

Dariusz Dziadosz

Modlitwa konsekracyjna Salomona (1Krl 8,22-53) teologiczną wykładnią znaczenia i roli świątyni w Izraelu

Collectanea Theologica 79/2, 9-32

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DARIUSZ DZIADOSZ, PRZEMYŚL – LUBLIN

**MODLITWA KONSEKRACYJNA SALOMONA (1KRL 8,22-53)
TEOLOGICZNĄ WYKŁADNIĄ ZNACZENIA I ROLI ŚWIĄTYNI
W IZRAELU**

Porównanie najważniejszych założeń i prawd teologicznych poszczególnych religii świata dowodzi wyraźnie, iż mają one wiele cech wspólnych, mimo ich oczywistego bogactwa i różnorodności. Do takich pokrewnych idei należy m.in. koncepcja i status świątyni uważanej za miejsce przebywania Boga czy bóstwa. Zarówno w starożytnych jak i współczesnych religiach świątynie i sanktuaria odgrywają kluczową i wręcz nieodzowną rolę w kształtowaniu życia religijnego wierzących, a ich funkcje pozostają niezmiennie, mimo iż wpływają kolejne tysiąclecia i zmieniają się kultury i cywilizacje¹. Idea świątyni funkcjonuje w świadomości ludzkiej jako wspólne i niezwykle wartościowe dziedzictwo, a ponadto jest podobna w większości religii i wyznań. Bo choć formę objawiania się Boga czy bóstwa poszczególne religie rozumieją dość różnorodnie, to jednak w kwestii sposobu przebywania Boga wśród ludzi mówią one, jeśli nie jednym, to na pewno zbliżonym do siebie głosem. We wszystkich religiach świątynia jest uważana za miejsce święte. Istnieje powszechne przeświadczenie, że właśnie tam przebywa i mieszka bóstwo. Przychodząc do świątyni, ludzie oddają cześć wyznawanemu i czczonemu przez siebie Bogu, licząc, że Ten obdarzy ich błogosławieństwem, okaże im swą łaskawość i życzliwość, a kiedyś da udział w swym Bożym życiu i szczęściu. Ludzie w zasadzie zdają sobie sprawę, że Bóg czy bogowie mieszkają w niedostępnym niebie, a świątynia jest tylko znakiem lub namiastką Jego obecności na ziemi. Wierzą jednak mocno, że jest to znak nie symbolicznej, ale rzeczywistej, choć trudnej do zdefiniowania obecności, dzięki której człowiek może już tu, na ziemi, wejść w bliski i realny kontakt z wy-

¹ M. Ottosson, *hēkāl*, w: J. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. III, Grand Rapids 1978, s. 382-388; B. Maier, *Temple*, w: W. Kasper, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, Freiburg-Basel-Wien 2006, s. 1322.

znawanym przez siebie Bogiem. Teofanie, czyli nadnaturalne manifestacje Bożej mocy, chwały i obecności, z którymi w wielu religiach bardzo ściśle jest związana idea świątyni jako wybranego przez samego Boga miejsca kultu, ukazane są zwykle na trzech różnych płaszczyznach. Po pierwsze, według wielu religii, Bóg jest permanentnie obecny i pozwala się odnaleźć człowiekowi w „świątyni natury”, czyli w otaczającym ludzi kosmosie i przyrodzie. Po drugie, Bóg przyjmuje za swą siedzibę świątynie i sanktuaria zbudowane ręką człowieka i w różny sposób tam zamieszkuje: stale bądź okresowo czy okazjonalnie. I po trzecie, niektóre bardziej zaawansowane teologicznie religie mówią o świątyni duchowej, to znaczy są przekonane, że Bóg wybiera na miejsce swej obecności samo serce człowieka bądź też organizm żywej wspólnoty wierzących.

Biblia na żadnym miejscu nie mówi o bezpośredniej i osobistej obecności Boga w dziele stworzenia, nie wspomina też o świątyni natury, choć czyni wiele aluzji do tej prawdy teologicznej i zakłada tego rodzaju obecność, opisując kolejne interwencje Jahwe, przez które zbawia On swój lud wybrany, posługując się siłami przyrody i wykazując jednocześnie swą niepodzielną władzę nad całym kosmosem (Ps 8,2nn.; Syr 42,15–43,33). W biblijnej historii zbawienia Bóg objawia się jednak nie tylko pośrednio przez stworzone przez siebie dzieła. Znacznie częściej sam wychodzi z inicjatywą, by wejść w pełen miłości i łaski kontakt z człowiekiem przez konkretne i rzeczywiste fakty, wydarzenia, słowa i czyny, które są znakiem Jego namacalnej i osobowej obecności w dziejach ludzkości. Jak obszernie dokumentuje Biblia w Księdze Rodzaju, Bóg począł wychodzić w stronę człowieka już w epoce patriarchów. Były to jednak spotkania okazjonalne i ograniczone do kilku protoplastów późniejszego Izraela. Dopiero w okresie, w którym z potomstwa Jakuba wykryształizował się naród izraelski, Jahwe zaczął mu się objawiać regularnie jako jego Bóg i Zbawca. Wśród synów Izraela Bóg począł okazywać swą wielką chwałę i moc, objawiając się jako ten, który prowadzi, błogosławi, wysłuchuje, sądzi i poucza, karze za niewierność i grzech, ale przede wszystkim wskazuje drogę do trwałego szczęścia i zbawienia. Jahwe ustanowił nawet widoczne dla ludu znaki swej permanentnej obecności i mocy, którymi były kolumna ognia, słupek obłoku (Wj 14,19-20) czy też Arka Przymierza (Wj 25,10-22). Od epoki patriarchów, przez Mojżesza, aż do czasu Dawida i Salomona ta Boża obecność była jednak wciąż zbyt krucha, ulotna, nietrwała i na-

zbyt trudno dostrzegalna dla zwykłego Izraelity, by mogła radykalnie i skutecznie wpływać na jego życie religijne.

Dlatego też najpierw Saul (1 Sm 14,18; 1Krl 3,4-15; 16,39; 21,29; 2Krn 1,3), a potem Dawid stworzyli stałe miejsca kultu dla swych poddanych. Ci dwaj pierwsi królowie Izraela doskonale wiedzieli, że Jahwe – Bóg izraelskich pokoleń – zamieszkując na stałe w świątyni wzniesionej Jego imieniu w stolicy rodzącego się państwa (Gibeon, a potem Jerozolima) będzie źródłem stałej pomocy i błogosławieństwa dla całego narodu. Jedna wspólna świątynia dla wielopokoleniowej i bardzo zróżnicowanej etnicznie i kulturowo społeczności dopiero co wykrytowanego narodu izraelskiego była w tym czasie idealnym rozwiązaniem również z politycznego i strategicznego punktu widzenia, gdyż pomagała jednoczyć rywalizujące ze sobą szczepy, rody i klany semickie wokół jednego króla i silnego, zcentralizowanego ośrodka kultu. Te polityczne zamierzenia zrealizował w pełni dopiero Salomon, wznosząc wraz z całym narodem wyjątkową jak na owe czasy świątynię, tak pod względem rozmachu konstrukcyjnego, jak i bogactwa wnętrza, która przez długie wieki przyciągała do siebie mieszkańców nawet z najdalszych okolic Judy i Izraela. Oczywiście z czasem cele polityczne i społeczne, jakie w konstrukcji świątyni przyświecały Dawidowi i Salomonowi, założycielom monarchii w Izraelu, ustąpiły przed oczyma religijnymi. Świątynia jerozolimska stała się rzeczywistym centrum kultu Boga Jahwe w Izraelu, wypierając lub przynajmniej przygłuszając liturgie sprawowane w starożytnych sanktuariach Kanaanu, takich jak Betel (Dom Boga, Rdz 12,8; 28,17-18), Beer-Szeba (Rdz 26,25) czy Sychem (Rdz 33,18-20), które pamiętały czasy patriarchów, oraz Szilo, Mispa czy Gilgal, w których czczono Boga Jahwe w czasach Jozuego, sędziów i rodzącej się monarchii (Joz 18,1; Sdz 21,19; 1Sm 1-4; 7,16)². Niestety, z biegiem lat stawało się coraz bardziej oczywiste, że świątynia, tak istotna i decydująca dla rozwoju religijnego Izraela, paradoksalnie niesie ze sobą również poważne zagrożenia. Z jednej bowiem strony świątynia była uważana za rzeczywiste

² Świątynia stanowiła bardzo ważne miejsce szczególnie w strukturze starożytnej religii jahwistycznej w biblijnym Izraelu. W życiu tego narodu jako całości, jak i w pobożności każdego Izraelity czy Judejczyka, od czasów monarchii świątynia pełniła funkcję najważniejszego, a z biegiem lat, szczególnie po reformie religijnej króla Jozjasza (622 r. przed Chr.), jedyne prawowierne ośrodka kultu i religii. Wpływ wybudowanej przez króla Salomona świątyni jerozolimskiej i sprawowanej w niej liturgii ku czci Boga Jahwe na religijną świadomość Izraelitów był tak duży, iż wkrótce stała się ona symbolem judaizmu, a treści i teologiczne obrazy z nią związane należą do najbogatszych i najczęściej spotykanych w Biblii.

zamieszkanie Jahwe pośród ludu wybranego, a zatem była dla niego źródłem licznych łask i błogosławieństwa, które przez sprawowany kult spływały na cały naród. Z drugiej jednak strony duchowi przewodnicy Izraela, zwłaszcza prorocy, szybko zorientowali się, że jerozolimska świątynia stała się dla Izraelitów przyczyną nieuzasadnionej i zwodniczej pewności siebie polegającej na fałszywym przekonaniu, że sam sprawowany w niej kult i składane ofiary są automatyczną rękojmią Bożej życzliwości i łaskawości, a co za tym idzie, bezpieczeństwa, dobrobytu i bezkarności. Wielu Izraelitów, na wzór pogan, ograniczało się tylko do bezdusznego i pełnego formalizmu kultu, który nie szedł w parze z wiernością Bożemu przymierzu i przykazaniom otrzymanym przez pośrednictwo Mojżesza. Dlatego w historię jerozolimskiej świątyni było wpisane ciągłe teologiczne napięcie między codzienną liturgią zewnętrzną, która dokonywała się na placach świątynnych, a kultem wewnętrznym polegającym na przyjęciu i realizacji sercem i umysłem woli Jahwe. Wielu proroków, przede wszystkim Izajasz, Micheasz, Jeremiasz i Ezechiel, nie przestawało zachęcać swych rodaków do duchowej koherencji między zewnętrznym kultem i ofiarą a zamysłami serca. Bo tylko taka religijna spójność mogła zaowocować tym, że Bóg mieszkał na stałe nie tylko w murach przybytku świątynnego, ale także we wnętrzu swych wybranych synów i córek. Prorocy bowiem wciąż przestrzegali przed tym, iż Bóg nie jest związany żadnym miejscem, nawet świątynią jerozolimską, a zatem w przypadku braku szczerego i prawdziwego kultu ze strony Izraela nie tylko nie będzie błogosławił mu z tego świętego i wybranego przez Niego samego miejsca, ale opuści Jerozolimę i pozwoli zniszczyć wrogom całe miasto i jego świątynię (Jr 7; 26; Ez 10). Prorockie przestrogi stały się, niestety, faktem aż dwukrotnie, najpierw podczas najazdu babilońskiego w 587 r. przed Chr. a potem w 70 r. po Chr.

Deuteronomistyczna wizja świątyni jerozolimskiej

Te wszystkie teologiczne kwestie znajdują odzwierciedlenie w obszernej biblijnej relacji z budowy i poświęcenia jerozolimskiej świątyni, których dokonał król Salomon (1Krl 6,1-9,25). Aktualna wersja tego opisu, a szczególnie wpleciona weń modlitwa konsekracyjna Salomona (1Krl 8,12-61), jest jednak zdecydowanie młodsza od faktów, które prezentuje. Dokładna analiza treści teologicznej, terminolo-

gii i formy tych wierszy wyraźnie wskazuje na to, że są one prawie w całości dziełem deuteronomistycznego teologa³, a zatem kogoś, kto pisał i tworzył w okresie niewoli babilońskiej, czyli już po politycznym i militarnym upadku Jerozolimy oraz zupełnym zniszczeniu królewskiego pałacu i świątyni przez wojska babilońskie. W tym niezwykle bogatym tekście można odnaleźć piękną teologię świątyni, a zatem nie tylko dokładny opis wyglądu zewnętrznego i funkcji jerozolimskiego sanktuarium oraz charakterystykę poszczególnych jego części i liturgicznego wyposażenia, ale też istotne informacje na temat roli, jaką ówczesnie przypisywano świątyni w kształtowaniu religijnych postaw Izraelitów wobec Boga.

Wszystkie te teologiczne treści deuteronomistyczny teolog włożył w usta Salomona, korygując i znacznie rozbudowując o wiele starszą archiwalną relację o budowie i konsekracji świątyni jerozolimskiej, którą miał do dyspozycji (1Krl 6,1-38; 7,13–8,13). Przykładając bardzo rozbudowaną teologiczną wizję kultu świątynnego, która w Izraelu charakteryzowała dopiero epokę Jozjasza (centralizacja kultu i reforma po 622 r. przed Chr.), już do czasów Salomona, deuteronomista nadał jerozolimskiemu sanktuarium i sprawowanej w nim liturgii znacznie większą rangę i autorytet, a jednocześnie uczynił z niej duchowe centrum religijnego życia narodu izraelskiego. Ponadto przez liczne aluzje do długiej i niezwykle dramatycznej historii Izraela, którymi przepełniona jest aktualna biblijna rekonstrukcja konsekracji świątyni w 1Krl 8, deuteronomista tak ściśle złączył ze sobą dzieje świątyni i Izraela, że lektor tych tradycji od razu dochodzi do wniosku, iż te dwie rzeczywistości nie mogą funkcjonować bez siebie oraz że jerozolimskie sanktuarium i sprawowany w nim kult ku czci Boga Jahwe jest najbardziej istotnym czynnikiem, który decyduje o przyszłości narodu izraelskiego.

Jeśli chodzi o treść modlitwy konsekracyjnej Salomona, to prawdopodobnie jej oryginalnym rdzeniem były wiersze 8,12-13⁴: „Wtedy Salomon rzekł: «Pan utwierdził słońce na firmamencie nieba, jednakże po-

³ Współcześni egzegeci jednomyślnie określają tekst 1Krl 8, opisujący uroczystość konsekracji świątyni, jako w całości deuteronomistyczny. Passus ten odznacza się wyjątkową głębią teologiczną, jest naznaczony dużą dozą moralizatorstwa i charakteryzuje się podniosłym tonem narracji. W całej deuteronomistycznej historii Izraela (Pwt-2Krl) jest tylko jeden tekst pochodzący z tego samego nurtu tradycji biblijnych, który może się równać z 1Krl 8 pod względem literackim i teologicznym. Jest nim deuteronomistyczna interpretacja przyczyn upadku północnego królestwa Izraela w 2Krl 17,7-23.

⁴ M. Görg, *Die Gattung des sogenannten Tempelweihespruchs (1Krl 8,12-13)*, UF 6/1974, s. 53-63; S.J. De Vries, *1Kings*, WBC 12, Grand Rapids 1985, s. 125.

stanowił zamieszkiwać w ciemnościach. A oto teraz ja zbudowałem Ci wspaniały dom na mieszkanie, miejsce, w którym będziesz przebywał na wieki»". Analiza struktury i terminologii najstarszej warstwy 1Krl 8 wskazuje na to, że oryginalny opis konsekracji świątyni był ujęty w formę tzw. *hieros logos* (dosł. „świętej historii”, czyli budującego opowiadania, oficjalnej tradycji, która była przywoływana zawsze wtedy, gdy trzeba było potwierdzić Bożą autoryzację i akceptację kultu w świątyni jerozolimskiej) według następującego schematu: opis przeniesienia Arki Przymierza do nowo wybudowanej świątyni; ceremonia konsekracji; rozwiązanie liturgicznego zgromadzenia i rozesłanie zgromadzonego ludu przez króla⁵. W przypadku *hieros logos* na temat konsekracji świątyni w Jerozolimie, Boża aprobata tego wydarzenia jest podkreślona w 8,10-11, gdzie mowa jest o tym, iż chwała Jahwe wypełniła Miejsce Święte przygotowane dla Arki Przymierza, jak też całą świątynię, tak że musieli opuścić ją nawet przeznaczeni do kultu kapłani. Wiersz 8,14 podaje informację, że od przybytku, który wypełniła chwała Boża, musiał odwrócić swe oblicze nawet król Salomon. Rekonstrukcja pierwotnego schematu tradycji o poświęceniu dla kultu Bożego świątyni w Jerozolimie pozwala przypuszczać, że główną rolę w tym wydarzeniu odgrywały cztery osoby bądź grupy społeczne reprezentujące całą społeczność Izraela: zgromadzeni na placu świątynnym Izraelici, którzy przybyli do nowej świątyni, by złożyć ofiary Panu (8,2.5); starsi ludu, którzy z najbliższej odległości asystowali przeniesieniu Arki Przymierza oraz pozostałych przedmiotów i sprzętów liturgicznych znajdujących się w Namioocie Spotkania (8,3-4); kapłani, którzy osobiście przenieśli Arkę i święte przedmioty i ustawili je pod skrzydłami cherubów w Miejscu Najświętszym, które zostało specjalnie wydzielone w świątyni jako wyłączna przestrzeń dla Boga Jahwe (8,3-10); i w końcu król Salomon, który, jak wynika z treści *hieros logos*, zwołał i zorganizował całą uroczystość, przewodniczył liturgicznemu zgromadzeniu, składał ofiary, poświęcał poszczególne części sanktuarium, składając stosowne ofiary, błogosławił lud, modlił się w imieniu wszystkich, a na zakończenie celebracji rozesłał wszystkich do domów (8,1.2.5.14.54-66). Oryginalna relacja o poświęceniu świątyni, *hieros logos*, kończy się informacją o podniosłym na-

⁵ A. Gamper, *Die heilsgeschichtliche Bedeutung des salomonischen Tempelweihegebete*, ZKT 85/1963, s. 55-61.

stroju i wielkiej radości zgromadzonego ludu oraz o ich powrocie do rodzinnych domów (8,66).

Ta źródłowa tradycja przejęta przez deuteronomistycznego historyka dziejów Izraela i zachowanych aż do jego czasów królewskich archiwów została przez niego wzbogacona przede wszystkim materiałem teologicznym, który ujął w formie konsekracyjnej modlitwy królewskiej (8,15-43). Z czasem, prawdopodobnie już w trakcie postdeuteronomistycznej redakcji Księgi Królów, tekst modlitwy Salomona został dodatkowo poszerzony o wiersze 8,44-45 i 8,46-53, w których odzwierciedlają się smutne perypetie Izraelitów z epoki najazdu Babilonu, które przedstawiciele szkoły deuteronomistycznej interpretowali jednoznacznie jako karę Bożą za niewierność Izraela⁶. Aktualna wersja modlitwy Salomona składa się z trzech części (8,12-13.15-21.23-53) połączonych ze sobą krótkimi fragmentami narracyjnymi (8,14.22.54-55). Te narracyjne rozszerzenia powodują u lektora wrażenie, że ma przed sobą jeden literacko spójny i jednorodny tekst, ale też przypominają, że kontekstem wypowiedzi królewskich jest dokonująca się celebracja liturgiczna. Tematem pierwszej, bardzo zwięzłej i krótkiej wypowiedzi Salomona, która zaadresowana jest do całej wspólnoty Izraela, jest kwestia autoryzacji świątyni i samego króla jako jej budowniczego. Co prawda Salomon rozpoczyna swą modlitwę od aktu uwielbienia wielkiej i nieogarnionej chwały Jahwe (8,12), jednakże zaraz potem zmienia ton wypowiedzi i z dumą prezentuje siebie jako konstruktora sanktuarium, w którym na wieki będzie przebywał Bóg Izraela (8,13). Ten wątek zostaje szeroko rozwinięty przez króla w dalszej części modlitwy (8,15-21), w której, w sposób charakterystyczny dla wielu tekstów poświęconych przymierzowi zawartemu między Bogiem a Dawidem, kwestia budowy świątyni jest ściśle związana z obietnicą trwałości dynastii Dawida (2 Sm 7,1-29; 23,5; 1Krl 2,1-4; 6,12-13; 9,1-9; 11,9-13.31-39). Salomon więc w początkowej fazie swej modlitwy konsekracyjnej przypomina o obietnicy złożonej jego ojcu, Dawidowi, przez Jahwe, która była odpowiedzią Boga na zamiar budowy sanktuarium poświęconego Jego imieniu i dawała gwarancję nieprzerwanej władzy w Izraelu dla potomstwa syna Jessego. Dlatego też Salomon, finalizując budowę świątyni, jeszcze raz bezpośrednio odwołuje się do tego faktu, który miał miejsce u początków władzy Dawida.

⁶ S.J. DeVries, *1Kings*, s. 122-123; M. Cogan, *1Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 10, New York 2001, s. 292-293.

W swej modlitwie dziękuje Bogu za wybór swego ojca na władcę Izraela oraz za własne wyniesienie na tron królewski, które interpretuje jako dowód spełnienia się Bożych obietnic udzielonych przed laty Dawidowi. Tymi słowami Salomon definitywnie podkreśla praworządność władzy rodu Dawida w Izraelu i Bożą autoryzację tych rządów. W tym kontekście poświęcenie kultowi Jahwe świątyni w Jerozolimie jawi się nie tylko jako wypełnienie pobożnych zamiarów założyciela dynastii, Dawida (2Sm 7,1-2), ale jako fakt o wyraźnym zabarwieniu politycznym. Wybudowanie i poświęcenie Jahwe nowej świątyni w Jerozolimie jest w mniemaniu Salomona ewidentnym znakiem od Boga potwierdzającym legalność władzy dynastii Dawidowej w Izraelu (1Krl 8,17-21). Ten mocno zarysowany polityczny wątek pierwszej odsłony modlitwy konsekracyjnej Salomona uzupełnia inny, który podkreśla wyjątkowy charakter Jerozolimy. Jerozolima, według słów monarchy, stała się miejscem szczególnie umiłowanym przez Jahwe i wybranym przez Niego na swą siedzibę (8,16).

Druga część modlitwy (8,23-43), choć odbywa się już w nieco zmienionej scenerii, bowiem król zwrócony jest w stronę ołtarza i z rękami wzniesionymi ku górze wielbi Boga (8,22), nadal kontynuuje problematykę zawartą w wierszach poprzednich. Znów w centrum modlitwy monarchy znajduje się jego królewska dynastia i Boże obietnice, które gwarantują kolejnym przedstawicielom rodu Dawida rządy w Izraelu. Monarcha czyni z nich pierwszy i najważniejszy przedmiot swej prośby zanoszonej do Jahwe wobec ludu zgromadzonego na konsekracji nowego sanktuarium (8,23-26). Przywołując najważniejsze atrybuty Jahwe, a zatem Jego wielkość, chwałę, wierność i łaskawość (8,23), Salomon pragnie zapewnić sobie i swym następcom nieodwołalność i trwałość Bożych obietnic złożonych przed laty Dawidowi. W tym kontekście poświęcana Jahwe świątynia ma być wieczną pamiątką Bożych gwarancji ogłoszonych przez proroka Natana (2Sm 7) oraz gwarancją trwałości jego rządów w Izraelu.

W następnych wierszach królewskiej modlitwy wątek władzy znika już bezpowrotnie. Jej miejsce zajmują teologiczne refleksje czynione nad ogólną kwestią objawiania się Jahwe i Jego przebywania na ziemi. Salomon zaczyna się głośno zastanawiać nad możliwością i rodzajem Bożej obecności w świątyni oraz nad wyjątkowością tego faktu (8,27). Następnie w gorącej suplice w imieniu całego izraelskiego ludu władca prosi niczym nieogarnionego i nieskrepowanego żadnym miejscem Boga o przyjęcie wybudowanej dla Niego świątyni i łaskawe wejrzenie na

to miejsce z Jego prawdziwej siedziby, czyli z nieba, ilekroć w świątyni będą zanoszone modły ku czci Bożego imienia, które, jak ufa Salomon, od tej pory na stałe zamieszka w konsekrowanym przez niego sanktuarium (8,28-30). W dalszej części swej modlitwy (8,31-43), która ma charakter już znacznie bardziej konkretny i szczegółowy, władca przywołuje rozliczne sytuacje i potrzeby, w których modlący się w świątyni Izraelici i cudzoziemcy będą w przyszłości błagać o łaskawość i życzliwość Boga (chodzi przede wszystkim o wojny i rozmaite klęski naturalne), i już w chwili konsekracji prosi Jahwe o wysłuchanie wszystkich tych prośb. Ta zasadnicza część modlitwy konsekracyjnej została na jednym z ostatnich etapów jej procesu redakcji poszerzona o dwa obszernie dodatki. W pierwszym z nich, to znaczy w wierszach 8,44-45, autor ponownie przyzywa miłosierdzia Bożego dla swego narodu w każdej sytuacji zagrożenia militarnego ze strony jego nieprzyjaciół (por. 8,33-34), natomiast w drugim, który jest znacznie obszerniejszy i obejmuje wiersze 8,46-53, odnosi się bezpośrednio do kwestii niewoli babilońskiej. Deuteronomistyczny edytor tego tekstu wyraźnie interpretuje ten okres historii Izraela jako sprawiedliwą karę Bożą za niewierność ludu. Deuteronomista ufa jednak w nawrócenie Izraelitów oraz w miłosierdziu Boże, które po czasie pokuty i zadośćuczynienia za popełnione winy pozwoli na nowo wrócić ludowi na ziemię dane w przeszłości przez Boga jego przodkom. Wiara w Boże przebaczenie Izraelowi jest w tym passusie oparta na tak charakterystycznej dla teologii deuteronomistycznej idei wybraństwa, w myśl której Izrael jest wybranym i umiłowanym przez Jahwe ludem.

Ostatnia część konsekracyjnej modlitwy Salomona, obejmująca wiersze 8,54-61, ma już nieco inną formę, przybiera bowiem kształt uroczystego liturgicznego błogosławieństwa, które stanowi podsumowanie całości. Król, zgodnie z tekstem 1Krl 8,54, pod koniec nabożeństwa podniósł się z klęczek i zwrócił się w kierunku zgromadzenia, błogosławiąc zarówno Boga Jahwe, jak też modlący się z nim lud izraelski. Pierwsza część tego błogosławieństwa jest dedykowana Bogu, którego monarcha wychwala za to, że obdarzył jego lud darem trwałego pokoju, wypełnił wszystkie obietnice złożone w przeszłości patriarchom, Mojżeszowi i jego ojcu Dawidowi, i w końcu, że łaskawie przyjął w darze poświęcaną Mu świątynię. Swoją hymn uwielbienia Boga Salomon kończy prośbą, by Boża życzliwość i łaskawość manifestowana przez Jahwe w stosunku do Izraela w przeszłości rozciągnęła się również na czas jemu współczesny. Ponadto, by Boża obecność

w świątyni jerozolimskiej stała się nie tylko rękojmią i gwarancją Bożego błogosławieństwa dla Izraela, lecz także motywem i źródłem wierności wobec zawartego w przeszłości przymierza z Jahwe. Lojalność i wierność Izraelitów wobec swego Boga, która w konsekwencji przyniesie Boże błogosławieństwo rozciągające się na wszelkie dziedziny życia narodu wybranego i pomoc w każdej potrzebie, będzie, według króla, najlepszym dowodem na istnienie Jahwe. Widząc rzeczywistą obecność Boga wśród swego ludu, która będzie odpowiedzią na modły zanoszone przez Izraelitów w świątyni jerozolimskiej, inne narody z pewnością uznają, że na całym świecie nie ma innego Boga poza Jahwe, Panem Izraela. Aby tak się stało, potrzeba jednak posłuszeństwa Bożemu prawu ze strony całego Izraela, bo tylko wierność przymierzu z Jahwe zagwarantuje ludowi wybranemu jego uprzywilejowaną pozycję pośród innych narodów oraz trwałe błogosławieństwo, jakiego Bóg postanowił udzielać z poświęconego Mu sanktuarium.

Deuteronomistyczna koncepcja świątyni jerozolimskiej w modlitwie Salomona

Jak wynika z zarysowanej pokrótce charakterystyki literackiej tekstu 1Krl 8,22-53, modlitwa konsekracyjna Salomona prawie w całości pochodzi od deuteronomistycznego redaktora historiografii Izraela (*Pwt/Joz–2Krl*), choć pod względem formy literackiej być może odzwierciedla też starożytne hymny pochwalne, które przy tego rodzaju okazjach proklamowali ku czci swych bogów władcy sąsiadujących z Izraelem starożytnych imperiów: Egiptu i Asyrii⁷. Historiografia ta w swym biblijnym kształcie obejmuje okres od podboju Ziemi Obiecanej przez Jozuego aż po jej czasową utratę, która nastąpiła podczas najazdu babilońskiego w 587 r. przed Chr. Jednym z najistotniejszych elementów tej biblijnej historii, którą w okresie wielkiej narodowej tragedii Izraela spisali zarówno uprowadzeni do niewoli w Babilonie, jak i pozostali w zrujnowanej Jerozolimie duchowi przywódcy Izraela (najprawdopodobniej środowiska kapłańskie), jest właśnie opis budowy i poświęcenia świątyni. Temu wydarzeniu poświęcono w deuteronomistycznym dziele nie tylko bardzo wiele miejsca (1Krl 6,1–9,25), zostało ono bo-

⁷ M. Görg, *šakan*, w: G. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XIV, Grand Rapids 2004, s. 699.

wiem opisane w sposób znacznie bardziej drobiazgowy i dokładny niż inne ważne fakty z dziejów monarchii Izraela i Judy, ale też wyznaczono mu centralne miejsce w historii narodu wybranego epoki królów. Lektor aktualnej wersji ksiąg historycznych (Joz–2Krl) bez trudu zauważa, że ich teologicznym motywem wiodącym jest zdobycie Ziemi Obiecanej interpretowane jako wypełnienie obietnic, które Jahwe złożył patriarchom i Mojżeszowi (Joz 21,43–45). Deuteronomista jednak tak zredagował swe dzieło, że ostatecznym aktem wzięcia w posiadanie Kanaanu przez Izraela nie jest kampania przeprowadzona pod wodzą Jozuego, lecz ustanowienie silnej dynastii królewskiej przez Dawida. Z tym faktem od początku nierozdzielnie została złączona kwestia świątyni w Jerozolimie (2Sm 6–7), której budowę ostatecznie rozpoczął nie Dawid, ale jego następca Salomon (1Krl 6). W dziele deuteronomistycznym ze świątynią w Jerozolimie jest też ściśle związana kwestia tzw. przymierza Dawidowego, na mocy którego jego potomkowie uzyskali trwałą religijną autoryzację władzy w Izraelu (2Sm 7), jak też teologiczna wizja wypełnienia się obietnic Bożych. W myśl tej ostatniej, Bóg Jahwe i wybrany przez Niego naród przejęli ostatecznie w posiadanie ziemię Kanaanu, gdy została ukończona świątynia w Jerozolimie. Dopiero wtedy Bóg Jahwe mógł trwale zamieszkać w Ziemi Obiecanej już patriarchom, dopiero wtedy mógł błogosławić z tego uświęconego miejsca swym wybranym oraz rozciągnąć stamtąd swą supremację nad całym terytorium Palestyny. Tą władzą na mocy zawartego wcześniej przymierza Jahwe podzielił się ze swym narodem, ale uczynił to, zgodnie z głównymi zasadami teologii deuteronomistycznej, w sposób warunkowy, to znaczy uzależnił swą łaskawość dla Izraela oraz jego pobyt w urodzajnym Kanaanie od wierności względem objawionego mu przez Mojżesza prawa. To właśnie ta idea teologiczna stanowi najważniejsze orędzie i kwintesencję konsekracyjnej modlitwy Salomona. Popatrzmy teraz na jej najważniejsze aspekty.

Teologiczna idea świątyni jako domu i siedziby Jahwe pośród Izraela

Świątynia w religiach starożytnych jak też w tradycjach biblijnych łączy się z bardzo wieloma teologicznymi treściami i symbolami, jed-

nak najczęściej była i jest utożsamiana z domem i mieszkaniem Boga⁸. W kontekście biblijnego zakazu budowania i wytwarzania jakichkolwiek podobizn Boga (Wj 2,4) idea świątyni jako symbolu wszechmocy, chwały i rzeczywistej obecności Boga może się wydawać nieco dziwna. Jednak na podstawie licznych biblijnych i pozabiblijnych świadectw można sądzić, że przez długie stulecia jerozolimskie sanktuarium było sercem judaizmu, a jego niezwykle rozbudowany kult, tętniąca wręcz życiem i religijną aktywnością codzienność świątyni, niekończące się pieśni, modlitwy, woń składanych ofiar, tajemnicze i przejmujące swą podniosłością rytuały świątynne pozostawiały na przybywających do Jerozolimy pielgrzymach wielkie i niezatarte wrażenie. Dla judaizmu epoki świątyni sanktuarium jerozolimskie było nie tylko ośrodkiem kultu, lecz także religijnym centrum, symbolem świętych tradycji ojców, szkołą, w której nauczano najważniejszych prawd religijnych, ale nade wszystko miejscem, w którym przebywał Bóg Jahwe⁹. Świątynia w swej najgłębszej istocie była uważana za rzeczywisty bądź symboliczny dom Pana i ta właśnie teologiczna koncepcja leży u podstaw wszystkich biblijnych tradycji poruszających temat jerozolimskiego sanktuarium¹⁰. Oczywiście widoczne dla oka symbole i znaki Bożej obecności w świątyni jerozolimskiej były zupełnie inne aniżeli w świątyniach pogan. W miejsce surowo zakazanych przez Prawo żydowskie rzeźbionych posągów bogów czy też ich malowanych wizerunków, przez które wszystkie pogańskie świątynie komunikowały wchodzącym doń o obecności bóstwa, pielgrzym wstępujący do sanktuarium jerozolimskiego mógł dostrzec obecność Boga Jahwe w bardzo specyficznej strukturze architektonicznej świątyni oraz w niezwykle

⁸ L. Hoppe, *Temple*, w: C. Stuhlmüller, *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*, Collegeville 1996, s. 977-978; M. Rosik, *Der Tempel von Jerusalem zur Zeit Jesu*, Jestetten 2007, s. 15-26.

⁹ Teologiczna idea obecności Jahwe jest wyrażana w Biblii hebrajskim terminem *šakan* lub *šekinah* i w różnego rodzaju tradycjach biblijnych wiązana jest z Palestyną, ale najczęściej z Jerozolimą i znajdującą się tam świątynią – Syjonem (Ps 74,2; 85,10; 135,21; Iz 8,18; 33,5; 57,15; Jl 4,17.21), w której Bóg zasiada na swym tronie (hebr. *jašab*) (2Sm 7,5-6; Ps 68,16-17.18-19), mieszkając pośród swego ludu (Jr 7,3.7).

¹⁰ Pochodzące z różnych środowisk i epok tradycje i źródła biblijne określają budowę wzniesioną przez Salomona najczęściej hebrajskim terminem „świątynia” *hekal*, „domem dla Jahwe” *habbajit ljhwh*, bądź też zwą ją sanktuarium czy Syjonem. To ostatnie określenie jest charakterystyczne szczególnie dla 1Mch (4,37.60; 5,54; 6,48 itd.) i Księgi Psalmów (Ps 9,12; 48,3.12.13; 74,2; 76,3; 132,13 itd.), w których Syjon, czyli świątynię jerozolimską, bezpośrednio nazywa się mieszkaniem Boga: „Pan bowiem wybrał Syjon i tej siedziby zapragnął dla siebie” (Ps 132,13).

kosztownym i kunsztownym wykończeniu jej wnętrza. W miarę zbliżania się do najważniejszego miejsca w świątyni, to znaczy Świętego Świętych (hebr. *debir*), ściany i sprzęty świątynne były coraz bardziej drogocenne i lśniły złotem najczystszej próby¹¹.

Na realną obecność Boga w świątyni jerozolimskiej wskazuje zarówno obszerny opis konsekracji świątyni, jak też deuteronomistyczna modlitwa Salomona. Najbliższy kontekst tej modlitwy, czyli tekst 1Krl 8,10-11, informuje, że „kiedy kapłani wyszli z miejsca świętego, [w którym złożyli Arkę Przymierza], obłok wypełnił dom Jahwe. Kapłani nie mogli pozostać i pełnić swej służby z powodu tego obłoku, bo chwała Jahwe napełniła dom Boga Jahwe” (por. 2Krn 5,14; 7,1-2; Ez 43,5; 44,4)¹². Tę samą prawdę podkreśla również modlitwa konsekracyjna Salomona i to zarówno w swej najstarszej wersji (1Krl 8,12-13)¹³, jak też w obszernym deuteronomistycznym komentarzu teologicznym do tego wydarzenia, który stanowi jej dalszą część (1Krl 8,27-30). Król stwierdza bardzo wyraźnie, że Bóg zamieszka na zawsze w sanktuarium wzniesionym przez niego, zasiadając na tronie nad Arką między cherubami. Wiara w realną Bożą obecność w świątyni była podstawą do realizowanego w niej kultu oraz wszelkich innych religijnych inicjatyw (modlitwy, rytuały religijne, celebracje świąt i zachowywanie pewnych ściśle określonych religijnych i liturgicznych zwyczajów), jakie

¹¹ Obecność Jahwe i Jego wszechmoc wyrażały również dwie olbrzymie kolumny ze spiżu, które ustawiono na dziedzińcu w wejścia do świątyni i nazwano: *Jakin* („Jahwe utwierdził”) oraz *Boaz* („w Nim [Jahwe] jest moc”). Być może wskazywały one na wielkość przebywającego w sanktuarium Jahwe oraz na Jego moc i władzę nad całym kosmosem (1Krl 7,15-22.41-42; Ez 43,4). Jedni uczeni uważają te kolumny za dwa ogromne świeczniki, które podkreślały sakralny charakter miejsca i obecność Boga w świątyni, inni dopatrują się tu symboliki kosmicznej (kolumny symbolizują granice wschodu i zachodu słońca, tak jak w pogańskich świątyniach), jeszcze inni sądzą, że są one kontynuacją starożytnego zwyczaju stawiania stel (*massebot*) w miejscach świętych lub w wejścia do sanktuariów. J. Jaromin, *Świątynia Salomona*, w: M. Rosik, *Archeolog czyta Biblię. Świątynia Jerozolimska*, Wrocław 2007, s. 52-53; J. Pritchard, *Wielki atlas biblijny*, Warszawa 1997, s. 54-55; B. Metzger, D. Goldstein, J. Ferguson, *Wielkie wydarzenia czasów biblijnych*, Warszawa 1998, s. 88-89.

¹² Obłok był jednym ze znaków obecności i mocy Jahwe podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię w kierunku ziemi Kanaan i na co dzień wypełniał Namiot Spotkania, towarzysząc wędrującemu do Palestyny Izraelowi (Wj 13,22; 14,19-20; 19,9; 33,9; 40,34-35.36-37; Lb 10,11-12; 12,4-10; 17,7; Pwt 5,22; 31,15). W tradycjach biblijnych obłok stanowi symbol Bożej wszechmocy i chwały (Ne 9,19; Ez 10,4).

¹³ W obydwu tych tekstach mamy do czynienia z teologiczną refleksją nad rzeczywistym miejscem przebywania Boga Jahwe. Zarówno w 1Krl 8,12, jak i w 1Krl 8,27.30 Salomon stwierdza, że pierwotną siedzibą Boga są niedostępne złowrogie chmury i że ani niebo, ani ziemia nie może pomieścić Jego chwały, a jednak mimo to wyraża ufność, że Bóg zamieszka we wzniesionej przez niego świątyni (8,13; 8,28-30).

od chwili konsekracji tego świętego miejsca dokonywały się w Jerozolimie¹⁴. Z tego też względu świątynia uchodziła za symbol świętości. Izraelici byli przekonani, że im dalej od przedsionków świątyni, tym większa świętość i chwała wypełnia sanktuarium Jahwe (1Krl 8,6-7). Pewność co do Bożej rezydencji w świątyni oraz wielka pobożność i rewerencja Izraelitów wobec tego sanktuarium znalazły swój silny oddźwięk w psalmach, w których z wielkim namaszczeniem mówi się o kulcie w Jerozolimie (Ps 27,4; 42,4; 76,3; 84; 122,1-4; 132,13-14; 134 itd.). Mimo znaczącego dystansu i nieskrywanej ostrej krytyki zwróconej w stronę świątynnego kultu, również prorocy podzielają powszechną wiarę w Bożą obecność na Syjonie (Am 1,2; Iz 2,2-3; 6,1-4; Jr 14,21).

Choć koncepcja Boga mieszkającego w domu wzniesionym ludzką ręką była szeroko znana już w starożytności i w zasadzie jako taka, jak dowodzą przytoczone wyżej teksty biblijne, została zaakceptowana również w religii jahwistycznej, to jednak trzeba zaznaczyć, że w Izraelu budziła ona od samego początku pewne kontrowersje¹⁵. Było tak już za Dawida. Jego pomysł wybudowania świątyni napotkał ze strony proroka Natana i reprezentowanych przez niego kręgów bardzo dyplomatyczny, ale jednak dość stanowczy sprzeciw i zakończył się przełożeniem budowy na czas późniejszy (2Sm 7,5-7). Teologicznym uzasadnieniem takiego stanowiska było przekonanie, że Bóg Jahwe nie chce sanktuarium budowanego przez człowieka, lecz pragnie zachowania praktyki przenośnego przybytku charakterystycznego dla czasu wędrówki przez pustynię¹⁶. Natan, świadomie ignorując w swej wyroczni fakt istnienia świątyni w Szilo, krytykuje inicjatywę budowy świątyni, być może w obawie, że stanie się ona dla króla i ludu okazją do odejścia od przymierza Mojżeszowego i zwróceniem się w stronę zwyczajów i wierzeń ludów kananejskich, które właśnie przez budowę sanktuariów oddawały cześć swym licznym bogom. Jak pokazała przyszłość, obawy Natana okazały się całkowicie uzasadnione, gdy już

¹⁴ Ewidentnym przykładem wiary w rzeczywistą obecność Jahwe w świątyni jerozolimskiej jest choćby biblijny epizod z 2Krl 19,14, który opowiada o tym, jak w czasie zagrożenia ze strony wojsk asyryjskich, król Ezechiasz, otrzymawszy ultimatum z pogroźkami ze strony Sennacheriba, wszedł do świątyni i czytał je w obecności Jahwe (dosłownie: „rozwinął list przed Jahwe”).

¹⁵ W. Meding, *Tempio*, w: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, s. 800-1802.

¹⁶ Deuteronomistyczny redaktor księgi, interpretując odmowę proroka Natana w 2Sm 7, przedstawił ją nie jako całkowity zakaz budowy świątyni, lecz jako jej odroczenie do czasów Salomona (2Sm 7,13; por. 1Krl 5,19; 1Krn 17,12; 22,10; 28,6; 2Krn 6,8-9).

w okresie Salomona na terytorium Izraela zapanował synkretyzm religijny (1Krl 11,1-13). Wątpliwości w stosunku do budowy świątyni wiadać również w epoce Salomona, o czym król wspomina w najstarszej części swej modlitwy konsekuracyjnej (8,12-13), jak też w czasach deuteronomistycznej redakcji Ksiąg Królewskich, kiedy powstawała aktualna wersja tekstu modlitwy konsekuracyjnej (8,27-30). Chodziło o poważne napięcie między prawdą o transcendencji i niezmierzonej chwale Jahwe, który od początku był uważany w Izraelu za Pana i Władcę wszechświata, a Jego historyczną bliskością manifestowaną wielokrotnie w stosunku do dziejów i historii narodu wybranego. Podobne wątpliwości budziły się w sercach Izraelitów również w epoce odbudowy świątyni jerozolimskiej po niewoli babilońskiej, czego ślady odnajdujemy w tekstach Tritoizajasza: „Tak mówi Pan: «Niebiosą są moim tronem, a ziemia podnóżkiem nóg moich. Jakież to dom możecie Mi wystawić i jakież miejsce dać mi na mieszkanie? Przecież moja ręka to wszystko uczyniła i do mnie należy to wszystko – wyrocznia Pana. Ale ja patrzę na tego, który jest biedny i zgnębiony na duchu, i który z drzeniem czci moje słowo»” (Iz 66,1). Wniosek z lektury tego tekstu wydaje się oczywisty. Bóg nie potrzebuje od człowieka świątyni, dlatego też w tym okresie zaczęła się pojawiać nowa teologiczna koncepcja Bożej obecności, która w judaizmie i chrześcijaństwie trwa aż do dnia dzisiejszego, a jest nią przekonanie, iż najbardziej cenionym przez Niego miejscem, w którym z upodobaniem przebywa, jest czyste, proste i pokorne ludzkie serce, albo też środowisko bogobojnej wspólnoty Jego wyznawców wzywających świętego imienia Jahwe¹⁷.

A zatem modlitwa Salomona, która powstawała w ciągu wielu wieków redakcji pism natchnionych, odzwierciedla w sobie długą i ożywioną debatę teologiczną, jaka toczyła się w religijnych kręgach Izraela od czasu wzniesienia świątyni dla Jahwe aż do chwili jej definityw-

¹⁷ Echo tego teologicznego sporu sięga również ksiąg Nowego Testamentu. Diakon Szczepan w Dz 7,48 w swym sporze z Żydami, odwołując się do tekstu Iz 66,1, stwierdza bardzo radykalnie, że Najwyższy Bóg nie mieszka w domach uczynionych ręką ludzką. Podobne Jezus w swych kontrowersjach z przedstawicielami duchowej władzy Izraela zapowiada zniszczenie świątyni jerozolimskiej i jej odbudowę, ale już nie rękami ludzkimi (Mk 14,58). Jan, odnosząc się do tych słów Jezusa, tłumaczy, że Synowi Bożemu chodziło o świątynię Jego ciała (J 2,19-22). Te nowotestamentowe teksty sugerują, że w odniesieniu do świątyni stara ekonomia zbawienia została zastąpiona nową. Przywileje świątyni jerozolimskiej, która przez wiele stuleci była miejscem Bożej obecności oraz przedmiotem Jego umiłowania i wyboru, zostały przesunięte na święte i przeczyste ciało wcielonego Słowa – Syna Boga Przedwiecznego. Jezus Chrystus od tego momentu jest umiłowaniem i wybranym przez Boga „miejscem” Jego obecności, w którym człowiek może spotkać zbawienie i wszechmoc Bożą.

nego zburzenia podczas najazdu babilońskiego. Granice tej debaty wyznaczał z jednej strony antyczny obraz Boga mieszkającego w domu wzniesionym rękami człowieka, w którym odbierał On nieustannie cześć i kult. Ten dom był namacalnym znakiem i dowodem Jego rzeczywistej obecności. Według powszechnych ówczesnych opinii, z tego domu płynęły na wielbiący Boga lud obfite i ciągłe błogosławieństwo i łaska. Przeciwną granicą było jednak niemiłkające przekonanie o tym, że ziemskie świątynia ogranicza wszechmoc i chwałę Boga, dlatego też już w modlitwie inauguracyjnej kultyczną aktywność jerozolimskiego sanktuarium Salomon podkreślał, iż mimo swego niezwykłego piękna i wielkości nie może ona pomieścić w sobie Boga: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym bardziej ta świątynia, którą zbudowałem” (1Krl 8,27). Z czasem jednak ta teologiczna kontrowersja stawała się coraz mniej nabrzmiała, a w końcu zupełnie wygasła. To zjawisko obserwujemy właśnie w treści kolejnych wierszy modlitwy Salomona, z których można wywnioskować, że wierni i pobożni Izraelita modli się do Boga w świątyni, a Jahwe wysłuchuje go ze swej odwiecznej siedziby, czyli z nieba (1Krl 8,30-40). Również Ps 11,4 godzi obydwie te rodzaje obecności Boga: „Pan w świątym swoim przybytku, Pan ma swój tron na niebiosach”, i uważa świątynię za ziemski arcybiskup niebieskiej rzeczywistości królestwa Bożego (por. przybytek zbudowany przez Mojżesza według poleceń Boga w Wj 25,9.40). Aby ostatecznie rozwiązać ten teologiczny problem teologia deuteronomistyczna wypracowała koncepcję Bożego imienia Jahwe, które w szczególności jest obecne i rezyduje w świątyni (1Krl 8,17.29; por. Pwt 12,5.11 itd.), podczas gdy sam Bóg Jahwe mieszka w niebie¹⁸.

Obecność Boga Jahwe pośród ludu w sanktuarium jerozolimskim ma w tekstach o poświęceniu świątyni charakter bezwarunkowy, a zatem nieodwołalny i ponadczasowy. W przywoływanej przez Salomona wyroczni Bóg deklaruje, iż Jego imię będzie przebywać w świątyni, gdyż wybrał On ją sobie ze względu na umiłowany przez siebie od cza-

¹⁸ W mentalności semickiej imię reprezentuje i najlepiej wyraża osobę i wnętrze każdego człowieka. Tak więc tam, gdzie jest obecne imię Boga Jahwe, tam On sam jest realnie i szczególnie obecny. Ta koncepcja leży u podstaw dość rozpowszechnionej teologicznej idei judaizmu podejmującej kwestię obecności Boga w świątyni jerozolimskiej, tzw. *Szekinah*, czyli „zamieszkania”, która z jednej strony wyraża w całej pełni transcendentność chwały Jahwe, a z drugiej Jego pełną łaskawość i miłosierdzie obecność pośród Izraela; R. De Vaux, *Le istituzioni dell' Antico Testamento*, Genova 1998, s. 325.

sów niewoli egipskiej naród izraelski (1Krl 8,16). Świątynia jerozolimska, jako mieszkanie Jahwe, jest więc kolejnym znakiem przymierza, jakie zostało zawarte między Bogiem a Izraelem za czasów Mojżesza, którego widzialnym znakiem są kamienne tablice umieszczona w Arce złożonej w najświętszym miejscu jerozolimskiego sanktuarium (1Krl 8,21). Ze względu na to właśnie przymierze i na wielką miłość Boga do Izraela, Jahwe będzie dzień i noc, a zatem nieustannie, spoglądał ze swej niebieskiej siedziby na tę świątynię, by wychodzić naprzeciw wszelkim potrzebom wybranego przez siebie ludu, bronić go od wszelkich niebezpieczeństw (1Krl 8,33.44-45) i obdarzać trwałą łaską i błogosławieństwem zawsze, ilekroć będzie wznosił do Niego swe modły (1Krl 8,29-30). Ze względu na tę miłość Bóg będzie skłonny zawsze przebaczać grzechy Izraela, jeśli tylko będzie on szczerze odwracał się od popełnianego zła, żałował za popełnione winy i prosił o litość swego Pana (1Krl 33-34.39.46-53). Trzeba jednak pamiętać, że te bezwarunkowe obietnice Boga gwarantujące Jego zbawczą obecność w świątyni jerozolimskiej są charakterystyczne jedynie dla modlitwy konsekracyjnej Salomona. W innych tradycjach biblijnych to niezachwiane przekonanie o obecności Boga w świątyni i Jego życzliwości wobec Izraela jest już znacznie słabsze i przybiera charakter warunkowy. Ta gruntowna zmiana w interpretacji roli miejsca świętego jest owocem późniejszej refleksji teologicznej i dokonała się najpierw w tradycjach prorockich VIII-VI w. (czas Micheasza, a potem Jeremiasza i Ezechiela), a potem w kręgach teologii deuteronomistycznej po najeździe Babilończyków i zburzeniu świątyni. We wszystkich tych tekstach Boża obecność w świątyni jerozolimskiej oraz łaskawość wobec narodu wybranego przybiera charakter warunkowy i będzie zależeć od wierności ludu względem Jahwe oraz ich stosunku do Mojżeszowego Prawa. Gdy Izrael zejdzie z drogi przymierza i zwróci się w stronę innych bogów czy też własnych grzesznych dróg, Bóg opuści świątynię i Jerozolimę i pozwoli nieprzyjaciołom doszczętnie zburzyć swoją siedzibę (Mi 3,12; Jr 7,1-15; 26,1-23; Ez 10,18-22). Tę samą ideę proklamuje też deuteronomistyczny redaktor opisu budowy i poświęcenia świątyni w tekstach 1Krl 6,12-13 czy 9,1-9, w których obecność Boga w tym miejscu i życzliwość wobec ludu uzależnia bezpośrednio od wierności Salomona i Izraela względem Jahwe i Jego Prawa. Przekonanie o trwałej i zbawczej obecności Boga pośród ludu (Wj 29,45), a szczególnie o Jego przebywaniu w Jerozolimie, było jednak tak wielkie, że w chwilach najbardziej dramatycznych dla Izraela prorocy wciąż rysowali

wali wizję odbudowanej Jerozolimy i świątyni oraz obiecywali powrót do niej chwały Jahwe (Iz 52,1-12; 54,1-17; 60,1-22; 62,1-12; 65,5-13; Ez 43,1-12; 48,35; Mi 4,2; Ag 1,9; Za 2,14-15; 8,3.8). Prorockie zapowiedzi wypełniły się, kiedy Izraelici odbudowali świątynię po powrocie z wygnania. W powszechnej opinii Izraelitów Bóg na nowo zamieszkał w niej i w zamian za odbierany kult napenił swój lud błogosławieństwem. Tak więc świątynia jako miejsce przebywania Boga znajdowała się zawsze w centrum żydowskiej pobożności. Jednak najpełniejszy wymiar Boża obecność na ziemi osiągnęła dopiero wtedy, gdy, jak notuje Jan w swej Ewangelii, Boże Słowo stało się ciałem i zamieszkało między ludźmi (J 1,14).

Świątynia jako jeden z filarów ustroju monarchii i centralne miejsce kosmosu

Hebrajskie pojęcie *hēkāl* „świątynia” jest w starotestamentowych tekstach odnoszone zazwyczaj do centralnego sanktuarium Izraela. Terminem tym w epoce przedmonarchicznej określano jedynie sanktuarium w Szilo, gdyż przez pewien czas przebywała tam Arka Przymierza (1Sm 1,9; 3,3), oraz świątynię jerozolimską. Na całym Bliskim Wschodzie jedną z najważniejszych i pierwszych inicjatyw nowo wybranego władcy była konstrukcja świątyni, w której cały naród mógłby składać ofiary i zanosić modlitwy, ponieważ właśnie na osobie króla ciążył obowiązek organizacji kultu ku czci miejscowego Boga. Zazwyczaj następowało to po wcześniejszej konsultacji woli Boga, który precyzyjnie informował władcę co do miejsca, wielkości i wyglądu swej świątyni. Nic więc dziwnego, że również w Izraelu inicjatywa budowy centralnego ośrodka kultu w stolicy monarchii wychodzi od króla Dawida (2Sm 7), a po uzyskaniu odpowiedniej Bożej akceptacji i autoryzacji zostaje zrealizowana przez jego następcę Salomona (1Krl 6–9)¹⁹. Gdy świątynia była gotowa, dokonywano bardzo podniosłego obrzędu konsekracji, któremu zwykle przewodniczył król. Według ówczesnych przekonań religijnych i standardów propagandy królewskiej, w czasie tej celebracji Bóg brał w posiadanie zbudowany dla Niego dom (1Krl 8,10–9,9; 2Krn 5,11–7,22; Ez 43,1-12), aprobując i autoryzując w ten

¹⁹ Z podobnym zjawiskiem spotykamy się również w innych tekstach biblijnych, np. w opisie budowy przybytku przez Mojżesza w czasie wędrówki Izraela przez pustynię (Wj 24,12–40,33) czy też w prorockiej wizji odbudowy świątyni jerozolimskiej u Ezechiela (Ez 40–48).

sposób nie tylko nowo wzniesiony ośrodek kultu w państwie, ale też osobę wznoszącego świątynię monarchy, jego dynastię, prowadzoną przez niego politykę oraz cały naród. Tak więc od samego początku świątynia prócz znaczenia religijnego i kultowego miała głęboki rys polityczny i ideologiczny. Co więcej, świątynia Salomona była środkiem, którym król, kontynuując politykę swego ojca Dawida, postąpił się, aby scalić i zjednoczyć wokół monarchii liczne plemiona i rody semickie. Wspólny bowiem Bóg oraz przyciągające swą wielkością i rozmachem liturgicznym sanktuarium działające z inicjatywy i pod auspicjami urzędującego monarchy były skutecznym sposobem, aby odpowiednio rozwinąć i umocnić struktury polityczne i społeczne rodzącego się w Izraelu systemu monarchicznego. Coroczne wizyty w Jerozolimie licznie pielgrzymujących do świątyni członków wszystkich izraelskich szczepów można było bowiem łatwo wykorzystać zarówno w celach militarnych (pobór wojskowy), politycznych (propaganda królewska), jak i gospodarczych (podatki). Dowodem właśnie takiej roli świątyni jest biblijna relacja opisująca polityczną secesję w łonie monarchii Dawidowej, która po śmierci Salomona podzieliła jedno państwo na dwa odrębne królestwa: znacznie większe i liczniejsze – Północne, pod wodzą Jeroboama I, oraz mniejsze – Południowe, któremu przewodził Roboam (1Krl 11–12). Jedną z pierwszych decyzji, jakie podjął nowy król Izraela, było przywrócenie i umocnienie kultu w dwu starych ośrodkach: Betel i Dan. Ten krok miał zapobiec odpadnięciu od Królestwa Północnego kolejnych pokoleń Izraela, które mogłyby ulec politycznym zabiegom kolejnych władców Judy podczas ich pielgrzymkowych pobytów w Jerozolimie (1Krl 12,26-33).

Tak więc świątynia była czymś znacznie więcej aniżeli tylko miejscem przebywania Boga na ziemi. W religii jahwistycznej, uważanej od czasów Salomona za oficjalną religię monarchii Dawidowej, była ona również symbolem zwycięstwa Boga nad wszystkimi Jego nieprzyjaciółmi, a przez to również symbolem potęgi królewskich potomków Dawida. Jak to wyraźnie widać w kontekście 2Sm 7, budowa świątyni była od początku uważana za inicjatywę monarchii i miała służyć nie tylko celom *stricte* religijnym, ale też królewskim planom politycznym i propagandowym. W epoce syna Jessego miała być *votum* dla Jahwe za dojście Dawida do władzy w Izraelu, za konsolidację wielu pokoleń semickich w jeden naród oraz za zwycięstwo króla nad sąsiadującymi narodami Kanaanu. Miała być też symbolem przymierza, jakie Bóg zawarł z Dawidem i jego potomkami, które gwarantowało dynastii Dawi-

dowej niepodzielnej sukcesją na tronie Izraela. Te same polityczne cele przyswiecały Salomonowi, któremu udało się zrealizować zamierzenia ojca. On to wybudował nie tylko świątynię dla Jahwe, ale również umocnił władzę domu Dawidowego nad Izraelem i zapewnił silną pozycję swego królestwa w rejonie państw ościennych. Świątynia była więc znakiem potęgi, bogactwa i dobrobytu monarchii, a jej wielkość i przepych korespondowały z imieniem Jerozolimy i króla Salomona, których źródłostwem jest idea pokoju. W ten sposób świątynia stała się symbolem zwycięstwa dynastii Dawidowej nad jej politycznymi i militarnymi wrogami oraz znakiem definitywnego zajęcia Kanaanu przez semickie szczepy Izraela. W tym właśnie kontekście można by doszukiwać się pewnej analogii do zwyczajów panujących ówczesznie na Bliskim Wschodzie, które nakazywały każdemu królowi budowę sanktuarium dla wyznawanego Boga po odniesieniu ostatecznego zwycięstwa nad swymi nieprzyjaciółmi. Budowa świątyni w Jerozolimie miała z pewnością tego rodzaju wydźwięk.

W niektórych okresach historii Izraela zaczęto przypisywać świątyni tak wielką rangę, że, uważana za siedzibę Boga Stwórcy wszechświata, urosła do miana symbolicznego centrum kosmosu. Tego rodzaju poglądy są jednak stosunkowo późne i charakteryzują dopiero czas apokryfów i myśl hellenistycznych pisarzy żydowskich Józefa Flawiusza i Filona, którzy w górze świątynnej upatrywali centrum wszechświata, a w strukturze i sprzętach świątyni model kosmosu. Podobne poglądy powracały zresztą również w epoce Ojców Kościoła, w teologii średniowiecza i wracają także współcześnie, bowiem i dziś niektórzy teologowie, odwołując się do religijnych koncepcji Bliskiego Wschodu, przypisują świątyni jerozolimskiej wymiar symbolu wszechświata. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że tego typu koncepcji nie ma ani w najstarszych biblijnych tekstach o świątyni, ani w ich późniejszych teologicznych interpretacjach (deuteronomistycznej czy kapłańskiej). Idea góry świątynnej czy też samej świątyni rozumianej jako centrum świata nie pojawia się na żadnym miejscu, natomiast zrodziła się z tradycji, które wychwalają górę Syjon jako „święte wzniesienie” i siedzibę Boga. Żaden też tekst biblijny nie nadaje świątyni znaczenia czy symboliki kosmicznej, jak to było w religiach ościennych. Tekst Ps 78,69: „I wzniosł swą świątynię, jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntuował na wieki”, czy też inne tego typu porównania są tradycjami bardzo późnymi, nie oznaczają kosmicznego wymiaru czy roli sanktuarium, lecz, jak na to wskazuje kontekst psalmu (78,68.70), wiecznie

trwały charakter wybraństwa, jakie Bóg zadeklarował wobec Dawida i Jerozolimy, lub też podkreślają wielką chwałę Boga zamieszkującego w świątyni, której nie jest w stanie pomieścić w sobie nawet największe i największe sanktuarium wzniesione przez człowieka (Iz 6,1-3; Ha 2,20). Jedyną tradycją, która mogłaby wskazywać na kosmiczną symbolikę przypisywaną świątyni i jej wyposażeniu są teksty Księgi Ezechiela, w których pojawiają się elementy zaczerpnięte z kultury i religii babilońskiej, pośród której przyszło żyć na wygnaniu temu prorokowi (Ez 38,12; 40,1-43,27). Treść tych przekazów jest jednak wyłącznie kompozycją literacką mającą formę prorockich wizji, które nigdy nie stały się rzeczywistością.

Jeśli zaś chodzi o strukturę i sprzęty świątyni zbudowanej przez Salomona, to na pewno zostały one wykonane przez artystów pogańskich, których król wynajął do tego dzieła, a zatem w pewnej mierze musiały być owocem ich religijnych wyobrażeń i koncepcji. Nie znamy szczegółów zewnętrznego wyglądu wnętrza Salomonowej świątyni, nie wiemy zatem, jaki symbolizm nadali jej pogańscy konstruktorzy i artyści, i czy został on polecony czy tylko zaakceptowany przez Izraelitów. Jest więc trudno dziś orzec, jak czynią to niektórzy uczeni²⁰, iż trójstopniowy podział świątyni na *ulam*, *hekāl* i *debir* symbolizował trzy części świata. Z pewnością miejsce, w którym była złożona Arka Przymierza, *debir*, miało pełen tajemniczy religijny koloryt i symbolizm, lecz nie ma on nic wspólnego z pogańskim symbolizmem kosmicznym, jest bowiem wyraźnie określony w samym tekście biblijnym i oznacza tajemniczą i pełną chwały (obłok) obecność Jahwe (1Krl 8,12). Z tego samego powodu nie znajdują uzasadnienia stwierdzenia, że dwie kolumny umieszczone u wejścia do świątyni symbolizowały słońce i ziemię albo też lato i zimę, złote kandelabry były symbolem planet, natomiast kadz z wodą do ofiarniczych oczyszczeń, zwana hebrajskim terminem oznaczającym morze, jezioro, wielką rzekę, ale także misę, kadz, była znakiem zwycięstwa Boga nad siłami pierwotnego oceanu. Analizowanej przez nas modlitwie konsekracyjnej Salomona jest zupełnie obca tego rodzaju kosmogoniczna interpretacja roli i statusu świątyni. Gdyby świątyni w czasach Salomona przypisywano symbolizm kosmiczny, zupełnie inaczej byłaby ujęta idea Bożej obecności w sanktuarium.

²⁰ D. Knipe, *The Temple in Image and Reality*, w: M. Fox, *Temple in Society*, Winona Lake 1988, s. 105-138; L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1989, s. 89-990; C. Windengren, *Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente antico*, Numen 7/1960, s. 1-25.

Bóg byłby z pewnością przedstawiony jako Pan i Stwórca wszechświata, który zarządza wszystkim i rezyduje w świątyni będącej symbolem kosmosu. Tymczasem teologiczne przesłanie tekstów biblijnych jest zupełnie odmiennie. Biblijni autorzy aż do końca epoki monarchii nie mogli sobie poradzić z problemem, jak Jahwe, nieogarniony Pan wszechświata, którego nie mogą ogarnąć niebo i ziemia, może mieszkać w świątyni uczynionej ręką człowieka. Dlatego też w konsekracyjnej modlitwie Salomona, która odzwierciedla wielowiekową teologię żydowską na temat świątyni, ten paradoks powraca kilkakrotnie (1Krl 8,12.27) zanim w końcu znajduje rozwiązanie. Opierając się na tym tekście, należy rozróżnić między właściwym miejscem przebywania Boga, którym jest niebo, a świątynią, czyli miejscem, w którym przebywa Jego imię (1Krl 8,30.33-34.39.43.45.48-49), gdzie jednak można skutecznie zanosić modlitwy we wszelakich potrzebach. Jeśli więc należałoby mówić o jakimkolwiek kosmicznym symbolizmie świątyni w teologii modlitwy włożonej w usta Salomona, to ma on formę uniwersalizmu i otwarcia na wszystkie narody świata. Świątynia jest w tym tekście pojmowana nie tylko jako miejsce stałego przebywania Boga, lecz też jako dom modlitwy dla wszystkich narodów, które mogą czcić Pana wszystkich ludów i prosić Go o pomoc niezależnie od swej przynależności etnicznej (1Krl 8,41-43). Symbolizm świątyni opiera się bowiem nie na charakterystycznych dla pogańskich religii i kultur mitach, lecz na przechowywanej w żywej pamięci narodu historiografii Izraela, której kamieniami milowymi były takie wielkie dzieła zbawcze dokonane przez Jahwe jak: wyjście z niewoli, wędrówka przez pustynię, przymierze na Synaju czy też przymierze, jakie Bóg zawarł z dynastią Dawida. Te wszystkie wydarzenia stały się podstawą do corocznie obchodzonych w świątyni uroczystości, które w powszechnej opinii miały zapewnić miastu i jego mieszkańcom skuteczną pomoc i obronę ze strony wybierającego ich Boga.

Świątynia jako miejsce kultu Jahwe i znak Bożego wybraństwa Izraela

Od początku Izraelici uznawali fakt obecności Jahwe w świątyni jerozolimskiej za znak wyjątkowej Bożej łaski. Według teologii judaizmu, Bóg wybrał miasto Jerozolimę i jego szczególną część – Syjon – na swą siedzibę (Ps 132,13) i ośrodek kultu już w czasach Dawida, kiedy przez wyjątkową teofanię (Anioł śmierci zabijający Izraelitów) oraz słowo proroka Gada dał do zrozumienia królowi, by ten zakupił włas-

ność Arauny Jebusyty i złożył tam pierwszą ofiarę przebłagalną ku czci Jahwe (2Sm 24,16-25; 2Krn 3,1). Owocem tej czynności kultycznej na wybranym przez Jahwe miejscu było ustanie plagi dziesiątkującej naród. Odtąd to wzgórze w Jeruzolimie uważano za święte, tam też, według tradycji, Salomon zbudował świątynię ku czci Jahwe, gdyż tę właśnie górę wybrał Pan (Ps 68,17; 76,3; 78,68). Kwestię Bożego wybraństwa Jeruzolimy i świątyni w szczególności sposób rozwija teologia deuteronomistyczna. Przedstawiciele tego nurtu teologicznego używają terminologii Bożego wybrania w stosunku do świątyni i Jeruzolimy znacznie częściej niż w odniesieniu do narodu Izraela, podkreślając, iż Jahwe wybrał to miejsce ze wszystkich pokoleń izraelskich na siedzibę swego imienia (Pwt 12, 5.11.21.26 itd.). Ta formuła powraca jak refren w tej księdze ponad dwadzieścia razy²¹ i wielokrotnie jest powtarzana także w pozostałych częściach historiografii deuteronomistycznej (1Krl 6,13; 9,3-4; 11,13.34.36). Nie inaczej jest też w modlitwie Salomona, w której w usta króla włożona jest zarówno idea o Bożym wybraństwie świątyni (1Krl 8,16.29), jak i narodu izraelskiego (8,53). Takie a nie inne stanowisko jest ściśle związane z kontekstem historycznym, w którym powstawało dzieło deuteronomistyczne. Był to czas religijnej reformy Jozjasza, której zasadniczym trzonem była odnowa i centralizacja kultu w świątyni jerozolimskiej mająca na celu osłabienie i stopniową likwidację lokalnych miejsc kultu, będących zarzewiem religijnego synkretyzmu. Oczywiście idea silnego ośrodka kultu zależnego od monarchii jest o wiele starsza i sięga epoki Dawida, który wybierając neutralną pogańską Jeruzolimę na miejsce narodowego sanktuarium, miał na celu nie tylko religijne, ale też polityczne zjednoczenie wszystkich rodów i pokoleń izraelskich. Te same cele przyświecały oczywiście Salomonowi, który pod tym względem konsekwentnie realizował politykę ojca (1Krl 8,16 /wersja grecka/; 11,13.32; 2Krn 6,5-6). Przekonanie o Bożym wybraństwie Jeruzolimy i Syjonu umocniło się w Izraelitach podczas inwazji asyryjskiego władcy Sennacheryba, który w 701 r. przed Chr. przez kilka miesięcy oblegał Jeruzolimę. Nieoczekiwany i całkowity odwrót wojsk asyryjskich został zinterpretowany przez ówczesne religijne kręgi Izraela oraz propagandę króla Ezechiasza jako ewidentny dowód Bożej łaski i wierności wzglę-

²¹ Trzeba zaznaczyć, że teologiczna formuła o Bożym wyborze miejsca na siedzibę dla Jego świętego imienia, tak często powracająca w Księdze Powtórzonego Prawa, nie mówi bezpośrednio o Jeruzolimie, lecz wskazuje na bliżej nieokreślone i anonimowe miejsce. Z teologicznego kontekstu dzieła deuteronomistycznego wynika jednak wyraźnie, że chodzi tu o Jeruzolimę.

dem deklarowanych w przeszłości obietnic względem miasta i świątyni: „Otoczę opieką to miasto i ocalę je przez wzgląd na Mnie i na służę mego Dawida” (2Krl 19,34; Iz 37,35; por. 2Krl 19,21-33). Prawdopodobnie na tym właśnie wydarzeniu osadza się wielka ufność Izraelitów, że modlitwa o pokój oraz ratunek przed nieprzyjacielem zanoszona w świątyni jerozolimskiej ma szczególną wartość przed Bogiem, gdyż jest składana w umiłowanym i wybranym przez Niego miejscu²². To przekonanie widać wyraźnie zarówno w modlitwie Salomona (1Krl 8,44,48), jak i w dalszej części deuteronomistycznej historiografii Izraela (1Krl 11,13.32.36; 14,21; 2Krl 21,7-8; 23,27) oraz w wielu paralelach Ksiąg Kronik.

Niestety, wiara w Boże wybraństwo Jerozolimy i świątyni przybrała z czasem formę niczym nieuzasadnionej i płytkiej pewności Izraelitów co do wiecznej i trwałej nietykalności ich stolicy. Boże wybranie zaczęli traktować jako należny im przywilej i gwarancję bezkarności. Ufając ślepo i bezgranicznie we wręcz magiczną moc świątyni wynikającą z Bożej w niej obecności, zeszli z drogi Prawa i przymierza, będąc pewni swej nietykalności na podstawie Bożych obietnic odnośnie do Syjonu. Przeciwno takiej bezkrytycznej postawie protestował już prorok Micheasz (3,12), ale najostrzej zareagował Jeremiasz, który obnażając fałszywą i obłudną pobożność Izraelitów, zapowiedział zburzenie świątyni i miasta (Jr 7; 26). Zapowiedzi prorockie ziściły się w bardzo krótkim czasie, bo już za życia Jeremiasza Jerozolima i świątynia zostały całkowicie zniszczone podczas najazdu Babilończyków. Bóg jednak nie cofa nigdy danych przez siebie obietnic. Dlatego też po surowej karze niewoli, prorocy nawołują naród do nawrócenia i zapowiadają odnowienie Bożego wybraństwa dla Jerozolimy (Za 1,17; 22,16; 3,2; Ne 1,9). Odbudowana świątynia staje się na nowo miejscem wybranym i umiłowanym przez Jahwe, w którym wracający z wygnania Izraelici znów będą się modlić i czcić wspaniałym i podniosłym kultem zamieszkujące tam Jego imię, otrzymując w zamian Boże zmiłowanie i błogosławieństwo.

ks. Dariusz DZIADOSZ

²² Z tego też względu Izraelici zanosili do Boga modły o ratunek od wroga nawet w tak dramatycznych okolicznościach, jakie towarzyszyły niewoli babilońskiej, gdy jerozolimskie świątynia leżała w gruzach. Wtedy to pobożni Izraelici zwracali się w stronę zburzonej świątyni i żarliwie się modlili w przekonaniu, że Bóg wysłucha ich wołania (1Krl 8,28-29; Ps 138,3; Dn 6,11; Jon 2,8).