

PANIE, GDZIE MIESZKASZ? (por. J 1, 38)

Biblijna teologia Bożego domu i bezdomności Boga

W wersji św. Jana spotkanie pierwszych dwóch uczniów z Jezusem rozpoczyna się dialogiem, który zawiera w sobie wielką głębię teologiczną: „Jezus zaś, odwróciwszy się i ujrawszy, że oni idą za Nim, rzekł do nich: «Czego szukacie?». Oni powiedzieli do Niego: «Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?»” (J 1, 38). Sens tego ostatniego pytania należy najpierw odczytać w kontekście ówczesnych obyczajów. Bywało bowiem tak, że uczniowie chodzili do mieszkań swoich mistrzów i tam wykonywali różne usługi, nawet te, które przysługiwały niewolnikom¹. Po drugie zaś dom swoją strukturą i wyposażeniem w każdym czasie wydaje wymowne świadectwo o tym, kto w nim mieszka. Wskazuje nie tylko na jego gust (w tym względzie jest to, być może, rzecz najmniej ważna), ale przede wszystkim na jego kulturę, stopień rozwoju cywilizacyjnego, pochodzenie, pozycję społeczną i bogactwo. Trzeba w tym miejscu jeszcze dodać, że w owych czasach nie było rzeczą niestosowną zapytać już na początku pierwszego spotkania: „Gdzie mieszkasz?” Takie pytanie ze wszech miar było dopuszczalne w kontekście bardzo rozwiniętej wówczas gościnności, ale w przypadku ucznia poszukującego dla siebie odpowiedniego mistrza mogło ono również ukrywać w sobie głębsze znaczenie: powiedz mi, kim jesteś oraz jaki jest twój tryb i styl życia, abym wiedział, czy mogę przyjść do twojej szkoły.

Komentując ten dialog na poziomie teologicznym, R. E. Brown tak pisze: „Człowiek zawsze chce przebywać (*menein* – znajdować się, mieszkać) z Bogiem: stara się nieustannie uciec od tego, co czasowe, zmienne i tchnie śmiercią, usiłując znaleźć coś, co jest trwale”². Człowiek wie, że jedynie Bóg jest jego „skałą schronienia”, „zamkiem warownym” i „twierdzą” (por. Ps 28, 8; 31, 3-4; 71, 3; 52, 3). Dlatego

¹ Por. F. Sieg, *IV Ewangelia o powołaniu pierwszych uczniów (J 1, 35-51)*, Bobolanum 7 (1996), 133.

² R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1991³, s. 103.

pisząc o pielgrzymce, która każdego dnia coraz bardziej go zbliża do Bożego przybytku, Psalmista z wielkim utęsknieniem woła: „Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego: kiedyż więc przyjdę i ujrzę oblicze Boże?” (Ps 42, 3). Te i inne teksty pozwalają poznać, że człowiek biblijny z pojęciem Boga od dawna ściśle połączył pojęcie mieszkania i był przekonany, że jest ono trwałe i odporne na wszelkie ataki nieprzyjaciela, w przeciwieństwie do mieszkania ludzkiego, które jest kruche i może być łatwo zmiecione z powierzchni ziemi przez wroga lub przez niszczycielski żywioł.

Uświadamiając sobie, jak wiele miejsca w medytacjach i pieśniach autorów natchnionych zajmuje Boże mieszkanie, chcemy w tym artykule bliżej poznać, jak w różnych czasach wyobrażali je sobie ludzie Biblii oraz na ile to pojęcie przybliżyła rzeczywistość zbawczej obecności Boga wśród swego ludu.

1. Bóg mieszka w niebie

Podobnie jak w wielu dziedzinach kultury, tak też w kosmologii Izraelici wiele elementów przejęli od narodów ościennych. Swe wyobrażenie świata opierali na poglądzie, że ziemia znajduje się pośrodku między dwoma biegunami. Jednym z nich (górnym) jest niebo, drugim zaś (dolnym) jest Szeol. Izraelici generalnie wyobrażali sobie, że świat dolny, wielka podziemna Otchłań, jest miejscem wiecznych ciemności, do których nie dociera światło niebieskie. Jako taka, jest ona mieszkaniem umarłych, którzy prowadzą tam jakąś ponurą formę życia w samotności, smutku i braku nadziei na powrót do lepszego życia. Uważano przy tym, że Bóg, który jest Bogiem żyjących, nie pamięta o mieszkańcach Szeolu, który znajduje się poza Jego zasięgiem, oraz że zmarli w związku z tym są odłączeni od Boga do tego stopnia, iż nawet nie mogą Go sławić³ Całkowitym przeciwieństwem Szeolu jest niebo, które wysoko wznosi się nad całym królestwem istot żywych i przywodzi na myśl wyższą formę istnienia. Patrząc w unoszący się nad nim firmament, człowiek od najdawniejszych czasów uświadamiał sobie potęgę świata, a zarazem nikłość i kruchość swego istnienia.

³ Zob. zwł.: Rdz 37, 35; Hi 14, 13; 17, 13-16; Ps 6, 6; 88, 12; 115, 17; Iz 38, 18. Z ogólnych opracowań na ten temat por. np. hasło *Grób* w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie świętym*, Warszawa 2003, s. 233; B. Reicke, *Piekło*, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (red. B. M. Metzger, M. D. Coogan), Warszawa 1996, s. 591-592. Zob. też Z. J. Kijas, *Niebo dom Ojca*, Kraków 2001, s. 19-27.

Niebo wywoływało w nim uczucie lęku, zdawała się bowiem emanować z niego wielka moc, spod władzy której człowiek nie był w stanie się wyrwać⁴. Z tej przyczyny żywił przekonanie, że jest ono jedynym miejscem, w którym może zamieszkać Bóg przewyższający pod każdym względem wszystkie dzieła stworzone.

Najstarsze tradycje biblijne, które umieszcza się pod jednym ogólnym szyldem Jahwisty, z reguły nie zastanawiają się nad tym, gdzie Bóg ma swe stałe mieszkanie. Kiedy mówią o Bogu, posługują się językiem antropomorficznym, wyobrażając Go sobie wręcz jako człowieka, który przechadza się w rajskim ogrodzie (por. Rdz 3, 8), zamyka drzwi arki Noego (por. Rdz 7, 16), przychodzi jako wędrowiec do Abrahama (por. Rdz 18). Jednakże nawet w tych przekazach pojawia się pogląd, że Bóg zstępuje, aby „zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie” (Rdz 11, 5), a w wyniku swej „wizytacji” stara się zdecydowanie nie dopuścić do tego, by człowiek dotknął nieba. Autor zdaje się sugerować w tym opisie, że niebo jest miejscem zarezerwowanym wyłącznie dla Boga, dlatego wielką pychą i arogancją jest nawet samo pragnienie zbliżenia się do niebieskiego firmamentu, który oddziela sferę Boską od strefy ludzkiej (por. też Ps 115, 16). Na poziomie teologicznym obraz ten ukrywa w sobie przesłanie, że Bóg, jako jedyny władca dziejów, może doprowadzić do upadku nawet najpotężniejsze organizacje ludzkie, gdy te, zaślepione pychą, chcą „stać się jak Bóg”, przypisując sobie wszechpotęgę i wszechmądrość⁵.

Późniejsi autorzy biblijni bez wahania już stwierdzają, że Bóg „mieszka w niebie” (Ps 2, 4; 123, 1). Tym sposobem także oni posługują się językiem antropomorficznym, gdyż w odniesieniu do Boga używają tego samego czasownika, który opisuje zamieszkiwanie domu przez człowieka (hebr. *jāszab*; gr. *katoikeô*). W egzystencji ludzkiej chyba od zawsze dom był uważany za tak samo ważny i konieczny do przetrwania jak pożywienie i ubranie. W różnych tekstach biblijnych dom traktuje się jako miejsce odpoczynku i zaspokojenia pragnień. Jest on miejscem, do którego z utęsknieniem się wraca po podróży, i schronieniem przed niszczycielskim działaniem sił przyrody. Ponieważ daje on poczucie szczęścia i bezpieczeństwa oraz gwarantuje pewną trwałość życia i jego stabilność, stał się synonimem rodziny, a potem też całego

⁴ Por. hasło *Niebo* w: L. Ryken i in., dz. cyt., s. 579; J. A. Kłoczowski, *Wielkie symbole biblijne: niebo*, W drodze 5 (1977) 7, s. 60.

⁵ Por. J. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 288.

rodu i dynastii⁶ Biorąc pod uwagę nieocenione znaczenie domu w życiu ludzkim, człowiek starożytny doszedł do wniosku, że również Bóg nie może być „bezdomny”, że również On do swego istnienia potrzebuje odpowiedniego dla siebie „mieszkania” Dom zaś – jak już zostało powiedziane we wstępie – swoją strukturą i wyposażeniem świadczy o tym, kim jest ten, kto w nim mieszka. Taki sposób myślenia jeszcze raz potwierdza przekonanie, że jedynym mieszkaniem godnym Boga, który jest „światłem okryty jak płaszczem” (Ps 104, 2), jest niebo (por. Iz 33, 5; 66, 1; 2 Mch 3, 39; Ps 2, 4; 123, 1; Dz 7, 48; 17, 24-25).

Siłą rzeczy niebo jest rzeczywistością niedostępną dla ludzkiego poznania, dlatego też jego opisy opierają się albo na ludzkiej fantazji albo na przypisywaniu mu najbardziej szlachetnych i wzniosłych cech ze świata ludzkiego. Niekiedy w wizjach nieba pojawiają się symbole cennych kruszców i kamieni, ogień i błyskawice, polerowany brąz, świecący chryzolit i szafir (por. Wj 24, 10; Ez 1)⁷ Metaforyczne obrazy ukazują w nich mieszkanie Boga jako przeniknięte światłem i ozdobione tęczą barw, które dają wyobrażenie niewysłowionego piękna i majestatu. Niektórzy wyobrażali sobie niebo jako „namiot mieszkalny” (*'ohel lāšābet*), rozpięty nad kręgiem ziemi (por. Iz 40, 22), inni zaś jako wysoki pałac (*hēkāl*) podobny do pałaców królewskich, przestronnych i wysokich (por. Ps 29, 9; Am 9, 6), jednakże żaden z autorów natchnionych nie odważył się go opisywać szczegółowo. Opierając się na przekonaniu, że Bóg jest królem Izraela i całej ziemi, stwierdzają jedynie, że w niebie jest sala tronowa, a w niej Pan ustawił tron, na którym zasiada i z którego wykonuje sąd nad światem (por. Ps 9, 8; 11, 4; 45, 7; 103, 19; Iz 6, 1).

Użyty w niektórych tekstach termin *hēkāl* na określenie Bożego mieszkania w niebie, oprócz skojarzenia z wielkimi, ozdobnymi budowlami możliwych, ma jeszcze inne znaczenie. Rzeczownik ten bowiem w dziedzinie religijnej oznacza także świątynię, która u wszystkich ludów była najczęściej monumentalna i ozdobiona jeszcze bardziej niż pałace możnowładców. Tym samym wskazuje on na przekonanie, że mieszkanie Boga w niebie jest zarazem Jego niebieską świątynią. Autor Ps 11, 4 wprost stwierdza, że Pan na niebiosach przebywa „w swoim świętym przybytku” (por. też 2 Sm 22, 7 n; Mi 1, 2-3). Ponieważ sam Bóg jest „święty” (jak to Izajasz słyszy trzykrotnie w swej wizji

⁶ Szerzej na ten temat zob. hasło *Dom*, w: L. Ryken i in., dz. cyt., s. 152-154.

⁷ Por. cytowane już wyżej hasło *Niebo*, w: L. Ryken i in., dz. cyt., s. 580.

– Iz 6, 3), również mieszkanie Boga musi być „święte” (*qādôš*), czyli – zgodnie z podstawowym znaczeniem tego przymiotnika – niedostępne dla ludzi, oddzielone od codziennego użytku i od wszystkiego, co jako doczesne i grzeszne mogłoby je zanieczyścić lub skalać⁸. W gruncie rzeczy bowiem tylko taki „pałac” może być miejscem stałej obecności Boga, miejscem Jego zamieszkania, czy też wiecznego trwania.

Trzeba tu zarazem zaznaczyć, że obecność Boga w świątyni niebieskiej jest obecnością czynną⁹ Bóg przebywający w niebie nieustannie czuwa nad światem. Z tego miejsca Bóg spogląda na wszystkich ludzi (por. Ps 33, 13 n), wysłuchuje modlitw, okazuje przebaczenie (por. 1 Krl 8, 30; 2 Krn 30, 27) i błogosławi Izraela (por. Pwt 26, 15)¹⁰. Niektóre z tekstów późniejszych uświadamiają zarazem, że Bóg w niebie nie jest sam. Towarzyszą Mu zastępy niebieskie (por. 1 Krl 22, 19; 2 Krn 18, 18), które na innych miejscach są nazywane aniołami, zaś w wizji Izajasza otrzymują nazwę serafinów (por. Iz 6, 2). Istoty te służą Bogu i oddają Mu hołd (por. Iz 6, 1), zaś w razie potrzeby są Jego posłańcami do ludzi i przekazicielami Jego woli. Otoczony ich kręgiem, Bóg doznaje najwyższej czci, chwały i uwielbienia. Można by było zatem się spodziewać, że Bóg powinien czuć się w niebie „jak u siebie w domu”, jak w swojej ojczyźnie. A jednak rzeczą godną uwagi jest to, że autorzy ksiąg Starego Testamentu ani razu nie określają nieba terminem *bajit* (dom), lecz *m^eqôm szibtô* („miejsce Jego przebywania” – zob. 1 Krl 8, 30. 39) lub *m^e’ôn godszekā* („kryjówka” lub „schronienie Twojej świętości” – zob. Pwt 26, 15; 2 Krn 30, 27). Bóg w niebie mieszka (*jāszab*), ale zupełnie paradoksalnie można odnosić wrażenie, że niebo nie jest Jego domem, w którym mógłby prawdziwie „odpocząć”. Być może jest to zupełnie nieistotny szczegół w myśli biblijnej, ale może też jest to pewna intuicja, która w sposób nie do końca uświadomiony leży u podstaw teologii ziemskiego sanktuarium, czyli świętego mieszkania Bożego na ziemi.

⁸ Na temat pojęcia świętości w wizji Izajasza zob. S. Grzybek, *Bóg Izajasza w świetle Jego wizji (Iz 6, 1-13)*, RBL 50 (1997), 183-185.

⁹ Por. J. Pick, *Znak świątyni w Izraelu, czyli od świątyni z kamienia do świątyni niebieskiej – duchowej jako przygotowanie treści nowotestamentalnych świątyni*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka* (red. Z. Machnikowski), Tczew – Pelplin 1998, s. 81.

¹⁰ Odnośnie do tego por. także B. W. Matysiak, *Niebo w hebrajskim obrazie świata*, STV 38 (2000) 1, s. 224-225.

2. Świątynia na Syjonie jest domem Bożym

U ludów sąsiednich zdarzało się, że nawet poszczególne miasta miały swego boga opiekuńczego i budowały mu świątynię. Różne narody wierzyły, że budowle te są mieszkaniem bóstw, że bóg mieszkający w niebie przychodzi do sanktuarium, aby uczestniczyć w aktach kultowych i przebywać z ludźmi. Ze względu na szacunek i cześć oddawaną bóstwom, wznoszono te świątynie na wzór okazałych pałaców królewskich, z rozmachem, na jaki tylko mogła pozwolić znana wówczas technika i wiedza architektoniczna. Monumentalne świątynie zarówno w Egipcie, Mezopotamii i Kanaanie, jak też w odległej dla Palestyny Grecji, budziły u ludzi wyobrażenie wielkości bóstwa i jego potęgi.

Tradycje izraelskie podają, że pierwszym miejscem stałego przebywania Boga pośród swego narodu wybranego był przenośny Namiot Spotkania, wybudowany przez Mojżesza na pustyni po otrzymaniu na górze dokładnych instrukcji dotyczących wyglądu i rozmiarów przybytku (por. Wj 25, 40). Dzień wzniesienia tego Namiotu zbiega się z pierwszym dniem nowego roku (por. Wj 40, 16), co też symbolizuje początek nowego istnienia narodu wybranego, całkowicie należącego do swego Pana, który go wyprowadził z niewoli egipskiej i objawił się na Synaju, dając mu Prawo – konstytucję. Kiedy Mojżesz skończył budowę, „obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napelniła przybytek” (Wj 40, 34). Dla ludu był to znak, że Bóg zstąpił z nieba i zamieszkał na ziemi pośród tysięcy mieszkań synów ludzkich (por. Wj 29, 43-46). Pan, który rozbił namiot pośrodku Izraela, zaczął dzielić jego los, jego pielgrzymkę przez pustynię. W Namiocie Spotkania Mojżesz mógł rozmawiać z Bogiem „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11; por. Lb 14, 14), Bóg zaś ze swego mieszkania podtrzymywał nadzieję ludu i go prowadził do ziemi obiecanej jak gwiazda polarna (por. Wj 40, 36-38)¹¹

Wraz z rozpoczęciem osiadłego trybu życia w ziemi kananejskiej, na terytorium poszczególnych plemion zaczęły się pojawiać stałe sanktuaria¹². Budowano je tam, gdzie same elementy natury (drzewo,

¹¹ Por. A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Historia duchowości*, t. I: *Duchowość Starego Testamentu*, Kraków 2002, s. 129-130. Zob. też M. Filipiak, *Arka Przymierza i Namiot Spotkania – najstarsza świątynia Starego Testamentu*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 1 (1972), 211-220.

¹² Zob. szerzej na ten temat: M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*,

wzniesienie, źródło wody) pozwalały rozpoznać obecność Boga, przede wszystkim zaś powstawały tam, gdzie – według tradycji pieczołowicie przechowywanej przez pokolenia – Bóg się objawił patriarchom: w Sychem, Betel, Mamre, Beer-Szebie, jak również w miejscach związanych z ważnymi wydarzeniami z życia narodu: w Gilgal, Szilo, Mispa, Gibe'a, Ofra i Dan. Wszystkie te sanktuaria uważano za miejsce, w którym można spotkać Boga, a tym samym za miejsce modlitwy, liturgicznych zgromadzeń i składania ofiar Bogu, który swemu ludowi okazywał łaskawość i pomoc w chwilach zagrożeń i niebezpieczeństw ze strony obcych narodów.

Z pewnością zasadniczą rolę w rozwoju i centralizacji kultu izraelskiego odegrała świątynia wzniesiona na Syjonie. Wzorując się na innych sanktuariach, Salomon wybudował ją w formie wielkiego pałacu (*hékāl*), o ile jednak w innych kulturach najświętsza część przybytku zawierała zazwyczaj podobiznę bóstwa, o tyle w świątyni jerozolimskiej Święte Świętych było utrzymywane w całkowitej ciemności, co miało nawiązywać do niedostępnej dla ludzi tajemnicy boskiego istnienia, i została złożona tam Arka Przymierza, będąca świadectwem starodawnego paktu zawartego na Górze Synaj między Bogiem a Jego narodem wybranym. Jej przeniesienie do Jerozolimy (por. 2 Sm 6), a następnie umieszczenie w Świętym Świętych (por. 1 Krl 8), było ważnym aktem religijnym: odtąd świątynię jerozolimską zaczęto stopniowo coraz bardziej wynosić do rangi jedyne sanktuarium wszystkich pokoleń izraelskich, w którym sprawowano kult w pewnym sensie urzędowy. W ten sposób także Syjon stał się centralnym punktem politycznego i religijnego życia Izraela¹³

Istotą wszystkich świętych miejsc było to, że w nich w czasie szczególnych objawień Bożych ojcowie Izraela otrzymali obietnice dotyczące zarówno ich samych, jak też całego narodu, oraz że spotykali się tam z Bogiem¹⁴. Na tej podstawie uważano, że Bóg, który mieszka

Eisenbrauns 1985², s. 13-42; B. Poniży, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii* (red. G. Witaszek), Lublin 1999, s. 9-33; D. K. Bartoszewicz, *Instytucje biblijne*, Warszawa 2003, s. 7-25; B. W. Matysiak, *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego*, Olsztyn 2003.

¹³ Por. F. Mickiewicz, *Rola świątyni jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, *Communio* 15 (1985) 4, s. 38. Zob. też N. Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments*, Stuttgart 1967, s. 134-141, 146-155. Religijne, eschatologiczne oraz polityczne znaczenie świątyni na Syjonie oraz samego Syjonu omawia obszernie T. Jelonek, *Starotestamentalna teologia Syjonu*, *Analecta Cracoviensia* 19 (1987), 441-457. Na temat centralizacji kultu zob. też D. K. Bartoszewicz, dz. cyt., s. 25-28.

¹⁴ Teofanie, stojące u źródeł poszczególnych sanktuariów, oraz ich powiązanie z oso-

w niebie, sam upatrzył niektóre miejsca i w nich zstąpił na ziemię, uświęcając je swoją obecnością¹⁵ Takie przekonanie żywi Jakub, który w czasie swej wędrówki do Charanu widzi we śnie Boga i po obudzeniu się woła z przerażeniem: „Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a ja nie wiedziałem. (...) O, jakże miejsce to przejmuje grozą! Prawdziwie jest to dom Boga i brama nieba!” (Rdz 28, 16-17). W opowieściach zawierających dzieje powstania Izraela jako narodu autorzy biblijni ujawniają również przeświadczenie, że Bóg nie chce pozostawać na stałe w swym świętym przybytku w niebie i raz po raz zstępuje na ziemię, jednakże nie dlatego, że w niebie czuje się niejako samotny lub niedoceniony, ale ponieważ interesuje się życiem i postępowaniem ludzi (por. Rdz 11, 5; 12, 1-3; 18-19; Wj 3, 2-12). Nie jest więc tak, że Bóg tylko „patrzy z nieba” i obserwuje „synów ludzkich” (zob. np. Ps 33, 15; 53, 3; 102, 20). On pragnie czegoś więcej: chce udzielać się temu, którego stworzył na swoje podobieństwo. Dlatego przebywa ze swym ludem, wędruje z nim przez pustynię, mieszka w specjalnie przygotowanym dla Niego namiocie, a w końcu obiera świątynię na Syjonie jako swoje stałe mieszkanie na ziemi. Wysławiając tę decyzję Boga, Autor 2 Mch 14, 35 kieruje do Boga taką oto modlitwą: „Tobie, Panie, który niczego nie potrzebujesz, spodobało się, żeby przybytek, w którym mieszkasz, był pomiędzy nami. Teraz więc, Święty, od którego pochodzi wszelka świętość, Panie, ustrzeż na wieki od jakiegokolwiek zbezczeszczenia ten dom, który dopiero co został oczyszczony”

Jerozolimską teologią świątyni, zawartą zwłaszcza w wielu Psalmach, sugeruje, że przybytek wzniesiony na Syjonie jest rzeczywistym mieszkaniem Boga pośród ludu wybranego przez Niego na własność. Jej echo pobrzmiewa także w 1 Krl 8, 12-13¹⁶, choć same *Księgi Królewskie* dzielają zupełnie inną, deuteronomistyczną teologię. Oto w czasie ceremonii poświęcenia świątyni Salomon tak zwraca się do Boga: „Pan powiedział, że będzie mieszkać w czarnej chmurze. Już zbudowałem Ci dom jako miejsce czci, miejsce przebywania Twego na wieki” W słowach tych Autor nawiązuje do ciemności panujących nieustannie w Świętym Świętych oraz do faktu opisanego dwa wiersze wcześniej: „kiedy kapłani wyszli z Miejsca Świętego, obłok wypełnił

bami patriarchów omawiają: B. W. Matysiak, *Izraelskie sanktuaria*, dz. cyt., s. 22-36; K. Brzegowy, *Teofanie w sanktuariach Izraela*, AK 112 (1989), 52-53.

¹⁵ Odnośnie do tego zob. też S. Grzybek, *Świątynia znakiem obecności Bożej*, RBL 35 (1982), 246-247.

¹⁶ Opinię taką wydaje np. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 96.

dom Pański” (w. 10). Ponieważ zdanie było bardzo niejasne i trudne teologicznie, Autor 2 Krn 6, 1-2 nieco je poprawił: „Pan powiedział, że będzie mieszkać w czarnej chmurze. Dlatego ja Ci wybudowałem dom jako miejsce czci, miejsce przebywania Twego na wieki” Tym sposobem idea tekstu staje się nieco jaśniejsza: Pan nieba zechciał obrać sobie za mieszkanie ciemność, aby uzmysłwić ludziom, że jest niewidoczny, nieuchwytny, nie do oglądania twarzą w twarz¹⁷ Z tak brzmiącego tekstu (zresztą wbrew intencjom jego Autora) czytelnik może wyciągnąć wniosek, że świątynia jerozolimska odpowiada naturze Boga, ponieważ jej Świąte Świątych jest komnatą bez okien, spowitą wiecznymi ciemnościami, których nie rozprasza żaden promień słońca¹⁸. Dzięki temu może stać się rzeczywistym mieszkaniem Boga.

W tym krótkim zdaniu z 1 Krl 8, 13 i 2 Krn 6, 2 znajdują się aż trzy rzeczowniki odnoszące się do świątyni i opisujące jej naturę: „dom” (*bajit*), „miejsce czci” (*zebul*) i „miejsce Twego przebywania” (*šebet*) na wieki” Drugi z nich (*zebul*) występuje tylko w tych tekstach i nie jest do końca jasny (czasownik *zābal* oznacza prawdopodobnie „uhonorować”, „lepiej traktować”), natomiast sens dwóch pozostałych rozwijają Psalmi, które napisano na użytek lub w kontekście kultu (czy to przed wygnaniem babilońskim, czy też po nim) i mocno z nim połączono¹⁹ W Ps 135, 21 wierni wołają: „Niech będzie błogosławiony Pan z Syjonu, który mieszka (*jāszab*) w Jeruzalem!”, zaś Autor modlitwy z Ps 22, 4 zdaje się polemizować z tymi, którzy nie wierzą w obecność Boga w sanktuarium jerozolimskim, gdy mówi: „A przecież Ty mieszkasz w świątyni, Chwało Izraela! Tobie zaufali nasi przodkowie, zaufali, a Tyś ich uwolnił” Wielu psalmistów wyznaje, że świątynia jerozolimska jest „domem Pana” (*bêt jhwh*, por. 23, 6; 27, 4; 42, 5; 52, 10; 55, 15 i in.) i Jego „mieszkaniem” (*miškan* – Ps 26, 8; 74, 7). Wierzą oni, że Bóg na podobieństwo ludzi potrzebuje również na ziemi stałego schronienia. Traktują oni świątynię jako dom Przyjaciela, który jest „ojcem dla sierot i dla wdów opiekunem w swym świętym mieszkaniu” (Ps 68, 6). Ten dom może każdy nawiedzić, aby

¹⁷ Por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik* (Biblia Lubelska), Lublin 2001, s. 225.

¹⁸ Por. E. Curtis, A. Madsen, *A critical and exegetical commentary on the Books of Chronicles* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), Edinburgh 1994, s. 341.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. T. Brzegowy, *Mieszkanie Boga na ziemi w świetle Psalmów*, AK 113 (1989), 14-20; E. Chmura, *’ēl b’sijjôn – Jahwe na Syjonie Bogiem Izraela*, w: *Obraz Boga w Psalterzu* (red. A. Eckmann, S. Łach, A. Tronina), Lublin 1982, s. 133-135.

w nim się zatrzymać i kontemplować obecność Pana jako jego gospodarza. Przyjmują jako rzecz zupełnie oczywistą, że Pan mieszka w swoim domu, najczęściej posługując się przy tym na określenie tej rzeczywistości czasownikiem *jāšab* (por. Ps 9, 12; 22, 4; 135, 21), który zawiera w sobie ideę zatrzymania się na stałe w jakimś miejscu, wskazuje na pobyt trwały, a nie tylko przejściowy lub tymczasowy²⁰.

Choć izraelska idea świątyni była w dużym stopniu wzorowana na religijnych poglądach ludów ościennych, to jednak autorzy biblijni z czasów niewoli i po niewoli babilońskiej dają już w swych pismach wyraźnie do zrozumienia, że obecność Boga w Jego świątyni jest zupełnie inna niż obecność bożków pogańskich²¹. Owe bóstwa bowiem są tylko dziełem rąk ludzkich (por. Ps 135, 15-18), podczas gdy Bóg Izraela prawdziwie istnieje i mieszka w swojej świątyni w sposób doskonale pełny (w. 21), choć tylko Jemu wiadomy. Skoro tak właśnie jest, człowiek może przyjść do Niego, aby prosić Go o ratunek i wybawienie od wszelkiej nędzy materialnej i duchowej, mając zarazem pewność, że Bóg go wysłucha i udzieli upragnionych darów. Ma też nadzieję, że w sanktuarium może przeżyć jakieś bardzo bliskie spotkanie z Panem, podobne do spotkań z Bogiem, których dostąpili patriarchowie²². Choć wie, że Bóg jest niewidzialny, to jednak wierzy, że właśnie w świątyni zdoła ujrzeć piękno Jego oblicza, dlatego tęskni za nią i podąża do niej w dorocznych pielgrzymkach (por. Ps 24, 6; 42, 3; 63, 3; 96, 6-9; 105, 4).

Boży dom zasługuje na wielką cześć i szacunek, jest bowiem święty, uświęcony obecnością Świętego. To uświęcenie dokonało się w sposób widzialny w chwili, gdy w czasie poświęcenia świątyni Bóg zstąpił w obłoku i dom zbudowany ludzką ręką wziął sobie na własność jako swoje mieszkanie²³. Ponadto, według przekonań Izraelitów, został on zbudowany na wzór świątyni niebieskiej (por. Wj 25, 40), co oznacza, że nawet w swym kształcie jest doskonały, godny podziwu i wyłączony z jakiegokolwiek „świeckiego” użytku. Być może, wychodząc właśnie z takich założeń, niektórzy autorzy tekstów poetyckich nawet pisali,

²⁰ Por. J. Schreiner, dz. cyt., s. 97; T. Brzegowy, *Mieszkanie Boga...*, dz. cyt., s. 18. Należy przy tym uściślić, że wyrażenia *l'ólām lub 'ólāmim*, które tłumaczy się jako: „na wieki” lub „na stałe”, w języku hebrajskim nie wskazują na przebywanie przez nigdy nie kończącą się wieczność, lecz oznaczają „długi czas” trwania czegoś.

²¹ Odnośnie do tego por. J. Pick, dz. cyt., s. 81-82.

²² Por. T. Brzegowy, *Teofania w kulcie Syjonu*, *Analecta Cracoviensia* 21-22 (1989-1990), 156-157.

²³ Por. E. Chmura, dz. cyt., s. 134.

że właściwym budowniczym sanktuarium jerozolimskiego jest sam Bóg, dlatego jego struktura całkowicie się różni od innych świątyń, które są dziełem wyłącznie ludzkim²⁴. Jest to zatem miejsce tak święte, że kto chce tam wejść, musi wykazać się odpowiednimi dyspozycjami moralnymi, a zwłaszcza sprawiedliwością i czystym sercem (por. Ps 15, 1-3; 24, 3-4). Również niektóre teksty prorockie zawierają zapewnienie, że w dniu, w którym Bóg będzie sądził narody i odnawiał ziemię, cała Jerozolima stanie się w pełnym tego słowa znaczeniu „Miastem Świętym”, przez które „już obcy nie będą przechodzić” (Jl 4, 17).

W takim ujęciu wystarczy uczynić tylko jeden krok naprzód, aby dojść do bardzo materialnego i dosłownego traktowania świątyni jako „domu” i „mieszkania” Bożego. Niewiele tu brakuje do tego, by stwierdzić, że Bóg całkowicie opuścił niebiosy i „na wieki” zamieszkał w budowli uczynionej ludzką ręką. Takie ekstremalne podejście budziło sprzeciw u innych pisarzy biblijnych, którzy z kolei bardziej akcentowali duchową naturę Boga i dawali do zrozumienia, że jeśli nawet niebo nie może objąć Boga, to tym bardziej świątynia zbudowana ludzkimi rękami (por. 1 Krl 8, 27; 2 Krn 6, 18).

3. Bóg bezdomny w niebie i na ziemi

Księga Powtórzonego Prawa, występując między innymi bardzo mocno przeciwko synkretyzmowi religijnemu, wyjaśnia na swój sposób istotę sanktuarium narodowego²⁵. Jej Autor wychodzi przede wszystkim z założenia, że Bóg przebywa w niebiosach, których nie opuszcza, lecz spogląda z nich na ludzi i błogosławi swój naród i jego ziemię (por. Pwt 26, 15). Tym samym teolog deuteronomiczny nie zgadza się z tymi, którzy twierdzą, że świątynia jest domem lub mieszkaniem Pana, Boga Izraela. Nie oznacza to jednak, że nie ma ona nic wspólnego z Bogiem: w miejscu kultu mieszka Imię Boga, które tym sposobem staje się niemal odrębną istotą. Co więcej, autor deuteronomiczny jest zdania, że sam Bóg wybrał sobie jedno miejsce pomiędzy wszystkimi pokoleniami Izraela, aby z niego uczynić mieszkanie (*šākān*)

²⁴ W poemacie o wyprowadzeniu Izraelitów z Egiptu Autor tak sławi dzieła Boże: „Wprowadziłeś ich i osadziłeś na górze twego dziedzictwa, w miejscu, które uczyniłeś swym mieszkaniem, w świątyni, którą założyły Twoje ręce, Panie” (Wj 15, 17). Zob. też Ps 78, 69; 147, 2. Odnośnie do tego por. A. Kuśmirek, *Sanktuarium uczynione ręką...*, w: *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego* (red. J. Warzecha), Warszawa 2004, s. 119-120.

²⁵ Por. tu G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 150-151.

dla swego Imienia (por. Pwt 12, 5. 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2), a teraz wzywa lud, aby składał tam ofiary przeznaczone ślubem dla Pana.

Tę deuteronomiczną teologię Imienia przejmują i rozwijają autorzy dzieła deuteronomistycznego, piszący w czasach, gdy świątynia jerozolimska leżała już w gruzach, zburzona przez Nabuchodonozora. W modlitwie Salomona z 1 Krl 8, którą poprzedzają słowa nawiązujące do jerozolimskiej interpretacji świątyni (w. 12-13), król stwierdza, że wybudował przybytek dla Bożego Imienia (w. 18). Tutaj Salomon nawet nie sugeruje, jakoby świątynia była mieszkaniem Imienia Pana, ale stwierdza: „Jest to miejsce, o którym powiedziałeś: «Tam będzie moje Imię»” (w. 29). Tym sposobem Autor księgi „nie tylko odpięra pogląd, jakoby Bóg posiadał dom i mieszkał w nim tak jak ludzie, ale też wskazuje wyraźnie na Jego zbawcze działanie wobec ludu, które nastąpiło w znaku Jego objawionego imienia: od wyprowadzenia z Egiptu przez wybranie Dawida i ustanowienie Salomona aż do wzniesienia tej świątyni Pan wypełnił swoje obietnice i zapewnił Izraelowi zbawienie”²⁶. W tym ujęciu świątynia już nie jest nawet mieszkaniem Imienia Bożego. Jest ona tylko miejscem, w którym Imię Boga jest obecne, aby udzielać ludowi zbawienia, i to właśnie z tego powodu w czasie modlitw Izraelici powinni się zwracać w jej kierunku, uwielbiając Pana i zanosząc do Niego swe prośby²⁷.

Taką samą ideę zawiera również 2 Sm 7, 1-7. Kiedy Dawid postanowił wybudować Bogu dom, nie mogąc pogodzić się w swej gorliwości z myślą, że on mieszka w pałacu cedrowym, zaś Arka Boża przebywa w przenośnym namiocie, wówczas sam Bóg polecił prorokowi Natanowi przekazać królowi słowa: „Czy ty zbudujesz Mi dom na mieszkanie? Nie mieszkałem bowiem w domu od dnia, w którym wywiodłem z Egiptu synów Izraela, aż do dziś dnia. Przebywałem w namiocie albo przybytku. Przez czas, gdy wędrowałem z całym Izraelem, czy choćby do jednego z sędziów izraelskich, którym nakazałem paść mój lud, Izraela, przemówiłem kiedykolwiek słowami: Dlaczego nie zbudowaliście Mi domu cedrowego?” (w. 5-7). W tych słowach, rzecz jasna, Bóg nie odrzuca króla i nie wyraża dezaprobaty z powodu jego postępowania, ale daje do zrozumienia, że na ziemi nie ma On swego stałego mieszkania. Dostosowuje się do sytuacji ludzi, którzy prowadzą wędrowny tryb życia, i odrzuca przepych pałaców. Być może w prorocत्वie tym dochodzą także do głosu dawne tradycje,

²⁶ J. Schreiner, dz. cyt., s. 98.

²⁷ Por. T. Brzegowy, *Mieszkanie Boga...*, dz. cyt., s. 22.

zgodnie z którymi najbardziej odpowiednim mieszkaniem dla Boga jest skromny namiot, ponieważ najwspanialsze budowle typu pałacowego, na wzór których budowano świątynie, nie odpowiadają Bogu izraelskiemu. On bowiem nie jest kimś, kogo można by zamknąć w mieszkaniu nawet najbardziej bogatym²⁸.

Kontynuując ten nurt myślowy, także Trito-Izajasz (por. Iz 66, 1-2) drwi z materialnego podejścia do świątyni, stwierdzając, że człowiek nie jest w stanie wystawić takiej budowli, w której Bóg mógłby znaleźć dla siebie „miejsce spoczynku” (*menûhāh*). Sprzeciwia się zarazem (podobnie jak Jr 7, 4. 14) magicznemu traktowaniu sanktuarium jerozolimskiego, które dawało poczucie fałszywej pewności siebie i beztroski: jeśli Bóg mieszkający w naszej świątyni jest z nami, to nie ma siły, która by mogła nam zagrozić (jak twierdzi Autor Ps 46, 5-6). W takim ujęciu zbyt dosłowne umieszczanie Boga w świątyni rodziło niebezpieczeństwo odwracania uwagi od dziedziny moralnej²⁹. Tak więc w okresie po-wygnaniowym Trito-Izajasz reprezentuje tych, którzy starali się pobudzić naród do ponownego przemyślenia roli świątyni w nowej, zbawczej rzeczywistości. Stwierdza on, przekazując Izraelowi wyrocznię Pana, że wszystkie rzeczy materialne są własnością Bożą i sama tylko budowa świątyni jako Jego domu jest bezsensowna, jeśli nie towarzyszy jej odpowiednie usposobienie budowniczych³⁰. Wiele wieków później do tych słów nawiąże Szczepan, stwierdzając: „Najwyższy jednak nie mieszka w dziełach rąk ludzkich, jak mówi Prorok: Niebo jest moją stolicą, a ziemia podnóżkiem stóp moich. Jakiż dom zbudujecie Mi, mówi Pan, albo gdzież miejsce odpoczynku mego?” (Dz 7, 48-49), jak również apostoł Paweł, który na Areopagu będzie przekonywał zgromadzonych tam stoików i epikurejczyków: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17, 24-25).

²⁸ Por. M. Simon, *La prophétie de Nathan et le temple*, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse 32 (1952), 41-58; J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy* (PŚST, t. IV, 1), Poznań – Warszawa 1973, s. 368-369.

²⁹ Por. R. Krawczyk, *Transcendencja jako przymiot Boga w myśli Starego Testamentu*, CT 56 (1986) 3, s. 37.

³⁰ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III: 40-66. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy* (PŚST, t. IX, 2), Poznań 1996, s. 314-315.

Tym sposobem obok istniejących w tym samym czasie dwóch prądów religijnych, z których jeden umiejscawiał mieszkanie Boga w niebie, a drugi – w świątyni ziemskiej, pojawił się nurt bardziej duchowy, którego przedstawiciele zaczęli sobie uświadamiać, że Bóg suwerennie panuje nad całym wszechświatem i wszystkimi zamieszkującymi go istotami, a tym samym jest Bogiem, którego nie może ogarnąć ani niebo, ani ziemia (por. 1 Krl 8, 27; Ha 3, 3). „Jest On wyższy niż niebo, głębszy niż Szeol i wykracza poza wszelkie granice ziemi i morza”³¹, dzięki temu zaś może być naraz obecny wszędzie i jednocześnie wszystko wypełniać swoją obecnością: „Gdy wstąpię do nieba – pisał Autor Ps 139, 8-10 – tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę. Gdybym przybrał skrzydła jutrzenki, zamieszkał na krańcu morza: tam również Twa ręka będzie mnie wiodła i podtrzyma mnie Twoja prawica” (por. też Jr 23, 24). Bóg zatem nie jest ograniczony żadnym miejscem pobytu. On sam sprawia wszystko, co się dzieje na świecie, a swą władzą obejmuje ziemię, niebo i otchłań. Żadna przestrzeń nie jest dla Niego zbyt wielka i nic przed Nim nie może się ukryć, bo dla Niego nawet ciemności nocy nie różnią się od jasności dnia (zob. Ps 139, 11-12). Co więcej, On przekracza nawet wszelkie kategorie czasu: jest „Pierwszym i Ostatnim” (zob. Iz 41, 4; 44, 6; 48, 12), jest Bogiem przedwiecznym (zob. Dn 7, 13. 23) i wiecznie żyjącym (zob. Syr 18, 1; Dn 12, 7). On wypełnia swą obecnością przestrzeń i czas, a bez Niego nic nie może istnieć³².

Tym sposobem poprzez wieki w natchnionych księgach biblijnych coraz bardziej krystalizuje się prawda o Bożej transcendencji. Wraz z ugruntowywaniem się przekonania, że Bóg jest jeden i nikt poza Nim nie istnieje, umacniało się też przeświadczenie, że nikt nie jest w stanie zgłębić tajemnicy Jego natury, a On swą potęgą i wielkością przekracza wszelką przestrzeń i czas. W swej absolutnej suwerenności jest niepodobny do niczego we wszechświecie (por. Iz 40, 18; 46, 5), a tym samym

³¹ W. Chrostowski, *Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosa (Ps 8, 2). Kosmologia i biblijna kontemplacja Boga i dzieła stworzenia*, w: *Słowo Twoje jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza profesora Stanisława Mędała CM w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski), Warszawa 2000, s. 72

³² Szerzej na ten temat pisze R. Krawczyk, dz. cyt., s. 38-40. Zob. też w tym kontekście R. de Vaux, *Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu*, Concilium 6-10 (1969), 251-259. Z drugiej strony należy stwierdzić, że nie jest adekwatny tytuł, jaki Ch. Larcher nadaje swemu artykulowi: *Transcendencja Boża przyczyną nieobecności Bożej*, Concilium 6-10 (1969), 276, w gruncie rzeczy bowiem przeczy temu cała historia zbawienia i objawiania się Boga w dziejach Izraela, którą zresztą przedstawia zwięźle sam autor w tymże artykule.

Jego bytowanie nie jest pod żadnym względem podobne do ludzkiej egzystencji. Z tej przyczyny po wygnaniu babilońskim Izraelici zaczęli skrętnie unikać nie tylko posługiwania się antropomorfizmami w wypowiedziach o Bogu, ale nawet przestali wymawiać Imię Boże, aby Jego świętości nie zbezczęściły ludzkie wargi³³. Co prawda, także w tym okresie Izraelici odnoszą się do odbudowanej świątyni z jeszcze większym szacunkiem. Staje się ona dla nich nie tylko centrum judaizmu (zob. np. 2 Krn 30, 5-8), ale też centrum świata³⁴: Żydzi żywią nadzieję, że w czasach mesjańskich wszystkie narody będą do niej pielgrzymować i w niej oddawać cześć Bogu (por: Tb 13, 17-18; 14, 6), zgodnie zresztą z zapowiedzią zawartą w Iz 2, 2-4. Jednakże piszący w IV w. przed Chr. Autor 2 Krn 6, 18 w mowie Salomona, wygłoszonej w dniu poświęcenia świątyni, mocno podkreśla słowa króla: „Czyż jednak naprawdę zamieszka Bóg z człowiekiem na ziemi?“, zmieniając nieco tekst z 1 Krl 8, 27, który brzmiał: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi?“ W ostatnich tekstach Starego Testamentu na to pytanie pada odpowiedź negatywna: Bóg przebywa w niebie (2 Krn 30, 27; 2 Mch 3, 39), zaś świątynia jest tylko przybytkiem Jego świętej chwały (por. Dn 3, 53). Esseńczycy, którzy odseparowali się od kultu jerozolimskiego, uważając, że świątynia została zbezczeszczona przez niegodnych kapłanów, oczekiwali czasów, w których sam Bóg wybuduje dla siebie świątynię na ziemi, ale także – według ich przekonań – w ziemskim przybytku nie mieszka sam Bóg, a tylko Jego chwała³⁵.

Konsekwencją takich poglądów jest wiara (choć nie wyrażona tak dosadnie na kartach Pisma świętego), że w gruncie rzeczy Bóg, który „niczego nie potrzebuje” (2 Mch 14, 35), nie ma ani w niebie, ani na ziemi swojego „domu”, w którym mieszkalby tak jak człowiek (zresztą taki sposób mówienia byłby faktycznie tylko jeszcze jednym antropomorfizmem). Okazuje się więc, że Bóg jest całkowicie „bezdomy”, chociaż być może wielu wysunęłoby zarzut, że także to określenie do Niego nie pasuje, w gruncie rzeczy bowiem cały świat jest Jego

³³ Por. L. Stachowiak, *Starotestamentalna koncepcja Boga*, RTK 19 (1972) 1, s. 69-71; tenże, *Stary Testament o Bogu jedynym, transcendentnym i osobowym*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny* (red. J. Szlaga), Lublin 1984, s. 122-124.

³⁴ Pisał na ten temat szerzej Y. M.-J. Congar, *Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris 1958, s. 119-125.

³⁵ Myśl tę można znaleźć np. w 4 Q174 1, 2-7; 11QT 29, 7-10. Prezentację i krótką analizę tych tekstów zob. w: F. Mickiewicz, *Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty z Qumran*, RBL 50 (1997), 260-262.

własnością, bo od Niego pochodzi i ku Niemu zmierza. W takiej właśnie sytuacji, gdy się ugruntowywało to przeświadczenie, Bóg jeszcze raz wkracza w historię, aby całkowicie odnowić teologiczne przekonania ludzi i doprowadzić historię zbawienia do punktu kulminacyjnego.

4. Bóg mieszka z ludźmi w osobie Jezusa Chrystusa

W ostatnim wieku przed Chrystusem rabini żydowscy, opierając się na zapowiedziach starodawnych proroków, nauczali, że w dniach ostatecznych Bóg wzbudzi swego Pomazańca pochodzącego z rodu Dawida i uczyni Go Panem i eschatologicznym Wybawcą Izraela. Bóg opasze Go mocą, aby oczyścić Jerozolimę z pogan, wytracił grzeszników i wyzwolił Izraela. W świetle ich spekulacji miał On panować sprawiedliwie i w końcu doprowadzić swój lud do wiecznej chwały³⁶ Bóg wypełnił prorocтва mesjańskie, ale wbrew wszelkim ludzkim wyobrażeniom i oczekiwaniom Pomazaniec, Syn Boży, przyszedł na świat w betlejemskim ubóstwie, a następnie wybrał prostotę domu nazaretańskiego w rodzinie Józefa i Maryi. Tym sposobem Jego ojczyzną ziemską stał się Nazaret, o którym Natanael powiedział: „Czy może być coś dobrego z Nazaretu?” (J 1, 46), a Jego imieniu Jezus towarzyszy odtąd przydomek „Nazarejczyk” (*ho Nazarênos*; Mt 2, 23; Mk 1, 24 i in.).

Ewangelisci niewiele piszą o życiu Jezusa w zacisznym domu nazaretańskim. Łukasz streszcza je dwoma krótkimi zdaniem, kończącymi Ewangelię dzieciństwa: „Potem poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu; i był im poddany. (...) Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 51-52; por. też 2, 39-40). Te bardzo zwarte zdania, rozpatrywane w świetle zarówno tego, co w nich jest podkreślone, jak też tego, czego w nich nie ma, ujawniają bardzo ważne informacje. Z jednej strony Jezus, jako syn Maryi, rozwijał się jak wszystkie inne dzieci, a w swym ludzkim rozwoju podlegał tym samym prawom naturalnym, jakim podlega organizm

³⁶ Oczekiwania te znalazły swój wyraz np. w *Psalmach Salomona*, które powstały w środowisku faryzeuszów (zob. zwł. Ps Sal 17, którego tekst znajduje się w dziele S. Mędali, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 306-308). Odnośnie do tego por. E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia 1980, s. 207-208; A. Chouraqui, *Il pensiero ebraico*, Brescia 1989, s. 24.

każdego dziecka i młodzieńca³⁷ Z drugiej strony zaś już w tym okresie Jego życia cechą szczególną było to, że od samego dzieciństwa odznaczał się przykładnym posłuszeństwem wobec rodziców, wielką mądrością, siłą ducha i szlachetnością, cechami, które pozwalały dostrzegać w Nim wyjątkowe działanie łaski Bożej oraz zaskarbiały życzliwość u ludzi. Podobnie jak wielu mieszkańców Galilei, rozmawiał charakterystyczną odmianą języka aramejskiego, a jest też rzeczą bardzo prawdopodobną, że nauczył się również języka greckiego, w którym mógł się porozumiewać z mieszkańcami Syrii (por. Mk 7, 24-30) i Dekapolu (por. 5, 1-20), jak też z setnikiem z Kafarnaum (por. Łk 7, 1-10) i prefektem rzymskim, Piłatem (por. Mt 27, 11n i par.).

Dom Józefa i Maryi, który przez dwadzieścia kilka lat był także Jego domem rodzinnym, nie wyróżniał się niczym od innych domów z małych miasteczek galilejskich, mających kształt sześcianu pobielonego wapnem i najczęściej pozbawionych okien. W środku były tam, być może, ławy lub klocki drewniane, zastępujące krzesła, deska drewniana albo skóra rozciągnięta na ziemi, spełniająca rolę stołu, maty wyciągane na noc z niszy w murze, jak również skrzynia przy ścianie, w której kryły się wszystkie „skarby” domowe: odzież i artykuły spożywcze. Obok pomieszczenia mieszkalnego był warsztat Józefa, wkopany w skałę, jak wszystkie domy w Nazarecie, a na zewnątrz opatrzony w drewniane odrzwia³⁸. Od Józefa, swego przybranego ojca, Jezus nauczył się zawodu stolarza i wykonywał go aż do momentu rozpoczęcia działalności publicznej. Choć w wiekach późniejszych Celsus wyśmiewał rzemieślnicze pochodzenie Chrystusa, to jednak w owym czasie było ono bardzo cenione w środowisku żydowskim. Pracę ręczną uważano za świętą, dlatego rabini i kapłani, oprócz swojej posługi na rzecz ludu lub świątyni, musieli uprawiać jakieś rzemiosło, aby własnymi rękami zarabiać na swe utrzymanie. Ten zawód stolarza z pewnością dawał Jezusowi niezależność społeczną i ekonomiczną oraz sprawiał, że – wbrew naszym zbyt ascetycznym wyobrażeniom – nie należał On do kategorii ludzi najbiedniejszych³⁹

³⁷ Zwraca na to uwagę w swym rozważaniach E. Staniek, *Dzieciństwo Jezusa*, Kraków 2003, s. 129.

³⁸ Bardzo prawdopodobny jest taki właśnie obraz domu Jezusa, przedstawiony przez J. Teodorowicza, *Od Betleem do Nazaretu*, Poznań 1932, s. 278. Obszerny opis ówczesnych domów palestyńskich podaje H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994², s. 197-204.

³⁹ Por. G. de Rosa, *Jezus Chrystus. Życie, orędzie, tajemnica*, Kraków 2000, s. 50.

Niestety jednak natura działalności publicznej wymagała opuszczenia na zawsze rodzinnego domu. To odejście było tym bardziej dramatyczne, że Jezus został brutalnie wyrzucony z Nazaretu przez jego mieszkańców oburzonych nauką otwartą na pogan (por. Łk 4, 29)⁴⁰ Od strony psychologicznej, kwestią najbardziej bolesną w tym wydarzeniu jest to, że Jezus jako Prorok został zlekceważony i odepchnięty właśnie przez swych rodaków, sąsiadów i krewnych. Z ewangelicznych opisów można wnioskować, że tylko nieliczni z nich zaufali Mu, pozostali wierni i przyłączyli się do grona Jego uczniów. Od tego momentu, pozbawiony własnej ojczyzny, Jezus zaczyna podążać własną drogą, która Go zaprowadzi gdzie indziej, najpierw do Kafarnaum, a potem do Jerozolimy. W Kafarnaum na miejsce pobytu obiera dom Szymona Piotra⁴¹ (por. np. Mk 1, 29 i 2, 1; 9, 33). W nim jest uważany za domownika, do niego też powraca po dniach pełnych pracy, aby odpocząć i się posilić (por. Mk 3, 20. 31). Jednakże nawet ten budynek nie jest Jego „domem” w pełnym tego słowa znaczeniu, nie jest Jego stałym mieszkaniem i rzeczywistą ojczyzną. Cała Jego publiczna działalność jest w pewnym sensie tułaczką, a w ujęciu Łukasza – pielgrzymowaniem do Jerozolimy⁴², w której – według Łk 2, 49 – znajduje się dom Jego Ojca i w której ma się dokonać „wzięcie” Go z tego świata (zob. Łk 9, 51). Prowadząc życie wędrownego nauczyciela, zajęty ciągłą służbą na rzecz słuchaczy spragnionych Jego słowa oraz na rzecz chorych i opętanych, może o sobie powiedzieć, że znajduje się w trudniejszej sytuacji nawet niż lisy i ptaki, ponieważ On „nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8, 20; Łk 9, 58).

Dokonując teologicznej refleksji nad całym życiem i działalnością Jezusa, Autor Prologu do *Ewangelii św. Jana* wypowiada znamienne słowa: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1, 14). Po wyznaniu wiary we wcielenie Syna Bożego stwierdza, że Słowo – tłumacząc dosłownie wyrażenie *eskênôsen en*

⁴⁰ Pozostałe Ewangelie przedstawiają ten epizod o wiele łagodniej (por. Mt 13, 57-58; Mk 6, 4-6; J 4, 44). Kwestie literackie oraz historyczne całej perykopy Łukaszej o ostatnim pobycie Jezusa w Nazarecie omawia obszernie K. Mielcarek, *Problematyka literacko-historyczna Łk 4, 16-30*, RTK 25 (1988) 1, s. 81-99.

⁴¹ Wiele informacji historycznych i biblijnych na temat Kafarnaum i domu Piotra podaje P. Skucha, *Kafarnaum – miasto Jezusa*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70. rocznicę urodzin*, Kielce 2000, s. 159-165.

⁴² W *Ewangelii Łukasza* podróż Jezusa do Jerozolimy zajmuje aż dziesięć rozdziałów: 9, 51 – 19, 28. Zob. na ten temat H. Langkammer, *Pielgrzym Jezus i Jego pierwsi naśladowcy*, *Communio* 17 (1997) 4, s. 22-32.

hêmin – „rozbiło namiot” W tym wyrażeniu Autor nawiązuje do starotestamentalnej tradycji, w której „namiot” oznaczał m. in. przybytek Boży, miejsce obecności Boga na ziemi⁴³ Bóg był obecny na pustyni w Namiocie Spotkania, swą obecność zaś wyrażał poprzez „chwałę” widzianą jako ogień w nocy lub obłok w dzień (por. Wj 40, 38). W Starym Testamencie „chwała” (*kabôd*) oznacza widzialne i pełne mocy objawienie się Boga ludziom. W *targumach* (aramejskich tłumaczeniach Pisma świętego) zarówno na miejscu „namiotu”, jak też „chwały”, zostaje wprowadzony termin: *szekinah*, który również oznacza widzialną obecność Boga pośród ludzi, jak też Jego transcendencję. Sporządzony przez Mojżesza namiot i mieszkająca w nim chwała Boża pozostały na zawsze symbolem zbawczej obecności Boga. Zdanie J 1, 14, umieszczone w takim kontekście, oznacza, że wraz z przyjściem Jezusa na świat Bóg przyjął nowy sposób obecności w świecie: obecność w ludzkim ciele Słowa Wcielonego. Pobożni Żydzi czasów starotestamentalnych mówili, że Bóg mieszka w świątyni jerozolimskiej. Od chwili Wcielenia ciało Jezusa jest – w pełnym tego słowa znaczeniu – nowym mieszkaniem Boga.

Na tym jednak nie wyczerpuje się głęboka treść tego zdania, gdyż jego dosłowne tłumaczenie wskazuje również na to, że Słowo „rozbiło namiot” i zaczęło przebywać „wśród nas” na sposób koczujących nomadów⁴⁴, tzn. przyjęło styl życia tych, którzy nie mają trwałego domu ani stałego miejsca i nie przywiązują się ani do ziemi, ani do jej bogactw. W czasach starotestamentalnych Bóg zapewniał przez proroków, że chce zamieszkać ze swym ludem i być Jego Panem na zawsze (por. Ez 37, 27; Za 8,3), ludzie jednak sami o własnych siłach nie byli w stanie zbliżyć się do Niego. Aby mogło dojść do autentycznego spotkania, sam Bóg przełamał wszelkie nieskończone bariery i przyszedł do człowieka w ludzkiej postaci. Dał się zobaczyć, usłyszeć i dotknąć, co więcej, przyjął jego styl życia, łącznie z całym utrudzeniem, jakie ono niesie, aby stać się bliskim dla każdego, a tym sposobem objawić swoją miłość do utrudzonych i obciążonych (por. Mt 11, 28).

⁴³ Szerzej na ten temat zob.: F. Gryglewicz, *Słowo Ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976, s. 106; R. E. Brown, dz. cyt., s. 45-48; H. Witczyk, *Jezus Chrystus – Świątynią chwały i prawdy (J 1, 14)*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin* (red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk), Kielce 1997, s. 252-268.

⁴⁴ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 121.

5. Człowiek – świątynią Boga

Final historii przybliżania się Boga do człowieka przekracza wszelkie ludzkie wyobrażenia i oczekiwania. Ewangelści Marek i Łukasz podają, że Jezus po swym zmartwychwstaniu odszedł do nieba i zasiadł po prawicy Ojca, nie oznacza to jednak, że opuścił swój lud. Nie chce przebywać w swym odwiecznym przybytku na wysokościach, nieskończenie odległym od świata, ale zapewnia Apostołów: „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20), na co też wskazuje nadane Mu przez Izajasza imię *Emmanuel*, czyli „Bóg z nami” (Iz 7, 14; Mt 1, 23). Teraz jednak Jego obecność wśród ludzi jest zupełnie inna: wystarczy, że dwaj albo trzej są zebrani w Jego imię, aby On był pośród nich (por. Mt 18, 20). Oznacza to zarazem, że odtąd znak świątyni nie jest bezwzględnie konieczny (może też dlatego świątynia jerozolimska została zburzona w roku 70. i aż do dnia dzisiejszego nie została odbudowana), ponieważ wymownym znakiem Jego obecności jest sam człowiek wierzący w Niego i wzywający imienia Pana.

Myśl tę teologicznie pogłębił św. Paweł zwłaszcza w dwóch tekstach *Pierwszego Listu do Koryntian*⁴⁵ W 1 Kor 3, 16 pisze: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” Należy na początku zauważyć, że Apostoł nie wybiera tutaj terminu *hieron*, lecz *naos*. Termin *to hieron* był używany w języku greckim na oznaczenie całego terenu świątynnego, podczas gdy *naos* określał sam przybytek, budowlę wznoszącą się w środku sanktuarium, gdzie w świątyniach pogańskich znajdował się wizerunek lub posąg bożka⁴⁶ (por. też Syr 50, 1-2; 2 Krn 6, 13). Święty Paweł nawiązuje w tym zdaniu do świątyni starotestamentalnej, w której – jak zostało powiedziane wyżej – aż do czasu jej zburzenia kapłani wypełniali codzienną służbę Bożą. Przywołując zatem ten obraz, Apostoł Narodów chce zaznaczyć, że jak niegdyś Bóg był obecny w świątyni jerozolimskiej, tak teraz mocą swego Ducha jest obecny we wspólnocie wierzących, którzy dzięki temu tworzą duchową świątynię, zjednoczoną w jednej wierze w Chrystusa i jednej modlitwie⁴⁷

⁴⁵ Szerzej na ten temat pisałem w artykule: *Świątynia duchowa jako motywacja napomnień moralnych w Listach św. Pawła do Koryntian*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 273-285.

⁴⁶ Por. O. Michel, *Naos*, w: TWNT, t. IV, s. 885; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 169.

Drugi znaczący w tym temacie tekst znajduje się w 1 Kor 6, 19-20: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Zostaliście bowiem nabyci za zapłatę. Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” Obraz świątyni ma w tym kontekście podwójną wymowę. Z jednej bowiem strony, w korynckiej świątyni Afrodyty nierząd sakralny uważano za formę kultu. Można by nawet rzec, że tam świątynia była przybytkiem ciała⁴⁸ Z drugiej zaś strony, zwolennicy teorii stoickich i neoplatonickich, bardzo popularnych w Koryncie, uważali, że ciało jest elementem złym, upodabniającym człowieka do zwierząt i stanowiącym dla duszy więzienie. Według nich, świątynią mogła być jedynie ludzka dusza⁴⁹ Nie jest wykluczone, że św. Paweł nawiązuje do tych dwóch nurtów i daje do zrozumienia, że: po pierwsze, to właśnie ciało chrześcijan (tzn. *sôma*, które oznacza całego człowieka, a nie tylko część materialną jego bytu) stanowi świątynię Ducha Świętego; po drugie, wszelkie grzechy nieczyste stanowią desakralizację i profanację tej świątyni, wreszcie po trzecie, ciało nie jest już własnością człowieka, gdyż zostało nabyte przez Chrystusa za słuszną zapłatę. Użyty tu (jak też w 7, 23) czasownik *agoradzô* oznacza zwykłą transakcję handlową, w której coś kupuje się sobie na własność za ustaloną uprzednio cenę. Apostoł może za jego pomocą nawiązywać do obrazu kupowania niewolnika na targu. Tym, który sobie nabył na własność chrześcijan, jest Jezus Chrystus (por. 1 Kor 6, 13. 15. 19), natomiast zapłatą jest Jego krew przelana na krzyżu za zbawienie świata (por. Ap 5, 9; 13, 17; 14, 3. 4; Tt 2, 14; 1 P 1, 18-19). W związku z tym od tego momentu każda decyzja człowieka wymaga zezwolenia prawowitego właściciela – Jezusa Chrystusa⁵⁰.

W tym tekście idea świątyni jest motywacją mającą skłonić Koryntian do życia wstrzemięzliwego, godnego tych, którzy służą Panu. Według Prawa Mojżeszowego, nierząd stanowił źródło wszelkiej nieczystości legalnej. Święty Paweł posuwa się w swych wymaganiach jeszcze dalej i stwierdza, że każdy, kto dopuszcza się jakiegokolwiek

⁴⁷ Por. M. Fraeyman, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 23 (1947), 388.

⁴⁸ Por. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 191; R.J. McKelvey, *The New Temple*, New York – Oxford 1969, s. 103.

⁴⁹ Por. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 190; M. Fraeyman, dz. cyt., s. 398.

⁵⁰ Por. J. Pytel, *Człowiek jako świątynia w nauce Nowego Testamentu*, RBL 15 (1962), 341; K. Romaniuk, „Uwielbiajcie Boga w waszym ciele” (1 Kor 6, 20). *Biblijne spojrzenie na problem czystości*, CT 56 (1986) 4, s. 15; R. Zdziarstek, *Chrystonomiczność egzystencji chrześcijańskiej według św. Pawła*, RBL 42 (1989), 105-106.

grzechu przeciwko swemu ciału, wywołuje w sobie stan nieczystości, który nie pozwoli mu na wejście do królestwa Bożego (por. 1 Kor 6, 9 n. 18). Chrześcijanie w gruncie rzeczy sami pozwolili na to, by Duch Święty w nich zamieszkał. Przez chrzest wprowadzili Go do swego wnętrza i odtąd stali się Jego przybytkiem. Muszą więc być konsekwentni i postępować tak, by nie bezcześcić tego przybytku. W 1 Kor 6, 20 Paweł pisze konkretnie, że wierzący są świątynią Ducha Świętego, ale zarazem dodaje, że swym życiem mają we własnym ciele wielbić Boga. Święty Paweł używa w tym ostatnim wyrażeniu czasownika *doksadzô*, chcąc przy jego pomocy powiedzieć: „Oddajcie Bogu chwałę w waszym ciele” Bóg otaczał świątynię jerozolimską swoją chwałą (*doksa*), zaś wykonywane w niej czynności liturgiczne miały m. in. na celu oddanie Mu czci i uwielbienie Jego chwały, uznanie Jego majestatu i potęgi. Skoro teraz chrześcijanie stanowią Jego duchową świątynię, ich życie powinno przeobrazić się w swoistą liturgię⁵¹ (co Apostoł Narodów podkreśla zwłaszcza w Rz 12, 1). Nie tylko więc mają się wystrzegać tego, co profanuje święty przybytek Ducha Bożego, ale także powinni całym swym życiem świętym i nacechowanym ofiarą oddawać Bogu cześć i chwałę.

Przybliżając się coraz bardziej do człowieka, Bóg ofiaruje mu zatem możliwość wejścia z Nim w ścisłą wspólnotę duchową. Kiedy jednak rozważa się głębiej tę Bożą decyzję zamieszkania w człowieku, można dojść do wniosku, że jest ona na miarę szaleństwa krzyża. Co prawda, jak aż trzykrotnie podkreśla *Księga Rodzaju* (zob. 1, 26-27; 5, 1), człowiek został stworzony na podobieństwo Boże, co na żadnym miejscu nie zostało powiedziane ani o niebie, ani o ziemi, ani o świątyni ziemskiej, ani też o jakiegokolwiek istocie stworzonej w niebie lub na ziemi. Takie wyróżnienie oznacza, że człowiek w swej istocie może służyć Bogu jako Jego żywe mieszkanie, godniejsze nawet niż niebo i świątynia materialna, pod warunkiem jednak, że strzeże swej świętości i czystości moralnej. Potwierdza to sam Jezus, gdy w czasie Ostatniej Wieczerzy mówi do Apostołów: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14, 23). W Ap 3, 20 natomiast Jezus staje wręcz przed człowiekiem jak żebrak i wzruszająco stuka do drzwi

⁵¹ Por. B. Kuras, *Czy nie wiecie, że jesteście świątynią?*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB* (red. T. M. Dąbek, T. Jelonek), Kraków 1993, s. 161-162; A. Jankowski, *Dwie świątynie Ducha Świętego według listów Pawłowych*, RBL 51 (1998), 26-27.

jego serca, czekając na otwarcie i pozwolenie na wejście do środka, aby tam razem z gospodarzem zasiąść do stołu i stworzyć z nim jedną wspólnotę duchową. W obu tych tekstach Ojciec i Syn nieoczekiwanie są zdecydowani wybrać los pielgrzymów⁵², zstąpić z nieba, gdzie „jest mieszkań wiele” (J 14, 2), i człowieka przepelnionego miłością uczynić swoim domem i swoją własną ojczyzną.

Jednakże warunki, od których spełnienia jest uzależnione zamieszkanie Boga w człowieku, pokazują, że człowiek, obdarzony rozumem i wolną wolą, jest w gruncie rzeczy „budowlą” niepewną i niestabilną. Niejednokrotnie jest on podobny do zamku zbudowanego na piasku, który chwieje się w sytuacjach zwątpienia, a nawet rozpada się pod naporem zła. Kiedy grzech wypełni jego serce i go zwycięży, Bóg znowu musi iść na tułaczkę: czeka, aż zostanie odbudowane Jego mieszkanie lub gdzie indziej szuka dla siebie przyjaznego schronienia. Dlatego też Jezus poucza, że każdy, kto chce, by jego budowla nie runęła pod naporem sił nieprzyjaciela, powinien budować na skale, czyli nie tylko słuchać Jego słów, ale też autentycznie żyć nimi na co dzień (por. Mt 7, 24-25), pielęgnując w sobie Jego miłość.

Tak więc patrząc niejako z lotu ptaka na całe dzieje objawienia Boga, można w nich zauważyć kilka przynajmniej paradoksów. Bóg, wyobrażany przez człowieka jako wielki władca i Pan nieba i ziemi, jawi się często jako pielgrzym i tułacz, który nie ma dla siebie stałego miejsca zamieszkania. Jako przyjaciel człowieka, zatroskany o jego zbawienie, posługuje się różnymi sposobami, aby do niego się przybliżyć, wejść w jego życie i z nim pozostać, w konsekwencji zaś tego musi wręcz (jak zauważa św. Paweł w Flp 2, 6-7, mówiąc o wcieleniu Syna Bożego) „ogolocić się” z tego wszystkiego, co stwarza barierę między Nim a człowiekiem, a przez to staje się poniekąd bezdomnym na ziemi i uzależnionym od ludzkiej kondycji i decyzji przyjęcia Go do świątyni serca. Tym sposobem jednak uświadamia ludziom bardzo ważną prawdę: że mianowicie również oni są tylko gośćmi i przechodniami w świecie, który przemija (por. 1 Kor 7, 29-31; 1 P 2, 11), podczas gdy ich ojczyzna jest w niebie (por. Flp 3, 20) i już teraz, dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa, stają się „współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19), pod warunkiem jednak, że żyją nauką Zbawiciela i przyjmują Jego zaproszenie do wejścia w ścisłą wspólnotę z Bogiem.

⁵² Jak zauważa H. Strathmann, *Il vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, s. 352.