

Ks. JANUSZ CZERSKI

POSTAWY MORALNE W EWANGELII DZIECIĘCTWA U ŁUKASZA (Łk 1 — 2)

„Ewangelia Dzieciństwa”, czyli dwa pierwsze rozdziały Mateusza i Łukasza (u Łukasza z wyjątkiem prologu 1, 1-4) jest w ostatnich latach przedmiotem zainteresowań i dyskusji egzegetów¹. Wiele trudności budziły zagadnienia historyczno-literackie. Łukasz podaje w Ewangelii Dzieciństwa fakty historyczne, ale nie jest to zapis kronikarski. Wydarzenia historyczne interpretuje on w oparciu o teksty Starego Testamentu i fakt zmartwychwstania Chrystusa. Łk 1-2 zdradza pewne podobieństwo do midraszu i haggady, swoistego rodzaju homilii judaistycznych do tekstów Starego Testamentu, różni się jednak od nich tym, że nie jest refleksją nad tekstem, lecz nad faktem historycznym. H. Schürmann widzi w opowiadaniu Łk 1-2 (i Mt 1-2) wyznanie wiary pierwotnego Kościoła (homologeza), zredagowane w formie haggady². W każdym razie spotyka się tu oryginalny rodzaj literacki, którego nie da się zakwalifikować do żadnego ze znanych gatunków. Dlatego pierwsze dwa rozdziały Mateusza i Łukasza określa po prostu jako Ewangelię Dzieciństwa³.

Strukturę Łukaszowego opowiadania cechuje charakterystyczna dla jego Ewangelii dwuczłonowość:

I. Zapowiedzi (1, 5-56)

II. Wypełnienie zapowiedzi (1, 57-2, 52).

W każdej z tych części jest kolejny podział dwuczłonowy:

I. Jan Chrzciciel (1, 5-25. 57-80)

II. Jezus Chrystus (1, 26-56; 2, 1-52).

Całe opowiadanie zaczyna się i kończy w świątyni w Jerozolimie. Centralną postacią jest Chrystus. W Nim wypełniają się Boże obietnice i realizuje Boży plan zbawienia. Treść teologiczna Łk 1-2 wzbogaca chrystologię i mariologię, a próbę jej systematyzacji podjął J. Wilk⁴. Wzglę-

1 Obszerną literaturę podaje J. Michl, *Kindheitsgeschichte Jesu*, w: *Bibel-Lexicon*, hrsg. H. Haag, Leipzig 1969 (= BL), 947; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, B. 1, Leipzig 1970, 18—19 oraz F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza* (Pismo święte Nowego Testamentu 3, 3), Poznań 1974, 82—83.

2 H. Schürmann, dz. cyt., 24.

3 Por. E. Szymanek, *Jezus Chrystus w Mateuszowej „Ewangelii Dzieciństwa”* *Więź* 19 (1976) nr 12, 19.

4 J. Wilk, *Teologia Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa*, w: *Studia z Teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, 105—124.

dy duszpasterskie i praktyczne postulują również usystematyzowanie problematyki moralnej Ewangelii Dzieciństwa, czym dotąd nikt się nie zajął. Tu ograniczymy się do opisanie trzech zasadniczych postaw moralnych: 1) radości, 2) pokoju, 3) ascezy.

1. Radość

Stary Testament często mówi o radości, która napędza człowieka i określa jego działanie. Jest ona darem Bożym (1 Król 8, 66; Jer 33, 11). Człowiek doznaje uczucia radości, gdy jest zdrowy (Syr 30, 15-16), lub ma świadomość pokoju i bezpieczeństwa (1 Mch 14, 11). Przyczyną radości może być naturalna przyjemność związana z jedzeniem i pićm (Sdz 9, 13; Ps 104, 1-15), dobra i cnotliwa żona (Syr 26, 1-4), mądre dzieci (Przysł 10, 1). Są to radości naturalne. Obok nich istnieje radość duchowa, jaką można przeżyć, gdy przebywa się we wspólnocie ludu Bożego (Ps 133), lub bierze udział w kulcie liturgicznym (2 Kr 30, 21-25; Ps 118, 24.) Stary Testament obiecuje też radość eschatologiczną, mesjańską, która spełnia wszelkie nadzieje ludu Bożego i nic jej nie zamąci, da pełne przeżycie szczęścia (Iz 9, 1-2; 44, 23 n; 66, 10-16; Zach 9, 9-10).

O radości wiele mówi Nowy Testament, a Łukasz umieścił ją wśród głównych idei swojej Ewangelii i pokazał zaraz na początku w historii dzieciństwa Jezusa⁵.

Nowy Testament stosuje na określenie radości trzy czasowniki: *chairein*, *agallasthai* i *eufrainein*, lub trzy rzeczowniki: *chará*, *agalliasis*, *eufrosyne*. Określenia te występują również w greckim tłumaczeniu Starożytności. W środowisku greckim różniły się pierwotnie od siebie specyficznymi aspektami, ale różnice te w Nowym Testamencie zupełnie się zatarły⁶. U Łk 1-2 spotykamy tylko dwa pierwsze określenia.

W opisie zwiastowania Zachariaszowi narodzin Jana Chrzciciela jest wzmianka, że będzie to dla niego radość, a wyrażają ją aż dwa słowa: *chará* i *agalliasis* (Łk 1, 14). Wskazuje to na intensywne przeżycie, jakby radosne uniesienie. Radość ta, której sprawcą jest Bóg jest w pełni uzasadniona, ponieważ Zachariasz i Elżbieta bardzo pragnęli dziecka i modlili się o nie. Jest ona wprawdzie naturalna, ale przeobrazi się w nadprzyrodzoną i stanie się udziałem wielu ludzi. Motywację podają ww. 15-17.

Jan Chrzciciel nazwany jest „wielkim przed Bogiem” Określenie „wielki” występuje u Łukasza kilkakrotnie i zazwyczaj wskazuje na proroka⁷. Syn Zachariasza będzie wyróżniał się nieprzeciętną ascezą („wina i sycery pić nie będzie”, w. 15), jeszcze w łonie matki napęłni go Duch Św. i pokieruje jego działalnością. Będzie odznaczał się wyjątkową gorliwością, którą Łukasz zestawia z gorliwością Eliasza (w. 17). Wystąpienie Jana jako proroka — wywoła zatem ogólną radość (por. 7, 16). Bę-

5 Por. E. Beyereuther — G. Finkerath, *agalliaomai — eufraino — chairó (Freude)*, w: *Theologisches Begriffs — Lexicon zum Neuen Testament*, hrsg. L. Coenen i inni (= TBLNT), Wuppertal² 1970—1971, B. 1, 383.

6 Por. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, B. 3: *Ethos*, Düsseldorf 1970, 159 (Frieden und Freude).

7 7, 16. 28; Dz 5, 36d; 8, 9. Por. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk 1), Göttingen 1976, 21.

dzie ona tym większa, że ma to być prorok, który bezpośrednio poprzedzi i przygotowuje wystąpienie Mesjasza. Łukasz cytuje Mal 3, 1. 23-24. Właśnie prorok Malachiasz zapowiedział poprzednika Chrystusa i tak określił jego misję: „skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom” (Mal 3, 24). M. Peter twierdzi, że chodzi o nawiązanie do dawnych tradycji, do wiary przodków oraz ich wierności Prawu⁸. Łukasz cytuje tylko tę część tekstu, która mówi o zwrocie ojców do synów. Idzie tu po linii Septuaginty, która sparafrazowała tekst hebrajski Mal 3, 24: „a serce człowieka ku jego sąsiadowi”, zwracając raczej uwagę na uzdrowienie stosunków międzyludzkich. Całą misję Jana Chrzciciela charakteryzuje Łukasz jako „przygotowanie Panu doskonałego ludu” (1, 17). Narodziny syna Zachariasza i Elżbiety oraz jego późniejsza działalność są sygnałem zwiastującym nadejście oczekiwanych czasów eschatologicznych i mesjańskich. Teraz Bóg przez Mesjasza zrealizuje swój plan zbawienia ludzi. Myśl tę potwierdza użycie w kontekście słowa „ewangelia” (dosłownie: euaggelisasthai, w. 19), które w Nowym Testamencie ma bogatą treść teologiczną, a w omawianym kontekście mówi o dobrej nowinie, o zbawieniu⁹. Radość z narodzin Jana jest zatem radością z bliskości Chrystusa, z nadejścia eschatologicznego eonu. Jest to radość mesjańska, dlatego bierze w niej udział wielu. W scenie zwiastowania Zachariaszowi narodzin Jana Chrzciciela radość ma trzy aspekty. Jest ona naturalnym uczuciem szczęścia rodziców, jest wyższym uczuciem, gdy jej motywem będzie wielkość Jana, a swój szczyt osiąga w Chrystusie. Radością napętnia już sama perspektywa Jego przyjścia.

W scenie zwiastowania Maryi narodzin Chrystusa występuje czasownik *chairein* w pozdrowieniu anioła (1, 28). Słowo to w środowisku greckim obok radości wyrażało pozdrowienie. Było terminem technicznym, którym posługiwano się w codziennych spotkaniach¹⁰. Jest sprawą dyskusyjną, czy słowo to w scenie zwiastowania oznacza pozdrowienie, czy też jest wezwaniem do radości. Otóż w całym opowiadaniu o dziecięctwie Pana Jezusa rzuca się w oczy semicki koloryt, który wyraźnie odróżnia się od całej Ewangelii. Sugeruje to, że u Łk 1-2 pojęcie należałoby interpretować zgodnie z semickim sposobem myślenia. Otóż w środowisku palestyńskim pozdrowienie wyrażało słowo „pokój”. Takie pozdrowienie Łukasz zna również (np. 24, 36). Można więc przypuszczać, że w 1, 28 świadomie wybiera określenie, które wyraża radość. Tak interpretowali je greccy Ojcowie Kościoła oraz tłumaczenia słowiańskie¹¹.

Powodem radości dla Maryi powinien być fakt, że jest „pełna łaski”, czyli *kecharitoméne*. Słowo to pochodzi od *charis*, które oznacza zarówno piękność fizyczną, jak i względy u kogoś. W jakim sensie odnosi się to określenie do Maryi, wyjaśnia sam anioł: „znalazłaś bowiem łaskę u Boga” (w. 30), czyli znalazłaś upodobanie u Boga. Skoro Bóg Ją wybrał, to

8 M. Peter, *Księga Malachiasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (Pismo święte Starego Testamentu 12, 2), Poznań 1968, 498.

9 Por. U. Becker — H. Ch. Hahn, *euangélion (Evangelium)* TBLNT 1, 296—301; H. Schürmann, dz. cyt., 110.

10 Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 3 1961, 1427—1429; *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, 582—583; E. Beyereuther — G. Finkerath, art. cyt., 382.

11 Np. *Jewangelion*, Lwow 1644, 185b. Por. H. Schürmann, dz. cyt., 45n; F. Gryglewicz, *Ewangelia*, 68. 88.

równocześnie obdarzył wszelkimi wartościami duchowymi i moralnymi. Tekst mówi o pełni obdarowania, a czas przeszły dokonany (*kecharitomené*) wskazuje, że jest to stan trwały¹². Obok względów u Boga, Maryja zapewne odznaczała się i pięknnością fizyczną. Była przecież Matką najdoskonalszego i najpiękniejszego z ludzi. W ten sposób słowo *kecharitomené* u Łk 1, 28 zawierałoby wszystkie aspekty, jakie się łączą z tym terminem.

Wartości wewnętrzne, jakimi Bóg obdarzył Maryję uzdalniają Ją do roli Matki Mesjasza: „Oto poczniesz w łonie i porodzisz Syna i nadasz Mu imię Jezus” (w. 31). Narodzenie dziecka będzie dla Maryi radością, bo poczne Go cudownie, mocą Ducha Św., a przede wszystkim dlatego, że będzie to oczekiwany Mesjasz (w. 35; por. w. 32 n).

Określenie *chairein* u Łk 1, 28 zawiera zatem trzy aspekty: radość z piękna fizycznego, które jest darem Boga, z łask duchowych i moralnych, a najpełniejsze szczęście — z bliskości Chrystusa — Zbawcy.

W perykopie o spotkaniu Maryi z Elżbietą, Łukasz dwukrotnie używa określenie *agalliasis*, raz rzeczownikowo, gdy mówi o radosnym poruszeniu się Jana w łonie Elżbiety, drugi raz czasownikowo w hymnie Magnificat. Czynnikiem, który u Elżbiety spowodował przeżycie radości był Duch Św. (w. 41 b). Gdy Duch Św. nappełnił Elżbietę, wówczas potrafiła właściwie zinterpretować poruszenie się dziecka w swoim łonie (w. 44) i zareagowała głośnym okrzykiem. Radość dziecka udzieliła się matce. Motywem radości jest fizyczna obecność Chrystusa w łonie Maryi. Dlatego Elżbieta cieszy się Maryją, Jej wiarą, odpowiedzią na wezwanie Boże (w. 45) oraz Jej pozycją wśród kobiet (w. 42). Wypowiedź Elżbiety jest radosnym wyznaniem wiary¹³.

Pod wpływem wyznania Elżbiety, Maryja również wpada w radosne uniesienie, a swoje przeżycie wyraża w hymnie Magnificat (1, 46-55). Łukasz określa tu radość Maryi terminem *egalliasen*. Jest to radość bardzo głęboka, angażuje całą osobowość, co w poetyckiej i semickiej formie wyrażają zwroty: „dusza moja” (w. 46 b) i „duch mój” (w. 47 a)¹⁴. Maryja cieszy się naprzód z powodów osobistych (w. 46-49). Oto Bóg wejrzał na niskość (*tapeinosis*) swojej służebnicy (w. 48), to znaczy na Jej niską pozycję społeczną, na sytuację w której dla ludzi się nie liczyła i uczynił pośredniczką w przyjściu Mesjasza na ziemię¹⁵. Wszystkie pokolenia ludzkie będą uważać Ją za szczęśliwą (*makarioucin*).

Obok powodów osobistych są jeszcze motywy ogólniejsze, teologiczne. Zachwyt radości wywołuje refleksja nad całą Bożą ekonomią zbawczą

12 Por. H. H. Esser, *cháris (Gnade)*, TBLNT 2/1, 590. 592; F. Gryglewicz, *Ewangelia*, 88—89. Zob. F. Bourassa, „*Kecharitómené*” (*Lc 1, 28*), *Sciences Ecclésiastiques* 9 (1957), 313—316; E. R. Cole, *What did St. Luke Mean by Kecharitomené?*, *The American Ecclesiastical Review* 139 (1958), 228—239; A. Strobel, *Der Gruss an Maria (Lc 1, 28). Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1962), 86—110; N. Cambe, *La Charis chez saint Luc. Remarques sur quelques textes notamment le Kecharitómené*, *Revue Biblique* 70 (1963), 193—207.

13 Por. H. Schürmann, dz. cyt., 67.

14 Por. A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas* (Geistliche Schriftlesung 3/1), Leipzig 1963, 56n.

15 Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3), Berlin² 1964, 65; H. H. Esser, *tapeinós (Demut)*, TBLNT 1, 176—177.

(w. 50-53), w której obok wszechmocnej potęgi objawia się miłosierdzie. Ta moc zwraca się przeciw: pysznym, potężnym i bogatym, a wspiera i wynosi bojących się Boga, pokornych i głodnych. Ostatnim motywem radości jest wierność Boga w dotrzymaniu obietnic (w. 54-55). Dotrzymał wszystkiego, co przyobiecał. Widać tu społeczny aspekt radości. Maryja cieszy się jako córka narodu wybranego wraz z całym Izraelem.

U Łk 1, 39-56 słowo *agalliasis* obok znanych już treści wprowadza nowe: radość powinna być społeczna i jest ona owocem Ducha Św.¹⁶

Społeczny aspekt radości zaakcentował Łukasz również w opowiadaniu o narodzeniu Jana Chrzciciela, określając reakcję otoczenia, to znaczy krewnych i sąsiadów czasownikiem *synechairon*, to znaczy cieszyć się wspólnie. Jest to radość naturalna, a jej autorem jest Bóg, który Elżbiecie okazał wielkie miłosierdzie (w. 58).

Największą radością rozbrzmiewa jednak Boże narodzenie. Anioł, który objawia ten fakt pasterzom ogłasza zarazem „Ewangelię o wielkiej radości (*euangelidzomai charàn megálen*), która przypadnie w udziale całemu ludowi” (2, 10). Znamienne jest użycie tu słowa „Ewangelia”, które oznacza dobrą nowinę o zbawieniu (1, 19). Słowo to określa zatem przedmiot radości: narodziny Zbawcy, czyli oczekiwanego Mesjasza (2, 11). Chodzi zatem o radość eschatologiczną, zbawczą. W radości ziemi uczestniczy niebo, a jej wyrazem jest hymn aniołów (w. 14). Z przyjściem na świat Chrystusa osiąga ona swój punkt kulminacyjny, jest „wielka”, największa z możliwych, gdy inne są po prostu radościami. Większej radości nie można sobie zatem wyobrazić. Chociaż Łukasz w dalszej części Ewangelii Dzieciństwa nie stosuje już określeń radości, to jednak radość płynąca z Bożego narodzenia nadaje właściwą atmosferę opowiadaniu o spotkaniu Jezusa z Symeonem i Anną w świątyni jerozolimskiej (w. 25-38).

W całości u Łk 1-2 dostrzega się kilka motywów radości. Są one naturalne, gdy motywem szczęścia jest dziecko, czy piękno fizyczne. Często jednak przyczyną radości są motywy wyższe, religijne, duchowe, jak wybranie przez Boga, łaska, wiara, refleksja nad zbawczym działaniem Boga, a jej szczytem jest osoba Jezusa — Zbawcy. Już narodziny Jego poprzednika Jana budzą radość, ale samo przyjście Jezusa jest wielką radością, która przekracza wszelkie możliwe. Sprawcą radości jest Bóg Ojciec, lub Duch Św., a jej wyrazem nie tylko wewnętrzne przeżycie szczęścia, ale także zewnętrzne uwielbienie i dziękczynienie, które Łukasz zredagował w formie hymnu. Radość ma wymiar społeczny, trzeba się nią dzielić i trzeba przeżywać radość innych. Wszystkie te treści Łukasz zawarł w dwóch terminach: *chairein* i *agalliasthai*, które zasadniczo nie różnią się od siebie osobnymi aspektami.

2. Pokój

Biblijne pojęcie pokoju opiera się na znaczeniu słowa *szālōm*, które ma bogatą treść. Wyraża to hebrajskie słowo: pomyślność i dobrobyt, zdrowie, zadowolenie i szczęście (np. z posiadania bogactw, dóbr duchowych, dobrego snu), zgodę pomiędzy jednostkami i narodami. W nauczaniu proroków pokój oznacza zbawienie (Iz 45, 7; Jer 14, 13; 29, 11). Pełnię osiągnie on w czasach eschatologicznych, a sam Mesjasz, który go za-

16 Per. Gal 5. 22.

prowadzi nazwany jest „Księciem pokoju” (Iz 9, 6). Nowe przymierze, które zawrze On pomiędzy Bogiem a narodem wybranym, prorocy określają jako przymierze pokoju (Iz 54, 10; Ez 34, 25; 37, 26). W czasach mesjańskich oczekiwano absolutnego i pełnego pokoju, co w wizji Iz 11, 6—9 jest przedstawione jako harmonia i zgoda nawet wśród zwierząt.

W Nowym Testamencie pojęcie pokoju wyraża termin *eiréné*. W środowisku greckim oznacza on zaprzestanie działań wojennych, stan porządku i praworządności. Te cechy zawiera termin „pokój” również w Nowym Testamencie, ale wzbogaca je o treści odpowiadające hebrajskiemu określeniu *szālōm*¹⁷. Idea pokoju należy również do głównych tematów trzeciej Ewangelii. W Ewangelii Dzieciństwa zachodzą tylko trzy wzmianki o pokoju: 1, 79; 2, 14; 2, 29.

W hymnie „Benedictus” Zachariasz stwierdza, że Mesjasz „będzie świecił tym, którzy przebywają w ciemności i cieniu śmierci, aby skierować nasze stopy na drogę pokoju” (1, 79). We w. 78 Chrystus przedstawiony jest w obrazie „wschodu” (*anatolē*). W Starym Testamencie znana jest mesjańska interpretacja metafory „wschodzącej gwiazdy”¹⁸. Łukasz nawiązuje do niej i określa pochodzenie Mesjasza „z wysoka”, czyli od Boga. Będzie On zatem realizował plan Boga, którego celem jest skierować ludzi na drogę pokoju. To ostatnie wyrażenie zgodnie z semickim sposobem myślenia ujmuje kierunek ludzkiego postępowania i życia jako drogę, której celem ma być pokój¹⁹. Wyznaczenie kierunku drogi, która prowadzi do pokoju będzie następstwem wyprowadzenia ludzi z „ciemności i cienia śmierci”. Jest to obrazowe przedstawienie moralnej sytuacji, w jakiej znajduje się ludzkość po grzechu pierworodnym, a więc stanu śmierci i grzechu. Chrystus, który jest nazwany światłem wschodzącym z wysoka „będzie świecił” w tych ciemnościach, co znaczy, że pokona grzech i śmierć. W tym kontekście „pokój” jest metaforą zbawienia, jest dobrem mesjańskim i eschatologicznym, oznacza uwolnienie od grzechu i szczęście nadprzyrodzone²⁰. Jest on dziełem Bożego miłosierdzia. Łukasz mówi o bardzo delikatnym uczuciu, o głębokim wzruszeniu (*splāchna*).

Treści zatem, które zawiera pojęcie pokoju w hymnie Zachariasza są syntezą poglądów starotestamentalnych i koncentrują się w idei zbawienia.

Kolejna wzmianka o pokoju zachodzi w tzw. hymnie aniołów:

„Chwała na wysokości Bogu,

a na ziemi pokój w ludziach, w których (Bóg) ma upodobanie”²¹.

17 Por. W. Foerster — G. v. Rad, *Eiréné*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. G. Kittel — G. Friedrich (=TWNT), B. 2, Stuttgart 1935, 398—418; H. Gross, *Friede*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsg. J. B. Bauer, Graz — Wien — Köln 1967, B. 1, 436—441; H. Beck, *eiréné* (*Friede*), TBLNT 1, 388—391.

18 Np. Łb 24, 17; Iz 9, 1; 60, 1 nn. Por. A. Jacoby, *Anatole ex hypsous*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 20 (1921), 205—214.

19 Por. W. Grundmann, dz. cyt., 74; F. Gryglewicz, *Teologia hymnów Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa*, Lublin 1975, 71.

20 Por. F. Gryglewicz, *Teologia hymnów*, 71.

21 2, 14. Drugi stych tego wiersza jest kontrowersyjny, ponieważ w kodeksach spotyka się dwie formy: eudokia (upodobanie, dobra wola, życzliwość), lub eudokias (Genetivus: upodobania). W związku z tym możliwe są dwa tłumaczenia:

Konstrukcja wiersza przypomina semicki paralelizm, w którym stychy wzajemnie odpowiadają sobie. „Chwale na wysokości” odpowiada więc „pokój na ziemi”. Pojęcie „chwały” (dóxa) jest w Piśmie św. bardzo bogate. Najczęściej jednak oznacza majestat Boga, Jego moc oraz potęgę, która objawia się w działaniu, w rozwoju wydarzeń historycznych (historia zbawcza), lub w różnych zjawiskach zewnętrznych, na przykład świetlnych²². Ta chwala objawiła się przy narodzeniu Chrystusa jako oślepiające światło, które przeraziło pasterzy (w. 9). Odczytali je w duchu pojęć starotestamentalnych, jako znak Bożego działania i objaw Jego mocy. Odpowiedzią na objawienie się chwały Bożej jest uwielbienie. Łukasz oddaje to przy pomocy dwóch czasowników: doksádo i ainéo. Ainéo w Nowym Testamencie oznacza głoszenie chwały Bożej, wyrażanie jej słowami, w hymnach, lub w modlitwie. Jest to po prostu uznanie Jego wielkości i potęgi²³.

Chwała Boża w Ewangelii Dzieciństwa objawiła się w cudownym i przekraczającym prawa naturalne poczęciu Jezusa (1, 35) i w okolicznościach Jego przyjścia na świat (2, 16-18). Dlatego Boże narodzenie rozbrzmiewa atmosferą chwały Bożej, którą głoszą zarówno aniołowie (w. 13), jak i pasterze (w. 20).

Z konstrukcji 2, 14 wynika, że warunkiem pokoju jest uznanie chwały Bożej. Fakt, że pokój łączy się z narodzinami Mesjasza określa jego treść. Jest on eschatologiczny, ten sam, który zapowiadali prorocy, skupia w sobie wszystkie te wartości i dobra zbawcze, których oczekiwał naród wybrany. Jest po prostu synonimem zbawienia.

Słowo eudokía w zakończeniu drugiego stychu ogranicza zakres pokoju. Bóg udziela go tylko tym, w których ma upodobanie. Słowa, które o tym mówią G. S c h w a r z uważa za późniejszy dodatek i twierdzi, że wspólnota z Qumran była również przekonana, że tylko należący do niej są wybrani. Dodatek miałby zatem pochodzić od pierwotnego Kościoła²⁴. Natomiast W. G r u n d m a n n nadaje określeniu eudokía szerokie znaczenie. Jego zdaniem dzięki narodzinom Jezusa, cała ludzkość znalazła u Boga upodobanie i ma odtąd udział w Jego chwale²⁵. Tekst mówi wyraźnie o ludziach wybranych. Bóg przekazuje pokój wybranym. Słusznie jednak zauważa K. H. R e n g s t o r f, że nie oznacza to bynajmniej wykluczenia innych, czy też ograniczenia zbawczej działalności Boga²⁶. Słowo eudokía trzeba rozpatrywać w całym kontekście Ewangelii Dzieciństwa. W hymnie „Nunc dimittis” Symeon wyraźnie mówi o

1) „w ludziach dobra wola (upodobanie)”

2) „w ludziach, (w których Bóg ma) upodobanie”

W tekstach z Qumran odkryto hebrajski odpowiednik drugiej lekcji, dlatego powszechnie się ją przyjmuje (W. Grundmann, dz. cyt., 75. 84. 85; H. Schürmann, dz. cyt., 107. 114; F. Gryglewicz, *Teologia hymnów*, 77 n).

22 Por. G. Kittel, *Doxa*, TWNT 2, 450—455; S. Łach, *Księga Wyjścia* (Pismo Święte Starego Testamentu 1, 2), Poznań 1964, 343—346 (Kebód Jahwe), S. Aalen, *dóxa (Ehre)*, TBLNT 1, 204—207.

23 Por. H. Schult, *ainéo (Danksagung)*, TBLNT 1, 171—172; F. Gryglewicz, *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, 14n.

24 G. Schwarz, *Der Lobgesang der Engel*, *Biblische Zeitschrift* 15 (1971), 260—264.

25 W. Grundmann, dz. cyt., 85n.

26 K. H. Rengstorf, dz. cyt., 42.

zbawieniu, które Bóg przygotował „wobec wszystkich narodów” (2, 31), a samego Jezusa nazywa „światłem na oświecenie pogan” (w. 32). Ponieważ ta światłość wyjdzie z Izraela, z narodu wybranego, będzie to dla niego tylko tytułem do chwały. W przyszłości zatem, którą już zainaugurowało przyjście Chrystusa na świat, narodem wybranym, czyli ludem upodobania Bożego będą ci, którzy przyjmą Chrystusa, czyli Kościół²⁷.

W hymnie anielskim pokój jest zatem dobrem mesjańskim i eschatologicznym, jest zbawieniem, które Bóg daje w Jezusie i w Kościele.

Trzecią wzmianką o pokoju zaczyna się hymn Symeona, który trzymając w objęciach dziecko Jezus i wielbiąc Boga w dziękczynnym hymnie stwierdza, że może umrzeć „w pokoju”, ponieważ zobaczył na własne oczy Zbawiciela (dosłownie: zbawienie, 2, 29-30). Spotkanie z Chrystusem jest źródłem wewnętrznego spokoju i pewności zarówno, co do przyszłych losów Symeona, jak i narodu wybranego. Śmierć nazywa on uwolnieniem (w. 29), co sugeruje, że spodziewa się po niej szczęścia²⁸. Ciekawa myśl eschatologiczna, odbiegająca od starotestamentalnej idei pokoju. Zbawienie jest dobrem, które człowiek w pełni otrzymuje dopiero po śmierci. Symeon byłby pierwszym zbawionym²⁹. Z hymnu „Nunc dimittis” można wyczytać znacznie więcej. Symeon przeżywa uczucie szczęścia i spokoju także dlatego, że Bóg przez Jezusa pragnie zbawić wszystkich ludzi (w. 31-32). Jest to szeroka, uniwersalistyczna postawa, wykraczająca poza ustalone w Starym Testamencie schematy. Fakt, że myśl o nawróceniu pogan sprawia mu radość, a nie uczucie zazdrości i niechęci, świadczy o zrozumieniu myśli Bożej i życzliwości do wszystkich ludzi. Taka postawa nie wyklucza oczywiście patriotyzmu. Przeciwnie, fakt, że oświecenie ludów rozpocznie się od Izraela i okryje chwałą naród wybrany jest dla Symeona również powodem radości i zadowolenia (w. 32 b). Najbardziej jednak oryginalny w pojęciu pokoju u Łk 2, 29 jest aspekt szczęścia wiecznego po śmierci.

W całości idea pokoju u Łk 1-2 łączy się ze zbawieniem i szczęściem, które Bóg daje ludziom w Chrystusie. Pokój jest dobrem mesjańskim i eschatologicznym, a udział w nim mają tylko ci, którzy przyjmą Jezusa i uznają chwałę Bożą. Można zauważyć pewną ewolucję tego pojęcia. W hymnie Zachariasza jest pokazany pokój jako cel, do którego Chrystus doprowadzi naród wybrany, w chwili narodzin Mesjasza aniołowie proklamują go jako dobro już obecne, a w kantyku Symeona nabiera cech uniwersalistycznych. Pokój Chrystusa jest dostępny wszystkim i sięga aż do życia przysłego.

3. Asceza

Określenie „asceza” (grec. askēin) jest zaczerpnięte z etyki greckiej i oznacza: urabiać, obrabiać, uprawiać, wykonywać, przyozdabiać. Zauważa się ewolucję znaczenia tego określenia. Z czasem wyraża ono

27 Por. G. Schrenk, *Eudokia*, TWNT 2, 748; J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 361—365 (Laos ex ethnon); F. Gryglewicz, *teologia hymnów*, 84.

28 K. H. Rengstorf twierdzi, że termin „uwalniasz” wskazuje na zakończenie służby Symeona jako proroka i powołuje się przy tym na w. 26 (dz. cyt., 47). Z w. 26 nie wynika jednak, że Symeon był prorokiem.

29 Por. W. Grundmann, dz. cyt., 90.

wszelki wysiłek fizyczny, czy duchowy, zwłaszcza taki, który człowieka oczyszcza i uwalnia od ciała i świata. W popularnej filozofii asceza oznaczała powstrzymanie się od przyjemności i odrzucenie pokus³⁰.

Septuaginta posługuje się terminem askēin tylko raz, w 2 Mch 15, 4, gdy mówi o zachowaniu szabatu (askēin tèn hebdomáda). Bardzo rzadko występuje ten termin w pismach judaistycznych z okresu hellenizmu. W Nowym Testamencie jest tylko w Dz 24, 16 i oznacza wysiłek Pawła o czyste sumienie.

W etyce greckiej wysiłki ascetyczne częściej oddają określenia enkrateia i enkratēs, ale i one występują bardzo rzadko w Nowym Testamencie³¹. Biblia zna jednak samo pojęcie ascezy jako wyrzeczenie się, powstrzymanie od czegoś, czy odrzucenie czegoś.

W Starym Testamencie na przykład udział w kulcie wymagał powstrzymania się od stosunków małżeńskich (Kpł 15, 16-18), kapłanom podczas pełnienia służby nie wolno było używać wina (Kpł 10, 9). Znane były również posty (Kpł 16, 19-31; Est 9, 31), specjalne śluby ascetów, zwanych nazyrejczykami (Lb 6, 1-7; por. Dz 21, 24). Bardzo surową ascezę reprezentowała wspólnota z Qumran. Wyrzekano się tu własności prywatnej, małżeństwa, ograniczano sen, a w ubiorze i pokarmach obowiązywała daleko idąca prostota. Rytm dnia i roku wykreślała ściśle ustalona służba Boża, modlitwa, studium Tory i praca. Osobliwością wspólnoty było bezwzględne posłuszeństwo przełożonym³².

Ascetyczną orientację zauważamy również w Nowym Testamencie. Chrystus domaga się od swoich uczniów wyrzeczenia się dla Niego rodziny, majątku (Mk 10, 17-31; Łk 14, 26. 33), małżeństwa (Mt 19, 12; 1 Kor 7, 32-35), zaakceptowanie krzyża, który stanowi nieodłączną część ludzkiego bytowania (Mk 8, 34; Łk 14, 27). Celem tej ascezy jest naśladowanie Chrystusa, pokonanie ciała, świata, który sprzeciwia się Bogu i wejście w świat nadprzyrodzony (1 Kor 9, 25-27; Ef 4, 22; 1 J 2, 15).

Idee ascetyczne spotykamy także w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa. Postacią na wskroś ascetyczną jest św. Jan Chrzciciel. Już w zapowiedzi jego narodzin jest wzmianka o wyrzeczeniu się napojów alkoholowych (Łk 1, 15). Jako dziecko rezygnuje z uroków świata i „żyje na pustkowiu aż do dnia ukazania się Izraelowi” (1, 80). Łukasz wskazuje też cele takiego stylu życia: moc wewnętrzna, napełnienie się Duchem Św., wielkość przed Bogiem (w. 80; por. w. 15-17).

Drugą postacią ascetyczną jest Maryja. Łukasz dwukrotnie nazywa ją „dziewicą”, grec. parthénos (1, 27). Słowo to jest tłumaczeniem hebr. almāh, które występuje u Iz 7, 14 (por. Mt 1, 23) w tekście zapowiadającym narodziny Mesjasza. Ostatnio E. Zawiszewski przeprowadził wnikliwą analizę Iz 7, 14, przebadał teksty Starego Testamentu i niektóre pozabiblijne, w których występuje słowo almāh i stwierdził, że chociaż termin ten w języku biblijnym oznacza w pierwszym rzędzie młodą niezamężną niewiastę, to jednak u Iz 7, 14 wyraża nienaruszone dziewictwo matki Mesjasza zarówno w momencie poczęcia, jak i porodzenia³³. Po-

30 Por. askéō, *Słownik grecko-polski*, 346; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, B. 3, 164 (Verzicht und Entsagung).

31 Por. N. Füllister, *Entsagung*, BL, 398.

32 Por. K. H. Schelkle, j.w., 165.

33 E. Zawiszewski, *Alma i Jej Dziecię (Iz 7, 14)*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach — M. Flipiak, Lublin 1974, 84.

dobnie greckie *parthénos* może oznaczać młodą kobietę, lub dziewicę³⁴. Łukasz rozumie to określenie w znaczeniu dziewictwa Maryi. Wskazuje na to dyskusja Maryi z aniołem. Na pytanie, w jaki sposób może Ona urodzić dziecko, skoro „męża nie zna” (w. 34), otrzymuje odpowiedź: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (w. 35 a). Ludzkie czynniki nie wchodzą w rachubę, poczęcie nastąpi z przyczyn nadnaturalnych. Dziecko będzie zatem święte, bo narodzone z dziewicy. Aluzja do Iz 7, 14³⁵. Czy chodzi tu o czasowe dziewictwo, czy o stały ślub, jest problemem trudnym do rozwiązania, biorąc pod uwagę względy filologiczne: Maryja jest mianowicie „poślubiona mężowi imieniem Józef” (w. 26), a oznajmia „męża nie znam” (w. 34 b). „Poznać” męża, lub żonę jest w Biblii określeniem stosunków małżeńskich. Maryja stwierdza zatem, że nie zamieszkała jeszcze z mężem. Zwrot „męża nie znam” można również tłumaczyć w sensie zamiaru na przyszłość. Czy Maryja już wcześniej postanowiła pozostać dziewicą do końca życia, trudno rozstrzygnąć. Dziewczyna izraelska nie miała w tej sprawie nic do powiedzenia, a dziewictwo, czy bezżeństwo nie było w ogóle cenione poza esseńczykami. W każdym razie fakt, że Syn Boży został poczęty w sposób nadprzyrodzony i narodził się z Dziewicy jest dowartościowaniem dziewictwa i uzasadnieniem jego praktyki. Obok Maryi przykładem wyrzeczenia się małżeństwa ze względu na Boga jest Anna prorokini, która tylko siedem lat żyła z mężem, a kiedy po jego śmierci została wdową „nie rozstawiała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą” (2, 37).

Ascetyczna postawa religijna Maryi wyraża się też w jej ostatecznej odpowiedzi aniołowi: „Oto (jestem) niewolnicą Pana, niech mi się stanie według słowa” (w. 38). Słowa Maryi kontrastują z odpowiedzią Zachariasza, który nie uwierzył i zażądał znaku (w. 20). Ona przyjęła objawienie i wyraziła zgodę: „Oto (jestem) niewolnicą Pana” H. Schürmann przypuszcza, że jest to stereotypowa wschodnia formuła, podobnie jak w 2 Sm 9, 6 (por. 1 Sm 25, 41; 2 Król 4, 16³⁶). Maryja nazywa siebie niewolnicą (*dōulē*) Boga, podobnie określa siebie u Łk 1, 48. Słowo to często występuje w Starym Testamencie i na całym starożytnym Wschodzie i oznacza służbę Bogu, lub bóstwu. Taki rodzaj służby był czymś zaszczytnym, a tytuł niewolnik Boga tytułem honorowym. Oznaczał też podobnie, jak w użyciu świeckim absolutną zależność od Boga, ustawiczną gotowość do wykonania Jego poleceń, bez względu na ich treść i stopień trudności³⁷. Maryja u Łk 1, 38 wyraża postawę posłuszeństwa, poddanie

34 Por. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, B. 2: *Gott war in Christus*, Düsseldorf 1973, 176 (Inkarnation).

35 Por. H. Schürmann, dz. cyt., 42. Problem narodzenia Chrystusa z Dziewicy omawiają: G. Dellling, *Parthénos*, TWNT 5, 824—835; Th. Booslooper, *The Virgin Birth*, London 1962; H. v. Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962; J. Graystone, *Virgin of all Virgins*, Rom 1968; H. J. Brosch — J. Hasenfuss, *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen 1969; K. S. Frank i inni, *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970; H. Gese, *Natus ex virgine*, w: *Probleme biblischer Theologie*, hrsg. H. Wolf, München 1971, 73—89; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, B. 2, 175—182 (Inkarnation) oraz inni.

36 Dz. cyt., 57.

37 Por. F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961, 19; R. Tunte, *dōulos (Sklave)*, TBLNT 2/2, 1142.

się woli Boga i całkowitą zależność od Niego. Całkowite wyrzeczenie się własnej woli dla Boga jest znamiennej cechą postawy ascetycznej.

W Ewangelii Dzieciństwa według Łukasza występuje też idea wyrzeczenia się bogactw i związana z nią idea ubóstwa. W Starym Testamencie termin „ubogi” ma znaczenie religijne i znajduje się obok określeń: bojący się Boga, pobożny, pokorny. Jest to kategoria ludzi związanych z Bogiem. Są to tacy, którzy Mu ufają, wypełniają Jego przykazania i czekają na spełnienie się Bożych obietnic³⁸. Aby osiągnąć taką postawę całkowitego zaufania Bogu, trzeba wyrzec się dóbr materialnych. Ślady tej teologii spotykamy w „Magnificat”. Bóg okazuje swoje miłosierdzie tym, którzy się Go boją (w. 50), wywyższa pokornych (w. 52), a głodnych nasyca wszelkimi dobrami (w. 53). Wszchemoc Boga zwraca się natomiast przeciw tym, którzy się pysznią (w. 51), chlubią potęgą (w. 52), lub bogactwem (w. 53).

W atmosferze ubóstwa przychodzi na świat Chrystus. Miejscem Jego urodzenia była grotą przeznaczona dla bydła. Maryja owinęła nowonarodzonego w pieluszki i położyła w żłobie (2, 7). Mesjasz zrezygnował zatem z elementarnych ludzkich potrzeb (por. 9, 58; 2 Kor 8, 9). Było to tak niezwykle, że pasterze, którzy przyszedli do żłóbka, odczytali to jako znak rozpoznawczy (Łk 2, 12. 16 nn). Zdaniem egzegetów na poniżenie i ubóstwo Chrystusa wskazują jeszcze sami pasterze, którzy pierwsi adorują Go w żłobku. Pasterze tworzyli bowiem kategorię ludzi, którzy, jak wynika z pism judaistycznych, byli w ówczesnym społeczeństwie pogardzani i cieszyli się bardzo złą opinią³⁹. Z tą ustaloną interpretacją obecności pasterzy przy żłobku Chrystusa polemizują. M. B. Baily i H. Schürmann. Zdaniem H. Schürmanna tworzyli właściwe i uzasadnione biblijne środowisko dla Mesjasza. Przecież na polach wokół Betlejem praojciec Jezusa według ciała — Dawid był pasterzem (1 Sm 17, 15. 28. 34 nn) i na tym stanowisku został przez Boga wybrany na króla (1 Sm 16, 1-13). Po tej linii idzie interpretacja Mich 4, 8 o przyszłym panowaniu Mesjasza. Micheasz nazywa Jerozolimę przenośnie „Wieżą Trzody”, czyli owczarnią, w której sam Bóg będzie pasterzem i stąd będzie czuwał nad swoją trzodą⁴⁰. Interpretacja H. Schürmanna oparta o teksty biblijne jest bardziej przekonująca.

Ubóstwo Maryi i Jezusa przypomina Łukasz jeszcze raz w opisie przedstawienia Bogu Dziecięcia Jezus w świątyni. Maryja złożyła wówczas przepisana ofiarę: „parę synogarlic, albo dwa młode gołąbki” Księga Kapłańska 5, 7 i 12, 8 takie ofiary przewiduje dla ludzi ubogich.

Inny aspekt ascetyczny zauważa się w postawie Symeona. Nazywa on zbliżającą się śmierć „uwolnieniem w pokoju” (2, 29). Chociaż Stary Testament nie uważał śmierci za absolutne unicestwienie życia, to jednak kreślił w związku z nią smutne perspektywy, a życiu doczesnemu nadawał

38 Por. A. Gelin, *Les pauvres de Jahvé*, Paris 1953, 125; R. Schnackenburg, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, Geist und Leben 38 (1965), 346; F. Gryglewicz, *Ewangelia*, 95.

39 Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburger Neues Testament 3), Regensburg 1955, 70; W. Grundmann, dz. cyt., 81 i inni.

40 M. B. Baily, *The Shepherds and the Sign of Child a Manger* (Luke 2, 1-20 and 1 Sm 16), *The Irish Theological Quarterly* 31 (1964), 14 n; H. Schürmann, dz. cyt., 108.

cenną wartość⁴¹. Symeon jest jeszcze postacią starotestamentalną, ale jego duchowość wyrasta ponad współczesną mu epokę. Z rezygnacją i spokojem przyjmuje od Boga śmierć. Jest to wysoki stopień wyrzeczenia się i ascezy.

Łukaszowa Ewangelia Dzieciństwa pokazuje zatem kilka elementów ascezy: post od napojów alkoholowych, życie pustelnicze, dziewictwo i wdowieństwo, wyrzeczenie się własnej woli i absolutne poddanie się Bogu, ubóstwo i wreszcie postawa spokoju wobec śmierci. Celem tak naszkicowanej ascezy jest osiągnięcie „wielkości przed Panem”, doskonała służba Bogu, postawa bezwzględnego zaufania Mu.

41 Por. P. Grelot, *Śmierć*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon — Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1973, 940—941.