

PROKLAMACJA TOŻSAMOŚCI JEZUSA W ŚWIĄTYNI JEROZOLIMSKIEJ (ŁK 2, 25-38)

1. Wersety wprowadzające (Łk 2,25-28)

Podanie do publicznej wiadomości tożsamości dziecka, dokonane w świątyni przez Symeona przy pomocy mowy niezależnej, wprowadzają stopniowo syntagmy: (...) *błogosławił Boga i mówił* (w. 28); (...) *błogosławił ich (...) i mówił* (w. 34). Pierwsze wyrażenie stanowi formułę wprowadzającą – jedyną i uroczystą – w całym Nowym Testamencie, w którym nie pojawia się nigdy czasownik *ευλογειν*¹ wraz z dopełnieniem *των Θεων* i połączony współrzędnie w czasie dokonanym czasownika *λεγειν*, po którym następuje mowa niezależna.

Formuła taka jest pokrewna kanonom rozpoczynającym niektóre uroczyste modlitwy w Starym Testamencie, jak np. u Dn 2,19-20; 3,51; 1 Krn 29,10; Tb 8,15. W tekście Dn 2, 19–20 wyrażenie: (...) *wielbił więc Boga Najwyższego* łączy się współrzędnie z jednostką leksykalną *mówił* i wprowadza wychwalanie Boga, wyrażone w sposób bezpośredni. W pozostałych trzech cytowanych fragmentach pojawia się sformułowanie prawie równoważne imiesłowowi współczesnemu czasownika *mówić*; po syntagmie: *błogosławił (...) Pana (Boga) mówiąc* następuje modlitwa, która jest wysławianiem Boga poprzez ukazanie Jego mądrości i wielkich dzieł, jakich dokonał. Uwielbienie Boga przez człowieka wyraża zdanie w mowie niezależnej, po którym następuje pieśń lub modlitwa; nie stanowi ona jednak części odrębnej. Również w przypadku Symeona już sama jego wypowiedź jest błogosławieniem Najwyższego.

Szczególne znaczenie Łukaszej formuły 2,28 jest również widoczne w porównaniu z wyrażeniem wprowadzającym powtarzającym się w w. 34: (...) *błogosławił ich (...)* *mówił*. W wyrażeniu tym jednak, podmiotem błogosławienia nie jest Bóg, lecz rodzice Jezusa. Syntagma ta nakreśla w ten sposób po prostu życzenia wszelkiego dobra, skierowane przez Symeona do ludzi². Trzeba jednak zauważyć, że w tym wersecie, w odróżnieniu od 2,28, czasownik *mówić* jest „odseparowany” od mowy niezależnej skierowanej do Maryi, będącej szczególnym interlokutorem jako matka Jezusa, do której odnosi się również szczególny przekaz. Drugie proroctwo Symeona (w. 34-35) oprócz

¹ Tylko Łukasz, który stosuje w Ewangelii czasownik *ευλογειν* 13 razy i 2 razy w Dz, zna także wyrażenie *ευλογειν τον Θεον* (1,64; 24,53; por. Jk 3,9). W LXX wyrażenie takie obecne jest w księgach mądrościowych i w najpóźniejszych pismach ST. W Pięcioksięgu Mojżesza (zwłaszcza w Pwt) podkreśla się szczególnie błogosławieństwo, którego Bóg udziela człowiekowi.

² Por. Rdz 27, 27.

tęgo, że nie ma wprowadzenia równie uroczystego jak pierwsze, nie zawiera także tonu uniwersalnej proklamacji na temat wydarzeń, które właśnie dokonywały się w świątyni.

Obecność Anny, ukazana w w. 38, jest wychwalaniem Boga w formie zdania zależnego i brakuje tu wyraźnego wprowadzenia. Warto zauważyć, że przyimek $\alpha\upsilon\tau\iota$ jednostki leksykalnej $\alpha\nu\theta\omega\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\tau\omicron$ w Nowym Testamencie, po którym występuje celownik $\tau\omega\ \Theta\epsilon\omega$, sugeruje sens chwały Bożej jako następstwo otrzymania od Niego daru³ Dla Anny jest właśnie możliwość spotkania dziecka. W tym wersecie wszystko koncentruje się na tym, co przedstawia sobą Jezus. O Nim mówi Anna do wszystkich oczekujących na wyzwolenie Jerozolimy. Czas przeszły niedokonany czasowników: $\alpha\nu\theta\omega\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\tau\omicron$ i $\epsilon\lambda\alpha\lambda\epsilon\iota$, którego Łukasz używa w w. 38 (w odróżnieniu od aorystów, które pojawiają się w 2,28), podkreśla, że chwała ta trwać będzie w nieskończoność.

Poprzez tę uroczystą formułę wprowadzającą w w. 28 Łukasz podkreśla pierwsze oświadczenie Symeona odnoszące się do dziecka i będące przekazem uniwersalnym. Po nim następuje oświadczenie odnoszące się do matki. Fragment, dzięki wypowiedzi Anny, koncentruje uwagę na Jezusie.

2. Kantyk Symeona (Łk 2,29-32)

Kantyk Symeona stanowi wielkie ogłoszenie zbawienia, które się dokonało. Rozpoczyna je emfatyczne $\nu\upsilon\nu$ i nadaje scenie sensu eschatologicznego. Zbawienie to przychodzi wraz z dzieckiem, które Symeon trzyma w ramionach⁴ Widząc je⁵, nazwane *wybrany przez Pana*, uznaje je za Mesjasza (w. 26)⁶; ujrzenie dziecka równa się ujrzeniu zbawienia Bożego (w.30)⁷: $\pi\rho\iota\nu\ \eta\ \alpha\nu\ \iota\delta\eta\ \tau\omicron\nu\ \Xi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \text{Κυριου}\ \epsilon\iota\delta\omicron\nu\ \omicron\iota\ \omicron\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\iota\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\omicron\ \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\nu\ \sigma\omicron\upsilon$.

Symeon może teraz odejść w pokoju nie dlatego, że wykonał swe zadanie, ale ponieważ Bóg spełnił swą obietnicę – zesłał Zbawiciela. Poprzez *genitivus possessivus* σου, odnoszący się do JHWH określonego jako $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\eta\varsigma$ ⁷, tekst wyraża wymiar

³ Czasownik: $\alpha\nu\theta\omega\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ powtarza się w LXX tylko w Ps 78,13; Dn 4,37; 3 Mch 6,33. W pierwszych dwóch tekstach jest on paralelny do wyrażen: $\epsilon\zeta\omicron\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\eta\nu\ \alpha\iota\nu\epsilon\sigma\iota\nu$ i $\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ i opisuje chwałą należną Bogu, którego władcza siła odwróciła bolesną sytuację. Częściej pojawia się w LXX czasownik: $\epsilon\zeta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ (2 Sm 22,50; 1 Krn 16,34; 23,30; 2 Krn 5,13; 30,22; Tb 12,6.20; Ps 7,17; 9,5; 2 Mch 8,27).

⁴ Czasownik: $\delta\epsilon\chi\epsilon\chi\theta\alpha\iota$, pojawiający się w w. 28 w znaczeniu: przyjmować, używany jest przez Łukasza również w związku ze słowem Bożym (8,13; Dz 7,38; 8,14 11,1; 17,11) i w związku z królestwem (Łk 18,17).

⁵ Oczy w Ewangelii Łukasza często są w relacji ze zbawieniem, które ma być zauważone (10,23; 19,42; 24,16; Dz 26,18; 28,27). Może się też zdarzyć, iż nie dane im będzie ujrzenie prawdy (4,16); otwierają się dzięki wierze (24,31).

⁶ Podobne sformułowanie pojawia się jeszcze w Łk 9,20, gdzie Piotr określa Jezusa o $\text{Χριστο}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (1 Sm 27,7-11; 26,9.11.16.23; 2 Sm 1,14.16; 19,21; 2 Krn 22,7); por. wyrażenie złożone z dwóch mianowników: $\text{Χριστος}\ \text{Κυριος}$ w Łk 2,11.

⁷ Termin: $\tau\omicron\ \tau\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ pojawia się u Łukasza dwukrotnie i raz w Dz. W całym Nowym Testamencie występuje 4 razy. Nie stworzył go Łukasz, gdyż używany jest zawsze w cytatach ze Starego Testamentu (Łk 3,6; Dz 28,28) i stosowany jest na początku i na końcu dzieła danego autora, stanowiąc w ten sposób klucz do lektury; por. J. Dupont, *Le salut des gentils et la signification theologique du livre des Actes*, Etudes sur les Actes des Apotres, LD 45, Paris 1967, 393-419.

Określenie: $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\eta\varsigma$, odnoszące się do Boga w formie wołacza, używane jest tradycyjnie w LXX w modlitwach lub szczególnych inwokacjach (Jon 4,3; Tb 3,14; 8,17; Syr 22,2; 33,1; Dn (LXX) 3,37;

transcendentny. Potwierdza to pojawiająca się po nim syntagma: ο ητοιμασας κατα προσωπον παντων των λαων i w której stwierdza się, że Bóg jest tego przyczyną. Syntagma ukazuje równocześnie w pełnym świetle, że wszystkie narody z tego skorzystają⁸.

Wyrażenie to, odnoszące się do tekstu Iz 52,10, w którym opisuje się akcję zbawczą Boga na rzecz Izraela, dokonaną na oczach wszystkich ludzi, jest szczególnie interesujące. Ewangelista zmienia słowo Izajasza: εθνη na l. mn. jednostki leksykalnej λαοφ, w języku Łukasza zarezerwowaną na określenie ludu Bożego (Dz 3,23; 15,14; 26,23)⁹ W Dz do ludu tego należą również wszyscy słuchający Pana, jak widać to w 15,14 (por. 28,28; Łk 3,6). Taka zamiana wyrażen wynika prawdopodobnie z intencji Łukasza, by reinterpretować formuły Starego Testamentu, które określają Izrael jako naród wybrany spośród innych narodów (Wj 19,5; Pwt 14,2) i aby traktować je jako odnoszące się do nowego ludu Bożego, składającego się nie tylko z Hebrajczyków, ale także ze wszystkich słuchających Pana.

Jednostka leksykalna: φως z Łk 2,32, dopowiedzenie: το σωτηριον i dopełnienie czasownika: ετοιμαζειν jeszcze trafniej precyzują funkcję zbawczą dziecka. Już w Starym Testamencie oba terminy odwołują się i określają się wzajemnie W tekście Łukasza taka jednostka leksykalna została połączona¹⁰. Realizuje się to poprzez metaforę światła w odniesieniu do Jezusa przybyłego, aby wybawić pogan z ciemności i ustrzec ich od błędów (Dz 13,47; 26,18.23). Równocześnie oznajmia się, że jest On źródłem prawdziwego prestiżu Jego ludu¹¹ W ten sposób w pełni zdajemy sobie sprawę ze znaczenia terminu: δοξα w niektórych częściach Starego Testamentu (Iz 11,10; 62,2.11; Ps 96,6). Syntagma z nim związana wydaje się oznajmiać, że wraz z nadejściem Jezusa realizuje się moc JHWH, co określa *par excellence* godność i honor Izraela.

Uwzględniając ciągłość w. 31-32, gdzie mówi się o rzeczywistości zbawczej reprezentowanej przez Mesjasza, nie jest niemożliwe, aby jednostka językowa: εθνη i syntagma λαος [...] Ισραηλ z w. 32 przedstawiały dwie specyfikacje wyrazu λαοι z

9,8.15.16.17.19 i Rdz 15,2.8; 2 Mch 15,22). Chodzi tu o terminologię liturgiczną, która podkreśla absolutną władzę Boga. Por. Dz 4,24nn.

⁸ Dopełniacz wyrażenia: κατα προσωπον παντων των λαων wydaje się mieć pewien sens rozdzielający (Bl-D, 140).

⁹ H. STRAATHMANN, „λαος”, TWNT IV, 49-57; J. KODELL, „Luke's Use of λαος 'people' especially in the Jerusalem Narratives (Łk 19,28-24,53)”, CBQ 31(1969)327-343; A. GEORGE, „Israel dans l'oeuvre de Luc”, RB 75(1968)481-525; J. DUPONT, „λος ες ευου (Dz 15,14)”, NTS 3 (1956-1957) 47-50 – zdając sobie sprawę z powtarzania się terminu λαοι w Dz 4,25.27, w których l. mn. odnosi się do Izraela w odróżnieniu od innych narodów; G. D. KILPATRICK, w „Λαοι at Luke 2,31 and Acts 4,25.27”, JTS 16(1965)127 uznał, że ta jednostka leksykalna ma takie znaczenie w odniesieniu do całego szczepu izraelskiego.

¹⁰ O ile z punktu widzenia gramatyki termin δοξα mógłby być dopowiedzeniem do φως (por. Iz 60,1), to bardziej prawdopodobne wydaje się, że jest to dopowiedzenie do αποκαλυψις; por. R.E.BROWN, The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke, Garden City. NY, 1977, 440; H. SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium, HTKNT, III, Freiburg – Basel – Wien 1969, 126.

¹¹ Jeśli w ST brakuje wyrażenia: δοξα λαου Ισραηλ, to są tam inne, które łączą wyrażenie: δοξα z nazwą narodu lub miejscowości: np. chwała Moabu (Iz 16,14), Kedaru (Iz 21,16), Jakuba (Iz 17,4), narodów (Iz 66,12) itd. Używając takiego wyrażenia, chce wskazać to, co dodaje prestiżu danemu ludowi lub danej miejscowości; por. C. WESTERMANN, „khd, schwer sein” THAT I, 794-812 i w „δοξα” TWNT II, 240-245, 250-225 traktaty G. von RAD'a i G. KITTEL'A.

w.31. W widoczny sposób w tekście tym potwierdzono, że zarówno poganie, jak i Izrael współtworzą lud Boży. Brak rodzajnika przed obydwoma wyrażeniami w. 32 podkreśla jakość obu grup, i że różnice między nimi istniejące zostały teraz pokonane¹². W tekście Łukasowym mówi się o braku wzajemnego podporządkowania tych grup. Pogląd ten jest inny niż w tekstach Izajasza (42,6; 49,6; 52,9-10; por. 46,13; 40,5), które wyraźnie podkreślają pierwszorzędną rolę Izraela w dziele zbawienia. W tekstach starotestamentowych poganie, by móc uczestniczyć w Bożym dziele zbawienia, muszą się nawrócić i poddać Prawu (Iz 2,1-5; Mi 4,1-2; Tb 13,13). Przybycie Jezusa do świątyni, oświecenie pogan i chwała Izraela uzupełniają się i są integralną częścią odkupienia przygotowanego przez Boga¹³; poganie nie są traktowani (z perspektywy historycznej) jako ci, którzy przyjęli wiarę w chwili odrzucenia jej przez Izrael (Dz 13,44-45; 18,5-8; 28,25-28).

Taka wizja zbawienia nakreślona w Łk 2,29-32 i zilustrowana szeroko w Dz wyprzedza znacznie to, z czym spotkaliśmy się w opisie pieśni Zachariasza, w którym Łukasz ograniczył się do stwierdzenia, że Bóg Izraela spełnił swoją obietnicę.

3. Proroctwo Symeona (Łk 2,33-35)

W odróżnieniu od pierwszego proroctwa Symeona, traktującego Jezusa jako zbawcę ludzkości, drugie proroctwo odnosi się tylko do narodu Izraela. Jezus dla wielu z tego ludu stanie się powodem upadku lub wyniesienia. Kontekst starotestamentowy, w którym wyrazy te powtarzają się, sugeruje dla $\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ wielkie zniszczenia mimo pozornej stabilności, spowodowane karą Bożą (Iz 51,17.22; Jr 6,15; Ez 27,27; 31,13.16); dla $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ideę uniesienia się, podniesienia się ze stanu biedy, tak jak często spotyka się to w LXX (Sf 3,8; Lm 3,63; Dn 11,20)¹⁴.

Upadek i podniesienie się z niego nie powinny być rozumiane jako dwa momenty następujące po sobie, które dotyczą całego Izraela (Mi 7,8), ale jako dwa możliwe przeznaczenia narodu hebrajskiego, w zależności od tego, jaką zajmie on postawę w stosunku do Jezusa. W wersetach tych Łukasz opracowując przepowiednie ze Starego Testamentu (Iz 8,14 i 28,16, podkreśla nieszczęście, które spowodowane zostanie z powodu niewierności prawom JHWH¹⁵, odzwierciedla także podział narodu żydowskiego w sposobie traktowania Mesjasza. Zmieniając porządek słów w syntagmie, stawiając na pierwszym miejscu: $\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ natychmiast ujawnia się zapowiedź skandalu, jaki $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ wywoła wśród ludu Izraela. W tekście Łk 2,34-35 ponownie, tak jak ma to miejsce często w jego dziele, bardzo wyraźnie przedstawia zarówno rozmiar katastrofy w przypadku odrzucenia Mesjasza (Łk 13,34-35; 20,18; 19,41-44), jak i wywyższenia narodu izraelskiego w przypadku uznania przez niego Mesjasza. Ma się to dokonać szczególnie poprzez fakt, że Jezus spełniając obietnicę, spełnia równocześnie oczekiwa-

¹² M. ZERWICK, *Graecitas Biblica Novi Testamenti*, Roma 1966, 179.

¹³ G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, SANT 39, München 1975, 29 podtrzymywałby perspektywę pielgrzymki eschatologicznej na górę Syjon, a H. SCHÜRMAN, *Lukasevangelium*, 125-126, prymat historyczny i zbawczy Izraela: *Nur durch Vermittlung Israels gibt es also Heil für die Heiden*.

¹⁴ Wyraz: $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ w sensie wskrzeszenia powraca w ST tylko w 2 Mch 7,14 i 12,43.

¹⁵ W Iz 8,14 kładzie się nacisk na konieczność czczenia JHWH, aby nie stał się kamieniem obrazy i przeszkodą dla domu Jakuba. W obliczu fałszywych zapewnień ludu Iz 28,16 przypomina, że Bóg położył na Syjonie kamień, który jest instrumentem zbawienia dla każdego, kto wierzy. Literacki kontakt tych tekstów z Łk 2,34 jest jedynie częściowy, ponieważ u Łukasza nie pada słowo: $\lambda\iota\theta\omicron\varsigma$.

nia swego ludu (Łk 1,32; 2,29-32; Dz. 2,29-36; 13,33). W tym czasie dojdzie do licznych nawróceń (Dz 1 4,1; 17,10-12; 21,20).

Tę rzeczywistość jeszcze bardziej rozwija wyrażenie zawarte w w. 34, w którym oznajmia się, że Jezus przeznaczony jest na: εις σημειον αντιλεγομενον Izraela. Syntagma ta podkreśla, że On sam, jako osoba, współtworzy ten znak¹⁶ Musi być odrzucony, będzie miał wrogów, wyrzekną się Go zarówno w słowach, jak i w działaniu, co wyrażone jest imiesłowem współczesnym: αντιλεγομενον, odnoszącym się do przyszłości¹⁷

Perspektywa nakreślona w Łk 2,34b pojawia się ponownie w zdaniu końcowym w. 35b, po wyrażeniu 35a, które może być wzięte w nawias¹⁸. Cel, do którego prowadzi nadzieja Chrystusa, polega na odkryciu najgłębszych intencji serca ludzkiego¹⁹ Ten proces nie będzie także oszczędzony Maryi. Miecz, który przeniknie jej duszę, jest wyrazem, iż podział, o którym mówiliśmy wcześniej, dotyczy także Matki Jezusa²⁰.

W tekście Łk 2,29-35 świątynia jest miejscem, w którym Ewangelista ogłasza tożsamość i sens przybycia Jezusa. Został uznany za Mesjasza, określony jako σωτηριον uniwersalny, a równocześnie jako znak sprzeciwu dla swego ludu. Łukasz ukazuje w tych wersach pewną fundamentalną tematykę chrystologiczną, która pojawiać się będzie w całym jego dziele. Łącząc ją ze sobą wzajemnie w świątyni, Łukasz podkreśla rzeczywistość tajemnicy chrześcijańskiej i dramat akceptacji właśnie w miejscu najbar-

¹⁶ To, że ktoś jest znakiem, potwierdzają także biblijne teksty: Iz 8,18; 20,3; Ez 12,6; Łk 2,21; 11,30. W tym ostatnim tekście w odróżnieniu od Mt 12,39; 16,4 i Mk 8,12, Łukasz oświadcza, że sam Jonasz jest znakiem; por. J. JEREMIAS Ιωνας, TWNT III, 410-413; H. RENGSTORF, σημειον, TWNT VII, 231-232, 236-237.

¹⁷ B1-D, 339, 2b; por. Łk 1,35; 14,31; 22,19.20; Dz 21,2.3; 26,17.

¹⁸ M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospel and Acts, Oxford 1977, 153, definiuje ten werset jako „most difficult in the Greek Bible” i podaje powód: „It is virtually impossible to find a logical connection of thought running through the passage”. Werset ten wydaje się przerywać poprzedni, zbudowany spójnie, a w którym po czasownik: κεισθαι występują orzeczenia do podmiotu, wprowadzone przez przyimek: εις. Powody, dla których może być wyrażenie to wzięte w nawias, są następujące: mimo że połączony jest z και współrzędnie, zakłada zmianę podmiotu – nie jest nim już zaimek osobowy: ουτος, a pospolite imię żeńskie ρομφαια; pojawia się tam czasownik w czasie przyszłym (διελυσειται), który jest różny od wcześniejszego czasu teraźniejszego (κειται). Odnosi się do Maryi, wywołanej zaimkiem dzierżawczym σου, który znajdując się w pozycji górnolotnej sprawia, że konstrukcja tego wersetu nie jest konstrukcją linearną; częśćka przeciwstawna δε (prawdopodobnie autentyczna, choć brakuje w Ta, ψ, L, 579, W, X, lat, sysi, ar, co) podkreśla oddzielenie i precyzuje *novum*, jeśli chodzi o osobistą sytuację Maryi. Werset 35b można więc bezpośrednio połączyć z w. 34b.

¹⁹ Wyraz: διαλογισμοι nie może być rozumiany tylko w sensie jakiś złych myśli (Łk 5,22; 6,8; 9,46.47; 24,38). Kontekst ten sugeruje raczej sens neutralny; w takim też znaczeniu Łukasz używa czasownika: διαλογιζεσθαι w 1,29; 3,15; 5,21. Wyrażenie to wskazuje cały zespół myśli, które w duszy ma każdy człowiek; por. W. SCHOTTROF, hsb, denken, THAT I, 641-646; G. SCHRENK, διαλογισμος, TWNT II, 96-98.

²⁰ Maryja jest wśród tych, którzy przyjęły Mesjasza (Dz 1,12-15). Wyobrażenie miecza, który przeszywa duszę, wskazuje na bolesną próbę, jakiej będzie poddana. Por. Ps 21,21, w którym łącznie znajdują się wyrazy: ρομφαια i ψυχη, a także w Ps 36,15; Jr 4,10; Ez 14,16. Por. F. NEIRYNCK, „Le Messie sera un signe de contradiction”, AssSeign 11(1961), 37; J. WINANDY, „La prophetie de Simeon (Lc 2,34-35)”, RB 72 (1965) 321-351; P. BENOIT, „Et toi-meme une glaive te transpercera l'ame! (Lc 2,35)”, CBQ 25 (1963) 251-261; A. FEUILLET, „L'epreuve predite a Marie per le vieillard Simeon (Lc 2,35)”, Le Puy 1961, 243-263; Str-B II, 140.

dziej reprezentatywnym Starego Testamentu – najbardziej stosownym dla majestatu dziecka, które zostało doń wprowadzone.

4. Prorokini Anna (w. 36-38)

Przedstawienie tych postaci w perykopie służy ewangelicie do ukazania konieczności, by świat starotestamentowy otworzył się na rzeczywistość zbawienia chrześcijańskiego. Symeon i Anna są zakorzenieni w świecie tradycji hebrajskiej, a równocześnie otworzyli się na dobrą nowinę o zbawieniu. Symeon scharakteryzowany został jako: δικαίος και ευλαβής (2,25). Δικαίος jest *par excellence* określeniem kompleksowym, które znamionuje w religijnym świecie Starego Testamentu człowieka posłusznego woli Boga i spełniającego przepisy prawa. Sprawiedliwymi w obliczu Boga są: Noe (Rdz 6,9; 7,1; Syr 44,17), Hiob (Hi,1,1; 2,3), rodzice Zuzanny (Zuz. [LXX] 3), Józef (Mt 1,19), Zachariasz i Elżbieta (Łk 1,6). Również Józef z Arymatei został przez Łukasza określony jako człowiek dobry i sprawiedliwy (23,50). Setnika Korneliusza przedstawiono jako człowieka sprawiedliwego i bogobojnego (Dz 10,22)²¹ Wyraz: ευλαβής wskazuje na to, że łączy on w sobie pobożność i bojaźń Boga, wraz z prawidłowym spełnianiem swych powinności religijnych (Dz 2,5; 8,2; 22,12). Symeona określono, zgodnie z modelem ideału Starego Testamentu, jako człowieka bojącego się Pana.

Z podobnej perspektywy Ewangelista określa postać Anny. Po wzmiance o jej pochodzeniu Łukasz mówi, iż czas swego wdowieństwa poświęciła kultowi Bożemu, a był to długi okres, jeśli wspomnimy jej podeszły wiek. Z mężem żyła tylko siedem lat od czasu swego panieństwa²². Pilność w sprawowaniu służby Bożej podkreślona została poprzez zastosowanie wyrażenia hiperbolicznego, z pewnością: ουκ αφιστατο του ιερου (w. 37), w którym czas przeszły niedokonany Łukasowego czasownika nieprzechodniego sugeruje w wyraźny sposób tę długotrwałość²³

Również zastosowanie dwusłów składających się z wyrazów: w *postach i modlitwach*²⁴, *dniem i nocą*²⁵, określających, w jaki sposób sprawowała ona służbę Bożą, zwraca

²¹ W NT sprawiedliwym określony został też Jan Chrzciciel (Mk 6,20), Lot (2 P 2,7), Abel (Mt 23,35; Hbr 11,14; 1 J 3,12). Por. G. SCHRENK, Δικαίος, TWNT II, 184–193.

²² Dzięki tej postaci Łukasz prawdopodobnie pragnie zidealizować stan wdowieństwa. Nadmienia o nim także w: 4,25.26; 18.3,5; 20,47; 21,2.3; Dz 6,1; 9,39.41. Por. 1 Kor 7,8; 1 Tm 5,3.16.

²³ Czasownik: αφιστασθαι (4 razy u Łukasza, 6 w Dziejach w stosunku do 14 razy w całym NT) składa się zwykle z: απο, po którym następuje dopełniacz, tak jak ma to miejsce w Pwt 4,9; Joz 1,8; 22,19.29; 2 Sm 22,23; 2 Krl 18,6; 22,2. Jedynie u Łk 2,37 w formie przeczącej składa się z dopełniacza równoważnego do miejscownika.

²⁴ Częściej używaną w NT formułę: προσευχη και νηστεια (Mt 17,21; Mk 9,29; Dz 14,23) Łukasz zastępuje jej podobną: νηστειαφ και δεησεις, w której pojawia się charakterystyczne słowo: δεησις (1,13; 5,33); najpierw wspomina o poście, a potem o modlitwie i taki porządek występuje także w 5,33. Użycie liczby mnogiej ma wskazywać na częstotliwość takich praktyk.

²⁵ Wyrażenie z 2,37: νυκτα και ημεραν w *accusativie*, które oznacza czas trwania, rzadko powtarza się w NT (Mk 4,27; Dz 26,7) i nie występuje nigdy w LXX. Formuła z dopełniaczem czasowym (νυκτος και ημερας) pojawia się u Mk 5,5; 1 Tes 2,9; 3,10; 2 Te 3,8; 1 Tm 1,3; Iz 34,10; Jud 11,17. Dwusłów: ημεραφ και νυκτοφ dokumentowany jest szeroko w NT (Łk 18,7; Dz.9,24; Ap 4,8; 7,15; 12,10; 14,11; 20,10) i w LXX (Lb 9,21; Joz.1,8; 2 Krn 6,20; Iz 60,11; Jr 14,7; Lm 2,18).

uwagę na pełnię oddania się Anny²⁶ Wyrażenie, które w w. 37 ukazuje kobietę poprzez jej postępowanie kultowe, wskazuje na związek literacki z tekstem Dz 26,7, mówiącym o dwunastu plemionach izraelskich; one również w dzień i w nocy sprawują wytrwale kult Boga w oczekiwaniu na spełnienie obietnicy: λατρευουσα νυκτα και ημεραν νυκτα και ημεραι λατρευον.

Uwzględniając związek między dwoma fragmentami Ewangelii Łukasza, Anna wydaje się uosabiać idealną postawę Izraela. Nadzieja, dla której żyje, jest w istocie taka sama jak nadzieja plemion izraelskich. Znajdzie ona spełnienie w obu przypadkach w osobie Chrystusa (Łk 2,38; Dz.26,8.23). Do tych charakterystyk postaci w omawianym fragmencie dołączają się i inne.

1. Są to również tzw. postacie oczekujące. Symeon sportretowany został jako oczekujący (προσδεχομενος) pociechy Izraela (2,25); Anna mówi o dziecku wszystkim, którzy oczekiwali (τοις προσδεχομενοις) wyzwolenia Jerozolimy (2,38). W dziele Łukaszym to oczekiwanie charakteryzuje również Józefa z Arymatei (Łk 23,51). Ten stan jest elementem często obecnym w judaizmie (Dz 24,14-15) i polega na pozostawaniu w nadziei, że spełni się obietnica²⁷ Syntagma: παρακλησις, która w tym fragmencie ma ewidentny związek z wyrażeniem: Χριστος Κυριου, powtarza się w znaczeniu oczekiwania na Mesjasza. O ile syntagmy tej brak w LXX, to w Iz 61,2 pocieszenie wszystkich zasmuconych stanowi jedną ze szczególnych funkcji Mesjasza. Cały tekst Iz 61,1-2 cytowany jest u Łk 4,18-19 w odniesieniu do Jezusa. Również wyrażenie: λυτρωσις Ιερουσαλημ, mówiące o oczekiwaniu przez tych wszystkich, do których zwraca się Anna, odnosi się do Jezusa. W Łk 24,21 został on określony jako ten, który miał wyzwolić (ο μελλων λυτρουσθαι) Izraela.

2. Oczekiwanie to wynika z działania Ducha Świętego. Trzy wyrażenia w 2,25b-26, występujące po sobie, a odnoszące się do Symeona: (...) *a Duch Święty spoczywał na nim. Jemu Duch Święty objawił (...). Za natchnieniem Ducha więc przyszedł do świątyni*, podkreślają wyraźnie rolę, jaką odgrywa πνευμα w tym spotkaniu świata starotestamentowego z Chrystusem. W rzeczywistości bowiem niezwykle rzadko u Łukasza napotkamy na tak częste wzmianki o Duchu Świętym w krótkim fragmencie. Chodzi tu o inspirującą siłę i o Boską moc, z którymi mieliśmy już do czynienia w trakcie przedstawiania historii Izraela, na co zresztą w 1,35 wskazuje paralelizm między wyrażeniami: πνευμα αγιον i δυναμις υψιστου. Dar ten nie został wyczerpany przez proroka Zachariasza i Malachiasza, co wynikało z koncepcji rabinackiej²⁸ Istnieje w przypadku Symeona. Ustanawia on oficjalnie Annę jako prorokinię (w. 36). Takie wielokrotne wspomnienie o łasce Ducha Świętego napotykamy nie tylko w tej perykopie, ale w całej ewangelii o dzieciństwie (1,15.35.41.67; por. 3.22; 4,1. 14.18), co wskazuje na przekonanie Łukasza, że w epoce mesjańskiej cały lud otrzyma ten dar, a nie tylko prorocy²⁹ Jednolitość językowa stosowana

²⁶ Anna nie jest osobą, która żyje w klauzurze w świątyni, gdyż taki sposób życia był nieznanym w okresie ST. W Wj 38,8 mówi się o kobietach, które służą przy wejściu do świętego miejsca, ale jak podaje Tg Ps-J, wracają one wieczorami do swych domów. Trzeba zauważyć też, że tłumaczenie LXX tego wersetu mówi o kobietach, które poszczą (w.26), Tg Onq i Tg Ps-J o kobietach, które modlą się, a obydwie praktyki pojawiają się razem u Łk 2,37.

²⁷ R. SCHNACKENBURG, Tempelfrommigkeit, LTK 9, 1358-1359.

²⁸ Str-B II 1, 24-126.

²⁹ A. GEORGE, Israel, 485; por. W. H. LAMPE, The Holy Spirit in the Writings of Luke, Studies in the Gospel (wyd. D. E. Nineham), Oxford 1955, 159-200; E. SCHWEIZER, πνευμα, πνευματικοφ, TWNT IV, 394- 413.

przez Łukasza do opisania starotestamentowej mocy Bożej, jak i dla opisania daru popaschalnego Chrystusa, ma na celu połączenie między sobą obu epok historii zbawienia³⁰.

3. Obok oczekiwania oraz pojawienia się mocy Ducha Świętego widoczna jest tu również inna perspektywa, z której Łukasz charakteryzuje rodziców Jezusa (w. 27); chodzi tu przede wszystkim o przestrzeganie przez nich Prawa. Podkreśla to wielokrotnie perykopa, w której termin: νομος pojawia się aż pięć razy, podczas gdy w całej ewangelii zaledwie dziewięć razy. Rodzice Jezusa niosą Go do świątyni (...) *aby postąpić z Nim według zwyczaju Prawa* (w. 27) – oczyszczenie położnicy odbywa się według *Prawa Mojżeszowego* (w. 22). Ofiara zostaje złożona *zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego* (w. 24), ofiarowanie Jezusa odbywa się, bo (...) *tak bowiem jest napisane w Prawie Pańskim* (w. 23). Również powrót do Nazaretu mógł mieć miejsce: (...) *gdy wypełnili wszystko według prawa Pańskiego* (w. 39). To wielokrotne powoływanie się na spełnianie obowiązków określonych przez Prawo ma na celu uwidocznienie, że właśnie w ramach spełniania tych obowiązków rodzice przynieśli Jezusa do świątyni, gdzie został rozpoznany przez oczekujących Mesjasza. Posłuszeństwo nakazom i oświecenie przez Ducha Świętego są to dwa nierozzerwalne elementy, które pozwalają ukazać tożsamość Syna Maryi.

Trzeba zauważyć, że w trakcie opowiadania termin: νομος precyzują dwa różne dopełniacze: w 2,22 mowa jest o Μωυσεως, natomiast w 2,23.24.39 o νομος Κυριου. Oba wyrażenia są oczywiście równoważne. Wskazuje to na fakt, że Prawo Mojżeszowe zawarte w perykopie, rozumiane raczej jako norma zachowania pobożnych Hebrajczyków, a nie w aspekcie instytucjonalnym i bez dodatkowych uściśleń, potraktowane zostało jako Prawo Pana. Nie chodzi tu więc o spełnianie norm prawa jako takiego, a raczej o wypełnianie woli Boga. Ważne, że Łukasz w tym fragmencie całkowicie pomija problem uchylania się od postępowania zgodnego z Prawem, który był niezwykle ważny dla pierwszych chrześcijan (Dz 15,1-32)³¹. Łukasz wypełnianie praw wyraźnie idealizuje.

Całkowite poddanie się Bogu, oczekiwanie na spełnienie obietnicy, zaufanie Duchowi Świętemu, wierność Prawu — to cechy charakteryzujące postaci występujące w tym fragmencie perykopy Łukaszowej, której akcja rozgrywa się w świątyni. Są one przedstawicielami wybranej części narodu izraelskiego, otwartymi na ogłoszenie nowiny. Wśród nich w Starym Testamencie spotyka się Mesjasza. Nie jest to dzieło przypadku, ale przeznaczenie Boże. Tak mówi o tym Hauck: (...) *wyobraża granicę historii zbawienia: czas antyczny dotyka i doświadcza czasu nowego*³².

ks. Mirosław Mikołajczak

³⁰ W swoich pismach Łukasz używa syntagmy πνευμα αγιου z rodzajnikiem lub bez, aby wskazać zarówno na Ducha JHWH, który pojawia się w ST, jak i na dar Zesłania Ducha Świętego (Dz 2,23; 5,32; 7,51; 10,44.45.47). O ile w LXX na ogół Ducha Świętego opisuje dopełniacz Θεου ο Κυριου, to jedynie trzykrotnie powtarza się syntagma: πνευμα αγιου bez żadnej specyfikacji (Iz 63,11; Dn 5,12; 6,4).

³¹ Por. A. GEORGE, Israel, 489-492; W. GUTBROD, νομος, TWNT IV, 1129-1139.1151-1161; H. J. KRAUS, Freude an Gottes Gesetz, EvT 11(1950-1951)337-351. Zauważono, że wyrażenie: νομος Κυριου powtarza się w całym NT jedynie u Łk 2,22-39 (por. podobne wyrażenie: νομος Θεου w Rz 7,22.25; 8,7).

³² F. HAUCK, Das Evangelium des Lukas, THKNT 3, Leipzig 1934, 43; por. J. ERNST, Das Evangelium des Lukas, RNT, Regensburg 1977, 116.