

**BOŻE NARODZENIE
W ŚWIETLE NOWEGO TESTAMENTU**

Bibliotheca Biblica

RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

BOŻE NARODZENIE W ŚWIETLE NOWEGO TESTAMENTU

o. Hugolin Langkammer OFM

WROCŁAW 2011

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 1475/2011 – 5 października 2011 r.

† *Marian Gołębiowski*
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Łamanie *Łukasz Michalski, Bożena Sobota*

Projekt okładki *Andrzej Duliba*

Korekta *Alicja Januszczak, Anna Kowalska-Grygajtis*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 71 322 53 68, tel. 71 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-188-6

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. 162/2011

WPROWADZENIE

Boże Narodzenie – powiedziano mi, że to określenie nie-liturgiczne. W kalendarzach liturgicznych rzeczywiście widnieje tytuł: *Nativitas Domini* – „Narodzenie Pana”. Dla książki tej obrano jednak nazwę Boże Narodzenie – tę uświęconą przez polską tradycję pobożnościową. Tak, jak Nowy Testament opisuje narodzenie się Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela. Temu zagadnieniu poświęcona jest niniejsza książka. Oczywiście głównymi w niej tekstami, które także inspirowały malarzy, poetów, pisarzy, a przecież i św. Franciszka, pierwszego „budowniczego” żłóbka, to historie dzieciństwa Jezusa, przekazane nam przez św. Mateusza i św. Łukasza. Żłóbek, pasterze – to wzięte ze św. Łukasza, zaś mędrcy ze Wschodu – ze św. Mateusza.

Gdy jednak prześledzimy teksty liturgiczne: począwszy od Wigilii Bożego Narodzenia, poprzez „Pasterkę”, czyli Mszę św. w noc Bożego Narodzenia, aż do trzeciej Mszy św. w dzień Bożego Narodzenia, zauważymy, że liturgia wzbogaca teologicznie, a także kerygmatycznie, wydarzenie zbawcze, jakim jest Boże Narodzenie. Nie znam książki czy monografii w języku polskim lub obcym, która by uwzględniła całościową wymowę kerygmatyczną NT o Bożym Narodzeniu, nie ograniczając się tylko do Ewangelii dzieciństwa Jezusa według św. Mateusza i św. Łukasza.

Oczywiście w niniejszej książce te Ewangelie zostały dosyć szeroko i wnikliwie omówione. Istotne było tylko rozstrzygnięcie problemu: czy iść w ślady liturgicznych przeznaczeń tekstów na poszczególne Msze św. w Boże Narodzenie, czy nie wyłonić tekstów mówiących bezpośrednio o Bożym Narodzeniu, takich jak np. Prolog do Janowej Ewangelii: „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas”, czy wczuć się w liturgiczne przesłanie.

W tej książce obrano drugie podejście do omówienia tekstów z powodu dwóch racji. Pierwsza: w liturgii przemawia Kościół i tradycja apostołska. Druga: nie zawsze będzie można bardzo dokładnie stwierdzić o danym tekście, czy bezpośrednio mówi o Bożym Narodzeniu. Skoro jednak liturgia uważa, że podane przez nas kolejne teksty mówią o Bożym Narodzeniu, to trzymajmy się liturgicznego porządku. Dotyczy on drugiej części książki, gdyż pierwsza, większa, poświęcona jest Ewangelii dzieciństwa według św. Mateusza i według św. Łukasza.

Teksty drugiej części niniejszej książki:

Teksty liturgiczne:

1. Dzieje Apostolskie 13, 16-17. 22-25
2. List św. Pawła do Tytusa 2, 11-14
3. List św. Pawła do Tytusa 3, 4-7
4. List do Hebrajczyków 1, 1-6
5. Prolog Ewangelii św. Jana 1, 1-18

Teksty poza liturgią Bożego Narodzenia:

6. List św. Pawła do Rzymian (1, 1-4)
7. List św. Pawła do Tymoteusza (3, 16)
8. List św. Pawła do Galatów (4, 4)
9. Pierwszy List św. Jana (4, 9)

Pierwotne założenia opracowania tematu Bożego Narodzenia w świetle Nowego Testamentu nie bardzo sprzyjały koncepcji włączenia do książki tekstu Starego Testamentu zapowiadającego Mesjasza. Dziękuję jednak ks. prof. dr. hab. Mariuszowi Rosikowi za słuszną uwagę, by chociaż w formie ekskursu omówić prorocstwo o dziewiczym poczęciu Najświętszej Maryi Panny (Iz 7, 14), nieuwzględnionym w liturgii Bożego Narodzenia.

Książka ma charakter popularnonaukowy. Z tej to racji ograniczenie się w niej do takiej literatury.

W pierwszą niedzielę Adwentu 2010 r.
o. Hugolin Langkammer OFM

I. BOŻE NARODZENIE WEDŁUG ŚW. MATEUSZA (1, 1-2, 23)¹

Rodowód Jezusa (1, 1-17)

¹ Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama. ² Abraham był ojcem Izaaka; Izaak ojcem Jakuba; Jakub ojcem Judy i jego braci; ³ Juda zaś był ojcem Faresa i Zary, których matką była Tamar. Fares był ojcem Hezroma; Hezrom ojcem Arama; ⁴ Aram ojcem Aminadaba; Aminadab ojcem Naassona; Naasson ojcem Salmona; ⁵ Salmon ojcem Booza, a matką była Rachab. Booz był ojcem Obeda, a matką była Rut. Obed był ojcem Jessego; ⁶ Jesse ojcem króla Dawida. Dawid był ojcem Salomona, a matką była żona Uriasza. ⁷ Salomon był ojcem Roboama; Roboam ojcem Abiasza; Abiasz ojcem Asy; ⁸ Asa ojcem Jozafata; Jozafat ojcem Jorama; Joram ojcem Ozjasza; ⁹ Ozjasz ojcem Joatama; Joatam ojcem Achaza; Achaz ojcem Ezechiasza; ¹⁰ Ezechiasz ojcem Manasses; Manasses ojcem Amosa; Amos ojcem Jozjasza; ¹¹ Jozjasz ojcem Jechoniasza i jego braci w czasie uprowadzenia do niewoli babilońskiej. ¹² Po uprowadzeniu do niewoli babilońskiej Jechoniasz był ojcem Salatiela; Salatiel ojcem Zorobabela. ¹³ Zorobabel ojcem Abinda; Abind ojcem Eliakima; Eliakim ojcem Azora. ¹⁴ Azor ojcem Sadoka; Sadok ojcem Ackima; Ackim ojcem Eliuda; ¹⁵ Eliud ojcem Eleazara; Eleazar ojcem Mattana; Mattan ojcem Jakuba; ¹⁶ Jakub ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem. ¹⁷ Tak więc od Abrahama do Dawida jest czternaście pokoleń; od Dawida do niewoli babilońskiej czternaście pokoleń; od niewoli babilońskiej do Chrystusa czternaście pokoleń.

¹ Wszystkie przekłady Pisma Świętego pochodzą od Autora książki.

Narodziny Jezusa Chrystusa (1, 18–25)

¹⁸ Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak: Maryja, Jego matka, była zaślubiona z Józefem. Zanim zamieszkali razem, znalazła się w stanie błogosławionym za sprawą Ducha Świętego. ¹⁹ Józef, Jej mąż, który był człowiekiem sprawiedliwym, nie chcąc Jej narażać na zniesławienie, zamierzał potajemnie Ją oddalić. ²⁰ Gdy nad tym rozmyślał, oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i oznajmił: «Józefie, synu Dawida, nie bój się przyjąć Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. ²¹ Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus. On bowiem swój lud wyzwoli od grzechów». ²² To zaś wszystko się stało, aby się wypełniło słowo Pańskie zapowiedziane przez Proroka: ²³ Oto Panna pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy „Bóg z nami”. ²⁴ Gdy Józef obudził się ze snu, uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański. Wziął swoją Małżonkę do siebie. ²⁵ Nie żył jednak z Nią. A gdy porodziła Syna, nadano Mu imię Jezus.

Mędrcy ze Wschodu (2, 1–12)

¹ Gdy Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowania króla Heroda, wtedy mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy ² i pytali: „Gdzie jest nowo narodzony Król żydowski? Ujrzelśmy bowiem Jego wschodzącą gwiazdę i przybyliśmy oddać Mu pokłon”. ³ Gdy król Herod to usłyszał, przeraził się, a z nim cała Jerozolima. ⁴ Zebrał wtedy wszystkich kapłanów i uczonych ludu i wypytywał ich, gdzie miał się narodzić Mesjasz. ⁵ Oni mu odpowiedzieli: „W Betlejem judzkim, bo tak napisał Prorok: ⁶ A ty Betlejem, ziemio Judy, nie jesteś wcale najmniejsze wśród książąt Judy, albowiem z ciebie wyjdzie władca, pasterz ludu mego Izraela”. ⁷ Wtedy Herod przywołał potajemnie mędrców i dowiadywał się dokładnie o czas ukazania się gwiazdy. ⁸ A kierując ich do Betlejem, powiedział im: „Udajcie się tam i pytajcie wnikliwie o Dziecię, a skoro tylko je znajdziecie, dajcie mi znać, abym i ja poszedł i oddał Mu pokłon”. ⁹ Wysłuchawszy króla ruszyli więc w drogę. Gwiazda, którą przedtem ujrzeli, prowadziła

ich, aż zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię. ¹⁰ Gdy ujrzeli gwiazdę, bardzo się uradowali. ¹¹ Weszli do domu, a gdy zobaczyli Dziecię i Jego Matkę Maryję, upadli na twarz oddając Mu pokłon. A rozłożywszy swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę. ¹² Ostrzeżeni we śnie, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do swojej krainy.

Ucieczka do Egiptu (2, 13–15)

¹³ Gdy oni odjechali, anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi i powiedział: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu. Tam zostań, dopóki ponownie cię nie powiadomię, albowiem Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić”. ¹⁴ Wstał niezwłocznie w nocy, wziął Dziecię i Jego Matkę, by udać się do Egiptu. ¹⁵ Tam pozostał aż do śmierci Heroda. Tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez Proroka: „Z Egiptu wezwałem Syna mego”.

Rzeź niemowląt (2, 16–18)

¹⁶ Wtedy Herod widząc, że mędrcy go zawiedli, wpadł w straszny gniew i kazał pozabijać w Betlejem i w całej okolicy wszystkich chłopców w wieku do lat dwóch, zgodnie z czasem, o którym dowiedział się od mędrców. ¹⁷ Tak miały się spełnić słowa proroka Jeremiasza: ¹⁸ „Krzyk usłyszano w Rama, płacz i wielki jęk. Rachel oplakuje swe dzieci i nie daje się pocieszyć, bo już ich nie ma”.

Powrót Świętej Rodziny z Egiptu (2, 19–23)

¹⁹ A gdy Herod umarł, oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie ²⁰ i rzekł: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i wracaj do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia”. ²¹ On wstawszy wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela. ²² Gdy jednak dowiedział się, że w Judei panuje Archelaos w miejsce swojego ojca Heroda, bał się tam udać. Ostrzeżony we śnie, udał się w okolice Galilei. ²³ Przybył tedy do miasta zwanego Nazaret i tam osiadł. Tak miało się spełnić słowo Proroków: „Nazwany będzie Nazarejczykiem”.

1. PREHISTORIA MESJASZA (1–2)

Tylko św. Mateusz i św. Łukasz poprzedzają Ewangelię o Jezusie Chrystusie Synu Bożym (zob. wstęp do Mt 1, 1) obszerną historią dzieciństwa Jezusa. Oczywiście w obu opisach postacią centralną jest Jezus, z tym że Mateusz dzieje dziecięcia Jezusa wiąże bardziej ze św. Józefem, a Łukasz bardziej z Jego Matką, Dziewicą z Nazaretu, która Jezusa poczęła z Ducha Świętego. Są też podobieństwa między tymi dwiema narracjami: do zasadniczego należy „poczęcie z Ducha Świętego”. Jeśli chodzi o rodowody Jezusa, to nie tylko, że nie są identyczne, ale znajdują się w Mt na samym początku Ewangelii i zaczynają się dopiero od Abrahama, licząc 17 wierszy, a w Łk po opisie chrztu Jezusa, licząc 16 wierszy (3, 23–38). Dla Mateusza rodowód Jezusa stanowi pierwszy dowód Jego mesjańskości. W rodowodzie można właściwie zauważyć dwie części: narodzenie Jezusa (1, 18–25) oraz narrację o mędrcach ze Wschodu (2, 1–12), której brak u Łukasza. Narracja Mateusza jest skonstruowana na podstawie cytatów ze Starego Testamentu. To, co się obecnie dzieje, już było zapowiedziane. Łukaszowy opis bogatszy jest w poszczególne wydarzenia związane z narodzeniem Jezusa i stąd też obszerniejszy niż Mateuszowy. Opis Łukasza liczy 132 wiersze zawarte w trzech rozdziałach; narracja Mateusza liczy zaś tylko 30 wierszy, a z rodowodem 47. Jest też różnica w sposobie prezentacji przedstawionych wydarzeń, zwłaszcza z literackiego punktu widzenia. Więcej kunsztu stylistycznego wykazuje Łukasz. Mateusz jest powściągliwszy, ograniczając się jedynie do istotnych spraw. W każdym razie Mateuszowi zależy na tym, by pokazać, że Jezus nie staje się dopiero Mesjaszem, gdy zaczyna jako dorosły swoją misję zbawczą tu na ziemi, lecz jest Mesjaszem od samego początku – już jako Mesjasz przyszedł na świat, zgodnie z przepowiedniami Starego Testamentu.

1.1. RODOWÓD JEZUSA CHRYSZTUSA (1, 1–17)

Na Wschodzie, zresztą po dziś dzień, rodowód posiada swoją wyjątkową rangę. W starym Izraelu genealogie zyskały na znaczeniu szczególnie po powrocie z niewoli babilońskiej. Zwłaszcza osoby ubiegające się o wyższe urzędowe stanowiska przedstawiały swoje rodowody. Także kapłani pragnący zrobić karierę musieli zadbać o swój rodowód. Im bardziej sięgał w przeszłość i im bardziej przodkowie należeli do szlachejnych rodzin, w tym szczególnie królewskich, rodowód zyskiwał na znaczeniu. Nawet luźniejsze powiązania z rodem królewskim miały ważne znaczenie, gdyż w końcu korzeniami sięgały do króla Dawida. A przecież to z jego rodu miał wywodzić się Mesjasz. Jeśli więc Mt sięga aż do Adama, znaczy to, że rodowód Jezusa ma swój początek już w stworzeniu człowieka. A skoro ten potomek może powołać się na pochodzenie z rodu Dawida, to linia mesjańskości jest od samego jej początku aż do zenitu odpowiednio zagwarantowana. Tym potomkiem jedynym, prawdziwym i ostatecznym jest pomazaniec Boży – nie tyle król, ile prawdziwy, zapowiedziany przez Pisma ST i oczekiwany w „pełni czasu” Mesjasz, Syn Boży (por. Mk 1, 1; Ga 4, 4; Hbr 1, 1–2).

¹ Genealogia w Mt ma tytuł – *Biblos geneseseōs* – Vg. *Liber generationis* – „Księga Rodzaju”. Mateusz wzoruje się raczej na podobnym tytule w Rdz 2, 4; 5, 1 niż na Rdz 6, 9; 37, 2, gdzie ma znaczenie „Księgi Historii”. W drugim znaczeniu odnosiłby się do całej Ewangelii św. Mateusza, co jest mało prawdopodobne. Jest to więc Księga rodów Jezusa Chrystusa. Nie bez znaczenia jest podwójne Jego imię: w Ewangeliach występuje ono bardzo rzadko (por. 1, 18; Mk 1, 1; J 1, 17; 17, 3). Jest to tytułatura bardziej właściwa w innych pismach NT, zwłaszcza wtedy, gdy chce się podkreślić, że Jezus jest Mesjaszem – Chrystusem. Odnosi się wrażenie, że Chrystus stał się drugim imieniem dla Jezusa, jakby

podkreślającym, że Jezus („On zbawi lud swój z grzechów ich” – Mt 1, 21) jest właśnie Mesjaszem, przepowiedzianym przez ST. Podobnie myśli Mateusz, co nadto potwierdza bezpośrednie związanie Jezusa z ojcem obietnic mesjańskich, z Dawidem – Syn Dawida (por. 2 Sm 7, 12–15; Iz 11, 1). Stąd też pochodzenie Jezusa od Dawida Mateusz wysuwa na pierwszy plan – przed Abrahamem. Ponieważ jednak obietnice mesjańskie w ogóle wzięły początek od Praojca Izraela Abrahama (por. Rdz 12, 3; 22, 18), Mt czyni rekurs do tych prapoczątków obietnic mesjańskich (por. Ga 3, 16); zob. reminiscencja do Rdz 12, 13. 15; 17, 7. 22; 18, 24).

² Od w. 2 rozpoczyna się rejestr pokoleń, z których wywodzi się „Józef, mąż Maryi, z której narodził się Jezus” (w. 16). Biorąc pod uwagę aspekt literacki, rodowód jest symetrycznie podzielony na trzy równe części. Imiona podane przez Mateusza wzorują się na LXX. Podział historyczny koncentruje się na Dawidzie. A więc jeden okres – od Abrahama do Dawida (2–6a), drugi – od Dawida do niewoli babilońskiej (6b–11), trzeci – od niewoli do Jezusa (12–16). Wymieniono trzykrotnie czternaście plemion, poprzez dobrane symboliczne liczby wskazujące na Mesjasza (17). Z historycznego punktu widzenia okresy te są bardzo nierówne. Pierwszy obejmuje lata 500–180; drugi około 400 lat, a trzeci aż 600 lat. Różne też są źródła dla Mateuszowej genealogii. Dla w. 2–3a historia Patriarchów według Rdz; dla w. 3b–6 według Rut 4, 18–22; dla w. 7–12 według 1 Krn 3, 10–19. Nie wiemy dokładnie, skąd wzięła się przy Judzie wzmianka o jego braciach, nie należących właściwie do genealogii Jezusa. Na takie sformułowanie mógł mieć wpływ tekst z 1 Krn 2, 1.

^{3–4} Dalsze imiona od Judy do Dawida, względnie od Faresa potomka Judy, wzięte są z 1 Krn oraz Rut 4, 18–22. Serach (hebr.), czyli Zara, brat Faresa i ich matka Tamara wymienione są w 1 Krn 2, 4, w tym samym zestawie co w Mt 1, 3 (por. Rdz 38, 1–8).

⁵ Owszem, znana jest Raaba, pogańska ladacznica z Jerycha (Joz 2; 6, 17–20, por. Hbr 11, 31; Jk 2, 25) z czasów wkroczenia

Izraela do tego miasta. W naszej genealogii jest żoną Salomona. Według tradycji żydowskiej jest żoną Jozuego. Trudno dociec, z jakiego źródła Mateusz czerpał tę wiadomość. Łatwiej natomiast odkryć, skąd Mateusz wzięł notatkę o Rut jako o pogańskiej Moabitce, żonie Booza, z rodziców Jobeda (hebr. Obed). O tym pisze właśnie Rut 14, 12–20.

^{6a} Z racji oczekiwania odnowienia królestwa Dawidowego w czasach mesjańskich, tylko on został w genealogii Mateusza uhonorowany tytułem króla.

^{6b} Lista imion drugiej części genealogii (6b–11) oparta jest na 1 Krn 3, 5–16. Mateusz jednak opuszcza imię matki króla Salomona – Batszeby, żony Uriasza – którą Dawid skłonił do zdrady małżeńskiej (2 Sm 11, 3; 1 Krn 3, 5).

⁷ Wyraźna pomyłka zaś zachodzi w odniesieniu do imienia Azaf. Mateusz ma na myśli króla Ase (1 Krn 3, 10), a pomylił go z bardzo znanym „widzącym Asafem” z czasów Dawida, któremu przypisuje się także autorstwo kilku Psalmów (por. Ps 50 oraz 73–83; zob. również 1 Krn 16, 5. 37; 2 Krn 29, 30).

^{8–9} Różnie tłumaczy się opuszczenie aż trzech generacji: pomiędzy Joramem a Ozjaszem. Są to rody Ochozjasza (hebr. Achazjasz), Joasa oraz Amazjasza (por. 2 Krl 8, 25; 14, 1. 21; 1 Krn 3, 11 n). Skoro w genealogii zauważa się ogólną tendencję do oczyszczenia jej z zająć niesprzyjających czystej idei mesjańskiej, może i w naszym wypadku Mateusz jest wierny tej linii. Jeśli tak było naprawdę, to mogła zadecydować tu klątwa rzucona na dom Achaba, którego córka Atalia poślubiła Jorama (zob. 1 Krl 21, 21 n; 2 Krl 9, 8), a według Wj 20, 5 klątwa sięgała wstecz, nawet jeszcze do prawnuków.

¹⁰ Wymienione imię Amos zostało prawdopodobnie przekształcone z imienia króla Amona (por. 2 Krl 21, 18–26; 1 Krn 3, 14). Taka pomyłka zaistniała już w 2 Krl 21, 28 oraz 2 Krn 33, 21–25 (LXX). Podobne zjawisko spotkaliśmy w w. 7 – zamiast króla Azy występuje w rodowodzie Azaf.

¹¹ Imię Jechoniasza obejmuje właściwie dwóch królów, mianowicie: Joakima (hebr. Jehojakim) i jego syna Jechomia-

sza (hebr. Jehojachin). Tak by to wynikało z 2 Krł 23, 34–37, 6; 1 Krn 3, 14n.). Wspomnienie tych dwóch braci w tym wersecie należałoby przydzielić Joakimowi (por. 1 Krn 3, 15; 2 Krn 36, 9). Ogólne podanie daty: „w czasie wprowadzenia do Babilonu” (dokładna data to rok 597 przed Chr.; por. 2 Krł 24, 8–16), miałyby znów na uwadze króla Jechoniasza (hebr. Jehojachin), który w roku 597 już był królem. Niektóre kodeksy zamierzały oddać właściwe brzmienie w. 11: Jozjasz zrodził Joakima i jego braci, Joakim urodził Jechomiasza „w czasie uprowadzenia do Babilonu”. Tak przedstawia się nie tylko historyczny bieg wydarzeń, ale nadto uzyska się liczbę 3×14 rodowodów, na której Mateuszowi szczególnie zależało, a którą podkreśla w. 17.

¹² Wers 12 otwiera trzeci rząd genealogii (1, 12–16), rozpoczynając się od Jechoniasza, który jako król był deportowany do Babilonu. O jego synu Salatielu (hebr. Szealthiel) i o Zorobabelu, który był synem jego brata, informuje 1 Krn 3, 17–19 (por. także Łk 3, 27). Jak wiadomo, Zorobabel był przywódcą chyba pierwszej większej grupy repatriantów żydowskich, którzy w 537 r. przed Chr. mogli powrócić do Jerozolimy.

^{13–16} Imiona wymienione w tych wersetach – a byłby to okres, kiedy Żydzi nie mieli króla, nie są znane, choć Mateusz mógł skorzystać z wielu imion podanych w 1 Krn 3, 19b–24. Widocznie sięgnął do innych, nieznanymi nam źródeł. Jeśli zaś chodzi o rodowód przedstawiony przez Łukasza w części 3, 23–27, nie zgadza się on ani z relacją z 1 Krn, ani z relacją Mateusza w w. 13–16. Na w. 16 kończy się monotony sposób prezentacji rodów poprzez stereotypowy zwrot: „i zrodził”. Co gorsze, tekst w. 16 posiada aż trzy wersje. Pierwsza, dominująca w najważniejszych kodeksach majuskulnych, a także w większości minuskulnych, brzmi: „A Jakub miał syna Józefa, męża Maryi, z której zrodzony został (lub też „narodził się”) Jezus, zwany Chrystusem”.

Druga wersja, prezentowana przez różne starołacińskie rękopisy i tzw. grupę Ferrara brzmi: „[...] Józefa, z którym zaręczona była panna Maryja, która zrodziła Jezusa zwanego Chrystusem”.

Trzecią wersję zawiera tylko Kodeks Synajski: „[...] Józefa, z którym zaręczona była panna Maryja, która zrodziła Jezusa Chrystusa”.

Druga wersja pomija to, że Józef był mężem Maryi. Podkreśla z jednej strony dziewicze poczęcie, z drugiej – osłabia legalny, tzw. cywilny związek Józefa z Maryją, czyli to, że Józef jest wobec prawa ojcem Jezusa.

Za pierwotną trzeba przyjąć wersję pierwszą, co też czynią wszystkie wydania krytyczne NT, oczywiście także Nestle i Aland. Trzecia wersja nie oddaje sensu wypowiedzi, chyba że grecki tłumacz zrozumiał syryjski czasownik „zrodził” w sensie adopcji.

Żadna wersja nie opuszcza zakończenia wersetu: „zwany Chrystusem” (*ho legomenos Christos*). Jezus Chrystus nie tylko kończy genealogię, lecz jest jej uwieńczeniem. On jest zapowiedzianym Mesjaszem, zrodzonym z Maryi, a nie z Józefa. Forma pasywna czasownika *egennēthe* – został urodzony z niej (*eks hēs*), to jest z Maryi, wskazuje na działanie Boże (tzw. *passivum divinum*). Jak to się stało, to oczywiście wymaga wyjaśnienia, które rozpoczyna się od 18 wersetu i obejmuje aż 8 rozbudowanych wierszy. Czy wobec tego ta genealogia, właściwie genealogia Józefa, a nie Maryi, była Mateuszowi potrzebna? Jak najbardziej – Józef, potomek Dawida, jest ojcem Jezusa wobec prawa żydowskiego. To by była racja jurydyczna. Nie mniej ważna jest także racja teologiczna. Obietnice dane przez Boga, poczynając od Abrahama poprzez króla Dawida, są zapowiedziami przyjścia Mesjasza: „Gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg zesłał Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego spod Prawa, aby wykupił tych, którzy byli pod Prawem, abyśmy dostąpili usynowienia” (Ga 4, 4n).

¹⁷ Wydawać by się mogło, że według Mateusza ważny jest podział genealogii na trzy okresy czasowe i historyczne – w tym szczególnie okres pierwszy – od Abrahama aż do Dawida (1, 2–6). Zarówno Praojciec Izraela, jak i król Dawid, otrzymali zasadnicze obietnice mesjańskie. Pomiędzy nimi biegną dzieje

Patriarchów i przodków Dawida. Mateusz włącza trzy niewiasty w szeregi przodków Jezusa z pierwszego okresu: Tamarę, synową Judy (Rdz 38), Rachab cudzołożnicę (Joz 2, 1-12) oraz pogańską Rut. Mateusz nie miał oporów, by te niewiasty włączyć do księgi rodowodów. Ewangelia, którą pisze, jest Ewangelią także dla grzeszników i ludzi nie należących do Starego Izraela.

Drugi okres genealogii (1, 6-11) obejmuje czasy od króla Dawida aż do niewoli babilońskiej (lata 586–529 przed Chr.). Powszechnie znany był nielegalny związek Dawida z żoną Uriasza (por. 2 Sm 11). Wtedy rozpoczęła się też era duchowego cudzołóstwa, w tym zwłaszcza królów północnego państwa, to jest powrót do bałwochwalstwa, co zostało ukarane inwazją Babilończyków na Jerozolimę, zniszczeniem Świątyni i deportacją Judejczyków wraz z królem Jerozolimy Jechoniaszem i jego braćmi.

Trzeci zaś okres (1, 12-16) kończy się stwierdzeniem faktu narodzin Jezusa.

Tekst ten robi wrażenie podsumowania, zwracając jednak szczególną uwagę na zaokrągloną liczbę: czternaście pokoleń każdego okresu. Niewątpliwie liczby te, 3×14 , mają znaczenie teologiczne. Zgodnie z planem Boga Jezus-zapowiedziany Mesjasz – Chrystus stanowi cel i sens historii zbawienia. Syn Dawida (DVD – $4 + 6 + 4 = 14$) przychodzi po to na świat, aby przynieść zbawienie wszystkim, którzy tylko przyjmą Jego samego i Jego orędzie zbawcze, czyli Dobrą Nowinę. Zbawienie powszechne obejmuje Żydów i pogan, pobożnych i grzeszników. W Jezusie-Mesjaszu historia Izraela otrzymuje swoje dopełnienie.

1.2. NARODZENIE I DZIECIŃSTWO JEZUSA (1, 18–2, 23)

Wydarzenia związane z narodzeniem Jezusa i z Jego dzieciństwem koncentrują się wokół samego faktu narodzenia (1, 18-25), adoracji mędrców ze Wschodu (2, 1-12), ucieczki do Egiptu (2, 16-18), osiedlenia się Świętej Rodziny w Nazarecie (2, 19-23).

1.2. 1. Narodzenie Jezusa (1, 18-25)

Dwa pierwsze wiersze potwierdzają fakt dziewiczego poczęcia (w. 18) oraz ujawniają postanowienie Józefa, z którym Maryja była zaręczona, rozwiązania narzeczeństwa (w. 19). Wątpliwości Józefa rozwiewa sam Bóg przez poselstwo swego anioła (w. 20). Wiersz 21. wieńczy opowiadanie, poprzez nadanie Dziecięciu poczętemu z Ducha Świętego imienia Jezus, łącznie z tego imienia znaczeniem. To wszystko, co się teraz dzieje, zostało już zapowiedziane przez proroka (w. 22-23). Wiersze 25 i 26 opisują spełnienie przez Józefa zlecenia Bożego posłańca.

Część 1, 18-25 stanowi rodzaj związanej narracji, będącej dopełnieniem i wyjaśnieniem w. 16 – dlaczego Józef nie jest nazwany ojcem Jezusa, lecz tylko prawnym mężem Maryi. W Mateuszowej narracji dzieciństwa Jezusa Józef jest główną osobą – oczywiście po Dziecku. W Łukaszkowym ujęciu jest nią Maryja. Łukaszkowy opis jest o wiele bogatszy w szczegóły niż relacja Mateusza – krótka i rzeczowa. Mateusza interesują zajścia natury teologiczno-apologetycznej, podobnie jak to jest ujęte w genealogii.

¹⁸ Według prawa żydowskiego zaręczyny wobec świadków, czyli oficjalne, właściwie równały się zawarciu małżeństwa. Stąd to naręczona nazywana była żoną męża (por. 19. 20. 24). Po zaręczynach następowało (zazwyczaj po roku u młodszych panien) formalne wprowadzenie panny młodej do domu męża. Od tej pory jej ojciec tracił prawne przywileje i obowiązki wobec swojej córki, a przechodziły one na męża. Przeciętny wiek zaślubin dla dziewcząt mieścił się pomiędzy 12 a 12,5 rokiem, uważany także prawnie za wiek ich dojrzałości. Gdy Mateusz mówi: „zanim się zesłi” (w. 18), ma na uwadze taki czas po zaślubinach, kiedy już można było zauważyć, że Maryja jest w stanie błogosławionym. Mateusza interesuje tylko samo zaistnienie tego faktu. Nie mówi też wyraźnie o tym, że św. Józef go zauważył. Należy jednak suponować, że to nie inni (jak wynikałoby z w. 19) to dostrzegli, lecz sam naręczony. Wyjaśnienie, że poczęcie Jezusa jest dziełem Ducha Świętego, wyklucza z góry jakąkolwiek inną opinię

i wyprzedza niejako to, co anioł objaśni Józefowi we śnie (o czym będzie mowa w w. 20).

¹⁹ Najpierw jednak Mateusz przedstawia stan duchowy Józefa. Jeśli on nie miał z Maryją żadnego małżeńskiego współżycia, to kto? Do czego odnosi się przymiotnik „sprawiedliwy”? W ST nazywano tak ludzi pełniących sumiennie wolę Bożą, wyrażoną szczególnie w Prawie (por. modlitwę sprawiedliwego w Ps 119). Gdybyśmy to znaczenie odnieśli do Józefa, nie chciałby mieć on za żonę takiej, która go przed „weselem” zdradziła z kimś innym. Można jednak przypuszczać, że nie był w stanie uwierzyć w to, że Maryja go zdradziła. Przecież na tyle dobrze mógł ją znać (o czym wprowadzie tekst nie mówi). Jego sprawiedliwość raczej wynikała z przemyślenia całej sprawy i cechującej go poczciwości. Zapewne żał mu było Maryi, nie chciał jej oskarżać przed sądem o cudzołóstwo, czego skutkiem byłyby bardzo surowe kary (por. Pwt 22, 23n.; Józef Flawiusz, *Starożytności* IV, 8, 23; 246–248). Jednakże nawet „potajemne” rozwiązanie związku narzeczeństwa, inaczej zaślubin, musiało odbyć się prawną drogą, to jest wobec dwóch świadków, którzy potwierdziliby protokolarnie dokument rozwodu. Mateusz ułatwia nam snucie domysłów o dalszych losach Maryi, co by się z nią w przyszłości stało: jeśli chodzi o prawo, powróciłaby do rodziców lub mogliby przyjąć ją do siebie krewni, raczej starsi wiekiem.

²⁰ Rozwód zaplanowany przez Józefa nie dochodzi do skutku. Bóg wkracza w plany Józefa i przez swego anioła objawia mu we śnie tajemnicę wcielenia. W Mt tego rodzaju objawienia częściej pojawiają się w historii dzieciństwa (por. 2, 12. 13. 19. 22), inaczej niż w Łk (1, 11–26n). Łukasz jednak w *Dziejach Apostolskich* też opisuje nocne objawienia (por. 16, 9; 18, 9; 23, 11; 27, 23). Świadczy to o tym, że Łukasz w historii dzieciństwa oddaje wierny przekaz, który mu był dostępny – czy ustny, i czy tylko ustny, trudno dokładnie stwierdzić. Nie dziwny się jednak, że Maryja nie wtajemniczyła Józefa w „poczęcie z Ducha Świętego”. Żydzi przecież oczekiwali Mesjasza z rodu Dawidowego, ale poczętego w sposób naturalny: jak każdego człowieka

przychodzącego na ten świat. Czy Józef by Maryi uwierzył? Tu potrzebna była ingerencja Boga. Objawienie tajemnicy wcielenia anioł inauguruje uroczystie, tytułując Józefa mianem „Syna Dawida”. Tylko jeszcze Jezusowi przysługuje to zaszczytne określenie godnościowe (por. Mt 1, 1; 9, 27; 20, 30n.). Z tym tytułem związane były nadzieje wypowiedziane w prorocztwie Natana do króla Dawida: „Będę dla niego ojcem, a on dla Mnie synem. Gdy zbłądzi, będę go karmił, jak się karmi ludzi różgą i ręką. Jednakże łaskawość moja nie będzie mu odjęta jak w przypadku Saula, którego oddaliłem od siebie. Twój dom natomiast i twoje królestwo będą trwać zawsze przede Mną, a tron twój ostoi się na wieki” (2 Sm 7, 14–16). Sam Bóg włącza Józefa w mesjańskie dzieje zbawienia, jako godnego potomka – syna Dawida.

²¹ Owszem, objawienie tajemnicy poczęcia to najważniejsza sprawa. Wynikają z niej inne ważne sprawy. Pierwsza to polecenie, aby Józef wziął Maryję do siebie, do swojego domu, by ją przyjął (gr. *paralabein*), tę, którą chciał opuścić (gr. *apolysai*, dosł. „odwiązać”). Druga sprawa jest związana z prawem ojca i „syna Dawida”, by Józef nadał imię nowo narodzonemu dziecku Maryi, które poczęła z Ducha Świętego. Ale to nie sam Józef wybiera imię, lecz zostaje mu ono podane przez anioła (por. Łk 1, 31). Imię „Jezus” samo w sobie oznacza „Jahwe (Bóg) jest zbawieniem, ocaleniem i pomocą”. Podobne imię nosił następca Mojżesza, Jozue, który wędrując wraz z ludem przez pustynię i przekraczając Jordan doprowadził go w końcu do obiecanej krainy.

Tak też nazywał się arcykapłan, który przyczynił się do odnowy kultu i uporządkowania służby liturgicznej w świątyni Zorobabela (Ezd 2–3). Również nauczyciel mądrości, syn Syracha i wnuk Eleazara, autor *Księgi Syracha*, otrzymał imię Jezus.

Imię Jezusa rozpatrywane w kontekście Jego narodzenia jako Mesjasza zawiera w sobie misyjny charakter. Mianowicie: ma On oswobodzić, ocalić, zbawić Izrael (por. Łk 1, 68 oraz 2, 11) z jego grzechów. W ten sposób zostaje także przekreślona idea Mesjasza „politycznego”. Królestwo Dziecięcia nazwanego Jezusem nie jest z tego świata. Zadanie, które Jezus-Mesjasz ma wykonać, we-

dług przekonania ST, mógł wykonać tylko Bóg. Tylko On mógł odpuścić grzechy. Nie chodzi tu tylko o ocalenie Izraela, o jego nawrócenie, nie znaczy też, że sprawa kończy się na narodzie wybranym. Przecież ST zna idee powszechnego zbawienia. Wystarczy tu przypomnieć powołanie Jeremiasza przez Jahwe na „proroka dla narodów (*nabi la'goim netaticha* – „niniejszym czynię cię [ustanawiam cię] prorokiem dla narodów” – por. Jr 1, 5). Jezus jest więc „Zbawicielem”, co Łukasz rozwinie w swojej Ewangelii o powszechnym zbawieniu (*sothēria*) i o Jezusie Zbawicielu (*Sother*).

²²⁻²³ Poselskie słowa anioła zostają zaopatrzone, w pierwszy zresztą w tej Ewangelii, „cytat refleksyjny (dopełniający)”. Są one również dowodem na boskie pochodzenie Mesjasza, gdyż w Nim, w Jego życiu i działalności, zostaje urzeczywistnione (dopełnione) to, co Bóg zapowiedział przez swoich świętych proroków. Koncentracja uwagi na Iz 7, 14 ma stać się równocześnie pouczeniem dla czytelnika, że proroctwo o dziewiczym poczęciu Syna Bożego spełniło się i że to nie św. Józef jest ojcem Dziecięcia, lecz sam Bóg, który w Nim pozostał dla nas (Emmanuel – Bóg z nami). To, co się stało, nie jest jakimś urojeniem. Mateusz patrzy nie tylko teologicznie (refleksyjnie) na to, co się wydarzyło, ale także w perspektywie historycznej.

²⁴⁻²⁵ Wskazują na to szczególnie ostatnie dwa wiersze. Święty Józef spełnił rozkaz anioła Pańskiego. Jest powiedziane wprost, że nie „poznał” jej, to znaczy, że nie obcował z nią aż do narodzenia się syna, nadto że Maryja nie tylko jako dziewica poczęła Syna Bożego, ale także jako Matka pozostała dziewicą. Kościół te myśli wyraził w klauzuli: *Maria – Virgo intacta ante partum-in partu-et post partum*.

1.2.2. Pokłon magów ze Wschodu (2, 1-12)

Narrację o przybyciu ze Wschodu do Jerozolimy magów, którzy chcieli dowiedzieć się w samej stolicy judaizmu o nowo narodzonym królu Żydów, można podzielić na trzy mniejsze części, z których pierwsza liczy tylko dwa wiersze (2, 1-2). Druga część,

o wiele obszerniejsza (2, 3-8), opowiada o reakcji Heroda na wieść usłyszaną od przybyszów ze Wschodu. Wreszcie trzecia (2, 9-12) cel szukania „króla Żydów” i znalezienie Go w Betlejem.

Trudniej o dokładne określenie rodzaju literackiego fragmentu o astrologach z Dalekiego Wschodu, łatwiej o jego podział tematyczny. Najpierw jest w nim mowa o przybyciu do Jerozolimy mędrców ze Wschodu poszukujących nowo narodzonego króla Żydów (2, 1-2). Następne cztery wiersze opisują spotkanie tych mędrców z królem Herodem i uczonymi w Piśmie (2, 3-6), by z kolei przejść do zlecenia, jakie Herod dał magom (2, 7-8). Dalsze wiersze poświęcone są opisowi podróży mędrców do Betlejem, gdzie ci zatrzymali się w domu małego Jezusa, któremu oddali pokłon (1, 9-11). Wiersz 12 kończy opowiadanie o powrocie mędrców do swojej krainy, jednakże już inną drogą, by uniknąć spotkania z Herodem.

Poszukiwania nowo narodzonego króla Żydów (2, 1-12)

¹⁻² Po podaniu określeń: czasowego (król Herod) i terytorialnego (Betlejem w Judei), Mł będzie się już koncentrował na bohaterach opowiadania. Są nimi magowie. Tak pierwotnie nazywano w Persji kapłanów. W omawianym tekście może nie tyle chodzi o kapłanów, ile o uczonych zajmujących się nauką o gwiazdach. Byli oni przybyszami z Dalekiego Wschodu. Według najstarszych interpretacji tekstu mowa tu o Persji. Niewykluczona jest jednak Babilonia (Chaldea; por. Dn 2, 4n; 4, 4n). Rodzaj prezentów złożonych Jezusowi w czasie adoracji (2, 11) wskazywałby zaś na Arabię. Magowie zaobserwowali zjawisko wschodzącej gwiazdy. Przekład Wulgaty: „na Wschodzie”, jest niepoprawny. Zjawisko to łączyli z narodzeniem nowego króla Żydów. Na ile można tu widzieć wpływ przepowiedni Balaama, podanej w Księdze Liczb (22–24), trudno dokładnie określić. W każdym razie pogański jasnovidz spod Eufratu (22, 5) zmuszony jest błogosławić Izraela, zamiast rzucić na niego przekleństwo (23, 7n.). Znamienne są jego słowa o nadchodzącej gwiazdzie w Jakubie: „gwiazda wschodzi w Jakubie”.

Proroctwo to Judejczycy wiązali z przyszłym Mesjaszem. Nauczyciele z Qumran odnosili go do „Mistrza Prawa” (por. CD 7, 15n.).

Błędem byłoby jednak odmawiać tekstowi o magach odniesienia do wydarzeń rzeczywistych. Oczywiście nie przeszkadza to widzieć w historii magów spełnienia się proroctwa Balaama. Jak wiadomo, próbowano drogą naukową wyjaśnić zjawisko gwiazdy, począwszy od czasów Jana Keplera (†1630). Odpada wyjaśnienie o koniunkcji gwiazd, gdyż gwiazda przyświecająca magom była pojedyncza – tylko jedna. Nadto gwiazdy nie poruszają się z północy na południowy zachód. Tekst też nie mówi o tym, że była to jakaś „nowa gwiazda” czy kometa. Kometa była widoczna w 1911 r. (kometa Halleya), a prawdopodobnie także na przełomie 11 i 12 r. przed Chr. Czy wobec tego wystarczy ograniczyć się do interpretacji literacko-symbolicznej, że gwiazda ta staje się symbolem dla rzeczywistego wydarzenia, dla drogi, którą przebyli magowie aż do czasu znalezienia nowo narodzonego króla Żydów w Betlejem? Jeśli przyjmujemy fakt przybycia magów do Betlejem za wydarzenie faktyczne, trzeba także przyjąć ich tam przybycie za opatrnościowe, kierowane przez Boga.

²⁻³ Z pytania mędrców Herod wnioskuje o fakcie narodzenia się Mesjasza. Dlatego też zwołuje arcykapłanów i uczonych w Piśmie, aby się od nich dowiedzieć, gdzie się ma narodzić Mesjasz. Heroda ogarnął strach i zmieszanie, co często się zdarza, gdy człowiek ma do czynienia z wydarzeniem, którego nie potrafi sam kontrolować (por. 14, 26; Łk 1, 12; 24, 38). Jakkolwiek Herod był z kapłanami Jerozolimy skłócony, musiał ich przywołać, gdyż tylko od nich mógł się czegoś dowiedzieć na temat przyszłego Mesjasza. Ani król, ani Jerozolima, czyli Żydzi, nie byli bynajmniej zachwyceni wieścią przyniesioną przez mędrców ze Wschodu.

⁶ Odpowiedź rzeczoznawców w tej sprawie wskazuje tylko na jednego proroka – Micheasza (5, 1. 3). Miejsce narodzin Mesjasza to Betlejem, zwane wcześniej Efrata. Tak zresztą brzmiała jego pierwotna nazwa (Rdz 35, 16; 48, 7; Rt 4, 11). Powszechna zaś była nazwa: Betlejem judzkie (Sdz 17, 7. 9; 19, 1; 1 Sm 17,

12), jak w 2, 1-5. Ewangelista wzbogaca tekst proroka o chrystopologiczne akcenty: „bynajmniej najmniejsze [...]”, oraz słowa końcowe, wzięte z 2 Sm 5, 2. Są to słowa Jakubowe skierowane przez proroka do Dawida: „Ty będziesz paść mój lud – Izraela, i ty będziesz wodzem dla Izraela”, połączone z Mi 5, 1. Nazwanie Betlejem „miastem Dawidowym” wskazuje więc na miejsce urodzenia Mesjasza, potomka Dawidowego. Proroctwa świadczą o tym, że On teraz będzie wodzem i pasterzem Izraela.

⁷⁻⁸ Wiersze te odkrywają prawdziwe oblicze Heroda, przygotowując czytelnika na opis okrutnych wydarzeń w 2, 16 oraz na fakt udania się Józefa z Maryją i dzieckiem do Egiptu, by uniknąć rzezi chłopców w wieku do dwóch lat (2, 13-15).

⁹⁻¹² Dla mędrców ważna była wiadomość, dokąd prowadzi ich ostatni etap drogi. Okazało się, że do niedalekiego (8 km od Jerozolimy) Betlejem. Ponownego zjawienia się gwiazdy i zatrzymania się jej nad domem maleńkiego Dziecka nie da się wyjaśnić naukowo. Tu znów wkracza Bóg. Mędrcy wreszcie dotarli do upragnionego celu. Radość, jaka ich przepełnia (por. 28, 8; Łk 2, 10; 24, 52), świadczy także o przekonaniu, że znaleźli króla Izraela – Mesjasza Pańskiego. Potwierdza to nadto pokłon, złożony Dziecku według ówczesnych zwyczajów panujących na Wschodzie. Dobrany do jego opisu czasownik grecki pozwala jednak myśleć o takim akcie adoracji, która należy się jedynie Bogu (por. 4, 9n; 14, 33; 28, 9. 17). Zgodnie ze zwyczajem, goście ze Wschodu składają dary również jako wyraz hołdu dla Księcia Pokoju (Ps 72, 10n., 15; Iz 60, 6). Złoto i kadzidło były szczególnie cenione w Arabii, skąd też najczęściej pochodziły. Owe dary i przybycie mędrców Mateusz włącza ideowo w proroctwa o pielgrzymce narodów (pogan) z dalekich krańców ziemi do Syjonu (Iz 60, 5; por. Iz 2, 2n; Mi 4, 1n.), mając na myśli już Kościół Chrystusowy. Przecież dla tej Ewangelii idea „Nowego Izraela Bożego – Kościoła” jest najważniejsza (por. 28, 19). Trzy rodzaje darów (złoto, kadzidło, mirra) – to podnosi znaczenie przybycia magów do rangi królewskiej wizyty. Stąd powoli wytworzyła się tradycja o trzech królach jako przedstawicielach znanych wów-

czas części świata, nadając równocześnie tym królom odpowiednie imiona (Kasper, Melchior, Baltazar). Z konkretnymi darami łączono też godnościowe atrybuty nowo narodzonego króla Żydów – a więc złoto było dla Króla, kadzidło dla Jego godności Syna Bożego, a mirra na Jego pogrzeb (por. J 19, 39). Te pobożne tradycje o trzech królach nie wynikają jednak bezpośrednio z tekstu – Mateusz o nich ani myślał. Widać jednak, że znalezione podłoże w tekście, by to, co stanowiło rodzaj symbolu, dalej pogłębić, rozwinąć, a nawet sprecyzować.

1.2.3. Ucieczka do Egiptu (2, 13-15)

¹³⁻¹⁵ Rola gwiazdy skończyła się na doprowadzeniu mędrców do domu małego Jezusa. Bóg czuwa jednak nadal nad nimi. Dlatego też we śnie otrzymują polecenie żeby nie wracali do Heroda. Czy im coś mogło grozić z jego strony, o tym tekst nie mówi. Spotkanie mędrców z Herodem mogło jednak stworzyć bezpośrednie niebezpieczeństwo dla małego Jezusa. Że takie istniało, o tym świadczy polecenie dane Józefowi we śnie, aby ten niezwłocznie udał się do Egiptu. Mateusz przedstawia to wydarzenie jako rzeczywiste, niemniej jednak przewidziane w planach Bożych, o czym świadczy w. 15, z wyraźną wzmianką o spełnieniu się proroctwa, tym razem Ozeasza (11, 1). Narracja o ucieczce do Egiptu stanowi rodzaj midraszu, uwypuklając opiekę Bożą nad swoim Synem. Opowiadanie to znalazło wzór w żydowskiej hagadzie o Mojżeszcu (Wj 1, 15–2, 10). Nawet kilka takich samych szczegółów można znaleźć tam i w naszym tekście. Wspólny jest np. motyw snu. Faraon nie jest w stanie go wyjaśnić. Przywołuje więc do siebie dwóch magów: Jamesa i Jambresa. Ci mówią, że pojawi się izraelskie dziecko, chłopiec, który zniszczy Egipt (Targum Ps – Jonatan). Nieco inaczej Józef Flawiusz rozwija myśl o przyszłym chłopcu. Nie ma snu, ale egipski mędrzec przepowiada, że narodzi się chłopiec, by zniszczyć Egipt. Faraon niezwłocznie wydaje rozkaz, by egipskie położne zabiły chłopca. Gdyby nie cudowne ocalenie tego chłopca przez

Boga, płacz i lament Izraelitów byłby daremny. Mniej widoczny w opowiadaniu jest może motyw ucieczki, jakkolwiek można go zauważyć. Po zabójstwie Egipcjanina Mojżesz uchodzi do Midiam (Wj 2, 15). Wraca ponownie do Egiptu (Wj 4, 19n.), gdy minęło niebezpieczeństwo. Nasz tekst powie: „Umarli już wszyscy, którzy czyhali na życie Dziecięcia” (2, 20). Ostatecznie jednak Egipt uchodził za miejsce bezpieczne i dawał schronienie dla Izraelitów w niejednej groźnej dla nich sytuacji (por. 1 Krl 11, 40; 2 Krl 25, 28; Jr 26, 21).

Spełniło się proroctwo Ozeasza. Jak ongiś wyjście z Egiptu stało u podstaw powstania Izraela – narodu wybranego – tak obecnie, w nowej rzeczywistości, zbawczy Jezus-Mesjasz przychodzi z kraju niewoli do Ziemi Obiecanej, by powołać do życia Nowy Izrael – Kościół.

1.2.4. Rzeź niemowląt (2, 16-18)

¹⁶ Oszukany przez mędrców Herod, przekonany, że ci odwiedzą go przecież w drodze powrotnej do swojej krainy, nie przestał szukać „nowo narodzonego króla Żydów”. Szukanie to zamienia się jednak w zamierzone czyste bestialstwo. Herod posłał swoich ludzi, oprawców, nie tylko do Betlejem, miejsca narodzin króla Żydów – jak to wyczytali uczeni żydowscy i kapłani z przepowiedni ST (Mi 5, 1) – ale i do „całej okolicy”, aby ci pozabijali wszystkich chłopców do lat dwóch. A nuż nowo narodzony król Żydów opuściłby Betlejem?

¹⁷⁻¹⁸ Mateusz widzi w tym okrutnym wydarzeniu spełnienie się proroctwa. Tym razem powołuje się na Jr 31, 15, chociaż prorok mówi o Rama, leżącym na północ od Jerozolimy, a nie o Betlejem, znajdującym się na jej południu. Akcent przekazu położony jest na żałobie, na głośnym wołaniu Racheli, pramatce plemion Benjamina i Efrema. Właściwie chodzi o synów Józefa, znajdujących się w niewoli babilońskiej, i o ucisk Izraela, który nie miał nadziei na rychłą wolność. Niewolę zapowiadali prorocy. Po śmierci Salomona zwłaszcza królowie państwa północne-

go – Izraela, zdradzili Jahwe, swojego Boga, oddając się bałwochwalstwu. Ostrzeżenia proroków nic nie pomagały. Czy obecna sytuacja jest inna? Bądź co bądź mord popełnia król Izraela, i to w samym Izraelu. Lament matek niemowląt w Betlejem i w okolicy brzmi jak alarm nadchodzącej dla Izraela fali nieszczęść.

1.2.5. Powrót Świętej Rodziny do Nazaretu (2, 19–23)

^{19–21} O śmierci Heroda Mateusz mówił już wcześniej (w. 15). Do czasu tej śmierci miał trwać pobyt Świętej Rodziny w Egipcie, zgodnie z zapowiedzią proroka (Oz 11, 1). Józef jednak będzie postępował zgodnie z poleceniem Boga. Gdy zawahał się przyjąć Maryję brzemienną do swego domu, anioł również kieruje dalszymi jego krokami. Tak też było przed wyruszeniem do Egiptu (2, 13). Tym razem anioł nie tylko zawiadamia Józefa o śmierci Heroda, ale także podaje miejsce, gdzie ten ma się udać. Izrael nie jest tu dla Mateusza określeniem geograficznym czy politycznym, lecz na wskroś religijnym, uświęconym przez przymierze Boga z Jego wiernym ludem. Stąd to Izrael jest „Świątą Ziemią”, przekazaną dwunastu plemionom Izraela. Aż dwukrotnie Mateusz mówi o „ziemi Izraela”. Jezus jako Potomek Dawida wkracza w krainę Ojców Izraela, z której miał wyjść Mesjasz. Ciekawe też jest, że Mateusz używa liczby mnogiej: „pomarli już ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia”. Niemalże dosłownie przytacza zdanie z historii Wyjścia, wypowiedziane wówczas do Mojżesza (Wj 4, 11). Po zabiciu egipskiego dozorca Mojżesz wchodzi do ziemi Madian. Tam też został powołany na przyszłego wodza plemion izraelskich, będących w niewoli egipskiej, i powiadomiony o swoim powrocie do Egiptu (Wj 4, 19n) wraz ze swoją żoną i z dziećmi. Święty Józef wraca do Egiptu z Matką Najświętszą i Jej Dzieckiem, do „świętej ziemi Izraela”. Mateusz jakby przygotowuje czytelnika na dalsze wydarzenia, ale już wyłącznie związane z osobą samego Jezusa – Mesjasza, który zgromadzi wokół siebie Nowy Lud Boży – Nowy Izrael – Kościół Boży.

^{22–23} Jeszcze raz wkracza Bóg w dzieje Świętej Rodziny. Po śmierci Heroda królem w Judei został jego syn Archelaus. Świętej Rodzinie znowu mogło zagrażać niebezpieczeństwo. Józef tedy udał się do Galilei i osiedlił w miasteczku „zwanym Nazaret”. Archelaus otrzymał po śmierci ojca (4 r. przed Chr.) Judeę i Samarię, drugi syn – Herod Antypas – na północy Galileę. Archelaus panował krótko. Już w 6 r. po Chr. cesarz rzymski pozbawił go rządów. Według przekazu był on jeszcze groźniejszy i bardziej nieobliczalny niż jego ojciec. Ta fama doszła do uszu także św. Józefa. Nie dziwny się, że się przeraził.

Józef udaje się więc do Nazaretu. Jak wynika chociażby ze słów Natanela do Filipa: „czy z Nazaretu może wyjść coś dobrego?” (J 1, 46), miasteczko to nie cieszyło się najlepszą opinią. A Jezusa z początku Jego działalności określano jako: „Jezus z Nazaretu”. Czy za sprawą wrogów Jezusa? Może i tak, ale chyba nie tylko. Niezły początek dla „Zbawiciela świata”! Zresztą czy Jego narodzenie w Betlejem było narodzeniem „Potomka Dawidowego”? W każdym razie tak Bóg zdecydował, że Jezus spędził swoje dzieciństwo i młodość właśnie w Nazarecie, i fakt ten objęty był przepowiednią: „Nazwany będzie Nazarejczykiem”. Ale jakie proroctwo Mateusz ma na uwadze? Owszem, Izajasz mówi o przyszłym Mesjaszu: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego i wypuści się odrośl z jego korzeni [...] (Iz 11, 1). Odrośl po hebr. brzmi *naser*. Zaś w Rdz 49, 26 i Pwt 33, 16 jest mowa o przyszłym „Księciu” (*nazir*). Iz 49, 6 w Pieśni o Słudze Jahwe podkreśla zadania tego „Sługi”, mówi m.in. o sprowadzeniu „ocalałych” (ocalały – *nazur*) z Izraela (por. Za 9, 9; Ps 33[32], 16). Z tych określić, ale i z tekstów ST chyba najbardziej Iz 1, 1 oddaje myśl kryjącą się w określeniu: „Jezus z Nazaretu”. Znika wtedy sens pejoratywny tego określenia na korzyść innego: „różdżka z pnia Jessego”, która wypuści odrośl, czyli zapowiadanego przez proroków Mesjasza i Zbawiciela.

Stwierdzeniem, że „Jezus nazwany będzie Nazarejczykiem”, Mateusz kończy historię dzieciństwa Jezusa, w której nie miała rolę odegrał Józef.

II. BOŻE NARODZENIE WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA (1, 1–2, 52)

Zapowiedź narodzenia Jezusa (1, 5–25)

⁵ Za czasów Heroda, króla Judei, żył pewien kapłan imieniem Zachariasz, z oddziału Abiasza. Miał on żonę spośród córek Aarona, której na imię było Elżbieta. ⁶ Oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i żyli nienagannie, według wszystkich przykazań i przepisów Pana. ⁷ Nie mieli jednak dzieci, gdyż Elżbieta była niepełna, oboje zaś byli w podeszłym wieku. ⁸ A gdy on w czasie wyznaczonym dla swego oddziału pełnił służbę kapłańską przed Bogiem, ⁹ którą, zgodnie z kapłańskim zwyczajem, wyznaczono mu przez losowanie, wszedł do przybytku Pańskiego, aby złożyć ofiarę kadzielną. ¹⁰ Wielki tłum zaś modlił się na zewnątrz w czasie ceremonii kadzenia. ¹¹ Nagle ukazał mu się anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia. ¹² Zachariasz przeraził się, gdy go zobaczył, i strach go ogarnął. ¹³ Anioł zaś rzekł do niego: „Nie lękaj się, Zachariaszu, albowiem Twoja prośba została wysłuchana. Żona twoja, Elżbieta, urodzi ci syna, któremu nadasz imię Jan. ¹⁴ Będzie to dla ciebie radość i wesele; i wielu z jego narodzenia cieszyć się będzie. ¹⁵ Będzie on wielki przed Panem, wina nie będzie pił ani sycery. Napęczniony zaś będzie Duchem Świętym jeszcze w łonie matki, ¹⁶ a wielu spośród synów Izraela nawróci do ich Pana, Boga. ¹⁷ On sam będzie kroczył przed Nim w duchu i mocy Eliasza, ażeby serca ojców zwrócić ku dzieciom, a upartych do rozsądku sprawiedliwych, aby przygotować Panu lud uległy”. ¹⁸ Na to rzekł Zachariasz do anioła: „Po czym to poznam? Już bowiem stary jestem, a moja żona w podeszłym wieku”. ¹⁹ Anioł mu odpowiedział: „Ja jestem Gabriel,

stojący przed Bogiem. Zostałem posłany, abym przemówił do ciebie i ogłosił ci tę dobrą nowinę. ²⁰ Oto zaniemówisz i nie będziesz mógł się odezwać aż do dnia, w którym się to stanie. Nie uwierzyłeś bowiem moim słowom, które się spełnią w zapowiedzianym czasie”. ²¹ A ud oczekiwał Zachariasza i dziwił się, że tak długo pozostaje w przybytku. ²² Kiedy wyszedł, nie mógł nic do nich powiedzieć. Zrozumieli tedy, że miał widzenie w przybytku. Dawał im tylko znaki, nic nie mówiąc. ²³ Po upływie dni swej służby kapłańskiej powrócił do domu. ²⁴ Niebawem Elżbieta, żona jego, poczęła, pozostając w ukryciu przez pięć miesięcy. ²⁵ Mówiła: „Tak mi uczynił Pan, kiedy w swojej łaskawości zdjął ze mnie hańbę wobec ludzi”.

Zwiastowanie Maryi (1, 26–38)

²⁶ W szóstym miesiącu Bóg posłał anioła Gabriela do miasta w Galilei, które zwano Nazaret, ²⁷ do panny zaślubionej mężowi, któremu było na imię Józef, z rodu Dawida, a pannie było na imię Maryja. ²⁸ I wszedłszy do Niej, anioł rzekł: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski – Pan z Tobą, «błogosławiona jesteś między niewiastami»”. ²⁹ Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co by mogło znaczyć to pozdrowienie. ³⁰ Anioł zaś powiedział do Niej: „Nie lękaj się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. ³¹ Oto poczniesz w łonie i urodzisz Syna, i nadasz mu imię Jezus. ³² Będzie On wielki i nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Dawida, ojca Jego, ³³ i będzie królował nad domem Jakuba na wieki, a królestwu Jego nie będzie końca”. ³⁴ Maryja zaś zapytała anioła: „Jakże ma się to stać, skoro nie znam męża?” ³⁵ Wtedy anioł Jej odpowiedział: „Duch Święty zstąpi na Ciebie, a moc Najwyższego Cię osłoni. Stąd też Święte, które się narodzi, nazwane będzie Synem Bożym. ³⁶ A oto także Elżbieta, krewna Twoja, poczęła syna w swej starości i jest już w szóstym miesiącu, a uchodziła za niepełną, ³⁷ albowiem u Boga nie ma rzeczy niemożliwej”. ³⁸ Na to odpowiedziała Maryja: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”. Wtedy odszedł od Niej anioł.

Nawiedzenie św. Elżbiety (1, 39–45)

³⁹ W tym też czasie Maryja wybrała się i poszła niezwłocznie w góry, do pewnego miasta w Judei. ⁴⁰ Weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę. ⁴¹ Gdy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, dziecię poruszyło się w jej łonie, a Duch Święty nappełnił Elżbietę. ⁴² Wydała głośny okrzyk i rzekła: „Błogosławionas Ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twojego. ⁴³ Skądże mi to, że Matka Pana mego przyszła do mnie? ⁴⁴ Oto gdy głos Twego pozdrowienia doszedł do mych uszu, podskoczyło z radości dziecię w moim łonie. ⁴⁵ Błogosławiona Ta, która uwierzyła, że stanie się to, co zostało Jej zapowiedziane przez Pana”.

Magnificat (1, 46–56)

⁴⁶ Wtedy Maryja powiedziała:
 „Wielbi dusza moja Pana
⁴⁷ i rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim,
⁴⁸ bo wejrzał na niskość Służebnicy swojej.
 Odtąd błogosławić mnie będą wszystkie narody,
⁴⁹ gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny i święte jest imię Jego,
⁵⁰ a miłosierdzie Jego trwa z pokolenia na pokolenie dla tych, którzy się Go lękają.
⁵¹ Okazał On moc ramienia swego
 i rozproszył pysznych w zamysłach serc swoich,
⁵² strącił władców z tronu, a wywyższył pokornych,
⁵³ głodnych obdarzył dobrami, a bogatych z niczym odprawił.
⁵⁴ Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na swoje miłosierdzie,
⁵⁵ jak przyrzekł ojcom naszym,
 Abrahamowi i jego potomstwu na wieki”.
⁵⁶ Maryja została z nią około trzech miesięcy, po czym wróciła do domu.

Narodzenie Jana (1, 57–66)

⁵⁷ Dla Elżbiety zaś nadszedł czas rozwiązania i urodziła syna. ⁵⁸ Skoro jej sąsiedzi i krewni usłyszeli, iż Pan okazał jej wielkie miłosierdzie, razem z nią się cieszyli. ⁵⁹ Zeszli się też dnia ósmego, aby obrzezać dziecię i chcieli mu dać imię jego ojca, Zachariasza. ⁶⁰ Matka jego wszakże, sprzeciwiając się, rzekła: „Otóż nie! Będzie miał na imię Jan”. ⁶¹ Odpowiedzieli jej: „Nie ma nikogo w twoim rodzie, kto by miał takie imię”. ⁶² Pytali wobec tego na migi jego ojca, jakie chciałby mu dać imię. ⁶³ On poprosił o tabliczkę i napisał: „Jan jest jego imię”. I wszyscy się zdziwili. ⁶⁴ Jeszcze w tej chwili otworzyły się jego usta, a język jego się rozwiązał i wielbił Boga. ⁶⁵ Wtedy padł strach na wszystkich ich sąsiadów i w całej górzystej okolicy Judei mówiono o tych wszystkich wydarzeniach. ⁶⁶ Wszyscy zaś, do których dotarła ta wiadomość, zastanawiali się, stawiając sobie pytanie: „Kimże będzie to dziecię?” Była bowiem nad nim ręka Pańska.

Benedictus (1, 67–80)

⁶⁷ A Zachariasz, ojciec jego, został nappełniony Duchem Świętym i prorokował:
⁶⁸ „Niech będzie uwielbiony Pan, Bóg Izraela,
 że nawiedził lud swój i dokonał jego odkupienia
⁶⁹ i wzbudził nam róg zbawienia
 w domu swego sługi, Dawida,
⁷⁰ jak zapowiedział od dawien dawna
 przez usta swoich świętych proroków,
⁷¹ że nas uwolni od nieprzyjaciół
 i z ręki wszystkich, którzy nas nienawidzą,
⁷² okazując miłosierdzie ojcom naszym,
 pomny na święte przymierze swoje,
⁷³ na przysięgę, którą złożył ojcu naszemu, Abrahamowi,
 że sprawi,
⁷⁴ iż z mocy nieprzyjaciół wyzwoleni,
 służyć Mu będziemy bez lęku,

⁷⁵ w świętości i sprawiedliwości przed Nim przez wszystkie dni nasze.

⁷⁶ Ty zaś, dziecko, prorokiem Najwyższego się staniesz, pójdziesz bowiem przed Panem, aby przygotować Jego drogę.

⁷⁷ A ludowi Jego dasz poznać zbawienie przez odpuszczenie mu grzechów,

⁷⁸ dzięki litości i miłosierdziu Boga naszego, przez które opromieni nas światłość z wysokości,

⁷⁹ by zajaśnieć tym, co przebywają w ciemności i w cieniu śmierci,

aby nasze kroki skierować na drogę pokoju”.

⁸⁰ Chłopiec zaś rósł i umacniał się duchem, żyjąc na pustkowiu aż do dnia wystąpienia przed Izraelem.

Narodzenie Jezusa (2, 1–7)

¹ W owych dniach wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, ażeby przeprowadzono spis ludności w całym państwie. ² Pierwszy spis odbył się wtedy, kiedy namiestnikiem Syrii był Kwiryniusz. ³ Wszyscy więc udali się do swoich miast, aby ich zapisać. ⁴ Wybrał się także Józef z Galilei, z miasta Nazaret, do Judei, do miasta Dawidowego, zwanego Betlejem, pochodził bowiem z domu i z rodu Dawida, ⁵ aby go zapisano wraz z Maryją, poślubioną małżonką, która była brzemienna. ⁶ Kiedy tam przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. ⁷ I urodziła Syna, pierwszородnego, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż zabrakło dla nich miejsca w gospodzie.

Pasterze u żłóbka (2, 8–20)

⁸ W tejże okolicy przebywali w polu pasterze, strzegący nocą swych trzód. ⁹ Nagle stanął przy nich anioł Pański i chwała Pańska ich opromieniła, a oni bardzo się przelękli. ¹⁰ Wtedy anioł rzekł do nich: „Nie lękajcie się! Oto zwiastuję wam wielką radość, która będzie udziałem całego ludu, ¹¹ gdyż dziś w mieście Dawidowym narodził się wam Zbawiciel, którym jest Chrystus Pan. ¹² A oto dla was znak: znajdziecie Niemowlę owinięte w pielusz-

ki i leżące w żłobie”. ¹³ I nagle przy aniele pojawiło się mnóstwo zastępów niebieskich, wielbiących Boga i mówiących:

¹⁴ „Chwała na wysokościach Bogu,
a na ziemi pokój ludziom,
w których ma upodobanie”.

¹⁵ A gdy aniołowie odeszli od nich do nieba, pasterze mówili jeden do drugiego: „Pójdźmy więc do Betlejem i zobaczymy «słowo», które nam oznajmił Pan”. ¹⁶ Wtedy poszli z pośpiechem i znaleźli Maryję oraz Józefa, jako również Dzieciątka leżące w żłobie. ¹⁷ A gdy Je ujrzeli, opowiedzieli, jaką nowinę otrzymali o tym Dzieciątku. ¹⁸ Wszyscy zaś, którzy to usłyszeli, zdumieni się tym, co im opowiedzieli pasterze. ¹⁹ A Maryja zachowywała wszystkie te słowa, rozważając je w swoim sercu. ²⁰ Gdy pasterze wrócili, wychwalali i wysławiali Boga za wszystko, co usłyszeli i widzieli, bo było tak, jak im przepowiedziano.

Obrzezanie i ofiarowanie w świątyni (2, 21–24)

²¹ Gdy wypełnił się czas ośmiu dni, obrzezano Dziecię i nadano Mu imię Jezus, przekazane przez anioła przed Jego poczęciem. ²² Kiedy zaś minął okres ich oczyszczenia, przynieśli Je do Jerozolimy, aby przedstawić Panu, ²³ zgodnie z Prawem Pańskim: Każde pierworodne dziecko płci męskiej będzie poświęcone Panu. ²⁴ Składano też ofiarę z pary synogarlic albo dwóch młodych gołębi według przepisu Prawa Pańskiego.

Starzec Symeon (2, 25–35)

²⁵ W Jerozolimie mieszkał człowiek imieniem Symeon. Był to człowiek sprawiedliwy i pobożny. Wyczekiwał pociechy Izraela, a Duch Święty był z nim. ²⁶ Jemu Duch Święty objawił, że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego. ²⁷ Natchniony Duchem Świętym, przyszedł do świątyni. A gdy rodzice wnieśli Dzieciątka Jezus, aby postąpić z Nim zgodnie ze zwyczajem Prawa, ²⁸ on wziął Je w ramiona, wielbił Boga i mówił:

²⁹ „Teraz, o Wszechmocny Panie, uwalniasz sługę Twego w pokoju, według Twego słowa,

³⁰ albowiem oczy moje ujrzały
Twoje zbawienie,

³¹ któreś przygotował
wobec wszystkich narodów,

³² światło na oświecenie pogan
i chwałę ludu Twego, Izraela”.

³³ A ojciec Jego i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono.

³⁴ Symeon zaś Im błogosławił, a do Maryi, Matki Jego, rzekł: „On to przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą. ³⁵ A duszę Twoją miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu”.

Prorokini Anna (2, 36–38)

³⁶ Była tam też prorokini Anna, córka Fanuela z pokolenia Asera, już bardzo podeszła w latach. Żyła tylko siedem lat ze swoim mężem od panieństwa swego. ³⁷ Pozostawszy wdową, liczyła już osiemdziesiąty czwarty rok życia. Nie opuszczała świątyni, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą. ³⁸ Przyszła w tej właśnie chwili i słała Boga, mówiąc o Nim tym wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy.

Powrót do Nazaretu (2, 39–40)

³⁹ Kiedy wykonali wszystko, co przewidywało Prawo Pańskie, powrócili do Galilei, do swego miasta, Nazaretu. ⁴⁰ Dziecię zaś rosło i nabierało sił, dojrzywało w mądrości, a była z Nim łaska Boża.

Dwunastoletni Jezus w świątyni (2, 41–50)

⁴¹ Rodzice Jego udawali się co roku do Jerozolimy na Święto Paschy. ⁴² Kiedy miał lat dwanaście, także poszli na to Święto, zgodnie ze zwyczajem. ⁴³ Gdy wracali po zakończeniu świąt, Jezus pozostał w Jerozolimie, czego nie zauważyli Jego rodzice. ⁴⁴ W przekonaniu, że wraca z gromadą, uszli dzień drogi i szukali Go wśród krewnych i znajomych. ⁴⁵ Kiedy Go nie znaleźli, powrócili do Jerozolimy i tam Go szukali. ⁴⁶ Wreszcie po upływie

trzech dni znaleźli Go w świątyni. Siedział wśród nauczycieli, słuchał ich, ale zadawał im także pytania. ⁴⁷ A wszyscy, którzy Go słuchali, zdumiewali się Jego mądrością i odpowiedziami. ⁴⁸ Widząc to, zdziwili się. Matka zaś Jego powiedziała doń: „Synu, czemuś nam to uczynił? Ojciec Twój i ja z wielkim bólem szukaliśmy Ciebie”. ⁴⁹ A On im rzekł: „Dlaczego Mnie szukaliście? Czy nie wiedzieliście, że powinienem przebywać w domu Ojca mego?” ⁵⁰ Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział.

Życie w Nazarecie (2, 51–52)

⁵¹ Powrócił z nimi do Nazaretu i był im poddany. A Matka Jego zachowywała w sercu wszystkie te słowa. ⁵² Jezus zaś wzrastał w mądrości i w latach oraz w łasce u Boga i u ludzi.

2.1. HISTORIA DZIECIŃSTWA JEZUSA

(Łk 1, 5–2, 52)

Wprowadzenie

Fragment Ewangelii Łukasza obejmujący wiersze 1, 5–2, 52, noszący ogólną nazwę historii lub Ewangelii dzieciństwa, zamieszcza narrację o tym wszystkim, co się wydarzyło w życiu Jezusa przed Jego publiczną działalnością. Fakty są ułożone chronologicznie, ale w taki sposób, że tematy poruszone w tej narracji wykazują strukturę paralelną. Zwiastowaniu narodzin Jana Chrzciciela odpowiada zwiastowanie Maryi narodzin Jezusa. Po scenie spotkania się obu przyszłych matek, Maryi i Elżbiety (paralelizm personalny), następuje opis narodzin Jana Chrzciciela i narodzin Jezusa. Każdemu opowiadaniu towarzyszy odpowiedni komentarz. Odnośnie do Jana Chrzciciela, stanowi go hymn Zachariasza z akcentem chrystocentrycznym, a odnośnie do Jezusa – słowa aniołów, starca Symeona i prorokini Anny. Paralelizm zachodzi także między relacją dotyczącą wydarzeń z dzieciństwa obojga dzieci – w odniesieniu do Jana to relacja krótka, choć poszerzona o lata przygotowawcze do jego

dzieła, w odniesieniu zaś do Jezusa dłuższa, uwieńczona narracją o dwunastoletnim Jezusie w świątyni jerozolimskiej.

Przez dłuższą interpretację wydarzeń związanych z narodzeniem Jezusa (Łk 2, 8-40) zostaje wprowadzone zachwianie proporcja literacka, ale nie harmonia treściowa. Również analogia pomiędzy zwiastowaniem a opisem narodzin dzieci nie jest całkowicie adekwatna do rzeczywistości. Łukasz bowiem koordynuje materiał źródłowy o Janie Chrzcicielu i o narodzinach Jezusa poprzez wzmiankę o odwiedzinach Maryi u Elżbiety.

W ten to sposób został jednak przerwany (pierwotny) całościowy ciąg narracyjny o Janie Chrzcicielu. Nadto Łukasz nie tyle zadbał o chronologię następującą (zwiastowanie+narodziny), ile o chronologię koordynacyjną (zwiastowanie=zwiastowaniu; narodziny=narodzinom). Mamy więc do czynienia z paralelizmem interpolacyjnym. W ten sposób Łukasz, dzieląc całość na dwa wydarzenia (Jan i Jezus), uzyskał podwójny układ symetryczny pomiędzy 1, 5-25 a 1, 26-38 oraz pomiędzy 1, 57-66 a 1, 1-40. Pierwsza część opowieści kończy się opisem spotkania dwóch matek, a druga – sceną wystąpienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2, 41-52).

Na podstawie przedstawionej już analizy otrzymujemy następujący podział strukturalny z sześcioma paralelnymi poddziałami:

- A. Zwiastowanie narodzin Jana (1, 5-25).
- A1. Zwiastowanie narodzin Jezusa (1, 26-38).
- B. Nawiedzenie św. Elżbiety (1, 39-56).
- C. Narodziny Jana Chrzciciela (1, 57-80),
 - a) narodziny (1, 57-66),
 - b) hymn dziękczynny (1, 67-80).
- C1. Narodziny Jezusa (2, 1-40)
 - a) narodziny (2, 1-21),
 - b) hymn dziękczynny (2, 22-40).
- D. Jezus w świątyni i powrót do Nazaretu (2, 41-52).

Biorąc pod uwagę rozwój form literackich, mamy do czynienia z tekstem przejętym przez Łukasza z tradycji. Ze względu na teologiczną i pouczającą stronę Łk 1–2, to narracja kerygmatyczna, w celowości swojej nieodbiegająca od pragmatycznej zasadności Ewangelii. Podstawowe elementy strukturalne – otrzymanie Bożego poselstwa (por. np. Dz 10, 1-8. 9-23), spotkanie obu osób poprzedniego poselstwa (por. Dz 10, 24-43), skutecznienie tego poselstwa (Dz 10, 44–11, 18) – jak widać, można znaleźć także w Dz, a w sposób szczególny w Łk 1, 5-80. O dokładnym pochodzeniu źródeł w Łk 1–2, czyli o czasie, miejscu i ich podziale, o tym, co stanowiło pierwotnie całość, i o pracy redakcyjnej Łukasza można będzie powiedzieć coś więcej w komentarzu do tych tekstów. Mało jest jednak prawdopodobne, że Łukasz przejął całość historii dzieciństwa (Łk 1–2) tylko z tradycji. Zaprzecza temu podobieństwo strukturalne z historią Korneliusza w Dz 10, 1–11, 18 oraz semityzmy, a ściślej próby przystosowania tekstu do LXX, lub odwrotnie – przejęcie septuagizmów do własnej kerygmatycznej narracji. Świadczy to także o greckiej redakcji tradycji zawartych w Łk 1–2. Przypuszczalnie ten sposób prowadzenia narracji miał swoich własnych tradentów (Janowa – uczniów Jana). Połączenia ich dokonał tedy Łukasz, stawiając Jana Chrzciciela w odpowiedniej relacji do Chrystusa już w historii dzieciństwa.

Trudniej jednak bliżej określić, gdzie zrodziła się tradycja o narodzinach Jezusa, łącznie ze zwiastowaniem, nawiedzeniem i sceną w świątyni. Czy można lub trzeba tu włączyć Jana, ucznia umiłowanego, który opiekował się Matką Jezusa po Jego śmierci (J 19, 25-27)? W każdym razie trudno będzie wykluczyć Maryję z podstaw tej tradycji, która – niekoniecznie przez Jana – mogła się rozwinąć w innym środowisku (hellenistycznym). Nie zapomnijmy też o tym, że Maryja była obecna razem z Apostołaми, z innymi niewiastami oraz z „braćmi” Jezusa w wieczniku („w gmachu górnym”), trwając na modlitwie, przypuszczalnie przez kilka dni (Dz 1, 12-14).

2.1.1. Zwiastowanie narodzin Jana (1, 5–25)

Pod względem literackim mamy przed sobą trzyczęściową perykopę, składającą się z głównej, środkowej części B oraz dwu pobocznych: A i C. Fragment wstępny A wprowadza aktorów wydarzenia w ich konkretnej sytuacji; B opisuje ukazanie się anioła w świątyni i samo zwiastowanie; C przenosi opis na plac świątynny i do domu Zachariasza – A i C korespondują ze sobą szczególnie objętością wersetów i leksemów. Fragment A można podzielić na Aa (w. 5–7) = 62 słowa i Ab (w. 8–10) = 42 słowa. Od w. 11–20 liczy on 190 słów, Ca (w. 21–22) liczy 52 słowa, a Cb (od w. 23–25) liczy 30 słów. W sumie A + C = 188 w.; B = 190 w.

⁵ Narracja Jana o zwiastowaniu zostaje wprowadzona uroczystym Wstępem, spotykanym także często w ST. Opowiadanie ma charakter historycznego sprawozdania. Chociaż wzmianka o panowaniu Heroda nie jest zbyt dokładna, gdyż rządził on od 37 do 4 r. przed Chr., nie znaczy to jednak, że Łukasz rezygnuje z precyzji historycznej. Zresztą pomyłka ta nie jest duża. Nie tylko jednak zostaje podany czas, lecz także miejsce. Judea oznacza tu, zgodnie z pojęciowością hellenistyczną, całą krainę judzką, nie wyłączając Samarii i Galilei (4, 44; 6, 17; 7, 17; 23, 5; Dz 10, 37). Mimo że zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela stanowi ścisłą paralełę osobową do sceny zwiastowania Maryi, w sensie realnego skutecznienia zapowiedzi, tutaj hierarchia rodzinna została zachowana: Zachariasz – Elżbieta. Już sam ten fakt świadczy o pochodzeniu źródła tego opisu. Na kultyczne zaś jego podłoże rzuca światło wzmianka o pochodzeniu kapłańskim zarówno Zachariasza („Bóg jest w mojej myśli”), jak i Elżbiety („Bóg zaprzysiągł”), pochodzącej z rodu Aarona. Zachariasz należał do grupy Abiasza, ósmej z 24 grup kapłańskich odbywających służbę w świątyni, według dokładnego terminarza (por. 1 Krn 24, 10; Józef Flawiusz, *Starożytności*, VII 14, 7).

⁶ Przymiotnik godnościowy „sprawiedliwy” przysługuje żydowskiej parze małżeńskiej, Elżbiecie i Zachariaszowi, z dwu racji. Zachowali oni w sposób nienaganny (por. Rdz 17, 1; Flp

3, 6) przykazania i przepisy (por. Lb 36, 13; Pwt 4, 40) Pana. „Sprawiedliwy” jest też Józef w opisie Mateuszowym dzieciństwa Jezusa (Mt 1, 19). W tym określeniu obojga rodziców Jana widać wpływ LXX. Czy należy to przypisać Łukaszowi, nie jest takie pewne. Równie dobrze to autor mógł w ten sposób uhonorować rodziców Jana.

⁷ Zachariasz i Elżbieta nie mieli dzieci. Podkreślenie tej sytuacji służy do rozwinięcia dalszych myśli. Potomstwo w ST uważano za błogosławieństwo Boże (Rdz 1, 28; Ps 127, 3n.; 128, 3–6; Hi 1, 2; 42, 13–16). Stan bezpłodnej Elżbiety, kobiety w podeszłym wieku, nie rokował żadnych nadziei na polepszenie jej losu i zapewne przysparzał smutku zarówno jej samej, jak i jej mężowi, a u sąsiadów mógł budzić nawet pogardę (por. 1, 25; Rdz 30, 1–6; 1 Sm 1, 5–20; 2 Sm 6, 23; Pwt 25, 5–10).

Opinia o sprawiedliwości Zachariasza zostaje jednak podważona – otrzymuje on karę za żądanie znaku, który by miał potwierdzić spełnienie obietnicy poczęcia syna mimo podeszłego wieku obu małżonków i bezpłodności Elżbiety. Zważywszy jednak na motyw bezpłodności, powtarzający się w ważkich narracjach historiozbowczych, jak np. o Sarze (Rdz 17, 17; 18, 11–14), Annie, matce Samuela (1 Sm 1, 19), lub matce Samsona, której imienia nie znamy (Sdz 13, 24), łatwiej zrozumieć tło mające służyć do podkreślenia szczególnej ingerencji Boga.

^{8–10} Rozpoczyna się drugi epizod narracji, również wprowadzony przez *egeneto de...*, jak poprzednio w w. 5. Na razie podane zostały formalne szczegóły związane ze sprawowaniem funkcji kapłańskiej w świątyni. Autor orientuje się w nich doskonale, choć nieco dziwnie brzmi zwrot: „w czasie wyznaczonym dla swego oddziału”. Chodzi o konkretny dzień służby kapłańskiej, który wtedy przypadł w udziale Zachariaszowi. Przez los została mu wyznaczona specyficzna funkcja liturgiczna: „przed Bogiem”, na złotym ołtarzu we wnętrzu świątyni, złożyć ofiarę kadzielną. Według Miszny kapłan mógł tego dokonać tylko raz w życiu (Tamid 5, 2). Na ogół składał tu ofiarę główny kapłan („celebrans”) w towarzystwie innych kapłanów („koncelebran-

sów”), o czym Łukasz jednak nie wspomina. Ceremonia ofiary kadzielnej odbywała się dwa razy na dzień. Kapłan kładł kadzidło na rozżarzone węgle, po czym w postawie klęczącej, z twarzą zwróconą ku ziemi, adorował Boga przed ołtarzem, nad którym unosił się dym kadzielny (por. Iz 6, 1–6). Ofiarę składano rano i wieczorem. Według *Apokalipsy Daniela* podobne wydarzenie z udziałem anioła, które Łukasz opisuje w następnych wierszach, miało nastąpić w czasie wieczornej ofiary (por. Dn 9, 21). Widocznie autor ma na myśli tę ofiarę. Świadczyłaby o tym także wzmianka o „tłumie” ludzi zgromadzonych w przedsionku, kiedy ci, po pracy, mają więcej czasu (por. Syr 50; Dz 3, 1).

^{11–13} Od w. 11 rozpoczyna się opis wizji. Łukasz używa tego samego czasownika, który wykorzystywany był w chrystofaniach (Łk 24, 34; 1 Kor 15, 5). W sumie jednak dominuje element audycyjny, a nie wizyjny (por. np. Rdz 12, 1. 7 i inne). Pozycja anioła pojawiającego się po prawej stronie ołtarza świadczy o dużym znaczeniu zwiastowania Bożego. Wiersz 12 przerywa wątek misyjny anioła i zwraca uwagę na pierwszą reakcję Zachariasza dotyczącą faktu ukazania się anioła. Podobnie jak on reagowali inni odbiorcy Bożych doświadczeń (por. Iz 6, 5; Sdz 6, 22; Tb 12, 16; Jdt 15, 1n.; Dn 8, 17; 10, 11; Łk 1, 29; 2, 9; Dz 19, 17). Anioł uspokaja przerażonego Zachariasza zwrotem „nie lękaj się”, typowym dla tego rodzaju scenerii (por. 1, 30; 2, 10; Sdz 6, 23; Dn 10, 12. 19; Mt 28, 10; Ap 1, 7). Z dalszych słów anioła wynikałoby, że Zachariasz modlił się o potomstwo. Jeśli tak, to na pewno nie w ostatnim czasie, lecz kiedy jeszcze istniała realna szansa na poczęcie dziecka. Dlatego jest też możliwe, że tekst odzwierciedla ex post nadzieje Izraela na Mesjasza, którego prekursorem był Jan (2, 25; por. 24, 21). Nadanie imienia przed narodzeniem, i to przez posłańca Bożego (Jan – „Bóg jest miłosierny”), podkreśla historiozbowczy charakter wydarzenia.

^{14–15} Wiersze 14–17 to treść poselstwa poświęconego zbawczym przymiotom Jana. Łukasz wylicza je, rozpoczynając od rodziców, tj. bezpośrednich adresatów zwiastowania. Radość ma tu znaczenie zbawcze, gdyż obejmuje także „wielu” (*polloi*) innych.

Wybraństwo Boże pojedynczego człowieka staje się błogosławieństwem dla innych. *Polloi* zbliża się tutaj do znaczenia, które ma w logionie Jezusa o wykupie (Mk 10, 45). Powodem radości są narodziny Jana. Rękopisy prezentują dwie wersje: *genesis* – „powstanie”, „pochodzenie”, lub *genesis* – „zrodzenie”, „narodzenie”, które wyrażają jedną ogólną myśl: proces narodzin.

Następny przymiot Jana to jego wielkość. *Megas* jednak stoi w relacji do „Pana”. *Enōpion* („przed obliczem”) jest semityzmem, a „Pan” w tym wypadku to Bóg, co wyraźnie podkreśla jedna z wersji tekstowych: *tou Theou*. Taki tytuł godnościowy przysługuje także Eliaszowi (Syr 48, 22), a powtarza go Łk w 7, 28. Wpływ tradycji o Eliaszu jest dosyć wyraźny. Jan jest, podobnie jak Elias, prorokiem na czasy eschatologiczne – przełomowe (w. 17). Jezus także jest wielki. W LXX tak nazwany jest Bóg. Jezus jednak jest „wielki” jako „Syn Najwyższego”, a nie – jak Jan lub Eliasz czy wcześniej Nimrod (Rdz 10, 9) – wielki „przed Bogiem”. „Wielkość” Jezusa jest absolutna, podobnie jak tytuł „Syn” (Boży). Z określenia godnościowego Łukasz przechodzi do kwalifikacji ascetycznych. Wstrzymanie się od wina wymagane było od kapłanów przygotowujących się do służby liturgicznej (Kpł 10, 9; Lb 6, 3). Jan jednak nie był nazirejczykiem, nie musiał powstrzymać się od strzyżenia włosów, jak np. było to w wypadku Samsona. Rzeczownik „sycera” (*sikera*) jest odpowiednikiem hebr. *šekār*, które jednak ma szersze znaczenie, obejmujące wszystkie odurzające napoje uzyskane w wyniku fermentacji. Celem wstrzeźliwości jest odpowiednie przygotowanie się do przyszłej misji. Jednakże do jej skutecznego spełnienia potrzebne jest „napętnienie” Duchem Świętym jeszcze w łonie matki. Pewne analogie do analizowanego tekstu znajdujemy w *Testamencie Lewiego*. Kapłan (mesjańskiego pochodzenia) pierwszego roku jubileuszowego (*heis hierōsy-nēn megas estai* – Test Lev 17, 2) i kapłan ostatniego (ósmego) roku otrzyma Ducha (*pneuma*) mądrości i uświęcenia „z góry” (Test Lev 18, 7). Kapłańskie pochodzenie Jana nie byłoby więc przypadkowe, lecz zgodne z żydowską tradycją, która zbliża ideologię prorocką do kapłańskiej, chociaż

Łukasz zatrzymuje się przy funkcji prorockiej Jana przewidzianej na czasy przełomowe, dodając do niej misję reformatorską. Napełnienie Duchem w łonie matki także się mieści w ramach prorockiej tradycji ST (Jr 1, 4–5; Sdz 13, 5–7 LXX), a w NT odnosi się do Pawła (Ga 1, 15). W sumie jednak chodzi o charyzmat profetyczny, o którym mówi Paweł szczególnie w 1 Kor 12, 28; 13, 2; 14, 1. 3. 5. W historii dzieciństwa Duchem Świętym została także napełniona Elżbieta (1, 41). Czasownik *pimplēmi*, podkreślający to wydarzenie charyzmatyczne, występuje w NT niemalże wyłącznie w Łk. Inne sformułowanie spotykamy przy chrzcie Jezusa w Jordanie, kiedy to Duch Święty zstępuje (*katabēnai*) na Jezusa (3, 22), a w pierwszej programowej proklamacji w synagodze w Kafarnaum (4, 18), przytaczając Iz 61, 11, Jezus ogłasza: „Duch Pański (jest) nade mną (*ep'eme*)”. W łączności z motywem namaszczenia może tu chodzić bardziej o akcent funkcyjny niż ontyczny. Nawet w profetycznej aklamacji mesjańskiej Łk posługuje się czasownikiem „rozradował się” (*ēgalliasato*) w Duchu Świętym (10, 21), świadczącym o ontycznej łączności Jezusa z Duchem Świętym, od którego bierze początek wszelkie uwielbienie Boga. Według Łukasza tylko Jezus otrzymuje eschatologiczny dar Ducha Świętego w sensie ontycznym, a nie tylko funkcyjnym (1, 35; 3, 2; 4, 18–21), uczniowie zaś dostają ten dar dopiero po Jego wniebowstąpieniu (3, 16; 24, 49; Dz 1, 4–5. 8; 2, 4).

^{16–17} Od w. 17 Łukasz mówi nie tyle o przymiotach Jana, ile o jego misji. Polega ona na nawracaniu „wielu z Izraela” do Boga. Jest tu wyrażona myśl o *methanoi* (przemiana), gdyż czasownik *epistrephein* oznacza zmianę kierunku i doprowadzenie do celu po obraniu właściwej drogi. Zresztą cel został tu wyraźnie wytyczony. „Ich Pana, Boga” (*Kyrion tou Theou autōn*) nie oznacza innego Boga niż Boga Zachariasza czy Jana, gdyż i oni należą do Izraela. Natomiast „wielu (*polloi*) z Izraela” nie oznacza wszystkich, a więc będą tacy, którzy nie dadzą Janowi posłuchu, w konsekwencji zaś nie przyjmą jego prorockiej katechezy o przyszłym Mesjaszu, co zostaje dokładniej sprecyzowane w w. 17. Trzeba czytać za większością rękopisów *proleusetai–praecedet* – „będzie

kroczył przed [...]”, zamiast błędnie przepisanego *proleusetai* – „pójdzie”, przekreślającego sens posłannictwa Jana jako prekursora. Łukasz jednak nie zmienia sensu źródła, pozostawiając jego teocentryczny charakter. Jan spełnia misję historiozbowczą, w myśl zapowiedzi Malachiasza (3, 23). Nasz tekst ogranicza się na razie do przygotowawczych kroków Jana, wiążąc z nimi wielkie nadzieje zbawcze. Kroki te mieszczą się jeszcze w ramach prorockiego naświetlania całości, stąd też – nie dziwny się – nie ma żadnej aluzji do przyszłego chrztu Janowego, aktu, którego nie dokonywali prorocy ST. Do kontekstu prorockiego należy też odwołanie się do proroka Eliasza. W jego to „duchu i mocy” Jan będzie kroczył przed Bogiem.

Łukasz chce po prostu powiedzieć: powtórzy się niejako działalność prorocka Eliasza nawołującego do nawrócenia. Nawiązując do tradycji i do źródła, Łukasz ją aktualizuje. Skutek misji Janowej będzie podwójny. Nie może jednak dojść do zjednoczenia się Izraela z Bogiem bez uprzedniego uporządkowania w tym ludzie spraw rodzinnych i narodowych. Tę ostatnią myśl pragnie Łukasz wyrazić za pomocą cytatu z Ml 3, 23n., swobodnie przytoczonego. Chyba również poprzednia myśl o nieposłuszeństwie narodu względem Boga, łącznie z motywem nawrócenia, ma swoje oparcie w Ml 3, 7.

Rola Jana w tym procesie nawrócenia, zmiany sposobu myślenia i pozbycia się zatwardziałości serca ludu wybranego polega na przygotowaniu się, i to skutecznym. To bowiem wyraża czasownik *kataseuazō*, używany także w technice budowlanej i wojskowej. Nawoływanie proroków ST do zmiany serca otrzymuje dopełnienie w misji ostatniego proroka.

¹⁸ Zachariasz nie był jedynym, który domagał się znaku mającego potwierdzić zrealizowanie się rzeczy niemożliwej. Podobnie pytał Abraham po otrzymaniu obietnicy dziedziczenia Kanaanu (Rdz 15, 7n.), Gedeon (Sdz 6, 36–39) czy król Ezechiasz, któremu Bóg obiecał przedłużenie życia (2 Krl 20, 8). Do tego faktu żądania znaku i wyrażania nieufności względem obietnic Bożych nawiązuje św. Paweł w kontekście tego jedynego w swojej wy-

mowie znaku dla chrześcijan, jakim jest krzyż: „Żydzi domagają się znaków” (1 Kor 1, 22). Słowa Chrystusa z Ewangelii św. Jana: „Błogosławieni, którzy nie widzą, a mimo to wierzą” (20, 29), streszczają to, co dla postawy chrześcijanina jest ciągle aktualne.

¹⁹ Anioł przedstawia się jako posłaniec Boży. Jego imię, Gabriel („Bóg jest mocny”), wskazuje na bezsprzeczne wypełnienie obietnicy. Treść, którą przekazuje Zachariaszowi, jest Ewangelią (*euaggelisasthai*). Przychodzi od Boga, ponieważ Gabriel stoi blisko (*enópiou*) Boga, oraz przynosi obietnicę zbawczą. Gabriel w tradycji ST jest jednym z aniołów stojących przy tronie Boga (Tb 12, 15; Ap 8, 2). On też oznajmił Danielowi nadejście czasu kary dla Jerozolimy i zakończenie tej kary po nawróceniu się mieszkańców miasta (Dn 9, 24). Właśnie nadszedł taki czas, kiedy spełni się zapowiedź posłańca Boga.

²⁰ Można się zastanawiać, czy kara utraty mowy i słuchu była proporcjonalna do wątpliwości Zachariasza. Łukasz jednak widzi to inaczej. Żądanie znaków świadczy o braku wiary i ufności w Boże obietnice i Jego wszechmoc. Skutki tego mogą być fatalne, jak to wykazuje Łk 11, 29n, gdyż postawa niewiary, za którą idzie odrzucenie Jezusa, ściąga na takiego człowieka sąd Boży. Jednakże Bóg jest wierny swoim obietnicom i żadna ludzka siła nie potrafi zmienić Jego zbawczych planów. Z chwilą narodzin Jana Bóg cofnie też karę nałożoną na Zachariasza. Inaczej niż w 1, 38 i 2, 15, nie ma wzmianki o zakończeniu objawienia.

²¹⁻²² Lud czekający na zewnątrz świątyni przeczuwa, że w jej środku stało się coś nadzwyczajnego, gdyż Zachariasz nie pojawił się na zewnątrz po skończonej liturgii w przewidzianym czasie. Przypuszczenie to potwierdził fakt utraty przez Zachariasza mowy i słuchu. Łukasz określa reakcję ludu przed świątynią jako zdziwienie. Jest to częściowo zrozumiałe, skoro Zachariasz nie mógł mówić i w związku z tym nie był też w stanie przekazać treści poselstwa anioła. Łukasz nie wspomina o tym, że towarzyszyli mu inni kapłani (koncelebransi), chociaż prawdopodobnie tak było. Łukasza jednak te szczegóły nie interesują. Odnosi się wrażenie, że scenę z aniołem w świątyni Łukasz wy-

stylizował, aby przeprowadzić swoją główną myśl, skupiającą się wokół obietnicy i jej spełnienia. Plan Boży nie tylko ma swoją chronologię, gdyż wszystko następuje po kolei, lecz także swoją kaiologię, ma swój zbawczy punkt kulminacyjny (por. Łk 12, 56; 18, 30; 19, 44; 21, 8. 24; Dz 1, 7; 3, 20; 17, 26).

2.1.2. Początek spełniania się obietnic Bożych (1, 23-25)

²³ Gdyby nie uroczyste wprowadzenie, podobne do 1, 5. 8, można by w. 23 dołączyć do poprzedniego fragmentu, gdyż wykazuje z nim punkty styczne. Właściwie jednak wprowadza nową treść. Obietnica staje się rzeczywistością. Służba w świątyni trwała tydzień. Każda z 24 grup pełniła dwukrotnie w ciągu roku regularną służbę tygodniową w świątyni. Nie jest wykluczone, że odbywano także dyżury w czasie wielkich świąt, na które podążali pielgrzymi z całego kraju. Wzmianka, że Zachariasz udał się do domu, jeszcze nie świadczy o tym, że nie mieszkał on w Jerozolimie. O fakcie, że mieszkał na stałe w innym mieście, dowiadujemy się z 1, 39. Znaczy to, że Zachariasz nie należał do jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej i był zmuszony podejmować w domu inną pracę.

²⁴ Wielkość cudu, który spełnił się w życiu Elżbiety, nie potrzebuje wielu słów. Fakty mówią same za siebie. Elżbieta jednak zdaje sobie sprawę z wagi wydarzenia i przygotowuje się w skupieniu i ciszy na narodziny syna. Trwało to pięć miesięcy. Prawdopodobnie Łukasz, podając dokładną datę, pragnął stworzyć niejako pomost do odwiedzin Maryi, które nastąpiły w szóstym miesiącu po poczęciu Jana (1, 36).

²⁵ Elżbieta wielbi Boga za wyjątkowe łaski (por. Rdz 30, 23), których doznała w swojej beznadziejnej bezpłodności w takim wieku, kiedy tylko ingerencja Boga mogła ją uwolnić od pogardy doznawanej przez tak długi czas swego życia. Bóg pozwolił jej partycypować, jako matce prekursora Jezusa, w sposób znaczący, jakkolwiek pośredni, w dziele zbawczym przyszłego Mesjasza. Wprawdzie hymn uwielbienia Boga wygłoszony przez Elżbietę

jest nieproporcjonalnie krótki w stosunku do *Magnificat* Maryi, niemniej zabrzmiała w nim podobna treść, na której zasadza się dziękczynna modlitwa: tu i tam „Bóg wejrzał” na owych *anawim* – ubogich ST – czekających w pobożności i pokorze na przyjście Zbawiciela.

2.2. ZWIASTOWANIE NARODZIN JEZUSA (Łk 1, 26-56)

Jeśli porównamy poprzedni tekst z opisem zwiastowania narodzin Jezusa, uderza wielkie podobieństwo ich struktury literackiej. Ten opis można również podzielić na część środkową (B) i dwie boczne (A i C). Aa (w. 26-27) = 36 słów; Ab (w. 28-33) = 87 słów; Ac (w. 34-38) = 86 słów; Ba (w. 39-45) = 113 słów; Bb (w. 46-55) = 105 słów; C (w. 56) = 14 słów.

Analogia ta nie kończy się jednak na podobieństwie literackim obu opisów zwiastowania. Same wydarzenia będą także paralelnie, z tym że paralelizm wydarzeniowy jest autentyczny, podyktowany różną reakcją bohaterów na poselstwo niebiańskie. Porównując teksty z pierwszej sceny z tekstem 1, 26-52 zauważa się, że opis został przeprowadzony w dwu miejscach. Nadto w 1, 21-25 zarówno Zachariasz jak i Elżbieta zostają imiennie wprowadzeni w scenę. Podobnie jest ze zwiastowaniem Maryi. Wprawdzie Józef nie odgrywa tu większej roli, jest jednak o nim wzmianka (w. 27). Wspólny jest także fakt dialogu pomiędzy podmiotami zwiastowania, tj. aniołem i Zachariaszem oraz aniołem i Maryją.

Zakończenie obu perykop (1, 21-23; 1, 56) ma również wspólne trzy elementy: 1) spełnienie się zapowiedzi anioła, 2) ukrycie się osób nawiedzonych przez anioła (Elżbieta – 5 miesięcy, Maryja około 3 miesiące), 3) dziękczynny akt uwielbienia (hołd Elżbiety dla Maryi z racji „owocu jej żywota”; *Magnificat* Maryi).

Ze stanowiska teologicznego zauważa się tu treściową przewagę opisu zwiastowania Maryi nad zwiastowaniem narodzin Jana, począwszy od przedstawienia postawy anioła. Do wątpią-

cego Zachariasza anioł zwraca się autorytatywnie i zapowiada karę. Maryi anioł przynosi pozdrowienie napełnione podwójną treścią teologiczną – „pełna łaski” i „Pan z Tobą”. Treść zwiastowania narodzin Jana odzwierciedla jeszcze starotestamentalny obraz Boga. Przy opisie zwiastowania Maryi mamy do czynienia z obrazem trynitarnym. Jest też różnica pomiędzy treścią teologiczną raczej skromnego dziękczynienia Elżbiety a hymnem – zarazem dziękczynienia i uwielbienia – Maryi.

2.2.1. Zapowiedź narodzin Jezusa (1, 26-38)

Poczęcie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, z Ducha Świętego i z ziemskiej matki, dziewicy Maryi, stanowi tajemnicą wiary, jakkolwiek jest również rzeczywistością, faktem, jednorazowym wydarzeniem w całej ludzkiej historii. Jako tajemnicy nie można jej tak objaśnić i opisać, aby całkowicie zgłębić. Jako empiryczne wydarzenie: poczęcie i narodzenie człowieka z matki, można je opisać za pomocą odpowiednich środków literackich, które jednak nie mogą przyćmić istoty wydarzenia, tj. poczęcia bez udziału męża, za sprawą Ducha Świętego. Forma opiewająca tajemnicę przybiera wtedy charakter homologii, a homologia-wyznanie pełni funkcję katechezy o poczęciu i narodzeniu Syna Bożego. Łukasz widzi to wydarzenie na tle *Apokalipsy Daniela*. Nadszedł punkt kulminacyjny w historii zbawienia. Rozpoczęły się czasy eschatologiczne. Nadto zauważa się inne podobieństwo tekstu Łukasza do tekstów ST. Tam dotyczą one przyszłości zbawczej, a w Łk 1, 26-38 zbawczego *sēmeron* – „dziś” (Łk 2, 11; por. So 3, 14-17; Joz 2, 21-27; Za 9, 9-10; Sdz 6, 11-14; 13, 3. 5; 2 Sm 7, 12-16; Wj 40, 35, a zwłaszcza Iz 7, 14). Byłoby jednak niedopatrzaniem, gdyby w tej narracyjnej homologii chrystocentrycznej pominąć akcenty mariologiczne, skupiające się wokół dziewiczego poczęcia (1, 35. 36), dziewiczego macierzyństwa (1, 31) i Bożego macierzyństwa Maryi (1, 32. 35).

Tematycznie Łk 1, 26-38 można podzielić na dziewięć jednostek: 1) określenie czasu i miejsca wydarzenia, łącznie z prezentacją jego aktorów (w. 26n); 2) otwarcie wydarzenia (w. 28);

3) reakcja bezpośredniego adresata posłannictwa na pojawienie się anioła i jego pozdrowienie (w. 29); 4) treść orędzia przekazanego Maryi przez Bożego posłańca (w. 30–33); 5) pytanie Maryi dotyczące aktualnej niemożliwości realizacji posłania (w. 34); 6) odpowiedź anioła zwiastującego tajemnicę poczęcia z Ducha Świętego (w. 35); 7) znak mocy Bożej ujawnionej wobec bezpłodnej dotąd Elżbiety (w. 36–37); 8) wierne przyjęcie posłania Bożego przez Maryję (w. 38a); 9) odejście anioła (w. 38b).

²⁶ Po raz wtóry spotykamy się z poselstwem Gabriela, tym razem z jeszcze ważniejszą jego misją, i to do dziewicy Maryi mieszkającej w Nazarecie. Dzisiejsze En-Nasira nie jest wymieniane ani w ST, ani nie zna go Józef Flawiusz, opisujący przecież „dawne dzieje Izraela” (por. także J 1, 46). W Łk 4, 16 widnieje nazwa Nazara, a Jezusa nazywa się Nazarejczykiem. Zwiastowanie ma więc konkretne miejsce (choć miejscowość jest niepozorna) i datę. Podkreślenie, że Nazaret znajdował się w Galilei, nie jest takie bezpodstawne, jeśli się zauważy, że tu jest także kolebka Ewangelii (por. Łk 23, 5; Dz 10, 37; 13, 31). Przez dokładne określenie czasu Łukasz nawiązuje ponadto do poprzedniej narracji o pięciomiesięcznym ukrytym życiu Elżbiety. Gabriel, anioł zwiastowania, w scenie tej jest przedstawiony nieco inaczej niż poprzednio: jako wysłany od Boga.

²⁷ Zasadniczym celem misji Bożego posłańca jest jednak osoba dziewicy. Dopiero pod koniec wiersza, po uprzedniej prezentacji jej przyszłego męża, dowiadujemy się, że nazywała się Maryja. Na ogół widzi się tu kontrast pomiędzy kapłanem Zachariaszem a skromną, prostą dziewczyną z małej, nic nieznaczącej miejsciny. Czy jednak Łukaszowi o to chodziło? W kontekście podania faktu zaręczyn Maryi z Józefem i zanotowania zdziwienia Maryi, że ma zostać matką, a nie wyszła przecież jeszcze za męża, Łukasz pragnie zapewne zwrócić uwagę na jej stan dziewiczy, który nie został nigdy naruszony przez mężczyznę. Opis jest zgodny z faktycznym stanem prawnym. Prawo żydowskie wyraźnie podkreślało różnicę pomiędzy zaręczynami a sprowadzeniem młodej panny do domu narzeczonego, co zazwyczaj następowało po roku.

²⁸ Podczas gdy w scenie zapowiedzi narodzin Jana anioł tylko uspokaja Zachariasza, Maryję uhonorował pozdrowieniem. Na ogół kobiety się nie pozdrawiało, zwłaszcza nie czynili tego obcy lub stojący od niej wyżej w hierarchii społecznej (por. Qđ 70a). Greckie pozdrowienie *chaire* znaczy dosłownie „cieszyć się”, ale jako formuła przybiera znaczenie „bądź pozdrowiona”, podobne do semickiego „pokój z tobą” (J 20, 19. 26; Łk 10, 5; 24, 36). Ton radości brzmi w So 3, 14–18. Jednakże tutaj jest też mowa o radości Boga, a nie tylko „córci Syjonu”. Już lepszą paralelę stanowią Jl 2, 21 i Za 9, 9. Określenie *kecharitomenē* nie jest spotykane w klasycznej grece. Jeśli Łukasz je wybrał dla Maryi, stanowi ono według niego określenie kwalifikacyjne. Oczywiście Maryja, „pełna łaski”, otrzymała tę kwalifikację od Boga.

Podobne pozdrowienia spotykamy także w ST, np. Sdz 6, 12: „Jahwe z tobą, mężny bohaterze” (por. Rt 2, 4), lub Dn 9, 23: „Umiłowanym Boga jesteś”. Tu jednak bardziej uwidacznia się charakter pozdrowienia niż kwalifikacji – dodajmy – ontycznej, na co wskazuje trzeci człon pozdrowienia: „Pan z Tobą” (por. Wj 3, 2. 12; Sdz 6, 12. 15–17). W tym wypadku nie chodzi tylko o bliskość Boga czy o Jego pomoc (która w tej chwili Maryi nie jest potrzebna), lecz o wkroczenie Boga w życie Maryi. Nie można bowiem inaczej tłumaczyć tekstu o Jej dziewiczym poczęciu oraz pozdrowienia, gdyż pozdrowienie to i jego wyjaśnienie (czyli w. 30–33. 35) stanowią jeden ciąg. Także podkreślenie wyjątkowej godności Maryi, wyrażone w słowach: „błogosławiona wśród niewiast”, ma słowne paralele w ST (Sdz 1, 24; Jdt 13, 18n), kiedy to wyrażano radość ze względu na zwycięstwo odniesione nad wrogami Izraela. Maryja jest matką eschatologicznego triumfatora nad wszelkim złem i nad jego księciem – szatanem.

²⁹ Zachariasza przeraziło samo zjawienie się postaci z nieba, Maryja zaś zastanawiała się nad treścią anielskiego orędzia. Nie jest to jednak z jej strony rozważanie sceptyczne ani powątpiewające. Ufa ona Bogu całkowicie, choć Go nie rozumie.

³⁰ Słowo zachęty do odwagi wykonywania zleceń Bożych zna także ST (por. Wj 3, 11n.; Sdz 6, 13n.; So 3, 16n.). W wypadku

Zachariasza dotyczyło ono wysłuchania modlitwy, w wypadku Maryi – otrzymania łaski od Boga. Zwrot ten równocześnie pozwala zrozumieć, co oznaczał drugi człon pozdrowienia anielskiego: *kecharitomenē* – „pełna łaski”. Bóg czyni cuda tam, gdzie chce, nawet gdy przedmiot łaski jest wątpliwy, niepozorny i niewiele znaczy: „Gdy słaby jestem, wtedy jestem mocny” (2 Kor 12, 10).

³¹ Treść poselstwa dotyczy dwu spraw: wybraństwa i daru łaski. Wśród paraleli ST (Rdz 16, 11; Sdz 13, 3. 5) najbliższy jest Iz 7, 14, który już w LXX miał interpretację mariologiczną. Hebrajskie *ha'al-ma* zostało bowiem jednoznacznie przełożone na *parthenos*. Podczas gdy hebrajski rzeczownik może także oznaczać młodą zamężną kobietę, w odróżnieniu od *b'tulā*, *parthenos* zawsze odnosił się do niezamężnej panny. W czasach ST i Jezusa termin ten, z racji żydowskiego rygoryzmu przedmałżeńskiego, podkreślał równocześnie dziewictwo. Można więc Iz 7, 14 (LXX) przetłumaczyć: „Oto dziewica pocznie i porodzi syna”. Łukasz przedstawia nam Maryję jako dziewiczą matkę. Należy przypuszczać, że tak interpretuje on Iz 7, 14. Dopiero jednak na podstawie wydarzeń dziewiczego poczęcia z Ducha Świętego (w. 35) i kilkakrotnego podkreślenia panieństwa i dziewictwa Maryi (w w. 27 dwukrotnie) Iz 7, 14 otrzymuje pełnię interpretacji mariologicznego proroctwa. Składa się na nie dwuczłonowa zapowiedź 1) poczęcia dziecka, 2) podwójnej konkretyzacji poczęcia przez urzeczywistnienie empiryczne, czyli narodziny dziecka, które jest chłopcem. Nie bez znaczenia jest precyzyjne określenie dziecka jako syna – *hios*. W NT Jezus Chrystus nosi raczej tytuł godnościowy: „Syn”, a nie „dziecko”. Ma to także szczególną wymowę dla naszego tekstu: „Syn Najwyższego” (w. 38) jest synem Maryi – dziewicy (por. Ga 4, 4), która ma Mu nadać imię wybrane przez Boga. Nadawanie imienia dziecku przez matkę nie było powszechnie praktykowanym zwyczajem, ale się zdarzało (por. Rdz 30, 1. 21; Sdz 13, 5. 24). Paralelę do naszego tekstu stanowi Rdz 16, 11, kiedy to Jahwe podaje Hagar imię Ismaela, syna Abrahama; ale faktyczne nadanie imienia, już przez ojca, nastąpiło po narodzeniu. Także w Iz 7, 14 Panna

(*Alma*) ma nadać imię przysłemu synowi, ale według tekstu hebrajskiego. W LXX zaś czyni to król Achaz. Wyeksponowanie elementu nadania imienia dziecku przez matkę dla jakiejś wyrażonej konkluzji teologiczno-mariologicznej nie jest chyba uzasadnione, tym bardziej, że według Mt 1, 21 to Józef ma synowi Maryi nadać imię Jezus. Z tekstu Mt wynikałoby natomiast, że samo imię jest godne uwagi i harmonizuje z ogólną koncepcją Łukaszej soteriologii. W Mt 1, 21 bowiem sam Bóg objawia Józefowi znaczenie imienia.

³²⁻³³ Wiersze te stanowią chrystologiczny punkt kulminacyjny fragmentu 1, 26–38. Jest to proklamacja identyfikacyjna Syna, który ma się narodzić z Maryi. Pierwsze określenie to rzeczownikowe użycie przymiotnika *meγas*, przybierające znaczenie tytułu godnościowego w formie absolutnej. Wynika to z użycia tego określenia w ST jedynie w odniesieniu do Boga.

Drugie określenie to „Syn Najwyższego”. W ideologii królewsko-mesjańskiej ST jest raczej mowa o „Synu Bożym”. Nazwę Boga jako „Najwyższego” – *hypsistos* spotykamy tylko w Łk, oprócz naszego tekstu jeszcze w 1, 35. 76. „Będzie nazwany Synem Najwyższego” nie ma nic wspólnego z nominacją. *Klēthēsetai* ma dwa znaczenia. Nazwa w semickiej mentalności oznaczała istotę i funkcję danej osoby. Można to odczytać najlepiej na przykładzie imienia Jahwe w ST, a Jezusa w NT. „Jezus” znaczy „Zbawiciel”. Nasz tekst można więc tłumaczyć: „Jest on Synem Najwyższego”. Owszem, będzie jako człowiek także Synem Bożym. Tej istotowej tożsamości nie utraci również jako syn Maryi. Tożsamościowe stwierdzenie upoważnia zarówno do tytułatury godnościowej, jak i do określenia funkcji. Jezus będzie zatem postępował jako „Syn Najwyższego”, z wszelkimi honorami i przywilejami, jakie ongiś przysługiwały tronowi, czyli Dawidowi i jego potomkom. Nie bez powodu tedy Łukasz już wcześniej wspominał o prawnej procedurze dotyczącej Dawidowego pochodzenia Jezusa. Józef, występujący prawnie jako ojciec Jezusa i mąż Maryi, pochodził z rodu Dawida (1, 27). Niemniej tron Dawida, który obejmie nowy władca z tej linii, Jezus, nie bę-

dzie miał końca. Wiersz 3., mówiący o „panowaniu nad domem Jakuba na wieki”, przekracza w swej wymowie wszelkie granice ziemskiego panowania, nawet bardzo długiego.

³⁴ Jeśli dobrze się zrozumie gr. *gignōskō*, w sensie semickiego jada, łatwiej wytłumaczyć stwierdzenie Maryi, że „męża nie zna”, tak kłopotliwe dla egzegetów. Z tekstu nie można się bowiem dowiedzieć ani o dozgonnym ślubie czystości Maryi, ani o jej zamiarach pozostania panną. Jako zaślubiona Józefowi, Maryja zdecydowała się na zamążpójście. Czy marzyła o tym, by stać się matką Mesjasza – nie wiemy, z tekstu nie da się tego wyczytać. Można się tu także powołać na powszechne przekonanie ST o niezwykłej godności małżeństwa oraz o bezpłodności jako hańbie (przykład Elżbiety) i karze Bożej. Z pytania Maryi jednak wynika, że jest zaskoczona poselstwem anioła, gdyż nie mieszka jeszcze w domu przysłego męża, a przy tym nie jest wykluczone, że dopiero niedawno odbyły się zaręczyny. Wydaje się tedy, że wątpliwości Maryi trzeba odnieść do danej chwili, a nie do jakiejś dalekiej przyszłości lub do rezygnacji ze współżycia małżeńskiego. Czasownik *gignōskō* jest wszak użyty w czasie teraźniejszym i odnosi się do sytuacji obecnej.

³⁵ Wiersz ten stanowi odpowiedź na pytanie Maryi, jak to się stanie. Właściwą odpowiedź zawiera tylko pierwsza część tego wiersza, stanowiąca synonimiczny paralelizm członów. Synonim jest wyrazem bliskoznacznym, ale nie znaczy tego samego. Tak też jest w naszym wypadku. Duch Święty bowiem nie jest innym niż Ten pojawiający się przy chrzcie Jezusa, choć tutaj występuje w dwojakim rodzaju – *to pneuma to hagion* (Łk 3, 22). Zważywszy jednak na różnice w stosowaniu rodzaju (Dz 1, 8: *tou hagion pneumata*; Dz 2, 4: *pneumatōs hagion* – bez określenia rodzaju, jak w Łk 1, 35; Dz 2, 17: *apo tou pneumatōs mou*; Dz 4, 8: *pneumatōs hagion* i inne) lub jego brak, można przypuszczać, że Łukasz myśli o Osobie. Oczywiście, główny punkt odpowiedzi stanowi skuteczność działania Ducha Świętego, a nie refleksja nad Jego istotą, co wynika z drugiego członu paraleli. Nie ma też mowy o żadnym bezpośrednim nawiązaniu do jakiegoś wybranego

tekstu ze ST. Samo określenie niesie ze sobą doktrynę o Duchu Świętym jako mocy Bożej, która okazuje się konieczna i skuteczna, zwłaszcza gdy chodzi o początek i powstanie czegoś nowego, np. w sferze protologicznej na początku stworzenia świata (Rdz 1, 2), w sferze chrystologicznej (początek działalności Jezusa – chrzest w Jordanie) i w sferze eklezjologicznej w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1–13). Również czasownik *episkiazein* („ocienić”) ma zastosowanie w ST, szczególnie w opisie uobecnienia Boga nad Arką Przymierza (Wj 40, 34n; por. 1 Krl 8, 11). Można tedy mówić także o paralelizmie postępującym. Ponieważ Maryja poczęła z Ducha Świętego, stała się mieszkaniem, w którym obecny jest Bóg. Nie znaczy to jednak, że dziecko staje się Synem Bożym dopiero poprzez działanie Ducha Świętego, lecz to, że Syn Boży, zrodzony z Maryi, staje się człowiekiem. Cały czas bowiem chodzi o poczęcie dziecka bez udziału męża. Tak należy zrozumieć trzeci człon zdania, który wyjaśnia cudowne poczęcie, a nie odwrotnie: że dopiero cudowne poczęcie czyni z Jezusa Syna Bożego: „Stąd też Święte, które się narodzi, nazwane będzie Synem Bożym”. *Klēsetai* można przetłumaczyć słowem „będzie”. *Futurum* zaś odnosi się do narodzin. Dziecko narodzone z Maryi (dziewięć miesięcy po zwiastowaniu) jest Synem Bożym.

^{36–38} Znak dany Maryi (inaczej więc niż u Zachariasza) nie był skutkiem jej prośby. Bóg jednak nie żąda od Maryi ślepej wiary. „Znak” koncentruje się wokół macierzyństwa: najważniejszej sprawy wspólnej obu matkom – Elżbiecie i Maryi. Starsza wiekiem i bezpłodna krewna Maryi jest już szósty miesiąc w stanie błogosławionym. Być może Maryi znak był mniej potrzebny niż adresatom Ewangelii i nam współczesnym. Wskazuje na to apologetyczny charakter w. 37, przypominający historię Sary (Rdz 18, 14). Wszechmocny Bóg, który powołał do bytu wszechświat mocą swego słowa, który stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, potrafi także ożywić łono niepłodnej matki oraz sprawić, że bez udziału męża dokona się cud i tajemnica poczęcia Syna Bożego w łonie dziewicy z Nazaretu. Czy z faktu, że Maryja była krewną Elżbiety, żony kapłana, wynika,

że pochodziła z kapłańskiego rodu? Nie jest to konieczne, gdyż pokrewieństwo mogło dotyczyć linii Elżbiety, a nie wiemy, czy ta pochodziła z rodziny kapłańskiej.

Wprawdzie anioł nie domaga się od Maryi wyraźnej odpowiedzi na to, co oznajmił, odpowiedź jednak pada. Maryja odczytała w całym tym wydarzeniu zbawczą wolę Boga. Odpowiada tedy z całą pokorą, jako służebnica Pana. Pełnienie woli Bożej staje się zatem dla każdego chrześcijanina przykazaniem decydującym o zbawieniu (Mt 7, 21), którego wypełnienie ma swoje wielkie wzory już w ST (Abraham: Rdz 12, 1-4), a szczególnie w osobach Maryi i Chrystusa.

Zarówno w scenie z Zachariaszem, jak i z Maryją mówi się o „odejściu”. Jednakże tylko w ostatnim wypadku pada stwierdzenie, że anioł od niej odszedł. Znaczy to, że misja anioła została zakończona.

2.2.2. Maryja w domu Elżbiety (1, 39-56)

Scena spotkania Maryi z Elżbietą wiąże zarówno poprzednie wydarzenia, tj. zwiastowanie narodzin Jana i Jezusa, jak i te następujące po narodzinach dzieci: dzieciństwo Jana (zdawkowy opis), pobyt dwunastoletniego Jezusa w świątyni (dłuższy fragment). Przy spotkaniu obu matek Elżbieta, natchniona Duchem Świętym, odsłania rąbek tajemnicy poczęcia Maryi (1, 39-45), a Maryja, pełna wdzięczności, wyśpiewuje hymn na cześć łaskawego i miłosiernego Boga, wiernego swoim obietnicom (1, 46-55). Zdanie o pobycie Maryi u Elżbiety i o jej powrocie do domu kończy opis odwiedzin (1, 56).

³⁹ Powodu tych odwiedzin należy szukać w słowach anioła zawartych w 1, 36. Można przypuszczać, że Maryja nie zwlekała z odwiedzinami, co by wynikało ze sformułowania: „udała się śpiesznie”.

Nie wiemy też, w jakiej miejscowości Elżbieta mieszkała. Według tradycji chodziłoby o En Karim, położone 6 km na zachód od Jerozolimy. Pewne jest, że miejscowość ta znajdowała

się w górzystym terenie Judei. Droga z Nazaretu do miasteczka położonego w górach Judei mogła trwać 3 do 4 dni. Prawdopodobnie Maryja dołączyła do jakiejś karawany, co wówczas nie było czymś wyjątkowym.

⁴⁰⁻⁴² Pozdrowienie jest skierowane do Elżbiety. Trzeba może dodać: szczególnie do Elżbiety, co stanowi równocześnie pomost do następującego po nim dialogu. *Leksem aspazomai* – „pozdrowić”, „pożegnać”, „przyjąć”, „przytulić” itp., należy rozumieć jako rodzaj serdecznego przywitania, połączonego z wymianą wrażeń. Wtedy właśnie nastąpiło to, na co w opowiadaniu położono akcent: poruszenie się dziecka w łonie matki. ST zna podobne opisy w nadzwyczajnych wydarzeniach historiozbawczych (np. Rdz 25, 22n). W wypadku Elżbiety poruszenie się dziecka w łonie matki staje się znakiem radości, jaką przynosi spotkanie z przyszłym Zbawicielem świata. Napełnienie Elżbiety Duchem Świętym jest także znakiem początku eschatologicznej ery zbawczej, tak jak zstąpienie Ducha Świętego na apostołów w dzień Pięćdziesiątnicy stało się znakiem początków Kościoła założonego przez Jezusa.

⁴³⁻⁴⁵ To prorokowanie czasów eschatologicznych miało antycypację w historii dzieciństwa Jezusa. W Duchu Świętym prorokuje także Elżbieta. Proroctwo w NT to nie tyle przepowiadanie przyszłości, choć i takie proroctwa zna NT, ile szczególnie poznanie i objawienie tajemnic Bożych. Elżbieta interpretuje znak dany jej we własnym łonie jako ten wskazujący na Jezusa. Ze względu na ten znak Maryja, pełna łaski (*kecharitomenē*), otrzymuje obecnie tytuł *eulogēmenē* – wielce błogosławiona – podobnie jak jej dziecko, *eulogēmenē* bowiem to tytuł przysługujący w NT właściwie tylko Bogu (por. Ef 1, 1). Nie ma wśród niewiast drugiej takiej, która poczęła Syna Bożego. Wydaje się, że o Nim jest tutaj mowa jako o „Panu”. Już w profetycznym widzeniu psalmista obdarzył przyszłego Mesjasza tytułem *Kyrios* (Ps 110, 1), który stał się dla Chrystusa paschalnego, na równi z tytułem „Syn Boży”, najważniejszym określeniem godnościowym (por. Dz 2, 36; 1 Kor 8, 6). Tekst ten ma nam także uzmysłwić bliskość Jezusa z Bogiem,

którego ST (LXX) również nazywa Panem, tłumacząc w ten sposób nie wymawiane przez Izraelitów imię Boże – Jahwe.

2.2.3. Maryjne *Magnificat* (1, 46–55)

Nikt ze współczesnych egzegetów nie przypisuje już Maryi, jak dawniej, autorstwa tego hymnu w takiej formie, w jakiej aktualnie istnieje, a którą podaje tylko Łukasz w swojej Ewangelii dzieciństwa. Trzeba się jednak wystrzegać drugiej skrajności: takiej, że *Magnificat* nie ma nic wspólnego z Maryją i opiera się na starszym hymnie, uzupełnionym i wystylizowanym przez Łukasza. Są także głosy, iż to Łukasz jest autorem tego hymnu.

Wydaje się, że prawda leży pośrodku. Otóż nie jesteśmy w stanie z całą dokładnością zrekonstruować procesu powstania tego hymnu oraz dwu innych znajdujących się także w Łukaszej Ewangelii dzieciństwa. Nie wolno jednak zlekceważyć wzmianki umieszczonej przez Łukasza przed hymnem *Benedictus*: że Zachariasz, ojciec Jana, „został napełniony Duchem Świętym i prorokował” (Łk 1, 67), ani też jego uwagi przed kantykiem Symeona: „Za natchnieniem więc Ducha przyszedł do świątyni. A gdy rodzice wnosili dzieciątko Jezus, aby postąpić z Nim według zwyczaju Prawa, on wziął Je w objęcia, wielbił Boga i mówił” (Łk 2, 27–28). *Magnificat* zaś jest odpowiedzią Maryi na natchnione słowa Elżbiety, matki Jana Chrzciciela (Łk 1, 41). Nie można tej odpowiedzi Maryi odmówić autentyczności. Na pewno odpowiedź ta wyrażała głęboką wdzięczność połączoną z uwielbieniem Boga oraz poczuciem, że nie zasłużyła na tak wielką łaskę. Autor, który tej modlitewnej postawie Maryi pragnął nadać odpowiednią formę, ujrzał w tym nadzwyczajnym wydarzeniu zbawczym łaskawe wkroczenie Boga w dzieje Izraela, a Maryi wyraża wdzięczność w imieniu całej ludzkości za to, że dała nam Jezusa, Mesjasza i Zbawcę: „Odtąd błogosławić mnie będą wszystkie narody” (Łk 1, 48b).

Wskazuje się też na paralele między hymnem *Magnificat* a hymnami ze ST. Czyż jednak sama Maryja nie mogła sięgnąć

do ST, by wyrazić swoją wdzięczność Bogu za wyjątkowe łaski, które otrzymała? Jak już wspomniano, od niej właśnie mogą pochodzić słowa wdzięczności, uwielbienia i uznania łaskowości Boga w stosunku ubogich, biednych i pokrzywdzonych. Faktem pozostanie, że w *Magnificat* nie ma ani jednego wersetu, który by nie miał swojej paraleli w ST. Paralele te wskazują na to, że „kompozytor” hymnu opierał się na LXX. Trzeba się więc liczyć z tym, że dzisiejsza forma hymnu *Magnificat* jest „kompozycją” autora (samego Łukasza czy może kogoś przed nim?), który jednak oddał modlitewne uwielbienie Boga przez Maryję, a co najmniej starał się wczuć w jej najważniejsze intencje.

Jak przedstawiają się paralele ST w stosunku do *Magnificat* w Łk 1, 46–55?

Oto one:

⁴⁶ „Moje serce drży z radości w Panu. Moc moja została wywyższona

⁴⁷ w moim Bogu” (Kantyk Anny, 1 Sm 2, 1).

⁴⁸ „Racz łaskawie wejrzeć na uniżenie twojej służebnicy” (1 Sm 1, 11).

„Błogosławiona jestem, gdyż wszystkie kobiety mnie błogosławią” (Rdz 30, 13).

⁴⁹ „Uczył dla ciebie [Izraela] wielkie rzeczy” (Pwt 10, 21).

„Święte jest imię Jego” (Ps 111[110], 9).

⁵⁰ „Miłosierdzie Pańskie trwa na wieki dla tych, co się Go boją” (Ps 103[102], 17).

⁵¹ „Ty [...] mocnym Twoim ramieniem rozproszysz nieprzyjaciół Twoich” (Ps 89[88], 11).

⁵² „Pan wyrócił trony książąt, a na ich miejscu posadził pokornych” (Syr 10, 14).

⁵³ „Nasycił spragnioną duszę dobrami” (Ps 107[106], 9).

„Bogaci zubożeli i zaznali głodu” (Ps 34[33], 11).

⁵⁴ „Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem” (Iz 41, 8).

„Wspomniął na swoje miłosierdzie” (Ps 98[97], 3).

⁵⁵ „Jak przysiągłeś ojcom naszym” (Mi 7, 20).

„Dawidowi i jego potomstwu na wieki” (2 Sm 22, 51).

Kunsztowna kompozycja *Magnificat* jest tylko jedną z perełek kompozycyjnych Łukaszej Ewangelii dzieciństwa. Ewangelia Zwiastowania również oparta jest na paralelach ST. *Magnificat* i Zwiastowanie Maryi stanowią jakby dwie osie historii dzieciństwa. Zwiastowanie wskazuje na fakt dziewiczego poczęcia Syna Bożego, a *Magnificat* na modlitewną odpowiedź Maryi. Sekwencja myśli w *Magnificat* opiera się, jak zauważyliśmy, głównie na hymnie Anny, która dziękuje Bogu za narodziny wymodlonego Samuela (1 Sm 2). Nie jest przecież wykluczone, że Maryja w podobny jak Anna sposób pragnie Bogu dziękować za otrzymane łaski. Nadto sytuacja zmiany losu ubogich i bogatych jest tam i tu podobna. Kto otrzymał od Boga tyle łask, ten stał się bardzo bogaty.

Oprócz podobieństw między hymnem Anny a *Magnificat* zauważa się także różnice między opisem narodzin w Starym a Nowym Testamencie. W stosunku do cudownych narodzin Samuela i Izaaka (Rdz 18, 14, na co wskazuje Łk 1, 37), narodziny Jezusa z Matki Dziewicy (Iz 7, 14) należy zrozumieć jako kontynuację i punkt kulminacyjny, a równocześnie eschatologiczne dopełnienie radosnych i cudownych narodzin opisywanych w ST. Paralele wierszy 48 i 49 wskazują na identyfikację Maryi z Izraelem, na którą także naprowadzają inne zwroty w Łk 1–2. Tej identyfikacji dokonał już chyba twórca całości.

Maryja przedstawiona jest jako ta, która jest przepelniona słowem Bożym i dlatego także w *Magnificat* mówi tym „słowem”, tj. tekstami ST. Teksty owe wskazywały już na to wszystko, co się obecnie urzeczywistnia. Nic więc dziwnego, że w scenie zwiastowania anielskiego posel Boży również zwraca się do Maryi słowami ST, a Maryja, podobnie jak w *Magnificat*, na słowa anielskie odpowiada słowami Pisma. Kto jest głuchy na skierowane do nas słowa objawione zawarte w mowie Bo-

żej i na słowa Maryi, będące także słowami natchnionymi, ten nie zrozumie doniosłej treści zbawczej Ewangelii dzieciństwa (Łk 1, 26–38).

Komentatorzy dzielą na ogół *Magnificat* na cztery części. Pierwsza jest hymnem uwielbienia Boga (1, 46–48), druga stanowi jakby jego uzasadnienie (1, 49–50), trzecia opiewa zbawcze czyny Boga wobec biednych i uciśnionych (1, 51–53), czwarta zaś nawiązuje do obietnic Boga danych Izraelowi (1, 54–55). Wiersz 56 kończy całość wzmianką o pobycie Maryi u Elżbiety i jej powrocie do Nazaretu.

^{46–48} Swoją wdzięczność Bogu Maryja wyraża jako osoba wewnętrznie przeżywająca wszystko tak głęboko, że powołuje się na skarbnice osobowości, piękna i subtelności człowieka: duszę i ducha. Aż dwa określenia poświęcone są Bogu, tj. Pan i Zbawca. Bóg, poprzez wcielenie Syna Bożego w łonie Maryi, stał się jej Zbawcą (por. Ps 24, 5; 25, 5; Syr 51, 1; Ha 3, 18). Na razie Maryja rozważa dzieło zbawcze Boga w odniesieniu do siebie samej. Radość związana z dziękczynieniem zostaje uzasadniona w w. 48. Maryja nazywając siebie służebnicą, przywołuje na pamięć niewolnicze wręcz oddanie Bogu, jednak w pełni dobrowolne i wypływające z miłości. Chodzi tu mniej o aspekty społeczne, bardziej zaś o etyczno-religijne. Maryja należy do tych „bojących się Boga” w Izraelu, którym obiecane jest zbawienie (Jdt 9, 11; Ps 9, 19; Iz 57, 15). Błogosławieństwo, korespondujące ze słowami Jezusa z „kazania w dolinie” (6, 20), jest uzasadnione szczególnie darem Syna Bożego i Mesjasza-Zbawiciela, którego daje światu Maryja.

^{49–50} W części drugiej wymienione zostały trzy najważniejsze atrybuty Boga. W aspekcie protologicznym jest to moc – potęga, która jednak koresponduje także z aspektem soteriologicznym. Bez potęgi i mocy nie dokonałoby się zbawienie, opiewane egemplarycznie przez reminiscencję modlitewną i homologijną po wyjściu Izraela z Egiptu. Drugi aspekt to świętość Boga. Mocy i świętości Bożej doznała właśnie Maryja, gdyż to, co się z niej narodzi, będzie „Święte”. Przy trzecim atrybucie (miłosier-

dzie) Maryja z rozważań indywidualnych przechodzi do historiozbowczych, a nawet eschatologicznych. Miłosierdzia doznają właśnie wszyscy „bogobojni”.

⁵¹⁻⁵³ Trzecia część nawiązuje także do motywu miłosierdzia Bożego. Następuje tu wyliczenie dwóch kategorii „bogobojnych” Izraela. Są to „pokorni”, maluczcy, niewiele znaczący w społeczeństwie możnych, żądnych władzy i sławy, ludzie często wyzykiwani, owi „głodni”. Biedni, płaczący, cierpiący głód – spełniają jednak podstawowe warunki, aby wejść do królestwa Bożego.

⁵⁴⁻⁵⁵ W ostatniej części następuje jakby eschatologiczne podsumowanie zbawczego wkroczenia Boga w historię zbawienia. Poczęcie Jezusa to nie tylko „godzina” Maryi, lecz także całego Izraela. Personifikacja Izraela jako ludu Bożego znana jest w ST (por. Iz 41, 8n). Niemniej jednak pełne, tj. eschatologiczne, „ujęcie się” Boga za służą: Izraelem, nastąpiło właśnie przez Maryję i w niej, dzięki poczęciu i narodzeniu oczekiwanego Mesjasza. Obietnice dane narodom (Ps 97, 3 [LXX]; Mi 7, 20; 2 Sm 22, 51), zapoczątkowane przez wybranie Abrahama na praojca Izraela, znalazły teraz swoje dopełnienie, ale i nowy początek. Maryja bowiem rozpoczyna nową erę zbawczą.

⁵⁶ Notatka o trzymiesięcznym pobycie Maryi u Elżbiety mieści się w ramach czasowego rozplanowania wydarzeń zanotowanych w obu historiach dzieciństwa, tj. historii Jezusa i Jana. Taka wzmianka o odejściu czy zakończeniu pobytu powtarza się w Łk 1–2 (1, 23. 38. 56; 2, 20. 29. 51). Z tekstu wynikałoby, że Maryja wróciła jeszcze do swojego domu.

2.2.4. Narodziny Jana Chrzciciela (1, 57–80)

Narracja o narodzinach Jana Chrzciciela jest tematycznie bardzo przejrzysta. Najpierw pojawia się krótka właściwie wzmianka o samych narodzinach dziecka (1, 57–58), po czym następuje już dłuższy opis dotyczący ceremonii obrzezania i nadania imienia (1, 59–66), umieszczony jakby pośrodku. Świadczy o tym nie tylko liczba wierszy i ich usytuowanie, lecz także dyskusja na te-

mat wyboru imienia dziecka. W to centralne opowiadanie autor włączył hymn Zachariasza, noszący od pierwszego słowa łacińskiej translacji (gr. *eulogetos*) nazwę powszechnie przyjętą w liturgii jako *Benedictus*. Hymn ten – jak łatwo zauważyć – dzieli się na dwie nie całkiem równe części. Pierwsza (1, 68–75) zawiera inwokację i uzasadnienie eulogii, a druga (1, 76–79) – proroctwo o przyszłości Jana. Hymn wprowadza stwierdzenie narracyjne o natchnionej treści tego, co następuje (1, 67), a całość wieńczy wzmianka o wzrastaniu Jana i o jego życiu aż do czasu rozpoczęcia publicznej działalności (1, 80). Wiersz ten stanowi równocześnie trzecią część całości.

⁵⁷⁻⁵⁸ Spełniła się zapowiedź anioła o narodzinach syna dana wątpięcemu Zachariaszowi, mimo niepłodności Elżbiety i starszego wieku obojga małżonków. Nic więc dziwnego, że także sąsiedzi i krewni znający Zachariasza i Elżbietę są przekonani o cudownej ingerencji Boga w ich życie. Co więcej, skoro dziecko w Izraelu ST było niezwykle błogosławieństwem Bożym, to cóż dopiero mówić o tym wydarzeniu, raczej – po ludzku myśląc – niemożliwym. Stąd też świadkowie przyjmują do wiadomości, o czym także Elżbieta była przekonana, że Pan okazał jej „wielkie miłosierdzie” (równocześnie rzeczownik „miłosierdzie” przyjmuje zakres z w. 50 oraz 54, tj. z kantyku Maryi, czyli sens mesjański, którym także zostaje objęty Jan Chrzciciel i jego rodzice, podobnie jak poprzednio Maryja, na której spełniły się obietnice mesjańskie ST). Radość ogarnia nie tylko Elżbietę, lecz także sąsiadów jej i krewnych. Sąsiedzi wymienieni są na pierwszym miejscu nie dlatego, że ich podziw i radość były większe niż krewnych, ale dlatego, że byli bliżej całego wydarzenia i mogli mieć częstsze kontakty z Elżbietą. Zachariasz jest tu pominięty, gdyż w narracji o narodzinach Jezusa i Jana ich matki są w centrum zbawczych planów Boga. Ponadto wiersze 57–58 są ze sobą ściśle związane poprzez podmiot w. 57 – Elżbietę.

⁵⁹⁻⁶⁰ Dopiero w w. 59 autor włącza rodziców i inne osoby (*elthon* – „przyszli”), nie tylko z racji zwyczajowych i prawnych, lecz także dlatego, że pojawił się problem z wyborem imienia

dla dziecka przy ceremonii obrzezania chłopca w ósmym dniu po narodzeniu (por. Kpł 12, 3). Właściwie dziecko otrzymało imię zaraz po jego przyjściu na świat, według starej tradycji (por. Rdz 16, 15; 21, 3; 25, 25–26; 29, 32–32 i inne). Nadanie imienia przy obrzezaniu jest późniejszego pochodzenia. Jest też dziwne, że krewni i sąsiedzi myślą o nadaniu dziecku imienia jego ojca. Zwykle chłopiec otrzymywał imię dziadka. Imię „Jan” zostało ujawnione właściwie tylko Zachariaszowi (1, 13). Skoro jednak nie był on w stanie wtedy mówić, nie mógł i swej żonie wyjawić tego imienia. Tutaj wszakże Elżbieta pierwsza właściwie podaje imię chłopca, co wskazywałoby na jej charyzmat profetyczny. Owszem, matka także mogła wybrać imię dla dziecka (por. Rdz 29, 32–35; 30, 24; 35, 18), co jednak zdarzało się raczej rzadko.

^{61–64} Krewni i sąsiedzi nie dowierzają wszakże Elżbiecie. Proszą za pomocą znaków niemego Zachariasza, żeby ten w końcu rozstrzygnął spór o imię, gdyż nie ma w całym rodzie tego wskazanego przez Elżbietę. Napisanie imienia dziecka przez niemego, po uprzednim wytłumaczeniu mu na migi, o co chodzi, miało – według prawa żydowskiego – moc prawną. Imię Jan jest imieniem teoforycznym: „*JHWH* jest łaskawy”. Łukasz jednak nie wyjaśnia znaczenia tego imienia. Najpierw opisuje samą reakcję Zachariasza po napisaniu imienia chłopca na tabliczce: wielbił Boga. Jakie to było uwielbienie, poda Łukasz później, włączając w narrację o narodzinach Jana wspaniałą hymn, przez tradycję chrześcijańską nazwany *Benedictus*. Do uwielbienia Boga potrzebna była wszak mowa, którą Zachariasz szczęśliwie odzyskał.

^{65–66} Nie ma już bezpośrednio wzmianki o reakcji sąsiadów i krewnych, gdyż Łukasz poszerza grono zainteresowanych wydarzeniem na wszystkich mieszkańców (najbliższej) okolicy. Ogarnął ich strach, na pewno związany z podziwem (sugeruje to rzeczownik grecki *phobos*, będący niemalże terminem technicznym dla tego rodzaju reakcji na nadzwyczajne dzieła Boże). Rozpowiadali też dalej o tym, co się wydarzyło w „górzystej okolicy Judei”. Druga reakcja, dotycząca jeszcze więk-

szego grona ludzi z terenów poprzednio wspomnianych, łączy się z pewną refleksją, którą Łukasz zawarł w retorycznym pytaniu: „Kimże będzie to dziecko?” Sam Łukasz jednak nie daje wyczerpującej odpowiedzi, ale ukierunkowaną i pobudzającą do dalszej refleksji. Pełną odpowiedź na pytanie otrzymujemy w Łk 3, 1–20.

⁶⁷ Łukasz wprowadza hymn Zachariasza zwrotem znamienym dla wszystkich pieśni, a nawet wypowiedzi typu mesjańskiego: „został napełniony Duchem Świętym”. Z tej to racji hymn jest równocześnie prorocstwem: obejmuje ono zarówno objawienie aktualnych spraw zbawczych, które dzieją się przy narodzeniu Jana Chrzciciela, jak i objawienie przyszłości dotyczącej nie tylko zbawczej misji chłopca, lecz także łaski związanej z jego działalnością. Łukasz równocześnie pragnie osiągnąć u swoich czytelników pragmatyczny skutek płynący z jego opowieści o Janie. Mowa proroka powinna pobudzić do refleksji nad działaniem Boga w historii, a skutek tej refleksji winien być trojaki. Podobnie jak Maryja napełniona Duchem Świętym wyśpiewała swoje *Magnificat* i podobnie jak Zachariasz, gmina kościelna powinna Bogu dziękować za czasy eschatologiczne, za to, że i na nią Bóg łaskawie spoznał. Dziękczynienie powinno z jednej strony pociągnąć za sobą obranie prawej drogi chrześcijańskiej, a z drugiej napawać nadzieją, że Bogu można całkowicie zaufać, tak jak zaufali mu Zachariasz, Elżbieta i Maryja.

^{68–79} Pierwsza część hymnu *Benedictus* (ww. 67–75) stanowi uwielbienie „Pana Boga Izraela”. W drugiej części (ww. 76–80), poświęconej przyszłości Jana Chrzciciela, znajdujemy hasła, które powtarzają się w śpiewie aniołów na polach betlejemskich (por. Łk 2, 14). W sumie *Benedictus* objawia i kontynuuje hymnicznie poselstwo anioła do Zachariasza (por. Łk 1, 15–17). Takie mistrzowskie wkomponowanie hymnu do narracji o narodzeniu Jana rodzi pytania z dziedziny historii tradycji.

Wydaje się jednak, że nie ma dostatecznego powodu, aby powątpiewać w jedność literacką hymnu, który jako pieśń mesjańska, z uwzględnieniem promesjańskiej roli Jana Chrzciciela,

mógł powstać w kołach judeochrześcijan pielęgnujących tradycję o Janie Chrzcicielu. Faktem jest, że w hymnie przeplatają się motywy starożydowskie z chrześcijańskimi. *Benedictus* jednak nie jest wyjątkiem we wczesnochrześcijańskiej hymnologii. Wystarczy tu zwrócić uwagę na hymny pasyjne w 1 P, w których mamy do czynienia z wyraźną reinterpretacją mesjańską pieśni o Słudze Jahwe z Deutero-Izajasza z rozdziału 53.

Skoro tradycję Jana Chrzciciela spotykamy nie tylko w Łk, można by przypuszczać, że także Łukasz skorzystał z jakiejś istniejącej już wcześniej wersji. Jej najważniejsze akcenty to: chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów, poprzedzony kerygmatem o konieczności nawrócenia i sądu, gdyż nastały czasy eschatologiczne, z którymi wiązano przyjście Mesjasza. Jeśli tedy istniał hymn mesjański, w którym była mowa o „proroku Najwyższego”, stwarzał on podłoże do konkretyzacji w narracji o narodzinach Jana Chrzciciela. Wszak nie tylko Zachariasz zapowiedział przyjście charyzmatycznego męża Bożego, który wystąpi w mocy Eliasza, by przygotować działalność samego Mesjasza, lecz także anioł zwiastowania. Przez tę konkretyzację stało się także jasne, kim jest „róg zbawienia w domu [...] Dawida”. Eschatologiczne zbawienie, odpuszczenie grzechów oraz litość miłosiernego Boga – to wszystko dokonało się z chwilą przyjścia Mesjasza i przez Niego.

⁶⁸⁻⁶⁹ Hymn Zachariasza jest eulogią na cześć Boga Izraela. Nowy Testament przejął tego rodzaju sformułowanie hymniczne, stanowiące z jednej strony stwierdzenie faktu – tylko Bóg jest ze wszech miar „błogosławiony” i „uwielbiony” i tylko On może nam pozwolić partycypować w swojej pełni i obdarować nas „błogosławieństwem”, jak to opiewa wspaniała euforia w Liście do Efezjan (1, 1-3n). Również w naszym wypadku został podany powód do dziękczynnego uwielbienia Boga. Jest on wyrażony w trzech następujących zdaniach: Bóg spojrział na swój lud; uczynił go wolnym (*epoiësen lytrōsin* – por. Ps 111, 9) i wzbudził róg (*keras*) zbawienia. Opiekuńcze i łaskawe spojrzenie (*epeskephato*) Boga Izraela zostało skonkretyzowane w mesjańskiej akcji zbawczym.

Obraz „rogu” znany jest w ST jako symbol zwycięskiej mocy (por. Pwt 33, 17; 1 Sm 2, 10; Ps 89, 18; 148, 14). Związanie czynnika dynamicznego z domem „sługi” (*paidos*) Dawida każe jednak myśleć o metaforze osobowej, czyli o mesjańskim potomku (hebr. *zera*) Dawidowym (2 Sm 7, 12-16; Iz 11, 1-16; Jr 33, 14-16; Dz 4, 23). Modlitwa o zbawcze wyzwolenie Izraela była na ustach wszystkich pobożnych Izraelitów. Zawarta jest ona, jako jeden stały trzon, w tzw. modlitwie „osiemnastu błogosławieństw”: „Obyś śpiesznie wzbudził nasienie Dawida i jego róg niech powstanie przez Twoją (po)moc. Niech będzie uwielbiony Jahwe, który wzbudza (róg) pomocy” (por. Strack-Billerbeck IV, 1 213). W chrześcijańskiej interpretacji hymnu przyszłość zbawcza związana z obietnicą należy już do rzeczywistości spełnionej. Łukasz jednak pozwala nam wczuć się w atmosferę, która istniała przy narodzeniu profetycznego chłopca, prekursora Zbawiciela.

⁷⁰ Zapowiedź przez proroków czasów mesjańskich „od dawien dawna”, oprócz tego, że nosi cechy formuły (por. także 3, 21), ma także walor historyczny. Dlatego Łukasz (chyba za źródłem) nie używa terminu „od wieków”. Tekst uwzględnia fakt, że przyjście Mesjasza leży oczywiście w odwiecznych planach Bożych. Te plany nie zostały ujawnione dopiero teraz, lecz od dawien dawna przez proroków Izraela. Rzeczywistością stały się teraz.

⁷¹⁻⁷⁵ Począwszy od w. 71, autor rozpoczyna wyliczanie treści poszczególnych zapowiedzi prorockich. Każda z nich jest dwuczłonowa. Pierwsza to zapowiedź wybawienia od nieprzyjaciół. Za to trzeba Bogu dziękować. Skupia się ono wokół miłosierdzia Bożego, obejmującego wszystkie pokolenia, począwszy od ojców. Teraz nastąpił szczytowy moment ukazania miłosierdzia Bożego, jakby jego eschatologiczne dopełnienie wraz z przyjściem Mesjasza. Jest ono związane z przymierzem, które Bóg zawarł z praojcem Izraela, Abrahamem (por. Rdz 17), i zapieczętował świętą przysięgą (por. Rdz 22, 16-19). Trzeci powód do wdzięczności Bogu to wspomniana już celowość zbawienia: wdzięczna, całkowita i nieustanna służba Bogu Izraela. Wyraża

ją często spotykany zwrot „po wszystkie dni nasze” (Ps 16, 11; 18, 51; 28, 9; 29, 10; 30, 13).

⁷⁶ Podczas gdy poprzednia część stanowi eschatologiczny hymn dziękczynny i uwielbienia Zachariasza, druga część sformułowana jest w mowie bezpośredniej. To, co teraz będzie opiewał Zachariasz za sprawą Ducha Świętego, należy do zbawczego planu Boga Izraela. Równocześnie otrzymujemy w tych wersektach odpowiedź na pytanie z w. 66. Przejście z przeszłości Izraela do nadchodzącej teraźniejszości wskazuje na cechy właściwego prorocstwa, które autor natchniony zresztą wyraźnie sygnalizował w w. 67b. Wspomnieliśmy już o wielkim podobieństwie treści w. 76 ze zwiastowaniem anielskim (1, 16–18). Tu i tam zasadniczy akcent spoczywa na powołaniu Jana na proroka. Powtarza się także określenie tytułarno-godnościowe: „Najwyższego”, zarezerwowane wyłącznie dla Boga. W 1, 32 tak nazwane zostało Dziecię Jezus: „Syn Najwyższego”, Maryja bowiem poczęła z Ducha Świętego i z „mocy Najwyższego” (1, 35). Z jednej strony „Najwyższy” łączy Jezusa z Janem, z drugiej zaś tylko Jezus jest „Synem Najwyższego”. W orędziu zwiastowania mówiło się wprost o proroczej zdolności Jana (por. 1, 17), jednakże w przyrównaniu go do Eliasza, proroka czasów eschatologicznych, w sposób pośredni został zasygnalizowany także element proroczy. Zadanie prorocze Jana wyrażone jest w podwójny sposób: jako „kroczenie przed Panem” (*enópion Kyriou*) i „przygotowanie drogi Jego” (*aiitou*), a nie „Jemu”. W chrześcijańskim rozumieniu tym „Panem” jest Mesjasz, Jezus Chrystus. Zadanie przygotowawcze Jana jest jednak ograniczone. Na właściwą drogę eschatologiczną wkroczy dopiero Jezus, powołując uczniów – i poprzez nich nowy Izrael Boży – do „pójścia za Nim”.

⁷⁷ O pewnej ciągłości i pogłębieniu poprzedniej myśli, do której zdążyły dziękczynne słowa o zbawieniu, mianowicie o stałej i niczym niezamąconej służbie Bożej, wyrażonej w treści w. 74, świadczy treść w. 77. Celem wyzwolenia jest także dar poznania istoty zbawienia, a polega ona na odpuszczeniu grzechów. Nie o „poznanie” jednak w sensie gnozeologicznym tu chodzi, lecz

o konkretną ofertę zbawczą, której skutkiem i celem zarazem jest odpuszczenie grzechów.

⁷⁸ Wiersz o „serdecznej litości” (por. Kol 3, 12) może się odnosić zarówno do poprzednich wierszy (76b–77), jak i do motywu odpuszczenia grzechów (w. 77b). Zwrot ten nawiązuje również do tego, co ma nastąpić, gdyż szczytem „miłości miłosiernej” Boga jest przyjście Mesjasza, który w nowej ekonomii zbawczej będzie odpuszczał grzechy, leczył rany chorych oraz wspierał słabych i ułomnych (por. Łk 4, 19). Konsekwentnie autor pieśni przerzuca akcent z prekursora na samego Mesjasza. Określa go zwrotem: „wschód z wysokości – *anatolē ex hypsous* (w znaczeniu „światłości z nieba”). Literatura rabinacka, nawiązując do Jr 23, 5 i Za 3, 8, tłumaczy 6, 12 *zēmach* jako „nasienie”, mając na względzie Mesjasza z rodu Dawida. Co do tego, że w analizowanym tekście chodzi o Mesjasza, nie ulega wątpliwości. Jeśliby szukać jakiejś analogii, to raczej w rachubę wchodzi Ml 3, 20, który Mesjasza nazywa „Słońcem sprawiedliwości” (por. także Lb 24, 17). Zwrot „z wysokości” określa zazwyczaj sferę Bożą. Znaczyłoby to, że *anatolē* opisuje „pojawienie się”, czyli przyjście Mesjasza, a *ex hypsous* Jego pochodzenie, to, skąd przychodzi, czyli z nieba (por. 1, 35).

⁷⁹ Wiersz ten kontynuuje motyw światła, który zostaje progностycznie rozwinięty. Jest tu pewne stopniowanie. Przedtem była mowa o samym przyjściu Mesjasza, obecnie zaś o celowości tego przyjścia. *Benedictus* kończy się eulogią o Mesjaszu przynoszącym, jako światło życiodajne, zbawienie. Jest ono skonkretyzowane w pojęciu nastania „pokoju”. Rola Jana Chrzciciela zaś została i tu wyraźnie określona jako prekursora Mesjasza-Zbawcy.

⁸⁰ Zakończenie epizodu o narodzinach Jana Chrzciciela stanowi zdanie złożone, wyrażające w swej pierwszej części relację o fizycznym i duchowym rozwoju chłopca (*paidion*). Także w ST spotykamy takie notatki (np. Sdz 13, 24n.; 1 Sm 2, 26). Natomiast „umocnienie na duchu” cechuje tylko Jana; podobnie Dziecię Jezus „wzrastało w mądrości” (2, 40. 52). Druga część zdania nie jest li tylko notatką historyczną. Wskazuje na to wzmianka o czasie. Czas ten był przeznaczony na przygotowanie się Jana

do wypełnienia jego wyjątkowego zadania, jednorazowego w całej historii zbawienia. Dla Izraela wędrówka po pustyni była czasem szczególnej bliskości i cudownej pomocy Boga. Na pustyni oczekiwano Mesjasza (por. Mt 24, 26). Owszem, pustynia mogła się także stać miejscem niebezpiecznym, miejscem kuszenia, jak w wypadku Jezusa (por. Mt 4, 1–4). Do pobytu Jana na pustyni nawiąże później opis jego misji przygotowawczej (3, 1–20). Istnieje też zgodność pomiędzy aktem powołania Jana do tej misji (w. 80), a stwierdzeniem faktu powołania: „zostało skierowane (dosł. „powstało” lub „stało się” – *egeneto*) słowo (*rēma*) Boże do Jana”, z dokładnymi, podwójnymi danymi historycznymi, tj. dotyczącymi czasu i osób (3, 2)

2.3. NARODZENIE JEZUSA (2, 1–27)

Narracja o narodzeniu Jezusa w Betlejem dzieli się na dwie nierówne części. Pierwszą stanowi rama historyczno-czasowa (w. 1–3) właściwego opisu narodzenia (w. 4–7), ale i tu istnieje pewien podział, choć całość od początku do końca stanowi ciąg logiczny. Najpierw bowiem jest mowa o skutkach spisu ludności dla Józefa i Maryi, będącej w stanie błogosławionym, i o tym, dlaczego małżonkowie musieli się udać do Betlejem (w. 4–5), by w końcu w dwu bardzo związanych zdaniach powiadomić czytelnika o samym fakcie narodzenia i o okolicznościach z nim związanych (w. 6–7).

2.3.1. Spis ludności (2, 1–5)

^{1–3} Spis ludności, o którym opowiada Łukasz, miał się dokonać w miejscu pochodzenia danej rodziny. Według zaś prawa rzymskiego miejscem spisu było miejsce zamieszkania na ojcowiznie. Łukasz jednak nie mówi o tym, by Józef miał w Betlejem jakąś posiadłość, natomiast podaje inny powód wędrówki Świętej Rodziny z Nazaretu do Betlejem, mianowicie pochodzenie Dawidowe Józefa. Inna trudność dla Łukasza to brak dokumentu o spisie powszechnym w całym *Imperium Romanum* za czasów

cesarza Augusta. Nadto spis związany był z opodatkowaniem obywateli. Jednakże za czasów Heroda nic takiego nie obowiązywało w Palestynie, gdyż Herod był, jako *rex socius*, królem suwerennym. Wiemy natomiast, że dopiero po degradacji Archelausa w 6 r. po Chr. przeprowadzono w Judei spis. W Galilei zaś rządził Herod Antypas. Skoro tylko Archelaus odziedziczył po ojcu Judeę, Galileę, a więc także Nazaret, nie była objęta spisem. Wiadomo także, że Kwiryniusz (łac. *Quirinius*) nie był za życia Heroda Wielkiego gubernatorem Syrii. Owszem, przeprowadził spis ludności – pierwszy z upoważnienia władz rzymskich w Judei w 6 r. po Chr. Czy Łukasz nie był o tych faktach poinformowany? Należy przypuszczać, że miał ogólną orientację, ale mógł nie znać szczegółów. Widocznie się nimi nie przejmował, gdyż w jego historiozbowczej scenie w tym wypadku w centrum stało Betlejem, jako faktyczne i historyczne miejsce narodzin Jezusa. Stąd potrzebne było w jego narracji przejście z Nazaretu do Betlejem. Co jeszcze zyskał Łukasz przez swój opis? Nadał narodzinom Jezusa znaczenie powszechne, włączając je w wydarzenia spisu *Imperium Romanum* jako „ówczesnego świata” politycznego i geograficznego zarazem.

^{4–5} Można rzec, że zwrot: „(Józef) szedł w górę do Judei” (dosłownie: *anebē*) oddaje geograficzną rzeczywistość tej okolicy. Droga z Galilei do Judei prowadzi najpierw przez dolinę Jizreel, a potem już w górę, aż do Jerozolimy. Dowiadujemy się także, że Józef pochodzi z Galilei, z miasteczka Nazaret. Jest to rodzaj uzupełnienia do notatki biograficznej o Józefie z 1, 27. Słuszna jest wzmianka o Betlejem jako mieście Dawida, gdyż tu sięgają początki jego królowania nad Judeę i Izraelem (por. 2 Sm).

Sama nazwa „Betlejem” wskazuje na teologiczne znaczenie miasta: „Dom chleba”. Motyw ten został podjęty w Księdze Rut, a poprzez Booza, męża bohaterki tej opowieści, jednego z przodków Dawida, dotyczy także samego króla. Co najważniejsze, z Betlejem związane było proroctwo Micheasza (5, 1) o narodzinach Mesjasza. Tu też, obok Betlejem, występuje druga nazwa: „Efrata”. Wprawdzie nazwa „miasto Dawidowe” przysługiwała Jerozolimie, lecz Łukasz, nadając ją także Betlejem, pragnie podkreślić niezwy-

kłe znaczenie tego miejsca dla pełni czasu w historii zbawienia z chwilą narodzin Jezusa. Maryja przedstawiona jest w tekście jako „zaręczona” z Józefem, identycznie jak w 1, 27: *emnēsteumenēn* (BDW_{syrp}). Ale już *it* i *syrp* widzą ją jako prawną małżonkę. Mimo że jest w stanie błogosławionym, podejmuje trud podróży. Jako „Matkę Pana” obowiązuje ją nie tylko prawo ludzkie, ale także Boże, a to wyrażone jest w przepowiedni proroka Micheasza.

2.3.2. Narodzenie Jezusa (2, 6-7)

Niewiele słów poświęca Łukasz narodzeniu Jezusa, brak jest szczegółów. Interesuje go fakt i miejsce. Jedyne okoliczności, jakie Łukasz wymienia, to brak miejsca w gospodzie i żłób, w którym położono nowo narodzone dziecko. Rzecz zrozumiała, że matka spodziewająca się porodu zabrała dla dziecka to, co najważniejsze. Łukasz wymienia tylko pieluszki. Rzeczownik *katalymatos* prawdopodobnie oznacza przydrożny domek, w którym zatrzymywali się ubożsi podróżni. Obok izby przeznaczonej dla ludzi mieściła się obora. Mieszkanie było wyżej położone. W jaki sposób i czy obora była odgraniczona od izby murkiem lub czymś podobnym, trudno powiedzieć. Można to miejsce sobie także wyobrazić jako wnękę podobną do jamy, nad którą było miejsce do zatrzymania się i przenocowania. W każdym razie wczesnochrześcijańska tradycja lokalizuje miejsce narodzenia w grocie na peryferiach Betlejem (np. Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone* 17; ProtEv 17n.; Orygenes, *Contra Celsum* 151). Według św. Hieronima (*Epist.* 58), Cyryla Jerozolimskiego (*Kat.* XII 20) oraz Paulina z Noli (*Epist.* 31,3), święte miejsce narodzenia Jezusa zostało zbezczeszczone wzniesieniem pogańskiej świątyni dla bożka Tammuza-Adonisa. W określeniu pochodzenia dziecka Łukasz jest bardzo precyzyjny. Jest to syn Maryi, ale używając określenia „pierworodny”, Łukasz przechodzi na płaszczyznę teologiczną. W NT bowiem termin *prototokos* przysługuje wyłącznie Chrystusowi (por. Rz 8, 29; 1, 15. 18) jako Synowi Bożemu. Twierdzenia, że Maryja miała więcej dzieci itp.,

są nienaukowe, sprzeczne z tekstami NT i już dawno uznane za niepoważne.

2.3.3. Aniołowie zwiastują pasterzom narodzenie Jezusa (2, 8-14)

Po opisie faktu narodzenia się Jezusa Łukasz prowadzi narrację w kierunku epifanijnym. Wieść ta zostaje objawiona pasterzom. Scena ta ma wiele wspólnego ze schematem scen epifanijnych w ST, do których należy co najmniej pięć elementów: 1. Opis sytuacji (w. 8); 2. Zjawienie się istoty niebiańskiej, łącznie z motywem światła (w. 9a); 3. Pierwsza (szokowa) reakcja odbiorców objawienia, łącznie z dodaniem im otuchy (w. 9b-10). 4. Punkt kulminacyjny (treść) objawienia (w. 11); 5. Potwierdzenie jego wiarygodności poprzez znak (w. 12). Nadto schemat epifanijny jest skonstruowany pod względem literackim jakby w formie podwójnego układu chiastycznego, gdyż dotyczy zarówno zdań, jak i poszczególnych leksemów:

- w. 8 – A = sfera ziemską – pasterze
- w. 9 – B = sfera niebiańska – anioł
- w. 10 – B = sfera niebiańska – anioł
- w. 11 – A = sfera ziemską – narodzi się
- w. 12 – A = sfera ziemską – niemowlę
- w. 13 – B = sfera niebiańska – zastępcy aniołów
- w. 14a – B = sfera niebiańska – Bóg na wysokościach
- w. 14b – A = sfera ziemską – ludzie

Komentatorzy nie stawiają pytania o historyczność tej epifanii. Nie mamy jednak powodu wątpić, że pasterze, jako pierwsza grupa wybranych ludzi, otrzymali poprzez Boże objawienie wieść o tym, że zdarzyło się coś nadzwyczajnego. To, że Łukasz nadał temu objawieniu przepiękną, kunsztowną formę literacką, świadczy o tym, że jak wielkim pietyzmem on sam podchodził do tajemnic Bożych, których istoty nie potrafią zgłębić nawet najbardziej wyszukane słowa.

⁸ Scena epifanii narodzin Jezusa wobec pasterzy jak najbardziej odpowiada zarówno realiom, jak i koncepcji teologicznej Łukasza. Realia są bezdyskusyjne, gdyż okolice Betlejem są żyzne i na łąkach wypasa się stada owiec. Łukasz – Ewangelista ubogich – wyeksponował w scenie epifanijnej motyw pasterzy. Zaliczano ich do warstwy ubogich. Motyw pokory i ubóstwa spotykamy w wielu miejscach Łk (1, 48. 52; 6, 20; 10, 21). Trzeba jednak zaznaczyć, że pasterze należeli do warstwy społecznej, którą nie gardzono. Taka pozycja społeczna sięga korzeniami ST, wszak praojciec Izraela, Dawid, został powołany jako pasterz na króla narodu wybranego (1 Sm 17, 15. 28. 34n; 2 Sm 7, 8; Ps 48, 70–72). Wprawdzie w Mi 5, 1n możemy, dzięki narodzeniu się Jezusa w Betlejem, odczytać prorocstwo mesjańskie, czy jednak także występujący w dalszych wierszach motyw Mesjasza – Pasterza można przenieść na odbiorców epifanii, czyli na pasterzy w Łk 2, 8n. 14, jest bardzo wątpliwe:

Ujawni się i będzie ich pasterzem w mocy Pana, w imieniu Pana, i On będzie pokojem (Mi 5, 3n);

[...] w polu byli pasterze [...] i chwała Pańska ich oświeciła [...], a na ziemi pokój (Łk 2, 8n. 14).

Dwukrotne zaś powoływanie się na Betlejem jako na miasto Dawida (w. 4 oraz w. 9) stwarza pomost pomiędzy Dzieciątkiem Jezus a pasterzami, gdyż oni, tak jak Jezus, mogą się powołać na praojca Izraela i na obietnice mu dane, w których także partycypują dzięki udzielonej im epifanii.

⁹⁻¹⁰ Już po raz trzeci (1, 11. 26) spotykamy się w historii dzieciństwa Jezusa z „aniołem Pana” (*aggelos Kyriou*). On to pośredniczy pomiędzy niebem a ziemią. Gdy zaś niebo się otwiera, ukazując w olśniewającym blasku „chwałę Pana” (*doxa tou Kyriou*), nic dziwnego, że człowieka ogarnia najpierw lęk i trwoga (por. 1, 12. 29). Motyw anioła jako pośrednika i zwiastuna postanowień lub obietnic Bożych znany jest w ST. Anioł spotyka na pustyni wypędzoną z domu Abrahama służącą Hagar i zwiastuje

jej urodzenie syna (Rdz 16, 7. 9). Również narodziny sędziego Samsona zwiastuje anioł (Sdz 13, 9. 13–21). Gedeonowi znów anioł zleca ocalenie narodu (Sdz 6, 11–24). Wcześniej zaś anioł oznajmił uwolnienie z niewoli egipskiej (Wj 3, 2; 14, 9).

Jednakże nie pojawienie się anioła jest tu sprawą najważniejszą, lecz treść objawienia. Jest ono najpierw skierowane do całego Izraela. Grecki rzeczownik *laos* jest w Łk niemalże terminem technicznym dla Izraela. Wprawdzie rozpowszechnianie Ewangelii dokonuje się dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa, jednakże poprzez włączenie narodzin Jezusa w kontekst ogólnoświatowy (por. w. 1–3) Łukasz zaakcentował uniwersalne znaczenie osoby Jezusa już w historii dzieciństwa. Rozwinie tę myśl w Dziejach Apostolskich.

¹¹ „Radość” (gr. *chara*), również częsty rzeczownik w Łk, pokrywający się w naszym wypadku z treścią epifanii, nie jest tedy sprawą przyszłości, lecz terażniejszości. Również gr. *sēmeron* – „dziś”, jest ulubionym terminem ewangelisty. Skoro Jezus Chrystus jest „środkiem czasów” i wszelkie wydarzenia zbawcze dokonują się przez Niego i w Nim, a więc dziś, które trwa od Jego narodzenia się aż po śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, by ponownie nabrać aktualizacji zbawczej poprzez Ducha Świętego w powstającym i rozwijającym się Kościele Chrystusowym (Dz). Nic więc dziwnego, że Ps 2, 7 może być odniesiony zarówno do narodzenia, jak i do zmartwychwstania Jezusa: „Ty jesteś moim Synem. Jam Cię dzisiaj zrodził”. W działalności zbawczej Jezusa owo „dzisiaj” nabiera cech trwałości (por. Łk 4, 21). Anioł jednak nie tylko zwiastuje narodzenie się Jezusa, lecz także określa, aż potrójnie, kim jest nowo narodzone Dziecię. Poprzednio już został podany jeden tytuł chrystologiczny: „Pierworodny”, czyli „Syn Boży” zrodzony z Maryi (2, 7). Obecnie dowiadujemy się o Jego dalszych tytułach.

Na pierwszym miejscu widnieje najbardziej wymowny tytuł soteriologiczny Jezusa, mianowicie *Sōtēr* – Zbawiciel. Dalsze dwa określenia godnościowe precyzują, kim jest ów „Zbawiciel”. Jest Mesjaszem i Panem. W ten sposób określenie Zbawiciel zostaje

wprowadzone do sfery obietnic mesjańskich, a nadto związane z Dawidem, gdyż Zbawiciel narodził się w mieście (*en polei*) Dawida. Jezus jest więc innym Zbawicielem niż wszystkie wielkie postacie ST (por. Sdz 3, 9. 15; 12, 3; 1 Sm 10, 1). Po tytule *Christos*, jakby w formie apozycji, pojawia się tytuł *Kyrios*. W ST był on zarezerwowany wyłącznie dla Jahwe. Oczywiście, byłoby uproszczeniem twierdzić, że w NT przeniesiono go na Chrystusa ze względu na Jego synostwo Boże. Raczej treści tego tytułu odpowiadały całkowicie ontycznej, proegzystencjalnej i godnościowej właściwości immanentnej Jezusa. Poprzez LXX, która Boże imię Jahwe przeważnie tłumaczyła jako *Kyrios* (rzadziej jako *Kyrios ho Theos*), tytuł ten nabrał nawet cech imienia. Już w pragminie mówiącej po aramejsku nazwano Jezusa Panem i wołano do Niego: *Maranatha* – „Panie nasz, przyjdź” (1 Kor 16, 22). Podobnie bardzo wcześnie w gminach hellenistycznych łączono w aklamacji homologicznej tytuł *Kyrios* z Jezusem (*Kyrios – Jesus*; por. Flp 2, 11). W omawianym tekście brak podania rodzaju przy wszystkich trzech określeniach świadczy o przypisaniu każdemu z nich własnej, immanentnej właściwości, jakkolwiek razem tworzą jedną soteriologiczną więź, nadaną im przez pierwsze określenie dla Jezusa – *Sōtēr*. Tylko Jezus urodzony w mieście Dawida, w Betlejem, jest Zbawicielem i tylko On jest Panem (por. 1 Kor 8, 6) – nie żaden imperator rzymski czy ktokolwiek inny na tym świecie. Wobec takiej wiadomości pasterze nie mają się czego lękać – uspokaja ich anioł. Wręcz odwrotnie – radość powinna ogarnąć ich samych i cały świat.

¹² Otrzymają oni także znak wiarygodności orędzia anioła. Wprawdzie to żadne insygnia Pana – Imperatora, lecz ubóstwo i bezbronność. Okoliczności narodzenia nie są w końcu ważne. Znakiem jest samo Dziecię urodzone w mieście Dawida. Zresztą jak tu nie wierzyć istocie niebiańskiej?

¹³ Dalszym potwierdzeniem realności orędzia anioła, a równocześnie podkreśleniem niezwykłości wydarzenia, jest przyłączenie się do pośrednika orędzia bożonarodzeniowego licznych zastępów niebieskich (*exaiphnēs* – nagle, natychmiast), jakby to należało do całości scenerii objawieniowej. Podobnie jak władcy

tej ziemi mają wojsko, tak też ma je i Bóg (gr. *stratia* – Vg *milities*: por. 2 Krn 18, 18).

¹⁴ Hymn aniołów jest dwuczłonowy. Brak czasownika może świadczyć o semickim charakterze eulogii anielskiej. Nadto nadaje całości uroczysty, liturgiczny charakter preludium, czyli wprowadzenia do dalszych treści, podobnie jak proklamacja tłumy wiwatującego na cześć Jezusa wkraczającego do Jeruzolimy: *Hosanna* (19, 38), gdzie drugi wiersz zawiera podstawowe leksemy hymnu uwielbienia: chwała – pokój – wysokość. Pieśń jest równocześnie proklamacją rzeczywistości zbawczej, która już się dokonała przez Boże narodzenie. Narodziny Jezusa stały się objawieniem zarówno chwały Bożej, jak i pokoju ludziom na ziemi. Poprzez Jezusa ludzie mają udział w „chwale” Boga. Chwała wprawdzie przede wszystkim określa jakby istotę Boga (Iz 6, 3), ale jest także wyrazem proegzystencjalnego działania Bożego, czego zbawczym skutkiem jest pokój Boży. Przyniósł go Chrystus i o nim też mówił. Istotą jego jest zjednoczenie grzesznych ludzi z Bogiem i ze sobą wzajemnie. Jednakże orędzie pokoju w naszym wypadku jest jakby warunkowe. Wulgata poprzez swoje tłumaczenie *hominibus bottae voluntatis* – „ludziom dobrej woli” – za bardzo uzależnia pokój od ludzi. Jednakże sam tekst, ale i nadrzędny klimat całej historii dzieciństwa, głosi niezwykłą dobroć i łaskawość Boga posyłającego na świat swojego Syna dla zbawienia ludzkości. Tak jak w Qumran (1 QH IV 32f; XV 15) wspólnota dziękuje Bogu bardziej za wybraństwo, gmina chrześcijańska zaś bardziej za łaskawość (*eudokia* – *benevolentia*) związaną z łaskami zbawienia, będącymi udziałem wszystkich, którzy podobnie jak pasterze odczytują Boże znaki i spieszą na spotkanie ze Zbawicielem świata. Taki bowiem jest Jezus, na co wskazał wyraźnie „anioł Pana”, oznajmiając radość, która staje się udziałem „całego ludu” (w. 10).

2.3.4. Potwierdzenie orędzia anielskiego (2, 15–20)

W trzeciej części narracji o narodzeniu Jezusa autor natchniony prowadzi czytelnika ponownie do miejsca narode-

nia dziecka. Cel tego jest poczwórny: 1) potwierdzenie orędzia anielskiego dla pasterzy; 2) przekazanie orędzia Maryi i Józefowi; 3) przyjęcie orędzia w wierze z wielkim podziwem i medytacyjną refleksją; 4) uwielbienie aktem dziękczynnym Boga przez pasterzy za dar epifanii Bożego narodzenia.

¹⁵ Często spotykany w Łk semicki zwrot *kai egeneto* (por. 2, 1. 6) wprowadza formalnie nową sekcję, ale przez motyw odejścia aniołów nie traci łączności z poprzednimi (por. 1, 38). Wprawdzie anioł nie wydał pasterzom polecenia ani ich nie zachęcał, aby udali się do Betlejem, jednakże sam fakt objawienia im tak niezwykłego wydarzenia, na które czekał cały Izrael, każe im niezwłocznie pójść za głosem anioła, gdyż w tym orędziu pośrednika z nieba widzą „słowo” (*to rēma*) samego Pana (*tou Kyriou*). Narada pasterzy jest niezwłoczna, krótka i zdecydowana: „Pójdźmy więc” (*dialthōmen de*). Pasterze chcą zobaczyć (*idōmen*) „to słowo”, które jako obwieszony znak stało się rzeczywistością. Trudno tu jednak mówić o analogii do Logosu, który stał się ciałem (*sarx egeneto*: J 1, 14), w Prologu Janowym.

¹⁶ Pójście w pośpiechu (*speusantes*) nie jest tylko zwykłą właściwością stylistyczną w tekście Łukasza (1, 39; 19, 3. 6; Dz 20, 16; 22, 18), lecz przede wszystkim sygnałem niezwykłych wydarzeń historiozbawczych. Może nawet chodzi nie tyle o sam pośpiech, ile o niezwłoczną decyzję partycypacji w tych wydarzeniach. Podczas gdy orędzie anielskie skupiało się wyłącznie wokół samego dziecka, z Jego pełną historiozbawczą charakterystyką, w narracji o znalezieniu „znaku” autor wprowadza nas w zwykłe warunki rodzinne, choć imię matki jest pierwsze: Maryja, Józef i dziecko. Wprawdzie już nie poświęca więcej miejsca cudownemu poczęciu Maryi, ale pośrednio zwraca na nie uwagę. W mentalności żydowskiej to wręcz niebywałe, by kobieta zajęła miejsce przed mężczyzną (por. także 2, 7. 19. 34n. 48. 51). Przy zwiastowaniu Maryja także uwierzyła słowom anioła. Świadczy o tym maryjne *fiat* (1, 38), potwierdzenie wiary Maryi przez Elżbietę (1, 45), a nadto hymn *Magnificat* (1, 46–55). To wszystko jednak zdarzyło się przed narodzeniem Jezusa.

¹⁷⁻¹⁸ Święty Łukasz przekazuje to, czego doświadczyli pasterze po przybyciu na pola betlejemskie. W epifanii pasterzy obecna jest Maryja, która po wysłuchaniu niezwykłych wieści pogłębia je w swojej medytacji.

Poszerza się krąg odbiorców dobrej nowiny. Prawdopodobnie Łukasz włącza tu także chrześcijańską wspólnotę, która przez pryzmat zmartwychwstania oraz podziw nad tym, co się wówczas stało w Betlejem, wyraża swoją głęboką wiarę w Jezusa – Pana i Zbawcę.

¹⁹ Nad wielkimi tajemnicami Bożymi nie można przejść obojętnie, nie zastanawiając się nad nimi. Łukasz dał już poprzednio temu wyraz w pytaniu tych „wszystkich”, którzy „słyszeli” o wydarzeniu narodzin Jana (1, 66), i powtórzy tę myśl w końcowych zdaniach narracji o dwunastoletnim Jezusie w świątyni (2, 51). Dla Maryi każde wydarzenie związane z jej dzieckiem, poczętym z Ducha Świętego, będzie podstawą do medytacji i do ciągłego otwierania się na Boże plany zbawcze.

²⁰ Istotne jest nie to, że pasterze wrócili do swojej codzienności, lecz to, co wzięli ze sobą w szare pasterskie życie. Wyrazem wdzięczności za wyjątkowy dar partycypacji w tajemnicy Bożego narodzenia jest chwała oraz publiczna cześć oddane Bogu przez wysławianie Go. To pasterskie uwielbienie Boga, zapoczątkowane przez wojska niebieskie na polach betlejemskich, owocuje i żyje dalej w Chrystusowym Kościele, który nieustannie wyśpiewuje hymn aniołów w liturgii, a z wyjątkowym pietyzmem i radością obchodzi Boże Narodzenie, jedno z największych świąt całego chrześcijańskiego świata.

2.3.5. Powitanie Dziecięcia Jezus w świątyni jerozolimskiej (2, 21–38)

Podobnie jak w 1, 59–66 autor poświęcił wiele uwagi faktowi nadania imienia Janowi, tak też na początku perykopy 2, 21–40 jest mowa o nadaniu imienia Jezusowi, z wyraźną wzmianką o tym, że o takim właśnie imieniu zdecydował anioł zwiastowania. Ce-

remonia obrzezania wydaje się bardziej pełnić funkcję umieszczenia w czasie (ósmo dzień) i miejscu (świątynia) wydarzeń opisanych w tym fragmencie. Być może w. 21 został włączony przez autora, który połączył w. 22–38 z rozdziałem pierwszym. Mimo pewnej proporcji z narracją o Janie Chrzcicielu (1, 57–80), w obecnej sekcji 2, 41–40 wiersze 22–24 mają charakter dodatku, bez paraleli z narracją o Janie. Istnieje natomiast analogia pomiędzy 1, 5–7 a w. 27b, w którym podkreśla się wierność rodziców Prawu. Być może, że Łukasz w ten sposób równocześnie zwraca uwagę na sakralne miejsce wydarzeń, w których centrum stoją prorocтва, a szczególnie hymn pochwalny Symeona na cześć zbawienia (gr. to *sōterion*). O powrocie do Nazaretu dowiadujemy się dopiero z 2, 39, z datacją: po czterdziestu dniach (por. Kpł 12, 24). Czy jednak Łukasz był tak biegły w przepisach rytualnych? Liczba mnoga: „dni ich oczyszczenia” (w. 22) świadczyłaby o tym, że także Józef się „oczyścił”. Takiej pomyłki nie należy przypisywać Łukaszowi. Chodzi tu raczej o gramatyczne zgranie zdania podrzędnego (*kai hote...*) z głównym, w którym orzeczenie występuje w lm. (*anegagon* – „przyniesli”).

Podobnie jak w Dz 22, 12 Hananiasz był mężem „zachowującym Prawo”, tak w historii dzieciństwa pochwała ta odnosi się do Symeona (w. 25).

W sprawie hymnu *Benedictus* rodzi się pewna wątpliwość, czy przypadkiem nie wprowadzono wierszy 29–32, mówiących o uniwersalizmie zbawczym, do dwuwiersza 34–35, dotyczącego węższego grona, mianowicie „wielu w Izraelu” i matki Jezusa. Świadczyłoby to o powstaniu tej części w gronie chrześcijan określających się jako „nowy Izrael Boży”, na którym spełniają się prorocтва ST. Narracja o prorokini Annie jest bogata w dane biograficzne, ale sama jej bohaterka pozostaje w roli świadka wydarzeń zbawczych bez przypisania jej jakiegś wyrażonej pieśni dziękczynnej. Jej rola jest podobna do roli pasterzy, którzy wielbłą Boga i rozpowiadają to, co słyszeli, widzieli i czego doświadczyli (w. 36–38). W w. 27 jest wprawdzie mowa o „rodzicach” Jezusa, ale nie powinno to dziwić, gdyż począwszy od udania się

Józefa i Maryi do Betlejem, Łukasz traktuje ich jako rodzinę, co oczywiście nie znaczy, że kwestionuje przez to dziewicze poczęcie Maryi.

Niezależnie od skomplikowanej kwestii genetycznej i jedności literackiej Łk 2, 21–40, w ostatecznej wersji całość jest przejrzysta. Rozpoczyna ją narracja o obrzezaniu i nadaniu imienia (w. 21), a kończy notatka o pomyślnym rozwoju dziecka (w. 22–24). Paralelnie do opisu obrzezania biegnie prezentacja Jezusa w świątyni. Jeden i drugi opis ma identyczną formułę wprowadzającą: „a gdy się wypełniły [...]”. Następują dwa spotkania dziecięcia: z Symeonem i Anną, z tym, że ostatnie podobne jest w formie do narracji wydarzeniowej, bez rozwinięcia w stronę narracji bezpośredniej refleksji hymnicznej (*Benedictus*) i proroczej (słowa Symeona do matki Jezusa).

²¹ Przepisy co do rytuału obrzezania chłopców w ósmym dniu po narodzinach widnieją już w Kpł 12, 3. Jest ono znakiem przymierza Boga z Izraelem (por. 17, 11–12) i warunkiem, a zarazem podstawą przyjęcia do społeczności ludu wybranego. Podobnie jak w wypadku Jana Chrzciciela, obrzezanie i nadanie imienia biegną paralelnie i stanowią jeden ciąg. Tu i tam imię zostało podane wcześniej odbiorcy zwiastowania anielskiego (w wypadku Jezusa w 1, 31).

^{22–24} Scena prezentacji Jezusa w świątyni zawiera dwa wydarzenia. Jakkolwiek jest najpierw mowa o „dniach oczyszczenia”, które dotyczą matki, głównym powodem przyścia do świątyni jest ofiarowanie Bogu pierworodnego męskiego potomka (por. Wj 13, 2. 12–13). Według Kpł 13, 2–8 kobieta po porodzie była przez pewien czas „rytualnie” nieczysta. W wypadku urodzenia chłopca okres ten trwał siedem dni, a dziewczynki – czternaście. Dochodzi do tego tzw. nieczystość kultyczna, tzn. matka dziecka nie mogła brać czynnego udziału w kulcie (oficjalnym – ale innego nie było) przez miesiąc lub dwa miesiące. Po upływie czasu „nieczystości” matka powinna przedstawić się kapłanowi i złożyć „zadośćuczynną” ofiarę. Bogatsi ofiarowali zazwyczaj rocznego baranka, a mniej zamożni parę gołąbków (Kpł 12, 8).

To, że rodzice Jezusa ofiarowali dar ludzi uboższych (w. 24), świadczyłoby o tym, że na pewno nie byli zamożni. Nie było jednak rygorystycznego przepisu, że „oczyszczenie się” matki musi się odbyć w świątyni jerozolimskiej. Z drugiej strony nie można Łukasza podejrzewać o to, że uprawia tu już swoistą teologię świątyni, zaznaczającą się szczególnie w jego Ewangelii i Dziejach Apostolskich, na niekorzyść rzeczywistości historycznej. W każdym razie ceremonia „oczyszczenia” odbywała się przy bramie Nikanora, oddzielającej dziedziniec niewiast od dziedzińca Izraelitów.

Dwukrotnie jest tu mowa o Prawie. Raz jest to Prawo Mojżeszowe, w kontekście upływu dni oczyszczenia (Kpł 12, 2–8), a innym razem Prawo Pana, z wyraźnym cytatem z Wj 13, 2. 12. To, że Prawo Mojżeszowe było Prawem Pana, to oczywiste. Być może autor pragnął już bardziej podkreślić relację Jezusa do Boga – Pana, i upodobnić wprowadzenie do cytatu z w. 22b: „aby je (dziecie) przedstawić Panu” (*parastēsai tō Kyriō*). Czasownik grecki właściwie oznacza nie tyle „prezentację”, ile „złożenie w darze” Jezusa Bogu. To, co Maryja otrzymała od Boga, Jemu oddaje. Natomiast nie ma mowy o wykupie, którego żądało Prawo (Wj 13, 13–16) w wypadku pierwородnego syna po miesiącu od urodzin. Procedura ta jednak nie musiała się odbywać w świątyni. Podobieństwo do 1 Sm 1, 11. 22–28, opowiadającej o Samuelu oddanym przez matkę na służbę świątyni, nie jest całkiem adekwatne. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby wydarzenia w świątyni uznać za historyczne. Jak widać, autora natchnionego interesowało tylko to, co w nich było istotne. Trudno też odmówić historyczności spotkaniu Symeona i Anny z nowo narodzonym Jezusem właśnie w świątyni jerozolimskiej. Należy też suponować, że autor natchniony zachował kolejność wydarzeń opierających się na tradycji, choć „oczyszczenie” i „prezentacja” na ogół nie idą ze sobą w parze. W każdym razie ich zestawienie stworzyło lepsze wprowadzenie do wydarzeń następných.

²⁵ Symeon otrzymał aż dwa określenia: „sprawiedliwy” i „pobożny”. Oczekiwał, jak wielu innych bogobojnych Judejczyków

czasów mesjańskich, pociechy [dla] Izraela (*paraklēsion tou Israēl* – por. Iz 10, 1; 61, 2). Podobnie jak prorocy, został wyposażony w moc Ducha Świętego.

^{26–28} To Duch Święty sprowadził go do świątyni, zapewniając jednocześnie, że na pewno ujrzy przed śmiercią Mesjasza. Było to marzenie pobożnych Izraelitów, związane z wyjątkowym błogosławieństwem Bożym (por. PsSal 17, 44; 18, 6). Podwójne podkreślenie działania Ducha Świętego w spotkaniu z Jezusem – Mesjaszem pozwala określić także pieśń pochwalno-dziękczynną Symeona jako natchnioną. Jest ona ostatnim z czterech hymnów Łukaszej historii dzieciństwa.

^{29–31} Poprzez podobieństwa haseł hymn jest jakby dalszym echem śpiewu aniołów w Betlejem oraz *Magnificat* Maryi. Samookreślenie Symeona jako „sługi” jest równoznaczne ze „służebnicą” Maryi z *Magnificat* (Łk 1, 48). Samo wprowadzenie (*nyn* – teraz, obecnie) oznacza czas wypełnienia obietnic Bożych (por. 2, 11), a w analizowanym wypadku danych osobiście Symeonowi, równocześnie zwalniających go z poprzednich obowiązków (por. 1, 74), aby mógł odejść do Boga „w pokoju”. Poza osobistym życiem Symeona, całkowicie oddanego Bogu („sprawiedliwy i pobożny” – w. 25), chodzi tu także o doznanie obiecane „zbawienia Bożego” („Twoje zbawienie” – *to sōtērion sou*). On, Symeon, mógł oglądać, doświadczyć, co więcej – piastować w swoich ramionach Zbawiciela, uosobione zbawienie, obiecanie i przeznaczone dla wszystkich ludzi (por. 3, 6; Dz 28, 28), gdyż Dziecię to jest „światłem” dla pogan (Iz 42, 6; 49, 6. 9), a równocześnie prawdziwą chwałą (*doxa*) dla Izraela (por. Iz 46, 13). Objawienie narodzin Zbawiciela pasterzom (2, 11) otrzymuje w proroczych słowach Symeona rozmiary uniwersalne, już zasygnalizowane w śpiewie aniołów na polach betlejemskich (2, 14). Tam pokój był synonimem zbawienia, ale także i jego skutkiem. W kantyku Symeona może go doznać pobożny starzec, który ma jeszcze coś do powiedzenia Matce Jezusa. W wierszu 30 autor prawdopodobnie nie zamierza podkreślać konkretnego faktu, lecz prawdę teologiczną, którą zresztą powtarza. Wobec wielu objawień, które

zawiera historia dzieciństwa, nie można pozostać obojętnym ani też nie rozmyślać nad ich zbawczym znaczeniem.

³² Wiersz ten aktualizuje to, co czytamy w Iz 60 o czasach nawiedzenia Izraela przez Jahwe, przyrównanych do zajaśnienia światła, i o podążaniu narodów na Syjon. Teraz Mesjasz-Jezus przyszedł do świątyni jerozolimskiej, a z Nim Bóg, aby zainicjować erę swego królowania, które obejmie także narody pogańskie, a Izraelowi przysporzy chwały.

³³ Druga część narracji o Symeonie rozpoczyna się błogosławieństwem dla rodziców, a równocześnie życzeniem im wszelkiego dobra. Grecki termin *eulogein* oznacza bowiem jedno i drugie. Jeśli Bóg udziela błogosławieństwa, jest to związane z darem łask zbawczych (por. Eulogię w Ef 1, 1–2). Po błogosławieństwie Symeon zwraca się jedynie do matki. Słowa te wprowadzają napięcie, w przeciwieństwie do poprzedniego hymnu. Tam była mowa o pokoju zbawczym – tutaj o mieczu. W ST miecz był symbolem sądu Bożego (por. Iz 8, 14). W prorocztwie Symeona można zauważyć trzy podmioty. Pierwszy to sam Jezus. Spotkanie z Nim zmusza człowieka do podjęcia decyzji. Stąd to z jednej strony stanie się On powodem upadku i znakiem sprzeciwu, z drugiej zaś wszystkim tym, którzy w Niego wierzą i w Nim pokładają nadzieję, nie grozi upadek. Taką myśl bowiem zawierają słowa Symeona, jeśli je skonfrontujemy z prorocztwem Izajasza 8, 14n: „On (Bóg) stanie się [...] kamieniem, na którym się można potknąć, skałą, przez którą można upaść [...]”, oraz z dalszym tekstem Iz 28, 16: „Otóż kładę kamień węgielny na Syjonie, twardy i drogocenny, fundament mocny i pewny: Kto wierzy, nie zginie”. Całość dotyczy Izraela (drugi podmiot), któremu z przyjściem Jezusa dane zostały szanse zbawcze.

³⁵ Wreszcie Maryja – trzeci podmiot. Z racji wprowadzenia: „i rzekł do Maryi [...]”, należy w w. 35 upatrywać punkt kulminacyjny prorocztwa. Równocześnie hasło „miecz” zamyka część dramatyczną i każe spojrzeć na pokojową część pierwszą. Zbawienie zostało przygotowane. Niestety, będą tacy (wielu), którzy „znak”, jakim stanie się sam Mesjasz-Zbawiciel, zlekceważą i odrzucą. Na-

leży przypuszczać, że słowo o mieczu, który przeszyje serce Maryi (por. także Jb 20, 25; Sib III 31b), odnosi się także do odrzucenia Zbawiciela (por. Ez 14, 17), który przyszedł do swojego narodu (por. J 1, 11n). Nie jest wykluczone, że w zdaniu o ujawnieniu swojej postawy względem Jezusa nie tylko tych, którzy go odrzucili, ale także tych, którzy poszli za Nim, Łukasz refleksyjnie spojrział na to, co się działo z Jezusem szczególnie na Golgocie, a z Jego wyznawcami po zmartwychwstaniu (21, 12–19). To, że akcent bardziej spoczywa na tych, którzy odrzucają Jezusa, wynikałoby z dwukrotnego podkreślenia ich postawy, w stosunku do jednorazowego wymienienia tych, którzy dzięki Jezusowi „powstają”.

³⁶ Po proroczych słowach Symeona Łukasz wprowadza na scenę prorokinię o imieniu Anna. W jej przypadku brak wprowadzie wyraźnego zaznaczenia, że była napełniona Duchem Świętym, jak wcześniej Symeon (w. 25n), ale w zamian za to określa ją autor jako „prorokinię” (por. Dz 2, 17; 21, 9). Dostyc dokładna prezentacja jej osoby sięga do wczesnych lat panieństwa.

³⁷ Chociaż pokolenie Aszera, z którego się wywodziła Anna, mieszkało na północnych terenach Palestyny, ale jest możliwe, że udała się do Jerozolimy albo wraz z mężem, albo już jako wdowa. Dla autora jednak najważniejsze jest to, że tyle lat życia oddała całkowicie służbie Bogu, poszcząc i modląc się nieustannie (por. Mt 6, 16–18).

³⁸ Nieco zagadkowe pozostanie zwrócenie się Anny do „wszystkich”, którzy podobnie jak ona czy Symeon wyczekiwali Zbawiciela (por. 2, 25; Iz 52, 3; Ps 111, 9). Łukasz pragnie tu wyjść poza progi świątyni. Oprócz wzmianki o radości i wdzięczności Anny za łaskę spotkania Zbawiciela, wyrażonej zwrotem „sławiła Boga”, podaje także, że „mówiła” o dziecku. Brak jednak treści tej mowy. Użyty tu czasownik *lalein* należy do kategorii słów prorockich i charyzmatu glosolalii (por. 1 Kor 12, 30; 13, 1), a także do przemówienia (objawienia) Bożego (por. zwł. Hbr 1, 1). Wydaje się również, że Anna spełnia tu wymogi biblijnego drugiego świadka (Pwt 19, 15; Mt 18, 16; J 8, 17; 2 Kor 13, 1; 1 Tm 5, 19; 1 J 5, 7). Pierwsi świadkowie to pasterze, czyli grupa. Pierwszy

świadek w świątyni to Symeon. W ten sposób okres od narodzenia do prezentacji w świątyni ma świadków. Wszyscy oni na swój sposób rozgłaszali wieść o przyjściu Zbawiciela.

2.3.6. Powrót do Nazaretu (2, 39–40)

Wiersze te nie tylko zamykają narrację związaną ściśle z narodzinami Jezusa, lecz także stanowią wprowadzenie do następnego opisu – o dwunastoletnim Jezusie w świątyni. Mateusz w swojej historii dzieciństwa nie zna tego wydarzenia, a powrót Świętej Rodziny do Nazaretu, nastąpił dopiero po powrocie z Egiptu, na wyraźne polecenie anioła (Mt 2, 22n.). Zamiast sztucznych prób harmonizacji obu opisów, rozsądniej będzie rozpatrywać je pod kątem ich własnych założeń kerygmatycznych. Nie znaczy więc to wcale, że te opisy wykluczają się wzajemnie. Oprócz notatki o wierności rodziców wobec Prawa (por. 2, 22) i ich powrocie do Nazaretu jest też wzmianka o samym Jezusie, o jego dorastaniu fizycznym i duchowym, o napełnianiu się dziecka głębszą mądrością (por. Łk 1, 80; 1 Sm 2, 26). Będą ją podziwiali uczeni w Piśmie w dyspucie z dwunastoletnim Jezusem, a później Jego słuchacze podczas nauczania w synagodze w Nazarecie (Mk 6, 2). Również notatka o „spoczywaniu łaski Bożej” na Dziecku znajdzie reperkusję nie tylko w świątyni, lecz także w nazaretańskiej synagodze, co Łk 4, 22 oddaje zwrotem „słowa łaski” – *logia charitos*.

Prezentacja Jezusa w świątyni (2, 21–40) składa się z kilku pojedynczych wydarzeń, przedstawionych przez Łukasza jako jedna całość, a co najmniej jako jeden ich ciąg. Autor potrafił związać tę całość z poprzednią narracją o narodzeniu Jezusa i interpretacją tego wydarzenia (2, 1–20). Opisy te trzeba zaliczyć do narracji kerygmatycznej, co jednak nie znaczy, że są wymysłem autora. Opierają się one na prastarej tradycji (lub tradycjach), gdyż środowisko pierwszej relacji w konsekwencji późniejszych redakcji nie było to samo dla poszczególnych opowiadań. Ponieważ historia tworzyła tylko podstawy dla kerygmatu, napotykamy na pewne nieścisłości (nadanie imienia zostało połączone z ceremonią obrzezania,

oczyszczenie matki z prezentacją dziecka przed kapłanami, a wdowa Anna z dalekiego plemienia znajduje się w świątyni – choć to nie jest wykluczone). Łukasz nie zwraca uwagi na dokładne umiejscowienie tych wydarzeń w czasie i przestrzeni, lecz na ich wymowę kerygmatyczną. Istotne dla niego jest znaczenie imienia Jezus, ważne są też postawy oczekiwania Mesjasza-Zbawiciela prezentowane przez konkretne osoby, będące zarazem świadkami spełnienia się proroctw i obietnic zbawczych ST oraz zapowiedzi anioła danej Maryi i pasterzom. W wypadku Symeona i Anny Łukasz włącza samego Ducha Świętego, z którego mocy wzięło ludzki początek Dzieciątko Jezus – Zbawiciel świata. Myśli te wypowiada Symeon w proroczym natchnieniu, dotycząc równocześnie bolesnej rzeczywistości odrzucenia Zbawiciela i doświadczeń, które czekają Jego matkę. W ten sposób staje się ona także bohaterką dramatu zbawczego, zarysowanego już w historii Dzieciątka Jezus. Nie pominął też Łukasz motywu całkowitego zaufania Bożym planom, płynącego z postawy wiary Maryi i Józefa, opiekuna Świętej Rodziny, a w wypadku Jana Chrzciciela – szczególnie jego matki Elżbiety. Ta postawa wiary cechuje również pasterzy, a także Symeona i Annę. Nawet jednak krótkie wzmianki o dojrzewaniu małego Jezusa są wielce pouczające. Syn Boży rozwijał się jak każde normalne dziecko, był zależny od ziemskiej matki i opiekuna danego Mu przez Boga, a pełniącego rolę ziemskiego ojca. W jakim stopniu wraz z dorastaniem psychosomatycznym „dojrzewała” w Nim lub od „jakiegoś” początku immanentna była świadomość, że jest Bożym Synem, o tym Łukasz nie mówi. Jednakże w narracji o dwunastoletnim Jezusie w świątyni wypowie się na ten temat. Historia dzieciństwa Jezusa stała się podstawą dalszych rozważań uwidoczniionych w różnych formach czy to w liturgii, w modlitwach paraliturgicznych, czy to w sztuce sakralnej. W Kościele zachodnim obchodzimy uroczystość Zwiastowania Pańskiego (25 marca) i święto Ofiarowania Pańskiego – „Matki Bożej Gromnicznej” (2 lutego) – radosna część różańca poświęcona jest wydarzeniom związanym z historią dzieciństwa, aż do znalezienia Jezusa w świątyni. Historia – a lepiej powiedziawszy, Ewangelia –

dzieciństwa Jezusa żyje więc w świadomości chrześcijan i pobudza także dziś do jej rozpamiętywania.

2.3.7. Dwunastoletni Jezus w świątyni (2, 41-52)

Narracja o dwunastoletnim Jezusie w świątyni jerozolimskiej obejmuje wiersze 41-51. Otwiera ją notatka o pielgrzymce do Jerozolimy na święto Paschy (w. 41), a zamyka krótka wzmianka o powrocie do Nazaretu, o matce, która rozważała to, czego była świadkiem w świątyni (w. 51) oraz o dojrzewaniu Jezusa w domu rodzicielskim (w. 52). Sama narracja osiąga punkt kulminacyjny w podwójnym pytaniu Jezusa do rodziców, w którym uzasadnia swoje pozostanie w Jerozolimie oraz odłączenie się od rodziny i najbliższych krewnych obowiązkiem Syna wobec Ojca, którym jest Bóg, wyrażonym greckim *dei*, powtarzającym się także w zapowiedziach męki Jezusa, wszędzie tam, gdzie Jezus spełnia wolę Ojca niebieskiego. Świadomość naturalnego synostwa Bożego Jezus również zmanifestował w czasie swojej publicznej działalności (por. 8, 20 par.). Przyznać trzeba, że tekst wyłamuje się nieco z mesjańskiej i soterycznej wizji poprzednich perykop (rodzice jakby nic nie wiedzieli o posłannictwie Jezusa, brak bezpośredniego nawiązania do zwiastowania anielskiego). Wydaje się więc, że perykopa o dwunastoletnim Jezusie w świątyni nie miała z początku związku z poprzednimi tekstami. Nie mamy jednak też powodu przypuszczać, że środowisko, w którym powstała, chciało z młodego Jezusa zrobić Boga. Błędna jest również logika tych egzegetów, którzy widzą tendencje harmonizujące w tej perykopie. Miała ona uzupełnić lukę pomiędzy historią dzieciństwa a publiczną działalnością Jezusa. Według zaś tych uczonych, dla których naturalne synostwo Boże (jeśli nie adopcyjne) od poczęcia jest sprawą popaschalnej refleksji chrystologicznej, proces jej odtworzenia w Łukaszewej Ewangelii przedstawiałby się następująco: wiara w zmartwychwstanie, związana z myślą o „uczynieniu” Jezusa „Panem i Mesjaszem” (Dz 2, 36), przejście do chrztu („Tyś jest Syn mój miły”) i przemienienia („To jest Syn mój miły”),

dalej przejście do dziewiczego poczęcia z Ducha Świętego i stąd prawdopodobnie do historii dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Wiemy jednak, że prawdę o naturalnym synostwie Bożym Jezusa rozważano jeszcze przed Ewangeliami, i to w kategoriach ontologicznych, w prastarych hymnach chrystologicznych, sięgających czasów pierwszych formuł wiary i homologii. Można najwyżej się zastanowić nad tym, jak przebiegała praca redakcyjna Łukasza nad narracją o wydarzeniu w świątyni, która nadała mu charakter opisowego wyznania synostwa Bożego Jezusa z Nazaretu.

⁴¹⁻⁴⁵ Według Księgi Wyjścia (3, 18; 8, 11-24; 10, 7-11. 24-25 i in.) święto i ryt Paschy w plemionach izraelskich ustaliły się za czasów Mojżesza. Nawiązano prawdopodobnie do zwyczajów świątecznych plemion koczowniczych, ściśle wiążąc to święto z wyjściem z Egiptu. Po osiedleniu się plemion izraelskich w Kanaanie do obchodów Paschy dołączono święto niekwaszonych chlebów, tzw. praśników (*Mazzot*), trwające przez cały tydzień. W okresie monarchii Paschę obchodzono w świątyni, a po niewoli babilońskiej odbywała się w niej jedynie ceremonia zabijania zwierząt ofiarnych, później zaś, w kręgu rodziny i zaproszonych gości, spożywano ofiarowanego w świątyni baranka paschalnego, kwaszone chleby, specjalnie przygotowane gorzkie zioła i wino. Od czasów Jozjasza (koniec VII w. przed Chr.) Pascha stała się także świętem pątniczym (por. Pwt 16, 1-8). Każdy dorosły Izraelita (mężczyzna) był zobowiązany trzy razy w roku „stanąć przed Panem” (por. Wj 23, 14-17), tj. w święto Paschy, Tygodni i Namiotów. Według tradycji rabinackiej chłopiec, który ukończył trzynaście lat, był zobowiązany do przestrzegania „wszystkich nakazów Tory”. Jeśli Jezus pielgrzymował z rodzicami do Jerozolimy rok wcześniej, świadczyło to o wielkiej pobożności rodziców, którzy pragnęli jak najszybciej nauczyć chłopca szanowania praw Bożych zawartych w Prawie. Po uroczystości rodzice wracają do domu, pewni, że Jezus dołączył do „krewnych i znajomych”, gdzie z pewnością była także młodzież.

⁴⁶⁻⁴⁸ Rodzice szukają Jezusa wśród ludzi, a Jezus szuka Boga i z Nim przebywa, jako że Bóg jest Jego właściwym i jedynym

Ojcem. Owszem, ta ostatnia myśl została przez Łukasza dobitnie wyrażona w odpowiedzi Jezusa danej rodzicom. Wydaje się, że zawiera ona dwie prawdy, które się przenikają. Jedna to ta, że Jezus powinien być w łączności stałej i ontycznej z Bogiem, a druga, że powinno Go obchodzić to, co należy do Boga. Z tej relacji ma wypływać Jego postawa i czyny. Bogiem, do którego Jezus całkowicie należy, jest Jego Ojciec. Pierwsze więc słowo, które Jezus wypowiedział i które nam relacjonuje św. Łukasz, jest słowem o Ojcu, podobnie jak ostatnie słowo Jezusa, wypowiedziane z krzyża (por. Łk 23, 46).

Szukanie Jezusa trwało trzy dni. Mało uzasadniona jest opinia, jakoby tu była zawarta ukryta aluzja do zmartwychwstania Jezusa. Jeśli bowiem Łukasz pragnie zwrócić uwagę na wydarzenia paschalne, to nie używa zwrotu „po trzech dniach”, lecz „w trzecim dniu” (por. 9, 22; 18, 33; 24, 7. 21. 46; Dz 10, 40: *te trite hemera*). Znalezieniu Jezusa w świątyni towarzyszy zdziwienie. Łukasz jednak mówi o Nim dopiero po przedstawieniu sceny dysputy z nauczycielami Prawa. Jezus dyskutuje z nimi jak równy z równymi. Słucha i zadaje pytania, a Jego odpowiedzi wprawiają słuchających Go w zdumienie. Są bowiem bardzo dojrzałe, jak na chłopca mającego dwanaście lat, i świadczą o wyjątkowej bystrości jego umysłu. Pierwsza więc dysputa Jezusa z uczonymi w Piśmie ma miejsce w centrum żydowskiej teologii, w samej świątyni jerozolimskiej. Prawdopodobnie scena odbyła się w portyku Salomona. Tam też później nauczali apostołowie (por. Dz 3, 11; 5, 12).

⁴⁹⁻⁵⁰ Reakcja rodziców Jezusa jest inna niż uczonych w Piśmie. Ci pierwsi się dziwią, a ich pytania dotyczą spraw przyziemnych, drudzy zaś podziwiają syna. Łukasz jednak pozwala mówić tylko matce, jakkolwiek nazywa ona Józefa ojcem Jezusa. Odpowiedź Jezusa sformułowana przez Łukasza nie pozostawia wszakże cienia wątpliwości, że Józef jest jedynie ojcem-opiekunem. Prawdziwym Ojcem Jezusa jest Bóg. Niezrozumienie słów Jezusa, wyrażone formalnie w w. 50, cechuje właściwie całą perykopę. Już w. 43b daje pośrednie sygnały w tej sprawie. Jeśli przyjmiemy, że Maryja jest „Matką wiary”, jak to wyraziła natchniona Elż-

bieta, to łatwiej nam też będzie zrozumieć, że nią pozostała, jakkolwiek w tej wierze dojrzewiała, na co wskazywałby w. 51b. Po powrocie do Nazaretu Maryja rozważa w swoim sercu wszystko to, czego doświadczyła w Jerozolimie.

⁵¹⁻⁵² Słowa o „poddanstwie” Jezusa nie tyle stoją w kontraście do Jego poprzedniego zachowania się – że bez wiedzy rodziców został w Jerozolimie i sprawił im tyle kłopotu – ile pragną ujawnić, że Jezus jest też prawdziwym człowiekiem, nie wyłamującym się z porządku cywilno-prawnego. Myśli te, tutaj podane w narracji, wyrażały teologicznie hymny chrystologiczne, w tym szczególnie hymn o kenozie i wywyższeniu Chrystusa w Flp 2, 5-12. Z drugiej strony sprawą nadrzędną dla Jezusa, jako Syna Bożego, jest pełnienie woli Ojca w niebie.

Nie bez słuszności jest przypuszczenie, że pierwotne opowiadanie o pierwszym objawieniu się Jezusa w świątyni kończyło się na w. 50, a dalsze (dodane przez Łukasza) miały służyć jako obramowanie całej historii dzieciństwa. Zawierają one też analogie do poprzednich myśli. O Maryi (w. 51) autor powtarza to, co już mówił po odwiedzinach pasterzy. Również w. 52 nawiązuje do w. 40 oraz 1, 80 (por. także 1 Sm 2, 26).

Perykopę o dwunastoletnim Jezusie w świątyni można naświetlić z różnych stron. Rzuca się bowiem w oczy troska rodziców o dziecko, rozważanie spraw Bożych, które dla człowieka, nawet wybranego i obdarowanego łaskami jak Maryja, nie od razu stają się jasne. Najważniejsze jednak jest to, że Łukasz wprowadza nas w samą istotę i znaczenie pragmatyczne Ewangelii w ogóle. Jezus jako Syn Boży ma jedyny prawdziwy i autorytatywny, boski mandat nauczycielski. Już tutaj jakby przygotowuje nas na głos Boży zwracający się do trzech uczniów na Górze Przemienienia: „Jego słuchajcie”. Włączając perykopę o dwunastoletnim Jezusie w świątyni, Łukasz z jednej strony włącza ją w charakter i formę tej historii, która jest opisową, czyli narracyjną homologią chrystologiczną, z drugiej zaś, poprzez wyznaczenie przez Jezusa swojego synostwa Bożego, nadaje tej homologii podstawowy sens i znaczenie zbawcze.

III. BOŻE NARODZENIE JAKO ZBAWIENIE DLA IZRAELA (Dz 13, 16-17. 22-25)

W Wigilię Bożego Narodzenia drugie czytanie wyjęte jest z *Dziejów Apostolskich* (13, 16-17. 22-23), korespondując jak najbardziej z trzecim czytaniem, czyli z początkiem Ewangelii św. Mateusza poświęconym genealogii Jezusa Chrystusa – potomka Dawida, potomka Abrahama (Mt 1, 1-25). Treść fragmentu przemówienia św. Pawła w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej skupia się wokół idei zbawczej. Bóg posłał swojemu ludowi Jezusa, potomka Dawida, jako Zbawiciela.

3.1. PRZEKŁAD FRAGMENTU MOWY ŚW. PAWŁA (13, 16-17. 22-25)

¹⁶ [W synagodze w Antiochii Pizydyjskiej Paweł] wstał, dał znak ręką i przemówił: „Izraelici i bojący się Boga, słuchajcie!”
¹⁷ Bóg Izraela – tego właśnie ludu – wybrał ojców naszych i wywyższył ten lud w czasie pobytu na obczyźnie w ziemi egipskiej. On też wywiódł go z tej ziemi swym potężnym ramieniem.

²² [...] Potem powołał im na króla Dawida, któremu wystawił także świadectwo: „Znalazłem Dawida, syna Jessego, człowieka według serca mego, który spełni we wszystkim moją wolę”.
²³ Z jego to potomstwa, zgodnie z obietnicą, wyprowadził Izraelowi Zbawcę Jezusa, ²⁴ którego przyjście poprzedziło głoszenie przez Jana chrztu nawrócenia dla całego ludu izraelskiego. ²⁵ Pod koniec swej działalności Jan tak właśnie mówił: „Ja nie jestem

tym, za którego mnie uważacie. Po mnie przyjdzie Ten, któremu nie jestem godny rozwiązać sandałów u nóg jego”.

3.2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA MOWY ŚW. PAWŁA W ANTIOCHII PIZYDYJSKIEJ (13, 14-41)

Struktura mowy Pawła jest przejrzysta: 1. zarys historii Izraela od wyjścia z Egiptu do Dawida (w. 17-22); 2. od Dawida do Jezusa (w. 23); 3. Jezus i Jan Chrzciciel (w. 24-25). Wydaje się, że Łukasz kopiuje te relacje, skoro już mówił o nich w Ewangelii; 4. najważniejsze fakty z życia Jezusa, ukazane w kerygmacie jako wydarzenia zbawcze (w. 26-33): a) odrzucenie Jezusa przez przywódców żydowskich i wydanie na Niego niesprawiedliwego wyroku, b) wydanie i wykonanie na rozkaz Piłata wyroku śmierci oraz złożenie Jezusa w grobie, c) zmartwychwskrzeszenie ukrzyżowanego Jezusa jako dzieło Boga, d) ukazanie się zmartwychwstałego Chrystusa świadkom (por. 1 Kor 15, 3b-8); 5. argumenty z Pisma Świętego, uzasadniające Synostwo Boże Jezusa, pochodzącego z rodu Dawida, przypieczętowane zmartwychwstaniem (w. 33-37; por. Rz 1, 3); 6. oferta zbawienia: a) odpuszczenie grzechów, b) usprawiedliwienie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, c) ostrzeżenie przed powrotem do grzechu, tj. przed sprzeniewierzeniem się otrzymanym łaskom, płynącym z usprawiedliwienia (w. 38-41).

Wydaje się jednak, że pewne informacje o wydarzeniach z ziemskiego życia Jezusa mógł Łukasz zaczerpnąć ze zbioru źródeł, o których wspomina *Proemium* do jego Ewangelii. Paweł bowiem nie miał takich danych o Jezusie, co zresztą sam potwierdził: „Jeśli znałem Jezusa”.

3.3. Z RODU DAWIDA WYJDZIE ZBAWICIEL JEZUS CHRYSZTUS

Wiele elementów zasadniczych przepowiadania Zbawiciela ma swoje analogie w teologii Pawła. Jego punktem ciężkości

jest ukazanie w linii prostej kontynuacji – od Dawida do Jezusa, czego uzasadnienie znajduje Paweł w argumentacji skryptury-stycznej – w interpretacji mesjańskiej wersetu z Psalmu 2 (w. 7) o Synu Bożym (w. 33). Dalszym uzasadnieniem tej interpretacji jest werset z Psalmu 16 (w. 10) o „pobożnym”, którego Bóg ocalał od skutków śmierci, tj. od rozkładu ciała. Ponadto kontekst paschalny wskazuje wyraźnie, że przepowiednia odnosi się do Jezusa (por. 2, 27. 31).

Wykładnia Pisma Świętego zawarta tutaj ma swoje paralele w mowach Piotra (np. Dz 2, 31-36; 3, 11-26; 10, 37-43). U obu spotykamy tzw. formułę kontrastową: „wyście Go ukrzyżowali – Bóg wskrzesił Go z martwych”. Biorąc pod uwagę znaczenie śmierci na krzyżu zarówno dla Żydów jak i Greków, należało powołać się na Boga jako sprawcę wskrzeszenia Jezusa. Kerygmat paschalny stanowił centrum przepowiadania w Kościele pierwotnym.

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

W przepowiadaniu Pawła (13, 16-41) można odnaleźć wiele myśli powtórzonych następnie w jego listach.

a) Syn Dawida, Jezus Chrystus, poprzez zmartwychwstanie został ukazany jako prawdziwy Syn Boży (Rz 1, 3: *Horizon*, a nie *tithēmi* – „ustanowić”). To znaczy, że Jezus Chrystus zawsze był Synem Bożym, co potwierdził Bóg, wskrzeszając swojego Pomazańca z martwych. Trzeba dodać, że w Dziejach tylko Paweł głosi synostwo Boże Jezusa Chrystusa w centralnych punktach swojego przepowiadania (por. Rz 1, 3-4; 1 Kor 1, 9; 2 Kor 1, 19; Ga 1, 16; 1 Tes 1, 10).

b) W omawianych wierszach (13, 16-17. 23-25) podkreślona została idea zbawienia. Jezus Chrystus przychodzi na świat jako Zbawiciel. Że jest On Synem Bożym, Paweł rozwija tę myśl w w. 29-41.

IV. BOŻE NARODZENIE JAKO DAR ŁASKI OBJAWIONEJ W JEZUSIE CHRYSZTUSIE W LIŚCIE ŚW. PAWŁA DO TYTUSA (2, 11-14)

Po obszernym pouczeniu, jakie obowiązki związane z życiem chrześcijańskim w gminie kościelnej ciąży na wszystkich stanach (2, 1-10), autor przechodzi do teologicznej konkluzji. Można sprostac obowiązkom zarówno w rodzinie, jak i właściwie wszędzie, gdyż wspiera nas w życiu chrześcijańskim Zbawiciel – Jezus Chrystus. Autor listu tę tezę bardzo precyzyjnie formułuje. Wyjaśnienie rozpoczyna od w. 11.

¹¹ Już przez lekturę w. 11 staje się jasne, że zarówno motywacja do cnotliwego życia, jak i jego celowość, ma inne podłoże niż czysto humanitarne, cywilizacyjne i kulturowe. Tym czynnikiem, oddzielającym motywację chrześcijańską od pogańskiej, jest „objawienie się” (tu czasownik *epiphaneō*) łaski Boga (*charis tou Theou*) w Jezusie Chrystusie (por. 2 Tm 1, 9n.; Tt 3, 4) przez przyjście Jezusa na świat. Życie codzienne chrześcijan, choćby najbardziej wzorowe, łaski Bożej, lecz jest więc objawem jej skutkiem. Otrzymuje ona swoją permanentną aktualizację w kerygmacie (por. 1, 3) i przynosi powszechne zbawienie. Boża miłość nie zna granic. Zbawienie jest dane wszystkim ludziom, bez wyjątku. Zmusza tylko człowieka do podjęcia właściwej decyzji.

¹² Decyzja ta wynika także ze wspierającej nas łaski, która ma charakter wychowawczy – wspomaga człowieka w odrywaniu się od wszystkiego, co godzi w Boga. Wspiera go w walce z bezboż-

nością i namiętnościami, które mu oferuje grzeszny i zepsuty świat. Pierwsze uświęcenie człowieka dokonało się przez chrzest święty (por. 1 J 2, 16). Wyraźnie o tym mówi św. Paweł w Rz 6, 4: „Przyjmując zaś chrzest, zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim [tj. z Chrystusem] pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca”. Łaska Boga jest jednak dynamiczna. To, co dokonało się podczas chrztu św., zostaje podtrzymane i dalej kształtowane przez łaskę, i to w potrójnej relacji. To jest ta pozytywna strona wypowiedzi kerygmatycznej w. 12. Pierwsza relacja odnosi się do samego człowieka, którego dotknęła zbawiająca łaska Boża. Wsparty tą łaską prowadzi życie „rozsądnie” (przysłówek *sōphronōs*). W relacji do drugiego człowieka – „sprawiedliwie” (*dikaiōs*), a w relacji do Boga, dawcy i źródła wszelkich łask – „nabożnie” (*eusebōs*). Termin ten odczytywany jest równocześnie jako antyteza wcześniej wymienionej „bezbożności” (*asebeia*). W Flp 4, 13 św. Paweł bardzo wyraźnie zaakcentował siłę łaski Bożej, która potrafi stawić opór wszystkiemu, co jest nieczne i grzeszne, prowadząc człowieka, ufającego całkowicie Bogu, do zwycięstwa: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia”. Na razie jest mowa jedynie o działaniu łaski Bożej „w tym świecie”. Z określeń protologicznych: „wszystko” (*pas*), „świat” (*kosmos*), „stworzenie” (*ktisis*), autor obiera temporalne: wiek (*aiōn*). W ten sposób przygotowany zostaje następny wiersz, w którym będzie mowa o przyszłym świecie, a rozpocznie się on drugą epifanią Chrystusa.

¹³ Życie chrześcijanina w tym świecie jest oczekiwaniem wspartym nadzieją na drugą epifanię. Przymiotnik grecki *makarios* można także rozumieć jako „błogosławiona nadzieja” (tak np. BT), podobnie jak w ewangelicznych błogosławieństwach. Nadzieja na życie z Bogiem w wieczności należy do podstawowych wyznaczników życia chrześcijańskiego (por. 1 Kor 13, 13; 1 Tes 1, 3) i jest ściśle związana z wiarą i miłością. Przedmiotem tej nadziei jest paruzja Chrystusa, która ujawni wielkość, majestat i wspaniałość tego eschatologicznego wydarzenia. Podobnie jak w ST objawieniu Jahwe towarzyszyła „chwała” (hebr. *chochma*,

gr. *doksa*), tak i przy paruzji Chrystusa ona się objawi. Ukaże się nam w glorii Ten, który za nas zawisł na drzewie hańby. Struktura zdania pozwala na nadanie tytułu „wielki Bóg” Chrystusowi. Wszystkie bowiem trzy rzeczowniki: Bóg – Zbawiciel – Jezus Chrystus, mają ten sam rodzaj. Ponadto następny w. 14 stanowi zdanie podrzędne, nawiązujące tylko do ostatniego rzeczownika wiersza poprzedniego, czyli do Jezusa Chrystusa. Za takim tłumaczeniem przemawiają także relacje teologiczne. Nigdzie bowiem w LP nie ma mowy o paruzji Boga Ojca. Nie po raz pierwszy natomiast w LP Jezus Chrystus jest nazwany Zbawicielem (por. 2 Tm 1, 10). Może jedyną trudność przedstawionej koncepcji stanowi brak określenia w NT Jezusa jako „wielkiego Boga”. Czy mamy zatem do czynienia z późniejszym dodatkiem? Krytyka tekstu jednak na to nie wskazuje. Nie ma też wyjaśnień dotyczących tej trudności u Ojców Kościoła. Jedynie Ambrosiaster (IV wiek po Chr.) i później Erazm z Rotterdamu upatrują w Tt 2, 13 dowód na bóstwo Jezusa Chrystusa. Nie jest jednak wykluczone, że mamy tu obraz pewnej kopii literackiej prezentacji religii hellenistycznej, gdzie bóstwo pojawia się w sferze ludzkiej, a nawet w postaci. Oczywiście w naszym wypadku chodzi o uwielbionego Jezusa, prawdziwego Syna Bożego. Także w późniejszych pismach NT można zauważyć podobne łączenie wypowiedzi o Bogu z wypowiedziami o Chrystusie w formułach wiary powstałych w ambience (środowisku) hellenistycznym (np. Ef 5, 5; 2 P 1, 1). Jednak o wiele wcześniej sam Paweł przypisuje atrybut Boży Chrystusowi: „[...] z nich również jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen” (Rz 9, 5).

¹⁴ Nawiązując do formuł ekspiacyjnych ST (Wj 19, 5; Pwt 7, 6; 14, 2; 2 Sm 7, 23; Ps 130, 8; Ez 37, 23), autor interpretuje śmierć Jezusa na krzyżu jako krwawą ofiarę za winy ludzi (Ga 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2. 25; 1 Tm 2, 14). Jest to zatem ofiara zastępcza („za nas”), sięgająca po określenia użyte przez samego Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy: „moje ciało – moja krew”, „wydane – przelana za was” (Łk 22, 19. 20; por. 1 Kor 11, 23). Owo „wydanie” (gr. *paradi-*

domai, łac. *tradere*; tutaj *edōken* – „dał”) nawiązuje do Jezusowych zapowiedzi swojej męki (Mk 8, 31-33 par.). Celem i skutkiem „wydania” samego siebie jest nasze odkupienie (*apolytrōsis* – tutaj czasownik *hytrōsetai*). O wyzwoleniu z bezprawia mówi Ps 130, 8 (LXX; por. Łk 24, 21; 1 P 1, 18), zaś o oczyszczeniu – Ez 37, 23 (por. Dz 15, 9; Ef 5, 26; Hbr 9, 24). Podobnie jak w ST Izrael był narodem przez Boga wybranym (Pwt 14, 7; por. Sdz 20, 18), własnością i dziedzictwem (hebr. *nachala*, gr. *kleronomia*) Boga (Wj 19, 5), tak i Kościół Chrystusowy jest tym nowym Izraelem, nowym ludem Bożym odkupionym przez krew Jezusa z wszelkiej skazy (Dz 20, 28). Stąd przysługuje mu przymiot „czysty”. Kościół teraz jest własnością Boga (1 P 2, 9). Fragment ten, jeden z najbardziej dogmatycznych, ujawnia jak bardzo LP są związane z kościelną tradycją o podłożu judeochrześcijańskim. Potwierdza to dalsza część zdania, zmieniająca ton dogmatyczno-eschatologiczny na etyczno-moralny. W judaizmie bowiem zbawienie łączyło się z czynieniem dobra. Dobre czyny (*kala erga*) są równocześnie sprawdzianem autentyczności wiary (2, 7; 3, 1; 2 Tm 2, 11; 3, 27). Ich brak lub zaniechanie czy wręcz czynienie zła jest cechą heretyków, którzy odrzucili naukę apostołską przekazaną Kościołowi przez Pawła. Dobre uczynki nie przynoszą nam zbawienia (inaczej jednak niż w ST) – są one łaską, jak i zbawienie, które się ich domaga dla pełni życia chrześcijańskiego (por. 1 Tm 1, 14-16; 2 Tm 1, 9-11; Tt 3, 1-2). Również Paweł pouczał, że nie uczynki usprawiedliwiają, lecz wiara w Jezusa Chrystusa: „dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej” (Rz 5, 1-2).

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

Tę łaskę, o której mówi św. Paweł, omawiany tekst wiąże z Bożym Narodzeniem. Łaska ta staje się równocześnie motywacją do życia chrześcijańskiego, i to bardzo poprawnego i wzorowego.

V. ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE – ŻYCIEM NOWYM (Tt 3, 3-8)

Niegdyś byliśmy nierozumni, nieposłuszni, błądzący, zniewoleni przez rozmaite pożądliwości i rozkosze, żyjący w złości i zawiści, godni obrzydzenia, pełni nienawiści jedni ku drugim.

We fragmencie 3, 3-8 autor listu porusza temat nowego narodzenia. Przedstawia go w temporalnym schemacie: ongiś – „obecnie”, i rozwija w czterech aspektach. Pierwszy wraca do tego, co było przed nawróceniem (3, 3), drugi kreśli to, co stało się dzięki nowemu narodzeniu (3, 4-6), trzeci – jakie z tego płyną eschatologiczne korzyści dla chrześcijan (3, 7), a czwarty – jakie z tego wynikają obowiązki w obecnym życiu (3, 8).

5.1. ŻYCIE CHRZEŚCIJAN PRZED NAWRÓCENIEM (3, 3)

³ Wiersz ten jest odpowiedzią na poprzednie wezwania do łaskawej i życzliwej postawy wobec każdego człowieka. Wskazuje na to wprowadzające i uzasadniające słowo *gar* – „albowiem”. W to życie nędzne i grzeszne, pełne namiętności i błędu włącza się także św. Paweł przed swoim nawróceniem. Schemat: ongiś – „obecnie”, spotykamy także w innych listach św. Pawła (por. Rz 6, 17n.; 1 Kor 6, 9-11; Kol 3, 7n., a także w Ef 2, 2-10; 1 P 1, 14-21), choć tam Apostoł ten nie włącza się w grono grzeszników, którzy przez łaskę wiary stali się chrześcijanami. W swoich listach przedstawia się inaczej (Ga 1, 13n.; Flp 3, 7).

Owszem, mówi o tym, co było przed jego nawróceniem, ale akcent kładzie właśnie na sam fakt nawrócenia. Ten element autor Tt również uchwycił i mocno zaakcentował już w następnym wierszu (4), który w dwóch dalszych (5-6) otrzymuje rozwinięcie soteriologiczne.

5.2. ZBAWIENIE PRZEZ NOWE NARODZENIE (3, 4-6)

⁴⁻⁵ W katalogu wad, które także były potępiane przez etykę pogańską, brak jednak elementu najbardziej charakterystycznego dla soteriologii św. Pawła, przypisującego złe skłonności mocy grzechu (por. Rz 5, 12-21; 7, 5-24) – niewiedzy o Bogu. Niewiedzy o stwórczej mocy Bożej, ukazującej się w ładzie i porządku panującym we wszechświecie, i o Jego woli zbawczej. A właśnie to poganie, co najmniej przez rzeczy stworzone i porządek w kosmosie, powinni dostrzec istnienie Boga (poznanie naturalne), o którym mówi św. Paweł w Rz 1, 18-25.

Okazuje się jednak, że Bóg musiał wkroczyć w smutne dzieje ludzkiej ignorancji. Tylko Jego dobroć, nieskończona i niepojęta miłość dokonały zwrotu zbawczego. Stąd też Bogu przysługuje tytuł Zbawcy – *Sōtēr* (por. 1 Tm 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tt 1, 3; 2, 10). Te dwa określenia nawiązują do żydowskiej, a poniekąd greckiej idei o dobroczynnym władcy, przenosząc ją na Boga. O Jego dobroci i łaskowości (*chrestotes*) mówił nie tylko ST (por. Ps 31, 20), ale także św. Paweł w Rz 2, 4; 11, 22; nadto w Ef 2, 7, a o miłości do ludzi (*philantthōpia*) w Mdr 1, 6. Paweł włącza się także w szeregi wszystkich odkupionych. Przecież na nim, w sposób modelowy, Bóg ukazał swoje miłosierdzie, na które nikt z ludzi, w tym i sam Paweł, nie zasłużył. Prawda ta jest wyrażona w schemacie epifanijnym, nawiązującym do identycznej myśli w 2, 11, z tym, że tam łaskawą litość i miłość do ludzi zastąpiła „łaska” (*chris*). Jej treścią jest właśnie epifania Jezusa Chrystusa – Zbawiciela (2, 13; 3, 6; 1 Tm 2, 5; 3, 16). Odnosi się wrażenie, że sam Paweł

przemawia, gdyż zwrot: „nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas” (3, 5), jest klasyczną formułą Apostoła dotyczącą jego nauki o usprawiedliwieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa (por. 2 Tm 1, 9; Rz 3, 20; 4, 2; 9, 19; 11, 6; Ga 2, 19; Ef 2, 9). Namacalnym znakiem rozwijającym w każdym wierzącym zbawiające miłosierdzie Boże jest chrzest św. Prowadzi on do nowego narodzenia i całkowitej egzystencjalnej odnowy, którą dokonuje w nas Duch Święty (por. 2 Tm 1, 14; 4, 22). *Paliggenesia* – „ponowne stanie się”, „nowe narodzenie” jest pojęciem stoickim i w sensie protologicznym występuje w NT jeszcze tylko w Mt 19, 28 w tekście paruzyjnym. Pojęcie natomiast paralelne ze środowiska hellenistycznego: *anakainōsis* – „odnowienie”, św. Paweł w Rz 12, 2 odnosi tylko pośrednio do chrztu św. Samo zaś pojęcie odnowy przez łaskę chrztu nie jest obce NT (por. J 3, 3. 5; 1 P 3, 23). Skuteczne działania chrztu w nauce św. Pawła ma nieco inne odniesienia. Nauka ta jest wybitnie chrystocentryczna, choć nie brak w niej akcentu pneumatologicznego. Najbardziej rozwinięta pareneza chrzcielna znajduje się w Rz 6, 3-11, gdzie chrzest przyrównany jest do tajemnicy paschalnej, do śmierci Chrystusa i Jego powstania do życia dla Boga (por. 1 Kor 6, 11; Ga 3, 17; 4, 4n.).

Zbliżone do Tt 3, 5b są zaś 2 Kor 5, 11; Ga 6, 15. Myśl o „wylaniu Ducha” sięga korzeniami prorocтва Joela (3, 1) i została podjęta w Dz 2, 4.17; 10, 48, a także przez Pawła w Rz 5, 5. W omawianym tekście pneumatologiczna strona wypowiedzi kieruje się w stronę chrystologii. Przyczyną sprawczą „wylania Ducha na nas” jest Jezus Chrystus, któremu autor nie po raz pierwszy dał ten sam tytuł co i Bogu Ojcu – „Zbawiciel” – *Sōtēr*.

Nauka ta godna wiary, dlatego chcę, abys z całą stanowczością o tym przypominał, że ci, którzy uwierzyli Bogu, niech się usilnie starają o pełnienie dobrych uczynków. To właśnie jest dobre i pożyteczne dla ludzi.

W w. 7 Paweł po raz drugi wypowiada myśl o usprawiedliwieniu przez łaskę (por. w. 5a). Tu obecne jest jeszcze myślenie

chrystologiczne, podkreślone użyciem zwrotu: „Jezus Chrystus, Zbawiciel nasz” (w. 6b). Myślą Pawłową jest także eschatologiczna celowość usprawiedliwienia przez łaskę Chrystusa, a mianowicie dziedzictwo życia wiecznego (Rz 4, 11; 8, 17; Ga 3, 29).

5.3. CHRZEŚCIJANIE DZIEDZICAMI ŻYCIA WIECZNEGO (3, 7)

⁷ Obok świadomości obecności zbawienia w tym świecie, LP kreślą często wizję przyszłości (por. 1, 2; 2, 13). Wraz z nowym życiem i dzięki odnowie w Duchu Świętym chrześcijanie otrzymują dar „dziedzictwa życia wiecznego”. Skoro już teraz otrzymali tę obietnicę, wprawdzie „w nadziei” – *kat'elpida*, to mogą się czuć synami Bożymi. Podobną myśl wyraził już św. Paweł w Ga 4, 6-7, i to także w związku z chrztem św.: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: «Abba – Ojcze!» A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeśli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej”. On także „wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w naszych sercach” (2 Kor 1, 22; por. 2 Kor 5, 5; Ef 1, 14). Chrześcijanin może więc śmiało i odważnie kroczyć ku przyszłości, gdyż zarówno on sam, jak i jego przyszłość, są w rękach Boga – Zbawiciela Jezusa Chrystusa, dzięki któremu zostaliśmy już tu, na ziemi «usprawiedliwieni» przez Jego łaskę”.

5.4. OBOWIĄZEK PROWADZENIA WZOROWEGO ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO (3, 8)

⁸ Autor rozpoczyna zdanie znaną już formułą: „Nauka ta służy na wiarę” (por. 1 Tm 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tm 2, 11; Tt 3, 8), co jest proklamacją prawdziwości katechezy przedstawionej

w części 3, 4-7. Sam Tytus ma głosić tę jedyną naukę i osobiście świadczyć o jej autentyczności. Prawdziwa wiara owocuje w życiu chrześcijańskim, a szczególnie weryfikuje się w miłości (por. Ga 5, 6). Miłość bowiem łączy ludzi i przynosi im zbawienie.

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

Drugie czytanie Mszy św. porannej w dzień Bożego Narodzenia ogranicza się do w. 4-7. Jest to uzasadnione, gdyż zarówno na początku czytania (w. 4), jak i na jego końcu (w. 7), została podkreślona zasadnicza celowość Bożego Narodzenia, tj. nasze zbawienie przez „Zbawiciela” Jezusa Chrystusa (*Sōtēr*), określone Pawłową maksymą „usprawiedliwienia przez łaskę Jezusa”. On zaś gwarantuje nam dziedzictwo życia wiecznego.

VI. BOŻE NARODZENIE JAKO ESCHATOLOGICZNY ETAP „MÓWIENIA BOŻEGO” DO NAS PRZEZ SWOJEGO SYNA (Hbr 1, 1-6)

WPROWADZENIE

Listy przypisywane Pawłowi zazwyczaj opatrzone zostały przez ich autora schematycznym wstępem. Wstęp ten rozwija w zasadzie trzy punkty: 1) Kto (chodzi o autora listu); 2) Komu (wymienia się adresatów pisma); 3) Pozdrowienia.

List do Hebrajczyków takiego wstępu nie posiada. Zastępuje go uroczyste *proemium* (Hbr 1, 1-4). Wiersze 5-6 zamykają czytanie drugie Mszy św. na Boże Narodzenie w dzień. Zaczynijmy więc od wstępu. Jest on swoistym hymnem na cześć Chrystusa. Jeśli chodzi o stronę strukturalną, to trudno tu mówić o hymnie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jednak ze względu na występowanie wielu orzeczeń zainicjowanych zaimkami osobowymi, możemy w tym przypadku mówić przynajmniej o wzniosłej prozie hymnialnej.

¹Wiele razy i różnymi sposobami Bóg przemawiał ongiś do ojców przez proroków. ²Na końcu tych dni przemówił do nas przez Syna, którego uczynił dziedzicem wszystkiego. Przez Niego także uczynił eony. ³On, będąc odbłaskiem chwały i odbiciem istoty Jego, niosąc wszystko słowem swojej potęgi, dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wy-

sokościach. ⁴Stawszy się o tyle wyższym od aniołów, o ile odziedziczył różne od nich imię (Hbr 1, 1-4).

W cytowanym tekście można wyróżnić jedno zdanie główne („wiele razy [...]”) i trzy zdania poboczne, z trzema zaimkami osobowymi. Ostatnie zdania, relatywne szeroko rozbudowane, zawierają kilka imiesłowów, przy czym ostatni z nich („stawszy się”) znalazł się w zdaniu porównawczym.

Uwzględniając aspekt literacki, można przeprowadzić podział całości na dwie części: pierwsza – w. 1-2; druga – w. 3-4. W pierwszej części podmiotem jest „Bóg”, w drugiej natomiast „Syn”, który już w pierwszej części zostaje wymieniony, by w drugiej stać się jej gramatycznym (*bos*) i treściowym centrum. Pierwszą część cechuje absolutny teocentryzm, uwydatniający się we wszystkich trzech jej członach: 1) Bóg przemawiał w ST do Ojców przez proroków; 2) a w NT przez Syna; 3) którego ustanowił dziedzicem wszystkiego i przez którego uczynił eony. Teocentryczny charakter pierwszej części przewija się przez całość listu. Bóg bowiem prowadzi wielu synów do zbawienia (2, 10); powołuje Chrystusa na jedyne Arcykapłana (5, 5); nam pozwala uczestniczyć w Jego świętości (12, 7-10); doksologia końcowa (13, 20). Należałoby Hbr 1, 1-4 potraktować jako całość kompozycyjną i ideową. Nim jednak przeprowadzimy krytykę wypowiedzi autorów godzących w jedność literacką wstępu do Hbr, należy bliżej przypatrzeć się pierwszej części (którą egzegeci jednogłośnie przypisują autorowi Hbr), a zwłaszcza dwu wypowiedziom kosmologicznym, głównie z racji różnorodnych opinii o ich treści i znaczeniu.

1. SŁOWO BOŻE ONGIŚ I DZIŚ (1, 1-2a)

Pierwsze dwa człony pierwszej części Hbr 1, 1-4 w centrum zagadnienia stawiają Słowo Boże, przy czym odnosi się wrażenie, że autor mówi o dwóch etapach przemawiania Bożego: po przemawianiu przez proroków przemówił Bóg przez Syna. Symetrycz-

ne rozłożenie zdania pozwala na przypuszczenie, iż autorowi nie chodziło o następstwo chronologiczne, lecz o zróżnicowanie czy nawet o przeciwstawienie sobie obu wypowiedzi o Słowie Bożym.

W przeciwstawieniu w Hbr 1, 1-4 zaobserwować można trzy różne relacje zachodzące pomiędzy pierwszym i ostatnim etapem:

a) Podobieństwo: Bóg przemawia zarówno kiedyś, jak i obecnie.

b) Różnicę: tłumaczami tego, co Bóg mówił, było wielu proroków – w nowym etapie: jeden jedyny Syn.

c) Wyższość nowego nad pierwszym etapem; na niedoskonałości pierwszego etapu wskazują również określenia: „wiele razy” oraz „różnymi sposobami”. Mówienie Boże na pewno nie wyklucza aspektu objawienia. W omawianym wypadku autor mówi jednak ogólniej o przemawianiu Boga. Posiada ono kilka cech: zmusza do słuchania (2, 1-3; 12, 25; 9, 19); dotyczy słuchacza (2, 1-4; 3, 7-4, 16; 5, 11-6, 12; 10, 19-39; 12, 1-13); liczy na przyjęcie (2, 1; 12, 25); przekonuje, by odbiorca uwierzył (3, 12-19; 4, 2-3; 10, 22. 38-39; 13, 7-9) i był posłuszny (10, 38; 11, 8; 12, 9; 13, 20).

Autor nie oznajmia, co Bóg przepowiedział, lecz do kogo przemówił. Bóg zwracając się bezpośrednio do człowieka wkracza w jego egzystencję, wiążąc go ze sobą, równocześnie objawiając Siebie. Mówiąc o fakcie przemawianiu Boga autor myśli więc o ustanowieniu relacji osobowej Boga z ludem Bożym.

O zróżnicowanej jakości przemówień świadczą wyrażenia: „wielokrotnie” oraz „wieloma sposobami”. Wielość dla autora natchnionego jest wyrazem niedoskonałości (por. 7, 23; 10, 1-2. 11-14).

Ze względu na ogólnikowość sformułowania („ojcowie” np. występują bez zwykłego dodatku: „nasi” czy „wasi”, jak w 3, 9) należy wnioskować, że zaimek „nas” dotyczy chrześcijan (por. Rz 4, 11-18; Ga 3, 29), a szczególnie ludu Bożego.

Myśl o zróżnicowaniu znajduje swój dobitny wyraz w charakterystyce pośredników. Jeden Syn przeciwstawiony zostaje

wielu prorokom. Autor ma na uwadze nie księgi prorockie (por. dystynkcje NT pomiędzy księgą a osobą w Mt 7, 12; 11, 13; Łk 16, 16; 24, 44), lecz osoby, co wynika z porównania proroków z Synem.

Jakkolwiek część pierwsza jest teocentryczna, to jednak wszystkie w niej wypowiedzi wiążą się z Synem, przy którym autor, gdy po raz pierwszy o Nim pisze, nie określa w tekście żadnego rodzaju.

W języku greckim przez opuszczenie rodzajnika kładzie się większy nacisk na określenie właściwości osoby i jej natury (por. J 19, 7 o powołaniu się Żydów na prawo jako takie w procesie Jezusa). A więc w omawianym wypadku mowa jest o Bogu, który przemówił w kimś, kto jest Synem. Brak bliższego określenia Syna wywołuje u czytających stan niepewności i oczekiwania, a na autora nakłada obowiązek rychłego zaspokojenia ciekawości czytelnika.

Ostatecznie czyni to dopiero w 2, 9, podając imię Syna. Ale już w pierwszej części autor mówi o Nim, że Bóg ustanowił Go dziedzicem wszystkiego i że przez Niego uczynił eony. Wydaje się, że przy celowym odwróceniu porządku chronologicznego (o którym była już mowa), autor myśli bardzo logicznie, biorąc za punkt wyjścia swoich rozważań właśnie fakt objawienia. Najpierw bowiem poznał przez wiarę wywyższonego Chrystusa, którego na podstawie aktu zbawczego Bóg uczynił dziedzicem wszystkiego.

2. USTANOWIENIE SYNA DZIEDZICEM WSZYSTKIEGO (1, 2b)

Mówiąc o Synu, o Jego przyjściu na świat, autor wyraźnie zaznaczył, że z Nim nadeszła ostateczna epoka historii zbawienia. Nasuwa się więc przypuszczenie, że rozgraniczenie to należałoby uwzględnić przy interpretacji pierwszego orzeczenia o Synu, mianowicie o ustanowieniu Go dziedzicem wszystkiego.

Myśl w tym zdaniu wyrażona jest jednorazowo, gdyż NT nigdzie nie uwzględnia faktu ustanowienia dziedzica. Myśl główna przewijająca się przez księgi NT, gdy mowa o dziedzictwie albo o dziedzicu, jest zupełnie inna: jeśli syn, to i dziedzic (Ga 4, 1; Rz 8, 17; Ap 21, 7; Mt 21, 37; Mk 12, 6n.; Łk 20, 13n.; 15, 12). A więc dziedzictwo jest nieodzownym elementem synostwa.

Trudno zatem na podstawie tekstów NT mówiących o dziedzictwie wyjaśnić Hbr 1, 2. Należy więc skierować uwagę na historiozbowcze ujęcie dziedzictwa w ST. W dalszym ciągu należałoby wyłuszczyć znaczenie zbawcze obietnicy dziedzictwa danej Abrahamowi jako ojcu (Rdz 17, 5). Abraham zatem ustanowiony został ojcem wielu narodów w chwili, w której przemówił do niego Jahwe. Abraham wkracza w historię zbawienia jako ojciec wszystkich przyszłych dziedziców na przestrzeni całej historii.

Skoro Abraham wkracza w historię zbawienia związaną z pojęciem dziedzictwa jako ojciec, zrozumiałe jest, że staje u jej początków, a historia zbawcza dziedzictwa będzie miała swój dalszy ciąg aż do jej wypełnienia się.

Myśl o niezpełnionym spełnieniu się obietnic Bożych i fakt ciągłego wyczekiwania na ich ziszczenie są charakterystyczne dla całej historii zbawienia ST. Gdy naród wędrował po pustyni – a naród ten, zdaniem proroków, stał się wzorem Izraela złączonego z Bogiem (Ozeasz) – często przypominał sobie obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu (Wj 32, 13; Lb 14, 30 itd.). Gdy ziemia Kanaan stała się dziedzictwem Izraela, mówiono, że obietnice zostały spełnione. Równocześnie jednak Izrael doświadczał niedosytu, że spełnienie to nie było ostateczne i pełne. Zauważył on bowiem, iż jest otoczony wrogami, którzy doszli do tak wielkiej potęgi, że byli w stanie wprowadzić cały naród do niewoli. Po utraconej wolności zrodziła się znowu nadzieja przydziału nowego dziedzictwa, tym razem jednak już tylko dla „oczyszczonego narodu”, dla „Reszty” (Pwt 4, 25-31; Ez 40-48). A więc obiecane dziedzictwo nigdy nie przestało być przedmiotem nadziei i oczekiwania. Ponieważ obietnice dane były Abra-

hamowi i jego potomkom (por. Rz 4, 13 oraz Ga 3, 16), oczekiwano dziedzica z rodu Abrahama, który w końcu spełniłby obietnice dane praojcu Izraela.

Izrael wiedział jednak, że dokonanie tego spoczywa w rękach Boga. Tylko Bóg jest w stanie wzbudzić dziedzica i zarazem władcę wśród klęsk i katastrof narodowych. Aczkolwiek ST podkreśla również i ideę powszechnej władzy (Ml 4, 1; Iz 2, 2-5; 54, 3; 60, 3.12n.; Za 14, 16; Ps 18[17], 44-48; 89[88], 22-30; 111[110], 6 itd.), wywodzącej się od Abrahama (Rdz 22, 16-19; Syr 44, 21), to przy coraz większym rozwoju idei dziedzictwa powszechnego z wolna odłącza się ona od postaci Abrahama i obietnic z nim związanych, a wiąże się z postacią Mesjasza (por. np. Dn 7, 14), którego wzbudzi Bóg, by wypełnić obietnice. Nie ulega wątpliwości, że autor Hbr widzi w Chrystusie eschatologicznego dziedzica, który w punkcie kulminacyjnym („na końcu”) historii zbawienia („tych dni”) zostaje przez Boga ustanowiony dziedzicem wszystkiego, spełniając obietnice dane ongiś Abrahamowi jako ojcu, który zapoczątkował historię zbawczą dziedzictwa. Oczywiście, nie będziemy autora Hbr posądzali o to, że nawiązuje tutaj do słów anioła zwiastowania: „[...] da mu Pan Bóg stolicę Dawida Ojca Jego, a panowaniu Jego nie będzie końca” (Łk 1, 32). Faktem jednak jest, że Łukasz narodzenie Jezusa jako potomka Dawida łączy z dziedzictwem tronu Dawidowego. Nieco inaczej widzi to autor Hbr: łączy dziedzictwo Syna z Jego przyjściem na świat, określonym jako „przemówienie” Boga w Synu (*en hyjō*).

3. NIESTWORZONY – WSPÓŁISTOTNY Z OJCEM SYN BOŻY JEST POŚREDNIKIEM W STWORZENIU (1, 2c)

W dalszym ciągu należy zapytać, czy ścisła już wypowiedź o Chrystusie jako pośredniku w akcie stworzenia inspirowana jest myślą ST?

W drugim zdaniu pierwszej części wstępu do Listu autor powiada, że Bóg przez Syna stworzył eony. Nie można wątpić o literackiej łączności wypowiedzi dotyczącej pośrednictwa Syna w stworzeniu z wypowiedzią poprzednią. Łączy je bowiem spójnik „i”, którego pozycja jest na pewno szczególnie wyszukana.

Patrzącemu na wypowiedź o Chrystusie-Pośredniku rzucają się w oczy dwa spostrzeżenia:

a. Autor wyraża się zupełnie inaczej niż inne teksty NT, mówiące o Chrystusie-Pośredniku w stworzeniu. Zachowuje on bowiem styl ST. Wystarczy popatrzeć na pierwsze zdanie Biblii, by odnaleźć strukturalne podobieństwo: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”, oraz na stereotypową formułę o Bogu Stwórcy w Psalmach: „który stworzył niebo i ziemię” (115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3; 146, 6). Z tej to racji oraz z powodu kontekstu teocentrycznego Bóg pozostaje podmiotem stworzenia.

b. Zamiast stoickiej formuły „wszystko”, wprowadza autor termin „eony”. Nadto zastanawia to, dlaczego mówiąc w Hbr 1, 2 o eonach, używa liczby mnogiej (termin *eon* w lp. był bowiem wówczas określeniem technicznym ciągłości czasowej świata). Może ma przed oczyma aspekt całościowy, a więc wszystkie okresy czasowe wszechświata? W każdym razie autor w Hbr 1, 2 mówi o stworzeniu świata przez Syna, z tym że nie zrezygnował ze schematu literackiego ST. Z drugiej zaś strony wbudował w tę wypowiedź znaną w NT formułę kosmicznego pośrednictwa: „przez którego”. Wydaje się więc, że autor Hbr znał ideę pośrednictwa Chrystusa w stworzeniu. Wyraził ją tylko na swój sposób.

4. STOSUNEK SYNA DO BOGA (1, 3a)

W pierwszej części wstępu podmiotem był Bóg, Syn zaś dopełnieniem zdania. W w. 3 Syn staje się podmiotem.

By ściślej określić relację Syna do Boga, autor natchniony wybiera dwa charakterystyczne pojęcia: „odblask” oraz „odbicie”,

po których następują dopełnienia: „chwały” oraz „istoty”, odnoszące się do Boga.

Wyszczególnione wyżej terminy (prócz pojęcia „chwały”) spotyka się w Piśmie Świętym bardzo rzadko. Termin „odblask” występuje jako *hapax legomenon* w NT i ST (Mdr 7, 26). Termin „odbicie” jako *hapax legomenon* w NT. W LXX pojawia się w Kpł 13, 28; 2 Mch 4, 10 (4 Mch 15, 4).

Pojęcie „istota” spotykamy w 2 Kor 9, 4; 11, 7; Hbr 3, 14; i 1, 1, z odmiennym jednak nieco znaczeniem. W ST wyraz ten pojawia się rzadko i posiada różne znaczenia.

Określenie Syna jako „odblask chwały Jego” przywołuje przed oczy Mdr 7, 25-26.

Do pojęcia „odblask” autor Hbr dlatego chyba dołącza pojęcie „chwała” z w. 25, że wyraz ten znany jest w Biblii oraz nadaje się lepiej do opisu boskiej istoty niż pojęcie „światło”. W ST „chwała” świadczyła o teofanii Jahwe (Wj 16, 7; 10, 13-15; 24, 17 itd.). Ujawnienie się „chwały” oznaczało samą obecność Jahwe (Iz 42, 8; 48, 11; por. 43, 10), a nawet samego Jahwe (Wj 24, 10; Kpł 9, 23; por. Wj 33, 19-22; Iz 6, 1).

Pojęcie „odblask” (*apaugasma*) posiada znaczenie bierne. Greckie *apo-* wskazuje na źródło promieniowania, a sufiks *-ma* na odbiorcę. W ten sposób z jednej strony przedstawiono Syna jako odblask chwały Bożej, tj. samego Boga, a z drugiej ocalona została osobista tożsamość Syna, gdyż nie jest On źródłem odblasku. Z tego to powodu wydaje się, że autor Hbr nie myśli o dalszej funkcji promieniowania Syna (inaczej: 1 List Klemensa 36, 2, Ody Salomona 7, 1n.). Zależność Hbr od ST jest zatem dość oczywista.

Z pierwszym określeniem natury Syna: „odblask chwały”, autor wiąże rzeczowo („i”) drugie: „odbicie istoty Jego”. Wyraz „charakter” najczęściej oznacza to, co zostało wyrzeźbione czy wpisane zgodnie z oryginałem. W odniesieniu do osoby uwydatnia odbicie właściwe tylko tej osobie.

Zwrot „istoty Jego” (por. Mdr 16, 21), który należy do tej samej grupy pojęciowej co „chwała”, jest określeniem istoty Bożej

w jej realnym odwiecznym bytowaniu. A więc Syn jest odbiciem istoty Bożej, tzn. jako oddzielna i samoistna osoba mieści w sobie istotę Bożą.

W obu określeniach istoty Syna uderza wyjątkowa selekcja terminów. Pierwsze określenie bardziej uwypukla jedność Syna z Bogiem, drugie natomiast ontyczną samoistność różnych osób, złączonych jednak węzłem tej samej natury. W ten sposób uzupełniają się obie wypowiedzi.

5. STOSUNEK SYNA DO ŚWIATA

Po określeniu równości istotowej Syna z Bogiem autor przystępuje do opisu stosunku Syna do świata: „niosąc wszystko”.

Już samo sformułowanie wskazuje na to, że chodzi tu o inny niż poprzednio stosunek Syna do Boga. Tam ujęta została tożsamościowa pozycja Syna w stosunku do Boga, tu jego postawa funkcjonalna wobec wszechświata, która w zasadzie bierze swój początek od stworzenia świata. Dlatego też wypowiedź protologiczna o Synu w Hbr 1, 3 nie jest powtórzeniem zdania o stworzeniu kosmosu w w. 2, lecz wnosi zupełnie nowy aspekt. Świat raz przez Syna powołany do bytu, Jemu też zawdzięcza dalsze istnienie. Podmiotem nie jest tu Bóg, lecz sam Syn, którego równość z Bogiem autor dopiero co podkreślał. Autor powiada o Synu, że niesie On wszechświat. Użycie czasu teraźniejszego wskazuje na ciągłość tej akcji, czyli na ustawiczne podtrzymywanie istnienia kosmosu.

Nasuwa się przypuszczenie, że autor opiera się na wypowiedziach ST, które myśl o niesieniu wszechświata, tu przypisanym Chrystusowi, odnosiły do Jahwe. Wyliczymy choć trzy teksty, które wyrażają taką myśl.

a. Iz 46, 1-8. W w. 1-3 prorok przedstawia klęskę bożków. W w. 3-5 obrazuje „niesienie” własnego narodu, gdzie opis opieki nad nim przeplata się z opisem jego stworzenia.

b. W Hi 34, 13-15 jest mowa o opiece Bożej nad człowiekiem. Bóg jednak nazwany jest także Tym, „który uczynił ziemię”.

c. W Hi 36, 22-33 autor natchniony kładzie w usta Boże pieśń o stworzeniu i podtrzymywaniu istnienia wszechświata. Prawie to samo spotykamy w Syr 42, 15-43, 33. Syr 43, 27-33 zachęca do głoszenia chwały wszechmocnemu Bogu i kończy uroczystie: „wszystko bowiem uczynił Pan, a pobożnym dał mądrość”.

Jednym słowem, ST we wspaniały sposób rozwinął myśl o podtrzymywaniu istnienia wszechświata przez Boga, zawsze jednak przypomina, że ten sam wszechświat pochodzi właściwie od Boga.

Należałoby zastanowić się nad tym, czy czasownik „nosić” w Hbr 1, 3 użyty jest w znaczeniu negatywnym (tylko i wyłącznie ochrona przed zagładą świata), czy w znaczeniu pozytywnym (bezpośrednia opieka i troska Syna o dalsze losy wszechświata), czy też chodzi o jedno i drugie. Łatwiej będzie odpowiedzieć na te pytania, gdy wyjaśnimy drugi, należący do całości człon: „słowem mocy jego” lub „swojej”.

Rzeczownik „słowo” (gr. *rema*) znaczy dosłownie: to, co jest (zostało) wypowiedziane. Toteż *rema* będzie bardziej przydatne do wyjaśnienia sprawy niż słowo *logos*. LXX oddaje zarówno przez *rema*, jak i *logos*, hebrajskie *dabar*. Niełatwo rozstrzygnąć, do czego odnosi się zaimek „jego” (łac. *eius* lub: *suae*).

Na pierwszy rzut oka (zwłaszcza gdy się patrzy na wypowiedź poprzednią) odnosi się wrażenie, iż autor, tak jak poprzednio łączył zaimek „jego” z rzeczownikami: „chwały” oraz „istoty”, które z kolei należy skojarzyć z podmiotem pierwszej części, czyli z Bogiem, w tym wypadku ma również na myśli moc Bożą.

Możliwa jest jednak i inna interpretacja, w myśl której zaimek „Jego” odnosi się do Syna. W ten sposób zrozumieli sens zdania już greccy ojcowie. Jeśli zaimek „Jego” odniesiemy do Syna (a wydaje się, że taka jest myśl autora), to Syn obejmuje przymioty samego Boga, gdyż w autonomiczny sposób podtrzymuje istnienie wszechświata „słowem Jego mocy”.

W takim kontekście „niesie” zawiera także sens negatywny: Syn chroni świat przed rozkładem.

Nie można jednak poprzestać tylko na sensie wyłącznie negatywnym. W ST bardzo często idea „niesienia” zawiera w so-

bie element pozytywny. Jest bowiem mowa o trosce, opiece, ocaleniu, zbawieniu wszechświata i ludzi w nim mieszkających. Hbr 1, 3 nie tylko przejął myśl o „niesieniu” ze ST, ale wyraża się dosłownie w schemacie ST. Stary Testament, jak udowodniliśmy poprzednio, mówiąc o podtrzymywaniu istnienia wszechświata, kojarzy te wypowiedzi z myślą o samym fakcie powołania kosmosu do bytu. W Hbr schemat ten ujawnia się już w samym sformułowaniu „niosąc wszystko słowem Jego mocnym” (dosł. „mocy”), a ponadto w omówionym już fragmencie jako odpowiedniku uzupełniającym wypowiedź o Synu z Hbr 1, 2, iż Bóg przez Niego stworzył eony. A więc autor Hbr myśl o podtrzymywaniu istnienia świata przez Syna kojarzy z Jego udziałem w samym akcie stwórczym.

6. OCZYSZCZENIE Z GRZECHÓW (1, 3b-1)

Trzecie uroczyste stwierdzenie autora w drugiej części wstępu dotyczy historycznego dzieła zbawczego Syna, określonego lapidarnie jako oczyszczenie z grzechów.

Jeśli NT w ogóle mówi o oczyszczeniu, czyni to zawsze w łączności z rytami żydowskimi (Łk 2, 22; Mt 23, 25; J 2, 6) albo w łączności z uzdrowieniem trędowatego (Mt 8, 2; por. Kpł 13-14).

Przymiotnik *katharos* jest w NT również rzadko używany i odnosi się do etycznego wymiaru życia człowieka (Mt 5, 8; J 13, 10-11; 15, 3).

Dopiero późniejsze pisma NT znają pojęcie oczyszczenia w sensie zbliżonym do Hbr 1, 3 (2 P 1, 9; 1 J 1, 7-9; Ef 5, 26; Tt 2, 14).

Mając na uwadze te spostrzeżenia, zaznaczyć trzeba, że pierwotna katecheza nie zna sformułowania aktu zbawczego Chrystusa w formie oczyszczenia rytualnego. W ujęciu oryginalnym i jednorazowo występuje ono w Hbr 1, 3. W sposób bliski ujęciu Hbr 1, 3 odnaleźć go można tylko w późniejszych pismach.

7. WYWYŻSZENIE SYNA (1, 3c-2)

Ostatnia wypowiedź w Hbr 1, 3, łącząca się z czasownikiem naczelnym („zasiadł”), proklamuje wywyższenie Syna słowami Ps 110[109], 1.

Czasownik „zasiadać” (tu w formie nieprzechodniej) oznacza czynność zasiadania. Wyrażona jest ona przez aoryst, co znaczy, że zaszła tylko raz po dokonanym czynie zbawczym i na jego podstawie. Syn „usiadł po prawicy”.

Do zwrotu „po prawicy” dołączone zostaje dopełnienie: „majestatu”. W ST i w późniejszej literaturze judaistycznej często jest mowa o „majestacie” przynależnym Bogu (1 Krn 29, 11; Ps 145[144], 3. 6; 150, 2; Mdr 18, 24; Tb 13, 4nn.; Syr 2, 18; Pwt 32, 3; w apokryfach: Hen 5, 4; Test Lev 3, 9 itd.), a nierzadko terminu tego używa się jako pojęcia zastępczego samego Bożego imienia, którego z racji uszanowania nie śmiano wymienić.

List do Hebrajczyków nie obawia się jednak wymówienia imienia Boga. Uczynił to już przecież na samym początku we wstępie. Pojęcie „majestat” nie może więc zastępować imienia „Bóg”, lecz wyraża wielkość i majestat należne Bogu. Za takim rozumieniem tego terminu przemawia zmiana, jakiej autor Hbr dokonał w Ps 110[109], 1 na innym miejscu (12, 2), gdzie mówi wyraźnie o „tronie Boga”.

Podobny chyba cel przyświecał autorowi przy zastosowaniu zwrotu „na wysokościach”, gdyż Hbr 8, 1 przytacza Ps 110[109], 1 w sposób zmieniony: „po prawicy majestatu w niebiesiach”, co tym bardziej powinno dziwić, gdyż sformułowanie z Hbr 8, 1 w celu wyrażenia myśli o tronującym Jahwe w niebie jest charakterystyczne dla ST, a NT je zaaprobował (Ap 4, 2; por. Łk 2, 14; Mt 21, 9). Sformułowania „na wysokościach” używa się najrzadziej dla określenia „wysokości”, można jednak powiedzieć, że jest ono najbardziej trafne. Ponieważ przebywanie oraz działalność na wysokościach zarezerwował ST wyłącznie Bogu, Hbr ujawnia, jak bardzo „boskie” jest zasiadanie Syna po prawicy.

Wiersz 4 kończy właściwie hymnodyczne *proemium* Hbr (1, 1-4), jednocześnie wprowadzając jedną z głównych części listu (1, 5-2, 18). Tytuł dla tej części możemy znaleźć w samym w. 4: „O tyle wyższy stał się od aniołów, o ile bardziej inne od nich odziedziczył imię”. Tytuł może więc brzmieć: „Imię Syna przewyższa imię aniołów”.

8. GENEZA I TREŚĆ Hbr 1, 4

Z Kol 2, 18 (por. 1, 15) dowiadujemy się, że św. Paweł przestrzega wiernych tamtejszej gminy kościelnej przed niewłaściwą interpretacją „mocy kosmicznych” (*stroicheia tou kosmou*) w dziele odkupienia, gdzie jedynym zbawcą jest Jezus Chrystus. Nie wiemy dokładnie, czy chodzi o wpływy gnozy na chrześcijan, czy widziano w potentatach kosmicznych aniołów. Mogła też podobna sytuacja zaistnieć w Kościele, do którego autor Hbr skierowuje swoje pismo. Tu jednak na przesadny kult aniołów mogła mieć wpływ judaistyczna angelologia. Z omawianego tekstu wprawdzie nie wynika, że chodzi o przesadną cześć składaną aniołom, ile raczej o absolutną wyższość Syna Bożego nad aniołami. Jego imię przerasta imię aniołów. Taki jest zasadniczy cel katechezy zawartej we fragmencie 1, 5-14. Nas interesuje jedynie pierwsza jego część (w w. 5-6).

9. IMIĘ SYNA WYŻSZE OD IMIENIA ANIOŁÓW (1, 5-6)

⁵ Do którego bowiem z aniołów kiedykolwiek powiedział: „Ty jesteś moim Synem. Jam Cię dziś zrodził?” I znowu: „Ja będę Mu Ojcem, a On będzie Mi Synem”. ⁶ A gdy znów wprowadzi Pierworodnego na świat, powie: „Niech Mu oddają pokłon wszyscy aniołowie Boży”.

By podkreślić wyższość Syna Bożego nad aniołami, autor włącza siedem cytatów ze ST na potwierdzenie tego faktu: dwa

pierwsze – Ps 2, 7 oraz 2 Sm 7, 14 (por. 1 Krn 17, 15) – wprowadzają pytanie retoryczne: „Do którego bowiem z aniołów kiedykolwiek powiedział [Bóg]?” Odpowiedź-stwierdzenie brzmi: „Ty jesteś Moim Synem [...]”. Psalm drugi zaliczyć trzeba do Psalmów królewsko-mesjańskich. Tak mówi król przy intronizacji królewskiej swego potomka. Historyczny kontekst wskazywałby na króla judzkiego, potomka Dawida. To mesjańska interpretacja (po upadku Judy) o powołaniu Mesjasza z linii Dawida. Przypomina nam się ponownie Łk 1, 32, czyli słowa zwiastowania anioła o mesjańskim dziedzicu – królewiczu. Tak też „głos z nieba” przemówił do Jezusa w czasie chrztu w Jordanie: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym” (Mk 1, 1). Na Górze Przemienienia ten sam głos z nieba oznajmia trzem uczniom, kim On jest – to Jezus z Nazaretu, potomek Dawida (Mk 9, 7).

Problem stwarza precyzyjne określenie czasu, kiedy to „rodzenie nastąpiło”. Z kontekstu wynikałoby, że owe „dziś” odnosi się do intronizacji niebieskiej Syna Bożego. Taką interpretację sugeruje szczególnie w. 8: „Tron Twój, o Boże, na wieki wieków i sprawiedliwe jest berło królestwa Twojego”.

Drugi cytat pochodzi z proctwa Natana (2 Sm 7, 14). Prorok wtedy zapowiedział Dawidowi dwie sprawy, potomka-następcę oraz trwanie jego królestwa przez przedłużenie dynastii. Jakkolwiek proctwo dotyczyło najpierw Salomona, to przecież na nim się nie zamknęło. Tak to też widzieli późniejsi prorocy. Już Izajasz nadaje proctwom mesjański charakter niemalże bożonarodzeniowy: „Dziecię bowiem nam się narodziło, Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza. Nazwano Go imieniem: Przedwieczny Doradca, Bóg Potężny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju”. „Dziecię” to Emmanuel (por. Iz 7, 14; 8, 8. 10), „Książę Pokoju”, a atrybuty mesjańskiego Królewicza to: boskość, mądrość, wszechmoc i wieczność. Do idei pokoju nawiąże Micheasz w proctwie o miejscu narodzenia się Mesjasza, o Jego Matce i Jego królestwie (5, 1-5), uosabiające Mesjasza z Pokojem: „A Ten będzie Pokojem” (w. 4; por. Ag 2, 9; Ef 2, 14).

⁶ Trzeci cytat pochodzi z Ps 97, 7. Autor, który w swoim piśmie raczej korzystał z LXX, mógł to uczynić i w tym wypadku. Tam czytamy: „Niech Mu oddadzą pokłon wszyscy Jego aniołowie”. Tekst hebrajski mówi o bogach: „wszyscy bogowie hołd Mu oddają”. Autor łączy ten cytat z „wprowadzeniem na świat Pierworodnego”. Jak wynika z hymnu na cześć Chrystusa-Kosmokratora (Kol 1, 15-18), Chrystus jest „Pierworodnym” jako „obraz (*eikōn*) Boga Niewidzialnego, przez którego wszystko powstało (por. także 1 Kor 8, 9; J 1, 3; Hbr 1, 3). Autor mógł zapożyczyć tytuł z Ps 89, 28. Są to słowa Boga wypowiedziane do Dawida o jego potomku: „Ja Go uczynię Pierworodnym, największym wśród królów ziemi”.

Liturgia skorzystała z w. 6, widząc w nim wyraźną aluzję do Bożego Narodzenia.

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

Chyba początek *proemium* Listu do Hebrajczyków, jak i w. 6 zamykający czytanie drugie przeznaczone na Mszę św. w ciągu dnia, zdecydowały o przyjęciu Hbr 1, 1-6 do liturgii świąt Bożego Narodzenia. Początek (Hbr 1, 1n.) bowiem wskazuje na obietnice mesjańskie, na proces przygotowawczy do eschatologicznego wkroczenia Syna Bożego przez Jego przyjście na świat. Autor Listu nadaje Bożemu Narodzeniu charakter zbawczo-odkupieńczy. Tę myśl precyzuje w. 3. Taka też jest logika soteriologiczna wyrażona w *credo* nicejsko-konstantynopolitańskim: „który dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba [...]”.

Wers 6 kończy czytanie liturgiczne o tajemnicy Bożego Narodzenia na sposób hymnów chrystologicznych NT. Chrystus jest tam Kosmokratozem. W omawianym tekście Bóg wprowadza w świat swojego Syna: Jan Ewangelista wypowiedział jeszcze bardziej precyzyjnie prawdę o wcieleniu się Słowa: „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14).

VII. PIEŚŃ O LOGOSIE W PROLOGU EWANGELII ŚW. JANA

W liturgii Bożego Narodzenia we Mszy św. w dzień czytany jest Prolog Ewangelii św. Jana (1, 1-18). Punktem kulminacyjnym jest w. 4, przyjęty także do modlitwy Anioł Pański jako trzecia proklamacja: „A Słowo Ciałem się stało i zamieszkało między nami”.

Większość uczonych biblistów uważa, iż w Prologu znajduje się starsza pieśń na cześć Słowa-Logosu. Zwolennicy „krytyki literackiej” wykreślają w. 6-8; 12-13; 15 jako partie heterogeniczne ze względu na ich prozodyczny styl. Krytyka rytmiczna wskazuje na rytm w trzonie hymnu. Krytyka rzeczowa, skupiająca się wokół budowy logicznej i ideowej Prologu, zauważa rysy i skoki myślowe, spowodowane głównie włączeniem do pierwotnego hymnu fragmentów prozodycznych, w których jest właśnie mowa o Chrzcicielu (w. 6-8; 15, nadto w. 9; 12-13; 19). Krytyka stylistyczna (wiąże się głównie z E. Schweizerem i P. Ruck-Stuhlem) zastosowana do całej Ewangelii ujawnia styl Janowy w tych partiach, które z małymi wyjątkami nie należą do części poetyckich Prologu. To wszystko przemawia za pieśnią o Logosie, którą ewangelista tylko uzupełnił.

Sumując powyższe dociekania łatwo zauważyć, że niektóre wiersze nieomal przez wszystkie metody badawcze uznane zostały za heterogeniczne (zwłaszcza w. 6-8; 15).

Po uwzględnieniu wszystkich słusznych wyników badań egzegetów w sprawie eliminacji części drugorzędnych w Prologu, należałoby w końcu wypowiedzieć się na temat wierszy należących do pierwotnego hymnu i na temat wierszy, które można byłoby uznać za heterogeniczne. Zacznijmy od eliminacji.

Nie można uznać za pochodzący z pierwotnej wersji w. 9, gdyż określenie „prawdziwe światło” jest charakterystyczne dla czwartej Ewangelii (J 2, 8; 3, 19; 12, 35. 46). W ten sposób należałoby ocenić zwrot „przychodząc na świat” (J 3, 19; 6, 14; 9, 39; 12, 27. 46; 16, 28; 18, 37), który stanowi ogólniejsze określenie inkarnacji.

Zwrot „była to światłość prawdziwa” jest wyraźnym podkreśleniem samej światłości. W pieśni był zbędny, w Prologu jest natomiast konieczny, stanowi bowiem pozytywne przeciwstawienie zaprzeczeniu zawartemu we wtręcie o Chrzcicielu: „nie ów był światłością”. W takim wypadku w. 10 nawiązywałby bezpośrednio do w. 4. Co do formalnego związku pomiędzy tymi wierszami, wydaje się on oczywisty. Rzeczowe połączenie byłoby następujące: w. 4 po raz pierwszy wspomina o ludzkości oraz o znaczeniu zbawczym Słowa, w którym było życie. Życie z kolei jest światłością dla ludzi.

Wers 10 mówi, że Logos był na świecie. Miałby tedy na uwadze jego aktywność. To samo już opiewał w. 9, do którego nawiązuje w. 10. Jednak mimo zbawczego oświecenia, świat nie poznał Słowa.

Wiersz 11 chyba ma na względzie całą ludzkość, a nie tylko świat żydowski. Stosunek swój do ludzkości Logos zainicjował w podwójny sposób: pośredniczy w stworzeniu przez akt i przez swoją działalność zbawczą. Połączenia aktu twórczego z wynikiem zbawczym dokonał autor pieśni w w. 4, gdyż słowa „w Nim było życie” nawiązują do w. 3. Być twórczym i udzielać życia potrafi tylko Ten, w którym jest życie. Nie chodzi tu tylko o życie w sensie przyrodzonym, lecz także o życie w sensie nadnaturalnym, co z kolei uzasadnia zestawienie: „życie było światłością ludzi”. Oświecenie, czyli zbawcza działalność Słowa, ogranicza się wyłącznie do ludzi, akt twórczy Słowa natomiast skierowany jest do całego kosmosu (por. „wszystko” w. 3). Wydaje się, że myśl o odrzuceniu Słowa w w. 11 („nie przyjął”) nawiązuje do idei niepoznania Go („nie poznał”). Trudno jednak określić, czy pojęcia „własność” i „swoi” mają na uwadze tylko Żydów, czy też

całą ludzkość. Za ostatnią supozycją przemawia głównie to, że włączenie do pieśni treści w. 11 nie zdradza żadnych tendencji do partykularyzmu. W taki sposób zrekonstruowana pieśń posiadałaby osiem strof.

I. (w. 1) opiewa praistnienie Słowa i jego stosunek do Boga (Ojca), (w. 2 powtarza myśli w. 1 i uznaje się go powszechnie za wtręt);

II. (w. 3) mówi o stosunku Słowa do świata;

III. (w. 4) określa działalność zbawczą Słowa przez inkarnację i posługuje się pojęciami życia i światła;

IV. (w. 10) ubolewa nad niepoznaniem Słowa przez świat;

V. (w. 11) lamentuje nad odrzuceniem Słowa przez ludzi;

VI. (w. 14) gmina kościelna wyraża niezmierną radość z powodu inkarnacji i z powodu udzielonych jej łask;

VII. (w. 16) wyznawcy dziękują za doznania przeobfitych łask;

VIII. (w. 17) pośrednikiem łask jest Jezus Chrystus. Przewyższa On Mojżesza, pośrednika Prawa.

Należałoby jeszcze zwrócić uwagę na samą strukturę zrekonstruowanej pieśni:

a) Nie spotykamy w niej ani jednej wypowiedzi użytej w czasie teraźniejszym. Wszystkie czasowniki występują w aoryście, imperfekcie albo perfekcie.

b) Partie do w. 14a zredagowano wyłącznie w stylu opisowym. Od w. 14b począwszy, autor opiewa skutki wcielenia odwiecznego Słowa.

Z przedstawionych uwag można już wyprowadzić wnioski. Ponieważ opisanych w pieśni zdarzeń szukać należy w przeszłości, gmina знаła również wywyższonego *Kyriosa*. Przejęła się na wskroś myślą o „dwóch etapach” Logosu i na podstawie znanych wówczas schematów epifanijnych skomponowała pieśń, która całą uwagę wyznawców skupiała na wcieleniu Chrystusa. Dla gminy fakt wcielenia staje się równocześnie odskocznią do spojrzania wstecz, w życie Słowa przed wcieleniem. Ponieważ gmina tego poprzedniego życia nie mogła doświadczyć, opisano tajniki

życia Słowa z Bogiem przed wcieleniem w trzeciej osobie, co również stanowi świadectwo głębokiej wiary.

CHRYSTOLOGIA PIEŚNI

Na tle innych hymnów chrystologicznych pieśń w Prologu Jana jest może najbardziej oryginalna. Hymn ten mówi o Logosie, a jego zakończenie nie posiada orzeczeń ściśle soteriologicznych. Za takie można w świetle całego NT uznać wypowiedzi o śmierci oraz zmartwychwstaniu Chrystusa. Myśl o zmartwychwstaniu pierwotny Kościół wyrażał często za pomocą Ps 110[109], 1, a ten mówi o zasiadaniu Chrystusa po prawicy Ojca. Dokonało się ono według 2, 1 przez zmartwychwstanie. Dlatego to zdarzenie soteriologiczne utożsamiano z wywyższeniem. Pieśń w Prologu rozwija wprawdzie pewną soteriologię, jednakże nieco odmienną. Punktem kulminacyjnym całości jest wcielenie. Z nim wiąże się dalsza działalność zbawcza. Polega ona głównie na rozdawnictwie łask. Ponieważ już to czyni wcielony Logos, został on nazwany Jezusem Chrystusem. Pieśni jest znany tylko ten tytuł. Nie posługuje się ona innymi tytułami chrystologicznymi spotykanymi w innych hymnach, a zwłaszcza tytułem *Kyrios* – Pan. Jednakże z tym tytułem wiąże się wyraźnie motyw wywyższenia, a pieśń skupia całą swoją uwagę na Słowie. Swoiste ujawnienie Słowa na widowni dziejów, bez dodatków i przymiotów, wyklucza Jego identyfikację z wielkościami starotestamentowymi (Słowo, Mądrość, Prawo), podkreślając przy tym osobowość. Słowo-osoba było przy Bogu (osobie), przy Ojcu, i było Bogiem. Było na początku, a właściwie jest bez początku, czyli istniało zawsze, i dlatego może brać udział w twórczym powołaniu wszechświata do istnienia. W tym świecie, który pochodzi od Niego, rozwinęło swoją zbawczą działalność. Słowo było życiem. Inaczej niepodobna wyobrazić sobie Jego twórczej działalności przy stworzeniu świata. Dla ludzi stało się Ono światłością. Wroga postawa ludzkości, która odrzuciła zbawczą

działalność Słowa, mimo Jego prób ujawnienia się (*epifanii*), nie zdołała w ostateczności przeszkodzić odwiecznym planom zbawienia. Słowo wkracza w ludzkie dzieje jako prawdziwy człowiek. Przyjmuje nasze ciało (*sarks*). Bóg stał się człowiekiem. Człowiek Jezus Chrystus jest Bogiem i ujawnia Boga.

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

Myśli zawarte w pieśni rozwinął Ewangelista w Prologu: „A myśmy oglądali chwałę Jego, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łask i prawdy” (1, 14b). „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony, bytujący w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (1, 18).

To, że dla odwiecznego Chrystusa autor pieśni obrał tytuł Logos, ma w tym kontekście swoją wymowę. Tytuł ten zrozumieć można lepiej na podstawie całościowej teologii starotestamentowej o słowie Bożym. Bóg, przemawiając, objawia się. To objawienie Boże osiągnęło w Słowie, które staje się człowiekiem, swój punkt kulminacyjny. Dobitnie o tym mówi także autor Listu do Hebrajczyków: „Wiele razy i wieloma sposobami przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, na końcu zaś tych dni przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1n.). Ciekawa sprawa, że krótsza wersja Ewangelii Mszy św. w dzień, w uroczystość Bożego Narodzenia, ogranicza się do tych wierszy, które uznaliśmy za pierwotną „Pieśń o Logosie”, wkomponowaną w Janowy Prolog do czwartej Ewangelii.

VIII. POTOMEK DAWIDA – SYNEM BOŻYM. GENEALOGICZNE NAŚWIETLENIE BOŻEGO NARODZENIA W LIŚCIE DO RZYMIAN (1, 1-4)

List św. Pawła do Rzymian nie odbiega w swej formie od reguł starożytnej epistolografii. Także treść oraz zmiana tonacji, napięcia, hasła, pragmatyczne odezwy pobudzające do refleksji itp. świadczą na korzyść Rz jako listu. Preskrypt, który przestrzega trzech ogólnych zasad listu (kto – komu – pozdrowienie = *hodeinos – todeini – chairej*), w Rz jest najbardziej rozbudowany spośród listów Pawłowych. Ta rozbudowa skupia się najpierw wokół nadawcy.

1. MISJA PAWŁA (1, 1)

Trzy określenia teologiczne mają wyjaśnić adresatom, kim jest Paweł. Relacja tych określeń wobec siebie jest przyczynowo-skutkowa, a więc ich kolejność jest wyszukana, a nie przypadkowa. Paweł jest przede wszystkim „sługą” Jezusa Chrystusa (*doulos-servus*). W zakres znaczeniowy tego greckiego terminu wchodzi aż trzy warianty: może to być niewolnik, służący i bardzo oddany człowiek. Postawa Pawła jako „sługi” jest jeszcze inna. Został on powołany przez Chrystusa zmartwychwstałego na apostoła. Jest Mu całkowicie oddany, zgodnie zresztą ze swoim powołaniem. Zdaje sobie sprawę, kim był i kim jest obecnie. Na ogół kome-

tatorzy listów Pawłowych mylnie zaszeregowali tytuł „apostoł” do samookreśleń Pawła. Jest to poważny błąd. Owszem, „sługa” może uchodzić za samookreślenie, ale nie „apostoł”. Przecież wrogowie Pawła zarzucili mu, że nie jest apostołem. Dlatego też Paweł zaznacza, że został powołany na apostoła, by wypełnić specjalną misję – jest nią głoszenie Ewangelii – tej samej, którą głosił Jezus Chrystus, wysłany przez Ojca. Stąd to już w w. 1 następuje identyfikacja potrójna. Ewangelia, którą Paweł ma głosić, jest Ewangelia Bożą, Ewangelia Chrystusa i Ewangelia Pawła.

2. EWANGELIA PAWŁOWA (1, 2-4)

W w. 2-4 następuje krótka charakterystyka Ewangelii. Ma ona swoją prehistorię zarówno jeśli chodzi o czas, jak i o przyczynę. Przyczynę stanowi jej zapowiedź jako „Słowa Bożego” przez wielkich charyzmatyków ST, przez proroków w „świętych Pismach”. W ten sposób Paweł ukazał ścisły związek Ewangelii z Bogiem. Czasowo i historycznie ST staje się nie tyle etapem przygotowawczym dla Ewangelii, ile jej początkiem, z dynamicznym procesem Bożym, który swoje dopełnienie otrzymuje w Jezusie Chrystusie. Paweł traktuje ST jako całościowy proces zbawczy bez powoływania się na jakieś szczególne miejsca czy teksty. Zastanawia też użycie przymiotnika „święty” przy rzeczowniku „Pismo” w liczbie mnogiej. Najczęściej Paweł mówi tylko o „Piśmie” w lp., i ten przymiotnik ma swoje znaczenie. Ewangelia jest dynamicznym procesem Bożym, spowodowanym, kierowanym i uskutecznianym przez Boga. Uskutecznienie ostateczne dokonało się w Jezusie Chrystusie. Poprzez Niego i w Nim można też poprawnie odczytać objawienie ST zawarte w „świętych Pismach”. Kim jest Jezus Chrystus i jaka jest treść Ewangelii, albo inaczej i dokładniej: kim jest Jezus Chrystus Ewangelii i dla Ewangelii, Paweł ogłasza uroczyście w w. 3 i 4. Zdania te są paralelne wobec siebie. Jest to rodzaj paralelizmu syntetycznego, z tym, że synteza wyrażona jest w obu członach. Pierwszy

opiewa jakby w aspekcie historiozbawczym okres ziemskiego życia Syna Bożego. Drugi wiersz – to, co się dokonało przez zmartwychwskrzeszenie ziemskiego Jezusa spośród umarłych. Dwukrotny zaimek względny *hos* – który, wprowadzający zdania – podobnie jak w hymnach chrystologicznych NT – świadczy o homologii przejętej przez Pawła na cześć Jezusa, Syna Bożego. Na to wskazuje wyraźnie tytuł wyznania: „Syn Boży”. Skoro Syn Boga zostaje zrodzony, to nie może mieć ziemskiego ojca. Jako Syn Boga wkracza natomiast w historię ludzką przyjmując naszą ludzką naturę (*kata sarka*). Podobnym rzeczownikiem antropologicznym posługuje się autor hymnu na cześć Logosu w Prologu Janowym dla podkreślenia identycznej myśli: odwieczny Logos (jako osoba Boża) staje się ciałem – *sarks egenelo* (J 1, 14). Człowieczeństwo Jezusa jest objęte Pismem i obietnicą. „Nasieniem (*zera*) Dawida”, według Pisma, był Mesjasz. Jakkolwiek Jezus jest prawdziwym człowiekiem, jest również Mesjaszem. Jego człowieczeństwo trzeba więc rozpatrywać w kontekście historii zbawienia (por. Mt 1, 1-16). Drugie zdanie nie może być traktowane jako przeciwstawne pierwszemu, lecz jako uzupełniające go lub też pokazujące, kim Jezus faktycznie był i jest w kontekście historii zbawienia. Kończy się ziemski etap życia Jezusa, a zaczyna się etap zainicjowany przez zmartwychwstanie. Ono ujawnia w całej pełni, że zapomniany (ukrzyżowany) potomek Dawida jest prawdziwym Synem Bożym. Trudny do przełożenia jest czasownik *horizo*. Słowo *horos* znaczy „kres”, „przedział”. Zmartwychwstanie więc jest tą linią demarkacyjną, która ujawnia w całej pełni synostwo Boże Jezusa. Nie można oczywiście tłumaczyć tego słowa jako: „został ustanowiony Synem Bożym”, jak to czynią niemalże wszystkie komentarze. Jezus był zawsze Synem Bożym. O tym świadczy tytuł otwierający wyznanie. Tytuł ten podkreśla więc istotę Bożego Synostwa Jezusa – naturalny Syn Boży, oraz Jego proegzystencję: Jezus był przed wiekami – był zawsze (por. J 1, 1). Słowo „ustanowienie” sugeruje adopcję, do której przychyłają się niektórzy skrajni komentatorzy prote-

stancy, popełniając wyraźny błąd metodologiczny. Ujawnienie Synostwa Bożego „w mocy” znaczy tedy przekroczenie barier śmierci, jej definitywne pokonanie, początek życia w uwielbionym człowieczeństwie, wywyższenie Tego, który był zhańbiony, Jego całkowity triumf nad grzechem, śmiercią i wszelkim złem. *Kata sarka* – „według ciała” – ma na uwadze Jezusa jako człowieka. Według Ducha Uświęcenia dokonało się Jego uwielbienie. Określenie „Duch Uświęcenia” należy rozumieć jako tytuł, a nie jakoby Duch uświęcił Jezusa w sensie moralnym. W pneumatologii Pawłowej Duch Święty spełnia różne funkcje. Połączenie Ducha Świętego z „mocą” wskazuje na życiodajną funkcję, tj. powołanie ze śmierci do życia. Stąd to zmartwychwstanie jest ogólnie określone jako zmartwychwstanie umarłych. Przyimek *eks* odnosi się wprawdzie do całości zwrotu, ale dotyczy szczególnie śmierci. Wskrzeszenie ze śmierci do życia jest dziełem Ducha Uświęcenia – Ducha Świętego. Przez Zmartwychwstanie definitywnie objawione zostaje synostwo Boże Jezusa Chrystusa.

WYDŹWIĘK KERYGMATYCZNY

Paweł chciał we wprowadzeniu do Listu do Rzymian podkreślić, że jest Apostołem wybranym przez Jezusa Chrystusa, który objawił się mu pod Damazkiem. Głosi Jego Ewangelię, do tego został bowiem powołany. Przypomina jednak czytelnikom, kim jest Ten, który mu się objawił. Podkreśla Jego ziemskie pochodzenie. Jezus może się poszczycić tym, że jest potomkiem Dawida, ale tylko co do ciała. Inaczej mówiąc, narodzenie Jezusa otrzymuje rangę ubóstwienia przez zmartwychwstanie. Ale najpierw anioł zwiastowania oznajmił Maryi, że pocznie z Ducha Świętego. A więc Jej, Matce Najświętszej, zostało po raz pierwszy objawione, kim jest Ten sławetny Potomek Dawida: Synem Bożym. Myśli te nie są wyrażone w sposób bezpośredni w Rz 1, 1-4, ale z tego tekstu można je wyczytać.

IX. BOŻE NARODZENIE JAKO POCZĄTEK ZIEMSKIEJ DROGI JEZUSA (1 Tm 3, 16)

Grupa pism NT, znanych jako Listy Pastorskie, przekazała nam także starszy hymn chrystologiczny. Mieści się on jako formalny cytat w 1 Tm 3, 16:

Który (lub: On) objawiony został w ciele,
usprawiedliwiony w Duchu,
widziany przez aniołów,
opowiadany wśród pogan,
uwierzono weń na świecie,
wzięty w górę do chwały.

Wszystko wskazuje na to, że tekst ten przytoczony został w jego pierwotnej formie. Jest więc pod tym względem unikatowy na tle innych hymnów na cześć Chrystusa. W wyjątkowo krótkich wierszach przedstawiona została droga Chrystusa od Jego przyjścia na świat aż do wywyższenia na krzyżu. Odnosi się wrażenie, że ostatni wiersz jest zwieńczeniem całego hymnu i na niego nakierowane są wszystkie wypowiedzi.

1. STRUKTURA 1 Tm 3, 16

Hymn wprowadza następujące zdanie:

„Naprawdę (*homologoumenos*) wielka jest tajemnica pobożności”. Tą pobożnością jest przypuszczalnie wiara przekazywana przez Kościół, który jest stróżem jej autentycznego przekazu.

Ostatnią myśl uwypukliłby jeszcze bardziej termin „naprawdę”. Greckiemu czytelnikowi mógł on przypomnieć termin techniczny, jakim w NT jest rzeczownik *homologia*. Oznacza on zwarty zestaw prawd wiary. Wiersz wprowadzający (16a) pod względem gramatycznym ujawnia pewną nieściśłość w stosunku do wiersza 16b, a więc do pierwszej wypowiedzi pieśni. „Tajemnica” bowiem w języku greckim jest rodzaju nijakiego (*mysterion* – łac. *mysterium*), a w w. 16b została wprowadzona przez zaimek rodzaju męskiego „który” lub „On”. Świadczy to jednak o autentyczności pieśni.

Hymn w swojej obecnej formie nie posiada tytułu chrystologicznego. Ostatni raz jest mowa o Jezusie Chrystusie w w. 13. Przypuszczalnie albo ten, albo inny tytuł chrystologiczny stał na czele tej pieśni, albo też umieszczono inwokację na wzór hymnów ST w takiej ewentualnie formie: „Cześć i chwała Temu, który...”. W takim wypadku Kościół wiedział jednak, o kogo chodzi.

W myśl zdania wprowadzającego hymn, a zwłaszcza na podstawie terminu technicznego *homologia*, można by w pewnym sensie mówić o fragmencie 1 Tm 3, 16 jako o wyznaniu wiary (*credo*). W *credo* przestrzega się jednak dość skrupulatnie kolejności poszczególnych wydarzeń zbawczych. W przywołanym natomiast przypadku porządek ten został zakłócony. Wzięcie Chrystusa do chwały następuje dopiero po orędziu misyjnym.

Jak jeszcze zauważymy, hymn kieruje się pewną zasadą kompozycyjną i na jej podstawie taki a nie inny porządek jest jak najbardziej uzasadniony. Niemniej jednak 1 Tm 3, 16 nie jest w pierwszym rzędzie wyznaniem, lecz hymnem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wszystkie wypowiedzi zostały sformułowane w trzeciej osobie. Chrystus jest więc głównym tematem, wokoło którego skupia się cała uwaga utworu.

W hymnie zauważa się potrójny dwuwiersz. Wiersze nie układają się jednak w strofy, lecz łączą się ze sobą:

1 i 2 – podmiot w l.p.

3 i 4 – podmiot w l.mn.

5 i 6 – podmiot w l.p.

Podział ten potwierdza treść hymnu. Każdy pojedynczy dwuwiersz jest ustawiony w przeciwieństwie do następnego:

- 1 i 2 – ciało-duch
- 3 i 4 – aniołowie-narody
- 5 i 6 – świat-chwała

W w. 5 przyimek „na” (gr. *en*) posiada na pewno charakter lokalny. To samo można by powiedzieć o przyimku „wśród” (gr. *en*) w w. 4. Nadto należy zauważyć, że na kompozycję hymnu składa się nie tyle hellenistyczny paralelizm członów, ile hebrajski paralelizm treściowy. W myśl tego założenia także celownik „aniołom” w w. 3 posiadałby znaczenie lokalne. Znaczy to, że w każdym dwuwierszu byłaby mowa o dwóch przeciwstawnych przestrzeniach czy sferach lokalnych, które z racji ich zasadniczej treści określić można jako „ziemskie” i „niebieskie”:

Z tego co powiedziano wyłania się ścisły chiastyczny układ hymnu:

- 1 – ziemskie – A
- 2 – niebieskie – B
- 3 – niebieskie – B
- 4 – ziemskie – A
- 5 – ziemskie – A
- 6 – niebieskie – B

We fragmencie 1 Tm 3, 16 każdy z wierszy rozpoczyna się imiesłowem utrzymanym w stronie biernej. Znaczy to, że jakkolwiek Chrystus jest jedynym tematem hymnu, niemniej Bóg jest jego podmiotem logicznym; Bóg przeprowadza całą akcję dotyczącą Chrystusa. Na podstawie tego spostrzeżenia można więc uzupełnić poprzednie uwagi dotyczące tytułu pieśni. Wydaje się, że tytuł Jezus Chrystus, Syn Boży, byłby najbardziej adekwatny do treści hymnu, którą pokrótce omówimy.

2. CHRYSTOLOGIA HYMNU

a. „On objawiony został w ciele”

Czasownik grecki *laneroo* znaczy „ujawnić”, „uczynić jawnym”. Nawet gdybyśmy (zresztą słusznie) założyli, że hymnom chrystologicznym obcy jest język logiczno-dedukcyjny, to samo użycie tego czasownika zwraca uwagę na proegzystencję Chrystusa. Nie ona jednak nadaje ton treści w. 1. Chodzi głównie o ogólną epifanię Jezusa w ciele. Tekst grecki, mówiąc o ciele, używa terminu *sarx*, podobnie jak Janowy Prolog, w którym chodziło wyraźnie o wcielenie, z tym jednak uściśleniem, usprawiedliwionym uprzednimi wywodami, że Jezus w ciele objawia Boga. Z tej racji wcielenie u św. Jana cechuje także charakter zbawczy. Gdyby nieznany nam tytuł chrystologiczny hymnu 1 Tm 3, 16 brzmiał: „Syn Boży”, śmiało można by tu widzieć dość wyraźną paralelę do Prologu czwartej Ewangelii, a nawet do Hbr 1, 1.

b. „Usprawiedliwiony w Duchu”

Wypowiedź ta jest antytezą poprzedniej. Innymi słowy: hymn przeciwstawia pojęcia *sarx* – *pneuma*. Niezależnie od dalszych wyników dociekań należy już tu zaznaczyć, mając wciąż na uwadze Prolog Jana, że tylko pewna grupa ludzi oglądała „chwałę (*doxa*) Jednorodzonego”. Świat przecież odrzucił próby działalności odwiecznego Słowa. Należy się więc spodziewać, że to samo uczyni ze Słowem wcielonym. Dlatego tylko dla tych, którzy przyjęli Słowo, stało się udziałem synostwo Boże, a dla innych, „cielesnych”, nie (J 1, 12). Pojęcie *sarx* w stosunku do *pneuma* ma na pewno znaczenie przeciwstawne. W odniesieniu do Chrystusa znaczy to, że zasadniczo wcielenie jest czymś pozytywnym, zarówno u Jana, jak i w omawianym hymnie. Niemniej samo pojęcie ciała może wywołać negatywne konotacje w zestawieniu tego terminu z terminem *pneuma*.

Antyteza „ciało – Duch” nie zjawia się dopiero w NT. Spójrzmy na tekst Iz 31, 3, gdzie występuje ona w całej swej ostrości:

„Egipcjanie to ludzie (*adam*), a nie Bóg (*el*); ich konie to ciało (*baśri*), a nie duch (*ruah*)!”

W myśl tego tekstu *baśar* – *sarx* należy do człowieka, a *ruah* – *pneuma* do Boga. Ciało przedstawia całą niemoc i niedoskonałość jego posiadacza, tj. człowieka – *adam*. Duch to moc i majestat, które są jedynie własnością Boga.

Po tym naświetleniu znaczenia pojęcia *sarx* łatwiej będzie wyjaśnić, co znaczy „usprawiedliwiony w Duchu”. Usprawiedliwienie stało się głównym tematem teologii Pawłowej. Analizowany tekst przypisuje jednak temu pojęciu inne znaczenie. Ponieważ 1 Tm 3, 16 jak do tej pory nawiązuje do koncepcji starotestamentowych, należy mieć to na uwadze i w tym przypadku.

W Sdz 5, 11 (chodzi o pieśń Debory) zwycięstwo zjednoczonych plemion izraelskich nad nieprzyjacielem określa się jako „*Sidkot JHWH* – sprawiedliwe rządzenie Jahwe”. W Ps 51[50], 6 zacytowanym w Rz 3, 4, słowo *sidkot* jest paralelne do czasownika „zwyciężyć”. By tę paralelę lepiej zrozumieć, warto zaznaczyć, że Psalmi wiele uwagi poświęcają niewinnie prześladowanemu, który całkowicie zniechęcony do wszystkiego, w końcu znajdzie pocieszenie oparte na nadziei, że Bóg dopomoże mu w odniesieniu ostatecznego zwycięstwa, ujawniając równocześnie jego sprawiedliwość. Na tej podstawie śmiało można twierdzić, że pojęcie „sprawiedliwość” jest w pewnym sensie synonimem wyrazu „zwyciężyć”. Zresztą w Psalmach termin „sprawiedliwość” łączy się bardzo często z pojęciem „zbawienie”, nawet wtedy, gdy przymiot „sprawiedliwy” odnosi się do Boga. Tę ogólniejszą myśl Psalmów lapidarnie wyraża zwrot: „Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza Mną” (Iz 45, 21). W nomenklaturze starotestamentowej pojęcie „sprawiedliwość” jest nie tyle terminem prawniczym, ile mieszczącym w sobie ideę zbawienia. 1 Tm 3, 16 nie mówi raczej o zbawieniu, gdyż ta myśl kojarzy się bardziej z Bogiem, który zbawia, ile o zwycięstwie Chrystusa,

który jak sprawiedliwi ST był prześladowany. Ponieważ zasadniczym podmiotem akcji jest Bóg, można powiedzieć, że Jezus przez Boga został wybawiony od istnienia w sferze ciała. Ale w takim wypadku tekst ma także na uwadze mękę i uniżenie Jezusa. Pewne jest, że jakkolwiek Chrystus odnosi zwycięstwo jako uprzednio prześladowany, to niemniej Bóg ma również w tym swój udział. Nie ulega wątpliwości, że w tym zdaniu zawarta jest myśl o zmartwychwstaniu, a równocześnie o wywyższeniu Jezusa.

W świetle zamieszczonych uwag łatwo przepisać temu tekstowi to, czego on nie wyraża wprost. Stawiając ciało w antytezie do ducha, takie wywiera jednak na czytelniku wrażenie, że sfera ciała to uniżenie, a sfera ducha to wywyższenie. Uściślenia w tym względzie nie można się tu wprawdzie dopatrywać, niemniej wydzwięk pierwszego wiersza, stawiającego objawienie Boże w Chrystusie w pozytywnym świetle przez kontrastowe ujęcie ciało – duch, został co najmniej przyćmiony.

c. „Widziany (*ofthe*) przez aniołów”

W 1 Kor 15, 4n. czasownik „widzieć” – *horao*, pojawia się w tekście o ukazaniu się Chrystusa po zmartwychwstaniu. Gdy w NT czasownik ten występuje w kontekście z Chrystusem, to zawsze ma na uwadze Jego zjawienie się po zmartwychwstaniu. W innych miejscach NT, nie nawiązujących do owego wydarzenia (Mt 17, 3 par.; Łk 1, 11; 22, 43; Dz 7, 2. 26. 30. 35; Ap 12, 1-3; 19), oprócz Dz 7, 26, jeśli pojawia się w nich ten czasownik, zawsze oznacza „zjawienie się” (*epifanię*). Podmiot epifanii może być różny, np. anioł, sen jako znak objawienia, itp. LXX nie jest obcy czasownik *horao*. Zjawia się jednak sam Bóg lub istota niebiańska, wysłana przez Boga.

Dalsze pytanie dotyczy samych aniołów. W Łk 2, 24 chodzi o posłańca będącego człowiekiem. Przeważnie jednak aniołem jest postać niebiańska. W ST anioł objawia samego Jahwe, jest Jego posłańcem. Nadto ST mówi o niebiańskim dworze Boga

(„Synowie Boży”). Wspiera on Jahwe przy rządzeniu światem: Bóg radzi się aniołów, a oni Go uwielbiają. Uwzględniając to, hymn wyraża koncepcję niebiańskiego dworu, któremu objawia się wywyższony Chrystus. Nie jest także wykluczone, że objawienie Chrystusa miało równocześnie na celu podkreślenie Jego wyższości nad światem aniołów (por. Fibr 1, 4-10).

Następuje proklamacja Chrystusa w świecie, wśród narodów, LXX zazwyczaj oddaje hebr. *goj* przez *ethnos*, a hebr. *am* przez *laos*. W swoich początkach ST te dwa hebrajskie pojęcia traktuje jako synonimy. Oznaczają one grupę ludzi należących do siebie. Z czasem termin *goj*, używany przeważnie w l.mn. jako *gojim*, stał się terminem technicznym na określenie pogan. *Am* natomiast jest określeniem Izraela, który posiada Prawo i stał się ludem Bożym dzięki obietnicom Bożym zagwarantowanym obojawnym przymierzem. Złamanie przymierza i nieuszanowanie Prawa przez Izrael okazało się w konsekwencji zgubne dla narodu wybranego. Izrael zostaje rozproszony wśród innych narodów. W niewoli krystalizuje się myśl o Jahwe – Stwórcy wszechświata i „Królu narodów” (Jr 10, 7). Równocześnie powstaje koncepcja misji, zaznaczona już w Rdz 17. Wymowne w tej sprawie są dwa teksty proroka Izajasza:

Oto mój Sługa, którego podtrzymuję,
Wybrany mój, w którym mam upodobanie.
Sprawiłem, że Duch mój na Nim spoczął;
On przyniesie narodom Prawo (42, 1n).

Ustanowię cię światłością dla pogan,
aby moje zbawienie dotarło
aż do krańców ziemi (49, 6b).

Można więc śmiało powiedzieć, że koncepcja misyjna złączona przez Proroka ze sługą Jahwe, który jest idealnym reprezentantem Izraela, wolnym od grzechów obciążających naród wybrany, idzie w parze z motywem mówiącym o Bogu-Królu narodów i Panu wszechświata. Podobnie przedstawia się sytuacja w 1 Tm 3, 16. Głoszenie Chrystusa wśród pogan łączy się z Jego

objawieniem się przed niebiańskim dworem. Hymn nie mówi o głoszeniu Prawa czy Zbawienia, jak to czynił Izajasz, lecz sam Chrystus jest treścią i przedmiotem misji.

d. „Uwierzono weń na świecie, wzięty w górę do chwały”

Ostatni dwuwiersz posiada dwa terminy, które domagają się wyjaśnienia: „świat” i „chwała”. Zaczniemy od ostatniego. „Chwała” to w języku greckim *doxa*, a w hebrajskim *kabod*. Czasownik „wzięty” (w górę) przesądza kwestię: chodzi tu o chwałę Boga albo o samego Boga, gdyż *kabod* nierzadko oznacza właśnie Boga. Owszem, ST mówi także o chwale człowieka, ale ta myśl nie jest istotna dla tych rozważań. Przysłówek: *en* – „do” (dosłownie: „w”), posiada bowiem znaczenie lokalne. Stąd też trzeba się liczyć z wypowiedzią o charakterze kosmiczno-prze-strzennym. Takie rozumowanie potwierdza Ps 19[18], 2: „Niebiosa głoszą chwałę (*kabod*) Boga, dzieło rąk Jego obwieszcza nieboskłon (*raqija*)”.

Zastosujmy te uwagi do 1 Tm 3, 16. Wzięcie do chwały oznacza odejście z ziemi. Jednakże Chrystus wzięty do chwały nie przestaje działać na ziemi. Pojęcie kosmosu w tym kontekście nie zatracą swojego uniwersalnego akcentu, niemniej ma na uwadze głównie świat ludzi. Ta wizja hymnu została również przygotowana przez teksty starotestamentowe: Dn 7, 13n. (por. także Ps 110[109]):

Patrzyłem w nocnych widzeniach:
a oto nadchodził z obłokami niebieskimi
jakby Syn Człowieczy.
I przyszedł do Przedwiecznego,
i stawiono Go przed Jego oblicze.
I została Mu dana władza, cześć i królestwo
i służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki.

Zarówno w tym hymnie, jak i w Dn 7, 13n., wywyższenie jest faktem dokonany. Wiąże się z nim przekazanie władzy na

ziemi. Teksty 1 Tm 3, 16, jak i Daniela, przedstawiają Boga jako Tego, który działa, wywyższa i przekazuje uniwersalną władzę.

Wydaje się, że zasadę budowy hymnu, na jakiej opiera się autor, stanowi wyraźnie zaznaczająca się zamiana motywu przestrzeni górnej i dolnej. To, co ziemskie, zostaje przeciwstawione temu, co niebiańskie. Tego rodzaju schemat nie jest obcy literaturze mądrościowej ST. Został on konsekwentnie przeprowadzony np. w Syr 24, 2-22.

Na zakończenie warto zaznaczyć, że hymn powstał w środowisku, które znało ST. Nadto społeczność ta czuła się objęta uniwersalną władzą Chrystusa. Nie kryła się z tym, że jest społecznością chrześcijańską, i jako taka oderwała się od judaizmu. Czuła się także upoważniona do tego, by głosić światu Chrystusa.

Na pytanie, do jakich konkretnie celów liturgicznych służył hymn, trudno dać jednoznaczną odpowiedź.

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

„Objawienie w ciele” zbliża zanalizowany tekst do Tt 3, 4: „Gdy zaś okazała się dobroć i miłość do ludzi, Zbawiciela, naszego Boga”, który właśnie objawia nam, jakie skutki zbawcze zawdzięczamy «Słowu, które stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas»” (J 1, 14).

X. BOŻE NARODZENIE JAKO WYZWOLENIE Z NIEWOLI (Ga 4, 4)

UWAGI WSTĘPNE

Święty Paweł rozwija myśl o naszym uwolnieniu i synostwie Bożym już od trzeciego rozdziału, a właściwie od 3, 26-29. Jego podstawowa teza głosi, że podczas chrztu św. przyjęliśmy Chrystusa. Kto zaś w ten sposób egzystencjalny i zbawczy przyjął Chrystusa, stał się „nasieniem” w Chrystusie, tj. potomkiem Abrahama. Tak orzeka Pismo (3, 16). Jako potomek Abrahama ma również prawo do dziedziczenia obietnic Bożych (3, 19).

Na takim tle Paweł wreszcie może wypowiedzieć się chrystopologicznie. Zaczyna od niezwykle ważnego zdania. Dotyczy ono faktu afiliacji Bożej. Oczywiście, że nie dokonała się ona przez Prawo, lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

W w. 27 Paweł przechodzi do konkretów służących zasadniczej tematyce, tj. wyższości obietnicy nad Prawem. Powołując się na skutek zbawczy chrztu św. dokonanego w Chrystusie, wypowiada niemalże rewolucyjne jak na owe czasy zdanie. Jednak obraz ilustrujący przemianę egzystencjalną, która się dokonuje w chrzcie św., jest potrzebny, aby móc na tej podstawie wypowiedzieć tezę o równouprawnieniu. Obraz jest prosty, ale wielce wymowny. Wprawdzie czasownik „ubrać”, „przywdziać”, przypomina bardziej zewnętrzne niż wewnętrzne przeobrażenie, tym niemniej przyimki natury egzystencjalnej, jak *dia* – „przez”, a szczególnie *en* – „w”, świadczą jednak o wewnętrznym procesie. Ów dokonuje się jedynie i wyłącznie w „Chrystusie”.

W w. 29 Paweł wraca do tezy, od której wyszedł. Zależy mu na tym, by przekonać wiernych w Galacji, że są objęci obietnicą daną ongiś Abrahamowi i że ta obietnica została definitywnie zrealizowana w Chrystusie. W 4, 1-3 św. Paweł przedstawia sytuację „dziedziców obietnic” przed Chrystusem, by przejść do tematu Bożego Narodzenia zawartego w słynnym tekście Ga 4, 1-4.

1. BOŻE NARODZENIE JAKO WYZWOLENIE Z NIEWOLI (Ga 4, 1-4)

Uroczyste wprowadzenie do tego fragmentu jest ogólnym stwierdzeniem NT o nadejściu czasów eschatologicznych przez Jezusa i w Jezusie. Stąd też powtarza się ono w podobnej formie zarówno w Ewangeliach, jak i w pismach apostoelskich (np. Mk 1, 15; 1 Kor 10, 11; 2 Kor 5, 17; Hbr 1, 1). Skończył się czas niewoli, o którym mówił Paweł. Dziedzic może być wprowadzony do swojej posiadłości. Najpierw jednak Paweł przedstawia krótko, jak wyglądała sytuacja „dziedziców obietnic Bożych” przed narodzeniem się Jezusa, nawiązując przy tym do wcześniejszej sytuacji. Co się stało, że nadeszła radykalna zmiana? Spowodowało ją posłanie Syna Bożego na świat. Bóg Ojciec Jezusa Chrystusa jest przyczyną tej zmiany. Posłannictwo Syna Bożego dokonało się w sposób ludzki poprzez narodzenie Syna (por. Mt 11, 11). Przyjęcie człowieczeństwa odbyło się jeszcze w sytuacji poddaństwa Prawu, któremu musiał podporządkować się każdy Żyd. To poddaństwo było jednak konieczne, aby Syn Boży mógł nas wyzwolić spod Prawa; inaczej bowiem nigdy nie uzyskalibyśmy przybranego synostwa Bożego jako dziedzice obietnicy, która spełniła się w Chrystusie. Porównując na przykład ten tekst z hymnem chrystologicznym o kenozie w Flp 2, 6-11 zauważamy, że w hymnie Chrystus poniża się, aby być wywyższonym. W Ga 4, 4 Chrystus przyjmuje naturę sługi, aby nas wywyższyć. Oczywiście, że hymny chrystologiczne bezpośrednio odnoszą się do Chrystusa, jakkolwiek pośrednio również jest w nich zawarta myśl o naszej korzyści, którą czerpiemy zarów-

no z człowieczeństwa, jak i z wywyższenia Chrystusa (por. np. Kol 1, 15-20; Ef 2, 14-18; Hbr 1, 3).

Myśl o posłannictwie Syna Bożego na świat jest jedną z podstawowych w NT. Wypowiadał ją Jezus za swojego życia, wiążąc z nim cel zbawczy. Jezus cały czas miał świadomość owego posłannictwa. Nowy Testament wyraża tę myśl przeważnie za pomocą dwóch czasowników: *apostellō* – „posłać” (lub rzadziej *pempō*), oraz *erchomai* – „przyjść”. Jezus, zwłaszcza w logiach o Synu Człowieczym, mówi o swoim przyjściu. W Ga 4, 4 Paweł posługuje się czasownikiem złożonym – *eksapostello*, aby podkreślić skuteczność posłania Syna.

Wiersz 4 jest kunsztownym zdaniem co do formy i niezwykle głębokim co do treści. Trzeba zwrócić uwagę na bezpośrednie powiązanie poszczególnych leksemów. Podmiotem całości jest Bóg. Czynność Boża zostaje wyrażona przez orzeczenie (wysłał) i dopełnienie („Syna swojego” – *Hyion auton*). To precyzyjne sformułowanie zezwala tylko na jedną konkluzję: Jezus jest naturalnym i jedynym Synem Boga. Po tym stwierdzeniu następują dwa kolejne zdania oznajmujące, których podmiotem staje się raz kobieta (*ek gynaikos*), a drugi raz Prawo (*hypo nomou*). Łączność z Bogiem zostaje zachowana przez użycie biernika (*ton hyion*) w jednym i drugim zdaniu oznajmującym (*genoinenon*), a więc użyty jest nie pierwszy przypadek *genomenos*, lecz czwarty. *Stanie się* człowiekiem z niewiasty i *stanie się* pod Prawem, należy więc już do człowieczeństwa Jezusa, jednakże Jezusa jako Syna Bożego. Pomiędzy Bogiem a staniem się Synem z niewiasty (*ek*) nie ma logicznej i gramatycznej możliwości o wstawieniu jakiegos członu zdaniowego łączącego wypowiedź przyczynową o wysłaniu Syna – z Jego człowieczeństwem. Bóg jest więc Ojcem Jezusa – jedynym. Paweł precyzyjnie formułuje pierwsze zdanie oznajmujące. *Stać się* z czegoś, a szczególnie z (*ek*) kogoś, znaczy być jako skutek ściśle, organicznie, związanym z osobową przyczyną. Stąd też *gignomai* w takich wypadkach można przetłumaczyć jako „zrodzony”. Swoje człowieczeństwo Syn Boży zawdzięcza więc ziemskiej Matce-kobiecie. Oczywiście Paweł nie uprawia tu mariologii, ale to precyzyjne zdanie potwierdza bezpośrednio dziewicze poczęcie Syna Bożego przez Maryję, gdyż wyklucza udział

mężczyzny w poczęciu i narodzeniu Syna Bożego. Niewiasta, która dała Synowi Bożemu ziemskie życie, stanowi równocześnie element łączący człowieczeństwo Jezusa z poddaniem się Prawu. Z historii dzieciństwa Jezusa (Łk 1–2) wiemy, że Maryja i święty Józef jako opiekun spełnili wszystkie przepisy Prawa, które wówczas obowiązywały, łącznie z pielgrzymką dwunastoletniego Jezusa do Jerozolimy na święto Paschy. Paweł przez precyzyjny dobór przyimków ukazuje, że związek Jezusa z „niewiastą” jest organiczny (gr. *ek*), a związek z Prawem względny (*hypo*). Spod czyjejs mocy, nakazu, opieki można się wyzwolić. To wyzwolenie też nastąpiło, z tym że dotyczy ono nas. Świadczy to jednak także o relatywnej tylko uległości Jezusa wobec Prawa. Gdyby bowiem chodziło o tę organiczną, sam Jezus musiałby ulec Prawu i nie byłby w stanie nas uwolnić spod jego mocy. Z człowieczeństwa Jezus nie mógł się uwolnić, gdyż je przyjął „organicznie” z niewiasty. Wiemy przecież, że Jezus także po swoim chwalebny m zmartwychwstaniu nie przestał być człowiekiem. Za Jego przykładem jako „praprzyczynie” naszego zmartwychwstania będziemy mieli w wieczności „ciało chwalebne – uwielbione” (por. 1 Kor 15). Od Prawa jednak udało Mu się nas uwolnić. Uwolnienie to stało się równocześnie warunkiem usynowienia wiernych w Chrystusie. Okup z Prawa nie jest pełnym celem. Dlatego w życiu Syna Bożego w Jego człowieczeństwie Paweł odnotował dwa początki: zrodzenie z niewiasty i otrzymanie synostwa. Prawo stoi pośrodku jako coś przejściowego. Trwa człowieczeństwo Jezusa, które z niewiasty wzięło swój początek, i trwa usynowienie, które w Synu Bożym, zrodzonym z niewiasty, ma swój początek.

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

Święty Paweł podkreślił w Ga 4, 4 głównie dwie sprawy: po pierwsze Jezus Chrystus, którego narodziła Maryja, jest Synem Bożym; po drugie – jako Syn Boży uczynił nas dziećmi Bożymi. Autor Listu do Hebrajczyków mógł i może tedy przedstawić Jezusa jako naszego brata.

XI. BOŻE NARODZENIE – OBJAWIENIEM KU NAM MIŁOŚCI BOGA (1 J 4, 9)

W traktacie o Bogu, który jest źródłem prawdziwej miłości, św. Jan Apostoł miłość tę uzasadnia chrystocentrycznie, wiążąc ją z Bożym Narodzeniem: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4, 9). Miłość, jak poucza nas autor listu, nie jest przymiotem Boga, lecz Jego istotą, albowiem „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16b). Bóg kochał więc także swojego Syna przed założeniem świata (J 17, 24). Jezus prosi swojego Ojca, aby wszyscy ci, którzy wierzą w Jezusa, w przyszłości, czyli przyszły Kościół Chrystusowy, mogli uczestniczyć w chwale, którą Syn otrzymał od Ojca i aby świat poznał, że Jezus jest „posłany od Ojca” i że Ojciec umiłował Kościół Chrystusowy identycznie tak, jak i umiłował swojego Syna (J 17, 20–24). Dzięki zesłaniu Syna na ten świat, dzięki Bożemu Narodzeniu, otworzyła się dla człowieka możliwość uczestnictwa w życiu Bożym i w Bożej miłości. Nie ma bardziej idealnej perspektywy dla nas, chrześcijan, jak pozwolić otoczyć się miłością Bożą, po prostu Bogiem.

WYDŹWIĘK PARENETYCZNY

Bóg nas najpierw umiłował (1 J 4, 10a). Jest to miłość zbawcza. Bóg posłał bowiem Syna swego na ten świat dla zgładzenia naszych grzechów (1 J 4, 10b). Z tego jednak wypływają konsekwencje dla Kościoła, wspólnoty uczniów Chrystusa. My

także powinniśmy się wzajemnie miłować (1 J 4, 11), zgodnie z przykazaniem Chrystusa: „[...] po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, gdy jeden ku drugiemu miłość mieć będziecie” (por. J 15, 12-13. 17). Czynna zaś miłość bliźniego świadczy o naszej miłości do Boga (1 J 5, 1).

EKSKURS

PROROCTWO O EMMANUELU I JEGO MATCE (Iz 7, 14)

Tekstem ST, który można uważać za mesjańsko-maryjny, jest słynne proroctwo Izajasza o Pannie rodzącej Emmanuela (Iz 7, 14). Podobnie jak w Rdz 3, 15, tak i ta zapowiedź utkwiła w świadomości wiernych katolików jako proroctwo o Matce Jezusa. Przyczyniła się do tego między innymi na pewno liturgia, dawniej i dziś odnosząc proroctwo Izajasza bezpośrednio do dziewiczego poczęcia Maryi. Trzeba jednak o tym pamiętać, że interpretacja Iz 7, 14, ze względu na enigmatyczne brzmienie samego tekstu, nie była jednolita nie tylko w naukowej egzegezie. W niniejszych dociekaniach nie tyle chodzi o historię egzegezy Iz 7, 14, ile o pokazanie, jaka jest właściwa treść tego proroctwa. Żeby do niej dotrzeć, trzeba prześledzić podstawową prorocką ideologię Izajasza, działającego w VIII stuleciu przed Chr. Dopiero potem będzie można dokładniej przyjrzeć się zapowiedzi zawartej w Iz 7, 14.

1. PROROCKA IDEOLOGIA IZAJASZA

Prorok Izajasz pochodził z Jerozolimy, z rodziny arystokratycznej. Nie każdy arystokrata koniecznie musi się interesować sprawami, którymi ta sfera żyje: a więc dynastią, polityką, tronem i królem. U Izajasza jednak znajomość tych spraw jest bardzo widoczna. Dochodzi do tego fakt przeżyć religijnych

w „domu Jahwe” na górze Syjon, w pobliżu „domu królewskiego”. W świątyni także zdarzyła się najważniejsza wizja świętości Jahwe. Dlaczego najważniejsza? Otóż doświadczając choć przez chwilę „świętości” Jahwe, prorok w jej obliczu poznał, kim jest Bóg i kim jest człowiek. Równocześnie Izajasz zaznał także miłości Boga do człowieka. Przecież Bóg „opuszcza” swoją sferę, by objawić się człowiekowi. Bóg obiera ludzkie ciało za swoje mieszkanie, by zbliżyć się do człowieka, by z nim przebywać. Izajasz ujrzał w świetle trzykrotnie Świętego Boga swoją nicność, grzech i nędzę². Można wyczytać z 6 rozdziału Księgi Izajasza, że wizja ta była dla proroka szczytem mistycznych przeżyć, a równocześnie ukierunkowała jego prorockie przepowiednie. Wtedy, kiedy ujawnia się, kim jest człowiek, Bóg równocześnie uchyla rąbek swojej własnej tajemnicy, mianowicie kim jest On. Świadczy o tym znamieny początek inaugurujący scenę powołania Izajasza, które było połączone z wizją Świętego Jahwe³. Izajasz bowiem pisze: „W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana...” (Iz 6, 1). Nie jest to tylko czysto historyczne stwierdzenie. Izajasz pragnie wskazać, kto jest właściwym Królem i Panem Izraela.

Określenie „świętość” Jahwe, jak wyraził się prorok, jest pojęciem niejednoznacznym, jeśli chodzi o Biblię. Nam się ono kojarzy z bezgrzesznością. Ale to jest tylko jeden z wielu aspektów świętości Boga. Na czoło wysuwa się bowiem idea absolutnej transcendencji Jahwe, Jego nieosiągalnej wyższości i odrębności od wszelkich stworzeń. Bóg jest inny niż my co do natury. Jest Bogiem, Stworzycielem i Odkupicielem. Przewyższa wszystko

² Obiektywne doświadczenia i przeżycia Boga przez proroków dzieli się na ogół na wizje i audycje. U Izajasza występuje jedno i drugie. Oczywiście, że prorok musi się nawet posłużyć pewną formą literacką, by słuchaczom czy czytelnikom przekazać właściwą treść swojego spotkania z Bogiem, do którego sam Bóg jakby go „przenosi” ze sfery ludzkiej do swojej sfery, by przekaz treści Bożej stał się w ogóle możliwy i czytelny.

³ Na temat powołania Izajasza zob. obszerny artykuł: F. MONTAGUINI, *La vocazione di Isaia*, „Bibbia e Oriente” 6(1864), 163–174.

i wszystkich swoją pełnią bytu, wszechstronną doskonałością swej istoty, potęgą i chwałą, dobrocią i miłosierdziem⁴.

Ukazuje ją przez swoją sprawiedliwość, tj. przez zbawcze skierowanie się do człowieka, aby ten mógł spotkać się z Bogiem, do Niego zdążać, aby w człowieku łaska i natura stanowiły harmonijną parę⁵. Święty Bóg uświęca człowieka. W tym celu obiecuje i daje ludzkości swojego Pomazańca, Mesjasza, aby Ten dokonał definitywnego pojednania z Bogiem grzesznej i upadłej ludzkości (por. 1, 26; 4, 3).

Takiego Świętego Boga głosi odtąd Izajasz mieszkańcom Jerozolimy, ich przywódcom i królom. Święty Bóg mieszka pośród ludu Bożego. Ów niestety zapomniał o swoim powołaniu, o tym, że Bóg jest jedyny, że jest wszechmocny, że jest Panem i Królem narodu. Właśnie w tym tkwi według Izajasza główny grzech narodu, rodzący całe mnóstwo innych win: niezgodę i niesprawiedliwość społeczną, krzywdę i gwałt, nadmierny przepych, przelewanie krwi i wyzysk jednych przez drugich. A to wszystko sprowadza się do egocentrycznej postawy narodu, na czele z nowym królem Judy Achazem, synem Joatama.

Nie bez powodu Izajasz umieścił swoje publiczne kazanie z napomnieniem Achaza po wizji świętości Jahwe. Ale Achaz nie był związany z Jahwe, nie miał do Niego zaufania, zapomniał, że to On właśnie mieszka na Syjonie, a Jego tron jest związany od początku z dynastią Dawida (2 Sm 7) i stanowi gwarancję jej trwania. Już sama architektura „domu Bożego” i „domu Jego Pomazańca” świadczyła o tej niewzruszonej jedności. Ale Achaz zapomniał o Bogu.

Zadufany w sobie przeląkł się jednak, gdy dotarła do niego wiadomość, iż wojska Państwa Północnego i Damaszku zdążają w stronę Jerozolimy, by na tronie królewskim osadzić własne-

⁴ Por. H. RINGGREN, *The Prophetic Conception of Holiness*, Uppsala 1648; w sprawie genezy zob. W. SCHMIDT, *Wo hat die Aussage: „Jahwe der Heilige” ihren Ursprung?*, ZAW 74(1962), 62–66.

⁵ Obszernie na ten temat mówi J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, Brescia 1964.

go kandydata. Ten lęk króla, który nie pokładał żadnej nadziei w Bogu, tak barwnie opisuje Izajasz: „Wówczas zadrżało serce króla i serce ludu jego, jak drżą od wichru drzewa w lesie” (Iz 7, 2). Odwrócenie się od Boga jest winą społeczną „króla i ludu jego”. A oto pierwszy promyk nadziei dla króla:

Nic z tego – nie stanie się tak! (Iz 7, 7).

Jednak prorok dodaje do tych słów jeden jedyny warunek:

Jeżeli nie uwierzycie – nie ostoicie się (Iz 7, 9).

Wiersz ten nie jest jednolicie tłumaczony. Biblia hebrajska posługuje się tu dwoma różnymi formami czasownika *aman*: „być stałym, mocnym, niezmiennym”. Z tego czasownika wywodzi się nasze modlitewne „amen”, które również oznacza rodzaj przyrzeczenia, trwania przy tym, co było treścią modlitwy: czy to uwielbienie Boga, dziękczynienie, czy to prośba, w wysłuchanie której niezachwianie wierzymy. Stąd to BT w pierwszym *aman* bardziej widzi wyrażoną treść stałej wiary, tego wielkiego zaufania Bogu, a w drugim *aman* skutek odwrotny stałości, mianowicie całkowite zachwianie, kończące się klęską i rozkładem.

Parafrazując powyższe dwa przeciwstawne wiersze, można powiedzieć w sposób następujący: „Jeśli nie będziecie pokładać waszej nadziei w stałości i wierności Jahwe – wtedy i wy zostaniecie zdruzgotani” (jak dom, który się wali, gdyż brak mu fundamentów).

Prorok komunikując wyrocznie Jahwe właściwie tylko przypomina zasadniczy religijny postulat dotyczący ludu Bożego w ogóle, wynikający w sposób szczególny z przymierza: Bóg wierny swoim obietnicom domaga się absolutnej wierności od partnera przymierza. A ta wyklucza szukanie pomocy u ludzi (por. Iz 28, 16; 30, 15; Jr 17, 5; Ps 52, 9). Achaz jednak jej szuka u Asyryjczyków. Prorok jednoznacznie interpretuje tę postawę króla mówiąc w 7, 13 o swoim Bogu, gdyż Achaz i lud faktycznie nie wierzyli w pomoc Jahwe. Jahwe przestał być ich Bogiem:

Słuchajcie więc, domu Dawidowy: Czyż mało wam naprzykrzać się ludziom, iż naprzykrzacie się także mojemu Bogu?

Wątek ten przerywa proroctwo o Emmanuelu, ale kontynuuje go natychmiast zapowiedź napaści tych, których Achaz prosił o pomoc:

W owym dniu zagwiżdże Pan na muchy przy końcu odnóg Nilowych w Egipcie i na pszczoły w ziemi asyryjskiej. I przylecą, i wszystkie razem obsiadą parowy potoków i rozpadliny skalne, każdy krzak kolczasty i wszystkie pastwiska (Iz 7, 18n).

Jahwe „brzytwą” ogołoci krainę Judy. Wszystko więc co stanowiło kulturę, potęgę, chwałę i dobrobyt Judy, Jahwe w niwecz obróci (Iz 7, 20). Tylko „Reszta” pozostałych w kraju będzie się żywiła „mlekiem i miodem”, mimo że ziemia będzie zdewastowana (Iz 7, 21-23). Znaczy to, że Jahwe będzie ich żywił, jak ongiś naród na pustyni. Ocali ich, dlatego że szukali w Nim pomocy i Jemu zaufali (Iz 10, 20). Wiara „Reszty” w ocalenie opiera się właśnie na przeświadczeniu, które prorok określa w 8, 10: „albowiem z nami Bóg”⁶.

Razem z ludem, który odpadł od Boga, miał też zginąć „dom Dawida”. Podobnie jednak jak z niewiernego ludu ocali się „Reszta”, tak też z „domu Dawidowego” uratuje się jeden potomek. Jahwe zwiąże go z ojcem Dawida, sięgając jakby do praojca dynastii, mniej znanego i sławnego, ale bardzo posłusznego i wiernego Bogu. Obraz ten prorok kreśli na podobieństwo wycinania lasu: „Oto Pan, Bóg Zastępów, z trzaskiem obcina korony drzew; najwyższe wierzchołki już ścięte, najwznioślejsze powalone. Gęstwiny lasu trzebi się toporem, pada Liban ze swą wspaniałością” (Iz 10, 33n).

Znamienny wiersz zapowiadający „nowego Dawida” staje się dla Izajasza okazją do nakreślenia jego osoby i błogości czasów mesjańskich:

⁶ W sprawie tego pojęcia u proroków w ogóle zob. S. GAROFALO, *La notione profetica del „Resto d'Israele”*, Roma 1943.

I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni (Iz 11, 1).

Część 11, 1-9 stanowi przepiękny poemat mesjański, dopełnia jakby zapowiedź o Emmanuelu w 7, 14 oraz proroctwo o objawieniu się Zbawcy, Księcia Pokoju w Iz 8, 23b-9, 6. Mesjasz w 11, 1-9 przede wszystkim będzie obdarzony w sposób wyjątkowy Duchem Jahwe, będzie posiadał całą pełnię Jego darów i cnót (por. Mt 3, 15n.; Łk 4, 1-18n.; J 1, 33n.; 14, 16n.; Dz 1, 8n.; Rdz 5, 5n.). Potomek Jessego zaprowadzi ostateczny ład, sprawiedliwość (por. Iz 1, 26n.; 5, 16n.) i powszechny pokój jak w raju (por. Iz 42, 1-7; Ps 72). Będzie On, podobnie jak „Reszta” ludu Bożego, żywił się mlekiem i miodem. Jego imię odzwierciedla dokładnie wiarę świętej „Reszty”: „Bóg z nami – Emmanuel” (Iz 7, 14n.). W odróżnieniu od mocarzy tego świata Emmanuel „otrzymuje” pełnię władzy od Boga, a nie zdobywa jej gwałtem. Jeszcze jako dziecko będzie obarczony panowaniem i otrzyma najwyższe imiona, które przysługują tylko i wyłącznie prawdziwemu Zastępcy Boga: „Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju” (Iz 9, 5). Tytuły te określają naturę i przymioty mesjańskiego Chłopca, Emmanuel: mądrość, boskie pochodzenie, wszechmoc, wieczność; oraz cechy Bożego panowania, którymi są: ład, sprawiedliwość i pokój. W mesjańskiej ideologii Izajasza Mesjasz jednak nigdy nie nosi tytułu Króla, dlatego że jedynym Królem jest Jahwe.

Słowa o Mesjaszu i świętej „Reszcie” w proroctwach Izajasza są ściśle związane z doświadczeniem świętości Jahwe. Jeden jest Bóg narodu wybranego, jeden Król i Władca. Bóg nie znosi więc tego, co godzi w Jego majestat. Stąd Izajasz zapowiada zapłatę przyszłym córom Syjonu (Iz 3, 16-4, 1), zagładę Asyrii. Ta ostatnia wprawdzie była narzędziem w ręku Boga, ale prześcignęła samą siebie w zuchwałości, zarozumiałości i pysze:

Czym się pyszni siekiera wobec drwala?

Czym się wynosi piła ponad traczę?

Jak gdyby bicz chciał wywijać tym, który go unosi,

i jak gdyby pręt chciał podnosić tego,
który nie jest z drewna (Iz 10, 15).

Jahwe także wymierzy karę Judejczykom, gdyż większą nadzieję pokładali w siłach zbrojnych Asyryjczyków, w rydwanach i konnicy Egipcjan niż w swoim Świętym (Iz 30, 1-5; 31, 1-3). Czym są rydwany egipskie wobec potęgi Jahwe? Czy Judejczycy zapomnieli już o tym, jak Bóg „silną ręką” wyprowadził ich przodków z Egiptu, z niewoli?

Prorok jednak nie tylko ostrzega, grozi i upomina, lecz przede wszystkim wskazuje prawdziwą drogę do ocalenia. Jest nią nawrócenie, owa nowotestamentowa *metanoia*, do której nawoływał Jan Chrzciciel i Jezus Chrystus. Izajasz nawrócenie wiąże z postawą pokory i ufności:

Albowiem tak mówi Pan, Święty Izraela:

„W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie,
w ciszy i ufności leży wasza siła” (Iz 30, 15).

Izajasz jakby kładł fundamenty dla zasadniczej postawy wiernych nie tylko ST, ale także i NT. Przypominają się przecież słowa Jezusa o „ubogich w duchu” z ośmiu błogosławieństw lub słowa Maryi: „Oto ja służebnica Pańska”, „wejrział na niskość służebnicy swojej”. O tych „niskich”, wzgardzonych, ubogich (*anawim*) także mówi Izajasz przy końcu swojej przestrogi dla Filistynów (Iz 14, 32):

To Pan założył Syjon

i do niego się schronią nieszczęśliwi z Jego ludu.

Właśnie tylko tych „nieszczęśliwych” Izajasz łączy z Bogiem. Oni stanowią Jego lud. Jest to ta święta „Reszta”, o której prorok tak często wspomina. Z nią też wiążą się obietnice mesjańskie, których jest wiele w Księdze Izajasza. Większość narodu na czele z jego przywódcami nie przyjęła jednak orędzia prorockiego Izajasza. Tragedię odrzucenia Jahwe i Jego miłosierdzia prorok opisuje bezpośrednio po wizji świętości Jahwe. Wiąże ją

i ze swoim powołaniem. Widzimy ponownie, jak bardzo wizja ta ukierunkowała posłannictwo proroka:

Idź i mów do tego ludu:
Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia,
patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania!
Zatwardź serce tego ludu,
znieczul jego uszy,
zaślepi jego oczy,
iżby oczami nie widział
ani uszami nie słyszał,
i serce jego by nie pojęło,
żeby się nie nawrócił
i nie był uzdrowiony (Iz 6, 9-10).

Oczywiście nie wolno tego tekstu niewłaściwie zrozumieć. Zatwardziałość Judejczyków jest głównie skutkiem ich niewiary i odstępstwa od Boga. Człowiek, jego serce, może mimo okazanej miłości Bożej wypowiedzieć Bogu swoje *non serviam*. Zarówno Mt 13, 13-15; Mk 4, 12; Łk 8, 10; J 12, 40 oraz Dz 28, 26n. cytują to zdanie Izajasza. Stwierdza ono bardziej już istniejącą rzeczywistość, dramat człowieka, który zerwał z Bogiem, niż brak miłosierdzia Bożego. Ono właśnie jeszcze okazuje się w misji proroczej Izajasza, jak i później Jezusa, by człowiekowi pokazać, jak daleko odszedł od Boga – już nie reaguje na żadne orędzie zbawcze. Jest to zamierzone i świadome działanie Boże porównywalne do gwałtownego i bolesnego wstrząsu. Bóg próbuje wszystkiego, by uratować człowieka⁷. Na przykładzie przepięknej pieśni o winnicy Izajasz ilustruje z jednej strony niezwykłą miłość do swojego ludu, a z drugiej – zawiedzione nadzieje, które w nim pokładał, by wreszcie zapowiedzieć kary za zaprzepaszczone dobrodziejstwa Boże:

Przyjaciel mój miał winnicę
na żyznym pagórku.
Otóż okopał ją i oczyścił z kamieni,
i zasadził w niej szlachetną winorośl;
pośrodku w niej zbudował wieżę,

⁷ Por. J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, München 1961.

także i tlocznie w niej wykuł.
I spodziewał się, że wyda winogrona,
lecz ona cierpkie wydała jagody...
Więc dobrze! Pokażę wam,
co uczynię winnicy mojej:
rozbiorę jej żywopłot, by ją rozgrabiono,
rozwałę jej ogrodzenie, by ją strатовano (Iz 5, 1-5).

Śledząc bacznie wypowiedzi Izajasza nie można dostrzegać w nich tylko i wyłącznie grózb i zapowiedzi kar, choć uzasadnionych. Nie, przez całą księgę przewija się wielka wiara w bliskość Boga, który mieszka na Syjonie i ukazał się prorokowi jako „Święty”. Bliskość Boga z Jego ludem daje gwarancję, że Bóg nie oddali się nigdy od swojego ludu. Jest on wierny swoim obietnicom (*emet*)⁸. Bóg jest stały, jak Jego mieszkanie, lud natomiast zmienny, razem z jego przywódcami; oni wszyscy oddalili się od Boga. Dlatego Jahwe nie opuści tych, którzy wytrwali w wierności. Oni to będą stanowić świętą „Resztę” Izraela. W niej zakwitnie „Odrośl Jahwe”. Ta „Reszta” jest związana z Syjonem, tak jak jej Bóg. Otrzyma ona najszlachetniejszą nazwę: „Święta”, podobnie jak i ich Bóg jest trzykroć Święty:

W owym dniu Odrośl Pana
stanie się ozdobą i chwałą,
a owoc ziemi przepychem i krasą
dla ocalałych z Izraela.
I będzie tak:
Ten, kto pozostał żywy na Syjonie
i który się ostał w Jeruzalem,
każdy będzie nazwany świętym
i wpisany do [Księgi] Życia w Jeruzalem (Iz 4, 2-3).

W kontrastowym świetle umieszczone jest także proroctwo o Pannie i jej Synu Emmanuelu (Iz 7, 14)⁹.

⁸ Por. F.Ch. FENSHAM, *Convenant, Promise and Expectation in the Bible*, ThZ 23(1967), 305–322.

⁹ Do tej części zob. szczeg. L.H. GROLLENBERG, *Altes Testament neu gesehen*, Leipzig 1980, 126–130.

2. PROROCTWO O „PANNIE” I JEJ SYNU EMMANUELU

Jak przedstawia się Izajaszowa ideologia kontrastu, gdzie w konkretnym tekście, w którym znajduje się proroctwo o Pan-
nie i jej Synu jednak przeważa nadzieja mesjańska? Tekst ten
stanowi drugie z kolei napomnienie dane Achazowi:

I znowu Pan przemówił do Achaza tymi słowami:
„Proś dla siebie o znak od Pana, Boga twego,
czy to głęboko w Szeolu, czy to wysoko w górze!”
Lecz Achaz odpowiedział:
„Nie będę prosił i nie będę wystawiał Pana na próbę”.
Wtedy rzekł [Izajasz]:
„Słuchajcie więc, domu Dawidowy:
Czyż mało wam
naprzykrzać się ludziom,
iż naprzykrzacie się także mojemu Bogu?
Dlatego Pan sam da wam znak:
Oto Panna pocznie i porodzi Syna,
i nazwie Go imieniem Emmanuel.
Śmietanę i miód spożywać będzie,
aż się nauczy odrzucać zło, a wybierać dobro.
Bo zanim Chłopiec będzie umiał odrzucać zło
a wybierać dobro,
zostanie spustoszona kraina,
której dwóch królów ty się uląkłeś.
Pan sprowadzi na ciebie i na twój lud,
i na dom twego ojca czasy,
jakich nie było od chwili odpadnięcia Efraima od Judy (Iz 7, 10-17).

Do całości drugiego napomnienia należą także dalsze wiersze: 18-25, o których już wspomiano w poprzednim rozdziale. Tu należy tylko zwrócić uwagę, że w nich również przeplatają się zapowiedzi klęski z nadzieją mesjańską. Na tym właśnie polega kontrast wyraźnie zaznaczający się także w części 7, 10-17. Całość wprowadza Słowo Jahwe pełne dobroci, wyrażające Bożą

ofertę, a zarazem zapewnienie pomocy ze strony Boga. Król odrzuca szorstko i stanowczo propozycję posłańca Bożego¹⁰. Wtedy natchniony mąż Boży z oburzeniem zapowiada najpierw znak Boży, którym będzie Panna rodząca Emmanuela (czyli wieść radosną i pełną nadziei), a potem najazd króla asyryjskiego i spustoszenie kraju.

Zastanówmy się najpierw nad realiami historycznymi, które będą pomocne w ustaleniu osoby Emmanuela oraz Jego Matki.

Achaz, król judzki, potomek z dynastii Dawida, panował w latach bardzo trudnych (734–728 r. przed Chr.) dla jego królestwa. Resin, król Syrii, i Pekach, król państwa północnego (czyli Izraela), pragnęli pozyskać Achaza do utworzonej przez nich koalicji antysyryjskiej. Achaz odmówił. Wtedy właśnie Resin i Pekach ruszyli przeciw Jerozolimie, aby ją zdobyć i na tronie osadzić swojego kandydata, niejakiego Aramejczyka „syna Tabela”, by w ten sposób powiększyć swoje wojska i podbić Judeę dla własnych celów.

Rozpoczęło się oblężenie Jerozolimy, wywołujące strach króla i panikę wśród mieszkańców Jerozolimy (Iz 7, 2). Trzeba także o tym pamiętać, że sytuację tę szczegółowo opisuje 2 Krl 16, 5-9. Z niej to dowiadujemy się, że wcześniej Achaz dał się wciągnąć w bałwochwalcze kultury pogańskie i złożył własnego syna na ofiarę całopalną Molochowi. Tym większe jest przeżalenie króla bez potomka, gdy jemu samemu grozi śmierć. W tej rozpaczliwej sytuacji zwraca się o pomoc do Asyrii. Choć z opowiadania 2 Krl 16, 3 wynika wyraźnie, że Achaz był bałwochwalcą, jednak mimo to Bóg posyła do niego swojego posłańca. Nie tylko o Achaza tu chodzi, ale o przyrzeczenie Boże dane Dawidowi (2 Sm 7, 2-16) – o ocalenie Jerozolimy i ludu Bożego. Bóg jest przecież wśród tego ludu, jest razem z nim. W celu jego ratowania posuwa się nawet tak daleko, że niewiernemu Achazowi udziela proroczego znaku. O gwarancji

¹⁰ H. Lempa widzi w odpowiedzi króla „fałszywy pretekst pobożności”: *’Almāh rodząca Emmanuela (Iz 7, 14)*, w: *U boku Syna*, dz. cyt., 47.

pomocy, którą ten znak oznacza, świadczą słowa: „czy to głęboko w Szeolu, czy to wysoko w górze!”. Bóg jest gotów poruszyć niebo i ziemię, a nawet podziemia, aby przekonać króla o skutecznej mocy swego znaku.

Odpowiedź Achaza świadczy na pewno o jego postawie niewiary i wątpliwościach, ale także o pewnej ironii, a nade wszystko o zarozumiałości i pysze. On nie będzie prosił ani się upokarzał. Nie będzie wystawiał Jahwe „na próbę”. Przecież i tak On nic nie wskóra, nie da rady pomóc. Achaz myśli typowo po ludzku. Nie zawiera potędze Boga Jahwe, lecz widzi oczyma przerażonego człowieka niesłychaną potęgę Asyrii. Dlatego też postanawia sprzymierzyć się z królem Asyrii Tiglat-Pileserem i wezwać jego pomocy – ku niechybnej zgonie własnej i całego swojego narodu. Klęskę tę przepowiedział Izajasz. Nastąpiła ona około 732 r. przed Chr. Odrzucenie znaku gwarancji, który Bóg pragnął dać Achazowi, kontrastuje z drugim znakiem, nie wynikającym z prośby Achaza, lecz danym przez samego Jahwe. Jest to Boży znak nadziei i obietnicy. Stąd też jego enigmatyczna treść.

Niezależnie od tego, od czego rozpoczniemy wyjaśnianie analizowanego tekstu – czy od wyjaśnienia terminu hebr. *'almāh*, czy od pytania: kim może być Dziecię – trzeba najpierw zbadać możliwość interpretacji historycznej, nie sugerując się na razie mesjańskim głosem Księgi Izajasza, na który już wcześniej zwróciliśmy uwagę.

Tłumaczymy za BT i pod wpływem Mt 1, 22n: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna”. Jak wiadomo, w tekście hebrajskim znajduje się rzeczownik *'almāh*. Występuje on w ST tylko dziewięć razy (Rdz 24, 43; Wj 2, 8; Iz 7, 14; Pnp 1, 3; 6, 8; Ps 46, 1; 68, 26; Prz 30, 19; 1 Krl 15, 20). Wyraz ten jest wieloznaczny. W Rdz 24, 43; Wj 2, 8; Ps 68, 26 oznacza on pannę dojrzałą do zawarcia związku małżeńskiego. W Pnp 1, 3; 6, 8 oznacza narzeczoną, a w Prz 30, 19 prawdopodobnie młodą zamężną kobietę. W Ps 46, 1; 1 Krn 15, 20 chyba zaś chodzi o dziewczęta, które śpiewały lub (i) grały na instrumentach muzycznych podczas ceremonii

liturgicznych albo w czasie procesji¹¹. W języku ugarickim terminem paralelnym do *'almāh* ST jest *glmt*, który również posiada kilka znaczeń¹². Patrząc zaś na źródłosłów *'alam*, którego zasadniczą treścią jest młodość i dojrzałość, *'alma* w każdym wypadku podkreśla ten podstawowy kobiecy aspekt. A więc może chodzić o młodą dojrzałą dziewczynę lub o młodą mężatkę¹³. Aspekt dziewictwa na pewno nie wynika z samego terminu ani nie leży w jego pierwszym i zasadniczym zamierzeniu treściowym. Język hebrajski posiada na wyrażenie idei dziewictwa osobny termin, a mianowicie *betulah*. Zastanawia oczywiście, dlaczego LXX hebrajski rzeczownik *'almāh* przełożyła na *parthenos*, który na pewno oznacza dziewicę, analogicznie do hebrajskiego *betulah*. Nie można jednak na przykładzie LXX snuć wniosków o „przecuciu proroczym” dziewiczego poczęcia Maryi, gdyż nie wszystkie przekłady greckie tłumaczą *'almāh* jako *parthenos*, w kilku widnieje bowiem rzeczownik *neanis* – „młoda kobieta” („mężatka”) – właściwy odpowiednik hebrajskiego *'almāh*. Na kodeksy LXX (tłumaczące: *parthenos*) mogła wpłynąć myśl zawarta w *'almāh*, że chodzi o pannę czy mężatkę, która jeszcze nie rodziła. Osobą taką przed zaślubinami i poczęciem dziecka mogła być w owych czasach raczej tylko dziewica.

Mając to wszystko na uwadze, spróbujmy określić, kim może być *'almāh* z Iz 7, 14 w perspektywie historycznej¹⁴.

Wyjźdmy od samego znaku. Znak odnosi się do całego „domu Dawidowego”, a nie tylko do Achaza. Spostrzeżenie to jest waż-

¹¹ Por. M. REHM, *Das Wort 'almāh in Is 7,14*, BZNF 8(1964), 89–101.

¹² Por. C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965, 464.

¹³ Por. W. GESENIUS, F. BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17 Aufl.*, Berlin 1962, 593.

¹⁴ Rezygnujemy z góry z prób interpretacji, która w wypadku Iz 7, 14 nie ma najmniejszego uzasadnienia. Argumenty zob. J.J. STAMM, *Neuere Arbeiten zum Immanuel – problem*, ZAW 68(1956), 46–54; odpada również tłumaczenie mityczne, którego nie można pogodzić z mentalnością proroków izraelskich, zob. E. ZAWISZEWSKI, *Alma i jej Dziecię (Iz 7, 14)*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, 32.

ne dla interpretacji mesjańskiej. Achaz naturalnie należy do linii Dawidowej, nie jest więc wykluczony. Że chodzi o młodą kobietę, informuje rodzaj żeński: „ta niewiasta”. Taka jest na ogół funkcja tego rodzaju, jakkolwiek może on także sugerować, że jakaś, pewna kobieta porodzi. (Wielu egzegetów niemieckich dlatego tłumaczy to wyrażenie: *Siehe, eine Jungfrau wird empfangen...*). A więc interpretacja, jakoby Achaz i inni od razu domyślili się, że chodzi o jedną z najbardziej ukochanych młodych żon Achaza o imieniu Abija (2 Krl 18, 2; 29, 1), a Emmanuelem miałyby być jej syn Ezechiasz, nie jest taka pewna¹⁵. Nie wyklucza to jednak możliwości takiej intencji proroka. Żona Izajasza raczej nie pasuje do interpretacji historycznej, gdyż urodziła już wcześniej syna, a znak bądź co bądź był zaadresowany do Achaza.

Spójrzmy jednak na osobę Ezechiasza. W proroctwie otrzymaliśmy tylko dwie informacje. Pierwsza dotyczy okresu młodości, a druga opustoszenia ziemi obu królestw: Samarii i Syrii Damascenkiej (Aramu). Nastąpi to, nim Ezechiasz dojdzie do pełnoletności. Faktycznie spustoszenie Izraela i Syrii według chronologii opracowanej przez V. Pavlovsky'ego i E. Vogta¹⁶ nastąpiło w 722 r. przed Chr.

Ezechiasz urodził się niedługo po wojnie syro-efraimskiej, tj. około 733 r. przed Chr., a więc w roku 722 Ezechiasz miał 11–12 lat, czyli dochodził do pełnoletności, „do odrzucenia zła i obrania dobra”. W okresie młodości chłopiec będzie się żywił „śmietaną i miodem”. Trudno rozstrzygnąć, czy prorokowi chodziło o dobrobyt, czy o ciężkie czasy. Na ogół uważało się wtedy śmietaną i miód za pokarm prosty, ale podstawowy i bardzo cenny przez pasterzy. Jego obfitość w jakimś kraju była znakiem dobrobytu jego mieszkańców i żyzności ziemi (por. Wj 3, 8-17; Kpł 20, 24; Jr 11, 5; 32, 22).

W każdym wypadku trzeba jednak mieć na uwadze znaczenie identycznego zwrotu w 7, 22, o którym już wspomniano

¹⁵ Por. np. M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*, Zürich 1950, 201n.

¹⁶ *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*, Bb 45(1964), 338–342.

poprzednio. W tym wersecie chodzi o czasy mesjańskie. Trzeba się więc zastanowić, czy przypadkiem Izajasz nie myśli o predyspozycjach mesjańskich syna owej niewiasty, którą określa jako *ha'almāh*. Jeśli zaś chodzi o Ezechiasza, to był on godnym potomkiem Dawida. Jego rządy, które sprawował prawie trzydzieści lat, otrzymały najwyższą ocenę w 2 Krl 18, 5-7:

W Panu, Bogu Izraela, pokładał nadzieję. I po nim nie było podobnego do niego między wszystkimi królami Judy, jak i między tymi, co żyli przed nim. Przyłgął do Pana – nie zerwał z Nim i przestrzegał Jego przykazań, które Pan zlecił Mojżeszowi. Toteż Pan był z nim.

Autor Ksiąg Królewskich jakby nawiązywał do imienia syna niewiasty z Iz 7, 14: Emmanuel – „Bóg z nami”. Imię dziecka *Immānuēl* (hebr.) należy do rzędu imion teoforycznych. W proroctwie Izajasza jest symboliczne i nawiązuje do treści zasadniczej wizji Izajasza, że Bóg jest stale na Syjonie, jest wśród swojego ludu i nie opuści go, trzeba tylko Mu zaufać. Ta postawa jak najbardziej sprawdziła się w przypadku Ezechiasza i dlatego „Bóg był z nim”. Nie służył Asyrii jak Achaz, ale „zbuntował się on przeciwko królowi Asyrii i nie był mu poddany”, kontynuuje autor Ksiąg Królewskich (2 Krl 18, 7). Zapłacił wprawdzie Sennacherybowi trzysta talentów srebra i trzydzieści talentów złota (2 Krl 18, 14-16), ale i to było za mało i nie zaspokoilo apetytów potężnego mocarstwa. Kiedy Sennacheryb zdobył po kolei wszystkie miasta Judei i stanął tuż przed samą Jerozolimą, Ezechiasz poprosił Izajasza o radę. Prorok przekazał królowi znamienne słowa Jahwe: „Oto Ja spowoduję w nim takie usposobienie, że [...] wróci do swego kraju, i sprawię, że w swoim kraju padnie od miecza” (2 Krl 19, 7). Ezechiasz posłuchał proroka i zaufał Jahwe, stając się w ten sposób symbolem wierności wierze i swojemu Bogu, w przeciwieństwie do własnego ojca Achaza. Kiedy Ezechiasz wspierany przepowiednią prorocką modlił się żarliwie do Jahwe w „Jego domu”, czyli w świątyni, oto nagle i nieoczekiwanie Sennacheryb zrezygnował z dalszego oblężenia Jerozolimy i zawrócił swoje wojska. Ezechiasz wierzył: „Ty sam

jesteś Bogiem, o Panie!”, jak to wyraził w modlitwie w świątyni (2 Krl 19, 19); 2 Krl 19, 29-31 przytacza także odpowiedź Izajasza daną królowi. W niej jest również mowa o znaku: „To niechaj ci za znak posłuży: [...] na trzeci rok siejcie i zbierajcie...”. Reszta ocalałych z domu Judy ponownie zapięści w głąb korzenie i w górze wyda owoce. Albowiem z Jeruzalem wyjdzie „Reszta”, garstka ocalałych z góry Syjon. Zazdrosna miłość Pana «Zastępców» tego dokona!”

Sens znaku jest historyczny: tak jak po niedostatku następuje obfitość, tak pewne jest, że i wrogowie odejdą. Ale prorok obejmuje tym znakiem także czasy mesjańskie, gdy mówi o „Reszcie” z góry Syjon.

Na podstawie przedstawionych dociekań możemy więc stwierdzić, że proroctwo o Emmanuelu posiada podstawy historyczne: rzeczywiście mogło ono mieć na uwadze króla Ezechiasza¹⁷. Zatem Iz 7, 14 można by przetłumaczyć w następujący sposób: „Oto młoda brzemienna kobieta rodzi syna”. Określenie *hārāh* – „brzemienna”, i imiesłów *joledet* – „rodząca”, można bowiem odnosić do faktu aktualnego – teraźniejszego, ale i przyszłego. Stosując jednak *presens* ogranicza się jakby proroctwo do sensu historycznego. Wskazaliśmy jednak na elementy promesjańskie tak w samym proroctwie, jak i w wypowiedziach rozsianych po Proto-Izajaszu, które współczesna krytyka przypisuje prorokowi.

Oczywiście nie będziemy mogli Izajaszowi przypisać wizji dziewiczego poczęcia Maryi, ale tak też nie wolno według zasad współczesnej hermeneutyki formułować pytania. Faktem jednak jest, że Izajasz posiadał jakąś wizję czasów mesjańskich i zarysował sylwetkę przyszłego wodza duchowego odnowionej świętej „Reszty”, uwidocznioną najbardziej w już zacytowanej pieśni o „ródźdźce z pnia Jessego” (Iz 11, 1).

¹⁷ Dzisiaj większość egzegetów katolickich jest tego zdania, że egzegeci ci później różnią się swoim podejściem do interpretacji mesjańskiej, w każdym razie nikt nie wykorzystuje zasady Szkoły Antiocheńskiej o podwójnej realizacji tekstu.

Zatem odczytanie sensu mesjańskiego zapowiedzi o Emmanuelu nie powinno być napotkać na większe trudności, zwłaszcza wtedy, kiedy zapowiedzi mesjańskie stały się rzeczywistością.

Wyniosłe imię Emmanuel zawierało w sobie tak brzemienną treść, że nie wyczerpała się ona nawet w takiej szlachetnej postaci, jaką był król Ezechiasz.

Nic więc dziwnego, że przez pryzmat mesjańskiego Emmanuelu spojrzano także na Jego Matkę. Jeśli Bóg wybrał dla króla Ezechiasza odpowiednią matkę, tym bardziej wybierze w czasach mesjańskich Matkę dla swojego Pomazańca. Wydaje się, że takie myśli snuje już prorok Micheasz. Otóż w 5, 2 nawiązuje on do Iz 7, 14 zapowiadając, że Bóg wyda Izraelitów w ręce nieprzyjaciół i że ich niewola trwać będzie aż do czasów mesjańskich, kiedy „rodzić będzie ta, która ma porodzić”. Zapożyczony obraz Izajaszowej *ha 'almāh* odnosi się w Mi 5, 2 na pewno do przyszłości, znajduje się w pieśni o Mesjaszu i Jego królestwie (Mi 5, 1-5), w jedynej przepowiedni ST o miejscu narodzin Mesjasza:

A ty, Betlejem Efrata,
najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich!
Z ciebie mi wyjdzie
Ten, który będzie władał w Izraelu,
a pochodzenie Jego od początku,
od dni wieczności (Mi 5, 1).

Hebrajski tekst niekoniecznie sugeruje myśl o pochodzeniu Mesjasza „od wieczności”, gdyż tekst ten można także tłumaczyć: „pochodzenie Jego od dawna, od najdawniejszych czasów”, co wskazywałoby raczej na starożytne początki dynastii Dawidowej, która otrzymała obietnice mesjańskie.

Z przykładu Mi 5, 2 można jednak wnioskować, że już ST odczytał Iz 7, 14 w sensie proroctwa mesjańskiego.

Czy w kodeksach LXX, gdzie przetłumaczono *ha 'almāh* na *parthenos*, autorom chodziło o podkreślenie mesjańskiej wymowy tekstu? O przepowiednię dziewiczego poczęcia Maryi trudno ich wszak posądzać. Może zamierzano zaznaczyć w ten sposób

nadzwyczajne wkroczenie Boga w dzieje zbawcze i niezwykłość wybranej Matki Mesjasza. Taka idea znana jest w ST: Bóg ingeruje ze swoją obietnicą w wypadku długiej bezpłodności niewiast, w stanach – zdawałoby się po ludzku – beznadziejnych. Synowie tych kobiet, m.in. Sary, Rebeki, Racheli – matki Samsona, Anny – matki Samuela, Elżbiety – matki Jana Chrzciciela, zaznaczyli się później w sposób szczególny w historii Izraela. Nadto Iz 54, 1 opisuje radość niepełnej kobiety, która otrzymuje od Boga niezwykły dar: Pan obdarzy ją licznym potomstwem. Święty Paweł cytuje ten tekst w alegorii Sary i Hagar (Ga 4, 27), upatrując w niewieście: „Górne Jeruzalem, Kościół, Matkę nowego i wolnego ludu Bożego”. Oczywiście w LXX nie było podziału tekstu Izajasza na trzy części, ze względu na jej treść i autorstwo, jak czynią to współcześni uczeni. Nie jest więc wykluczone, że chciano przez użycie w tłumaczeniu słowa *parthenos* – „dziewica”, podkreślić nadzwyczajne wkroczenie Boga w dzieje ludzkie w czasach mesjańskich, kiedy Bóg powoła swojego Emmanuelu.

Niejednolite tłumaczenie greckie utwierdza nas jednak w przekonaniu, że pełną treść proroctwa Iz 7, 14 można było odczytać dopiero na podstawie zdarzeń zbawczych. Czyni to najwyraźniej Mateusz (1, 22n.), widząc w „owej młodej niewieście” Matkę Jezusa Chrystusa, która poczęła swojego Syna za sprawą Ducha Świętego, bez udziału męża. Dla Izajasza ważny był także sens imienia Emmanuel. Wypełni je i nada mu eschatologiczną wartość imię Jezus, którego znaczenie akcentuje tak mocno Mateusz: „On zbawi swój lud od jego grzechów”. Znaczy to, że w osobie Chrystusa Bóg nie tylko będzie obecny, ale zbawczo obecny tak dalece, że przyniesie ludziom definitywne zbawienie. W ten sposób Mateusz zaakcentował dwie sprawy: dziewicze poczęcie Maryi i to, że zrodzi Syna – Zbawiciela ludzi, drugiego i ostatecznego Emmanuelu.

Jak nazwać sens, który dojrzywał poprzez proroctwo Micheasza i przekład LXX aż do pełnej interpretacji tekstu? Należy przypuszczać, że i w wypadku interpretacji Iz 7, 14 posłużyć się można hermeneutycznym kluczem stosowanym przez szkołę

antiocheńską o podwójnej realizacji zapowiedzi, która spełniła się w historii. Jednakże jej sens na tym się jeszcze nie wyczerpał. Proroctwo o *ha 'almāh* i Emmanuelu spełniło się w „pełni czasu”, kiedy to Maryja-Dziewica za sprawą Ducha Świętego poczęła i porodziła Jezusa, Syna Bożego, Zbawiciela świata, zapowiedzianego przez Stary Testament Mesjasza.

Jeśli będziemy spoglądać na tekst Iz 7, 14 w ten sposób, bynajmniej nie będzie można posądzić nas o to, że tłumaczymy proroctwo retrospektywnie albo – inaczej – jako proroctwo *post eventum*...

Otóż w samej treści proroctwa tkwi jego sens mesjanistyczny, z tym że jego pełne odczytanie dokonało się dopiero po zdarzeniach zbawczych, które ono enigmatycznie zapowiadało.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
I. Boże Narodzenie według św. Mateusza (1, 1-2, 23)	7
II. Boże Narodzenie według św. Łukasza (1, 1-2, 52)	28
III. Boże Narodzenie jako Zbawienie dla Izraela (Dz 13, 16-17. 22-25)	90
IV. Boże Narodzenie jako dar łaski objawionej w Jezusie Chrystusie w Liście św. Pawła do Tytusa (2, 11-14)	93
V. Życie chrześcijańskie – życiem nowym (Tt 3, 3-8)	97
VI. Boże Narodzenie jako eschatologiczny etap „mówienia Bożego” do nas przez swojego Syna (Hbr 1, 1-6)	102
VII. Pieśń o Logosie w Prologu Ewangelii św. Jana	117
VIII. Potomek Dawida – Synem Bożym. Genealogiczne naświetlenie Bożego Narodzenia w Liście do Rzymian (1, 1-4)	122
IX. Boże Narodzenie jako początek ziemskiej drogi Jezusa (1 Tm 3, 16)	126
X. Boże Narodzenie jako wyzwolenie z niewoli (Ga 4, 4)	135
XI. Boże Narodzenie objawieniem ku nam miłości Boga (1 J 4, 9)	139
Ekskurs. Proroctwo o Emmanuelu i Jego Matce (Iz 7, 14)	141