

Mieczysław Mikołajczak

Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa (Łk 2,22-24)

Wrocławski Przegląd Teologiczny 6/2, 139-146

1998

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK

ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA A OFIAROWANIE JEZUSA (ŁK 2,22-24)

1. ZNACZENIE OFIAROWANIA

Wersety Łk 2,22-24 składają się z jednego zdania złożonego. Po pierwszym, w którym mówi się o obrzędzie oczyszczenia Maryi (*Gdy potem upłynęły dni ich oczyszczenia*), następuje zdanie główne, w którym opisuje się Jezusa przybyłego z rodzicami do Jerozolimy (*przynieśli Je*). Dwa bezokoliczniki wskazują cel przybycia do świątyni (*aby Je przedstawić Panu, ofiarować*). Pierwszy odnosi się do ofiarowania Jezusa, a drugi do oczyszczenia położnicy. Do obydwu zaś odnosi się wyrażenie modalne (*Tak bowiem jest napisane w Prawie Pańskim, zgodnie z przepisami Prawa Pańskiego*), po czym następuje cytat z tego Prawa.

Oba epizody, z historycznego punktu widzenia wcale nie musiały odbywać w tym samym miejscu i w tym samym czasie: są to bowiem odrębne momenty religijne w życiu rodziny żydowskiej. Oczyszczenie kobiety, która urodziła dziecko zwykle miało miejsce w świątyni (Kpł12,1-8), ale żadne prawo starotestamentowe nie mówi nic o konieczności ofiarowania w świątyni pierworodnego syna. Ofiarowanie mogło nastąpić w jakimkolwiek miejscu i być przyjęte przez każdego kapłana¹. Taki podwójny powód obecności w świątyni Jezusa wraz z rodzicami nie ma nic wspólnego także z ludowymi zwyczajami w czasach judaizmu w NT². Nie

¹ A. G e o r g e, *La presentation de Jesus au Temple (Lc2,22-40)*, AssSeign 14 (1961) 29-39; M. L a g r a n g e, *La presentation de Jesus au Temple*, VieSp26 (1931) 129-135; Str BII 120-122.

² R. E. B r o w n, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City.NY 1977, 448.

można jednak uznać tego za Łukaszowy brak znajomości obyczajów żydowskich³. Jest to raczej ukazanie teologicznej intencji ewangelisty, który świadomie pragnie, by ofiarowanie Jezusa miało miejsce właśnie w świątyni.

Intencja ta widoczna jest już od początku perykopy. Słowo w l.mn. αὐτῶν pojawiające się w opisie, którym rozpoczyna się fragment: *Gdy potem upłynęły dni ich oczyszczenia* i które stanowi najwyraźniejszą zmianę wprowadzoną przez Łukasza w stosunku do LXX⁴ nie może być rozumiane ani jako odpowiadające oczyszczeniu Maryi i Józefa, ani oczyszczeniu Maryi i Jezusa, gdyż w obu przypadkach są równie absurdalne⁵. Użycie tego słowa prawdopodobnie wskazuje jedynie na to, że Łukasz już od początku traktuje wszystko z perspektywy globalnej, łącznie mówiąc o matce i dziecku będących w drodze do Jerozolimy. Dzięki takiej strukturze literackiej podkreśla też, że w centrum jego zainteresowania są nie tylko wydarzenia związane z Maryją, ale także z Jezusem. Jeśli zdamy sobie sprawę ze znaczenia użytych bezokoliczników (*aorystów*), występujących po sobie: *przedstawić* Panu i *poświęcić* oraz orzeczenia głównego: *przynieśli Je*, jasne staje się, że głównym celem przybycia do Jerozolimy było ofiarowanie Jezusa w świątyni⁶.

2. SPADEK ZNACZENIA PERSPEKTYWY SAKRALNEJ

W celu opisanego ofiarowania Jezusa w świątyni Łukasz stosuje czasownik παριστάναι w formie przechodniej, po którym występuje celownik τῷ Κυρίῳ określający kogo dotyczyło ofiarowanie.

Czasownik ten pojawia się kilka razy w tekstach Łukaszowych, ale nigdy nie określa aktu religijnego skierowanego do samego Boga. W Dz 1,3 czasownik ten wskazuje ukazanie się Jezusa przed apostołami w okresie popaschalnym; w 9,40-41 użyty jest w celu opisanego Piotra powierzającego Bogu przywróceną do życia Tabitę wdowę ze wspólnoty chrześcijańskiej; w 23,24 i w 23,30 czasownik ten

³ Tamże, 449.

⁴ Wyrażenie ὅτε ἐλησθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν ma swoje dokładne odniesienie w Kpł 12,6: καὶ ὅταν ἀναπληροθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς Łukasz używa tej syntagmy w sobie właściwy sposób przy wprowadzaniu ram czasowych: zamienia w każdym razie termin καθάρσις, który nie był nigdy używany w NT na jednostkę leksykalną καθαρισμοῦ, która ma pewne odniesienia w tekstach nowotestamentowych (Łk 5,14; Mk 1,44; J 2,6; 3,25; Hbr 1,3; 2 P 1,9). Zamienia także czasownik ἀναπληροῦν rzadko używany w LXX (Wj 1,5; 2,12,15; por. Wj 7,25), nieznanym w pojęciach czasowych NT na czasownik πιμπλᾶναι, który spotykamy w Łk 1, 23; 2, 6,21; por. 1, 57; 21, 22.

⁵ Por. odpowiednio: R. E. B r o w n, *Birth*, 448; L u k e, ICC, Edinburgh 1922, 63; E. G a l - b i a t i, „La presentazione nel tempio”, BbbOr 6 (1964) 28-37; H. S c h u r m a n n, *Das Lukasevangelium*, HTKNT III, Freiburg-Basel-Wien 1969, 121.

⁶ Odpowiednio do wyrażenia ἀνηγαγον [...] παραστησαι [...] καὶ τοῦ δουναι θυσίαν, B1-D, 400, zauważa, że jest tu widoczna tendencja, by dla pełnej jasności umieścić τοῦ końcowe przed drugim z dwóch bezokoliczników dotyczących tego samego orzeczenia głównego (por. Dz.26,17).

odnosi się odpowiednio do przygotowania kawalkady zwierząt mających służyć Pawłowi w drodze do Cezarei i do przedstawienia samego Pawła namiestnikowi Feliksowi. Łukasz więc stosuje ten czasownik wielokrotnie w kontekstach często świeckich i jedynie w 2,12 zarezerwowany jest on dla szczególnej ofiary Bogu.

Podobne zastosowanie czasownika *παριστάναι* napotykaemy w listach Pawła, gdzie określa on ofiarę, jaką musi składać Bogu każdy chrześcijanin z samego siebie. W LXX natomiast dominuje użycie nieprzechodnie tego czasownika, wyrażające postawę, jaką przyjąć powinien ten, który staje przed Bogiem. Często odnosi się to do kapłanów i lewitów (Pwt 10,8; 18,5.7; 21,5; Sdz 4,14; 2 Krl 5,16), ale nie jest nigdy używany, aby wyrazić poświęcenie Bogu⁷.

Nawet w Wj 13,1-4.11-16, a więc w tekście do którego nawiązuje perykopa Łukasza, pojawia się słowo *παριστάναι* w związku z ofiarowaniem pierworodnych Bogu. W tekście tym używany jest wyraz *αγιαζειν*, po którym występuje celownik *τω Κυριο* tak, jak ma to miejsce w Pwt 15,19 wobec pierworodnych zwierząt narodzonych w stadzie. Słowo *τω Κυριο* pojawia się często w kontekście kulturowym i sakralnym, aby ukazać akt ofiarowania Bogu zarówno w związku z ludem (Wj 19,14), kapłanami (Wj 19,22; 29,1.21; Kpł 8,12), ofiarami (Wj 29,27), ołtarzem i wyposażeniem (Wj 29,36.37; Kpł 8,11), Namiotem Spotkania (Wj 29,44; Lb 7,1). Jeśli weźmie się to wszystko pod uwagę, to wydaje się oczywiste, że Łukasz w celu ukazania obrzędu, któremu poddany ma być Jezus — jak wszyscy pierworodni Żydzi — używa języka różniącego się znacznie od języka starotestamentowego nie stosowanego nigdy w takim kontekście.

Tendencja Łukasza zmierzająca ku temu, by osłabić sakralny charakter perykopy uwidacznia się też w związku z opisem oczyszczeniem Maryi, które stanowi drugi temat ww. 22-24. Niewątpliwie ewangelista chce tylko naszkicować ten epizod. Jest on jedynie przyczynkiem, by wprowadzić do akcji ofiarowanie Jezusa w świątyni jerozolimskiej. Ciekawe wnioski nasuwają się po przeanalizowaniu elementów opisu oczyszczenia Maryi, które Łukasz eliminuje w porównaniu do ST. O ile Łukasz odwołując się do Kpł określa ogólnie dni, w których zgodnie z obyczajem położnica pozostawała nieczysta⁸ i odwołuje się do ofiary z synogarlic i dwóch małych gołębi, którą kobieta powinna złożyć⁹ nie wspomina o kapłanie, któremu ofiarę tę powinna

⁷ Czasownik *παριστάναι* użyty przechodnie w Rdz 18,8; 40,4; 1Sam 5,2; Est 4,5; Syr 23,22; Oz 9,13; Iz 60,10, ale bez żadnego odniesienia do Boga.

⁸ Jeśli chodzi o oczyszczenie położnicy Kpł 12 wyróżnia dwa przypadki: gdy kobieta urodziła dziecko płci męskiej pozostaje nieczysta przez siedem dni, aż do obrzezania; a po tym wydarzeniu przez następne trzydzieści trzy dni pozostaje odsunięta, aż do momentu oczyszczenia. W przypadku narodzin dziecka płci żeńskiej terminy te wydłużają się dwukrotnie: nieczystość dwutygodniowa, po której następuje jeszcze sześćdziesięciosześciodniowe odsunięcie.

⁹ Najprawdopodobniej chodzi tu o ofiarę składaną przez ubogich. W tekście Łk 2,24 ewangelista zamienia termin *δύο* pojawiający się w Kpł 12,8 na *ζευγοσ*, który tylko przez niego będzie używany w NT (por. 14,19).

zanieść. Rola kapłanów jest podkreślona w kilku wersetach Kpł 12,1-8 (LXX), jakieś trzy razy w ww.6–8. i jeden raz więcej w TM. Tekst Łukasza jest mniej wyrazisty od tekstu starotestamentowego w odniesieniu do poświęcenia ofiary Panu dokonywanego przez kapłana w celu oczyszczenia położnicy (por. Kpł 12,8).

Nie jest zamiarem ewangelisty wchodzenie w szczegóły i mówienie, że jedno z dwóch zwierząt ofiarnych służy całopaleniu, a drugie jest ofiarą za grzechy Łukasz naświetla jedynie to, że rodzice udają się do Jerozolimy w celu złożenia ofiary $\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$. $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$.

To wyrażenie, które zresztą nie pojawia się w Kpł 12,1-8¹⁰ będziemy teraz krótko analizować. W LXX termin $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ powtarza się w kontekście kultowym jako dopełnienie czasowników $\pi\rho\omicron\sigma\phi\epsilon\rho\epsilon\iota\nu$ (Wj 32,6; Kpł 2,8.11.14; 7,19; 9,17; 21,21; 23,16; Lb 15,19; 28,26; 1Krl 6,15), $\theta\upsilon\epsilon\iota\nu$ (Rdz 31,54; Wj 24,5; Pwt 27,7; Kpł 17,5; 19,5) $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ (Lb 6,17; 15,3.24; 28,30), ale nie jest znany w konstrukcji z czasownikiem $\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$. O ile jednostka leksykalna $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ pojawia się w dwóch przypadkach jako zależna od czasownika $\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$ (Wj 10,25; Lb 5,18), to wyrażenie, jakie tu powstaje ma sens odmienny od Łk 2,24: najpierw oznaczała złożenie ofiary całopalenia lub zadośćuczynienia za popełnione grzechy. Łukasz natomiast używając *syntagmy* $\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$ $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ dla określenia ofiary kultowej złożonej Bogu, a wymaganej w celu oczyszczenia położnicy, po raz kolejny zmienia zazwyczaj używaną w LXX terminologię¹¹. I tak wyrażenie to w sposób lakoniczny oddaje jeden z ważniejszych ceremoniałów dokonywanych przez kapłanów żydowskich.

Przekształcenie Wj 13,2.12.15 mówiącego o poświęceniu Panu każdego syna pierworodnego, wypełnianego przez lud izraelski na pamiątkę wyzwolenia z niewoli egipskiej wyjaśnia dokładniej sens, jaki Łukasz nadaje ofiarowaniu Jezusa w świątyni. Przede wszystkim pomija tu traktowanie tej ofiary jako wykupienia czy odkupienia Jezusa, a równocześnie podkreśla, że jest to stała ofiara złożona Bogu. Tak jak Samuel, Jezus uznany jest za *oddanego Panu na własność* (1 Sm 1,18), a więc za należącego do Pana i za mającego spełnić szczególne zadanie¹².

Łukasz zmienia również zdanie rozkazujące zawierające Boży rozkaz, by poświęcić każdego pierworodnego: *poświęćcie mi* ($\alpha\gamma\iota\alpha\sigma\omicron\nu\ \mu\omicron\iota$) *wszystko pierworodne* (Wj 13,2.12) i syntagmę: *I oddasz wszelkie pierwociny łona matki dla Pana* ($\alpha\gamma\iota\omicron\nu$

¹⁰ Termin $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ z wyjątkiem listu do Hebrajczyków, gdzie powtarza się 15 razy, rzadko pojawia się w NT. Łukasz w swej ewangelii używa go też w 13,1 odnośnie krwi Galilejczyków zmieszanej przez Piłata z krwią ich ofiar. W Dz 7,42 idealizuje życie na pustyni jako życie bez ofiar i poświęceń.

¹¹ Można też zauważyć, że o ile w Kpł 12,1-8 brakuje syntagmy $\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$ $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$, to w Kpł 2,1.4.7.13 (por. 7,13.29) łączy się terminy $\delta\omicron\rho\omicron\nu$ i $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$. W tych przypadkach $\delta\omicron\rho\omicron\nu$ jest dopełnieniem $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ lub też $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ w dopełniaczu określa rodzaj daru.

¹² Suma wykupu była równa 5 syklom (Lb 18,16). Związek pomiędzy perykopą Łukasza i tekstem Samuela podkreślony jest przez Burrows'a, *Infancy*, 17; Brown, *Birth*, 450; Schurmann, *Lukasevangelium*, 121. Niektórzy autorzy mylnie twierdzą, że w tym fragmencie tekstu Jezus przedstawiony został jako kapłan lewita; por. J. D a n i e l o u, *Les evangiles de l'enfance*, Paris 1967,107.

[...] κληθησεται), zastępując tu czasownik αγιαζειν z orzeczeniem imiennym αγιος, wprowadzonym przez stronę bierną czasu przyszłego καλειν. W wydarzeniu ofiarowania Jezusa w świątyni Łukasz kładzie akcent nie tyle na poświęcenie, ale raczej na jakość ofiary. W ten sposób chce on ukazać w pełnym świetle tożsamość Jezusa. I faktycznie widać wyraźnie, że wyrażenie αγιον τω Κυριω κληθησεταιφ (2,23) pozostaje w związku z wyrażeniem poprzednim w 2,21a εκληθη το ονομα αυτου Ιησουφ, które pojawia się wersecie mówiącym o obrzezaniu Jezusa. W centrum tego wersetu znajduje się imię Ιησουφ, które otrzymuje dziecko, tak jak zostało wcześniej nazwane przez anioła w chwili wcielenia (το κληθεν υπο του αγγελου – 2,21 b). Epizod ofiarowania wyraźnie wskazuje na znaczenie Jego imienia w ścisłym związku ze zwiastowaniem w Łk 1,31. Nazywając Jezusa (Ιησουφ) Łukasz poprzez tylko sobie właściwe wyrażenia zmniejsza wymiar kultowy i sakralny wydarzeń opisanych w 2,22-24 zwracając całą uwagę na rzeczywistość związaną z dzieckiem. I stąd wynika szczególne znaczenie tego fragmentu.

3. JEZUS AGIOJ TW KURIW

Wyrażenie z Łk 2,23 αγιοφ τω Κυριω odnoszące się do Jezusa wydaje się mieć w kontekście całej ewangelii o dzieciństwie znaczenie szczególne, a rola jego nie polega jedynie na wskazaniu, że będąc ofiarowany w świątyni poświęcony został Bogu podobnie jak miało to miejsce w przypadku wszystkich pierworodnych.

Analiza sprzężeń literackich tej syntagmy z innymi częściami ewangelii o dzieciństwie prowadzi do wniosków, że ewangelista chce uważnie przytoczyć rozporządzenie prawne odnoszące się do poświęcenia pierworodnych w świetle świętości Mesjasza¹³.

Wyrażenie αγιο τω Κυριω κληθησεται pozostaje w wyraźnym związku semantycznym z Łk 1,35, διο και το γεννωμενον αγιον κληθησεται υιοσ Θεου, które również odnosi się do Jezusa. W tym ostatnim tekście, związanym z oświadczeniem anielskim o dziecku złożonym Marii, przymiotnik αγιος jest ściśle związany z syntagmą υιοφ Θεου: oba są wprowadzone przez ten sam czasownik καλειν i wartościują tożsamość Jezusa¹⁴.

Takie połączenie jednostek leksykalnych napotykamy również w słowach wypowiedzianych przez osoby opanowane przez demony, które nazywają Jezusa *świętym Bożym* (4,34) a równocześnie *Synem Bożym* (4,41; por. 4,3.9; 8,28).

¹³ E. G a l b i a t i, *La presentazione nel tempio*, BbbOr 6 (1964) 31.

¹⁴ B1-D, 442, 23; 451, 11. Trzeba dodać, że wyrażenie διο και το γεννωμενον αγιον κληθησεται υιοφ Θεου może mieć dwojaką interpretację. Można je tłumaczyć: święty, który z ciebie narodzi się nazwany będzie Synem Bożym, w który, αγιος przypisane jest do podmiotu, a υιοφ Θεου orzeczenia imiennego, natomiast można rozumieć αγιος jako orzeczenie imienne a υιοφ Θεου jako jego dopowiedzenie, w takim sensie zrodzony zostanie nazwany świętym, Synem Bożym. Słuszniejsza wydaje się właśnie ta druga możliwość.

Zauważyć trzeba też, że w tekście 1,35 oba tytuły: *święty* i *Syn Boży* oznaczają różne od pojęć tradycyjnych usynowienie przez Boga syna Maryi. Wersety 1,32–33 faktycznie określają Jezusa jako Mesjasza, potomka Dawida, nawiązując w ten sposób do tradycji starotestamentowej spotykanej w Iz 9,6; Ps 88,29.37; 2 Sm 7,12–16 i używając tego samego słownictwa jak w Ps 44,7; 71,4; 1 Krl 1,31; Dn 2,4; 3,9; 5,10; 6,7.22. Ale pytanie postawione przez Maryję: *Jakże się to stanie?* prowadzi do ukazania boskiego usynowienia Jezusa: Jego poczęcie przez dziewicę jest owocem tego szczególnego znaku, wyjątkowego uczestnictwa Bożego, podkreślonego w w. 35a przez syntagmę: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię*. I właśnie w konsekwencji takiego postępowania Boga, jak to wskazuje spójnik $\delta\iota\omicron$, po którym pojawia się $\kappa\alpha\iota$, dochodzi do poczęcia Jezusa. Stąd też będzie On miał prawo do tytułu *Syn Boży*¹⁵. O ile terminy $\alpha\gamma\iota\omicron\varphi$ i $\upsilon\omicron\varphi$ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ służą do zdefiniowania tożsamości Jezusa Mesjasza w 1,35, określenie *Go święty* wynika z tego, iż narodził się w następstwie szczególnej działalności Ducha Świętego, co z kolei stanowi podstawę do nazwania *Go Synem Bożym*. Tekst ten oznacza, że Jezus jest *Synem*, bo jest *święty*, ponieważ uczestniczy w jedynym wymiarze Boga, który jest świętością. Inaczej mówiąc, właśnie dlatego, że Jezus jest złączony z Bogiem w sposób przerastający wszystko to co można pojąć w ST i w judaizmie, może być nazywany Synem Bożym w znaczeniu zupełnie nowym. Termin $\alpha\gamma\iota\omicron\varphi$ ma więc w 1,35 znaczenie wyjątkowe, odmienne całkowicie od sensu zwykłego poświęcenia.

Taka jednostka leksykalna może być bardziej wyrazista dzięki pojęciom: *wielki* i *Syn Najwyższego*, które pojawiają się w związku z Jezusem w 1,32 w zdaniu $\mu\epsilon\gamma\alpha\varphi$ $\kappa\alpha\iota$ $\upsilon\omicron\varphi$ $\upsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\lambda\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, które pobrzmiewa jeszcze w 1,35 $\alpha\gamma\iota\omicron\upsilon\tau\omega$ $\kappa\upsilon\tau\iota\omega$ $\kappa\lambda\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$.

Nawet jeśli ton ogólny tego wersetu przedstawia mesjanizm nie wykraczający ponad perspektywę zawartą w ST, to jednak prawdą jest też, że Łukasz również w tym przypadku używa słownictwa, które określa na swój sposób szczególnie związek Jezusa z Bogiem. Jezus nazwany jest jedynie wielkim, a więc przydawką, która w psalmach pojawia się często, ale tylko w odniesieniu do JHWH¹⁶; wyrażenie *Syn Najwyższego* natomiast podkreśla szczególną bliskość z Bogiem¹⁷.

¹⁵ A. G e o r g e, *Jesus Fils de Dieu, Etudes sur l'oeuvre de Luc*, SB, Paris 1978, 219. 235; oświadcza, że ewangelista „sent combien la messianité de Jesus depasse le sens de l'antique epithete royal »Fils de Dieu«, ou l'Atentendait qu'une filiation adoptive et morale, une bienveillance et une fidelité particulieres de Dieu pour le chef de son Peuple”. Trzeba zauważyć, że tytuł $\upsilon\omicron\varphi$ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ użyty jest przez Łukasza w takim sensie jeszcze w 22,66-70, w perykopie o procesie przed Radą. Epitet ten jest kulminacyjnym wyrażeniem całego fragmentu, po czym Jezus określony zostaje jako \omicron $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varphi$ i \omicron $\upsilon\omicron\varphi$ $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$.

¹⁶ Ps 47,1; 76,14; 95,4; 134,5; 144,3; Iz 33,22 (LXX); Jr 10,6 (TM); 32 [39],17.

¹⁷ Tamże.

Z obserwacji, które poczyniliśmy wynika więc, że *syntagmy* dotyczące tożsamości Jezusa w w.1,32.35 mające związek semantyczny z tekstem 2,24, a w szczególności pojęcie $\alpha\gamma\iota\omicron\phi$, tak jak rozumiane jest w 1,35, rzucają dodatkowe światło na wyrażenie $\tau\omicron\ \alpha\gamma\iota\omicron\phi\ \text{Κυριω}$, używane przez Łukasza w celu określenia Jezusa ofiarowanego w świątyni. W wydarzenie ofiarowania Jezusa, Jego świętość jest więc wyrażona jako pewien wymiar wywodzący się z Jego ścisłego związku z Bogiem i stąd też wynika nazwanie Go *wielkim, Synem Najwyższego i Synem Bożym*.

4. SAKRALNOŚĆ ŚWIĄTYNI I ŚWIĘTOŚĆ JEZUSA

Uznanie Jezusa za świętego w świątyni ma istotne znaczenie, by zrozumieć perspektywę, z której ewangelista patrzy na sanktuarium w Jerozolimie. Świątynia jest przecież świętym miejscem Izraela. Jej świętość pochodzi od obecności w niej JHWH, który tym samym przebywa wśród ludu (1 Krl 8,12; 1 Sm 6,20)¹⁸. Takie fundamentalne znaczenie instytucji sanktuarium uznane jest w LXX, gdzie w miejsce terminu $\iota\epsilon\rho\omicron\nu$, którym określano świątynie pogańskie, używa się w stosunku do niej dość często nazwy będącej jednostką leksykalną $\tau\omicron\ \alpha\gamma\iota\omicron\nu, \tau\alpha\ \alpha\gamma\iota\alpha$ ¹⁹.

Jako miejsce obecności Boga, świątynia stanowi też Jego własność, miejsce, gdzie spełnia się Jego Prawo. Dlatego też świątynia jest przestrzenią oddzieloną od *profanum*. W niej to bowiem obowiązują rozporządzenia świątynne i szczegółowe reguły, a nie prawa sądów ludzkich. Właśnie poprzez tę separację świeckości i szczególnego przeznaczenia kultowego, świątynia i wszystko to co z nią się łączy stanowią przestrzeń *sacrum*²⁰. Z tej perspektywy nie tylko świątynia jest święta (1Krl 9,3), ale także tabernakulum (Lb 1,51), przedmioty z nią związane (Lb 4,15), jej kapłani (Kpł 21,1-23), ich szaty (Wj 29,29; 31,10), ofiary (Kpł 2,3.10; 6,10; 27,28)²¹.

Zdając sobie sprawę z starotestamentowej koncepcji podziału świata w oczach Boga na czysty i nieczysty, święty i pogański – owa świętość miejsc, przedmiotów i osób jest ciągle zagrożona przez nieczystość. Stąd też pochodzi stały wymóg poświęcenia każdego, kto wchodzi w sferę *sacrum*: G. von Rad mówi o świętości zawsze możliwej do utracenia²². Zresztą w ST, żadne miejsce, osoba czy przedmiot

¹⁸ Pwt 12,5.11; 1 Krl 8,13.17.29; por. Ps 26,4; 41,5; 75,3; 121,1-4; 131,13-14. Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament: II. Institutions militaires – Institutions religieuses*, Paris 1960, 166-173.

¹⁹ Ez 24,21; 25,3; 37,26-29; 44,16; Ps 59,6; 62,3; 107,7; 2 Krn 5,11; 29,5; Kpł 16,23.27; Lb 4,12.16.

²⁰ Semickie korzenie terminu $\theta\omicron\delta\epsilon\sigma$ oznacza dokładnie oddzielić odłączyć. Por. H.P. Muller, *gds, heilig*, THAT II, 589-609; O. Procksch, $\square\alpha\gamma\iota\omicron\phi\square$, 87-97.101-112.

²¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*; Bb I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957, 271-274.

²² *Wohl war damit ein Temenos umrenzt; aber dessen Heiligkeit war nie statisch gegeben, sondern hing immer von Jahwes Signalen zum Bleiben oder zum Wandern ab*; tamże, 277.

nie mogą być uznane za święte w pojęciu absolutnym i stałym; ich świętość zależy od zmieniającego się związku z Bogiem²³.

Dlatego mówiąc o świątyni bardziej niż o świętości należy mówić właśnie o sakralności. Jedynym, który może być uznany za naprawdę świętego jest JHWH, jedyny *par excellence* święty Izraela (Iz 17,7; 37,23; 41,20; 43,3.15; 45,11; 49,7; Jr 2,2; 27 [50],29). Teksty Ha 3,3; Iz 40,25; 57,15 podkreślają to jako {135} w formie absolutnej; 1 Sm 2,2 mówi, że świętość ta jest nieosiągalna dla niczego ani dla nikogo innego (por. Wj 15,11; Ha 1,12); równocześnie teksty w 1 Krl 9,3; 2 Krn 7,16; 30,8; 36,14 wyjaśniają, że JHWH jest tym, który czyni świątynię świętą (por. Kpł 21,23).

Jezus przyniesiony do sanktuarium dla zwyczajowego poświęcenia jako pierworodnego, w Łk 1,35 uznany jest za świętego, co jednak jest inną świętością niż ta, którą przypisuje się świątyni i instytucjom kultowym. Świętość Jezusa, co widać u Łukasza, pochodzi z Jego nadnaturalnego pochodzenia, jest rzeczywista i wywodzi się z Jego szczególnej przynależności do JHWH. Poprzez Jego wejście do świątyni dokonuje się prawdziwe objawienie transcendentnej świętości Boga. I w ten sposób tekst Łukasza pokazuje, że prawdziwa świętość to nie sakralność świątyni, ale to świętość dziecka, które do niej zostało wniesione. Tak oto w perykopie świętość rytualna, ceremonialna, starotestamentowo – liturgiczna ustępuje miejsca świętości Tego, którego wiara uznaje w pełni za Syna Bożego. *Święty* — mówi Galbiati²⁴ — *wchodzi do sanktuarium, którego świętość rytualna była tylko jakby przygotowaniem do tego jedyne go momentu historii, gdy Pan wejdzie do swojej świątyni na sposób nowy i teraz już definitywny dla ery mesjańskiej. W tym fragmencie dochodzi więc do przeniesienia kategorii świętości z instytucji świątyni na osobę Jezusa.*

²³ Równocześnie w ST pojawiają się liczne fragmenty, w których świętość przedstawiona jest jako coś obiektywnego (2 Sm 6,6; Wj 29,37; Lb 4,18; Kpł 6,20; Wj 44,19); tamże, 204–205.

²⁴ Galbiati, *La presentazione*, 31.