

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ

ZNACZENIE JERUZALEM  
W CZASIE DZIAŁALNOŚCI GALILEJSKIEJ JEZUSA  
(Łk 4, 14 — 9, 50)

Według świadectwa wszystkich trzech synoptyków publiczna działalność Jezusa rozpoczęła się w Galilei (Mk 1, 14 — 9, 50; Mt 4, 12 — 18, 35; Łk 4, 14 — 9, 50). Dla Łukasza jednak Galilea jest tylko początkiem działalności Jezusa (23, 5; Dz 10, 37), którą ustawi już w perspektywie Jeruzalem.

I. CHARAKTERYSTYKA LITERACKA OPISU DZIAŁALNOŚCI GALILEJSKIEJ

Łukasz idzie w tej części w zasadzie za Markiem; wprowadza jednak do swego źródła szereg zmian redakcyjnych, które wyrażają jego intencję i zainteresowania teologiczne. Ujawnia się to w sposób szczególny w oryginalnej topografii. W ujęciu Marka i Mateusza Jezus rozpoczyna swą działalność w Galilei nad jeziorem Genezaret, przechodząc później w okolice Tyru i Sydonu (Mt 15, 21; Mk 7, 24-31), do Dekapolu (Mk 7, 31) i Cezarei Filipowej (Mt 16, 13; Mk 8, 27). Według Łukasza natomiast Jezus rozpoczyna swoje nauczanie w „Nazaret, gdzie się wychował” (4, 16), później dopiero „zstąpił do Kafarnaum” (4, 31). Następnie pomija Łukasz podróż i działalność Jezusa w Tyrze i Sydonie (Mk 7, 24-31). Nie mówi również o działalności w Dekapolu i w okolicy Cezarei Filipowej (Mk 7, 31; 8, 27). Jediną wzmianką o opuszczeniu Galilei jest krótki pobyt Jezusa w krainie Gerazeńczyków (Łk 8, 26-39). Łukasz jednak zaznacza wyraźnie, że działalność Jezusa w tym kraju nie przyniosła żadnych owoców, ludność bowiem prosiła Go, aby odszedł. Trzeci ewangelista, inaczej niż pozostali, wyraźnie ogranicza działalność Jezusa tylko do Żydów. Pomijając jednak nauczanie wśród pogan poszerza równocześnie oddziaływanie Jezusa na Żydów w Judei i Jeruzalem (4, 44; 5, 17)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por.: A. George, *Tradition et Rédaction chez Luc. La construction du troisième Evangile*, [W:] *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les*

To pominięcie misyjnej działalności Jezusa w pogańskich krajach otaczających Galileę było celowo zamierzone przez trzeciego ewangelistę. W takim ujęciu Galilea nie jest już centrum i punktem wyjścia dla misji wśród pogan, traci więc swoje znaczenie teologiczne, jakie ma u Marka i Mateusza. Dla Łukasza jest ona jedynie wielkością polityczną (3, 1) i początkiem Jezusowej działalności, która ogranicza się tylko do Żydów. Nauczanie wśród pogan, według teologicznej koncepcji Łukasza, rozpocznie się dopiero w pełni po zmartwychwstaniu. Pomostem łączącym misję wśród Żydów z misją wśród pogan będzie Samaria. Łukasz pomijając działalność poza Galileę uprości drogę Jezusa, przez co bardzo mocno scentralizuje swoją Ewangelię na Jerozolimie. Schemat Łukaszowy „począwszy od Galilei, aż dotąd” (23, 5), tj. do Jerozolimy, zostanie zachowany w całej swej wyrazistości. Działalność galilejska będzie od samego początku grawitować do swego punktu centralnego, którym jest Jerozolimie. Właśnie dla zachowania tego kierunku i tej perspektywy usunie Łukasz ze swego źródła wzmianki o miejscowościach, które zmieniałyby ten kierunek lub zaciemniały perspektywę. Idei tej Łukasz będzie wierny w obu swych dziełach (24, 6) <sup>2</sup>.

## II. W PERSPEKTYWIE JERUZALEM

Po zakończeniu opisu pierwszego dnia w Kafarnaum, które w 4, 31 nazwał Łukasz „miastem galilejskim”, konkluduje: „Przepowiadał w synagogach Judei (τῆς Ἰουδαίας)” (4, 44). Mateusz (4, 23) i Marek (1, 39) mówią w miejscach paralelnych o nauczaniu w synagogach Galilei. Kontekst również w sposób wyraźny wskazuje na Galileę. Nic też dziwnego, że i przekaz tekstu oscyluje między tymi dwoma nazwami. Powstaje więc pytanie: gdzie Jezus przepowiadał — w Galilei czy Judei?

Lekcję τῆς Ἰουδαίας mają P<sup>75</sup> BSCL 892 1241 1365, z tłumaczeń zaś syr. <sup>s</sup> <sup>h</sup>, cop <sup>sa</sup> <sup>bo</sup> Znaczeniowo z lekcją tą zgadza się również lekcja τῶν Ἰουδαίων, poświadczona przez kodeks W i jeden lekcjonarz. Natomiast lekcja τῆς Γαλιλαίας znajduje się w ADKXOΠΨ 28 33 565 790 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1242 1344 1546 1636 1248 2174;

*Evangiles synoptiques*, wyd. I. de la Potterie (Bibl. ETL, XXV), Paris 1967, s. 105 n.; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964, s. 25 n.

<sup>2</sup> Por.: E. Lohmeyer, *Galilea und Jerusalem*, Göttingen 1936, s. 36—39; 41—45; W. Marxen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1959<sup>2</sup>, s. 35—41; 64—66; X. Léon Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, s. 200 n.; Conzelmann, dz. cyt., s. 35.

l: 211 226 299 854 883, w tłumaczeniach zaś w vl. (a b c d e f l q r<sup>1</sup>), vg, syr<sup>p h m g</sup>, cop<sup>bo mss</sup>, goth, eth, geo. Większość krytyków przyjmuje lekcję τῆς Ἰουδαίας jako „lectio difficilior” Do nich należą: B. F. Westcott, B. Weiss, H. von Soden, A. Merk, E. Vestle, K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren. Tego również zdania jest zdecydowana większość egzegetów dawniejszych i współczesnych<sup>3</sup>. Lekcję natomiast τῆς Γαλιλαίας z krytyków przyjmują tylko C. Tischendorf i H. J. Vogels, zaś z egzegetów — K. L. Schmidt<sup>4</sup> i E. Levesque<sup>5</sup>. Zdaniem tego ostatniego lekcja τῆς Ἰουδαίας w Łk 4, 44 jest „z pewnością błędem” Na potwierdzenie swojego stanowiska przytacza on następujące argumenty: w czasach Chrystusa 4 krainy składały się na Palestynę, a mianowicie Judea, Galilea, Samaria i Perea. Nie były one nigdy z sobą mieszane i każda z nich miała dokładnie określony sens; kontekst nie pozwala rozciągać nazwy „Judea” na całą Palestynę. Następnie lekcja „Judea” jest sprzeczna z planem synoptycznym, który w sposób rygorystyczny zachowuje Łukasz. Zwolennicy lekcji „Judea” na potwierdzenie jej przytaczają szereg tekstów (Łk 1, 5; 7, 17; 23, 5; Dz 2, 9; 10, 37; 11, 29; 20, 1). E. Levesque zaś utrzymuje, że we wszystkich tych miejscach Judea użyta jest w swym znaczeniu właściwym i nie oznacza całej Palestyny. Na koniec dodaje, że zasada „lectio difficilior” jest słuszna, jeśli chodzi o idee, doktrynę, reguły gramatyczne, natomiast nie można jej stosować, gdy chodzi o imiona własne i nazwy geograficzne. Nieuwaga kopisty bowiem bardzo łatwo może wziąć jedno imię za drugie: Judeę za Galileę<sup>6</sup>.

W oparciu o świadectwa tylko zewnętrzne nie można rozstrzygnąć z pewnością, która z lekcji jest pierwotna i autentyczna. Wbrew jednak twierdzeniom E. Levesque’a lekcja „Judea” jest bardziej prawdopodobna. Jest to bowiem lekcja nie zharmonizowana z Mk 1, 39 i Mt 4, 23 oraz trudniejsza. Nie ma natomiast żadnych podstaw, aby zasadę „lekcja trudniejsza” ograniczać tylko do tekstów o charakterze doktrynalnym i gramatycznym. Zresztą i to jest sprawą istotną, że w Ewangeliach na-

<sup>3</sup> Por.: F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1932, s. 617 n.; M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Paris 1921, s. 155 n.; L. Marchal, *Evangile selon Saint Luc*, Paris 1950, s. 73; K. H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1958<sup>8</sup>, s. 72; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, London 1957, s. 73.

<sup>4</sup> Utrzymuje on, że kontekst wyklucza lekcję „Judea” (*Der Ramen der Geschichte Jesu. Literarische Untersuchungen zur antiken Jesusüberlieferung*, Berlin 1919, s. 102).

<sup>5</sup> *Le mot Judée dans le N. Testament. A-t-il parfois le sens élargi de Palestine?*, „Vivre et Penser”, 3 (1943/44) 104—111.

<sup>6</sup> Tamże, s. 105—110.

zwy geograficzne mają charakter doktrynalny i teologiczny<sup>7</sup>. A więc w ten sposób argument E. Levesque'a nie jest przeciw „lectio difficilior” w naszym tekście, ale za tą lekcją. Nie do przyjęcia jest również argument, że lekcja „Judea” jest przeciw planowi synoptycznemu, za którym rygorystycznie idzie Łukasz. Idzie on wprawdzie za owym planem, ale jeśli tego wymagają jego zamiary teologiczne i literackie, to zmienia go, włączając materiał ze źródeł własnych lub przestawiając plan synoptyczny. Otóż te zamiary i tendencje teologiczne i literackie Łukasza są tu decydujące. One właśnie przemawiają przekonująco za lekcją „Judea”. W źródle Łukasza — Ewangelii Marka, była lekcja „Galilea” i taką samą spotykamy u Mateusza, Galilea bowiem odpowiadała planowi i koncepcji teologicznej tych dwóch ewangelistów. Łukasz jednak celowo wprowadza korekturę redakcyjną do swego źródła, ponieważ „Galilea” nie odpowiada jego założeniom teologicznym. Potwierdzają to dwa miejsca — 7, 17 i 23, 5, w których pewna krytycznie lekcja „Judea” uzasadnia autentyczność tejże lekcji w 4, 44. Ta korekta redakcyjna dała podwójny skutek. Po pierwsze — ograniczała znaczenie Galilei jako miejsca działalności Jezusa: Galilea jest tylko jej początkiem. Natychmiast po inauguracji w Galilei wpływ nauczania Jezusa rozciąga się na całą Judeę. Po drugie — działalność galilejska ustawiona została w ten sposób w kontekście i perspektywie Judei, która znaczenie swoje w teologii Łukasza zawdzięcza Jerozolimie. Kopiści nie dostrzegając tej specyfiki Łukasza poprawili tekst według miejsc paralelnych, stąd właśnie w wielu kodeksach jest lekcja „Galilea”<sup>8</sup>.

Przyjęcie jednak w Łk 4, 44 lekcji „Judea” stawia pewien zawilły problem. Jeżeli bowiem Jezus już teraz jest „w synagogach Judei”, to jak należy rozumieć Jego podróż do Jeruzalem, która w sposób uroczysty rozpoczyna się dopiero w 9, 51? Pierwsze wyjaśnienie tej trudności opiera się na podwójnym znaczeniu nazwy Judea<sup>9</sup>. W sensie właściwym i ścisłym Judea oznacza południową część Palestyny w odróżnieniu od Samarii, Galilei, Perei i Idumei (Mk 3, 7 n.; Dz 9, 31). Tak właśnie używają terminu Judea teksty biblijne i pozabiblijne<sup>10</sup>. W znaczeniu dal-

<sup>7</sup> Por.: R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938; Z. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Leipzig 1967, s. 228 n.

<sup>8</sup> Por.: Conzelmann, dz. cyt., s. 34.

<sup>9</sup> Por.: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1958<sup>5</sup>, s. 748 n.

<sup>10</sup> W LXX zob.: 1 Krn 4, 19; 1 Sm 17, 1; 23, 3; 27, 6. 10; 30, 14; 2 Sm 2, 4; 2 Krl 14, 11; 25, 22; Jl 3 (4), 20; Zach 12, 2; Iz 1, 1; 2, 1; 3, 1. Nowy Testament: Mt 2, 1; 2, 5. 22; 3, 1; 4, 25; 24, 16; Mk 3, 7; 13, 14; Łk 2, 4; 3, 1; 5, 17; J 4, 3; 4, 47. 54; 7, 1. 3; 11, 7; Dz 1, 8; 8, 1; 9, 13; 12, 19; 15, 1; 21, 10; 28, 21; Rz 15, 31;

szym i szerszym Judea oznacza kraj zamieszkały przez naród żydowski. Takie określenie Judei jest szeroko rozpowszechnione u pisarzy greckich<sup>11</sup>. Również i Łukasz używa terminu Judea w podwójnym sensie: na oznaczenie całej Palestyny (1, 5; 4, 44; 7, 17; 23, 5; Dz 10, 37; 11, 1. 29) i na oznaczenie Judei w znaczeniu ścisłym (1, 65; 2, 4; 3, 1; 5, 17; 21, 21; Dz 1, 8; 8, 1; 9, 31; 12, 19; 15, 1; 21, 10; 28, 21)<sup>12</sup>.

W Łk 4, 44 Judea oznacza kraj zamieszkały przez Żydów, czyli całą Palestynę. Judea nie jest tu więc przeciwstawiona Galilei. Łukasz nie mówi nam, że Jezus opuścił Galileę, a udał się do Judei lub do Jerozolimy, lecz że pole Jego działalności, Jego przepowiadania rozciągnęło swój wpływ na cały kraj Żydów — Palestynę, chociaż miało miejsce jeszcze tylko w Galilei<sup>13</sup>. Taka interpretacja zgodna jest ze znaczeniem terminu Judea w grece hellenistycznej i biblijnej, nie niszczy również tendencji teologicznych Łukasza, które wpłynęły na zastąpienie Galilei przez Judeę. Wprowadzenie bowiem nazwy Judea nawet w znaczeniu całej Palestyny ogranicza wyłączość Galilei i rozciąga przepowiadanie Jezusa na całą ojczyznę Żydów wraz z jej stolicą Jerozolimą. Warto przy tym zaznaczyć, że Łukasz łączy ściśle Judeę — użytą w sensie ścisłym czy szerszym — z jej stolicą Jeruzalem (5, 17; 6, 17; Dz 1, 8; 8, 1). Judea jest święta dzięki świętemu miastu Jeruzalem i dzięki świątyni.

Do 4, 44 nawiązuje wyraźnie Łukasz w 5, 15-17. „Muszę i w innych miastach głosić dobrą nowinę” (4, 43). W jednym z nich Jezus uzdrawia trędowatego (5, 12 n.). Wieść o tym ściąga tłumy. Marek określa dokładnie miejsce, w którym się one zgromadziły. Jest to Kafarnaum (2, 1). Łukasz tego nie czyni, ale podaje, skąd przyszły tłumy: „Ze wszystkich wsi Galilei i Judei, i z Jeruzalem” (5, 17). Łukasz skreśla wspomniane przez Marka Kafarnaum. Ponieważ zaś dla Łukasza Kafarnaum jest miastem Galilei, dlatego też skreślenie tej miejscowości jest wyraźnym pominięciem Galilei jako pola działalności Jezusa. Miejsce tego wydarzenia i nauczania pozostanie w ten sposób nie sprecyzowane — gdzieś w Palestynie. Ludzie z Galilei, o których mówi Łukasz, nie są szczególnie uprzywilejowani, lecz jak inni muszą przyjść do Jezusa. Tłum otaczający Jezusa w Ewangelii Marka jest anonimowy (πολλοί), natomiast Łukasz dokładnie określa słuchaczy Jezusa. Dzieli ich na dwie

2 Kor 1, 16; Gal 1, 21. Z tekstów pozabiblijnych zob.: Strabo 16, 2, 34 — wspomina Judeę obok Galilei i Samarii.

<sup>11</sup> Por.: Nic. Dam u Jos. A I 14, 9; Diodorus S. 30, 3. 2; Strabo 16, 2. 34; Dio Cass. 37, 16; 47, 28; Ep. Aris. 4, 12; Philo Leg. ad Cai. 200.

<sup>12</sup> Por.: E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (HNT, 5b), Tübingen 1929<sup>2</sup>, s. 68; Creed, dz. cyt., s. 72 n.; A. Jankowski, *Znak spod Naim*, „Coll. Theol.”, 32 (1962) 70.

<sup>13</sup> Por.: Lagrange, dz. cyt., s. 155.

grupy: pierwsza — „faryzeusze i uczeni w Piśmie” (5, 17), druga zaś — „ci, którzy przybyli”, co nie odnosi się do faryzeuszy i uczonych w Piśmie, jak sugeruje tekst powszechnie przyjęty, lecz do ludzi, którzy przyszli ze wszystkich wsi Galilei i Judei oraz z Jerozolimy. Należy bowiem z tłumaczeniem syryjskim (syr<sup>sin</sup>) przed οἱ ἦσαν dodać καί i połączyć z ἑλληλοθότες domyślne „ludzie”<sup>14</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje tu potrójna konstrukcja peryfrastyczna, która jest charakterystyczną cechą stylu Łukasza:

καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων  
καὶ ἦσαν καθήμενοι  
καὶ οἱ ἦσαν ἑλληλοθότες

Każdy człon ma swój podmiot. A więc i struktura wiersza wskazuje na to, że οἱ ἦσαν to nie faryzeusze. Judea jest tu użyta w swym znaczeniu właściwym i w ścisłej łączności z Jeruzalem. Zestawienie Galilea—Judea—Jeruzalem jest również zestawieniem typowo Łukaszowym (6, 7; Dz 1, 8; 10, 39). Wskazuje to na daleko sięgającą pracę redakcyjną Łukasza nad tekstem. Galilea jako ἀρχή działalności Jezusa występuje na pierwszym miejscu; ustawiona jest jednak w kontekście i perspektywie Judea—Jeruzalem. Rozszerzenie pola oddziaływania Jezusa na Judeę—Jerozolimę nie oznacza jednak Jego osobistej działalności w tamtych okolicach. Łukasz bowiem mówi wyraźnie, że ludzie stamtąd przybyli do Jezusa.

Praca redakcyjna Łukasza w tekście tym jest oczywista. Wskazują na to styl i koncepcja teologiczna: ograniczenie znaczenia Galilei i rozciągnięcie oddziaływania Jezusa na Judeę—Jerozolimę.

Jezus kontynuuje swoje wędrówki i nauczanie (6, 1). Pewnego dnia wszedł na górę, aby się modlić; tam wybiera dwunastu, których nazywa apostołami (6, 13). „Gdy zstąpił w dół, otoczyło Go wielkie mnóstwo ludzi” (6, 17). To mnóstwo ludu otaczające Jezusa pochodzi z całej Judei i Jeruzalem oraz z wybrzeża Tyru i Sydonu. Marek w miejscu paralelnym (3, 7 n.) podaje bogatszy katalog miejscowości: mnóstwo ludu pochodziło z Galilei, Judei, Jerozolimy, Idumei, Perei, Tyru i Sydonu. To zestawienie jest bardzo uderzające, Marek bowiem wyraźnie ograniczył „głos” Jezusa do Galilei (1, 28), gdy tymczasem wspomniane krainy otaczają wkoło Galileę jako ośrodek, począwszy od południa poprzez wschód aż do północnego zachodu. Wspomniane okolice i krainy reprezentują cały naród izraelski, który ze wszystkich stron zdąża do Galilei nad mo-

<sup>14</sup> Por.: W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1964<sup>2</sup>, s. 130; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1955<sup>3</sup>, s. 123 n.

rze; cały lud w Galilei słucha Ewangelii Jezusa. Jezus formuje nową swą wspólnotę, której ośrodkiem jest Galilea. Punktem zborczym tych chrześcijan były okolice Morza Galilejskiego. Wśród tych wspólnot chrześcijańskich na pierwszym miejscu jest Galilea<sup>15</sup>. Zupełnie inny obraz daje nam Łukasz w miejscu paralelnym. Skreśla naprzód ze źródła Markowego Galileę. Jest to, jak słusznie przypuszcza W. Marxen, ślad Łukaszowej tendencji antygalilejskiej. Pomija następnie Idumeę i Perea. Pozostaje typowo Łukaszowy schemat: Judea—Jeruzalem—*παράλιος*. Punktem centralnym jest Jeruzalem, a nie Galilea. Schemat ten można bez trudności dostrzec w *Dziejach Apostolskich*; wyliczenie więc miejscowości u Łukasza odpowiada obrazowi rozszerzania się pierwotnego chrześcijaństwa. W 6, 7 opuszcza Łukasz Galileę, w *Dziejach* (1, 8) konsekwentnie nie ma wzmianki o gminie galilejskiej. Idumea i Perea leżą również poza punktem widzenia Łukasza. Przeciwnie zaś *παράλιος* pojawia się w *Dziejach* jako miejsce gmin chrześcijańskich, chociaż nic się nie mówi o działalności misyjnej Kościoła pierwotnego w tych okolicach. Powstanie więc tych gmin odnoszone jest do działalności samego Jezusa<sup>16</sup>. Łączność tego fragmentu Łukaszowego z *Dziejami* potwierdzona jest jeszcze jednym znamienym faktem; Łukasz mianowicie stawia wokół Jezusa trzy grupy ludzi — apostołów, uczniów i lud. Te trzy grupy ludzi tworzą właśnie Kościół w *Dziejach* (1, 2. 26; 2, 37; 2, 42 n.; 4, 33. 35; 5, 18; 6, 6; 8, 18; 15, 2; 6, 1 n.; 9, 1; 9, 26. 38; 11, 26; 16, 1; 19, 1; 21, 4; 3, 23; 4, 1; 10, 41; 19, 4; 28, 17)<sup>17</sup>.

Ścisły związek z *Dziejami* jest najlepszym dowodem dużego wkładu redakcyjnego Łukasza w substrat zaczerpnięty od Marka. Zamierzony cel teologiczny został osiągnięty: całkowite pominięcie Galilei, a szczególne eksponowanie Judei i Jerozolimy.

### III. ZAPOWIEDŹ PRZYSZŁEJ ROLI JERUZALEM

Działalność galilejską Jezusa poprzedza bezpośrednio kuszenie na pustyni (Łk 4, 1-13), a zamyka przemienienie (9, 28-36). Te dwa fakty, jako ramy działalności galilejskiej i jako wydarzenia objawiające w sposób szczególny godność Jezusa, odgrywają szczególną rolę w pierwszym okresie Jego historii. Tylko Łukasz włącza w te wydarzenia temat świętego miasta Jeruzalem.

<sup>15</sup> Por.: Lohmeyer, dz. cyt., s. 30 n.; Marxen, dz. cyt., s. 39 n.

<sup>16</sup> Por.: Conzelmann, dz. cyt., s. 39 n.

<sup>17</sup> Por.: Grundmann, dz. cyt., s. 138; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1963, t. I, s. 170 n.

## 1. Πειρασμός JEZUSA W JERUZALEM

Łukasz w opisie kuszenia opiera się na dwu źródłach. We wstępie (4, 1-2) idzie za Markiem (1, 12-13), zmieniając tylko nieznacznie jego relację. W przedstawieniu natomiast dialogu z kusicielem zbliża się on do Mateusza. Najprawdopodobniej obydwaj ewangeliści korzystają tu ze wspólnego źródła<sup>18</sup>. W strukturę Mateusza wprowadza jednak Łukasz pewne modyfikacje. Najprzód zmienia kolejność pokus. Pokusa druga (Mt 4, 5-7) jest u Łukasza trzecią (4, 9-12); równocześnie ewangelista dokładniej precyzuje miejsce tej pokusy: zamiast εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν pisze εἰς Ἱερουσαλήμ. Dodaje również własną redakcyjną notę końcową (w. 13).

Zmiana kolejności pokus jest wynikiem pracy redakcyjnej Łukasza, porządek bowiem pokus w ujęciu Mateusza uważany jest przez większość krytyków za pierwotny. Wskazuje na to naprzód gradacja pokus: pokusa trzecia, według kolejności Mateusza, jest rzeczywiście szczytowym punktem dialogu Jezusa z kusicielem. Dopiero po tej pokusie szatan opuszcza Jezusa; wskazują na to słowa: ὑπάγε, σατανᾶ (w. 10)<sup>19</sup>. Słusznie więc uważa J. Staudinger<sup>20</sup>, że Mateuszowy „porządek pokus jest jedynie możliwy logicznie i psychologicznie: pokusa rozstrzygająca umieszczona jest na ostatnim miejscu”. W kolejności Mateusza widać również wyraźną gradację geograficzną: pustynia, święte miasto, a punktem szczytowym jest bardzo wysoka góra. Takie ustawienie pokus zgodne jest z koncepcją całej Ewangelii Mateusza, w której „góra” odgrywa szczególną rolę w życiu Jezusa: góra kuszenia, góra kazania Jezusa, góra przemienienia, góra nadania misyjnego przykazania. Życie Jezusa ustawione jest między dwoma scenami, które rozegrały się na górze: na początku działalności Jezusa na górze kuszenia szatan obiecuje Jezusowi władzę nad światem, pod koniec natomiast — Jezus udziela uczniom

<sup>18</sup> Jest to powszechna opinia egzegetów na temat źródeł Łukaszeowego opisu kuszenia. Pierwotny charakter Marka nie ulega tu żadnej wątpliwości. Zob.: B. Weiss, *Evangelium des Lukas*, Göttingen 1885<sup>7</sup>, s. 416; Klostermann, dz. cyt., s. 59; Schmid, dz. cyt., s. 105; Grundmann, dz. cyt., s. 113. Krótko tę opinię streszcza Creed: „The narrative of the temptation in Luke as in Matthew is dependent upon Mark and upon another common source, probably Q” (dz. cyt., s. 61 n.).

<sup>19</sup> „Verschieden ist dagegen die Reihenfolge der zweiten und der dritten Versuchung, wobei man gewöhnlich bei Matthäus die ursprünglichere Ordnung findet” (J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT, 3), Regensburg 1959<sup>4</sup>, s. 62). Zob. również: H. Riesenfeld, *Caractère messianique de la tentation au désert*, „Recherches Bibliques”, VI (1962) 59, 61.

<sup>20</sup> Testis „primarius” *Evangelii sec. Lucam*, VD, 33 (1955) 66 n. Zob. również: M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin 1921, s. 42.



władzy, którą otrzymał od Ojca. Góra w pierwszej Ewangelii jest miejscem objawienia<sup>21</sup>. W świetle tej koncepcji teologicznej zrozumiała jest Mateuszowa kolejność pokus.

Dlaczego Łukasz podaje inną kolejność pokus? Zdaniem M. Albertza Łukaszowa kolejność pokus jest błędna, a motyw, jakim się przy tym kierował, jest niejasny<sup>22</sup>. K. H. Rengstorf zaś uważa, że Łukasz (lub też źródło, z jakiego korzysta) ustawił pokusy naśladowując w porządku odwrotnym trzy pierwsze prośby „Ojcie nasz” w redakcji Łukaszowej. Łukaszowy bowiem opis kuszenia i „Ojcie nasz” mają w jego redakcji wspólną podstawę: niebezpieczeństwo kuszenia przez szatana<sup>23</sup>. Obydwa te wyjaśnienia są jednak nieprzekonywujące, motyw zaś, jaki kierował Łukaszem w takim właśnie ustawieniu pokus, da się łatwo odkryć w świetle bliższego kontekstu i koncepcji całego dzieła. Łukasz, przenosząc drugą pokusę na koniec, uważa ją za decydującą, a równocześnie zmieniając bardzo ogólną nazwę „święte miasto” (Mt 4, 5) na konkretne i określone „Jeruzalem” (Łk 4, 9) ujawnia wyraźnie swój zamiar teologiczny. Chce mianowicie w sposób szczególny zaakcentować rolę Jeruzalem i świątyni w kuszeniu Jezusa. Decydująca i zwycięska pokusa ma miejsce nie na „górze bardzo wysokiej”, lecz w świątyni jerozolimskiej. Jeruzalem jest w ten sposób miejscem pokusy i zwycięstwa nad nią. Kolejność ta zgodna jest również z koncepcją teologiczną Łukasza. O ile bowiem dla Mateusza decydującą rolę w życiu Jezusa odgrywała „góra”, o tyle dla Łukasza — Jeruzalem i świątynia (2, 25; 2, 41 n.; 9, 51; 24, 13. 33. 47; Dz 1, 4. 8). Opisuując więc główne wydarzenia z życia Jezusa, kieruje zawsze swój wzrok na Jeruzalem i świątynię.

Mateusz zatem oparł się na kryterium geograficznym, a Łukasz na kryterium o charakterze „heilsgeschichtlich”<sup>24</sup>. Pokusy, jak wskazują cytaty biblijne, mają charakter mesjański i są wyraźnym nawiązaniem do pokusy na pustyni ludu wybranego. Jezus, jako prawdziwy Izrael i Syn Boży, w centrum i sercu Izraela — w Jeruzalem i świątyni, bierze na siebie pokusę swego ludu, realizując w sposób pozytywny świętą hi-

<sup>21</sup> Por.: X. Léon Dufour, *Montagne*, [W:] *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1962, s. 653; E. Fascher, *Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*, Halle (Saale) 1949, s. 24, przyp. 1; E. C. Kingsbury, *The Theophany „Topos” and the Mountain of God*, JBL, 86 (1967) 205—210; Zimmermann, dz. cyt., s. 228 n.

<sup>22</sup> Dz. cyt., s. 42.

<sup>23</sup> Dz. cyt., s. 63.

<sup>24</sup> Por.: Fascher, dz. cyt., s. 24. Trafnie zauważył to Riesenfeld: „Il est vraisemblable que Matthieu a conservé la suite primitive des scènes et que Luc en a changé l'ordre pour souligner le rôle que jouent chez lui la ville de Jérusalem et son temple” (dz. cyt., s. 61).

historię zbawienia<sup>25</sup>. Umieszczając więc ostatnią pokusę w Jeruzalem, kierował się trzeci ewangelista motywami historyczno-zbawczymi.

Umieszczenie pokusy i zwycięstwa nad nią w Jeruzalem zrozumiała czyni również końcową notę redakcyjną Łukasza, która wyraźnie rzutuje na święte miasto. Nota ta (4, 13) jest tworem ewangelisty. Wskazuje na to naprzód porównanie z Markiem (1, 13) i Mateuszem (4, 11). Pierwsi dwaj synoptycy mówią, że aniołowie służyli Jezusowi. Łukasz pomija tę wzmiankę, ponieważ aniołowie — według niego — poddani są i służą tylko Ojcu (12, 8; 15, 10; Dz 5, 19; 8, 26; 12, 7). Na pochodzenie redakcyjne wskazuje również wyrażenie ἄχρι καιροῦ, które należy do charakterystycznych zwrotów Łukasza (Dz 13, 11). Dlatego też ma rację J. Schmid utrzymując, że „uwaga końcowa (w. 13) pochodzi od samego Łukasza”<sup>26</sup>.

Fraza συντελέσας πάντα πειρασμόν oznacza koniec wszelkiego rodzaju pokusy (πάντα!). Diabeł odchodzi od Jezusa. Ma to szczególne znaczenie w koncepcji teologicznej Łukasza; od tej chwili tam, gdzie jest Jezus, nie ma szatana i pokus. „Otwiera się czas wolny od panowania szatana, epoka sui generis w pośrodku biegu historii zbawienia; rozpoczyna się więc nie czas ostateczny, lecz okres pośredni między czasem Prawa, Izraela a czasem Ducha, Kościoła”<sup>27</sup>. Szatan jednak odstąpił od Jezusa aż do konkretnie określonego czasu — ἄχρι καιροῦ. Na czas ten wskazuje wyraźnie Łukasz w 22, 3: εἰσῆλθεν δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰουδαίαν. Dopiero od tego momentu w dziele Łukasza powraca znowu motyw pokusy (22, 3. 28. 40. 53). W słowach ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου (22, 28) nie przedstawia trzeci ewangelista całego życia Jezusa jako kuszenia, lecz uczy tylko, że t e r a z panują πειρασμοί, że nadeszła „moc ciemności” (22, 53). Szatan jest więc znowu; rozpoczyna się męka, która przedstawiona jest przez Łukasza jako dzieło szatana.

Dzięki tym retuszom redakcyjnym trzeci ewangelista łączy bardzo ściśle historię kuszenia Jezusa z historią Jego męki<sup>28</sup>. Aby ten związek

<sup>25</sup> Por.: J. Guillet, *Thèmes Bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris 1954, s. 23—25; J. Dupont, *Les tentations de Jésus dans le désert*, „Assemblées du Seigneur”, 26 (1961) 43 n.; G. H. P. Thompson, *Called, Proved, Obedient. A study in the Baptism and Temptation. Narratives of Matthäus and Luke*, JTS, 11 (1960) 1—12.

<sup>26</sup> Por.: Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 105; Conzelmann, dz. cyt., s. 22; Fascher, dz. cyt., s. 23; Creed, dz. cyt., s. 64.

<sup>27</sup> Conzelmann, dz. cyt., s. 22. „Im Leben Jesu — pisze G. Voss — gibt es fortan keine Versuchung mehr” (*Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris—Brugge 1965, s. 95).

<sup>28</sup> Związek ten jest powszechnie uznawany. L. Derousseaux pisze: „Luc nous invite en effet à rapprocher la scène du désert de celle de Gethsemani: »Ayant ainsi épuisé toutes les formes de la tentation, le diable s'éloigna de lui, pour reve-

stał się widoczny, potrzebne było przestawienie pokus i wyraźne umiejscowienie ostatniej w Jeruzalem. Końcowa nota redakcyjna łączy się wtedy ściśle z ostatnią pokusą i otrzymuje swój pełny sens. Jeruzalem nie tylko jest miejscem wydarzeń zbawczych, lecz również miejscem i świadkiem zwycięstwa Jezusa. Pierwsze bowiem zwycięstwo nad pokusą i szatanem w Jeruzalem jest obrazem i zapowiedzią definitywnego zwycięstwa nad nim w świętym mieście.

## 2. Ἐξοδος JEZUSA W JERUZALEM

Z synoptyków tylko Łukasz włącza w opis przemienienia Jezusa (9, 28-36) temat Jeruzalem (9, 31), umieszczając go w bardzo znamionym kontekście.

W opisie tym idzie ewangelista zasadniczo za relacją Marka (9, 2-8)<sup>29</sup>, wprowadza jednak szereg elementów własnych, które uzupełniają lub wyjaśniają opis drugiego ewangelisty. Do ważniejszych zwrotów wyłącznie Łukaszkowych, które ujawniają jego własne perspektywy, należą: wzmianka o modlitwie na górze (9, 28); sen uczniów, po którym ujrzeni chwałę Jego (9, 32); treść rozmowy Mojżesza i Eliasza z Jezusem, która wyjaśnia sens przemienienia (9, 31). Tych własnych elementów Łukasza nie da się wytłumaczyć tylko literacką stylizacją relacji Marka, lecz na-

---

nir au temps marqué (Lc 4, 13)«, c'est-à-dire à l'heure du »règne des ténèbres (Lc 22, 53)«, à l'heure où les apôtres qui »sont demeurés constamment avec lui dans ses épreuves (Lc 22, 28)« le laisseront seul, à l'heure de la sueur de sang dans le jardin" (*L'épreuve et la tentation*, „Assemblées du Seigneur”, 26 (1962) 63). Zob. również: Conzelmann, dz. cyt., s. 22; Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 105; Gamba, *Agonia di Gesù*, „Riv. Bib. It.”, 16 (1968) 160.

<sup>29</sup> Pierwotniejszy charakter Marka i wykorzystanie go przez Łukasza staje się w świetle współczesnych badań nad synoptykami prawie opinią powszechną wśród krytyków. Grundmann tak syntetycznie wyraża ten pogląd: „Lukas folgt weiterhin dem Bericht des Markus verbindet aber in der Verklärungsgeschichte eine Sonderüberlieferung mit dem Markus-Bericht” (dz. cyt., s. 191). Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że właśnie badania metodą Redaktionsgeschichte potwierdzają wyraźnie ten punkt widzenia. S. Meloughlin pisze: „Et le travail de type Redaktionsgeschichte est en train de montrer que la théorie classique des Deux Sources fonctionne remarquablement bien” (*Les accords mineurs Mt — Lc contre Mc et le problème synoptique. Vers la théorie de deux sources*, [W:] *De Jésus aux Evangiles*, s. 17). F. Neirynek zaś sądzi: „Il nous semble en effet que le refus de la dépendance envers Mc ne peut se justifier ni dans l'étude du style Matthéen ni dans l'examen de la structure de notre évangile de Matthieu” (*La rédaction mathéenne et la structure du premier évangile*, tamże, s. 73). W świetle tych badań trudno się zgodzić ze zdaniem ks. E. Dąbrowskiego, według którego „tekst Mateusza, dotyczący Przemienienia, uznać należy za najstarszy opis w tym względzie” (*Przemienienie Chrystusa według Ewangelii synoptycznych*, Warszawa 1931, s. 19).

leży przyjąć własne źródła trzeciego ewangelisty<sup>30</sup>. W dokładnym określeniu tych wyłącznych źródeł egzegeci nie są zgodni. Według B. Weissa<sup>31</sup> Łukasz obok Ewangelii Marka czerpał wiadomości jeszcze ze źródła Q, zdaniem zaś Th. Zahna<sup>32</sup>, trzeci ewangelista korzystał tu z tradycji ustnej, a szczególnie z relacji Jana lub Jakuba. Zbliżony do tego jest pogląd E. Osty'ego<sup>33</sup>, który przypuszcza, że źródłem informacji był Jan; M. J. Lagrange<sup>34</sup> utrzymuje zaś, że Łukasz zamierzał uzupełnić Marka w oparciu o inne źródła, jednak ich bliżej nie określa. Najbardziej uzasadnionym rozwiązaniem jest to, które za źródło Łukaszczonego opisu przemienienia przyjmuje Ewangelie Marka i własną tradycję trzeciego ewangelisty<sup>35</sup>.

Wiersz 31, zawierający treść rozmowy Mojżesza i Eliasza z Jezusem, wydaje się jednak pochodzić od autora. Marek i Mateusz tylko wspominają o ukazaniu się Mojżesza i Eliasza, rozmawiających z Jezusem, natomiast Łukasz podaje treść tego dialogu: ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἡμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ. Terminologia frazy jest Łukaszczone: μέλλειν z bezokolicznikiem (Łk 7, 2; 9, 31; 9, 44; 13, 9; 19, 11; 21, 7; 24, 21; Dz 17, 31; 22, 16; 24, 15. 25), πληροῦν (Łk 1, 20; 4, 21; 9, 31; 24, 44; Dz 1, 16; 3, 18; 13, 27), wreszcie zestawienie ἡμελλεν πληροῦν występują tylko u Łukasza, wyrażając bardzo sugestywnie jeden z zasadniczych tematów teologicznych tego ewangelisty. Wiersz 31 jest więc opracowaniem redakcyjnym, w którym konkretyzuje Łukasz przedmiot rozmowy Jezusa z Mojżeszem i Eliaaszem oraz wyjaśnia sens przemienienia. Marek i Mateusz dadzą podobne wyjaśnienie, ale dopiero w dialogu Jezusa z uczniami w czasie schodzenia z góry (Mk 9, 9-13; Mt 17, 9-13)<sup>36</sup>. Mojżesz i Eliaasz mówili o zejściu (ἔξοδος) Jezusa. Termin ten występuje jeszcze dwa razy w Nowym Testamencie; w Hbr 11, 22 oznacza „wyjście synów Izraela” z Egiptu, natomiast w 2 P 1, 15 — zejście z tego świata, śmierć. U Łukasza ma to drugie znaczenie. W Dz 13, 24 przyjście

<sup>30</sup> Nie brak jednak autorów, którzy tłumaczą to również wkładem redakcyjnym Łukasza. Por.: B. H. Streeter, *The Four Gospels*, London 1924, s. 215.

<sup>31</sup> Dz. cyt., s. 416. Za prawdopodobne uważa takie rozwiązanie również Grundmann (dz. cyt., s. 191).

<sup>32</sup> *Das Evangelium des Lukas (Kommentar zum Neuen Testament, III)*, Leipzig 1913<sup>2</sup>, s. 387.

<sup>33</sup> *L'Évangile selon S. Luc*, Paris 1961<sup>3</sup>, s. 83.

<sup>34</sup> Dz. cyt., s. 271.

<sup>35</sup> Przekazicielem tej tradycji ustnej był dla Łukasza prawdopodobnie Jakub. Zob.: Staudinger, dz. cyt., s. 72—77.

<sup>36</sup> Por.: M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration*, „Recherches Bibliques”, VI (1962) 93; X. Léon-Dufour, *La Transfiguration de Jésus*, [W:] *Études d'Évangile*, Paris 1965, s. 115; A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration*, Bb, 39 (1958) 290 n.

Jezusa na ten świat określił on terminem εἶσοδος. Stąd przeciwstawienie εἶσοδος — ἔξοδος spotykane w tekstach biblijnych i pozabiblijnych. Autor Księgi Mądrości porównuje narodziny ze śmiercią: μία δὲ πάντων εἶσοδος εἰς τὸν βίον ἔξοδος τε ἴση (7, 6). Używanie terminu ἔξοδος w znaczeniu zejścia z tego świata — śmierci — poświadczane jest przez literaturę grecką, LXX, papirusy i teksty patrystyczne<sup>37</sup>. U Łukasza jednak termin ἔξοδος nie oznacza tylko śmierci, zgonu, jak w tekstach pozabiblijnych, lecz zejście z tego świata, obejmujące śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Pana Jezusa. Na taki sens tego terminu wskazuje najbliższy kontekst i koncepcja teologiczna Łukasza. Bezpośrednio przed przemienieniem (9, 22) umieszcza on zapowiedź męki Jezusa, łącząc razem cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie; podobnie czyni w kontekście następującym (9, 51). W teologicznej perspektywie Łukasza śmierć Jezusa zawsze łączy się z Jego zmartwychwstaniem i wywyższeniem (24, 7. 25 n.). Ἐξοδος więc w Łk 9, 31 oznacza zejście Jezusa z tego świata, obejmujące śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie<sup>38</sup>. Jest to zejście z ziemskiego życia i wejście do niebieskiej chwały (24, 26). Scena przemienienia jest tego ilustracją i zapowiedzią (w. 29).

J. Mánek proponuje jednak, żeby Łukaszowy ἔξοδος pozostawić w brzmieniu oryginalnym i rozumieć w znaczeniu dosłownym<sup>39</sup>. Łukasz używając tego technicznego wyrażenia, opuszczenie Jeruzalem przez śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa przedstawia jako nowe „wyjście”, analogiczne do wyjścia Żydów z Egiptu. Jeruzalem nie ma bowiem znaczenia geograficznego, lecz teologiczne: reprezentuje ona niewiarę Izraela i jest odpowiednikiem Egiptu. Celem „nowego wyjścia Jezusowego jest wejście do chwały (9, 31), która odpowiada Ziemi Obiecanej pierwszego „wyjścia”. „Nowe wyjście” zbiega się z końcem życia Jezusa, z Jego śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem. Czterdzieści lat w drodze do Ziemi Obiecanej odpowiada 40 dniom, które dzielą zmartwychwstanie od wniebowstąpienia (Dz 1, 3)<sup>40</sup>. Interpretacja ta różni się od poprzedniej jedynie tylko tłumaczeniem terminu ἔξοδος,

<sup>37</sup> Por.: Epikt. 4, 4, 38; Philo. Virt. 77; Jos. Ant. 4, 189; LXX — Mdr 3, 2; 7, 6. Przykłady z papirusów podają: J. H. Moulton — G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary Sources*, London 1952<sup>3</sup>, s. 224. Teksty patrystyczne zob.: G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1962, s. 498.

<sup>38</sup> Tak się powszechnie tłumaczy termin ἔξοδος w 9, 31. Zob. Weiss, dz. cyt., s. 416; Zahn, dz. cyt., s. 384; Dąbrowski, dz. cyt., s. 57; Lohmeyer, dz. cyt., s. 42 n.; Léon - Dufour, *La Transfiguration de Jésus*, s. 101, 116.

<sup>39</sup> *The New Exodus in the Books of Luke*, NT, 2 (1957) 8—23.

<sup>40</sup> Interpretację J. Máneka za możliwą uważa Feuillet (dz. cyt., s. 291).

natomiast w istocie swej potwierdza ją. Nowy bowiem exodus Jezusa obejmuje również jego śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Te podstawowe wydarzenia zbawcze winien wypełnić Jezus (ἤμελλεν πηροῦν) w Jeruzalem. Obydwa te słowa mają dla Łukasza sens teologiczny i historyczno-zbawczy. Μέλλω bowiem w po'łączeniu z bezokolicznikiem czasu terażniejszego wskazuje w Nowym Testamencie, a szczególnie u Łukasza, na czynności lub wydarzenia przyszłe, które muszą się spełnić, ponieważ Bóg je zamierzył i zapowiedział; realizacja ta zgodna jest z wolą i objawieniem Bożym. Dlatego np. fraza μέλλει παραδίδοσθαι oznacza „musi, winien być wydany” (Łk 9, 44). Taki sam sens ma czasownik μέλλω w w. 31 — „musi, winien wypełnić” Czasownik ten jest więc prawie synonimem Łukaszowego δεῖ (2, 49; 4, 43; 13, 33; 18, 1; 19, 5; 22, 7; 22, 37; 24, 44; Dz 1, 16; 3, 21)<sup>41</sup>. Śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i miejsce tych wydarzeń — Jeruzalem są realizacją Bożych planów i zamiarów.

Bezokolicznik πληροῦν natomiast rozwija i precyzuje tę samą myśl. U Łukasza słowo to najczęściej oznacza wypełnienie własnym czynem zapowiedzi Pisma lub przepowiedni proroków (4, 21; 24, 44; Dz 1, 16; 3, 18; 13, 27). Jezus więc musi wypełnić zapowiedziany i przygotowany przez Boga w Starym Testamencie swój ἔξοδος. Musi go wypełnić w Jeruzalem. Jest tu wyraźna perspektywa o charakterze „heilsgeschichtlich”, wyrażająca się w biblijnym i specyficznym Łukaszowym schemacie: zapowiedź—wypełnienie; nie wskazuje on jednak na konkretne zapowiedzi Starego Testamentu, które wypełnił Jezus. Wspomina natomiast Mojżesza i Eliasza; postacie te w kontekście przemienienia nie mają znaczenia typologicznego czy symbolicznego, lecz jako wysłannicy Boga są reprezentantami Pisma: Mojżesz — Prawa, a Eliaz — Proroków. Zdanie więc „[...] Mojżesz i Eliaz [...] mówili” oznacza: Prawo i Prorocy zapowiedzieli<sup>42</sup>. Jest to argumentacja biblijna typowo Łukaszowa, on bowiem, w przeciwieństwie do Mateusza, unika poszczególnych tekstów biblijnych jako dowodów skrypturystycznych. Dla Łukasza cała historia Jezusa stoi pod δεῖ czy μέλλει woli Bożej, wyrażonej w całym Piśmie — w Prawie i Prorokach (2, 39; 4, 43; 9, 22; 9, 31; 13, 33; 17, 25; 19, 5; Dz 17, 3)<sup>43</sup>.

Redakcyjny w. 31 wyjaśnia sens przemienienia i ustawia je w perspektywie „Heilsgeschichte” Przemienienie w świetle tego komentarza jest

<sup>41</sup> Por.: Zorell, dz. cyt., s. 811 n.; Bauer, dz. cyt., s. 910 n.

<sup>42</sup> Por.: Dąbrowski, dz. cyt., s. 58; Conzelmann, dz. cyt., s. 155. Inaczej sądzi Léon-Dufour (*La Transfiguration de Jésus*, s. 100 n.).

<sup>43</sup> Por.: U. Luck, *Kerygma. Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas*, ZTK, 57 (1960) 62 n.

przygotowaniem i zapowiedzią zejścia Jezusa z tego świata przez śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie; Łukasz uczy, że przez krzyż i śmierć wiedzie droga do chwały (w. 32). Z góry przemienienia pada światło na drogę krzyża.

To ściśle powiązanie przemienienia z wydarzeniami zbawczymi w Jeruzalem zawarte jest nie tylko w w. 31, ale przenika cały opis w redakcji Łukasza, łącząc go w sposób szczególny z wydarzeniami zbawczymi na Górze Oliwnej i w Jeruzalem.

Zbieżność między opisem przemienienia a sceną agonii na Górze Oliwnej jest szczególnie widoczna właśnie w redakcji Łukaszowej<sup>44</sup>. Analogie dotyczą nawet samych słów i wyrażań.

Łk 9, 28

Zabrał ze sobą Piotra [...] wszedł na górę (εἰς τὸ ὄρος), aby się modlić (προσεύξασθαι).

Łk 22, 39 n.

Udał się na górę (εἰς τὸ ὄρος) i powiedział im: módlcie się (προσεύχεσθε).

Tylko sam Łukasz, wśród synoptyków, zestawia górę przemienienia z Górą Oliwną. Modlitwa Jezusa na górze przemienienia zapowiada i przygotowuje modlitwę na Górze Oliwnej.

Drugi bardzo wymowny paralelizm stanowią: 9, 30 i 22, 43.

Łk 9, 30 n.

A oto dwaj mężowie [...] (καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο), którzy ukazali się (ὀφθέντες).

Łk 22, 43

Ukazał mu się (ὤφθη) anioł z nieba.

Na szczególną uwagę zasługuje tu aoryst strony biernej czasownika ὀρᾶν; jest to forma bardzo rzadka. U Mateusza i Marka występuje tylko jeden raz — przy opisie przemienienia (Mt 17, 3; Mk 9, 4; por. Łk 9, 31). Łukasz natomiast używa jej raz w ewangelii dzieciństwa (1, 11), w dwu omawianych miejscach i w opisie ukazania się Jezusa Piotrowi (24, 34). Fakt ten, jak również podobieństwo obydwu fraz i sytuacji, jakie opisują — zjawienie się wysłanników nieba, zdają się potwierdzać, że zbieżność ta została celowo zamierzona przez ewangelistę<sup>45</sup>.

Należy jeszcze dodać, że w obydwu opisach mowa jest o śnie uczniów (9, 32; 22, 45); obydwa wreszcie wydarzenia miały miejsce w porze noc-

<sup>44</sup> Por.: A. K e n n y, *The Transfiguration and the Agony in the Garden*, CBQ, 19 (1957) 444—452. Na zbieżność tę zwracają uwagę również: S a b b e, dz. cyt., s. 92; C o n z e l m a n n, dz. cyt., s. 52; L é o n D u f o u r, *La Transfiguration de Jésus*, s. 115.

<sup>45</sup> Por.: K e n n y, dz. cyt., s. 448.

nej: świadczy o tym sen apostołów i zwyczaj nocnej modlitwy Jezusa (6, 12). Podobieństwa te są bardzo znamienne. Góra przemienienia — w ujęciu Łukasza — zapowiada i przygotowuje Górę Oliwną jako miejsce modlitwy i początku męki Jezusa.

Obok zbieżności opisu przemienienia z agonią w Ogrójcu można również dostrzec daleko sięgające podobieństwa między przemienieniem a wniebowstąpieniem (Łk 9, 28-36 — Dz 1, 9-12)<sup>46</sup>.

Łk 9, 28

Wyszedł na górę (εἰς τὸ ὄρος), aby się modlić.

Dz 1, 12

Wrócili do Jerozolimy z Góry (ἀπὸ ὄρους) Oliwnej.

Łk 9, 29

Jego odzienie stało się białe (ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκός).

Dz 1, 10

Dwaj mężowie w białych szatach (ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς).

Łk 9, 30

A oto dwóch mężów (καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο).

Dz 1, 10

A oto dwaj mężowie (καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο).

Łk 9, 31

Mówili o Jego zejściu (ἐξόδον).

Dz 1, 11

Jezus wzięty do nieba (ὁ ἀναλημφθεὶς [...] εἰς τὸν οὐρανόν).

Przy tym ostatnim tekście trzeba przypomnieć, że ἐξοδος oznacza tu nie tylko śmierć, lecz również zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Łk 9, 34

Zjawił się obłok (νεφέλη) i osłonił ich.

Dz 1, 9

Obłok (νεφέλη) zabrał Go im przed oczu.

Podobieństwa te nie mogą być przypadkowe. Łukasz świadomie i celowo obydwie te wydarzenia — przemienienie i wniebowstąpienie — przedstawił w analogiczny sposób. Dzięki temu opis przemienienia nie tylko zapowiada i przygotowuje Górę Oliwną jako miejsce męki Jezusa, ale również jako miejsce Jego chwały, tj. wniebowstąpienia. Te dwa paralelne opisy potwierdzają również, że ἐξοδος w Łk 9, 31 oznacza śmierć i chwałę Jezusa. Miejscem tych wydarzeń zbawczych z woli samego Boga będzie Jeruzalem (9, 31) lub jej najbliższe otoczenie. Góra bowiem Oliwna, zapowiedziana przez górę przemienienia, jest — według Łukasza — ἐγγὺς Ἱερουσαλήμ (Dz 1, 12).

<sup>46</sup> Por.: J. G. Davies, *The Prefiguration of the Ascension in the third Gospel*, JTS, 6 (1955) 229—233.



Dzięki notom redakcyjnym oraz szczególnej technice kompozycji literackiej, polegającej na pewnego rodzaju prefiguracji przyszłych wydarzeń zbawczych, już w pierwszym okresie działalności Jezusa zapowiedział Łukasz przyszłą rolę Jeruzalem w historii zbawienia. Według Bożych planów będzie ona miejscem podstawowych wydarzeń zbawczych: śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa.

LA SIGNIFICATION DE JERUSALEM  
LORS DU MINISTÈRE GALILEEN DE JÉSUS

(Lc 4, 14 — 9, 50)

Le ministère en Galilée est pour Luc uniquement le début de la mission de Jésus (23, 5; Ac 10, 37). Ce ministère est coordonné déjà dans la perspective de Jérusalem. Luc y procède de façon tripartite:

1. Il ne parle pas du ministère de Jésus dans les pays païens dont la Galilée est entourée. Sous cet aspect la Galilée n'est plus le centre ni le point de départ de la mission parmi les païens. Elle est ainsi déçue de son importance théologique. C'est Jérusalem qui sera désormais le centre et le point de départ de tout ministère.

2. Le ministère galiléen de Jésus sera dès le début placé dans la perspective Judée—Jérusalem. Ceci a lieu grâce à la limitation de l'importance de la Galilée et de l'extension, dès le début, de l'influence exercée par Jésus sur la Judée—Jérusalem (4, 44; 5, 15-17).

3. Dans sa relation sur le ministère galiléen, Luc présentera pleinement le futur rôle de Jérusalem: elle sera le lieu de la tentation et de la Passion de Jésus (4, 1-13) et le lieu de son exode (ἐξοδος), ce qui ne signifie pas seulement la mort, mais aussi l'exaltation de Jésus. Le parallélisme précis qui existe entre la relation sur la Transfiguration et sur l'Ascension l'indique d'une manière toute spéciale.