

# Mirosław Kokot

---

## Znaczenie i główna myśl przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu Pańskim

---

Collectanea Theologica 51/1, 33-47

---

1981

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. MIROSLAW KOKOT SDB, KRAKÓW

## ZNACZENIE I GŁÓWNA MYŚL PRZEDMARKOWEGO OPOWIADANIA O PRZEMIENIENIU PAŃSKIM

Artykuł niniejszy dzielimy na trzy punkty. W pierwszym zostaną omówione najważniejsze zagadnienia dotyczące analizy literackiej Markowego opisu Przemienienia Pańskiego. Celem tych rozważań jest wyodrębnienie przynajmniej głównych zarysów przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu Pańskim. W drugim punkcie postaramy się wyjaśnić ważniejsze elementy tego opowiadania, aby następnie, w punkcie trzecim, omówić jego myśl przewodnią.

### 1. Analiza Mk 9, 2—8

W Markowym opisie Przemienienia znajdujemy znamienne szczegóły przy wzmiance o zjawieniu się Mojżesza i Eliasza (w. 4). Marek, przeciwnie niż Mateusz i Łukasz, na pierwszym miejscu stawia Eliasza, a potem Mojżesza. Przyczynę tego przedstawienia imion egzegeci różnie tłumaczą. Wielu dopatruje się w tym drugoplanowości postaci Mojżesza. Eliasz był po prostu postacią więcej znaną ze względu na Jana Chrzciciela, którego misja została przyrównana do misji Eliasza<sup>1</sup>. Wymownym tego świadectwem jest również fakt, że po opisie Przemienienia Marek i Mateusz umieszczają zaraz rozmowę Jezusa z Apostołami na temat przyjścia Eliasza<sup>2</sup>. A. Feuillet i M. Coune pierwsze miejsce Eliasza tłumaczą tym, że przedstawia on Jana Chrzciciela, którego męczeństwo zapowiadało mękę i śmierć Jezusa<sup>3</sup>. Według innych egzegetów na przedstawienie imion Mojżesza i Eliasza wpłynął tekst Mat 3,23 w LXX, który właśnie w przeciwieństwie do tekstu hebrajskiego na pierwszym miejscu stawia Eliasza<sup>4</sup>. E. Klostermann zauważa

<sup>1</sup> G. Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig<sup>3</sup> 1930, 243; T. A. Burkill, *Mysterious Revelation*, New York 1963, 180.

<sup>2</sup> M. Horstmann, *Studien zur markischen Christologie*, Münster 1969, 86n.

<sup>3</sup> A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration*, Bb 39(1958)284n; M. Coune, *Baptême, Transfiguration et Passion*, NRTh 92(1970)177.

<sup>4</sup> L. F. Rivera, *Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci*, VD 46(1968)101.

jeszcze, że mogło tu zadecydować również wybitne znaczenie Eliasza w eschatologii biblijnej<sup>5</sup>.

Całe zagadnienie inaczej ustawia Ch. Masson. Przypuszcza on, że nie chodzi tutaj o przestawienie imion, ale o dodanie imienia Mojżesza do Eliasza. Przedmarkowa tradycja mówiła tylko o Eliaszu. Autor wskazuje na dwa inne miejsca w ewangelii Marka (4,10; 8,34), gdzie również spotykamy się z podobnymi zabiegami redakcyjnymi<sup>6</sup>. Myśl Ch. Massona podjął i szeroko uzasadnił H. Nützel<sup>7</sup>. Opinia ta wydaje się słuszna, gdyż trudno wytłumaczyć, dlaczego redaktor ograniczył się do przestawienia imion tylko w wierszu 4 pozostawiając wiersz 5 bez zmian.

Nie mniejsze trudności sprawia wyjaśnienie genezy literackiej wiersza 5. H. Nützel przyjmując, że w wierszu 4 imię Mojżesza zostało dodane przez Marka, odnośnie genezy literackiej wysuwa dwie możliwości: albo Marek wiersz 5 sam sformułował, albo miał przed sobą tekst, w którym była mowa o dwóch namiotach — dla Jezusa i Eliasza. Przyjmując tę drugą możliwość, Marek w wierszu 4 dodał imię Mojżesza, a następnie, w wierszu 5 również dodał imię Mojżesza i zaraz zmienił kolejność imion stawiając na pierwszym miejscu właśnie imię Mojżesza, a potem Eliasza. W takim wypadku pozostaje nie wyjaśnione, dlaczego Marek nie zmienił kolejności imion również w wierszu 4. Dlatego też H. Nützel przyjmuje pierwszą możliwość: Marek mając przed sobą tekst, w którym była wzmianka tylko o Eliaszu dodał imię Mojżesza, a wiersz 5 sam sformułował i włączył go do opisu Przemienienia. Przy formułowaniu wiersza 5 nie był niczym skrzepowany, więc zachował kolejność imion: Mojżesz—Eliasz<sup>8</sup>. Jakimi racjami, zdaniem H. Nützela kierował się Marek włączając do opisu Przemienienia słowa Piotra dotyczące budowy namiotów? Szczególną uwagę należy zwrócić na fakt, że słowa Piotra są odpowiedzią na zjawienie się Mojżesza i Eliasza. Niestosowność propozycji Piotra, o której mówi wiersz 6, polegała na tym, że Mojżesz i Eliasz żyjący w innym świecie nie potrzebowali namiotów ziemskich, gdyż nie powrócą już do życia ziemskiego. Następnie należy wziąć pod uwagę i to, że opis Przemienienia powstał po Zmartwychwstaniu Jezusa, co z kolei pozwala przypuszczać, iż Marek również w stosunku do Jezusa chciał mocno podkreślić Jego przynależność do świata nadprzyrodzonego<sup>9</sup>.

Wywody H. Nützela wydają się zbyt skomplikowane, a racje

<sup>5</sup> E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen<sup>4</sup> 1950, 87.

<sup>6</sup> Ch. Masson, *La transfiguration de Jésus*, RTP 97(1964)4n.

<sup>7</sup> H. Nützel, *Die Verkündigungserzählung im Markusevangelium*, Freiburg i.Br.1971, 105—111.

<sup>8</sup> *Tamże*, 134.

<sup>9</sup> *Tamże*, 243n.

dla których Marek miałby dokonać podobnych zabiegów zbyt spekulatywne. Czy było rzeczą tak ważną dowodzić pierwszym chrześcijanom, że Jezus już nie powróci do życia ziemskiego? Właśnie coś przeciwnego czytamy w *Dziejach Apostolskich*. Dwaj mężowie w białych szatach upominają Apostołów przy Wniebowstąpieniu Jezusa: „Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo? Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście go wstępującego do nieba” (1,11). A następnie, opis Przemienienia ma bardzo wyraźne rysy literatury apokaliptycznej, o czym świadczy chociażby wzmianka o zjawieniu się Eliasza, trudno dlatego przypuszczać, aby słowa Piotra dotyczące budowy namiotów miały tak zwykłe znaczenie i nie wyrażały jakichś głębszych prawd eschatologicznych. Tym bardziej, że w strukturze opisu Przemienienia zajmują one centralne miejsce, na co wskazuje E. Lohmeyer wykazując chiastyczny układ całego opisu Przemienienia<sup>10</sup>.

Należy dlatego przypuszczać, że słowa Piotra dotyczące budowy namiotów były już w przedmarkowym opowiadaniu o Przemienieniu. Może była tam mowa o dwóch namiotach, lub tylko jakaś ogólna wzmianka o potrzebie zbudowania namiotów. Marek dostosowując wiersz 5 do swoich koncepcji teologicznych musiał go poddać gruntownym zabiegom redakcyjnym, co pozwoliło mu postawić imię Mojżesza na pierwszym miejscu. Wiersz 4 tych przeróbek nie wymagał, a więc Marek mógł się ograniczyć tylko do dodania imienia Mojżesza. Chęć ściślejszego powiązania opisu Przemienienia ze Świętem Namiotów i jego treściami teologicznymi mogła wpłynąć na wymienianie w wierszu 5 imion poszczególnych postaci występujących w opisie<sup>11</sup>.

Wiersz 6 mówi o niewiedzy Piotra i o przestrachu Apostołów. Wielu egzegetów ten wiersz uważa za dodatek redakcyjny<sup>12</sup>. Jednak należy zauważyć, że wzmianka o przestrachu z zasady wchodzi w schemat opisów epifanii<sup>13</sup>, a za taki należy uznać opis Przemienienia. A następnie, gdyby wiersz 6 był dodatkiem ostatniego redaktora, to niewątpliwie znalazłby się po wzmiance o zjawieniu się obłoku, jak to zresztą widzimy w opisach Mateusza i Łukasza. Wiersz 6 wprawdzie przerywa tok opowiadania, ale z tego możemy również wyciągnąć wniosek, że mamy do czynienia z tekstem pierwotnym, jeszcze mało stylizowanym, który dobrze odzwierciedla proces formowania się opisu Przemienienia. Można

<sup>10</sup> E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen<sup>17</sup> 1967, 173.

<sup>11</sup> H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu*, Zürich 1959, 43.

<sup>12</sup> H. Nützel, *dz. cyt.*, 137n; M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration*, w: *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*, RechB VI, Tournai 1962, 91; M. Horstmann, *dz. cyt.*, 81; H. Baltensweiler, *dz. cyt.*, 31; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Berlin 1965, 334.

<sup>13</sup> R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg 1977, 76.

nawet przypuszczać, że wiersz 6 wyznacza granicę pierwotnego podania o Przemienieniu.

Wiersz 7 mówi o zjawieniu się obłoku i o głosie, który dał się z niego słyszeć. Może najpierw zwrócimy uwagę na funkcjonalność wiersza 7 w całości opisu, a szczególnie na głos z obłoku. Chodzi mianowicie o pytanie, czy głos z obłoku wnosi jakieś nowe treści teologiczne do opowiadania o Przemienieniu. Na ogół egzegeci uważają, że głos z obłoku nawiązuje do pierwszych słów z pierwszej pieśni o Słudze Jahwe w księdze Izajasza: „Oto mój sługa, którego podtrzymuję, Wybrany mój, w którym mam upodobanie” (Iz 42,1)<sup>14</sup>. Dostrzegamy jednak bardzo charakterystyczną zmianę określenia „Sługa” na „Syn”. Zmiana ta jest podyktowana przekonaniem o Bóstwie Jezusa Chrystusa<sup>15</sup>. A więc głos z obłoku stwierdza Bóstwo Jezusa. Te treści nie są czymś nowym w opowiadaniu o Przemienieniu. Sam fakt Przemienienia już wskazywał na Bóstwo Jezusa<sup>16</sup>. I właśnie w opisie Marka wzmianka o lęku Apostołów jest umieszczona po fakcie Przemienienia, a przed zjawieniem się obłoku. Przemienienie było po prostu epifanią Bóstwa Jezusa. Głos z obłoku jest tylko podsumowaniem i wyjaśnieniem zaistniałych faktów<sup>17</sup>. Należy dlatego uważać go za późniejszy dodatek pochodzenia redakcyjnego.

Do podobnych wniosków doprowadza nas druga część głosu z obłoku, a mianowicie słowa: „Jego słuchajcie”. Zastanawia przede wszystkim małe grono tych, do których ten nakaz jest skierowany. Nadto wiersz 9 notuje zakaz Jezusa rozpowiadania tego, co widzieli. Dlatego wydaje się, że wzmianka o głosie z obłoku ma przede wszystkim na uwadze czytelnika i należy ją przypisać zabiegom redakcyjnym Marka<sup>18</sup>.

Wiele problemów napotykamy również w pierwszej części wiersza 7, w słowach: „I zjawił się obłok osłaniający ich”. Na ogół egzegeci sądzą, że rola obłoku sprowadza się do „nosiela głosu”<sup>19</sup>. Jednak wobec takiego stwierdzenia budzi się pewna wątpliwość. Głos mógł być słyszany „z nieba” (por. np. Mk 1,11) i wzmianka o obłoku nie byłaby potrzebna<sup>20</sup>. Zresztą opis Przemienienia w 2 P 1,17n mówi o głosie „ze wspaniałego Majestatu” (w. 17) i o głosie „z nieba” (w. 18). Mając to wszystko na uwadze, we wzmiance

<sup>14</sup> J. M. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris<sup>2</sup> 1920, 218; E. J. Mally, *The Gospel according to Marc*, JerBC II, London, 1970, 42; J. Jeremias, art., *pais theoy*, TWNT, t. V, 699.

<sup>15</sup> H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 75.

<sup>16</sup> H. Baltensweiler, *dz. cyt.*, 35.

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> H. Nützel, *dz. cyt.*, 147.

<sup>19</sup> R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen<sup>8</sup> 1970, 280.

<sup>20</sup> H. Nützel, *dz. cyt.*, 151. 171.

o obłoku należy doszukiwać się jeszcze innego i głębszego znaczenia. Warto przede wszystkim zauważyć, że *ginesthai* odnosi się w pierwszym rzędzie do *episkiadzein*, gdyż z participium tego czasownika tworzy konstrukcję gramatyczną wyrażającą początek zaistnienia jakiejś czynności (faktu)<sup>21</sup>. W naszym tekście jest nie tyle eksponowany fakt zjawienia się obłoku, co z acienienia przez obłok. A więc rola „nosiciela głosu” nie wydaje się najważniejsza.

Ponadto w wierszu 7 występuje podwójne *kai egeneto*. Zakłóca rytmikę i lekkość opowiadania, co wskazuje na przeróbki redaktorskie. Następnie należy zauważyć, że *kai egeneto* jest na ogół wprowadzeniem do nowego wydarzenia<sup>22</sup>.

Mając to wszystko na uwadze, można z wielkim prawdopodobieństwem stwierdzić, że druga część wiersza 7 zawierająca wzmiankę o głosie z obłoku jest dziełem redaktora. Natomiast pierwsza część, która mówi o ocieniającym obłoku, była już w opowiadaniu przedmarkowym.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że Marek redagując opis Przemienienia starał się uwypuklić postać Jezusa i Jego rolę zbawczą. Poza samą wzmianką o Przemienieniu to wszystkie inne elementy chrystologiczne pochodzą od Marka. A więc głos z obłoku wskazuje na Jezusa jako na Sługę Jahwe z pieśni Izajaszowych, a właściwie jako na Syna Bożego (zmiana określenia *pais* na *hyios*). Następnie druga część głosu wskazuje na Jezusa, jako na nowego Mojżesza, który prowadzi nowy lud Boży do zbawienia eschatologicznego. Kierując się tymi założeniami, Marek również w wierszu 4 dodaje imię Mojżesza, a w wierszu 2 użył tak bardzo dojrzałych pod względem chrystologicznym wyrażań jak *paralambanein* i *anapherein*<sup>23</sup>. Nadto cały opis Przemienienia umieszcza w kontekście Danielowego prorocstwa o Synu Człowieczym przychodzącym w chwale (Mk 8,38; 9,1.9).

Trudno jest ustalić szczegóły przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu, ale na podstawie przeprowadzonej analizy możemy z wielkim prawdopodobieństwem wyznaczyć główny bieg myśli tego opowiadania:

- a) Wyjście Jezusa, Piotra i uczniów na górę.
- b) Przemienienie Jezusa; uwaga o Jego jaśniejących szatach i porównanie bieli tych szat do bieli uzyskiwanej przez folusznika.
- c) Zjawienie się Eliasza i jego rozmowa z Jezusem.
- d) Propozycja Piotra dotycząca budowy namiotów.

<sup>21</sup> F. Blas — A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen<sup>12</sup> 1965, 217, par. 354.

<sup>22</sup> Tamże; R. Pesch, *dz. cyt.*, 76.

<sup>23</sup> L. F. Rivera, *art. cyt.*, 100; H. Nützel, *dz. cyt.*, 91.

- e) Pojawienie się oceniającego wszystkich obłoku.
- f) Zakończenie opowiadania wzmianką, że uczniowie po rozejrzeniu się widzieli już tylko samego Jezusa.

## 2. Wyjaśnienie przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu Pańskim

W tym punkcie wyjaśniamy najważniejsze elementy przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu. Zwrócimy uwagę przede wszystkim na ich znaczenie teologiczne, dlatego też będzie nas interesować szczególnie ich geneza.

a) **Wyjście na górę.** Jednym z zasadniczych zagadnień opowiadania o Przemienieniu jest określenie miejsca przez „góra wysoka”. Tu nie chodzi tylko o odosobnienie<sup>24</sup>. E. Lohmeyer i F. Hahn zwrócili wprawdzie uwagę na przymiotnik „wysoka”, ale wyciągnęli z niego wnioski tylko co do niecodzienności wydarzenia, które miało się na górze dokonać<sup>25</sup>. Natomiast uderza fakt, że w Nowym Testamencie określenie „góra wysoka”, poza opisem Przemienienia występuje jeszcze tylko w tekstach, w których nie może mieć znaczenia dosłownego (Mt 4,8; Ap 21,20).

Chodzi tutaj o górę wysoką w znaczeniu duchowym. Początek temu pojęciu dała wizja proroka Ezechiela dotycząca świętości przyszłej świątyni: „Zaprowadził mnie On w Bożym widzeniu do kraju Izraela oraz postawił mnie na pewnej bardzo wysokiej górze, a na niej na wprost mnie było coś, jakby budowania jakiegoś miasta...” (Ez 40, ln)<sup>26</sup>. Można przypuszczać, że i w opisie Przemienienia takie znaczenie należy przypisać wyrażeniu „góra wysoka”. Tym bardziej, że opis Przemienienia ma rysy literatury apokaliptycznej. Znamienny jest również szczegół, że w 2 P 1, 18 góra Przemienienia jest nazwana górą świętą. Stwierdzając, że wyrażenie „góra wysoka” swymi korzeniami sięga do pism prorockich, nie chcemy przez to zaprzeczać konkretnej górze w sensie geograficznym, na której miało miejsce Przemienienie. Chodzi tylko o to, że w przekazie o Przemienieniu ta góra nabrała już innego znaczenia — teologicznego, a konkretnie eschatologicznego.

Poprzez Ap 21, 10 wyrażenie „wysoka góra” treściowo łączy się z tymi tekstami prorockimi, które mówią o górze (Syjon) i mieście (Jeruzalem) zbawienia eschatologicznego<sup>27</sup>. Już najstarsze pro-

<sup>24</sup> W. Foerster, art. *oros*, TWNT, t. V, 485.

<sup>25</sup> E. Lohmeyer, *dz.cyt.*, 174; F. Hahn, *dz.cyt.*, 335.

<sup>26</sup> W. Foerster, *art.cyt.*, 485; A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, 277.

<sup>27</sup> K. Galling, art. *Berge heilige*, RGG, t. I, kol. 1044; G. Fohrer, art. *Sion*, TWNT, t. VII, s. 311—315; X. Léon-Dufour, art. *Montagne*, VTB, kol. 793n.

roctwa zapowiadające zbawienie mesjańskie i eschatologiczne w Jeruzalem i na Syjonie (Iz 2, 2—5; Mi 4, 1—3) mówią, że wszystkie narody pójdą na górę domu Jahwe, aby tam znaleźć naukę Bożą i cieszyć się pokojem. Zachariasz zapowiada (14, 10—19), że Jerozolima w czasach mesjańskich zostanie wzniesiona wysoko i na Święto Namiotów pójdą do niej wszystkie narody, aby zyskać błogosławieństwo Jahwe. Źródłem tych wszystkich dobrodziejstw mesjańskich — jak świętości, pokoju, bezpieczeństwa, radości — będzie obecność Jahwe. Jahwe powróci na górę Syjon i dlatego będzie to „Góra Święta” (Za 8,3). Prawdziwym szczęściem będzie zamieszkiwanie na tej Górze (Iz 61,3; Jer 33,11; Zach 2,14), dlatego jej mieszkańcy pieśniami będą chwalić Jahwe (Iz 12,4—6; 61,3; Jer 33,11). Propozycja Piotra dotycząca budowy namiotów najprawdopodobniej nawiązuje do tego szczęśliwego zamieszkiwania na Górze Jahwe<sup>28</sup>.

b/ Przemienienie Jezusa. H. Nützel słusznie zauważa, że w przekazie o Przemienieniu nie chodzi o jego dokładny opis, ale o znaczenie tego faktu<sup>29</sup>. I właśnie po wzmiance o samym Przemienieniu, opowiadanie zwraca szczególną uwagę na biel szat Jezusa. Ten opis szat ma odpowiedniki w literaturze apokaliptycznej tak biblijnej, jak i pozabiblijnej (Dn 7,9; 12,3; Ap 7,14; 22,14; HenEt 62,15; HenSłow 22,8). Również przy opisach Zmartwychwstania Pańskiego spotykamy istoty nadziemskie, których „ubiorem” są białe szaty (Mk 16,5; Mt 28,3; J 20,12). Z tych wszystkich przykładów można wyciągnąć wniosek, iż postaci odziane w białe szaty należą do świata nadziemskiego, uczestniczą również w Bożej chwale, światłości i nieśmiertelności<sup>30</sup>. W stosunku do istot ziemskich ubranie białych szat symbolizuje ich życie po zmartwychwstaniu (HenEt 62,15; HenSłow 22,8; Ap 3,4 7,9—14)<sup>31</sup>. Ukazanie się Jezusa — osoby jeszcze żyjącej — w lśniącym białej szacie jest czymś niezwykłym i można wnioskować o jej preegzystencji i Bóstwie. Ziemskie życie Jezusa kryje w sobie już inne, nadziemskie istnienie, które będąc doskonalsze w swej egzystencji wyprzedza życie ziemskie. Przemieniony Jezus okazuje się jako ten, który rozpoczyna realizację nadziei mesjańskich i eschatologicznych<sup>32</sup>.

c/ Zjawienie się Eliasza. Na popularność Eliasza w tradycji ludowej i w dyskusjach teologicznych dotyczących szcze-

<sup>28</sup> R. Pesch, dz. cyt., 71.

<sup>29</sup> H. Nützel, dz. cyt., 168.

<sup>30</sup> W. Michaelis, art. *leykos*, TWNT, t. IV, s. 255; E. J. Mally, dz. cyt., 42.

<sup>31</sup> H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, Poznań 1977, 219.

<sup>32</sup> H. Baltensweiler, dz. cyt., 69; H. Nützel, dz. cyt., 102.



gólnie eschatologii wpłynęły zasadniczo dwa teksty biblijne: 2 Krl 2,11 i Ml 3,23n (LXX 4,4n). Pierwszy mówi o tajemniczym wstąpieniu Eliasza do nieba, a drugi zapowiada Jego przyjście „przed nadejściem dnia Jahwe, dnia wielkiego i straszego”<sup>33</sup>. Inne teksty biblijne przedstawiają Eliasza jako gorliwego obrońcę przemyrza zawartego między Jahwe a narodem izraelskim na górze Horeb (1 Krl 18). Ratując się ucieczką przed prześladowaniami ze strony królowej Izabel, Eliasz dotarł aż do góry Horeb, gdzie podobne jak Mojżesz przeżył teofanię (1 Krl 19, 1—14). Te paralele do dziejów Mojżesza czynią Eliasza drugim i nowym Mojżeszem. Nadto biorąc w obronę skrzywdzonego Nabota (1 Krl 21), Eliasz występuje jako obrońca uciśnionych, co szczególnie podkreśla literatura judaistyczna<sup>34</sup>. Dramatyczna walka Proroka z bałwochwalstwem, obrona uciśnionych, a następnie jego tajemnicze wstąpienie do nieba, ciągle oddziaływały na religijną wyobraźnię wyznawców Jahwe.

Na podstawie Ml 3,1 i 3,23 Eliaszowi jako przesłannikowi samego Jahwe przypisywano funkcje Mesjasza. W innym ujęciu był on poprzednikiem nie samego Jahwe, ale Mesjasza. Tę funkcję miał pełnić wraz z Henochem (HenEt 90,31). Przypisywano również Eliaszowi funkcję arcykapłańskie, a między innymi namaszczenie Mesjasza. W związku z zapowiedzią, że Eliasz odnowi pokolenia Jakuba (Syr 48,10n), przypisywano mu odnowę rodzin żydowskich przez wprowadzenie ładu i posłuszeństwa (Ml 3,24), jak również ogólną restaurację Narodu Wybranego. Eliasz był również oczekiwany nauczycielem prawa, który wyjaśni wszelkie wątpliwości wynikające z realizacji prawa. Uważano go również za tego, który objawia tajemnice i plany Boże. W drugiej połowie pierwszego wieku po Chrystusie panował pogląd, że Eliasz oczyszcza rodziny żydowskie, ale oczyszczenie to rozumiano w znaczeniu rytualnym. Eliasza uważano również za wielkiego orędownika i pomocnika w potrzebach<sup>35</sup>. Późno pojawił się pogląd o cierpiącym Eliaszu. Pogląd ten spotykamy w etiopskiej Apokalipsie Eliasza, która wspomina o cierpieniach Eliasza w walce z Antychrystem. Eliasz występuje tutaj również z Henochem<sup>36</sup>.

Nowy Testament często nawiązuje do wydarzeń z życia proroka Eliasza. Mówi o suszy spowodowanej przez tego proroka (Łk 4,25; Jk 5,17; Ap 11,6), o wdowie sydońskiej (Łk 4,25n), o ogniu zesłanym

<sup>33</sup> J. Jeremias, art. *Elias*, TWNT, t. II, s. 932.

<sup>34</sup> G. Fohrer, art. *Elia*, RGG, t. II, kol. 425; F. Gils, art. *Élie*, VTB, kol. 345, H. Bietenhard, art. *Elias*, TBLNT, t. I, s. 224.

<sup>35</sup> J. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen in Zeit der Tannaiten*, Berlin 1904, 61 n; E. Dąbrowski, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, 82; J. Jeremias, art. *cyt.*, 935; K. H. Kuhn, art. *Elia-Apokalypse*, BHH, t. I, kol. 398.

<sup>36</sup> H. Baltensweiler, *dz. cyt.*, 71; K. H. Kuhn, art. *cyt.*, 398.

na siepaczy (Łk 9,54; Ap 11,5). J. Jeremias rozmowę Eliasza z Aniołem w czasie ucieczki na górę Horeb (1 Krl 19,5.7) porównuje do rozmowy Jezusa z Aniołem w ogrodzie Oliwnym (Łk 22,43)<sup>37</sup>. Z judaizmu Nowy Testament zaczerpnął pogląd o Eliaszu jako obrońcy cierpiących (Mk 15,35n; Mt 27,47.49)<sup>38</sup> i przekonanie o jego powtórny przyjsciu celem „naprawienia wszystkiego” (Mk 9,11; Mt 17,10n). Zapytywano się nawet czy Jan Chrzciciel nie jest Eliaszem (J 1,21.25), lub czy nim nie jest sam Jezus (Mk 6,15; 8,28)<sup>39</sup>. W Apokalipsie św. Jana odnajdujemy tradycję o cierpiącym Eliaszu (Ap 11,7n).

Jakie znaczenie ma w przedmarkowym opowiadaniu o Przemienieniu zjawienie się Eliasza? Sam tekst nie sugeruje wprost żadnej funkcji Eliasza. Chodzi najprawdopodobniej o samą obecność Eliasza przy Przemienieniu Jezusa, aby w ten sposób wyrazić eschatologiczne znaczenie Przemienienia. Przemienienie Jezusa to nie tylko chwala człowieka sprawiedliwego, ale znak, że Jezus jest postacią centralną czasów eschatologicznych. Eliaz rozmawiający z Jezusem wskazuje, że Jezus, a nie on odgrywa zasadniczą rolę w nadchodzących czasach eschatologicznych<sup>40</sup>. Jeżeli przyjmiemy, że Przemienienie nastąpiło w jednym z krytycznych momentów życia Jezusa przewidującego swoją mękę<sup>41</sup>, to możemy przypuszczać, że Eliaz w Przemienieniu występuje również jako ten, który pociesza, i który objawia Boże plany zbawienia. Tym bardziej, że Łukasz zaznacza, iż rozmowa Jezusa z Eliaszem (i Mojżeszem) dotyczyła Jego „odejścia w Jerozolimie” (Łk 9,31). Mając na uwadze jeszcze to, że góra Przemienienia, jako „Góra Święta” jest miejscem, gdzie gromadzi się nowy lud Boży — wspólnota eschatologiczna, można przypuszczać, że obecność Eliasza na górze Przemienienia tę prawdę więcej uwypukla, gdyż on właśnie miał przygotować ten lud Boży.

d) Propozycja Piotra. Znaczenie słów Piotra jest ciągle dyskutowane przez egzegetów. Tematowi temu można by poświęcić osobny artykuł lub nawet pracę o szerszym zakresie. Wśród bardzo wielu opinii najprawdopodobniejsza wydaje się ta, która w propozycji Piotra dopatruje się treści teologicznych związanych ze Świętem Namiotów.

Zjawienie się Eliasza obudziło w Piotrze nadzieje eschatologiczne i mesjańskie<sup>42</sup>. Tym bardziej, że Przemienienie Jezusa nastą-

<sup>37</sup> J. Jeremias, *art. cyt.*, 937.

<sup>38</sup> *Tamże*; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, Poznań 1977, 349.

<sup>39</sup> J. Jeremias *art. cyt.*, 938n; H. Bietenhard, *art. Elias*, TBLNT t. I, s. 225.

<sup>40</sup> H. Nützel, *dz. cyt.*, 170.

<sup>41</sup> H. Baltensweiler, *dz. cyt.*, 56.

<sup>42</sup> W. Michaelis, *art. skēnē*, TWNT, t. VII, s. 381; E. Lohmeyer.

piło najprawdopodobniej w czasie Święta Namiotów<sup>43</sup>. Piotr swoim przeżyciom i myślom daje wyraz w propozycji budowy namiotów, gdyż tradycja biblijna i judaistyczna zapowiadała na czasy eschatologiczne wspólne zamieszkiwanie pod namiotami Jahwe ze swoim ludem, względnie Mesjasza z ludem zbawionych. Prorok Ezechiel wprost zapowiada: „Mieszkanie (*kataskenōsis*) moje będzie pośród nich, a Ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem” (37,27; por. także Ez 43,7; Oz 12,10). Podobnie czytamy w etiopskiej księdze Henocha: „Z Nim będą ich namioty i z Nim ich dziedzictwo” (71,16b; por. także 41,2)<sup>44</sup>. Namioty w wypowiedzi Piotra są określone greckim słowem *skene*, które odpowiada hebrajskiemu *sukkāh*. Tego wyrażenia z kolei używano do określenia namiotów budowanych z gałęzi drzew liściastych. Namioty te służyły jako schronienie dla robotników pracujących w winnicach i takie również namioty budowano w czasie świąt obchodzonych z okazji jesiennych zbiorów, czyli w czasie Święta Namiotów<sup>45</sup>.

Dla głębszego zrozumienia wypowiedzi Piotra jak i całego opisu Przemienienia zwrócić uwagę na treść teologiczną Święta Namiotów. Jak wspomniano wyżej, było ono powiązane z jesiennym zbiorem plonów a szczególnie winogron, fig i oliwy (Kpł 23,39; Sdz 9, 27; 21,19n). Izraelici po osiedleniu się w Palestynie mogli zwyczaj obchodzenia tego święta przejąć od Kananejczyków. Następnie pisma kapłańskie (Kpł 23,42n) połączyły je ze wspomnieniem wędrówki Izraela przez pustynię i zamieszkiwaniem tam pod namiotami<sup>46</sup>. A więc w czasie Święta Namiotów składano Bogu dzięki za dokonane zbiory, stąd radosny charakter tego święta, a jednocześnie wspominano opiekę Bożą nad narodem wybranym w czasie wędrówki przez pustynię. Tak więc, chociaż Święto Namiotów (podobnie jak Pascha i Święto Tygodni) było powiązane z określoną porą roku, z jesiennymi zbiorami, kryło w sobie motywy nawiązujące do historii zbawienia<sup>47</sup>. Święto Namiotów było największym świętem, dlatego nazywano je wprost „Świętem Jahwe” (Sdz 21,19; Kpł 23,39), lub po prostu „Świętem” (1 Krl 8,12; 12,32; Ez 45,25; Neh 8,14).

Fakt, że gromadziły się na nie największe tłumy pielgrzymów mógł dać sposobność do odnowienia Przymierza (Pwt 31,10; Neh 8,14—18) lub, jak to było za czasów Salomona, do poświęcenia świątyni (1 Krl 8,12)<sup>48</sup>. Po niewoli babilońskiej dodano do Święta

*Die Verklärung Jesu nach Markus*, ZNW 21(1922)195; H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré*, Kobenhavn 1947, 256—258.

<sup>43</sup> H. Baltensweiler, *dz. cyt.*, 42—46.

<sup>44</sup> E. Dąbrowski, *dz. cyt.*, 93n.

<sup>45</sup> K. H. Bernhardt, art. *Hütte*, BHH, t. II, kol. 754.

<sup>46</sup> E. Kutsch, art. *Feste und Feiern*, RGG, t. II, kol. 913.

<sup>47</sup> G. Vollebregt, art. *Fest*, BL, kol. 476.

<sup>48</sup> S. Aalen, art. *Laubhüttenfest*, BHH, t. II, kol. 1053; J. Nelis, art. *Laubhüttenfest*, BL, kol. 1018.

Namiotów rys eschatologiczny (Za 14, 16—19). Najprawdopodobniej dlatego, że wspomnienie dobroczynnej obecności Jahwe w czasie wędrówki przez pustynię i dziękczynny charakter Święta Namiotów pobudzały i żywiły tęsknotę za dobrami czasów mesjańskich i eschatologicznych<sup>49</sup>.

Ze Świętem Namiotów w szczególny sposób były powiązane psalmy opiewające chwałę Królestwa Jahwe (47; 93; 95—99)<sup>50</sup>. Dlatego też psalmy te wprowadzają nas głębiej w treść Święta Namiotów. Czczono w nim Jahwe jako Stwórcę i wszechpotężnego Pana nieba i ziemi i jednocześnie jako Stwórcę Izraela, czyli tego, który wyprowadził naród wybrany z niewoli. Psalmi te uwypuklają jednocześnie rys eschatologiczny Święta Namiotów, mówią bowiem o tym, że wszystkie narody powinny słać Jahwe, i że Jahwe idzie na sąd (96,11—13; 98,9)<sup>51</sup>. Treści teologiczne powiązane ze Świętem Namiotów, a szczególnie dotyczące stworzenia świata, eschatologii i nadziei mesjańskich, późniejszy judaizm tak mocno akcentował, iż nauczano, że w miesiącu Tiszri (siódmy miesiąc, w którym obchodzono Nowy Rok i Święto Namiotów) świat został stworzony i w tym samym miesiącu będzie jego koniec<sup>52</sup>.

Widzimy w jak głęboką treść teologiczną wprowadzają nas słowa Piotra. Bardzo mocno nawiązują do utworzenia narodu wybranego, do historii zbawienia, którą kierowała moc stwórcza Jahwe, do nadziei mesjańskich i eschatologicznych. Począwszy od rozważań nad „górami wysoką”, a następnie nad zjawieniem się Eliasza i jego szczególną funkcją względem nowego narodu wybranego, a obecnie nad treścią wypowiedzi Piotra, zauważamy, że jeden temat jest ciągle naświetlany i pogłębiany, a mianowicie temat nowej społeczności wiernych — społeczności eschatologicznej.

e) Pojawienie się obłoku. Obłok zjawiający się w czasie Przemienienia zacienia wszystkich zgromadzonych na Górze. To zacinienie przez obłok wyrażone jest greckim słowem *episkiadzein*. W LXX występuje ono tylko cztery razy: Wj 40,35; Ps 90,4; Ps 139,7 i Prz 18,11. W znaczeniu dosłownym użyte jest tylko w Wj 40,35. Tekst ten mówi o poświęceniu Namiotu Spotkania i Przybytku zbudowanego przez Mojżesza. W pozostałych tekstach słowo *episkiadzein* użyte jest w sensie przenośnym. Ps 90,4 i Ps 139,7 mówią o opiece Bożej nad człowiekiem, a Prz 18,11 — o potędze

<sup>49</sup> E. Dąbrowski, *Przemienienie Chrystusa według ewangelii synoptycznych*, Warszawa 1931, 65.

<sup>50</sup> O. Keel, art. *Thronbesteigungsfest Jahwes*, BL, kol. 1748; St. Łach, *Królestwo Boże w Psalmach*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, pod red. St. Łacha i M. Filipiaka, Lublin 1976, 65, 81.

<sup>51</sup> St. Łach, art. cyt., 98n.

<sup>52</sup> E. Dąbrowski, *Przemienienie Chrystusa według ewangelii synoptycznych*, Warszawa 1931, 65, odn. 1 i 2.

i wpływach człowieka bogatego. W Wj 40,35 *episkiadzein* jest tłumaczeniem hebrajskiego *szākan*, a w Psalmach 90,4 i 139,7 — *sākak*. W Nowym Testamencie, poza opisem Przemienienia, *episkiadzein* występuje jeszcze w dwóch tekstach: Łk 1,35 i Dz 5,15. Łk 1,35 mówi o zstąpieniu na Maryję w czasie Zwiastowania Ducha Świętego i o zacienieniu jej przez Moc Najwyższego. Słowo *episkiadzein* miałoby tutaj sens przenośny. W Dz 5,15 jest wprawdzie mowa o konkretnym cieniu Piotra, ale zarazem jest podkreślona moc uzdrawiająca tego cienia.

Znaczenie obłoku i zacieniania przez ten obłok jest w dużej mierze uzależnione od tego do których osób znajdujących się na górze Przemienienia należy odnieść zaimek *autois*. J. Wellhausen jest zdania, że jedynie właściwą lekcją jest *autō*, a nie *autois*. W tym wypadku obłok, a szczególnie fakt zacieniania oznaczałby Boskie działanie w stosunku do Jezusa. Można by powiedzieć, że chodzi po prostu o wyrażenie Bóstwa Jezusa. W takiej interpretacji znaczenie obłoku i zacieniania byłoby bardzo bliskie do tego z Wj 40,35 i Łk 1,35, a cały wiersz Mk 9,7 byłby zbliżony treściowo do J 1,14: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas, i oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy”<sup>53</sup>. Inni spośród egzegetów sądzą, że zaimek *autois* należy odnieść tylko do Jezusa, Eliasza i Mojżesza. Obłok osłaniający te postacie wskazywałby na ich charakter eschatologiczny<sup>54</sup>. Wprawdzie w niektórych kodeksach (sys, 473) spotykamy *autō* zamiast *autois*, jednak tę zmianę mogły kopistom podyktować względy dogmatyczne. Chodziło mianowicie o wyrażenie i podkreślenie Bóstwa Jezusa<sup>55</sup>. A z kolei ograniczenie zaimka *autois* tylko do Jezusa, Eliasza i Mojżesza nie ma wystarczających podstaw i racji w tekście. Dlatego też należy sądzić, że obłok zjawiający się w czasie Przemienienia osłania wszystkich zebranych na Górze.

W takim wypadku jakie jest jego znaczenie? W księdze Liczb znajdujemy dwa teksty, które mówią o obłoku osłaniającym Izraelitów wędrujących przez pustynię (Lb 10,34; 14,14b). Teksty te właściwie mówią tylko o tym, że obłok był, względnie stał nad Izraelitami. Jednak Ps 105,39 komentując te wypadki stwierdza: „Chmurę rozpostarł niby przykrycie i ogień, by świecił wśród nocy”. Targum Yeruschalmi I mówi, że obłok ten osłaniał Izraela przed skwarem słońca i był schronieniem w czasie burzy. Wyjaśnienie to, zdaniem J. Luzarragi, powstało pod wpływem Iz 4,5n<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> L. F. Rivera, *art. cyt.*, 102.

<sup>54</sup> W. Dignath — S. Wibbing, *Taufe — Versuchung — Verklärung*, Gütersloh 1966, 61.

<sup>55</sup> E. Lohmeyer, *dz. cyt.*, 177, odn. 1.

<sup>56</sup> J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube en la biblia y en el judaismo primitivo*, Rome 1973, 121n.

Tekst Izajasza opisując czasy zbawienia eschatologicznego zapowiada, że wszystkich zbawionych zgromadzonych na górze Syjon za dnia osłaniać będzie obłok, a w nocy — olśniewający płomień ognia. To wspaniale zjawisko będzie chwałą Jahwe dająca jak namiot cień przed skwarem i schronienie przed burzą.

Ten tekst Izajasza jest dla nas z wielu racji niezwykle interesujący. Odnajdujemy w nim te same zasadnicze elementy, które występują w opisie Przemienienia, a więc: góra, jako miejsce całej akcji, zgromadzenie wybranych na tej górze, zjawienie się ocieniającego obłoku i zaakcentowanie obecności Bożej. Nadto tłem obu tekstów, tzn. opisu Przemienienia i Iz 4,5n, jest Święto Namiotów. Iz 4,6 podkreśla, że zgromadzeni na Syjonie znajdą „cień przed skwarem, ucieczkę zaś i schronienie przed nawałnicą i ulewą”. Według TM na Syjonie będzie namiot, który da wszystkim to schronienie. Ale ponieważ w wierszu poprzednim (5) TM mówi, że Chwała będzie osłoną, można przypuszczać, iż właśnie ona będzie tym namiotem dającym schronienie. Chwałę Jahwe z kolei stanowią chmura, dym i jasność gorejącego ognia (w. 5). Należy następnie zauważyć, że wyrażenie dać „cień przed skwarem, ucieczkę zaś i schronienie przed nawałnicą i burzą”, jak i sama wzmianka o namiocie, wprowadzają nas w kontekst Święta Namiotów. Przecież budowanie szałasów (namiotów) w czasie tego święta nawiązywało z jednej strony do zwyczaju budowania namiotów w czasie jesiennych zbiorów, z drugiej zaś Bożą opiekę nad wędrującym Izraelem przez pustynię. Tak namioty w czasie zbiorów, jak i obłok osłaniający wędrujących Izraelitów dawały schronienie przed skwarem i niepogodą. Czy zatem zjawienie się obłoku po słowach Piotra w czasie Przemienienia nie było przypomnieniem prorocstwa Izajaszowego (4,5n)? Na tło Święta Namiotów u Iz 4,2—6 naprowadza nas również wiersz 2 tego prorocstwa, gdzie czytamy o owocach ziemi, które będą przepychem i krasą dla Izraela. Jest to niedwuznaczne przypomnienie jesiennych zbiorów, w czasie których obchodzone Święto Namiotów.

Iz 4,2—6 pochodzi od Deuteroizajasza. Świadczą o tym pewne treści teologiczne, np. pojęcie świętości jest inne niż u Protoizajasza, pojęcia dotyczące eschatologii pochodzą z okresu po niewoli, jak również słownictwo tego prorocstwa należy do Deutero- i Tritoi-zajasza<sup>57</sup>. Między innymi świadczy o tym użycie słowa *bārā*. Dla nas to słowo jest o tyle interesujące, że TM mówi, iż Jahwe nad zgromadzonymi na Syjonie stworzy (*bārā*) obłok, dym i ogień. Słowo *bārā* wprowadza nas głęboko w teologię Deutero- i Tritoi-za-

<sup>57</sup> B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen<sup>5</sup> 1968, 51—54; A. Condamin, *Le livre d'Isaie*, Paris 1905, 32; R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaie*, Rome 1973, 47, odn. 60; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT, t. X, Neukirchen 1966, 152n.

jasza. U Deuteroizajasza wyraża ono przede wszystkim bezwzględną władzę Boga nad każdym człowiekiem i każdą rzeczą. Władza ta wypływa z potęgi stwórczej Boga (Iz 40,26.28; 42,5; 45,7.18; 54,16). Ta potęga stwórcza i władza Boga są z kolei gwarancją Jego skutecznej działalności zbawczej<sup>58</sup>. Dlatego też i taki akt zbawczy jak wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej jest określony terminem *bārā* (Iz 41,20; 43,1—7; 45,8; 48,7)<sup>59</sup>. U Tritoizajasza termin ten spotykamy tylko trzy razy: 57,19; 65,17.18. W tekstach tych bardzo mocno nawiązuje już do wartości nadprzyrodzonych — do udzielenia łaski. Wyraża on również ojcowską miłość i opiekę Boga nad Izraelem<sup>60</sup>.

W świetle omawianego proroctwa Izajaszowego (4,5n) widzimy, jak głęboką treść teologiczną kryje w sobie wzmianka w opisie Przemienienia o zjawieniu się ocieniającego obłoku. Wskazuje ona na realizację proroctwa Izajaszowego o tworzeniu się nowego ludu Bożego, który dostępuje zbawienia eschatologicznego.

### 3. Główna myśl przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu

Wyjaśnienie przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu Pańskim doprowadza nas do wniosku, iż zasadniczym jego tematem jest inauguracja czasów mesjańskich i eschatologicznych. Jezus przez swoje Przemienienie ukazuje się jako ten, który kryje w sobie Bóstwo i Moc, dzięki której może dokonać ostatecznego zbawienia. Wokół Niego gromadzi się nowy lud Boży — eschatologiczna społeczność zbawionych.

Charakter mesjański i eschatologiczny osoby Jezusa uwypukla zjawienie się Eliasza. Na podstawie przeprowadzonej wyżej analizy zjawienia się Eliasza łatwo można dojść do wniosku, iż Eliaz w literaturze biblijnej i judaistycznej był postacią centralną czasów eschatologicznych. Opowiadanie o Przemienieniu wskazuje, że nie on, ale Jezus jest taką postacią — Jezus przygotowuje i gromadzi wokół siebie nowy lud Boży.

Jednym z głównych elementów zbawienia eschatologicznego jest bliskość i obecność Boga wśród zbawionych. Przemienienie Jezusa tę świadomość u Jego uczniów pobudziło i wywołało, czemu dał wyraz Piotr w swojej propozycji budowy namiotów. Odpowiedzią na słowa Piotra było zjawienie się ocieniającego wszystkich obłoku. Właśnie to zjawienie się obłoku bardzo mocno konkretyzuje główną myśl przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu. Jest ono

<sup>58</sup> C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome 1970, 212n.

<sup>59</sup> *Tamże*, 70—73, 112—114; K. H. Bernhardt, art. *bārā*, TWAT, t. I, kol. 775n.

<sup>60</sup> P. E. Bonnard, *Le Second Isaie*, Paris 1972, 365 n., 473, 520; C. Westermann, *Das Buch Jeseja*, Göttingen<sup>2</sup> 1970, 315.

po prostu realizacją proroctwa Izajaszowego (4,2—6) o eschatologicznym królestwie mesjańskim. Wszystkich zgromadzonych na Świętej Górze Bóg ocenia swoją łaską, ojcowską opieką, której rekojmią jest moc stwórcza Boga (*bārā*). Analiza przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu i proroctwa Izajasza 4,2—6 wskazuje, że dla wyrażenia rzeczywistości zbawienia eschatologicznego użyto obrazów przedstawiających dawne dzieła zbawcze Boga jak Jego opiekę nad wędrującym Izraelem, Zawarcie Przymierza na Synaju, poświęcenie Namiotu Spotkania i Świątyni.

Dla głębszego skonkretyzowania myśli głównej przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu należy podkreślić, że włącza się ono, czy raczej pochodzi z tego wielkiego nurtu proroctw, które zbawienie eschatologiczne przedstawiają jako przebywanie na Górze Świętej w bliskiej obecności Boga. Dzięki tej obecności Bożej zbawieni cieszą się doskonałym poznaniem nauki Bożej, cieszą się pokojem, bezpieczeństwem i wszelkimi dobrami doczesnymi i duchowymi. Te proroctwa wieścili już Micheasz (4,1—3), Izajasz (2,2—5), Jeremiasz (33,11). Podjęli je Ezechiel (40,2; 43,12), Zachariasz (8,3; 14,10—19) i Joel (3,5; 4,17), a w Nowym Testamencie w Apokalipsie (r. 21 i 22) św. Jan Apostoł ukazuje realizację tych proroctw. Bóg postawi swój przybytek wśród ludzi, a dzięki tej obecności Bożej zniknie cierpienie, śmierć i żałoba (Ap 21,3n). Jerozalem czasów mesjańskich oświetlone jest chwałą Boga, „a jego lampą — Baranek” (Ap 21,23). Opis ten przypomina opowiadanie o Przemienieniu, w czasie którego Chrystus zachwyca swym blaskiem Apostołów, a ocinający obłok przypomina im chwałę Jahwe ochraniającą wędrującego Izraela.

#### **BASIC IDEAS AND MEANING OF PRE-MARK PRESENTATIONS OF THE TRANSFIGURATION**

Analysing the text Mk 9, 2—8 one can state that Mark's description of the Transfiguration was intended to emphasize Christ's divinity and His saving role as a new Moses. Con — sequently, the mention of the voice from the cloud and the apparition of Moses has to be considered a result of Mark's composition.

Pre-Mark descriptions of the Transfiguration consisted of following essential elements: the transfiguration, the shining whiteness of Jesus clothes, the apparition of Elijah, Peter's proposal, and the apparition of the covering cloud. An initiation of the Messianic and eschatological era was the main topic. Gathering of the chosen people on God's Mountain as well as covering them by the cloud allow to interpret that pre-Mark tradition was inspired by the text Is 4, 2—6 concerning the eschatological Messianic Kingdom. The reality of eschatological salvation is emphasized by reminding of the saving actions of God revealed in the past. God's protection of wandering Israel, the Covenant of Synaj, the benediction of the Temple and the Tent of Meeting could be treated as expressions of these God's actions.