

# Florencjan Szymański

---

## Jeruzalem jako miejsce kuszenia Jezusa w świetle Łk 4,9-12

---

Colloquia Theologica Ottoniana nr 1, 77-93

---

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## JERUZALEM JAKO MIEJSCE KUSZENIA JEZUSA W ŚWIETLE ŁK 4,9-12

**Florencjan Szymański OFM**  
Wydział Teologiczny UAM Poznań

Ogólne spojrzenie na terminologię dotyczącą Świętego Miasta w użyciu św. Łukasza wykazuje dwa rodzaje określeń pochodzenia greckiego – *Ierusaluma* (2,22) oraz hebrajskiego – *Ierosal ħm* (4,9)<sup>1</sup>. Użycie terminu *Jeruzalem* wiąże się zawsze z kontekstem religijnym, liturgicznym bądź starotestamentalnym. Tę zależność dostrzega się zwłaszcza w Ewangelii dzieciństwa (2,25.38. 41.43). Podobna sytuacja zachodzi też w czasie podróży Jezusa do *Jeruzalem* (18,31), Jego męki, śmierci i zmartwychwstania (23-24).

Niniejsze opracowanie stanowi formę dopowiedzenia do powyższej tematyki w kontekście opisu kuszenia Jezusa umieszczonego w Łk 4,9-12.

### Krytyka tekstu

Z punktu widzenia podjętego zagadnienia ważną wskazówkę zawierają najstarsze kodeksy łacińskie (it = *Itala*) oraz świadectwo św. Ambrożego, w których zamieniono kolejność drugiej i trzeciej pokusy zawartych w Łk 4,5-12. Ów wariant jest zbyt słabo poświadczony, aby go przyjąć jako oryginalny, lecz paradoksalnie uwidacznia specyfikę redakcyjną św. Łukasza,

---

<sup>1</sup> Zauważa się dyskusję dotyczącą motywów, którymi kierował się św. Łukasz, stosując dwa różne określenia. Owa polemika polaryzuje się wokół zwolenników i przeciwników opinii, iż nazwa *Jeruzolima* jest terminem czysto geograficznym, natomiast *Jeruzalem* ma znaczenie sakralne – uroczyste, o znacznym zabarwieniu teologicznym, zob. J. Kudasiewicz, *Nazwy Jeruzalem, Jeruzolima w użyciu św. Łukasza* („Roczniki Teologiczne KUL” 20, 1 (1973), s. 17–36.

który w stosunku do wersji św. Mateusza (5,5-10) zmienił kolejność pokus. Wydaje się, iż celem owej modyfikacji było wyróżnienie Świętego Miasta jako miejsca szczególnego kuszenia Jezusa.

Fragmencj dotyczący ściśle trzeciej pokusy (w. 9-12) posiada trzy drobne warianty tekstowe: (1) ominięcie zaimka autwł w w. 9 (L X e); (2) ominięcie spójnika ołti w w. 11 (D G D 0102. 700 M it sy<sup>s.p</sup> sa bo<sup>pt</sup>); (3) zamianę określenia ołti ei rhtai (w. 12) – *powiedziano* na gegraptai – *napisano* (D W pc it). Dwa warianty ominięcia mają charakter korekt natury stylistycznej, natomiast trzecia lekcja jest próbą harmonizacji pod wpływem bliskiego kontekstu (w. 10).

Warto też zwrócić uwagę na lekcję alternatywną, odnoszącą się do terminu kairoul – *czasu* (w. 13), który w Kodeksie Bezy zamieniono analogicznym terminem cronoul. Również owa lekcja sygnalizuje istotną myśl św. Łukasza, który w ten sposób podkreślił doniosłą wagę *czasu* kuszenia w *Jeruzalem*.

## Struktura

Opis kuszenia zawiera trzy wyodrębnione pokusy (Łk 4,3-12), z których każda ma analogiczny, trójstopniowy schemat: działanie diabła<sup>2</sup>, treść pokusy, odpowiedź Jezusa. Charakterystyczną ich cechą jest dialog, w którym używa się słów z ksiąg ST<sup>3</sup>.

Pierwsza rozpoczyna się od wyrażenia wątpliwości co do synostwa Bożego: *Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz temu kamieniowi, żeby stał się chlebem* (4,3)<sup>4</sup>. Jej treść nawiązuje do w. 2, gdzie wspomina się, iż Jezus odczuwał głód. Jego odpowiedź jest konkretna i jednoznaczna: *Nie samym chlebem żyje człowiek* (w. 4)<sup>5</sup>.

Podobną strukturę posiada druga pokusa, która rozpoczyna się od informacji o czynności diabła wyprowadzającego Jezusa na górę, aby ukazać Mu wszystkie królestwa świata (w. 5). W w. 6 zawarto treść pokusy: *Tobie dam*

<sup>2</sup> Tego elementu nie dostrzega się wyraźnie w pierwszej pokusie, gdyż od razu następują słowa diabła (Łk 4, 3n).

<sup>3</sup> Łk 4,4.8. 10-11.12.

<sup>4</sup> Analogiczne słowa dostrzega się w trzeciej pokusie, co może świadczyć o ich wzajemnym związku (w. 9b).

<sup>5</sup> Pwt 8,3.

potęgę i wspaniałość tego wszystkiego, bo mnie są poddane i mogą je dać komu chcą. Analogicznie jak poprzednio, odpowiedź Jezusa była bardzo stanowcza: *Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz* (w. 8)<sup>6</sup>.

Ostatnia pokusa ma nieco inną konstrukcję niż pozostałe (w. 9-12). Tym razem diabeł użył argumentu z Ps 91,11-12: *Aniołom swoim rozkażę o Tobie, żeby Cię strzegli, i na rękach nosić Cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień* (w. 10-11), na który Jezus odpowiedział, odwołując się – nie jak poprzednio – do słowa pisanego (w. 4b.8b), lecz do mówionego (w. 12)<sup>7</sup>. Najpierw diabeł zawiódł Go na szczyt narożnika świątyni w Jeruzalem (w. 9a), co jest analogiczne do sytuacji występującej w w. 5. Następnie wypowiedział słowa: *Jeśli jesteś Synem Bożym* (w. 9b), które są identyczne jak w w. 3a. Treść pokusy stanowią słowa: *rzuć się w dół* (w. 9c), po których występuje wspomniana argumentacja zaczerpnięta z Ps 91.

W świetle powyższych obserwacji można przyjąć, iż zachodzące w tekście analogie pokazują układ pokus w schemacie A, B, A', gdyż zarówno pierwsza, jak i trzecia pokusa zawierają zwrot podający w wątpliwość autentyczność Syna Bożego (w. 3b.9b), natomiast druga dotyczy władzy ziemskiej (w. 5-8).

W trzeciej pokusie (w. 9-12) można wyróżnić następujące zdania oraz konstrukcję z punktu widzenia mikrostruktury syntaktycznej:

- w. 9a Hgagen de. auton eij Vlerousal hm
- w. 9b kai. esthsen epi. to. pterugion tou/ ierou/
- w. 9c kai. eipen autw(
- w. 9d Eiv ui oj ei=tou/ qeou(
- w. 9e ba|e seauton enteufen katw\
- w. 10a gegraptai gar
- w. 10b o|ti Toi j aggel oij autou/ entele itai peri. sou
- w. 10c tou/ diaful axai se
- w. 11a kai. o|ti VEpi. ceirwh arousin se(
- w. 11b mh pote proskoyhj| proj liqon ton poda sou
- w. 12a kai. apokriqej eipen autw| o' Vhsou j
- w. 12b o|ti Eirhtai(
- w. 12c Ouk ekpeiraseij kurion ton qeon sou/

<sup>6</sup> Pwt 6,13.

<sup>7</sup> Pwt 6,16.

w. 9a	w. 9b	w. 9c		w. 9e						w. 12a	w. 12b	w. 12c
			w. 9d		w. 10a	w. 10b		w. 11a				
							w. 10c		w. 11b			

## Gatunek

W historii interpretacji perykop kuszenia zauważa się skrajne ujęcia odnośnie ich gatunku literackiego, gdyż z jednej strony traktowano je jako kroniki rzeczywistych wydarzeń<sup>8</sup>, zaś z drugiej strony pozbawiano je wszelkich wartości historycznych, traktując je jak opowiadania o charakterze folklorystycznym, a nawet baśniowym<sup>9</sup>. Warto jednak pamiętać, że Ewangelie nie są pismami ściśle historyczno-kronikarskimi, lecz historyczno-kerymatycznymi. Patrząc na badane perykopy w takim kontekście, trzeba przyjąć, że nie zawierają one jedynie opisu faktu kuszenia Jezusa<sup>10</sup>, lecz stanowią jego głęboką interpretację teologiczną, dokonaną przez Kościół pierwotny (Jk 1,12) i ewangelistów<sup>11</sup>. Do przedstawienia tych rzeczywistości historycznych i teologicznych użyto specyficznego gatunku literackiego.

Wszystkie trzy kuszenia, zawarte zarówno u św. Mateusza (4,1-11), jak i u św. Łukasza (4,1-14), mają charakter uczonej dysputy, która bardziej przypomina polemikę dwóch rabinów niż rzeczywisty dialog Jezusa z diabłem. W centrum każdej wypowiedzi znajduje się cytat z Pisma św., pełniący rolę najwyższego kryterium. Odwołuje się do niego Jezus (Pwt 6,13; 6,16; 8,3) oraz diabeł (Ps 91,11-12). Podobny sposób korzystania z Biblii spotyka się w midraszu haggadycznym, który był komentarzem dydaktyczno-moralnym do tekstów narracyjnych ST<sup>12</sup>. Tradycyjnie midrasz był komentarzem do tekstu biblijnego, natomiast w opisie kuszenia Jezusa mamy do czynienia ze stylizowanym komentarzem. W świetle takiego rodzaju literackiego nie jest istotny fakt, że ukazywanie się diabła miało miejsce w zewnętrznej, zmysłami dostrzegalnej posta-

<sup>8</sup> R.L. Bruckberger, *Dzieje Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1972, s. 119.

<sup>9</sup> H. Muszyński, *Kuszenie Chrystusa w tradycji synoptycznej*, CT 46 (1976), s. 24.

<sup>10</sup> G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954, s. 293.

<sup>11</sup> R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 209.

<sup>12</sup> F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1974, s. 129; H. Muszyński, *Kuszenie Chrystusa...*, dz. cyt., s. 25.

ci, gdyż cały opis ma charakter teologiczny. Sama obecność diabła, aczkolwiek rzeczowyista, nie musiała być uchwytna zmysłami.

Badany fragment jest tekstem narracyjnym<sup>13</sup>. Biorąc pod uwagę, że opowiadanie komunikuje *dzianie się, zdarzenie*, tj. czynności, wypadki i procesy, to zapewne takim zdarzeniem jest spotkanie Jezusa z diabłem na narożniku świątyni w Jeruzalem (4,9). Widnieją w nim również wypowiedzi postaci (Jezus i diabeł) zawarte w tekście w formie dialogu (w. 9b.10b.12)<sup>14</sup>. Zwykle mają one formę mowy niezależnej, charakteryzującej się składniową i gramatyczną niezawisłością przytaczanych słów (w. 10b.12b). Są one odtwarzane w sposób, w jaki zostały wypowiedziane i wyodrębniają się w toku narracji za sprawą łączników (czasowników) oznaczających mówienie, typu *rzekł* (w. 9b.12a), po których następuje przytoczenie słów bohatera, zawierających cytaty ze ST (w. 10b.12b). Zważywszy, że refleksja może posiadać formę uogólnienia, argumentacji, pytania lub apelu, występujące w tekście cytaty ze ST można zaliczyć również do tego typu środka podawczego narracji, która w tym wypadku posiada cechy dysputy egzegetycznej. Można w niej wyodrębnić element treściowy (fabuła) i formalny (dyskurs)<sup>15</sup>.

Widocznymi składnikami fabuły Łk 4,9-12 są: zdarzenia (zaprowadzenie Jezusa na narożnik świątyni w Jeruzalem [w. 9]), postaci (Jezus i diabeł [w. 1-2]) oraz tło (pustynia [w. 1], post [w. 1], pokusa [w. 1. 12], świątynia [w. 9]).

W pierwszej części perykopy mowa jest o spotkaniu Jezusa z diabłem, który następnie wyprowadził Go na narożnik świątyni w Jeruzalem (w. 9). Ta czynność prawdopodobnie ma charakter kuszenia za pomocą wizji, o czym świadczy analogiczny zwrot w drugiej pokusie: *pokazał mu w jednej chwili* (w. 5). Do przemieszczenia z pustyni na świątynię doszło z inicjatywy diabła, analogicznie jak w poprzedniej pokusie (w. 5). Owo zdarzenie obejmuje dalej

---

<sup>13</sup> W tym względzie W. Przychyna (*Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 21–27) wyróżnia następujące środki podawcze narracji, którymi są: opowiadanie, opis, wypowiedzi postaci, refleksja.

<sup>14</sup> Wypowiedzi postaci spełniają trzy funkcje: (1) *charakteryzacyjną* – sposób wypowiedzenia się postaci i treść poszczególnych wypowiedzi są ważnym elementem charakterystyki pośredniej; (2) *fabularną* – są ogniwami przebiegu zdarzeniowego przedstawionego w tekście; (3) *informacyjną* – powiadamiają o okolicznościach pominiętych przez narratora. Por. tamże, s. 26–25.

<sup>15</sup> Elementem treściowym jest zaprezentowana w tekście historia, zaś elementem formalnym – sposób opowiedzenia tej historii. Szerzej zob. tamże, s. 33–49.

dialog rozpoczęty również z inicjatywy kusiciela, który za pomocą trybu przypuszczającego podał w wątpliwość, że Jezus jest Synem Bożym (w. 9b), proponując Mu rzucenie się w dół z narożnika świątyni (w. 9c). Do tego posłużył się argumentem skrypturystycznym (w. 10b-11), na który Jezus odpowiedział również słowami zaczerpniętymi ze ST. Sama pokusa dotyczyła niebezpieczeństwa śmierci, z której Bóg miał Go wyzwolić. Została wyrażona nie tylko wobec samego Jezusa, lecz również względem kierunku Jego drogi prowadzącej na krzyż w Świętym Mieście. Paradoksalnie, diabeł pośrednio oddał również chwałę Bogu za śmierć mającą się ostatecznie dokonać na krzyżu. Przyspieszenie tego aktu byłoby sprzeniewierzeniem się woli Ojca.

Drugim składnikiem fabuły są *postacie*<sup>16</sup>, które dzielą się na charaktery i typy<sup>17</sup>. Podmiotem, a zarazem postacią pierwszoplanową w badanej perykopie jest sam Jezus, którego określa zaimek *auton* (w. 9a), zaś Jego imię wymienia się w w. 12<sup>18</sup>. Ukazany został w *ruchu*, tzn. w czasie przebywania drogi z pustyni na narożnik świątyni (w. 9a). Istotne przesłanie o dominującym Jego przymiocie wypowiada drugi bohater sceny, czyli sam diabeł, określając Go jako *Syna Bożego* (w. 9b). Umieszczenie owego tytułu sugeruje, że przekaz opowiadania nie ogranicza się jedynie do relacji o samym wydarzeniu, lecz zawiera katechezę, pouczenie skierowane do intelektu. Przebieg rozmowy Jezusa z diabłem wykazuje, że Syn Boży jest doskonałym znawcą i interpretatorem słowa Bożego.

Typem postaci drugoplanowej są *aniolowie*, przedstawieni jako wysłannicy Boga, strzegący przed niebezpieczeństwem śmierci (w. 10b-11). Mają oni cechy ponadindywidualne (stróżowie), dlatego można ich zakwalifikować jako *bohatera zbiorowego*<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Używa się też innych bliskoznacznych określeń postaci: *personel opowiadania, bohater, figura, charakter*. Por. H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 153–154.

<sup>17</sup> Charakter to postać wyraźnie zindywidualizowana, wyposażona w różne cechy osobowościowe, zwykle podporządkowane jakiejś dominancie, natomiast typ wskazuje na postać mającą rysy ponadindywidualne, zwykle przynależne jakiejś grupie społecznej, np. faryzeusze. Szerzej zob. S. Szymik, *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1996), s. 90–103.

<sup>18</sup> Na równi z Jezusem, lecz nieco w tle opowiadania występuje osoba samego Boga, o którym wspomina się w wyrażeniu *Syn Boży* (w. 9b).

<sup>19</sup> W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz...*, dz. cyt., s. 38.

Składnikami tła są czas, miejsce i uwarunkowania społeczne, w których poruszają się postacie<sup>20</sup>. W świetle następstwa czasowego przedstawionych w opowiadaniu wydarzeń zauważa się, iż czas opowiadania jest skondensowany w stosunku do czasu zdarzeń. Za sprawą tzw. *elipsy domyślnej*, tzn. na sposób milczący, autor dokonał sukcesywnej (zgodnie z biegiem czasu opowiadanego) kondensacji czasowej<sup>21</sup>. Chodzi zwłaszcza o *zaprowadzenie Jezusa do Jeruzalem* (w. 9). Drugim elementem tła jest przestrzeń, którą – w przypadku opowiadania trzeciej pokusy (w. 9-12) – determinuje pustynia (w. 1) i narożnik świątyni (w. 9).

Element formalny opowiadania (dyskurs) dotyczy sposobów przekazywania fabuły. Są nimi narracja, punkt widzenia i dystans<sup>22</sup>. W narracji perykopy zachowano porządek chronologiczny, zgodny z normalnymi regułami świata zewnętrznego, gdyż najpierw Jezus pościł czterdzieści dni, a następnie odczuł głód (w. 2). Dopiero po tym fakcie nastąpiły kolejne pokusy (w. 3-12). Punkt widzenia dotyczy pozycji, z jakiej się opowiada fabułę i generalnie może on być zewnętrzny lub wewnętrzny. Z nim wiąże się odpowiednio dystans opowiadania, czyli stosunek (*odległość*) opowiadającego do świata przedstawionego<sup>23</sup>. Podobnie jak w większości historii ewangelicznych, w powyższym tekście zastosowano *zewnętrzny punkt widzenia* autora owej redakcji. Chodzi o szczególnie dla św. Łukasza sposób ujęcia wydarzenia z punktu widzenia teologicznego.

---

<sup>20</sup> W.A. Kort, *Narrative Elements and Religious Meaning*, Philadelphia 1975, s. 20.

<sup>21</sup> W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>22</sup> S. Chatman, *O teorii opowiadania*, „Pamiętnik Literacki” 4 (1984), s. 214–215.

<sup>23</sup> Zachodzą zwykle trzy możliwości. Opowiada się z zewnętrznego punktu widzenia, z perspektywy osoby, która nie uczestniczy w historii. W tym przypadku dystans jest stosunkowo największy. Zmniejsza się on, gdy relacja jest z wnętrza opowiadania, z punktu widzenia jego bohatera. Najmniejszy dystans zachodzi wówczas, gdy narrator opowiada w pierwszej osobie, o własnych doświadczeniach, *wychodząc* niejako z opowiadania. Por. W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 548; zob. też tenże, *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1995), s. 161–168.



### Łk 4,9-12 w tradycji synoptycznej o kuszeniu Jezusa

Kuszenie Jezusa zostało przekazane przez tradycję synoptyczną w podwójnej formie – krótszej i dłuższej. Pierwszą reprezentuje tekst Mk 1,12-13, zaś drugą stanowią opisy Łk 4,1-13 i Mt 4,1-11.

Relacja św. Marka ogranicza się do stwierdzenia, że Chrystus przebywał przez czterdzieści dni na pustyni, gdzie był kuszony przez szatana w otoczeniu dzikich zwierząt i aniołów (1,12-13)<sup>24</sup>. Nie wspomina się tu o poście Jezusa, co było przedmiotem Jego kuszenia, oraz o *Jeruzalem*.

Zestawienie trzech tekstów synoptycznych pozwala wyodrębnić kilka wspólnych elementów: pustynia jako miejsce kuszenia (Mk 1,12; Mt 4,1; Łk 4,1), czterdziestodniowy czas trwania (Mk 1,13; Mt 4,2; Łk 4,2) oraz obecność Ducha<sup>25</sup> i szatana (diabła) (Mk 1,12; Mt 4,1; Łk 4,1). W relacji św. Mateusza i Marka widnieje wzmianka o aniołach (4,11; 1,13), co może świadczyć o wzajemnej zależności, lecz zachodzące rozbieżności nie pozwalają uznać relacji św. Marka jako jedyne źródła wszystkich opisów.

Opisy św. Mateusza i Łukasza zawierają wiele analogii potwierdzających istnienie wspólnego źródła Q<sup>26</sup>. Obaj autorzy umiejscawiają kuszenie na pustyni (Mt 4,1-4; Łk 4,1-4), na narożniku świątyni (Mt 4,5-7; Łk 4,9-12) oraz na górze (Mt 4,6-11; Łk 4,5-8). Również ich treść wyrazili zbliżonymi wyrażeniami: *powiedz, aby te kamienie stały się chlebem* (Mt 4,3; Łk 4,3), *rzucić się w dół* (Mt 4,6; Łk 4,9), lub *to wszystko dam Tobie, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon* (Mt 4,9; Łk 4,6). W obu przypadkach użyto tych samych odpowiedzi ze ST: Ps 91,11-12 (Mt 4,6; Łk 4,11), Pwt 8,3 (Mt 4,4; Łk 4,4), Pwt 6,16 (Mt 4,7; Łk 4,12) oraz Pwt 6,13 (Mt 4,10; Łk 4,8).

Dostrzega się także znaczące różnice, które informują o pracy redakcyjnej obu autorów. Św. Łukasz pominął wzmiankę o czterdziestu nocach (Mk 1,12; Mt 4,2), ale zaznaczył, że Jezus nic nie jadł w ciągu czterdziestu dni (Łk 4,2). Jako ewangelista Ducha Świętego uściślił wieloznaczne słowo *pneuma*

<sup>24</sup> Wzmiankę o *aniołach* (Mk 1,13) można porównać do podobnej ich posługi względem proroka Eliasza (1 Krl 19,5-8).

<sup>25</sup> Wzmianka o Duchu Świętym, który poprowadził Jezusa na pustynię, pokazuje, iż inicjatorem tego czasu był sam Bóg. Podobne działanie Ducha towarzyszyło wielkim charyzmatykom ST (Sdz 6,34). Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Biblia Lubelska*, Lublin 1997, s. 32.

<sup>26</sup> S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 155–160; H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, s. 330–354.

(Mk 1,12; Mt 4,1), zastępując je określeniem *pneuma agion* (Łk 4,1)<sup>27</sup>. Konsekwentnie nazywa kusiciela słowem *o* diabol oj, natomiast św. Mateusz używa zamiennych określeń: *o* sałtanaj (Mt 4,10) lub *o* diabol oj (Mt 4,1.3).

W przypadku cytatów ze ST św. Mateusz użył dłuższej zmodyfikowanej wersji w pierwszej pokusie (Pwt 8,3), natomiast odwrotna sytuacja ma miejsce w drugim kuszeniu, gdyż św. Łukasz zastąpił ogólne stwierdzenie: *to wszystko dam Tobie, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon* (Mt 4,9), treściowo dokładniejszym sformułowaniem: *Tobie dam całą tę potęgę i wspaniałość ich [królestw], bo mnie jest poddana i mogę ją oddać, komu chcę. Jeśli więc upadniesz i oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje* (Łk 4,6-7). W kontekście powyższej pokusy można też zaznaczyć, że według św. Mateusza miała ona miejsce na *bardzo wysokiej górze* (4,8), zaś w wersji św. Łukasza odbyła się *na górze* wraz z oryginalnym dodatkiem w postaci określenia *w jednej chwili* (4,5).

Najbardziej ewidentna różnica dotyczy wspomnianej już kolejności pokus. W ujęciu św. Mateusza następują kolejno po sobie: pustynia, narożnik świątyni w Świętym Mieście oraz wysoka góra, co prawdopodobnie odpowiada doświadczeniom Izraela w czasie wędrówki na pustyni: otrzymanie manny (Pwt 8,3), wody (6,16) i przykazań (6,13)<sup>28</sup>. Według relacji św. Łukasza trzecie kuszenie miało miejsce na narożniku świątyni z wyraźnym akcentem na słowo *Jeruzalem* (4,9) oraz charakterystycznym zakończeniem całego kuszenia w postaci słów: *odstąpił od Niego aż do czasu* (w. 13)<sup>29</sup>.

## Jeruzalem jako miejsce i czas kuszenia Jezusa

Św. Łukasz rozpoczął i zakończył swe podwójne dzieło w kontekście świątyni w Jeruzalem (Por. Łk 1,9 i 24,53 oraz Dz 2,46 i 26,21)<sup>30</sup>. Również trzecia pokusa (4,9-12) ma związek z tym miejscem, a ściślej – z jej narożni-

<sup>27</sup> H. Muszyński, *Kuszenie Chrystusa...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>28</sup> Zgodnie z żydowskimi oczekiwaniami Mesjasz miał być drugim Mojżeszem. Ta idea była bardzo bliska Mt, który wykazał w swej Ewangelii, że Chrystus jest nowym Mojżeszem. Por. R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, dz. cyt., s. 210.

<sup>29</sup> M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1997, s. 247.

<sup>30</sup> Określając świątynię, św. Łukasz stosował cztery terminy z nazewnictwa pozabiblijnego: *Ἱερὸν* (Świątynia), *Ναός* (Przybytek) *Οἶκος* (Dom Boży) i *Τόπος* (Miejsce). Por. W. Stypa, *Terminologia Świątyni w pismach Łukasza*, „Scriptura Sacra” 8–9 (2004–2005), s. 141–142.

kiem, który znajdował się w miejscu złączenia wschodniego i południowego muru<sup>31</sup>. Trzeba się strzec przed zbyt realistycznym wyobrażeniem tego miejsca, stawiając granicę między apokaliptycznym i współczesnym myśleniem. Lot z narożnika świątyni należał do tych *znaków*, których się spodziewano od antychrysta, być może dlatego, że relacja trzeciej pokusy winna być rozumiana jako świadoma obrona przed magicznymi siłami i ówczesnymi szarlatanami<sup>32</sup>.

Powyższy motyw można też znaleźć w relacji św. Mateusza, dlatego kluczowym słowem redakcji św. Łukasza jest termin *kairos*, który ewangelista umieścił w zakończeniu opisu trzech pokus (4,13). Owe słowo przeszło swoją ewolucję znaczeniową w ciągu wieków, niemniej podstawowym jego znaczeniem było *to, co rozstrzygające, zasadniczy, istotny punkt*<sup>33</sup>. Z biegiem czasu użycie tego terminu w znaczeniu miejsca lub rzeczy zanikło, przez co znaczenie czasowe stało się dominującym.

Najważniejszym czasem dla Jeruzalem, który niestety nie został rozpoznany, był *kairos* jej nawiedzenia przez Jezusa (19,44; 20,10). Tuż przed rozpoczęciem swej męki Zbawiciel zapowiedział zburzenie Jerozolimy i świątyni (21,24), dlatego zachęcał uczniów, aby przygotowali się czuwaniem modlitewnym na ten *czas* (21,36). W ten sposób trzy kuszenia są jakby *przygrywką* do decydującej rozprawy z diabłem na końcu drogi do Jeruzalem. Na pustyni rozpoczęła się walka, w której są jedynie przerwy, gdyż trwała ona dalej<sup>34</sup>. Ów *czas* nadszedł w momencie, gdy diabeł wszedł w Judasza (22,3), zaś kolejnymi etapami *panowania godziny ciemności* (w. 53) były: pocałunek zdrady (w. 48), zaparcie się Piotra (w. 60-62), naigrawania i obelgi strażników (w. 63-65), sytuacja osądu wobec Wysokiej Rady (w. 66-71), Piłata (23,1-7), Heroda (w. 8-12) oraz odrzucenie przez własny lud (w. 17-25).

Kulminacja kuszenia Jezusa nastąpiła w czasie Jego wyszydzenia na krzyżu (23,35-43). Analogicznie jak w opisie kuszenia na pustyni (4,3.7.10), również i tym razem można wyróżnić trzy konstrukcje trybu przypuszczającego, po których występuje tryb rozkazujący: *Jeśli On jest Mesjaszem, Wybrańcem Bożym* (23, 35); *Jeśli Ty jesteś królem żydowskim* (w. 37); *Czy Ty nie jesteś Me-*

<sup>31</sup> Szerzej zob. T. Jelonek, *Dzieje świątyni jerozolimskiej*, Kraków 2004.

<sup>32</sup> J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Dresden 1983, s. 112.

<sup>33</sup> S. Bielecki, *Nowotestamentalne ujęcie terminu kairos*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2-6 (1992), s. 58-65.

<sup>34</sup> J. Ernst, *Das Evangelium nach Lucas*, dz. cyt., s. 112.

*sjaszem* (w. 39)<sup>35</sup>. Podobny jest także układ sformułowań, gdyż w obu przypadkach pierwsze i trzecie kuszenie odnosi się do władzy mesjańskiej (por. 4,3 i 23,35 oraz 4,9 i 23,39), natomiast drugie dotyczy władzy ziemskiej (por. 4,6-7 i 23,27). Autorami wymienionych szyderstw są kolejno: członkowie Wysokiej Rady (23,35); żołnierze (w. 36) i jeden z łotrów (w. 39). W obu przypadkach ważnym kontekstem jest modlitwa Jezusa (3,21; 23,22,40; 23,34). Powyższe podobieństwa potwierdzają zależność obu tekstów.

Zauważa się też istotne różnice. Autorem pokus na pustyni był bezpośrednio diabeł i posiadały one raczej charakter wewnętrzny, natomiast w scenie ukrzyżowania szatan posługuje się ludźmi i mają one charakter zewnętrznych szyderstw. Ponadto cierpienie krzyżowania było zapewne nieporównywalnie większe niż w czasie postu. Również reakcja Jezusa na kuszenie jest odmienna. W pierwszym przypadku Jezus bronił się słowami Pisma św. (4,4.8.12), natomiast w drugim wybrał milczenie. Nie odpowiedział ani przywódcom żydowskim, ani żołnierzom, ani złoczyńcy na krzyżu.

Pierwsza grupa, czyli członkowie Wysokiej Rady, drwili z Jezusa (23,35). Użyty w tym miejscu czasownik *εμεμυκθηριζον* oznacza ‘kręcić nosem’, ‘krzywić się’, ‘najeżyć się’, co sugeruje, że czynili to z pewnym grymasem szyderstwa, natomiast czas *imperfectum* wskazuje, iż trwało to nieustannie. Podobna sytuacja miała miejsce w kontekście chciwości faryzeuszy (16,14), gdzie również drwili z Niego z nieukrywaną satysfakcją i poczuciem wyższości<sup>36</sup>. Św. Łukasz był wrażliwy na sprawę honoru i dobrego imienia, dlatego nie mini-malizował faktu wzgardy, którego przedmiotem stał się Jezus, lecz przypomniał w tym miejscu Jego ostrzeżenia w tym względzie (6,25). Przywódcy Izraela doskonale wiedzieli o Jego godności – *Wybraniec Boży*, który w mocy cudotwórczej – *wybawił innych* (23,35). W ich mniemaniu winien spełniać swój mandat z autorytetem i mocą samego Boga, gdyż jako *Wybraniec Boży* posiadał specjalny rodzaj umiłowania od Boga. Z tego względu zachęcali Go, aby wykorzystał własne przywileje wynikające z tego wybraństwa. Wiedzieli, że Jezus mógł się wybawić, lecz nie chciał tego uczynić. Jego *dziwne* zachowanie stało się przedmiotem drwin, gdyż taką postawę uznali za niezgodną z wcześniejszym przyznaniem się, że jest Synem Bożym (22,70-71). Poprzez

---

<sup>35</sup> Zestawienie sceny ukrzyżowania Jezusa (Łk 23,35-43) z opowiadaniem o Jego kuszeniu (4,1-13) uwypukla D.L. Zani, *Il buon ladrone: Gesù salva nella morte* (Łk 23,35-43), [http://www.arcidiocesi.trento.it/teologia/laici/st\\_documenti.htm](http://www.arcidiocesi.trento.it/teologia/laici/st_documenti.htm), s. 3.

<sup>36</sup> Tamże, s. 4-5.

sarkastyczny śmiech wyrazili całą swoją złość i okrutną satysfakcję z powodu bezradności Jezusa, milczącego i pokonanego na krzyżu. Była to dla nich forma zemsty za Jego wcześniejsze przepowiadanie, połączone z działalnością cudotwórczą. Podobny sarkazm można już było usłyszeć w Nazarecie: *Lekarzu, ulecz samego siebie* (4,23). Byli przekonani o potępieniu Jezusa, na co wskazywała Jego śmierć, gdyż w ich przekonaniu Bóg nie mógł być po stronie kogoś, kto cierpiał takie męki. Wcześniej zawsze zbawiał swój lud za pośrednictwem wielkich dzieł mocy. Czymś obraźliwym wydawała się sama myśl, że mógł zbawiać kogoś za sprawą krzyża.

Druga fala pokus napłynęła za sprawą żołnierzy, co jest oryginalnym ujęciem św. Łukasza w stosunku do pozostałych synoptyków (23,36). Swoją pogardę wyrazili poprzez czyny i słowa. Podczas gdy podawali Mu ocet do picia, wystawiali Go na próbę słowami: *Jeśli Ty jesteś Synem Bożym, wybaw sam siebie* (w. 37). Być może nie chodziło wtedy o gest miłosierdzia, lecz o przedłużenie Jego agonii. W tym miejscu autor akcentuje napis w trzech językach: *To jest Król Żydowski* (w. 38). Czasownik w formie aorystu *enepaixan* sugeruje, że zadane przez nich udręki trwały krótko (w. 36). Wspomniany napis o Królu Żydowskim był dla nich pretekstem szyderczych drwin, aby Jezus zrealizował swoją władzę. Wyśmiewali Jego bezradność wobec siebie samego i swojego ludu. Był dla nich podobny do dziecka, które nie potrafi o własnych siłach zaspokoić swojego pragnienia. Owa ironia podobna jest także do sytuacji, gdy ktoś próbował budować wieżę, a nie potrafił ukończyć rozpoczętego dzieła (14,29). Postawienie akcentu na tablicy z napisem *Król Żydowski* przywołuje również wcześniejsze szyderstwa i wzgardę Heroda, który kazał Go ubrać w lśniący płaszcz (23,10). W ten sposób ów władca towarzyszył Jezusowi swoją drwiną aż na krzyż. Tego typu król, odziany przez Heroda, był dla żołnierzy rzymskich zwyczajną karykaturą, gdyż liczyli się jedynie z silną władzą.

Serię trzech pokus kończą szyderstwa jednego z dwóch łotrów (*kakourgoi*), towarzyszących Mu w znoszeniu tej samej kary (w. 39). O tym fakcie autor wspominał już po Ostatniej Wieczerzy: *Zaliczony został do złoczyńców* (22,37; por. Iz 53,12). Nie wiadomo nic o ich tożsamości, czy byli Żydami, poganami lub aktywistami ruchu zelotów. Dziwi też akceptacja tego faktu przez Jezusa, zmuszonego dzielić swoją karę z takimi osobami, wyłączonymi przecież spod prawa. Patrząc od strony tylko zewnętrznej, wszyscy trzej otrzymali tę samą okrutną karę i nie było między nimi żadnej różnicy, gdyż dwaj złoczyńcy byli z nim sun autw. W rezultacie jeden z nich pozostał z Jezu-

sem jedynie w zewnętrzny sposób, drugi natomiast zjednoczył się z Nim poprzez wiarę.

W relacji św. Marka i św. Mateusza obaj złoczyńcy pozostali solidarni z Jego przeciwnikami, tzn. z przywódcami i przechodniami, natomiast św. Łukasz taką postawę przypisał tylko jednemu: *Czy Ty nie jesteś Mesjaszem?* (23,39). Jego drwiny przybrały najwyższy stopień, gdyż łączyły się z bluźnierstwami, którymi *uragał Mu* (εβλ ασfhmei). Prawdopodobnie wypowiadał słowa przeciwko samemu Bogu lub przeklinał Jego i swoją śmierć, których nie rozumiał. Liczył, że Jezus wykorzysta swoją mesjańską moc, aby wyzwolić ich ze śmierci. W ten sposób oddzielił zbawienie od swojego źródła, czyli od Mesjasza, gdyż żądał wybawienia natychmiast, na własny ograniczony sposób. Według niego Jezus winien zareagować natychmiast, *tu i teraz*, w jednakowy dla wszystkich sposób. Sprawdzeniem Jego mesjanizmu miało być ocalenie własne oraz złoczyńców. Taką postawę autor ocenił jako bluźnierstwo, gdyż dzieło zbawienia trwało już od dawna, według planu i zamysłu samego Boga. Brak odpowiedzi ze strony Jezusa spowodował wyzwiska skierowane przeciwko Jego godności mesjańskiej.

W każdej z trzech pokus można znaleźć związek pomiędzy godnością mesjańską i zdolnością wybawienia. Jezus nie mógł być Mesjaszem, jeśli w tym samym czasie nie był ziemskim Wybawicielem. Członkowie Wysokiej Rady, żołnierze i jeden ze złoczyńców, wszyscy byli więźniami tego samego schematu ziemskiego myślenia: *Mesjasz winien objawić się w zewnętrznej mocy, zdolnej pokonać samą śmierć. Jeśli tego nie czyni, Jego śmierć nie służy niczemu*<sup>37</sup>. Gdy Jezus nie spełnia tych wymagań, zostaje wydrwiony i wyszydzony z gniewem. Powyższe postawy są przedłużoną formą procesu przeciwko Jezusowi, jakoby człowiek posiadał prawo być Jego sędzią, a pośrednio również sędzią samego Boga.

Jezus był osaczony dramatycznymi pokusami, gdyż wysłuchanie powyższych żądań zaciemniłoby obraz miłosiernego Boga, dzielącego cierpienia ludzkie i miłującego człowieka aż za cenę oddania życia własnego Syna. Wprawdzie mogłoby to spowodować wiarę u szyderców, a tym samym potwierdziłoby obraz potężnego Boga, który pokonał faraona i jego wojsko, Boga sukcesu,

---

<sup>37</sup> W tym miejscu warto przytoczyć słowa św. Pawła, zawierające podobną myśl: *Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą* (1Kor 1,22-24).

zdołnego nakarmić swój lud, lecz myślenie takie nie należy do ekonomii Bożego działania. Być może taki Bóg jest trudny do zaakceptowania, lecz w tym zawiera się serce Ewangelii. Trzeba uznać, że często sukces jest jedynym kryterium oceny postaw, również w rodzinach i Kościele. W osobie Jezusa Bóg wchodzi w ból człowieka i dzieli go razem z nim.

Jezus mógł zejść z krzyża i uniknąć śmierci. W ten sposób zmanifestowałby swoją moc, lecz nie zdołałby zaświadczyć o swojej miłości względem ludzi, nie zostałby Emmanuelem, a człowiek nie zrozumiałby wartości poświęcenia siebie samego.

Wprawdzie podkreślono wcześniej, że Jezus milczał w czasie męki na krzyżu, jednak niejako w Jego imieniu przemówił drugi, tzw. *dobry łotr* (23,40-42)<sup>38</sup>. Zapewne ów człowiek doświadczył okrucieństwa prawa, prawa stojącego po stronie silniejszego. W aktualnej sytuacji mógł odczuwać jedynie zniechęcenie i gniew względem społeczności, w której żył. Dzięki obserwacji cierpiącego Jezusa nastąpiła w nim przemiana, gdyż dostrzegł inny świat, w którym nie walczy się za pomocą siły, lecz mocą miłości, aż za cenę życia.

Zapewne złoczyńca słyszał modlitwę Jezusa, w której prosił o przebaczenie dla swoich oprawców (23,34). Zrozumiał, że Jezus jest Królem, który nie używa swojej władzy, aby zniszczyć prześladowców, lecz kocha swoich nieprzyjaciół. Wytrzymuje ataki zła, ponieważ przyszedł po to, aby objawić miłość Ojca, który jest wrażliwy na cierpienie człowieka. Spoglądając na Niego, łotr odnalazł również sens własnej śmierci, zwracając uwagę drugiemu złoczyńcy, że istnieje ewidentna różnica między ich karą a Jego. Stał się przez to prototypem umierającego człowieka wierzącego, który wcześniej skonfrontował swoją śmierć ze śmiercią Jezusa, pozwalając się przez nią zbawić (por. Kol 1,13)<sup>39</sup>. Przez upomnienie drugiego łotra i rozpoznanie własnej winy zewnętrznie wyraził swoje nawrócenie (23,40-41). Ucisząc swojego kompana (*epitimwh*), wprowadził w praktykę wcześniejsze nauczanie Jezusa, dotyczące upomnienia brata grzeszącego (17,3). W zdecydowany sposób zaświadczył, że brak bojaźni Boga jest znakiem ślepej arogancji<sup>40</sup>. Wprawdzie Jezus wcześniej

---

<sup>38</sup> Św. Łukasz wykazuje upodobanie do przedstawiania osób parami, akcentując postawy kontrastujące ze sobą: Zachariasz i Maryja; Marta i Maria; bogacz i Łazarz.

<sup>39</sup> Por. D.L. Zani, *Il buon ladrone...*, dz. cyt., s. 7-8.

<sup>40</sup> Wystosowane przez dobrego łotra upomnienie przywołuje przypowieść o człowieku, który nie bał się ludzi i Boga (Łk 18,1-8) oraz współgra z wyznaniem Maryji w *Magnificat*, iż miłosierdzie Pana spływa na wszystkich, którzy się Go boją (Łk 1, 50).

zwracał uwagę, że nie trzeba bać się ludzi, lecz nie wykluczał bojaźni względem Tego, kto po śmierci miał moc wprowadzenia do piekła. Bojaźń Boża oznacza najpierw rozpoznanie Boga, Jego działanie, wielkość, a następnie uznanie małości człowieka. Złoczyńca rozpoznał własny grzech i stwierdził niewinność Jezusa. W kontekście jego zbawienia ważne było to, że rozpoznał winę nie tylko swojego kompana, lecz również własną. Rozpoznał swój grzech i zaakceptował własną śmierć, co jest wyrazem bojaźni Bożej. Jest też pierwszym piewą dobroci Jezusa: *nie zrobił nic złego* (23,41). W podobny sposób brzmiały słowa Heroda (w. 4), Piłata (w. 14-15,22) oraz setnika (w. 47). Był szczery wobec siebie i Jezusa, jednocześnie ufając, że Jezus zawsze stoi po stronie pokutującego grzesznika. To dodało mu odwagi do modlitwy skierowanej ku Jezusowi. Użyty czas *imperfectum* czasownika *mówił* sugeruje, że powtarzał ją kilkakrotnie. Zwrócił się do Jezusa po imieniu, prosząc o wspomnienie go w Jego królestwie (w. 42). Był przekonany, że nie zostanie zapomniany i opuszczony, gdyż znajdował się z Nim w jedności cierpienia. To pozwoliło mu odkryć z Nim przyjaźń, aby następnie wypowiedzieć Jego imię, dające zbawienie (por. Dz 4,12). Jego prośba o pamięć zawiera echo wielu modlitw kierowanych przez Żydów w ciągu dnia. Forma imperatywu aorystu czasownika *mnhsqhti*<sup>41</sup> wskazuje, że dla niego nastąpiła aktualizacja zbawienia, które dokona się w przyszłości. Nie prosił o coś, co miało nastąpić natychmiast, lecz jedynie o pamięć w przyszłości. W ten sposób zbawczemu wydarzeniu towarzyszy teologiczne wyjaśnienie (1,54,72)<sup>42</sup>. W tym miejscu warto zauważyć, że wszyscy ludzie, którzy w jakiś sposób publicznie wyznawali wielkość i tożsamość mesjańską Jezusa, mieli zawsze łaskę uczestniczenia w jakimś cudzie. Jednak nikt wcześniej nie znajdował się w tak trudnej sytuacji jak ów łotr, który jeszcze przed zmartwychwstaniem został zbawiony z krzyża. W swoim krótkim wyznaniu zawarł jednocześnie wyznanie wiary i pokutę.

Odpowiedź Jezusa jest zaskakująca, gdyż na prośbę odnoszącą się do przyszłości uroczystym *amen* (23,43; por. 4,24; 12,37; 18,17,29) nie tylko obie-

---

<sup>41</sup> Ów czasownik często pojawia się w LXX jako tłumaczenie hebrajskiego *zakar*, natomiast u synoptyków występuje 3 razy u Mateusza oraz 6 razy u Łukasza (4 razy w Dz). Za każdym razem jest w relacji do Boga lub Jezusa. Por. J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – miejscem ukazania się zmartwychwstałego Chrystusa* (Łk 24,1-52), RTK 1 (1974), s. 52.

<sup>42</sup> O. Michel, *mimnšskomai*, w: TDNT IV (*Theological Dictionary of the New Testament* I-IV, ed. G.W. Bromiley, Michigan 1987), s. 676-677.



cał pamięć, lecz także zbawienie, i to *dziś*<sup>43</sup>. Nie użył swojej władzy, aby ocalić siebie, lecz wykorzystał ją w wybawieniu łotra, aby mógł być z Nim w raj. Zjednoczenie z Nim w śmierci jest najlepszą gwarancją zjednoczenia z Nim w chwale, gdyż Jego zbawienie nie jest *od* cierpienia i śmierci, lecz *w* cierpieniu i śmierci z Nim. Według relacji św. Łukasza wypowiedziane słowa Jezusa z krzyża są Jego ostatnimi słowami skierowanymi do pojedynczej osoby.

Podsumowując charakterystykę powyższej sceny w kontekście tematyki kuszenia, warto zauważyć pewną prawidłowość, która pojawia się jedynie w redakcji św. Łukasza. W przeciwieństwie do relacji św. Mateusza (4,11), trzeci ewangelista pominął wzmiankę o *przystąpieniu i usługiwaniu aniołów*, w miejsce której podał informację, iż diabeł po zakończeniu kuszenia *odstąpił od Niego aż do czasu* (Łk 4,13). W pewnym sensie rolę aniołów wspierających Jezusa w czasie kuszenia w agonii przejął ów *dobry łotr* (23,40-43), który najpierw upomniał drugiego złoczyńcę (w. 40), a następnie zwrócił się do Jezusa w postawie modlitewnej (w. 42). W ten sposób pocieszył samego Jezusa i pokazał, w jaki sposób trzeba odpierać bluźnierstwa złego ducha.

W świetle przeprowadzonej analizy Łk 4,9-12 uwypuklono soteryczną rolę Jeruzalem jako miejsca szczególnego kuszenia Jezusa. Badany tekst pokazał, iż jego treść stanowi jakby preludium do prawdziwego kuszenia, które nastąpiło w *kairosie* męki Jezusa w Jeruzalem. Diabeł posługuje się często świętymi tekstami Biblii, które wypacza, wyprowadzając błędne wnioski pomijające kontekst. Temu przeciwstawił się Jezus, również korzystający z Pisma św.

Postawa Jezusa na krzyżu pokazuje, iż najlepszą odpowiedzią na pokusy podczas cierpienia jest milczenie. Również zachowanie *dobrego łotra* ukazuje sposób odpierania pokus w czasie cierpienia. Najpierw trzeba uznać majestat Boga i unżyć się przed Nim w bojaźni. To pozwala dostrzec i wyznać niewinność Boga w związku ze znośnym cierpieniem. Zawsze winno się ogłosić Bożą sprawiedliwość. Następnym krokiem powinna być prośba o miłosierdzie, gdyż każde cierpienie lub kuszenie jest związane z wielkim trudem. Taka prośba nie tylko przynosi ulgę, lecz także zbawia.

Typową pokusą jest żądanie natychmiastowego uzdrowienia i uwolnienia od cierpienia. Wprawdzie może ono nastąpić, lecz zawsze jest drugorzędne w stosunku do zbawienia. W świetle badanych tekstów (Łk, 4,9-12; 23,35-43)

---

<sup>43</sup> Słowo *dziś* ma partykularny związek ze zbawieniem u św. Łukasza: *dziś się narodził Zbawiciel* (2, 11); *dziś spełniły się te słowa* (4, 20); *dziś zbawienie stało się udziałem tego domu* (19, 9).

każda pokusa, a zwłaszcza cierpienie są okazją łaski zbawiającej, która wypływa z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa.

## **GERUSALEMME COME LUOGO DELLA TENTAZIONE DI GESÙ ALLA LUCE DI LC 4,9-12**

### **Riassunto**

Per capire quanto avviene sul pinnacolo del tempio a Gerusalemme (Lc 4,9-12), può essere illuminante il confronto tra questa scena e la tentazione subita da Gesù sulla croce (Lc 23,35-43), perchè terminando la triplice tentazione subita da Gesù nel deserto, all'inizio del suo ministero pubblico (Lc 4,13), Luca aveva detto che il diavolo «se ne andò per ritornare al tempo fissato». Ora questo tempo è certamente quello della passione. Nei due episodi c'è però una vistosa differenza: alla triplice tentazione nel deserto Gesù risponde con forza e con lucidità, appellandosi alla parola di Dio («sta scritto»). Sulla croce invece si chiude in un impenetrabile silenzio e non risponde né ai capi, né ai soldati, né al cattivo ladrone.

In ciascuna delle tre sfide è riconoscibile la connessione tra la dignità messianica e la capacità di salvare. Gesù non può essere il Messia se nello stesso tempo non è il Salvatore. I capi dei giudei, i soldati e il cattivo ladrone sono tutti prigionieri dello schema terreno del diavolo, mondano della messianicità e della salvezza.