

Henryk Muszyński

Kuszenie Chrystusa w tradycji synoptycznej

Collectanea Theologica 46/3, 17-41

1976

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. HENRYK MUSZYŃSKI, WARSZAWA—PELPLIN

KUSZENIE CHRYSTUSA W TRADYCJI SYNOPTYCZNEJ

Kuszenie Chrystusa opisane u wszystkich trzech Synoptyków (Mk 1, 12—13; Mt 4, 1—11 oraz Łk 4, 1—13) nie stanowi wyłączonej własności ewangelii synoptycznych. Temat kuszenia pojawia się m. in. również w liście do Hebrajczyków. Chrystus zostaje tutaj ukazany jako wierny i przez pokusy doświadczony arcykapłan (Hbr 2, 18; por. też 5, 7—8), który przez śmierć i zmartwychwstanie pokonał „tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła” (Hbr 2, 14). Według synoptyków Chrystus bywa również „kuszony przez szatana” (Mt 4, 1; Łk 4, 2), inaczej jednak aniżeli w liście do Hebrajczyków kuszenie to staje się przedmiotem barwnego opisu Ewangelistów. Diabeł bierze Chrystusa do świętego miasta i stawia Go na narożniku świątynnym, prowadzi z Chrystusem uczoną dysputę na pustyni (Mt 4, 3—4; Łk 4, 3—4), następnie ukazuje Chrystusowi z „góry bardzo wysokiej” wszystkie królestwa świata (Mt 4, 8—9; Łk 4, 5—8)¹.

Niepodobna ukrywać, że ten właśnie opis kuszenia sprawia dzisiaj spore trudności interpretacyjne. W odnowionej liturgii słowa opisu kuszenia Chrystusa według ewangelii synoptycznych czytany jest w pierwszej niedzielę Wielkiego Postu². Aby ten opis spełnił swoje zadanie wprowadzenia w misterium paschalne, potrzeba wydobyc z niego przede wszystkim jego właściwe treści teologiczne kryjące się pod barwną szatą opowiadania. Tymczasem większość słuchaczy zatrzymuje się na czysto zewnętrznych elementach tego opisu, dostrzegając w nim niekiedy jedynie barwne folklorystyczne

¹ Słowa: *diabolos* (Mt 4, 1.5.8.), *satanas* (Mt 4, 10) i *ho peiradzōn* — czyli kusiciel (Mt 4, 3) zostają w opisach synoptycznych użyte zamiennie. Grecki wyraz *pterygion* — dosł. „skrzydełko” użyty na określenie miejsca w świątyni nie określa jednoznacznie czy chodzi tutaj o samą świątynię Herodową czy też o portyki dziedzińca świątynnego. Tradycja dopatruje się *pinnaculum* na południowo-wschodnim narożniku krążanków królewskich.

² Rok A — Mt 4, 1—11; rok B — Mk 1, 12—15; rok C — Łk 4, 1—13.

opowiadanie czy wręcz legendę lub bajkę. Katecheta lub kaznodzieja nie zawsze ma możliwość dotrzeć do właściwych źródeł, a ponieważ rodzaj literacki tego opowiadania odbiega daleko od stosowanych współcześnie rodzajów, staje niekiedy wobec niepokonalnych trudności i z braku właściwego klucza interpretacyjnego ogranicza się w swoich wyjaśnieniach do elementów drugorzędnych czy wręcz marginesowych.

Niniejszy artykuł ma być pomocą do właściwej teologicznej interpretacji opisu kuszenia Chrystusa. Poprzez ukazanie właściwości literackich opisu, jego historycznego środowiska oraz właściwych teologicznych treści opisów kuszenia, pragnie on dopomóc tym wszystkim, którzy nie zadowolając się elementami zewnętrznymi, chcą dotrzeć do samej istoty opisu tzn. poznać właściwą treść, którą autorzy natchnieni wzięli z tym opisem.

Krytyka literacka

Opis kuszenia Chrystusa przekazany został w tradycji synoptycznej w podwójnej, krótszej i dłuższej formie. Pierwsza reprezentowana jest przez Mk 1, 12—13, druga zaś przez Mt 4, 1—11 i Łk 4, 1—13. Opis Marka obejmujący zaledwie dwa wiersze uderza swoją zwięzłością i utrzymany jest w tonie bardzo ogólnym. Cały opis Marka sprowadza się do następującego fragmentu: „Zaraz też Duch wyprowadził Go na pustynię. Czterdzieści dni przebywał na pustyni, kuszony przez szatana. Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mk 1, 12—13).

Relacja więc Marka ogranicza się do stwierdzenia, że Chrystus przebywał przez 40 dni na pustyni wśród dzikich zwierząt, był tam kuszony przez szatana i aniołowie służyli Jemu. Wzmianka o Duchu, który prowadzi Chrystusa na pustynię, służy raczej celom teologicznym, pragnie podkreślić, że kuszenie w całości nie było dziełem szatana a dziełem Ducha Bożego. W opisie tym uderza fakt, że brak jakiegokolwiek wzmianki co było przedmiotem kuszenia Chrystusa, a nawet nie ma mowy o tym, że Jezus pościł na pustyni, przeciwnie wzmianka „aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mk 1, 13) przywodzi na pamięć posługę aniołów u proroka Eliasza, którzy w sposób cudowny dostarczają prorokowi pożywienia (1 Krl 19, 5—8). Użyty na określenie posługi grecki wyraz *diakonein* oznacza zwyczajnie „posługę przy stole” (por. Mt 8, 15; Łk 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 26—27).

Porównanie opisu Mateusza i Łukasza ze sobą pozwala stwierdzić, że w obydwu wypadkach mamy do czynienia z tą samą literacką formą dialogu, ponadto w obydwu opisach zachodzi też daleko sięgająca zgodność treściowa. Obydwa opisy umiejscawiają kuszenia w tych samych miejscach i wyrażają je przy pomocy tych samych obrazów jak: pustynia (Mt 4, 1—4; Łk 4, 1—4), narożnik świątyni

(Mt 4, 5—7; Łk 4, 9—12) oraz wysoka góra (Mt 4, 6—11; Łk 4, 5—8). Identyczna treść trzech pokus nierzadko wyrażona zostaje prawie tymi samymi słowami: „powiedz aby te kamienie stały się chlebem” (Mt 4, 3; Łk 4, 3), „rzuć się na dół” (Mt 4, 6; Łk 4, 9) lub „to wszystko dam Tobie jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon” (Mt 4, 9; Łk 4, 6). Nie tylko treść pokus jest identyczna, ale i odpowiedzi Chrystusa wyrażone zostały przez obydwu ewangelistów przy pomocy prawie tych samych słów. W dodatku zarówno Mateusz jak i Łukasz odwołują się do tych samych cytatów Starego Testamentu jak Ps 91, 11—12 (Mt 4, 6; Łk 4, 11), Pp 8, 3 (Mt 4, 4; Łk 4, 4), Pp 6, 16 (Mt 4, 7; Łk 4, 12) oraz Pp 6, 13 (Mt 4, 10; Łk 4, 8). Wszystko to wskazuje, że mamy tutaj do czynienia z jedną i tą samą formą przekazu tradycji ewangelicznej.

Obok daleko sięgających podobieństw nie brak jednak i znamienych różnic między Mateuszem i Łukaszem. Przede wszystkim kolejność trzech pokus jest różna. W ujęciu Mateusza następują po sobie: pustynia, narożnik świątyni w Jerozolimie i góra wysoka. Kolejność pokus u Mateusza odpowiada kolejności doświadczeń, którym poddany został Izrael w czasie swej wędrówki na pustyni w związku z otrzymaniem manny (Pp 8, 3), wody (Pp 6, 16) i w związku z udzieleniem przykazania zobowiązującego Izrael do wyłączności kultu (Pp 6, 13), chociaż kolejność w jakiej Księga Powtórzonego Prawa przekazała te wydarzenia jest odwrotna.

W ujęciu Mateusza można ponadto dostrzec treściowe stopniowanie poszczególnych pokus. Punktem kulminacyjnym kuszenia jest żądanie szatana: „To wszystko dam Tobie jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon”. Wszystko to zdaje się wskazywać, że kolejność kuszenia podana przez Mateusza jest bardziej pierwotna.

W porównaniu z Mateuszem Łukasz zmienia kolejność w następującym porządku: pierwsze kuszenie ma miejsce na pustyni, po nim następuje umiejscowiona przez Mateusza na wysokiej górze i umieszczona przez niego na końcu opisu pokusa władzy. Jako ostatnie występuje u Łukasza kuszenie na narożniku dziedzińca świątynnego. Przetawienie to wiąże się dosyć wyraźnie z centralnym miejscem jakie w koncepcji historiozbawczej Łukasza zajmuje Jerozolima jako centrum dziejów zbawienia. Ponadto kolejność Łukasza łączy się ściśle z zakończeniem opisu kuszenia, którego brak u Mateusza: „Gdy diabeł dokończył całego kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu” (Łk 4, 13) tzn. aż do czasu męki Chrystusa, która dopełniła się właśnie w Jerozolimie i stanowiła decydującą próbę mesjańską Chrystusa³.

Opis Łukasza nosi ponadto jeszcze inne znamiona własnej rein-

³ Por. też Mk 14, 38; Łk 22, 40; J 14, 30 oraz R. Schnackenburg, *Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, Theologische Quartalschrift 132(1952)321—326.

interpretacji. Jako Ewangelista Ducha Świętego Łukasz uściśla wieloznaczne słowo *pneuma* (Mk 1, 12; Mt 4, 1) zastępując je określeniem *pneuma hagon* (Łk 4, 1), które w sposób wykluczający wszelką wieloznaczność wskazuje, że kuszenie Chrystusa jest dziełem Ducha Świętego. Przez właściwe tylko sobie określenie: „Pełen Ducha Świętego Jezus powrócił znad Jordanu i przebywał w Duchu na pustyni” (Łk 4, 1) Łukasz łączy jeszcze ściślej aniżeli pozostali dwaj synoptycy scenę kuszenia z poprzedzającą teofanią nad Jordanem (Mk 1, 9—11; Mt 3, 13—17; Łk 3, 21—22), oddzieloną w Ewangelii Łukasza dosyć sztucznie rodowodem Chrystusa (Łk 3, 23—38). Ponadto Łukasz rozszerza opis władzy szatana w środkowym jego ujęciu kuszenia zastępując ogólne: „to wszystko dam Tobie jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon” (Mt 4, 9) treściwio 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). Ukazując w szatanie prawdziwego „władcę tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 11) Łukasz przenosi punkt ciężkości całego opowiadania na płaszczyznę teologiczną. Zwycięstwo bowiem Chrystusa nad szatanem prawdziwym władcą tego świata już u progu swej publicznej działalności, zapowiada wejście w historię Tego, który poprzez złamanie na ziemi panowania szatana (por. Łk 11, 14—15; 17—23; Mk 3, 22—27; Mt 12, 25—28) urzeczywistni na niej królestwo Boga.

Nie bez znaczenia dla interpretacji Łukasza jest opuszczenie przez niego biblijnego określenia miejsca kuszenia, które według Mateusza miało miejsce „na górze bardzo wysokiej” (Mt 4, 8) oraz dodatek własny Łukasza, że ukazanie wszystkich królestw ziemi przez szatana miało miejsce w „jednej chwili” (gr. *en stigme chronou* — dosłownie w „mgnieniu oka”). Dosłownie więc wprowadzenie przez Łukasza drugiego kuszenia brzmi: „i wprowadziwszy Jego ukazał Jemu w mgnieniu oka wszystkie królestwa ziemi” (Łk 4, 5)⁴.

Wskazane tutaj opuszczenie, a zarazem i poszerzenie tekstu przez Łukasza znacznie osłabia charakter wydarzeniowy opisaney pokusy władzy, której przedmiotem są „wszystkie królestwa ziemi” (Łk 4, 5), wynika z nich bowiem, że sam Łukasz nadaje opisaney scenie charakter wizji. Zmiany wprowadzone przez Łukasza pozwalają poznać, że już w ramach samej tradycji synoptycznej następuje pewne

⁴ Nieliczne greckie kodeksy majuskułowe i minuskułowe, a za nimi i niektóre tłumaczenia starołacińskie Wulgaty, syryjskie (Peszitta, Harcelanensis) i armeńskie dodają co prawda *eis oros hypsylon* — „na górę wysoką”. Dodatek ten pochodzi jednak z Mt 4, 8, nie posiada wystarczającego uzasadnienia w historii tekstu i jako taki zostaje słusznie pominięty przez greckie wydania Nowego Testamentu C. Tischendorfa i H. von Soden, A. Merka, czy E. Nestlego i K. Alanda. Tłumaczenie więc Łk 4, 5: „Wówczas wyprowadził Go na górę” w Biblii Tysiąclecia z punktu widzenia krytyki tekstu jest niedostatecznie uzasadnione, a z punktu widzenia treściowego niezbyt dokładne.

przesunięcie akcentów z obrazowych opisów na rzecz pogłębionej interpretacji teologicznej. Właśnie to przesunięcie akcentów już w ramach samej tradycji synoptycznej stanowi cenną wskazówkę w jakim kierunku powinny pójść poszukiwania właściwego sensu opisów kuszenia zamierzonego przez Ewangelistów.

Nie bez znaczenia dla interpretacji opisów kuszenia jest również określenie źródeł literackich, z których korzystali Ewangelisci oraz ustalenie wzajemnej zależności krótszego opisu Marka i dłuższej relacji Mateusza i Łukasza. Problem ten jest żywo dyskutowany wśród egzegetów. Jedni jak J. J e r e m i a s, W. L o h m e y e r, J. D u p o n t opowiadają się za niezależnością obydwu form opisów kuszenia. Inni jak A. F e u i l l e t czy B. G e r h a r d s s o n dopatrują się w opisie Marka po prostu streszczenia czy fragmentu dłuższego opisu przekazanego przez Mateusza i Łukasza. Większość jednak egzegetów, a wśród nich R. S c h n a c k e n b u r g, E. P e r c y, J. M i c h l, J. S c h m i d, P. P o k o r n y i in. skłonni są w krótszej Markowej wersji dostrzec bardziej pierwotną tradycję, której poszerzenie i rozwinięcie stanowią dłuższe opisy Mateusza i Łukasza⁵.

Na wzajemną zależność krótszego i dłuższego opisu kuszenia wskazują m.i. ukazane już podobieństwa jak: pustynia jako miejsce kuszenia (Mk 1, 12; Mt 4, 1; Łk 4, 1), czas trwania kuszenia (Mk 1, 13; Mt 4, 2; Łk 4, 2) czy zgodne świadectwo duchystkich trzech synoptyków, że kuszenie Chrystusa jest dziełem Ducha Bożego (Mk 1, 12; Mt 4, 1; Łk 4, 1). Cenną wskazówką wzajemnej zależności dłuższego opisu kuszenia w relacji Mateusza od opisu Marka jest wzmianka o aniołach, którzy usłużyli Chrystusowi. Słowa: „zaś aniołowie usłużyli Mu” (Mk 1, 13) stanowią zakończenie opisu kuszenia u Marka. W nieco zmienionej formie: „a oto aniołowie przystąpili i usłużyli Mu” (Mt 4, 11) pojawiają się te same słowa również jako zakończenie opisu kuszenia u Mateusza. Tak daleka zbieżność

⁵ J. J e r e m i a s, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁶ 1962, 123; E. L o h m e y e r, *Die Versuchung Jesu*, *Zeitschrift für systematische Theologie* 14(1937) 619—650; tenże, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen¹⁷ 1967, 26—29; tenże, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen⁴ 1967, 52—62; J. D u p o n t, *Die Versuchung Jesu*, Stuttgart 1967 70—92; A. F e u i l l e t, *L'épisode de la tentation d'après l'Évangile selon saint Marc*, *Estudios Biblicos* 19(1960)49—73; tenże, *Le récit lucanien de la tentation*, *Biblica* 40(1963)4—18; B. G e r h a r d s s o n, *The Testing of God's Son*, Lund 1966, 80—85; R. S c h n a c k e n b u r g, *Der Sinn der Versuchung bei den Synoptikern*, *Theologische Quartalschrift* 132(1952)297—326; tenże, *Versuchung Jesu*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, Freiburg i. Br. 1965, 747; E. P e r c y, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund 1953, 13—18; J. M i c h l, *Da trat der Versucher an ihn heran. Die Überlieferung der Versuchung Jesu im N. T.*, *Bibel und Kirche*, 25(1970) z. 1, 1—3; J. S c h m i d, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg⁴ 1958, 26; tenże, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg⁴ 1959, 60—68; P. P o k o r n y, *The Temptation Stories and their Intention*, *New Testament Studies* 20(1974) z. 2, 115—117; 125—127.

przy równoczesnej rozbieżności samych opisów kuszenia świadczy wymownie o zależności Mateusza od Marka. Istnieje co prawda możliwość, że Marek będąc zależnym od Mateusza skrócił relację Mateusza. Trudno jednak podać wiążące argumenty, które uzasadniałyby dostatecznie opuszczenie Marka⁶. Rozbieżności występujące w opisach kuszenia, a zwłaszcza odrębność formy literackiej dłuższego Mateuszowo-Łukaszowego i krótszego Markowego opisu nie pozwalają jednak przyjąć ewangelii Marka jako jedynej i bezpośredniego źródła dla pozostałych dwóch opisów. Dla wytłumaczenia istniejących rozbieżności trzeba przyjąć jeszcze inne odrębne źródło, które zwykło się określać umownie jako Q (=Quelle). Jest możliwe, że literacki charakter dialogu w opisach Mateusza i Łukasza pochodzi właśnie z tego źródła. Wskazane wyżej różnice pomiędzy Mateuszem i Łukaszem jak np. rozbieżność w kolejności trzech pokus są już dziełem samych ewangelistów.

Ustalenie źródeł posiada doniosłe znaczenie dla samej interpretacji opisów kuszenia. Ukazuje ono bowiem dłuższą tradycję Mateuszowo-Łukaszową jako pełniejsze dydaktyczno-katechetyczne rozwinięcie wcześniejszej krótszej wersji kuszenia przekazanej przez Marka. Celem więc dłuższego opisu kuszenia nie jest dokładne odтворzenie szczegółów, które wydarzyły się w łączności z kuszeniem Chrystusa, a pełniejsze wyjaśnienie treści teologicznych stanowiących właściwy przedmiot kuszenia.

Dłuższa synoptyczna tradycja kuszenia nie tyle ma więc odtworzyć „w jaki sposób” odbywało się kuszenie Chrystusa, ile ukazać teologiczną i soteriologiczną treść kuszenia oraz jego konsekwencje dla synostwa Bożego Chrystusa, a w dalszym znaczeniu również dla chrześcijan jako naśladowców Chrystusa. Źródła więc o których mowa nie zostają zrozumiane w sensie absolutnym jako historyczny początek wydarzeń, a jedynie w sensie literackim jako źródła leżące u podstaw pewnych literackich ujęć, opracowań i opisów. Nie wykluczają one więc w żaden sposób rzeczywistego, wydarzeniowego charakteru samego faktu kuszenia Chrystusa, przeciwnie, zakładają ten fakt. Nie brak co prawda we współczesnej egzegezie tendencji, które usiłują wykazać, że opisy kuszenia mają swoje historyczne źródło nie w samym fakcie kuszenia Chrystusa, a w określonych, najczęściej apologetyczno-katechetycznych tendencjach i wierze pierwotnych gmin chrześcijańskich. Taka interpretacja nie rozróżnia jednak dostatecznie pomiędzy źródłami w znaczeniu literackim i historycznym i dlatego nie jest do przyjęcia⁷. Skoro jed-

⁶ Szczegółowe argumenty przemawiające za zależnością Mateusza od Marka podaje P. Pokorny, *art. cyt.*, 125—127.

⁷ Szczegółowe racje przeciwko opisom kuszenia jako dydaktyczno-literackiej fikcji pierwotnej gminy oraz pozytywne argumenty za obiektywnym historycznym charakterem samego faktu kuszenia podaje J. Dupont, *dz. cyt.*, 92—126.

nak opisy Mateusza i Łukasza posiadają charakter głównie teologiczny powstaje pytanie, w jakim stopniu potrójne kuszenie Chrystusa przedstawione w tych opisach, którego przecież brak w ewangelii Marka, stanowią opis rzeczywistych wydarzeń, które faktycznie miały miejsce, a w jakim stopniu stanowią one dzieło szaty literackiej i jako takie mogą stanowić obrazowe przedstawienie pewnych prawd teologicznych?

Dla samej Ewangelii, której celem jest proklamacja zbawczych treści objawionych w Chrystusie, w tym również za pośrednictwem znaków i obrazów, postawione pytanie, jeżeli w ogóle było stawiane, miało znaczenie marginesowe. Dla współczesnego człowieka, który ma niezmiernie wyostrzony zmysł historyczny, jest to jednak pytanie bardzo zasadnicze i dlatego nie można go pominąć przy rozważaniu tematu kuszenia. Odpowiedź na powyższe pytanie uzależniona jest jednak przede wszystkim od bliższego określenia rodzaju literackiego, którym posłużyli się ewangeliści. Każdy bowiem rodzaj literacki w sposób odmienny i sobie właściwy wyraża prawdę, w tym również i prawdę historyczną. Dokładniejsze określenie rodzaju literackiego kuszenia stanowi *conditio sine qua non* odpowiedzi na postawione pytanie.

Rodzaj literacki opisów kuszenia

Niepodobna zaprzeczyć, że przez długi czas opis kuszenia pojmowano jako rodzaj ściśle historyczny nie tylko opisujący rzeczywiste wydarzenie, ale odtwarzający wręcz w poszczególnych obrazach faktyczny przebieg wydarzeń na sposób kronikarski. Do epigonów takiej interpretacji należy m. in. R. L. Bruckberger, który w sposób następujący opisuje pokusę na dziedzińcu świątyni: „Wtedy szatan chwycił Chrystusa i przeniósł Go na szczyt wieży świątynnej, na najwyższy punkt umocnień jerozolimskich, wznoszący się sto osiemdziesiąt metrów nad łożyskiem rzeki Cedron. Szatan, także czyni cuda. Dla niego nie jest rzeczą trudną ukazać się w ludzkiej postaci lub przenieść w powietrzu jakiś ciężar na szczyt wieży. Ten epizod jest jednym z najdziwniejszych jakie zaszły w ziemskiej przygodzie Chrystusa”⁸.

Można się dziwić, że broniąc historyczności Ewangelii za każdą nieomal cenę, nie zauważono w ferworze apologetycznym, że przy dosłownym tłumaczeniu takie zwroty jak: „wtedy wziął Go diabeł (gr. *paralambanein*) do świętego miasta” (Mt 4, 5) lub „na górę bardzo wysoką” (Mt 4, 8) wskazują na to, że Chrystus przynajmniej przez jakiś czas w jakiejś formie był podległy władzy szatana. Takie

⁸ R. L. Bruckberger, *Dzieje Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1972, 119.

zrozumienie jest zwykłą konsekwencją interpretacji dosłownej, którą trzeba przyjąć w wypadku uznania opisów kuszenia za rodzaj historyczny w właściwym tego słowa znaczeniu. Nie zauważono również, że „góra bardzo wysoka”, z której widać wszystkie królestwa ziemi (Mt 4, 8; Łk 4, 5) po prostu nie istnieje i w konsekwencji nie można jej wskazać na żadnej mapie świata.

Pewną reakcją przeciwko skrajnemu historycyzmowi stanowi również skrajne stanowisko przedstawicieli szkoły historii form jak M. Dibelius, R. Bultmann czy H. Conzelmann, którzy odmawiając opisom kuszenia wszelkich wartości historycznych, dopatrują się w nich jedynie opowiadań o charakterze folklorystycznym, czy nawet zwykłych legend lub baśni⁹.

Nie wydaje się, by te radykalne i skrajne stanowiska odzwierciedlające w dodatku bardziej trudności zrozumienia dzisiejszego człowieka aniżeli właściwe sposoby mówienia z okresu powstania Ewangelii, mogły umożliwić zrozumienie opisów kuszenia w tym duchu, w jakim zostały one spisane. Chcąc odczytać te opisy w tym duchu należy przede wszystkim możliwie dokładnie określić ich właściwy rodzaj literacki.

Nietrudno zauważyć, że wszystkie trzy kuszenia opisane przez Mateusza 4, 1—11 i Łukasza 4, 1—13 mają charakter uczonej dysputy, która pod względem literackim bardziej przypomina polemikę dwóch uczonych rabinów aniżeli rzeczywisty dialog Chrystusa z szatanem. W centrum każdej wypowiedzi stoi cytat Pisma św., które pełni rolę najwyższego kryterium. Nie tylko Chrystus odwołuje się do takich cytatów jak: Pp 8, 3; Pp 6, 16 lub Pp 6, 13 (por. też Pp 5, 9 oraz 32, 43 wg LXX) ale i szatan uzasadnia swoje żądania „rzuc się na dół” odwołaniem się do słów Psalmu 91, 11—12: „Aniołom swoim rozkażę o tobie i na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień” (Mt 4, 6; Łk 4, 10). Zwycięzcą w tej dyspucie okazuje się Chrystus, który odznacza się doskonałą znajomością Pisma, wykazując szatanowi nie tylko jego niewłaściwe stosowanie i zrozumienie, ale wręcz jego nieznamość.

Właściwości literackie opisów kuszenia u Mateusza i Łukasza pozwalają użyty przez nich rodzaj literacki określić jako polemiczno-dydaktyczny rodzaj haggadyczny. W swej treści i właściwościach literackich zbliża się on bowiem najbardziej do rodzaju haggadycznego, którym posługują się rabini dla pogłębionego wyjaśnienia teologiczno-doktrynalnych treści Prawa. Stąd większość współczesnych egzegetów jak R. Bultmann, A. Meyer, E. Percy, J. D u-

⁹ Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen³, 1959, 233—236, 245—246, 274; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* Göttingen³ 1958, 271—275; tenże, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen⁴ 1961, 28; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1961, 148.

pont, B. Gerhardsson i in. określają rodzaj literacki opisów kuszenia u Mateusza i Łukasza jako rodzaj judeo-chrześcijańskiej haggady lub też ze względu na właściwe dla midraszu wykorzystanie cytatów Starego Testamentu — jako midrasz haggadyczny. Charakter midraszu w sposób szczególniejszy podkreśla B. M. F. van Iersel.¹⁰ Opis więc kuszenia Mateusza i Łukasza stanowi pełniejsze rozwinięcie dla celów katechetyczno-dydaktycznych pierwotnej lakonicznej tradycji Marka.

Wykorzystując w sposób właściwy dla haggadycznego midraszu podłoże Starego Testamentu, a zwłaszcza doświadczenia Izraela w czasie jego wędrówki przez pustynię, dłuższy opis usiłuje bliżej określić charakter i rodzaj pokus Chrystusa oraz uwydatnić ich pełne teologiczne i soteriologiczne konsekwencje dla synostwa Bożego Chrystusa. W przeciwieństwie do Mateusza i Łukasza, w opisie Marka brak zupełnie śladów dydaktycznego opracowania. Stąd można też wnioskować, że opis ten przedstawia bardziej pierwotną formę tradycji synoptycznej. Rodzaj literacki Marka nie jest łatwy do określenia. W swoim opisie Marek ogranicza się do podania jedynie samego faktu i miejsca kuszenia oraz czasu jego trwania. Pod względem treści opis Marka zbliża się najbardziej do rodzaju apokaliptycznego. Jednym z istotnych znamion żydowskiej literatury apokaliptycznej jest właśnie ukazanie walki z szatanem. Złamanie władzy i ponowienia szatana nad światem jest istotnym znamieniem czasów eschatologicznej pełni (por. 1QS 4, 18—23; Wnieb. Mojż. 10, 1; Jub 23, 29; Jub 23, 29; 1 Hen 69, 29)¹¹.

Opis Marka, ukazujący w osobie Mesjasza tego, który u samego początku swej publicznej działalności złamał potęgę szatana, doskonale harmonizuje z opisami walki Boga z siłami zła i ciemności, które znajdują swoje odbicie również w Nowym Testamencie (por. Mk 3, 22—27; Mt 9, 32—34; 12, 22—30; Łk 10, 17—20; 11, 14—15. 17—23; Dz 10, 38; J 12, 31; 16, 11; Ef 6, 12; Ap 12, 9). Najpełniejszy wyraz tej detronizacji szatana stanowi logion Chrystusa: „Widziałem szatana spadającego z nieba jako błyskawice” (Łk 10, 18).

Niektórzy egzegeci dopatrują się ponadto w opisie Marka głębokiej typologii Adam — Chrystus. Wzmianka Marka, że Jezus „żył na pustyni wśród dzikich zwierząt i aniołowie usługiwali Mu” (Mk 1, 13), może być zrozumiana na tle opisu Księgi Rodzaju jako urze-

¹⁰ Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 272; A. Meyer, *Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi (Festschrift für H. Blümmer)*, 458—468; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, 13—18; J. Dupont, *Die Versuchung Jesu in der Wüste*, 74—92; B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son*, 81; B. M. F. van Iersel, *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten*, Leiden² 1964, 165—171.

¹¹ Por. W. Foerster, *Satanas*, w: *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, t. VII, 151—164 oraz (H. L. Strack-) P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, München⁴ 1965, t. IV, 1, 222—228.

czywistnienie doskonałej harmonii pomiędzy Bogiem, człowiekiem i zwierzętami, która była właściwością stanu rajskiego, a która została zburzona przez grzech. Według tej typologicznej interpretacji Chrystus jako Nowy Adam naprawił przez odrzucenie pokusy szatana idealny porządek zburzony przez pierwszych rodziców na skutek uległości pokusie szatańskiej (Rdz 3, 1—7; Mdr 2, 24) oraz urzeczywistnił w swojej osobie idealny, rajski stan doskonałości (por. 1 Kor 15, 22.45; Rz 5, 12—21).

P. Pokorny dostrzega w opisie Marka nawet pewną przeróbkę żydowskiej apokryficznej legendy o Adamie i Ewie według której pierwsi rodzice spożywali w raju „pożywienie aniołów” (Vit. Ad VI, 1—2; XVII, 3), napastowani przez dzikie zwierzęta wspominali pierwotną harmonię, która panowała w raju pomiędzy człowiekiem i światem zwierzęcym, a którą utracili na skutek pokusy szatana, której ulegli (Vit. Ad IV, 2). Wypędzeni z raju oddają się pokucie poszcząc przez czterdzieści dni (Vit. Ad VI, 1—2; XVII, 3), w tym czasie są również kuszeni przez szatana wypędzonego przez Boga z nieba, który jawi się im jako „anioł światłości” (Vit. Ad IX, 1)¹².

Apokaliptyczny charakter opisu Marka oraz wskazane powyżej możliwe teologiczne konotacje ukazują, że rodzaj literacki Marka nie jest również rodzajem ściśle historycznym. Także u Marka główny cel opowiadania jest teologiczny. Chodzi o wykazanie, że Chrystus okazał się zwycięzcą nad szatanem nie jako ten, który był wolny od doświadczeń szatana, ale jako ten, który przezwyciężył wszystkie pokusy szatana. Można jednak przyjąć, że w swoim krótkim opowiadaniu Marek oddał wierniej stronę wydarzeniową kuszenia Chrystusa aniżeli pozostali dwaj synoptycy. Uwzględniając symboliczny charakter liczby czterdzieści określającej długość trwania kuszenia Chrystusa (Mk 1, 12)¹³ można przyjąć, że treści wydarzenia opisu kuszenia Chrystusa sprowadzają się w zasadzie do podanych przez Marka szczegółów: samego faktu kuszenia i pustyni jako miejsca kuszenia.

Warto zwrócić uwagę, że nawet w opisach Mateusza i Łukasza

¹² P. Pokorny, *art. cyt.*, 120—121. Tekst apokryficznej księgi *Życie Adama i Ewy*, por. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Hildesheim 1962, t. II, 508—514.

¹³ Czterdzieści lat trwała wędrówka Izraelitów przez pustynię oraz ich pokuta za niewierność (Lb 14, 33—34; Pp 8, 2; Ps 95, 8; Dz 7, 36; Hbr 3, 8—10); w ciągu czterdziestu dni poznali oni ziemię Kanaan (Lb 14, 34); „czterdzieści dni i czterdzieści nocy” przebywał Mojżesz na świętej górze nic nie jedząc i nic nie pijąc zanim otrzymał tablice przykazań (Wj 34, 28; Pp 9, 9); „czterdzieści dni i czterdzieści nocy” podąża Eliasza do bożej góry Horeb mocą pokarmu podanego mu przez anioła Jahwe (1 Krl 19, 8). Zwrot „czterdzieści dni i czterdzieści nocy” (Mt 4, 2) nawiązuje w dosłownym brzmieniu do podanych wyżej wydarzeń biblijnych. Dodatkowa wzmianka o czterdziestodniowym poście Mojżesza i Eliasza pozwala przyjąć, że szczególnie dwa ostatnie opowiadania biblijne wywarły decydujący wpływ na sformułowanie Mateusza.

pomimo sugerowanej zmiany miejsca kuszenia (świątynia jerozolimska, wysoka góra), pod koniec Chrystus ciągle znajduje się jeszcze na pustyni (Mk 1, 13; Mt 4, 11), gdzie kuszenie się rozpoczęło. Wynika z tego pośrednio, że umiejscowienie poszczególnych opisów kuszenia w trzech różnych miejscach nie zakłada koniecznie fizycznej zmiany miejsca, stanowi ono bowiem nie tyle topograficzne zlokalizowanie właściwego miejsca wydarzeń, ile związane jest z treścią i sposobem przedstawienia trzech różnych pokus. Nie można też nie dostrzec, że kuszenia opisane przez synoptyków z samej swojej istoty są wydarzeniami natury czysto duchowej. Wynika to szczególnie wyraźnie z opisu Marka. Ze słów: „Jezus przebywał na pustyni kuszony przez szatana” (Mk 1, 12) nie można niczego wyczytać o zewnętrznej, zmysłami dostrzegalnej formie pokus. Brak u Marka zupełnie takich wyrażen jak „i przystąpił do niego kusiciel” (Mt 4, 3), „wtedy wziął Go diabeł” (Mt 4, 5.8) lub „wówczas wyprowadził Go” (Łk 4, 5), które mogłyby dać okazję do niezbyt właściwych skojarzeń, że chodzi tutaj o odtworzenie zewnętrznego biegu następujących po sobie zewnętrznych wydarzeń, a nie o odtworzenie kuszenia, które ma charakter duchowy a zatem i niewidzialny. Opisy Mateusza i Łukasza przedstawiają treść kuszenia w trzech obrazach. Nie wydaje się jednak, by Mateusz i Łukasz zamierzali zmienić samą istotę opisu Marka. Przeciwnie ich opisy stanowią jedynie treściowe poszerzenie opisu Marka. Uzupełnienie zaś tych opisów nowymi obrazowymi szczegółami nie oznacza przetransponowania kategorii duchowych na kategorie wydarzeniowe, jest ono bowiem w głównej mierze właściwością rodzaju literackiego.

Stosownie do dydaktyczno-haggadycznego rodzaju literackiego nie trzeba przyjmować, że ukazywanie się szatana miało miejsce w zewnętrznej, zmysłami dostrzegalnej postaci. Cały opis kuszenia, w tym również obecność szatana mają charakter wybitnie teologiczny i jako takie powinny być również odczytywane. Stąd wystarczy z wieloma teologami katolickimi jak J. Bonsirven, J. Schmid, R. Schnackenburg, J. Dupont, J. Michli i in. przyjąć, że sama obecność szatana aczkolwiek rzeczywista nie musi być koniecznie obecnością zewnętrzną, uchwytną zmysłami. Barwne zewnętrzne szczegóły opisów kuszenia są bowiem głównie dziełem rodzaju literackiego. Inaczej aniżeli w bajkach i legendach nie są one celem same w sobie, a środkiem do wyrażenia określonych treści teologicznych. Stąd J. Dupont pisze słusznie: „Relacja nie mówi wprost o ukazaniu się szatana, ona nie mówi nawet, że Jezus widział diabła jak to ma miejsce w logionie Chrystusa u Łukasza 10, 18: ‚Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica’. Nie ma więc mowy o zmysłami uchwytnej postaci, o przebraniu się szatana. Diabeł zwracając się do Jezusa, czyni to jednak niekoniecznie w ten sam sposób jak czyni to jeden człowiek zwracając się do drugiego. On może mówić z Jezusem jak mówi o każ-

dym czasie do nas. Nic nie przeszkadza więc, aby myśleć o czysto duchowym dialogu.” Podobnie Daniel Rops przyjmuje, że kuszenie Chrystusa mogło mieć charakter wizji.¹⁴

Treść teologiczna opisów kuszenia

Słusznie podkreśla J. Dupont, że opis kuszenia jest „w pierwszym rzędzie dokumentem teologicznym. Został on nie tyle dlatego spisany i przekazany, aby nas pouczyć o jakimś wydarzeniu z życia Chrystusa, ile dlatego, aby nam pozwolić zrozumieć, w jakim znaczeniu sam Chrystus pojmował swoją rolę jako Syn Boży”.¹⁵

Teologiczny charakter opisów kuszenia podkreśla zarówno kontekst synoptyczny, jak i liczne cytaty zaczerpnięte ze Starego Testamentu. U Marka i Mateusza opis kuszenia następuje bezpośrednio po opisie chrztu Chrystusa w Jordanie (Mk 1, 9—11; Mt 3, 13—17), Łukasz wplata pomiędzy powyższe dwa opisy genealogię Chrystusa (Łk 3, 23—38) uzupełniając w ten sposób objawienie synostwa Bożego „według Ducha” pochodzeniem Chrystusa również „według ciała” (Rz 1, 3).

Opisy chrztu i kuszenia są w tradycji synoptycznej treściowo ze sobą jak najściślej związane. Słowa: „Jeżeli jesteś Synem Bożym” (Mt 4, 3,6; Łk 4, 3,9) wprowadzające kuszenie na pustyni i w świątyni nawiązują jednoznacznie do wielkiej teofanii Jordanu: „Ten jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 7; Mk 1, 11; Łk 3, 22). Objawienie przy chrzcie, będące początkiem Ewangelii w okresie ustnego nauczania Kościoła Apostolskiego (Dz 10, 37), stanowi uroczystą proklamację i inwestyturę mesjańską dokonaną przez samego Boga za pośrednictwem Ducha Świętego (Mk 1, 10—11; Mt 3, 16—17; Łk 3, 22). Kuszenie jest opisem korelatywnym podającym pierwszą zwycięską próbę Chrystusa jako Mesjasza nad szatanem. Zwycięstwo to jest dziełem tego samego Ducha, niejako kontynuacją Jego zbawczego działania rozpoczętego przy chrzcie w Jordanie (Mk 1, 12; Mt 4, 1; Łk 4, 1).

Łukasz — ewangelista Ducha Świętego nadmienia wyraźnie, że Jezus powrócił znad Jordanu „pełen Ducha Świętego” i przebywał w tymże „Duchu na pustyni przez czterdzieści dni” (Łk 4, 1). Próby przed którymi Chrystus zostaje postawiony przez kusiciela stanowią

¹⁴ J. Dupont, *Die Versuchung Jesu in der Wüste*, 125; Daniel Rops, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1968, 178; por. też. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 65—68; R. Schnackenburg, *art. cyt.*, *Theologische Quartalschrift* 132(1952)259—326; tenże, *art. cyt.*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, 747—748; J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus*, Paris⁴ 1946, 104—105; J. Michl, *art. cyt.*, *Bibel und Kirche* 25(1970) z. 1, 4—5.

¹⁵ J. Dupont, *Die Versuchung Jesu in der Wüste*, 38.

bezpośrednią okazję do objawienia się mocy Ducha, którego Chrystus otrzymał przy chrzcie.

Wszystkie trzy pokusy w pierwszym rzędzie mają charakter *mesjański*. W znaczeniu mesjańskim należy też rozumieć tytuł „Syn Boży”, który nawiązuje wyraźnie do objawienia mesjańskiego synostwa w Jordanie (Mk 1, 11; Mt 3, 17; Łk 3, 22). Słowa: „Jeżeli jesteś Synem Bożym” (Mt 4, 3.6; Łk 4, 3.9) oznaczają w kontekście kuszenia tyle co „jeżeli jesteś prawdziwym Pomazańcem Boga czyli Mesjaszem”. W swojej istotnej treści kuszenie jest więc objawieniem się Mesjasza w działaniu jako tego, który przyszedł „aby zniszczyć dzieła diabła” (1 J 3, 8) i od samego początku objawił się jako większy z mocarzy (Łk 11, 21).

Zwycięska mesjańska próba nad szatanem u samego początku publicznej działalności Chrystusa stanowi uroczystą inaugurację królestwa mesjańskiego i zapowiedź sądu, który w osobie Mesjasza dokonana się nad szatanem jako „władcą” eonu przedmesjańskiego (Łk 11, 20; J 12, 34)¹⁶.

Mesjański charakter pokus Chrystusa wysuwa się u synoptyków wyraźnie na pierwszy plan. Warto zwrócić uwagę, że próba cudownej zamiany kamieni w chleb oraz oddanie kultycznej czci, której domaga się szatan na wysokiej górze może w właściwej treści odnosić się jedynie do Mesjasza. Próba zaś na dziedzińcu świątynnym uzyskuje również swój pełny sens dopiero wtedy, gdy spektakularny rodzaj pomocy udzielony przez Boga odnosi się do ukrytego Mesjasza. Znaczenie więc religijno-moralne, ukazujące Chrystusa na wzór starotestamentalnego Hioba jako typ człowieka sprawiedliwego i świętego, który przetrwał zwycięsko wszystkie próby i doświadczenia ma w opisach synoptyków znaczenie drugoplanowe. Znaczenia tego jednak w żaden sposób wykluczyć nie można. Wszystko bowiem, czego dokonał Chrystus ma dla Jego wyznawców charakter wzorczy, ponieważ sam Chrystus cierpiał i był doświadczany, jest nie tylko wzorem, ale i pomocą i siłą wśród doświadczanych, na które są ustawicznie wystawiani uczniowie Chrystusa (Hbr 5, 2; 7—8; 1 P 2, 21). „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana — napisze później autor listu do Hebrajczyków — który nie mógłby współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 3, 15).

Właściwa teologiczna treść trzech pokus, przed którymi staje Chrystus na pustyni odsłania się jedynie w świetle cytatów Starego

¹⁶ Mesjański charakter pokus jest dzisiaj prawie powszechnie uznawany. Odmiennie stanowisko R. Bultmanna, który neguje specyficznie mesjańską treść pokus, dostrzegając w nich doświadczenia o charakterze ogólnym, którym podlegają chrześcijanie, nie znalazło większego uznania wśród teologów. Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen⁴ 1964, 270—275.

Testamentu, do których odwołują się ewangelisti. Wielka ilość cytatów St. T. występujących w opisach kuszenia jest w głównej mierze dziełem haggadycznego rodzaju literackiego, którym posłużono się w tych opisach. W sposób właściwy dla tego rodzaju literackiego ukazuje się istotny teologiczny i soteriologiczny sens wydarzeń na tle Starego Testamentu. Zrozumienie związku treściowego istniejącego pomiędzy opisami a użytymi w nich cytatami Starego Testamentu, stanowi więc klucz do należytego odczytania opisów ewangelicznych. Bez uwzględnienia podłoża starotestamentalnego opis kuszenia zredukowany zostaje do miary groteski. Opisy kuszenia u Mateusza i Łukasza zawierają następujące wyraźne cytaty ze Starego Testamentu: Ps 91, 11—12 (Mt 4, 6; Łk 4, 11), Pp 8, 3 (Mt 4, 4; Łk 4, 4), Pp 6, 16 (Mt 4, 7; Łk 4, 12) oraz Pp 6, 13 (Mt 4, 10; Łk 4, 8). Ponadto można się w tych opisach dopatrzeć mniej lub bardziej wyraźnych aluzji do takich tekstów St. T. jak: Rodz 3, 1—7; Wj 34, 28; Pp 3, 27; 5, 9; 16, 26; 32, 43 (wg tekstu LXX); 34, 1; Iz 52, 1; Ez 8, 3; 1 Krl 19, 5—8; 26, 53; Dn 9, 27 i Mdr 16, 26. Tak wielka ilość bezpośrednich cytatów i aluzji biblijnych wskazuje, że Stary Testament stanowi właściwe tło, na tle którego przedstawiony zostaje opis kuszenia. Wszystkie cytaty bezpośrednie, do których odwołuje się Chrystus w swej polemice z kusicielem, zaczerpnięte zostały z wielkiej mowy Mojżesza (Pp 5, 1—11.32), w której Mojżesz w sposób szczególniejszy przypomina Izraelowi jego zobowiązania wypływające z zawartego na Synaju przymierza (Pp 5, 1—6, 3), a zwłaszcza ideę wybrania (Pp 7, 2—26) i wypływające z niej zobowiązania wyłącznej czci i miłości (Pp 6, 4—25).

Czas przejścia Izraela przez pustynię Mojżesz ukazuje jako czas próby: „Przez czterdzieści lat prowadził cię Bóg Jahwe na pustyni, aby cię utrafić, wypróbować (*lenassotekā*) i poznać co jest w twoim sercu, czy będziesz strzegł Jego poleceń czy też nie” (Pp 8, 3). Niestety wybrany „Syn Izrael” (Wj 4, 22; Oz 11, 1) zawiódł w tej próbie i nie okazał się godnym zaufania, którym Jahwe Bóg Izraela go obdarzył. Doświadczenia, którym Bóg poddał Izraela na pustyni stanowiły istotny element Jego zbawczego planu Bożego, każdorazowo były one bowiem próbą wiary i zaufania w zbawczą moc samego Boga (por. Wj 16, 4; 20, 20; Pp 8, 16; 13, 4; 33, 8; Ps 26, 2). Izrael wątpił w to działanie, stawiał je pod znakiem zapytania pytając „Czy Jahwe jest rzeczywiście pośrodku nas?” (Wj 17, 7). Przez odmówienie Bogu należnego zaufania i postawienia pod znakiem zapytania zbawczej woli Bożej i Jego działania, Izrael odwrócił niejako ustanowiony przez Boga porządek wystawiając samego Boga na próbę, czyli mówiąc językiem biblijnym „kusił” swojego Boga (Wj 17, 2.7; Lb 14, 22; Pp 6, 16; Ps 78, 17.41.56; 95, 9; 106, 14).

We wszystkich cytowanych wyżej wypadkach na określenie próby, której Bóg poddaje Izraela, a której Izrael najczęściej nie może

sprostac, uzyty zostaje hebrajski termin *nāsāh* (Pi), który Septuaginta niezmiennie oddaje przez greckie *peiradzein*¹⁷.

Peiradzein wyraża więc w Biblii o wiele więcej aniżeli przysłowiowy podzept złego ducha. Jest to bowiem jeden z terminów teologicznych, z którymi Biblia wiąże określone treści historiozobawcze. Kusić Boga oznacza odmawiać Bogu należnego zaufania, żądać od Boga nadzwyczajnych „uwierzytelniających” znaków Jego wierności i Jego mocy¹⁸.

Jedynie Bóg ma prawo doświadczać wierności i dobrej woli człowieka, gdyż tym który zawodzi i nie dorasta do miary użyzonego zaufania może być tylko człowiek. Cały pobyt Izraela na pustyni jest wymowną ilustracją tej prawdy. Mimo nadzwyczajnych znaków, które towarzyszyły Izraelowi przez cały czas jego wędrówki, naród wybrany ulegał ustawicznej pokusie niewiary i zniechęcenia. W obliczu wielkiego daru manny „zaczęło szemrać na pustyni całe zgromadzenie synów Izraela przeciw Mojżeszowi i przeciw Aaronowi. Synowie Izraela mówili im: Obyśmy pomarli z ręki Jahwe w ziemi egipskiej, gdzieśmy zasiadali przed garnkami mięsa i jadaliby chleb do sytości! Wyprowadziliście nas na tę pustynię, aby głodem umorzyć całą rzeszę” (Wj 16, 2—3). Nie inaczej dzieje się również przed wyprowadzeniem przez Mojżesza wody ze skały, która jawi się na pustyni jako widomy znak mocy Bożej, a jednak lud „kusi” Boga swego Jahwe (Wj 17, 2) szemrząc przeciwko Mojżeszowi i mówiąc: „Czy po to wyprowadziłeś nas z Egiptu, aby nas, nasze dzieci i nasze bydło wydać na śmierć z pragnienia” (Wj 17, 3 por. też Lb 20, 1—11).

Tym samym słowem *peiradzein* wyrażają wszyscy trzej synoptycy treść próby, której poddany zostaje Jezus na pustyni (Mk 1, 13; Mt 4, 1; Łk 4, 2). Nie tylko więc użyte cytaty i podobieństwa treściowe, ale i czasownik *peiradzein*, ukazuje w kuszeniu Izraela na pustyni właściwe tło opisów ewangelicznych kuszenia. Pokusy, którym zostaje poddany Jezus stanowią treściowe powtórzenie, a jednocześnie odwrócenie i dopełnienie doświadczeń, którym został poddany Izrael na pustyni. W przeciwieństwie do umiłowanego syna Izraela, Jezus Syn Boży okazał się wiernym we wszystkich doświadczeniach, którym został poddany u progu swojej mesjańskiej działalności. Przez swoją wierność i posłuszeństwo Chrystus wypełnił

¹⁷ Por. E. Hatch — H. Repath, *A Concordance to the Septuagint*, Graz 1954, t. II, 1115—1116. Od tego samego rdzenia *nāsāh* pochodzi również wyraz *Massāh*, który oznacza dosłownie: „kuszenie”, „doświadczenie” (Pp 4, 34; 7, 19; 29, 2). W tradycji biblijnej wyraz ten utrwalili się jednak jako imię własne obok *Meribāh* (= kłótnia, spolszczone: Massa i Meriba) na oznaczenie miejsca, w którym „kłócili się synowie izraelscy i wystawiali Jahwe na próbę” (Wj 17, 7), poddając w wątpliwość czy Mojżesz przez uderzenie laską zdoła rzeczywiście wyprowadzić wodę ze skały.

¹⁸ Por. B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son*, 28—31; J. Dupont, *Die Versuchung Jesu in der Wüste*, 14.

w swojej osobie wielkie powołanie Izraela, któremu tenże sprzeciwił się przez nieposłuszeństwo. Próby zaś, którym został poddany, dotyczyły nie czego innego jak samej istoty Jego mesjańskiego posłannictwa. Wszystkie trzy pokusy kierują się w swojej istocie przeciwko woli Ojca, stanowią próbę jej podważenia. Tym samym i przedstawienia pod znakiem zapytania całej zbawczej ekonomii Boga, według której zbawienie miało się dokonać poprzez wstąpienie Mesjasza w cierpienie i śmierć. Mesjasz zawierzył Ojcu, woła Ojca była dla Niego najwyższą normą (Mk 3, 60 = Mt 6, 10; 26, 42; Łk 22, 42) i pokarmem (J 3, 34) i domagał się tej samej wiary w swoje boskie posłannictwo co od ludzi (J 3, 15.18.36; 9, 35; 11, 25—26). Szatan pragnie odwieść Chrystusa od tej drogi podsuwając Jemu możliwość wykorzystania mocy cudotwórczej dla objawienia swojej mesjańskości. Takie zaś wykorzystanie mocy mesjańskiej byłoby równoznaczne z zaparciem się tej drogi, którą Bóg w odwiecznych wyrokach wyznaczył Mesjaszowi.

Miejszem tej próby jest pustynia (Mk 1, 12; Mt 4, 1; Łk 4, 1). Ogólnie umiejscawia się kuszenie Chrystusa na pustyni judzkiej pomiędzy Jerozolimą i doliną Jordanu. Surowość krajobrazu pustynnego poprzecinanego licznymi głębokimi zapadliskami doskonale harmonizuje z treścią opisu kuszenia. Ogólne jednak tło starotestamentalne opisu kuszenia sprawia, że w opisie kuszenia charakter symboliczny pustyni wysuwa się wyraźnie na pierwszy plan. W tradycji biblijnej pustynia uchodziła bowiem nie tylko za miejsce pobytu dzikich zwierząt (Mk 1, 13) i szczególniejszego działania demonów i złych duchów (Kpł 16, 10; Tb 8, 3; Mt 12, 43; Łk 11, 24), ale i miejsce wyjątkowego działania Bożego i wyjątkowej bliskości Boga. Aby zrozumieć tę symbolikę wystarczy przypomnieć, że najważniejsze wydarzenia historiozbawcze w dziejach Izraela jak objawienie imienia Bożego (Wj 3, 1.13—14), zawarcie przymierza (Wj 24, 1—18), teofania na Synaju (Wj 19, 1—25; 24, 13—17; Pp 4, 19—20) czy udzielenie Dekalogu (Wj 20, 1—17; Pp 5, 6—21) miały właśnie miejsce na pustyni. W wyniku tego szczególniejszego zbawczego działania Bożego luźna konfederacja szczepów Izraela przekształciła się na pustyni w „naród wybrany”, „lud święty”, „królestwo kapłanów” i stała się „szczególniejszą własnością” Boga Jahwe wśród wszystkich narodów (Wj 19, 5—6). Wielkości działania odpowiadała również wielkość próby, której poddana została wiara i wierność narodu wybranego w czasie jego wędrówki na pustyni.

Na tle powyższych historiozbawczych treści religijnych związanych z działaniem Boga w czasie czterdziestoletniej wędrówki Izraela na pustyni, kuszenia Chrystusa w ujęciu Mateusza i Łukasza oznacza początek nowej z w y c i ę s k i e j, t.j. skutecznej w swoim działaniu ekonomii zbawienia realizowanej za pośrednictwem Mesjasza. W przeciwieństwie do Mojżesza i całego Izraela, który wątpił w zbawczą moc Bożą (Lb 20, 12), Chrystus ostał się nawet w czasie

największej próby, ani na chwilę nie zawahał się w swojej wielkiej ufności względem Ojca. Jako wypróbowany i doświadczony „przewodnik” na drodze zbawienia (Hbr 2, 10; por. też 3, 15) Chrystus staje się równocześnie przewodnikiem i sprawcą zbawienia w nowej definitywnej mesjańskiej ekonomii zbawienia¹⁹.

Oznacza to, że w osobie Chrystusa otwiera się i realizuje na pustyni nowa skuteczna droga zbawienia oparta na bezgranicznym zawierzeniu Ojcu, którą Chrystus urzeczywistnia jako pierwszy (por. Hbr 12, 2). Poprzez przymierze wieczne, które nie zostanie już złamane (Mt 26, 28), Chrystus tworzy nowy lud Boży, który jako nowy Mojżesz prowadzi zwycięsko poprzez pustynię do „nowej ziemi” obiecanej i nowego nieba (Ap 21, 1).

W świetle powyższych wyjaśnień ukazujących właściwe podłoże opisu kuszenia a wraz z nim i jego istotne teologiczne i historyczno-zbawcze treści, poszczególne pokusy nabierają nowego znaczenia teologicznego.

Pierwsza próba

Pierwsza pokusa mesjańska, wobec której staje Chrystus, jest natury społeczno-politycznej: „Jeżeli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebami” (Mt 4, 3). Chodzi więc o to, by Chrystus wykorzystał swoją mesjańską moc cudotwórczą dla udoskonalenia i przemiany materialnej świata na lepsze i to w tym celu, by zaradzić ludzkim potrzebom i ludzkiej nędzy. Jest to więc pokusa tzw. społecznej Ewangelii, która bardziej aniżeli o zbawienie człowieka zabiega o poprawę jego materialnych potrzeb. U Łukasza, który zamienia liczbę mnogą na liczbę pojedynczą: „Powiedz temu kamieniowi, żeby stał się chlebem” (Łk 4, 3), radykalizm wypowiedzi dochodzi jeszcze silniej do głosu; aby zaradzić ostatecznej potrzebie głodu, Chrystus jako Syn Boży rozporządzający wszechmocnym słowem, ma chociaż jeden kamień zamienić w chleb, by w ten sposób ocalić swoje życie. Chrystus nawet tę ewentualność odrzuca jako pokusę szatańską.

Egzegeci nie są zgodni w tym czy w pierwszej pokusie można dostrzec jednoznaczne aluzje do manny, którą Bóg karmił Izraela na pustyni (por. Wj 16, 4—35; Pp 8, 3—16; Lb 11, 6—8). Sam fakt umiejscowienia jednak kuszenia na pustyni, ogólne tło historyczno-zbawcze opisu kuszenia, na które wskazano powyżej, a ponadto odwołanie się Chrystusa przy odrzuceniu pokusy do Pp 8, 3 (Mt 4, 4;

¹⁹ Polskie tłumaczenie „przewodnik zbawienia” nie oddaje w pełni treści greckiego odpowiednika *archēgos tēs soterias* użytego w Hbr 2, 10. Język grecki odróżnia bowiem *hodēgos* — przewodnik na drodze (Mt 15, 14) od *archēgos* — który może oznaczać również „sprawcę”, a więc tego, który daje początek nowej drodze i sam ją realizuje.

Łk 4, 4), przemawiają bardzo silnie za tym, że aluzja do manny była w tym opisie zamierzona. Cytat bowiem, na który powołuje się Chrystus, pozostaje w kontekście Starego Testamentu w bezpośrednim treściowym związku właśnie z manną. Brzmi on w całości: „Utrapił cię (Bóg Twój Jahwe), dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim co pochodzi z ust Bożych” (Pp 8, 3).

W własnym kontekście Starego Testamentu słowa te nawiązują do wypełnienia się obietnicy Bożej danej Mojżeszowi: „Oto zesłę wam chleb z nieba na kształt deszczu. I będzie wychodził lud i każdego dnia będzie zbierał według potrzeby dziennej” (Wj 16, 4). Wydaje się, że przynajmniej w interpretacji Mateusza w licznych rozszaniach po pustyni kamieniach, które Chrystus miał zamienić na chleb można dostrzec aluzję do „cudownego pokarmu z nieba” (Wj 16, 4; Ps 78, 24—25) i „chleba niebieskiego” (Ps 105, 50), który towarzyszył Izraelowi przez cały czas jego pobytu na pustyni (Wj 16, 34) i to tym bardziej, że według współczesnych Jezusowi zapatrywań żydowskich oczekiwano w osobie Mesjasza powtórzenia cudu manny na pustyni²⁰.

Pierwsza pokusa Syna Bożego stanowi również odwrotność tego, czego doświadczył wybrany syn Boga Izrael. Mimo mocy, którą rozporządza Chrystus, zamiast pokarmu, towarzyszy Jemu głód i niedostatek, gdyż droga którą kroczy Mesjasz jest drogą zawierzenia Bogu, drogą zbawienia i przemiany świata poprzez przemianę i zbawienie człowieka. Zbawienie to realizuje się niezależnie od warunków materialnych, nawet w najskrajniejszej nędzy, czego najpełniejszym przykładem jest życie samego Mesjasza. Uzasadniając odrzucenie pokusy szatańskiej słowami zacerpniętymi z Pp 8, 3: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4; Łk 4, 4), Chrystus sprowadza kryteria oceny do swego jedynie właściwego źródła, mianowicie do woli Bożej, wyrażonej w słowie Bożym. Posłuszeństwo wobec tejże woli Bożej stanowi dla Chrystusa najwyższe kryterium postępowania (Mk 3, 60; Mt 6, 10; 26, 42; Łk 22, 42). Oznacza zaś ono przyjęcie na siebie posłannictwa unizonego i cierpiącego „sługi Jahwe” wyznaczonego Mesjaszowi w odwiecznych planach Bożych (Mk 10, 44; 8, 31; Mt 16, 21; Łk 24, 26), a więc drogę cierpienia, krzyża i śmierci „za wielu” (Mt 20, 22.28; 26, 53—54.56). Jedynie na tej drodze doświadcza się prawdziwości posłannictwa mesjańskiego zgodnego z wolą Bożą.

Odwołując się do woli Bożej wyrażonej w Bożym słowie jako do najwyższej normy postępowania i wskazując w tym słowie źródło prawdziwego życia, Chrystus dał w tej wypowiedzi również najwyższe kryterium postępowania dla swoich wiernych. „Słowa pochodzą-

²⁰ Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 63.

ce z ust Bożych” stanowią dla ludzi taką samą konieczność życiową jak chleb powszedni²¹. Kto te słowa będzie wypełniał, będzie żył (Kpł 18, 5; Łk 10, 28).

Druga próba

Druga pokusa (według Mateusza), która zostaje umiejscowiona na szczycie świątyni w „świętym mieście” Jeruzalem (Mt 4, 5; Łk 4, 9), jest pokusą czysto mesjańską. Wyrażona zostaje w słowach: „Jeżeli jesteś Synem Bożym, rzuć się na dół” (Mt 4, 6; Łk 4, 9). W swojej argumentacji szatan dostosowuje się do racji podanych przez Chrystusa w pierwszym kuszeniu; ponieważ Chrystus wskazał na słowo Boże jako najwyższą normę, szatan nie omieszkał poprzeć swojego żądania werselem zaczerpniętym z Ps. 91, 11—12: „przecież napisane jest: Aniołom swoim rozkaże o Tobie (Łk — aby Cię strzegli), a na rękach nosić Cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień” (Mt 4, 6; Łk 4, 9—10).

Chrystus odrzucił jednoznacznie użycie swojej cudotwórczej mocy dla udoskonalenia świata materialnego, w drugiej pokusie szatan podsuwa Chrystusowi by posłużył się nią dla wykazania swej godności mesjańskiej. Zewnętrzny wyrazem tejsze mocy ma być spektakularny skok Mesjasza ze szczytu świątyni, a raczej Jego cudowne ocalenie na skutek szczególniejszej interwencji Bożej. Takie ocalenie Mesjasza z jawnego niebezpieczeństwa, które w swojej konsekwencji musiałoby pociągnąć za sobą śmierć zniwelowałoby zgorzenie i przekleństwo krzyża, które dla Żydów było równoznaczne z przekreśleniem godności mesjańskiej. Dla uzasadnienia swojej niewiary Żydzi mogli się powołać na Pp: „Przeklęty przez Boga, kto zawisł na drzewie” (por. też Gal 3, 13). Perfidia ίσίcie szatańska polega w tym wypadku na tym, że szatan pośrednio uznaje synostwo Boże Chrystusa, dąży jednak do tego, by skłonić Chrystusa do skorzystania z niezwykłej mocy Bożej, która wiąże się z Jego mesjaństwem i to dla celów bardzo szlachetnych, bo dla objawienia swojej mesjańskości. Swoje żądanie popiera w dodatku cytatem z Pisma św. Gdyby Chrystus uległ tej pokusie, przekreśliłby jednocześnie wolę Bożą w odniesieniu do swojej osoby; poddał się woli szatana i zaprzeczył, że uznanie Mesjasza jest dziełem wiary, której niczym innym zastąpić nie można.

Chrystus widocznie przeniknął ten podstęp szatański, bo zamiast wdawać się w dyskusję i roztrząsanie argumentów przedłożonych przez szatana odwołuje się do innego, bardziej zasadnego fragmentu

²¹ F. J. Schierse, *Wenn du Gottes Sohn bist... Was sagen die Versuchungsüberlieferungen des Neuen Testaments über Jesus Christus?*, Bibel und Kirche 25(1970) z. 1, 7.

Starego Testamentu Pp 6, 16: „Ale też jest napisane: Nie będziesz wystawiał na próbę Pana Boga swego” (Mt 4, 7; Łk 4, 12). Werset, którym Chrystus odpiera pokusę szatana nawiązuje do wielkiej próby zaufania, jakiej Bóg poddał Izraela na pustyni. Brzmi on w całości następująco: „Nie będziecie wystawiali na próbę waszego Boga, Jahwe, jak wystawialiście Go na próbę w Massa” (Pp 6, 16). Nazwy Massa (kuszenie) i Meriba (kłótnia) wieńczyły w tradycji Izraela największe z doświadczeń Izraela w czasie jego wędrówki po pustyni, gdzie „synowie izraelscy kusili Jahwe mówiąc: Czy też Jahwe jest rzeczywiście pośrodku nas czy nie?” (Lb 17, 7). Synowie Izraela ulegli pokusie i nie zdobyli się na zawierzenie na miarę cudownego działania Bożego (Lb 17, 1—7; Pp 6, 10—17). Odmawiając Bogu należnego Mu zaufania, Izrael wystawiał Boga na próbę i sprzeniewierzył się Bogu przez swoje nieposłuszeństwo. W przeciwieństwie do wybranego syna Izraela, który wystawiał Boga na próbę, Chrystus — „umiłowany Syn Boży” (Mk 1, 11; Mt 3, 17; Łk 3, 22) — ocalił przez heroiczne posłuszeństwo swoją ufnosć względem Boga. W słowach: „Nie będziesz kuśił Pana Boga twego” Chrystus przywrócił odwrócony przez Izraela porządek. Całe bowiem dzieje Izraela stanowią legitymację zbawczego działania Bożego, odpowiedzią zaś człowieka na to działanie powinno być bezgraniczne zawierzenie Bogu. Wszelkie bowiem działanie Boga jest skierowane ku zbawieniu człowieka i dlatego Bóg ma prawo „doświadczać” człowieka czy miara jego zaufania odpowiada wielkości Bożego działania. Człowiek natomiast nie ma prawa odwracać ustanowionego przez Boga porządku, gdyż już sam fakt „doświadczenia” Boga stanowi „votum nieufności” i odmówienie Bogu należnej Jemu wiary.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na wymowne zakończenie tego opisu kuszenia u Łukasza: „Gdy diabeł dokończył całego kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu” (Łk 3, 13). Łukasz, który umieszcza opis kuszenia w świątyni na końcu, dostrzega w nim zapewne największe i najtrudniejsze z doświadczeń, którym Chrystus został poddany na pustyni. Dopełnieniem zaś próby na pustyni jest męka i śmierć Chrystusa (por. Łk 22, 3.53; J 14, 30).

Jerozolima stanowi bowiem dla Łukasza nie tylko miejsce trzeciego kuszenia, ale i miejsce, gdzie posłuszeństwo Chrystusa wobec woli Ojca poddane zostało najcięższej próbie, gdzie dopełni się to posłuszeństwo przez mękę, cierpienie i śmierć (Łk 13, 33; 18, 31; 19, 28), gdzie Chrystus wkraczający w śmierć wypowie: „Nie moja ale Twoja wola niech się stanie” (Łk 22, 42; Mt 26, 42) i gdzie wreszcie powie ostatnie: „wykonało się” (J 19, 30).

W tym kontekście ostatnie słowa umierającego Chrystusa, stanowiące wyznanie ufnosći względem Ojca zaczerpnięte z Ps 30, 6: „Ojczy w ręce Twoje oddaję ducha mego” (Łk 23, 46), właściwe tylko Łukaszowi, nabierają szczególnej wymowy.

Trzecia próba

Trzecia, a w ujęciu Mateusza ostatnia próba, której poddany zostaje Chrystus, to pokusa władzy i hegemonii nad światem. Wizja wszystkich królestw świata z wysokiej góry (Mt 3, 8—9; Łk 4, 5—7) stanowi dopełnienie wizji ziemi obiecanej ukazanej Mojżeszowi przed jego śmiercią z góry Nebo (Pp 34, 1—4). Już wizja Mojżesza przekracza znacznie ramy dostrzegalne ludzkim okiem. Według Pp 34, 1—4 Mojżesz ogląda bowiem nie tylko asfaltową taflę Morza Martwego, głębokie zapadliska Jordanu i wspaniałość jerychońskiej oazy palm dostrzegalne gołym okiem ze szczytu Pisga, ale i całą ziemię obiecaną, od Negebu aż po Dan, od Morza Śródziemnego aż po Gilead, których w żaden sposób nie można dojrzeć ze szczytu góry Nebo. Rozległa perspektywa wizji ukazanej Mojżeszowi zostaje w żydowskich dokumentach jeszcze poszerzona aż po krańce całej znanej podówczas ziemi (por. 1Q Gen Apokryphon XXI, 8—14; Apokalipsa Barucha 76, 3—5; Sifre Num § 136)²².

Wizja Chrystusa przekracza swym zasięgiem wizję Mojżesza. Jej przedmiotem są ni mniej, ni więcej „wszystkie królestwa świata” oraz ich przepych (Łk 4, 5; Mt 4, 8)²³. Łukasz dorzuca jeszcze „oraz wszelka władza”, której oddanie szatan uzasadnia następująco: „bo mnie jest poddana i mogę ją dać komu chcę” (Łk 6, 4). „To wszystko oddam Tobie — mówi szatan — jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon” (Mt 4, 9). Ceną więc, za którą szatan chce oddać panowanie nad światem, jest oddanie mu pokłonu czyli uznanie jego władztwa nad światem. Jak można przy tym z użytego wyrazu greckiego *proskynein* wnioskować, chodzi tutaj nie tylko o złożenie szatanowi lenniczego hołdu poddania, lecz wręcz o kultyczny pokłon, do którego uzurpuje sobie prawo jako „bóg tego świata” (2 Kor 4, 4).

Przedstawiony opis kuszenia jest pełen niesłychanego napięcia i dramatyzmu. Naprzeciw siebie stoją dwa królestwa, reprezentowane przez dwie postaci, które w jednakowym stopniu roszczą so-

²² Por. B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son*, 63; J. Dupont, *Die Versuchung Jesu*, 21—27; E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudoeptigraphen des A. T.*, Hildesheim 1962, t. II, 440—441.

²³ Użyty w tym miejscu wyraz *doksa* jest tłumaczeniem hebr. wyrazu *kabod*, może więc obok chwały, przepychu oznaczać również bogactwo. Wydaje się, że w tym tekście wyraz ten obejmuje wszystkie wymienione odcienie znaczeniowe łącznie. Tłumaczenie B. T.: „Tobie dam potęgę i wspaniałość tego wszystkiego, bo mnie są poddane i mogę je oddać komu chcę” (Łk 4, 6) jest niedokładne i wieloznaczne, gdyż propozycja szatana może się odnosić do wspomnianych uprzednio „królestw” świata, jak zdaje się sugerować tłumaczenie, lub też do „potęgi” i „wspaniałości” tychże królestw łącznie. Tekst grecki jest bardziej jednoznaczny. Zaimek osobowy *autên* odnosi się tutaj do wyrazu *exousia* czyli do „potęgi” (dosł. władzy). Dosłowne więc tłumaczenie powinno brzmieć: „Tobie dam całą tę ich (królestw) władzę i wspaniałość, ponieważ mnie została udzielona (władza) i mogę ją dać komu chcę”.

bie pretensje do władzy nad światem. Z jednej strony stoi Pomazaniec Boży — Chrystus, któremu Bóg oddał w dziedzictwo wszystkie narody i w posiadanie „całą ziemię aż po krańce” (Ps 2, 7—8). Dzielił On więc władzę i moc o prerogatywach boskich z samym Bogiem. Rozciągała się ona na wszystkie stworzenia, w tym również na szatana (Mk 6, 7; Mt 20, 1; 12, 24—30; 11—14—26; Łk 9, 1; 10, 22; 22, 29; J 12, 31; 1 J 3, 8). Pełnia tej władzy na równi z Bogiem wyrażona w słowach: „Dana mi jest wszelka władza (*exousia*) na niebie i na ziemi” (Mt 28, 18; por. też Fil 2, 10) zostaje objawiona głównie w zmartwychwstaniu²⁴. Z drugiej zaś strony stoi szatan jako „bóg” (2 Kor 4, 4) i „władca tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 11), który uzurpując sobie władzę nad światem, pragnie nie tylko wyrzucić Chrystusowi panowanie nad światem, ale wręcz podporządkować Jego samemu „panowaniu ciemności” (Łk 22, 53). Perfidia szatana polega na tym, że uzurpując sobie władzę nad światem jako „bóg tego świata” (2 Kor 4, 4) domaga się czci należnej wyłącznie samemu Bogu.

Takie ujęcie jest odwróceniem porządku ustanowionego przez samego Boga. Stąd Chrystus w formie najbardziej energicznej odrzuca propozycję szatana w słowach: „Idź precz szatanie” (Mt 4, 10), uzasadniając swoje odrzucenie słowami zaczerpniętymi z Pp 6, 13: „Panu Bogu swemu będziesz oddawał pokłon i jedynie Jego samego będziesz czcił” (Mt 4, 10; Łk 4, 8). Wyłączność czci oddawanej Bogu Jedynemu stanowi samą istotę religii Izraela (Wj 20, 3; 34, 14; Pp 5, 7). Przypomina o tym modlitwa Sz^{ema}c: „Słuchaj Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem — Jahwe jedyny” (Pp 6, 4), którą każdy Izraelita miał obowiązek odmawiać dwukrotnie w ciągu dnia²⁵.

Kuszenie Jezusa Chrystusa — Syna Bożego na pustyni u progu swojej publicznej działalności stanowi niejako powtórzenie a jednocześnie i odwrócenie pokusy kolektywnego syna Bożego — Izraela, w czasie jego wędrówki na pustyni do ziemi obiecanej. W przeciwieństwie do Izraela, Chrystus nie uległ żadnej z pokus. Przewyciężając wszystkie próby, Chrystus ukazał wolę Ojca jako najwyższą normę postępowania. Zwycięskie doświadczenie pustynne Chrystusa stanowi początek nowej ekonomii zbawienia opartej na zawierzeniu i wierności wobec woli Ojca.

Właściwy *Sitz im Leben* wszystkich opisów kuszenia stanowi środowisko judeochrześcijańskie Kościoła apostołskiego. Potwierdzają

²⁴ Por. R. Karpiński, *EXOUSIA à la bas de l'enseignement de Jésus et de la Mission Apostolique selon S. Matthieu*, Rome 1968, 53—70.

²⁵ Wbrew przyjętej opinii (por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według Łukasza*, Lublin 1974, 128) cytowany przez Chrystusa tekst Pp 6, 13 nie stanowił części składowej modlitwy Sz^{ema}c, gdyż modlitwa ta obejmowała jedynie teksty: Pp 6, 4—9; 11, 13—21 oraz Lb 15, 37—41. Por. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hildesheim 1964, t. II, 537—538 oraz St. Lach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Lublin 1971, 143.

to zarówno właściwości literackie jak i treść samego opisu, która może być tylko dziełem ludzi myślących kategoriami żydowskimi. Liczne cytaty St. T. występujące w opisie, a zaczerpnięte z Septuaginty świadczą, że opis ten pochodzi, względnie przybrał swoją ostateczną formę w zhellenizowanych kręgach judeochrześcijańskich mówiących językiem greckim. Zdaniem J. Duponta, właściwe siedlisko życiowe tego opisu stanowi żydowsko-hellenistyczna katecheza pierwotnego Kościoła²⁶.

W swej treści opisy kuszenia stanowią odpowiedź na rozpozszecznione w tym środowisku politycznym oczekiwania mesjańskie. Odrzucają one za przykładem samego Jezusa obraz Mesjasza politycznego jako pokusę szatańską. Chrystus, który przyszedł w uniżeniu jako sługa Jahwe, odrzucił kategorycznie ostentacyjne próby manifestacji swojej mocy, domagając się w to miejsce wiary w swoje boskie posłannictwo otrzymane od Ojca.

Kościół apostołski, odczytując wiernie myśl swojego założyciela, nadał tej prawdzie formę barwnego opowiadania. Bezpośrednie historyczne tło opisów kuszenia stanowi obrona godności cierpiącego Mesjasza, który przychodzi w uniżeniu i wstępuje w śmierć dla zbawienia ludzi. Dla wielu współczesnych Jezusowi Żydów było to równoznaczne z odrzuceniem godności mesjańskiej w ogóle. W perspektywie życia Chrystusa opisy kuszenia są niejako antycypacją pokusy posłuszeństwa, wobec której Chrystus staje w godzinie krzyża, a która została wyrażona w słowach: „Jeżeli jesteś Synem Bożym zejdz z krzyża... Jest królem Izraela: niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzymy w Niego. Zaufał Bogu niechże Go teraz wybawi jeśli Go miłuje (Ps 21, 9)” (Mt 27, 39—43). W swojej poszerzonej literackiej szacie stanowią one odpowiedź na załamanie się politycznych nadziei mesjańskich w chwili śmierci Chrystusa, która dla wielu była równoznaczna z załamaniem się idei mesjańskiej w ogóle. Śmierć krzyżowa Chrystusa nie jest końcem i przekreśleniem mesjańskości Chrystusa, a dopełnieniem drogi, którą Chrystus obrał od samego początku.

Ponadto opis kuszenia zwłaszcza w krótszej redakcji Marka stanowi pewną apologię osoby Jezusa przed zarzutami powstałymi w kręgach żydowskich oskarżających Chrystusa, że Jego cudotwórcza moc jest dziełem nie Boga a szatana²⁷. Echa tych zarzutów stanowią takie określenia jak: „jest opętany przez złego ducha” (gr. *daimonion*, J 7, 20), odszedł od zmysłów” (Mk 3, 21) lub ma „ducha nieczystego” (Mk 3, 30). Synoptyczne opisy kuszenia ukazują jak bardzo bezpodstawne są te zarzuty w odniesieniu do Chrystusa, który u samego progu swojej publicznej działalności odrzucił w sposób bezkompromisowy jakikolwiek udział w władzy szatana.

²⁶ Por. J. Dupont, *dz. cyt.*, 34—35.

²⁷ Por. P. Pokorny, *The Temptation Stories and their Intention*, *New Testament Studies* 20(1974)117—120.

Środowisko judeochrześcijańskie, które przechowało synoptyczną tradycję kuszenia i wpłynęło w sposób decydujący na literacką szatę opisów kuszenia nie jest ani źródłem, ani nie stanowi też początku tej tradycji. Opisy te nie są bowiem czystą fikcją dydaktyczno-literacką, a literackim ujęciem i zewnętrznym upostaciowaniem wydarzeń kuszenia, które rzeczywiście miały miejsce u progu zbawczej działalności Chrystusa. Dzięki temu, że Chrystus od samego początku zrezygnował z nadzwyczajnych znaków swojej mocy mejsjańskiej i zainaugurował nowy etap w dziejach zbawienia oparty na zawierzeniu i posłuszeństwie względem woli Ojca, doświadczenia Chrystusa na pustyni mają też pewien wymiar uniwersalny, powszechny. Droga Chrystusa jest bowiem drogą Jego uczniów. Posiadał w swoim ręku siłę i moc by urzeczywistnić na ziemi uniwersalny pokój i powszechne zbawienie. Zrezygnował z użycia tej mocy, żądając w to miejsce pokuty, nawrócenia i wiary w swoje boskie posłannictwo²⁸.

Jeżeli zapytamy dlaczego? Odpowiedź może być tylko jedna: pragnął by człowiek zbawił się jako istota wolna, która bierze na siebie ryzyko wiary, ryzyko doświadczeń i prób, którym może też ulec, ale się zbawić. Jezus nie tylko tego pragnął, ale sam szedł tą właśnie drogą do domu Swego Ojca.

DIE VERSUCHUNG JESU IN DER SYNOPTISCHEN TRADITION

Die synoptischen Versuchsberichte Mk 1, 12—13; Mt 4, 1—11 und Lk 4, 1—13 bereiten heutzutage erhebliche Verständnis- und Interpretationsschwierigkeiten. Der Hauptgrund dafür liegt vor allem in der unterschiedlichen, zum Teil heute unbekanntenen literarischen Gattung dieser Berichte aber auch in unterschiedlicher Darstellungsweise derselben Versuchungen bei Markus einerseits und bei Matthäus und Lukas andererseits. Der Artikel versucht diesen Schwierigkeiten entgegenzukommen und will als Beitrag zur vertieften theologischen Deutung dieser Berichte verstanden werden.

Der erste Teil befasst sich mit den Problemen der Literar-, Quellen- und Gattungskritik und geht auch näher auf die Überlieferungsgeschichte der synoptischen Versuchsberichte ein. Die literarische Gattung des kürzeren Markusberichtes wurde allgemein als apokalyptische Gattung bezeichnet. Dieser Bericht wurde neben der sog. Redequelle (Q) als Unterlage für die spätere midrasch-artige haggadische Erzählung bei Matthäus und Lukas benutzt. Die schlichte Erzählung von dem vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste bei Markus, wurde bei Matthäus und Lukas der eigenen literarischen Gattung angepasst und zu drei veranschaulichten Szenen entfaltet. Der eigentliche Sitz im Leben der längeren nach dem Vorbild der jüdischen Haggada gebildeten Erzählung ist die jüdisch-hellenistische Katechese, die das falsche politische Messiasbild bekämpfen, und das wahre auf Gehorsam und Treue gegenüber dem Willen Gottes gegründete, verteidigen musste.

Die in dem Aufsatz behandelten literarkritischen Probleme bilden jedoch nur eine Hilfe zur Deutung des eigentlichen theologischen Inhaltes der synop-

²⁸ Por. P. K. Kurz, *Die grösste Versuchung*, *Bibel und Kirche* 4(1973) z. 4, 128.

tischen Versuchungsberichte, worauf auch der Schwerpunkt des Aufsatzes beruht. Die Schilderung der Versuchung bei Matthäus und Lukas erfolgt auf dem atl. Hintergrund über den Auszug Israels aus Ägypten (vgl. Dt in Mt 4, 4; Lk 4, 4 und Dt 6, 16 in Mt 4,7; Lk 4, 12). Während seines 40-jährigen Aufenthaltes in der Wüste (Nu 14, 33—34; Dt 8, 2; Ps 95, 8) wurde Israel öfters von Seiten Gottes versucht d.h. auf Probe gestellt und ist in allen diesen Versuchungen unterlegen (Ex 16, 4; 17, 2.7; 20, 20; Dt 8, 16; 13, 4; 33, 8). Die Versuchungen Jesu bieten zugleich eine Überwindung und Überbietung der Versuchungen Israels in der Wüste. Im Gegensatz zum geliebten Sohne — Israel besteht Christus als der wahre Sohn Gottes (vgl. Mt 4, 3.5; Lk 4, 3.9) erfolgreich alle drei Proben und bewährt sich somit als der wahre Sohn durch Tat. Der freiwillige Verzicht von seiner messianischen Macht, der volle Gehorsam gegenüber dem in dem Schriftwort geoffenbarten Willen Gottes (Mt 4, 4; Lk 4, 4), bedeutet nicht nur eine absolute Priorität dieses Willens als höchstes Lebensprinzip, sondern den Beginn einer neuen Heilsökonomie des Neuen Bundes, die nicht auf der Fülle der Wundertaten Gottes sondern auf dem unbeschränkten Vertrauen und Teue gegründet ist. Diese am Anfang der messianischen Tätigkeit durch Tat bewährte Treue wird durch den Tod Jesu auf dem Kreuz erfüllt. Somit erklärt sich auch die Stellung der Versuchungserzählungen in der synoptischen Tradition als Einführung in die messianische Tätigkeit Jesu. Die Fülle des theologischen Sinnes, die die Versuchungsperiode beinhaltet, rechtfertigt voll und ganz die Darstellung der Versuchung Jesu als das vorzügliche Werk des Heiligen Geistes (Mk 1, 12; Mt 4, 1; Lk 4, 1).