

PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI OFM
Wronki

Dwie interpretacje cierpienia w homilii na drodze do Emaus (Łk 24,19b-21.25-27)

W perykopach paschalnych według św. Łukasza czterokrotnie został podjęty temat męki Jezusa (24,6b-8.19b-21.25-27.44-48)¹. Wymienione fragmenty są częścią trzech opowiadań wielkanocnych (wiersze 1-12.13-35.36-49).

Przedmiotem niniejszej analizy będą dwie perykopy z opowiadania o uczniach idących do Emaus (24,19b-21 i 25-27), w których autor podjął zagadnienie cierpienia, najpierw z punktu widzenia uczniów (wiersze 19b-21), a następnie samego Jezusa (wiersze 25-27).

Ukazanie zasadniczego przesłania podjętego tekstu nastąpi po uprzednim wprowadzeniu literackim, związanym z samym tekstem, kontekstem, formą struktury i gatunku oraz tradycją i redakcją perykopy.

1. Tekst

1.1. Granice tekstu

Badane fragmenty (Łk 24,19b-21.25-27) znajdują się w korpusie opowiadania, który wyznacza wyraźna inkluzja słowna i sytuacyjna, mówiąca

¹ Granice owych tekstów odczytał L. DUSSAUT, *Le triptique des apparitions en Luc 24. Analyse structurelle*, RB 94 (1987), s. 184.

o zjawieniu i zniknięciu Jezusa (wersze 15b.31c). Dwa ustępy: 15-19a i 28-31, które bezpośrednio otaczają tzw. „zamięnię centralną” (19b-27)², rozpoczynają czasowniki: „iść z nimi” (πορεύεσθαι) i „zbliżyć się” (ἐγγίξειν). Powyższe perykopy (15-19a i 28-31) składają się z dwóch oddzielnych jednostek. Pierwszą (15-16) otwiera formuła „i stało się” (καί ἐγένετο ἐν τῷ + *inf.*), zaś drugą (17-19), rozpoczyna dialog Jezusa z uczniami. Analogiczna sytuacja zachodzi w wersach 28-31, które również obejmują dwie jednostki tekstu. Pierwsza zawiera zakończenie dialogu ze streszczeniem wydarzeń (28-29), zaś drugą rozpoczyna wspomniane wyrażenie „i stało się”

Perykopy graniczne (15-16 i 30-31) znajdują się w zależności koncentrycznej (naprzemiennej) względem siebie³. Pierwszy fragment informuje o zjawieniu się Jezusa, który nie został rozpoznany: „(...) i sam Jezus, zbliżywszy się, szedł razem z nimi (...) zaś oczy ich trzymane były, aby nie poznali Go” (15-16). Drugi zawiera wiadomość o rozpoznaniu — „ich zaś oczy zostały otwarte i poznali Go” (31a) i zniknięciu Jezusa — „on sam niewidzialny stał się przed nimi” (31b).

Podobną sytuację zauważa się w Łk 24,17-19a.28-29, które bezpośrednio sąsiadują z omawianymi tekstami (19b-21 i 25-27). W pierwszym ustępie (17-19a), *notabene* inkluzji między dwoma pytaniami Jezusa: „Jakie słowa?” (17) i „Jakie?” (19), zawarta jest informacja: o sprzeczce między uczniami (17b), o zatrzymaniu na drodze (17c) oraz wrażeniu wywołanym pytaniem Jezusa (18-19a). W relacji koncentrycznej znajduje się drugi fragment w wersach 28-29. Tym razem, jako pierwsze występuje wrażenie, które wywołał Jezus próbą odejścia (28b), następnie widać gwałtowność, z jaką uczniowie przymuszali Go, by został z nimi (29a), zaś na końcu ma miejsce decyzja o pozostaniu w Emaus (29bcd)⁴. W przeciwieństwie do J. d’Arc⁵, R. Meynet⁶

² Tamże, s. 184–185.

³ Dotyczy ona analogicznych terminów: „On sam” (αὐτός) i „nimi” (αὐτούς); DUSSAUT, *art. cyt.*, s. 172; R. MEYNET (*Comment établir un chiasme?*, NRTTh 100/2 [1978], plansza I, s. 240–241) w swoim schemacie uwidatnił wyraźną symetrię strukturalną, którą tworzą formuły „stało się gdy”. Natomiast J. d’ARC (*Un grand jeu d’inclusions dans „les pelerins d’Emmaüs”*, NRTTh 98 [1977], s. 66), zupełnie pomija ten element chiazmu.

⁴ DUSSAUT, *art. cyt.*, s. 172.

⁵ D’ARC, *art. cyt.*, s. 73.

⁶ MEYNET, *art. cyt.*, s. 238.

nie uwzględnił wspomnianych relacji między dwoma postojami, czy raczej zatrzymaniami. Trzeba zaznaczyć, że między postojem na drodze i zatrzymaniem w Emaus nie ma paralelizmu werbalnego. Zdaniem J. d'Arc, pierwsze zatrzymanie na drodze jest niewyraźne, lecz posiada znaczenie narracyjne, ponieważ przerywa trwającą między uczniami sprzeczkę i „otwiera ich na Jezusa”⁷. Natomiast kategoriyczne zaproszenie Jezusa na wieczerzę, było umotywowane pragnieniem przedłużenia „jakiegoś żaru serc”, który sprawiły słowa Jezusa. Autorka akcentuje dalej, iż w podtekście tego postoju zachodzi istotna zmiana, gdyż uczniowie nie stoją już „obok” Jezusa, lecz są z Nim twarzą w twarz⁸. Według niej, jest to podstawowy warunek, aby rozpoznanie osoby stało się w ogóle możliwe.

Warto też zauważyć, iż kategoriyczne zaproszenie wystosowane przez uczniów w formie rozkazu (29), pozostaje także w relacji do uwagi, uczynionej przez nich wcześniej na drodze (18). Wówczas wypominali Mu ignorancję odnośnie wydarzeń, które miały miejsce w Jerozolimie (29b i 18b: μέινον i παροικείς). Owemu „przejściu” odpowiada wyrażenie: „podąża dalej” (18b i 28b)⁹. W świetle powyższych obserwacji widać, iż analizowane perykopy są precyzyjnie oddzielone od tekstu poprzedzającego i następującego.

1.2. Krytyka tekstu

W wierszu 19, niektóre majuskuły (m.in. A, D, W, Θ, Ψ) posiadają słowo Ναζωραίου, inne natomiast posługują się Ναζαρηνοῦ (p⁷⁵ N, B, L). Prawdopodobnie część kopistów zastosowała formę Ναζωραῖος, ponieważ występuje ona w Ewangelii 8 razy, natomiast Ναζαρηνός pojawia się tylko raz¹⁰. Jako zgodną z oryginałem, trzeba przyjąć lekcję występującą rzadziej, czyli trudniejszą (*lectio difficilior*), która nie harmonizuje z kontekstem. W tym samym wierszu można zauważyć podobną zmianę dotyczącą wyrażenia ἔργω καὶ λόγῳ, które w kodeksach: N, D sy, występuje z odwrotną kolejnością słów. Być może, że również i w tym przypadku, zachodzi upodobnienie harmonizujące z Dz 7,22, którego jednak nie można zaakceptować.

⁷ D'ARC, *art. cyt.*, s. 68.

⁸ Tamże, s. 70.

⁹ DUSSAUT, *art. cyt.*, s. 173.

¹⁰ B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975, s. 185.

W kolejnych dwóch wersetach zauważa się kilka, następujących lekcji alternatywnych: (1) na początku wiersza 20 zwrot: ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν według D it posiada postać: ὡς τοῦτον παρέδωκαν αὐτὸν; (2) w wierszu 21, ἠλπίζομεν — papirus P⁷⁵ zawiera wersję ἠλπικάμεν, natomiast kodeksy: **℞**, Δ, Θ — ἐλπίζομεν; (3) ἐστίν w D ce, ma formę ἦν; (4) D pc, opuszczają ταύτην po słowach σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην; (5) przed wyrażeniem ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο w kilku majuskułach (A, W, Θ, Ψ) można przeczytać słowo σήμερον. Wszystkie powyższe lekcje nie można uznać za oryginalne, gdyż w tym wypadku decydujące znaczenie mają świadectwa zewnętrzne. Większość korekt była spowodowana względami stylistycznymi, bądź harmonizacją z tekstami paralelnymi. Biorąc pod uwagę fakt, że nie są wystarczająco poświadczone, trzeba je odrzucić. W świetle przeprowadzonej krytyki można przyjąć następującą wersję tekstu Łk 24,19b-21:

^{19b} Τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, ²⁰ ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτὸν ²¹ ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ μέλλων λυτρωθῆναι τὸν Ἰσραὴλ· ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο.

^{19b} To, co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu; ²⁰ jak arcykapłani i nasi przywódcy wydali Go na śmierć i ukrzyżowali. ²¹ A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela. Tak, a po tym wszystkim dziś już trzeci dzień, jak się to stało.

W drugim fragmencie, w wierszu 25, kodeks Bezy nie posiada słów τοῦ πιστεύειν. Generalnie zauważa się problem opuszczeń niektórych fragmentów w rodzinie rękopisów zachodnich na czele z kodeksem Bezy (D). Najczęstszym ich powodem były względy asymilujące tekst Łukasza z pozostałymi synoptykami¹¹. Wersja dłuższa jest w tym przypadku lepiej poświadczona. W tym samym wierszu, wyrażenie ἐλάλησαν οἱ προφῆται zostało zastąpione sformułowaniem ἐλάλησεν πρὸς ὑμᾶς (Marcion^{A, E}). Również w tym przypadku korekta ma charakter harmonizacji z wcześniejszą zapowiedzią w Galilei (Łk 9,22; 24,6b), i dlatego trzeba ją odrzucić.

Podobne tendencje asymilujące dostrzega się w dwóch kolejnych lekcjach, zawartych w wierszu 26. Kodeks Bezy posiada spójnik ὅτι, zamiast wzmoc-

¹¹ Tamże, s. 183–184.

nionej formy zaprzeczenia οὐχί. Natomiast w papirusie p^{75*}, w miejscu słowa δόξαν widnieje rzeczownik βασίλειαν. W obu przypadkach trzeba przyjąć lekcje trudniejsze, które nie harmonizują z kontekstem i są lepiej poświadczane. Podobny charakter mają pozostałe, drobne korekty, odnośnie wiersza 27¹², które nie są dostatecznie poświadczane, dlatego trzeba je odrzucić jako nieoryginalne, przyjmując następującą wersję tekstu Łk 24,25-27:

²⁵ καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς, Ὡ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῆ καρδίᾳ τοῦ πιστεῦειν ἐπὶ πάντι οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· ²⁶ οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ ²⁷ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ.

²⁵ Na to On rzekł do nich: O nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! ²⁶ Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały? ²⁷ I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego.

2. Kontekst

Tłem badanych tekstów (Łk 24,19b-21.25-27) jest umiejscowienie wydarzeń w obrębie Jerozolimy. W odróżnieniu od pozostałych synoptyków, św. Łukasz pomija spotkania ze Zmartwychwstałym w Galilei. Modyfikuje znane mu tradycje, aby podkreślić szczególną rolę Świętego Miasta w historii zbawienia. W ten sposób topografia tego miejsca zawiera sens teologiczny¹³ Taka koncepcja nie ogranicza się jedynie do opisów paschalnych, lecz obejmuje całą Ewangelię, która rozpoczyna się i kończy w Jerozolimie (1,8;

¹² Fraza: ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν, przyjmuje według niektórych świadectw (D, it vg^{ms}) formę poprawioną pod względem stylistycznym: ἦν ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ πάντων τῶν προφητῶν ἐρμήνευειν. W tym samym wierszu 27, słowo διερμήνευσεν posiada końcówkę -ευσεν w: A, Θ, Ψ, f¹³, 33 M, bo; dodatek καὶ (N^{*}); końcówkę ευειν w: N^{*}, D, W, sa^{ms} (tę wersję można uznać za tzw. *lectio conflata*). Odnośnie tego przypadku, trzeba uznać wersję przyjętą przez E. NESTLE, B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. MARTINI, B. METZGER (wyd.), *Novum Testamentum graece*, Stuttgart 1993²⁷, s. 244, którą potwierdzają kodeksy: P⁷⁵, N², B, L. Poza tym, po słowach διερμήνευσεν αὐτοῖς, niektóre kodeksy (N, L, Θ f¹, 33, 892, l, 8444, pc, bo) dodają wyrażenie τί ἦν. Natomiast w: N, D bo^{ms}, nie występuje słowo πάσαις. Oba przypadki można uznać za korekty stylistyczne.

¹³ J. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem — miejscem ukazowań się zmartwychwstałego Chrystusa* (Łk 24,1-52), RTK 21/1 (1974), s. 51-58.

24,53)¹⁴. Ku niej podąża Jezus, i jest to zarazem Jego droga ku męce. Publiczna działalność Mistrza z Nazaretu koncentruje się w tajemnicy Jego śmierci. Ewangelista łączy ją nierozzerwalnie z Jerozolimą. W ten sposób miasto, które było niegdyś centrum Starego Przymierza, stało się punktem wyjścia nowego objawienia (Łk 24,47; Dz 1,8). W nim dokonała się męka i zmartwychwstanie Mesjasza, a Kościół, otrzymał Ducha Świętego (Łk 24,49; Dz 2,1).

Ważnym elementem kontekstu jest zagadnienie wcześniejszych zapowiedzi męki, które Jezus osobiście złożył w Galilei (Łk 9,22.43b-45), w drodze do Jerozolimy oraz na pograniczu Samarii i Galilei (Łk 17,24-25; 18,31-33). Zależność: zapowiedź – wypełnienie, widać wyraźnie w paralelnej perykopie z opowiadania przy grobie (Łk 24,6b-8). W tym wypadku tworzy ją czasownik „przypomnieć” (6b.8a). Do wcześniejszych zapowiedzi nawiązali nie tylko aniołowie przy grobie (Łk 24,6), lecz sam Jezus: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami” (44). Celem schematu: „obietnica – wypełnienie”, było zapewne uformowanie świadków zmartwychwstania, którzy mieli później zrealizować zadania misyjne. W kontekście wiary w złożone obietnice, niewątpliwą zasługą niewiast było „przypomnienie” sobie wcześniejszych słów zapowiedzi (8). Podobną prawidłowość dostrzega się w całej Ewangelii według św. Łukasza¹⁵. Ma ona nawet swój odpowiednik topograficzny: region Jordanu – droga do Jerozolimy – Jerozolima¹⁶. W ten sposób Święte Miasto stało się punktem docelowym podróży Jezusa, a zarazem miejscem, Jego przejścia do domu Ojca. Również o tym zagadnieniu, Jezus informował już w Galilei (Łk 9,31 por. z 24,26).

W bliskim kontekście poprzedzającym i następującym widać, że analizowane fragmenty wykazują podobieństwa względem siebie oraz w stosunku do: 24,6b-8.44-48. Identyczne są sformułowania: παραδίδωμι i σταυρώω (7.20); τρίτος ἡμέρα (7.21; por. z 46); παθεῖν (26.46); δεῖ (7.26.44), προφητῆς (19.25).

¹⁴ Zestawienie Łukasza z innymi pisarzami NT jeszcze wyraźniej podkreśla jego zainteresowanie Jerozolimą. Mt używa tej nazwy 11 razy, Mk — 10, zaś Łk — aż 31 razy; J. KUDASIEWICZ, *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w życiu św. Łukasza*, RTK 20/1 (1973), s. 19.

¹⁵ W. WILKENS, *Die Theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums*, „Theologische Zeitschrift” 34 (1978), s. 1–13.

¹⁶ A. GEORGE, *La construction du troisieme Evangile*, w: J. DUCULOT, P. LETHIELLEUX (red.), *De Jesus aux Evangiles*, Paris 1967, s. 117; E. LAVERDIERE, *The Passion-Resurrection of Jesus according to St. Luke*, „Chicago Studies” 25 (1986), s. 39.

27.44); γραφή (27.45); αντίστημι (7.46). Ponadto, w wierszu 7 jest mowa o wydaniu Syna Człowieczego „w ręce ludzi grzesznych” (εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν), natomiast w wierszu 20 są oni wyraźnie określani: „arcykapłani i nasi przywódcy” (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν).

Głównym elementem orędzia homilii Jezusa jest konieczność cierpienia (26). W tym względzie autor posłużył się czasownikiem bezosobowym δεῖ („trzeba”), który jest charakterystycznym motywem spinającym przesłanie dane: w Galilei (Łk 9,22; 17,25), przy grobie (24,7a), na drodze do Emaus (26) oraz we wspólnocie jerozolimskiej (44). Przykładem wcześniejszego użycia tego określenia jest scena w Świątyni jerozolimskiej: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2,49). Owe wewnętrzne przynaglenie pojawia się również w kontekście wspólnego posiłku w Wieczerniku: „Bo powiadam wam, że na Mnie musi się dokonać to, co Mnie dotyczy” (Łk 22,37; 24,44-46).

3. Struktura

Centrum opowiadania obejmujące wiersze 19b-27, stanowi istotę orędzia Łk 24. Powyższy fragment zawiera: dyskusję z Jezusa z uczniami (19b-21), ich relację z wizyty niewiast u grobu (22-24) oraz odpowiedź Jezusa (25-27). Wyróżnia się zatem trzy jednostki strukturalne wewnątrz dwóch zasadniczych opowiadań:

Pierwsza (19b-21) jest osobistym świadectwem uczniów o „Jezusie z Nazaretu” W kolejnych trzech wersach mowa jest o: (1) Jezusie, który był „prorokiem przed ludem” (wiersz 19b); (2) Jego cierpieniach (wiersz 20); (3) rozczarowaniu — „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (wiersz 21). W układzie koncentrycznym są dwa określenia funkcji: „prorok potężny” i „miał wyzwolić” (wiersze 19c i 21b) oraz słowa tworzące *hendiadyzm*: „lud” i „Izrael” (por. Łk 24,12a i 34b; 1,68 i 2,32; Dz 4,10 i 13,17)¹⁷

¹⁷ Warto w tym miejscu przytoczyć uwagę L. DUSSAUT (*art. cyt.*, s. 173) odnośnie schematu chiazmu, odczytanego przez J. d'ARC (*Les Pelerins d'Emmaüs* [Lire la Bible 47], Paris 1977, s. 58; *Un grand*, s. 68). Autor twierdzi, że siostra J. d'Arc informuje jedynie o dialogu

Świadectwo uczniów jest swoistą recytacją *credo* o życiu Jezusa, którego rytm składa się z dwóch elementów, rozłożonych „na planie kwadratowym”¹⁸. Konstrukcja wykazuje splot określeń pozytywnych i negatywnych:

- a — identyfikacja pozytywna: „Oni zaś opowiedzieli Mu o Jezusie Nazarejczyku...” (19a);
- b — negatywne sankcje: „(...) skazali Go na śmierć i ukrzyżowali” (20b);
- a’ — pozytywne znaczenie eschatologiczne: „A myśmy się spodziewali, że to On właśnie odkupi Izraela” (21a);
- b’ — negatywne podkreślenie śmierci: „Już trzeci dzień upływa od tego wszystkiego” (21b)¹⁹

Druga jednostka strukturalna jest opowiadaniem w opowiadaniu (22-24). Dwaj uczniowie relacjonują to wszystko, co się wydarzyło, aż do chwili obecnej, tj. do trzeciego dnia. Podsumowali wydarzenia, które św. Łukasz zawarł w wierszach 1-12. Charakterystyczną cechą tego fragmentu jest inkluzja, którą tworzy słowo „kobiety” (22.24) oraz ciąg terminów ześrodkowanych koncentrycznie wokół słów: „On żyje” (23)²⁰

Trzeci ustęp (25-27) zawiera interpretację wydarzeń według Jezusa. Jego trzy wersety są koncentryczne do wersetów pierwszego połączenia (19b-21): (3) rozczarowanie względem uczniów, Jezus wytyka im bezmyślność i brak wiary w słowa „proroków” (wiersz 25); (2) imperatyw cierpienia (wiersz 26);

zainicjowanym przez Kleofasa. W segmencie struktury oznaczonym literami L i J, wyróżnia fragment mówiący o „sprawach odnoszących się do Jezusa” (wiersz 19), które dalej referuje Kleofas. Jest to pewna nieścisłość, ponieważ wiersz 19b rozpoczynają słowa „Oni zaś powiedzieli mu”, czyli sprawozdawcami są obaj uczniowie, w przeciwieństwie do wiersza 18, w którym sam Kleofas mówi do Jezusa.

¹⁸ J. D’ARC, *La catéchèse sur la route d’Emmaüs (Lc 24, 13-39)*, „Lumen Vitae” 32 (1977), s. 12.

¹⁹ J.N. ALETTI, *Luc 24, 13-33. Signes accomplissement et temps*, „Recherches de Science Religieuse” 75 (1987), s. 306.

²⁰ Właściwa identyfikacja centrum chiazmu sprawiała egzegetom sporo kłopotów. P. BOISMARD (*Synopse des Quatre Evangiles*, Paris 1972, s. 447) przyjął, że są nimi słowa: „Jego zaś nie zobaczyli” (24c). Natomiast J. D’ARC zauważyła zależność między słowami „Prorocy” (25 i 27), zaś środek chiazmu, który oznaczyła literą „L”, według niej stanowi wiersz 26: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (*Un grand*, s. 66). Gdyby miała uznać propozycję P. BOISMARDA, byłaby raczej skłonna uznać słowa „On żyje”, jako centralne (*Les Pellerines*, s. 40). Podobne stanowisko zajął R. MEYNET, *Comment*, s. 240; TENZE, *Quelle est donc cette Parole? Lecture „rhetorique” de L’Evangile de Luc (1-9; 22-24)*, Paris 1979, plansza 14.

(1) interpretacja wydarzeń w świetle pism „proroków” (wiersz 27). W tekście widać następujące ześrodkowanie: „wszystko, co powiedzieli prorocy” (25c); „poprzez wszystkich proroków” (27b); „co we wszystkich Pismach” (27d)²¹.

Podsumowując powyższy odczyt struktury, trzeba zauważyć najpierw dobitne znaczenie słowa „prorok” (19c.25c.27b). Istotne są też informacje o cierpieniu (20.26a) i rozczarowaniu (21ab.25bc). Nie bez znaczenia są także sformułowania uniwersalne: „całego ludu” (19d), „po tym wszystkim” (21c), „we wszystko” (25c), „wszyscy prorocy” i „wszystkie pisma” (27bd). Ponadto, w tekstach występują określenia o konstytutywnych prawdach ST. Z jednej strony „lud Izraela” i jego przedstawiciele „arcykapłani i przywódcy”, z drugiej strony Prawo spisane i mówione, czyli „Mojżesz” i „wszyscy prorocy”

4. Gatunek

Ewangeliczne przekazy wielkanocne są podobne do opisów epifanii umieszczonych w ST, zaś forma opowiadania Łk 24,13-35, przypomina ukazanie się anioła niewolnicy Hagar (Rdz 16,7-16), wizytę Boga u Abrahama (Rdz 18,1-15) lub spotkanie anioła z rodzicami Samsona (Sdz 13,2-7). Perykopa obejmuje dwadzieścia trzy wersety i nie posiada odpowiedników paralelnych w innych Ewangeliach, oprócz dopisku u Marka (16,12). Z tego względu, zalicza się ją do tzw. „chrystofanii prywatnych”²².

Jej rodzaj literacki wiąże się „narratywnym” charakterem pierwotnego przepowiadania (Flp 2,6-11; 1 Kor 15,3-8), który niestety został zatracony przez wpływ świata greckiego²³. Później, stopniowo zastępowano narrację

²¹ DUSSAUT, *art. cyt.*, s. 174.

²² D. MCBRIDE, *Emmaus the Gracious Visit of God according to Luke*, Dublin 1991, s. 121.

²³ Zagadnieniem opowiadań biblijnych w przekazie kaznodziejskim szerzej zajął się W. PRZYCZYNA, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000. Natomiast walory narracji Łk 24,13-35 omawia M.C. HILKERT, *Retelling the Gospel Story: Preaching and Narrative*, „Eglise et Theologie” 21/2 (1990), s. 147–167. Autorka zinterpretowała tę perykopę w kontekście tzw. „potrójnego *mimesis*” i „rozwinętej metafory” według ujęcia P. RICOEURA (*Time and Narrative*, t. III, Chicago 1987). W tym aspekcie ukazała dynamikę przepowiadania narracyjnego, które winno doprowadzać do głębokiego nawrócenia; zob. też G. SIWEK, *Przepowiadać skutecznie*, Kraków 1992, s. 148.

biblijną traktatami teologicznymi²⁴. Z tego względu K. Jockwig, podkreślił konieczność powrotu do „słyszalności” prawdy biblijnej i wyróżnił w dialogu perykopy trzy jego istotne etapy: „sposstrzegać, traktować poważnie, przyjmować”²⁵

Perykopy szczegółowe: Łk 24,19b-20.26-28, stanowią dwa, z czterech tzw. „kerygmatów biograficznych”, które ewangelista umieścił w 24 rozdziale (6b-8 i 44-48)²⁶. Słowo κήρυγμα wskazuje na czynność i treść przekazu. W ST określano nim treść głoszenia prorockiego zapowiadającego sąd Boży i czas pokuty (Jl 1,14; Jon 1,2; 3,2-5). W formie rzeczownikowej, termin występuje w NT ośmiokrotnie (np.: Mt 12,41; Łk 11,32). Przedłużeniem nawoływania proroków starotestamentalnych były wystąpienia Jana Chrzciciela (Łk 3,10-14). Nieco inny rodzaj przepowiadania prezentował Jezus, który posiadał świadomość boskiego i mesjańskiego posłannictwa (Łk 4,16-20). Do omawianego gatunku należy też zaliczyć głoszenie stosowane w Kościele pierwotnym (Dz 2,14-39). Są to zwykle krótkie formuły najstarszej tradycji, które znalazły się również w ewangeliach. Uważa się je za jądro przepowiadania starochrześcijańskiego²⁷. Są to orędzia obwieszczane w imieniu Boga z mandatu otrzymanego posłannictwa. Głównym przedmiotem tej uroczystej proklamacji było zbawcze dzieło Jezusa z Nazaretu — oczekiwanego Mesjasza. Szczególny akcent kładziono na istotę Jego dzieła, czyli mękę i zmartwychwstanie. Zawsze jego celem było doprowadzenie do nawrócenia, a w konsekwencji do zbawienia²⁸. Jego adresatami zwykle byli poganie, a w niektórych przypadkach Żydzi. Pierwsi, winni najpierw odwrócić się od kultów bałwo-

²⁴ D. BUTTRICK, *Homiletic. Moves and Structures*, London 1987, s. 9–11.

²⁵ W perykopie o uczniach z Emaus, autor zauważa następujące symbole, obrazy i archetypy: „być w drodze”; „iść razem”; „mówić ze sobą”; „nieznajomy towarzysz”; „być dotkniętym ślepotą”; „nowina aniołów”; „dzień chylący się ku zachodowi”; „z nastaniem ciemności”; „prośba o pozostanie”; „wspólne zasiadanie do stołu”; „łamanie i dzielenie chleba”; „rozpoznanie symboliki wydarzeń”; „natychmiastowe zniknięcie”; „wspólnota z tymi, do których się przychodzi”; K. JOCKWIG, *Erfahrung und Vermittlung von Lebensbedeutsamkeit als Wesensmerkmal der Verkündigung. Homiletische Überlegungen zur Emmaus-Perikope (Lk 24,13-35)*, „Theologie der Gegenwart in Auswahl” 29 (1986), s. 119–120.

²⁶ DUSSAUT, *art. cyt.*, s. 184.

²⁷ J. CHMIEL, *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, RBL 32/2 (1980), s. 58–62.

²⁸ A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia Słowa Bożego*, Częstochowa 1989, s. 115–116.

chwalczących, zaś drudzy, uznać Jezusa za Mesjasza. Kierowano go również do chrześcijan, i w takim wypadku akcentowano ożywienie wiary²⁹ Wieść o męce i zmartwychwstaniu Jezusa ukazywano w świetle argumentacji Pism (Dz 2,16; 3,18)³⁰. Głoszący przedstawiał słuchaczom zarys biografii Jezusa (Dz 2,22), ze szczególnym podkreśleniem Jego śmierci i zmartwychwstania (Łk 24,6b-8.19b-21.25-27.44-48). Z powyższych względów, można uznać omawiane teksty jako kerygmaty „biograficzne”

5. Tradycja i redakcja

Zauważa się pewne elementy wspólne Łk 24,13-35 z J 20,11-18 oraz z przekazami tradycji galilejskiej. Są nimi: (1) sytuacja kryzysowa z powodu śmierci Jezusa; (2) nieoczekiwana ingerencja Jezusa w tę sytuację; (3) Zmartwychwstały jest widziany, lecz nie zostaje rozpoznany; (4) słowa pozdrowienia skierowane do uczestników zjawienia; (5) rozpoznanie Chrystusa jako żyjącego Pana (najważniejszy moment doświadczenia)³¹. Podobieństwa dotyczą jednoczesnego występowania trzech motywów: wątplenia, Pisma oraz Ducha Świętego³².

Szczegółowe studia J. Wanke³³ i R. Dillon³⁴ wykazały, iż wytyczenie dokładnej granicy między tradycją i kompozycją Łukasza jest nader kłopotliwe, ponieważ specyfika autora przenika cały tekst. Można jednak uznać, że historyczne są: nazwy Emaus i Kleofas, motyw podróży oraz scena uczy³⁵

²⁹ *Tamże*, s. 117–119.

³⁰ H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1990, s. 86–87.

³¹ J.E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Traditions. A History-of-tradition. Analysis with Text-synopsis*, Stuttgart 1975, s. 211.

³² *Tamże*, s. 212.

³³ J. WANKE, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13–35*, Leipzig 1973; TENZE, „(...) wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten” *Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13–35*, „Biblische Zeitschrift” 18 (1974), s. 180–192.

³⁴ R. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24 (An Bib 82)*, Rome 1978.

³⁵ C. PERROT, *Emmaus oder die Begegnung mit dem Herrn*, „Theologie der Gegenwart in Auswahl” 26 (1983), s. 23.

W tym względzie P. Schubert³⁶ twierdzi, że wspólny posiłek jest jądrem całego tekstu, zaś dialogi stanowią własną kompozycję św. Łukasza. Natomiast według P. Benoit, specyfiką opowiadania jest treść katechetyczna, która jest ważniejsza od informacyjnej³⁷. Ważnym motywem redakcyjnym było ukazanie misterium zmartwychwstania w czasie jednego dnia niedzieli wielkanocnej oraz pominięcie chrystofanii galilejskich³⁸.

Gdy chodzi o pierwszy fragment (24,19b-21), to można go uznać za redakcję św. Łukasza z wyjątkiem frazy: „skazali Go na śmierć” (εἰς κρίμα θανάτου), który pochodzi z Mk 10,33: „Oni skazą Go na śmierć i wydadzą poganom”³⁹. Również Marek zainspirował Łukasza tematem drogi (Mk 10, 32-52)⁴⁰, w ujęciu którego jest to droga Jezusa do Ojca (Łk 2,41-52)⁴¹.

W drugiej perykopie (Łk 24,25-27) redaktor podkreślił rolę ludzkiego umysłu w zrozumieniu etapów historii zbawienia, a zwłaszcza wypełnieniu wcześniejszych zapowiedzi⁴². Wypełnieniu obietnic towarzyszy charakterystyczny „przymus” (δὲ — wiersze 7.26.44). Zrozumieniu faktów odpowiadają trzy akty w procesie objawienia: (1) Samo wydarzenie, którego naocznym świadkiem są niewiasty i Piotr; bez pomocy z zewnątrz nie potrafią uwierzyć; (2) Objawienie planu Bożego zawartego w wydarzeniu; (3) Połączenie wydarzenia z wcześniejszym przekazem oraz jego reinterpretacja w świetle nowego odkrycia⁴³. Tym sposobem, autor uświadamia czytelnika, że zmartwychwstanie nie może być właściwie zrozumiane bez odkrycia jego sensu zbawczego. Sam fakt pustego grobu (Łk 24,4.11.12) nie prowadzi do wiary

³⁶ P. SCHUBERT, *The Structure and Significance of Luke 24*, w: W. ELTESTER (red.), *New-testamentliche Studien für Rudolph Bultmann*, Berlin 1954, s. 174–176.

³⁷ P. BENOIT, *Passion et resurrection du Seigneur*, Paris 1966, s. 318. Pouczający charakter tego opowiadania zaakcentował także J. WANKE (dz. cyt., s. 126).

³⁸ Łukaszowi nie była obca tradycja chrystofanii galilejskich, gdyż wiersz 24,6 zawiera dane zawarte w Mt 28,7 i Mk 16,7; E. KOPEĆ, *Chrystofanie jako znak zmartwychwstania Chrystusa*, RTK 25/2 (1978), s. 24–26.

³⁹ MCBRIDE, dz. cyt., s. 132–133.

⁴⁰ LAVERDIERE, art. cyt., s. 38.

⁴¹ U Marka droga do Jerozolimy była drogą do miejsca męki i śmierci (10,32-34); F.F. SEGOVIA, *The Journey(s) of Jesus to Jerusalem*, w: A. DANAUX (red.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, s. 535–541.

⁴² J. KUDASIEWICZ, *Łukasz — ewangelista historii zbawienia*, RTK 32/1 (1985), s. 77.

⁴³ MCBRIDE, dz. cyt., s. 114.

w zmartwychwstanie, lecz niezbędna jest jego interpretacja w świetle Słowa Bożego. Wprawdzie wszyscy ewangelista nawiązują do wcześniejszych zapowiedzi zmartwychwstania Jezusa, jednak tylko św. Łukasz akcentuje w nich Jego mękę.

6. Naświetlenie problemu egzystencjalnego (Łk 24,19b-21)

W świetle obserwacji literackich zauważono, iż problem egzystencjalny uczniów został wyrażony w trzech etapach. Najpierw świadczili o życiu „Jezusa z Nazaretu” (19b), następnie o Jego śmierci w Jerozolimie (20), w końcu, okazali własne rozczarowanie (21).

Uczniowie określili Jezusa z Nazaretu jako „męża, proroka potężnego w czynie i słowie” (19b). Ta krótka charakterystyka jest autorstwa św. Łukasza⁴⁴. Trzeci ewangelista stosuje ten tytuł kilkakrotnie. W ten sposób mówi o sobie sam Jezus (Łk 4,24; 13,33). Na widok wskrzeszenia młodzieńca z Nain, zdumiony tłum zawołał: „Wielki prorok powstał między nami” (Łk 7,16.39), co było przejawem ówczesnych potrzeb, gdyż w okresie późnego judaizmu nastąpił zanik profetyzmu⁴⁵. Jego prorocką działalność zapowiedział starzec Symeon (Łk 2,34). Do niej przygotowywał się w okresie dorastania (Łk 2,40.52), w pobliżu Jordanu i na pustyni (Łk 3,22). Na początku publicznej działalności, podczas wystąpienia w synagodze w Nazarecie utożsamiał się z osobą proroka z Iz 61,1-3 (Łk 4,18). Widziano w Nim kontynuatora proroków ST⁴⁶, który wyzwalał nadzieję nadejścia epoki zbawienia Izraela⁴⁷. Również apostołowie potwierdzali, że lud widzi w Nim powstałego z martwych Eliasza (Łk 9,19)⁴⁸. Trzeci ewangelista przedstawił Go według

⁴⁴ Dla pełnego zrozumienia tytułu „prorok” u Łk ważne jest połączenie ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ. Mt na pierwsze miejsce wysuwa słowo Jezusa, Mk bardziej eksponuje czyn, natomiast Łk łączy obydwa te elementy; J. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem — miejscem zbawczej śmierci Jezusa (Łk 24, 13-33)*, RTK 25/1 (1978), s. 72–73.

⁴⁵ U Mt Jezus nazywany jest prorokiem 5 razy, u Mk — tylko 3; KUDASIEWICZ, *Łukasz - ewangelista historii zbawienia*, s. 81.

⁴⁶ H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 129.

⁴⁷ A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 411.

⁴⁸ Także słowa faryzeusza z 7,39 wskazują, że uważano Jezusa za proroka: „Gdyby On był prorokiem wiedziałby, co to za jedna”

wzoru Jego poprzednika — Jana Chrzciciela (Łk 4,26; 7,11-17; 8,42; 9,39-42), lecz zawsze zaznaczał, że jest od niego większy. Z tego też względu św. Łukasz unika identyfikacji Eliasza z Janem Chrzcicielem, co czynili pozostali synoptycy (Mk 1,6; Mt 16,10-13)⁴⁹. Relacjonując opinię króla Heroda Antypasa o Jezusie, ewangelista przywołał pogłoskę, jakoby „Jan powstał z martwych” (Łk 9,7). Owemu pogładowi przeciwstawił się za pomocą stopniowania godności prorockiej. Jana Chrzciciela określił „prorokiem Najwyższego” (Łk 1,76), „więcej niż prorokiem” (Łk 7,26), największym „spośród narodzonych z niewiast” (Łk 7,28). Nie oczekiwano go jednak w takim stopniu jak Chrystusa⁵⁰. Jego wystąpienia były potrzebne, aby ukazać różnicę między samym profetyzmem i jego głównym przedmiotem, czyli Mesjaszem⁵¹

Uczniowie ukazali Jezusa jako „potężnego proroka w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu” (Łk 24,19), którego wielu wcześniejszych proroków pragnęło ujrzeć i usłyszeć (Łk 10,23). Ich rozeznanie i oczekiwania nie były bezpodstawne, gdyż Jezus posiadał wiele cech proroków ST. Zstąpił na Niego Duch Święty (Łk 4,19), doskonale interpretował Pisma i zawarty w nich Boży plan zbawienia (Łk 4,16-22; 9,44-45; 18,31-34; 24,27.44.46)⁵². Podobnie jak prorocy przepowiadał przyszłość (Łk 21,5-6) i miał świadomość, że został posłany (Łk 9,48; 10,16). Również poprzez krytykę obłudy religijnej przypominał dawnych proroków (Łk 19,45-48)⁵³. W swoim nauczaniu często posługiwał się gatunkiem przypowieści i alegorii (Łk 15,11-32), co również przypominało Jego poprzedników (2 Sm 12,1-12; Iz 5,1-7)⁵⁴. Odrzucenie Jego nauki i śmierć w Jerozolimie najbardziej upodabnia Go do proroków ST⁵⁵. Zarówno we wcześniejszej zapowiedzi (Łk 13,33), jak i w drodze do Emaus, tytuł „prorok” występuje w kontekście cierpień i męki (Łk 24,18.20). Jego los wiązał się ze Świętym Miastem, w którym miał dokonać odkupienia (Łk 11,49-51; 13,34). Warto zauważyć, że ST opowiada o prześladowaniu pro-

⁴⁹ KUDASIEWICZ, *Łukasz — ewangelista*, s. 82.

⁵⁰ S. GADECKI, *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1999², s. 133.

⁵¹ P. BEAUCHAMP, *Prorok*, w: X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań-Warszawa 1994⁴, s. 790.

⁵² KUDASIEWICZ, *Łukasz — ewangelista*, s. 82.

⁵³ BEAUCHAMP, *art. cyt.*, s. 791.

⁵⁴ J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 254.

⁵⁵ BEAUCHAMP, *art. cyt.*, s. 791.

roków (Amos, Eliasz, Izajasz), ale tylko wyjątkowo — o ich zabijaniu (Jr 26,20-23; 2 Km 24,21)⁵⁶. Faktem pozostaje, że tak jak prorocy ST, również Jezus padł ofiarą prześladowania ze strony swojego narodu. W teologicznej koncepcji św. Łukasza, Jezus jest więc prorokiem-męczennikiem, który realizuje plan zbawienia przez mękę i uwielbienie. Jest posłuszny woli Bożej aż do śmierci⁵⁷. W tym kontekście termin „prorok” łączy się z tytułem Syn Człowieczy (Łk 24,7).

Mimo, iż można dopatrywać się licznych analogii między prorokami ST i działalnością Chrystusa, należy zauważyć, że ów tytuł nie określa Jego godności w sposób pełny. Świadczy o tym wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową (Łk 9,20). Jezus nie wypowiedział się w imię Boga, lecz mając świadomość swego posłannictwa głosił w swoim własnym imieniu⁵⁸. Dzięki swej mocy odpuszczał ludziom grzechy, czego nie czynił żaden z Jego poprzedników. Jako „ostatni z proroków” nie powielał modelu charyzmatyków ST, lecz uzupełnił ich naukę⁵⁹.

Charakterystyczne dla św. Łukasza jest również i to, że połączył tytuł proroka z posługą w mocy Ducha Świętego (7, 14-17; 24,19b). Według koncepcji ST i judaizmu, Mesjasz miał być obdarzony mocą królewską (Iz 11,2; 9,5; Mi 5,5), której będzie potrzebował do odniesienia zwycięstwa nad wrogami (Mi 3,8)⁶⁰. Uczniowie dostrzegli w życiu Jezusa tę moc, podobną do tej, którą dysponował Mojżesz, „potężny w słowie i czynie” (Dz 7,22)⁶¹. W odniesieniu do Jezusa, istotna jest odwrotna kolejność słów, tzn. „w czynie i słowie” (Łk 24,19b). W koncepcji św. Łukasza, Jezus konsekwentnie poprzedzał swoje nauczanie czynami (4,33-37; 6,20-49)⁶². Natomiast, skazanie Go na

⁵⁶ K. SCHEKLE, *Teologia Nowego Testamentu. Bóg był w Chrystusie*, t. II, Kraków 1984, s. 71.

⁵⁷ KUDASIEWICZ, *Łukasz — ewangelista*, s. 82.

⁵⁸ Stąd też brak jest w ewangeliami tak znamiennej dla proroków gatunku literackiego, jakim była „wroczenia”; SYNOWIEC, *dz. cyt.*, s. 255.

⁵⁹ LANGKAMMER, *Wprowadzenie*, s. 22.

⁶⁰ KUDASIEWICZ, *Jeruzalem — miejscem zbawczej śmierci*, s. 72; MCBRIDE, *dz. cyt.*, s. 80-89, 133.

⁶¹ J. ZMIJEWSKI, *δυνατός*, EDNT I (H. BALZ, G. SCHNEIDER [wyd.], *Exegetical Dictionary of the New Testament I-IV*, Michigan 1990-93), s. 359.

⁶² KUDASIEWICZ, *Jeruzalem — miejscem zbawczej śmierci*, s. 73.

śmierć przez oficjalne czynniki żydowskie (24,20), podkreśla charakter religijny Jego odrzucenia⁶³

Problemem uczniów była niemożność połączenia wiadomości o „potężnym Proroku”, z faktem Jego odrzucenia i śmierci. Ów brak zrozumienia spowodował załamanie i utratę nadziei. Nie potrafili odczytać całościowo posłannictwa proroków, a zwłaszcza ich losu. W kontekście cierpienia i śmierci Jezusa, tytuł „prorok”, mógł stać się kluczem do odczytania zamysłu Boga. Tak się jednak nie stało, ponieważ uczniowie odczytali zapowiedzi Pism częściowo i stroniczo⁶⁴. W konsekwencji, opowiadanie uczniów stało się nie tylko relacją o śmierci Jezusa, lecz także o „śmierci więzi”, która powstała między Jezusem i uczniami. Zewnętrznym obrazem tej „śmierci” jest oddalanie się od Jerozolimy⁶⁵.

7. „To mówi Pan” — czyli odpowiedź na problem (Łk 24,25-27)

Odpowiedź Jezusa jest rozłożona koncentrycznie w stosunku do relacji uczniów. Najpierw Chrystus wyraża swoje rozczarowanie wobec ich bezmyślności i niewiary (25), następnie mówi o konieczności swojego cierpienia (26), na koniec przechodzi do interpretacji pism proroków (27).

Jego reakcją na rozczarowanie uczniów nie było natychmiastowe objawienie swojej osoby, lecz cierpliwa katecheza oparta na Słowie Bożym. Starał się ukazać zbawczy sens tego, co wcześniej zostało wypowiedziane. W nauczaniu odwołał się do słów proroków, stosując rabinacką metodę interpretacji Pism, która polegała na gromadzeniu cytatów na wybrany temat. Znana była w środowisku żydowskim pod nazwą *haraz*⁶⁶. Fragmenty z Tory, Proroków i innych Pism, zbierano niczym „perły naszyjnika”, zaś „ogień serca” (32), który towarzyszył takiej egzegezie, porównywano do doświadczenia żaru krzewu gorejącego przy górze Horeb⁶⁷. Odwoływanie się autorów NT do

⁶³ Tamże, s. 76.

⁶⁴ ALETTI, *art. cyt.*, s. 308.

⁶⁵ MCBRIDE, *dz. cyt.*, s. 136.

⁶⁶ W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur*, t. I, Leipzig 1899, s. 65.

⁶⁷ F. MANNS, *Luc 24,32 et son contexte juif*, „Antonianum” 60 (1985), s. 227.

ksiąg ST jest zjawiskiem częstym. Nie tylko akcentowali oni szczegóły zapowiedziane w ST, lecz wykazywali zgodność „wszystkich proroków” (27) z całą misją Chrystusa. Najczęściej przedmiotem przywoływanych prorocत्व są tematy śmierci i zmartwychwstania. W ewangelicznych opisach śmierci Jezusa, najwięcej odniesień do ST można znaleźć u Mateusza (13 cytatów i 46 aluzji)⁶⁸. Warto zauważyć, że choć w przekazie męki, ewangeliści byli uzależnieni od siebie (np. Mt od Mk), to w odniesieniu do korzystania z dokumentacji ST, zależność ta właściwie nie istniała⁶⁹.

Również myśli św. Łukasza na temat śmierci Jezusa, nie da się w pełni odczytać bez uwzględnienia prorocत्व ST. Już w opisie zwiastowania można dostrzec aluzję do Iz 7,14. Trzeci ewangelista stosuje jednak inną metodę przywoływania ST, niż pozostali synoptycy (por. Mt 1,22-23), gdyż unika dosłownych cytatów na rzecz parafrazy i nie przytacza dosłownych zapowiedzi, lecz jedynie sygnalizuje ich realizację⁷⁰. Jednym z kilku wyjątków od tej reguły było wystąpienie Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4,18-21).

Priorytetowym jego zagadnieniem jest realizacja Bożego planu zbawienia. Ewangelista jest przekonany, że Bóg realizuje go od wieków, a w tekstach ST odnajduje zamysł woli Bożej związanej z tym planem. Stąd też to, co jest Bożym zamiarem i mieści się w ST, musi (δεῖ) zostać wypełnione. Historię zbawienia doprowadza do końca Jezus Chrystus, dlatego też w Nim św. Łukasz widzi wypełnienie obietnic (Łk 24,44). W jego redakcji trudno dopatrzeć się rozgraniczenia między Starym a Nowym Testamentem, gdyż działalność proroków, Chrystusa i apostołów, to ciąg jednego dzieła zbawczego⁷¹. W tym celu używa dwóch czasowników: πληρῶ (Łk 9,31; 22,22; 24,44) i τελέω (Łk 18, 31; 22, 37)⁷². Ich treść jest podobna, lecz pierwszy z nich akcentuje bardziej pełnię orędzia Bożego, zaś drugi informuje, że przepowiednie spełnią się do ostatniego szczegółu.

⁶⁸ Mk posiada 8 cytatów i 19 aluzji, Łk — 6 cytatów i 23 aluzje, a J — 5 cytatów i 3 aluzje. J. HOMERSKI, *Starotestamentalne cytaty i aluzje w ewangelicznych opisach męki i śmierci Jezusa*, RTK 26/1 (1979), s. 14.

⁶⁹ *Tamże*, s. 22.

⁷⁰ F. GRYGLEWICZ, *Znaczenie Jezusowej męki w ujęciu św. Łukasza*, w: TENŻE, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 425.

⁷¹ *Tamże*, s. 425–426.

⁷² M. RIGATO, *Remember...Then They Remembered. Luke 24,6-8*, w: G. COLLINS, G. MARCONI (red.), *Luke and Acts*, New York 1993, s. 100.

Wiersz 25 zawiera pewien wyrzut pod adresem faryzeuszy i uczonych, którzy dobrze znali Pisma, a mimo to, nie rozpoznali Mesjasza⁷³. Wyrażenie: „bezmyślni i nieskorzy do uwierzenia” jest pewnym echem dwóch postaw, które otwierają Ewangelię według św. Łukasza. Chodzi o niewiarę Zachariasza i wiarę Maryi (Łk 1,20.38). Mozolne tłumaczenie słowa Bożego jest jakby pokonywaniem drogi od wątpliwości Zachariasza do ufności Maryi⁷⁴. Natchnione Pisma trzeba odczytywać całościowo, w ogólnym kontekście procesu zbawienia (Łk 24,27). Ważne jest i to, aby odbywało się to stopniowo (wiersz 32)⁷⁵. Uczniowie popełnili błąd zbyt pośpiesznej, a przy tym, selektywnej interpretacji. Zawsze bowiem trzeba uwzględniać wszystkie (rzeczy), które powiedzieli prorocy (25c), „wszystkich proroków” (27b) i „wszystkie Pisma” (27d). Warto zaznaczyć, że sformułowanie: „wszyscy prorocy” użył w swojej mowie św. Piotr (Dz 3,18.21.24; 10,34), zaś św. Paweł posługiwał się zwrotem: „wszystko, co powiedzieli prorocy” (Dz 24,14; 26,22.27; 28,23). Są to zatem ulubione wyrażenia św. Łukasza. O pierwszorzędnej roli słuchania głosu proroków, wspomina ewangelista w tekście o bogaczu i Łazarzu: „Jeśli Mojżesza i proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą” (Łk 16,31). Ignorancję uczniów można przyrównać do niewiedzy Żydów, którzy przyczynili się do śmierci Jezusa: „Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierzchnicy wasi” (Dz 3,17). Bóg się nią posłużył, aby doprowadzić do końca swoje plany: „A Bóg w ten sposób spełnił to, co zapowiedział przez usta proroków, że Jego Mesjasz będzie cierpiał” (Dz 3,18)⁷⁶.

Wiersz 26 jest zwięzłym uzasadnieniem celowości dzieła Chrystusa. Użyty w nim termin „chwała” (δόξα) niejako zastępuje inne wyrazy informujące o zmartwychwstaniu (ἀνίστημι, ἐγείρω), uzupełniając je znaczeniowo o aspekt wywyższenia Jezusa: „Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej” (Łk 22,69)⁷⁷

⁷³ Św. Łukasz tylko raz wspomina o Żydach w Berei, którzy przyjęli naukę i z całą gorliwością badali Pisma (Dz 17,11); M. GALIZZI, *Jezus ofiarą władzy*, t. III, Warszawa 1988, s. 115.

⁷⁴ J.M. FAUX, *La Foi du Nouveau Testament*, Paris 1977, s. 173.

⁷⁵ C.M. MARTINI, *L'Évangéliste en saint Luc*, Paris 1985, s. 183.

⁷⁶ MCBRIDE, *dz. cyt.*, s. 139.

⁷⁷ GALIZZI, *dz. cyt.*, s. 116.

Pojawia się tu także tytuł „Mesjasz” (wiersze 26 i 46), którego znaczenie wyjaśniono w oparciu o pisma ST (27.45)⁷⁸. Pochodzi on od hebrajskiego מָשִׁיחַ lub aramejskiego מְשִׁיחָא⁷⁹, oznaczających „pomazańca” lub „namaszczonego”. Prawdopodobnie zaczerpnięto ten tytuł z Ps 2,2, który przyszłego króla nazywa „Pomazańcem Jahwe”⁸⁰. Z wyjątkiem dwóch fragmentów (J 1, 17; 17,3), NT na określenie „pomazańca” zawsze używa terminu Χριστός (Chrystus)⁸¹. Takiego przekładu dokonali już autorzy *Septuaginty*. Początkowo określano w ten sposób królów w Izraelu (1 Sm 9,16). Boskie namaszczenie upoważniało do działań w imieniu Boga (Sdz 9,8). W okresie bezkrólewia, w niewoli, gdy Izrael prosił Boga o wyzwoliciela, zrodził się tzw. „mesjanizm królewski” (Ps 89,39.52). Oczekiwano eschatologicznego króla z rodu Dawida (2 Sm 7,14). Nadzieje mesjańskie stały się wyjątkowo żywe w czasach NT, gdy naród wybrany doświadczał kolejnej niewoli. Powracano do tematu Pomazańca w literaturze rabinistycznej i apokryficznej (PsSal 17; 18). Jego panowanie pojmowano głównie w aspekcie politycznym. W NT wspomina się o niektórych ruchach mesjańskich (Dz 5,36-37; 8,9; 21,38; Mt 24,24), które rzymskie władze okupacyjne gwałtownie tłumili (Łk 13,1-3; Dz 5,36-37). Należy też zaznaczyć, że w czasach Jezusa, Mesjasz nie był tytułem jednoznacznym. Grupy i partie polityczne (faryzeusze, saduceusze, zeloci) miały odmienne rozumienie tej postaci. Stąd też mogła wynikać pewna rezerwa, z jaką Chrystus odnosił się do tego tytułu (Łk 4,41)⁸². Stopniowo jednak, określenie Χριστός stało się jakby drugim imieniem Jezusa. Również Jego uczniów nazwano „chrześcijanami” (Dz 11,26), co w rezultacie doprowadziło do rozłamu między młodym Kościołem i Synagogą (Dz 17,3; 18,5).

O mesjańskiej godności Jezusa zaświadczał anioł przy Jego narodzeniu (Łk 2,11), zaś Symeonowi objawił to Duch Świąty (wiersz 26). Podobnie reagowały złe duchy, wyrzucane przez Jezusa (Łk 4,41), co wcale nie zmniejszało wątpliwości wokół Jego osoby (Łk 7,19). Gminy dostrzegały w Nim

⁷⁸ W całej Ewangelii według św. Łukasza tytuł pojawia się 12 razy; GADECKI, *dz. cyt.*, s. 132.

⁷⁹ R. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary of the Passion Narratives in the Four Gospels*, t. I, New York 1998, s. 473.

⁸⁰ SCHEKLE, *dz. cyt.*, s. 195.

⁸¹ LANGKAMMER, *U podstaw*, s. 91.

⁸² *Tamże*, s. 196.

jednak zapowiedzianego „Pomazańca”, gdyż Jego dzieła były typowo mesjańskie (Dz 2,22-24). Zmartwychwstanie stało się głównym argumentem potwierdzającym tę godność (Dz 4,10; Rz 8,11)⁸³ Wyznanie Piotra (Łk 9,18-21) oraz przesłuchanie przed Sanhedrynem (Łk 22,67) są jedynymi tekstami synoptycznymi, w których — przynajmniej pośrednio — Jezus przyznaje, że jest Mesjaszem⁸⁴. Istotny w pierwszym fragmencie jest brak sprzeciwu ze strony Jezusa, który w ten sposób aprobował tytuł Mesjasza. Uczynił jednak wyjaśniającą korektę, według której Jego posłannictwo mesjańskie będzie podobne do losu cierpiącego Sługi Jahwe (Łk 9,22 por. z Iz 52,13-53,12). Jako Syn Człowieczy wejdzie do chwały przez ofiarę ze swego życia (Łk 9,22.44). Nie ma więc tu mowy o jakimkolwiek triumfie w sensie politycznym. Powyższy fragment wyraźnie umieszcza tytuł Χριστός w kontekście nadchodzącej męki. Podobną myśl zawiera opis przesłuchania przed Wysoką Radą (22,66-71), podczas którego Jezus połączył w sobie godność Mesjasza i Syna Bożego (wiersz 70). Takie stwierdzenie wydało się bluźnierstwem i stało się powodem wydania wyroku. W konsekwencji Jezus umarł, według ówczesnego rozumienia, jako Mesjasz⁸⁵. Oczyszczanie znaczenia terminu Χριστός i nadanie mu właściwej treści jest charakterystyczne dla jego użycia w ewangeljach. W interpretacji tego pojęcia, Jezus akcentował motyw przyszłej władzy sędziowskiej (Łk 23,69) oraz świadomie przyjętej męki (Łk 9,22). Ten drugi element swego posłannictwa przypomniał uczniom po zmartwychwstaniu (Łk 24,26)⁸⁶.

Kluczowym słowem określającym konieczność Jego męki jest czasownik δεῖ – „trzeba” (Łk 24,26), który w NT pojawia się 101 razy, w tym 40 razy w pismach św. Łukasza⁸⁷. Oznacza on „konieczność”, „powinność” i „zobo-

⁸³ LANGKAMMER, *Wprowadzenie*, s. 26.

⁸⁴ TENŻE, *U podstaw*, s. 89.

⁸⁵ Zauważa się, że zwykle śmierć pretendenta do tytułu Mesjasza wskazywała fałszywość jego roszczeń (Dz 5,36). Dlatego też uczniowie z Emaus dostrzegają w męce Chrystusa argument przeciwko Jego godności. Ponieważ Bóg Go odrzucił, nie może być prawdziwym Mesjaszem (Łk 24,21); SCHELKLE, *dz. cyt.*, s. 198.

⁸⁶ *Tamże*, s. 96-97.

⁸⁷ W kontekście paschalnym występuje u Łukasza w: 9,22; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26. 44.46; E.L. BODE, *The First Easter Morninig. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*, Roma 1970, s. 63-67.

wiązanie”, wynikające z woli Bożej, przyjętego zadania, albo nakazu prawa. W literaturze apokaliptycznej czasownik ten pełnił znaczącą rolę (Dn 2,28; Ap 1,1). Dotyczył zdarzeń eschatologicznych. Takie zastosowanie δεῖ wskazywało, że Boże wyroki i obietnice spełnią się niezawodnie. Zaakcentowanie wierności Jahwe miało być pocieszeniem dla sprawiedliwych, którzy mimo swej prawości doświadczali cierpienia. Słowo Boże wypowiedziane w okresie prześladowań dodawało otuchy i przywracało nadzieję.

Zastosowanie δεῖ w NT odnosi się do kilku rodzajów konieczności. Dotyczyła Chrystusa (Mt 16,21; Łk 2,49), wszystkich ludzi (Mk 9,11; Łk 11,42) oraz rzeczy, zjawisk i wydarzeń (Mk 13,7; Łk 21,9). W Ap 20,3 wspomina się o konieczności wiążącej szatana⁸⁸

Teksty zawarte w Ewangelii według św. Łukasza i w Dziejach Apostolskich stanowią dwie piąte wszystkich wypowiedzi NT na temat jakiegoś obowiązku⁸⁹. Świadczy to o niezwykłym zainteresowaniu ewangelisty tym tematem. Poza Łk 13,14 (słowa faryzeusza) oraz Łk 18,1 i 22,7 (komentarz narratora), δεῖ pojawia się wyłącznie w ustach samego Jezusa. Jedenaście razy są to słowa dotyczące losu Jego osoby. Siedem tekstów występuje u Łukasza w kontekście przyszłej śmierci Chrystusa. Należą do nich przede wszystkim wspomniane zapowiedzi męki, informujące, że śmierć i cierpienia Jezusa nie były dziełem przypadku, ani efektem działań przeciwników, lecz stanowiły wypełnienie woli Bożej (Łk 9,22; 17,25; 24,7). Chrystus umiera, ponieważ tak postanowił Ojciec⁹⁰. Scena modlitwy w Getsemani pokazuje, że Bóg mógł oddalić „kielich męki”, lecz Jezus był gotów wypełnić misję daną Mu przez Ojca (Łk 22,42). To całkowite zdanie się na wolę Bożą podkreślają również słowa z krzyża: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Jezus widzi swoje życie, całą działalność i śmierć w świetle woli Bożej zawartej w δεῖ. W ten sposób św. Łukasz wskazuje na konieczność wypełnienia tego, co Bóg zamierzył, choćby nie było ku temu żadnego uzasadnienia. Tak jest zwłaszcza w przypadku tekstów dotyczących tematu

⁸⁸ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 119.

⁸⁹ GRYGLEWICZ, *art. cyt.*, s. 421.

⁹⁰ S. WŁODARCZYK, *Łukaszowa interpretacja śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, w: S. BIELECKI (red.), *W postudze Słowa Pańskiego*, Kielce 1997, s. 231.

męki. Również apostołowie po zesłaniu Ducha Świętego nauczają, że Chrystus umarł zgodnie z Bożym planem (Dz 2,23)⁹¹.

Trzeci ewangelista połączył obowiązek wypełnienia woli Bożej z myślą o odpowiedzialności za śmierć Chrystusa. Zdrada Judasza była nieświadomym zrealizowaniem zamiaru Ojca i wcześniejszych zapowiedzi (Łk 9,44). Użyty czasownik παραδίδοσθαι („będzie wydany”) wskazuje nie tyle na czyn ucznia, co na decyzję Boga. Tę prawdę wyraża także modlitwa gminy jerozolimskiej:

(...) zesłali się rzeczywiście przeciw świętemu Słudze Twemu (...) Herod i Poncjusz Pilat z poganami i pokoleniami Izraela, aby uczynić to, co ręka Twoja i myśl zamierzyły (Dz 4,27-28).

Trzeba jednak zaznaczyć, że nie oznacza to, iż zostali uwolnieni od odpowiedzialności za złe czyny. Wspomniał o tym sam Jezus podczas ostatniej wieczerzy:

Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi według tego, jak zostało postanowione, lecz biada temu człowiekowi, przez którego będzie wydany (Łk 22,22).

Cierpienia spowodowane odrzuceniem przez własny naród (Łk 17,25) i zdradę najbliższych przyjaciół (Łk 22,22.48) stanowią integralną część drogi Mesjasza. Uzasadnieniem męki i smutnego losu odrzucenia jest specyficzny „przymus”, ukazujący wolę Boga wyrażoną w Piśmie Świętym (Ps 118, 22). Jego cierpienie ma sens, gdy jest pojmowane jako pascha, czyli przejście z tego świata do Ojca (Łk 9,51), które jest jednoczesnym wywyższeniem w chwale⁹².

Paradoksalnie krzyż i śmierć oznaczały katastrofę dla kogoś, przywłaszczającego sobie mesjańskie tytuły i roszczenia, ponieważ ukazywały ich fałszywość:

Bo niedawno temu wystąpił Teodas, podając się za kogoś niezwykle. Przyłączyło się do niego około czterystu ludzi, został on zabity, a wszyscy jego zwolennicy zostali rozproszeni i ślad po nich zaginął. Potem podczas spisu ludności wystąpił Judasz Galilejczyk i pociągnął lud za sobą. Zginął sam i wszyscy jego zwolennicy zostali rozproszeni (Dz 5,36-37; por. Łk 24,21).

⁹¹ O konieczności wypełnienia Bożych planów w historii i zastosowaniu δέi w Dziejach Apostolskich zob. W. RAKOCY, „*Będziecie moimi świadkami...*” (Dz 1,8). *Dzieje Apostolskie*, w: J. FRANKOWSKI, S. MĘDALA (red.), *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 9), Warszawa 1997, s. 33–34.

⁹² GALIZZI, dz. cyt., s. 116.

Uczniowie stopniowo pojmowali mękę Syna Człowieczego jako „Bożą konieczność” (Łk 24,46). Wydarzenia historii zbawienia były zaplanowane i kierowane przez samego Boga. Poprzez użycie czasownika $\delta\epsilon\iota$, św. Łukasz w wieloraki sposób wyraził fakt, że droga Syna Bożego nie była rezultatem przypadku, lecz zbawczą wolą Boga, który historię życia Jezusa uczynił historią zbawienia⁹³. $\delta\epsilon\iota$ jest najbardziej wymiernym, konceptualnym oznaczeniem ram zbawczego planu Boga, którego apogeum była śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie Jezusa⁹⁴. W kontekście paschalnym ukazuje zmartwychwstanie, jako wypełnienie soteriologicznego „trzeba” Wielkiego Piątku⁹⁵. Boski „przymus” towarzyszył misji Jezusa od dzieciństwa (Łk 2,49), zaś w dalszej perspektywie oznaczał konieczność wniebowstąpienia (Łk 24,26)⁹⁶. Wywyższenie Jezusa jest uzupełnieniem orędzia zmartwychwstania o wymiar niebiański. Takie przekonanie widać w formułach chrystologicznych stosowanych w kazaniach pierwotnego Kościoła (Dz 2,24.36; 3,15; 4,10)⁹⁷. Jezus był bardzo poniżony przez cierpienie i śmierć, lecz po zmartwychwstaniu „uczynił Go Bóg i Panem i Mesjaszem” (Dz 2,36).

Czasownik $\delta\epsilon\iota$ zawiera także zrozumienie woli Boga względem ludzi, który pragnie zbawienia wszystkich. Droga do wypełnienia tego przeznaczenia zakłada imperatyw trudu wynikający z posłuszeństwa (Dz 9,6), cierpienia (Dz 9,16), a nawet męczeństwa aż do śmierci (Dz 19,21; 23,11). Konieczność wypełnienia woli Bożej determinuje życie człowieka (Dz 9,6), poszczególne jego etapy (Dz 27,24), a nawet konkretne wydarzenia (Dz 10,6; 16,30; Łk 12,12).

Podsumowując ten aspekt orędzia paschalnego, można powiedzieć, że zmartwychwstanie jest Bożą „egzegezą krzyża”, ponieważ przez wskrzeszenie Bóg przyznał się do Ukrzyżowanego. Wywyższenie na krzyżu jest już wywyższeniem w chwale, gdyż zmartwychwstanie nie anuluje krzyża, lecz potwierdza, że Zmartwychwstały jest zawsze Ukrzyżowanym.

⁹³ E. TIEDTKE, H.G. LINK, $\delta\epsilon\iota$, w: C. BROWN (red.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, t. II, Michigan 1975, s. 665.

⁹⁴ W. POPKES, $\delta\epsilon\iota$, w: H. BALZ, G. SCHNEIDER (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. I, Michigan 1990–1993, s. 280.

⁹⁵ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, s. 400.

⁹⁶ LAVERDIERE, *art. cyt.*, s. 48.

⁹⁷ SCHELKLE, *dz. cyt.*, s. 130.

Dokonana analiza teologiczna ukazała koncepcję cierpień Jezusa – Proroka i Mesjasza w perykopcach paschalnych Łk 24,19b-21.25-27). Wykazano związek powyższych tytułów chrystologicznych z tematem męki. Obecne w wierszu 26 słowo δεῖ („trzeba”) również odnosi się do tego zagadnienia. Używając argumentu skrypturystycznego, święty Łukasz wskazał, że męka nie była dziełem przypadku, lecz stanowiła wypełnienie zamiaru Ojca.

Le due interpretazioni della sofferenza secondo l'omelia sulla via di Emmaus (Lc 24,19b-21.25-27)

SOMMARIO

L'interesse per l'opera lucana non è mai stato assente presso gli studiosi di esegesi neotestamentaria e di omiletica. Per molti cristiani, l'omelia è l'unico momento in cui prendono contatto con la Parola di Dio. Alcune volte — come spesso capita nel caso di Pasqua — l'omelia costituisce, per alcuni, il primo annuncio del Vangelo e della persona del Signore Gesù.

Per questo motivo, il presente articolo è stato dedicato all'analisi esegetica dei due brani di Luca 24,19b-21.25-27, per stabilire e raccogliere il messaggio più importante dell'omelia sulla via di Emmaus. Dalle due tappe dell'indagine (letteraria e tematica) risulta, che Luca abbia voluto sottolineare la necessità della sofferenza nella vita di Gesù e il ruolo della Parola di Dio nella formazione di un testimone pasquale. Una parte di questo lavoro può essere una specie di aiuto alla preparazione delle omelie pasquali.