Krzysztof Mielcarek

Droga do Emaus drogą ku wierze w zmartwychwstanie

Verbum Vitae 15, 157-170

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Verbum Vitae
15 (2009), 157-170

DROGA DO EMAUS DROGĄ KU WIERZE W ZMARTWYCHWSTANIE

Krzysztof Mielcarek

Łk 24,13-35 należy do najoryginalniejszych opisów zjawień Zmartwychwstałego w Ewangeliach synoptycznych. Powodem jest nie tylko wykorzystanie tak ulubionego dla trzeciego ewangelisty motywu drogi (Łk 24,13.34n)[1], ale również pewien typ narracyjnej ogólności, który utrudnia

[1] Zob. J. Kudasiewicz, «Ewangelia według św. Łukasza», w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallotinum, 1996, s. 222-224; K. Mielcarek, *Ierousalēm, Hierosolyma. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin: Wyd. KUL, 2008, s. 39-46. Do najnowszych opracowań na temat badanej perykopy należą: O.-T. Venard, «„Dans toutes les écritures ce qui le concernait": Lc 24,27: une approche historico-christique du canon biblique», *RB* 115:2008, s. 396-420; R. Deiland, «Emmaus in der jüdischen Tradition», w: *Emmaus in Judäa: Geschichte-Exegese-Archäologie*, red. K.-H. Fleckenstein, M. Louhivuori, R. Riesner, Giessen: Brunnen, 2003, s. 40-86; V. Michel, «Emmaus in Lukas 24,13: Traditionsentwicklung und Textkritik», w: *Emmaus in Judäa*, s. 122-149; S. Reymond, «Une histoire sans fin : les pčlerins d'Emmaüs (Luc 24, 13-35)», w: *Quand la Bible se raconte*, red. D. Marguerat, Paris: CERF, 2003, s. 123-141; A.M. Schwemer, «Der Auferstandene und die Emmausjünger», w: *Auferstehung – Resurrection: the Fourth Durham–Tübingen Research Symposium „Resurrection, transfiguration and exaltation in Old Testament, ancient Judaism and early Christianity" (Tübingen, September, 1999)* [WUNT 135], red. F. Avemarie, H. Lichtenberger, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, s. 95-117.

identyfikację zarówno miejsca[2] jak i uczniów biorących udział w wydarzeniu. Omawiany fragment znajduje się w trzeciej części Ewangelii opisującej wypadki w Jeruzalem (Łk 19,29–24,53), w której opowiadania o chrystofaniach stanowią osobną całość (Łk 24,1-53). W ramach tej sekcji można dostrzec pewne wyraźne związki. Opowiadanie o podróży uczniów do Emaus nawiązuje do świadectwa o pustym grobie (Łk 24,22-24; por. w.1-12), a jednocześnie ściśle wiąże się z dalszymi wydarzeniami w Jeruzalem (Łk 24,44-47)[3].

Nie jest jasne, dlaczego chrystofania na drodze do Emaus została opisana tylko w trzeciej Ewangelii. Niełatwo także odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób przyjęła ona obecny kształt. J. Nolland[4], relacjonując dotychczasowe koncepcje redakcyjne, wylicza cztery możliwe warianty powstania Łukaszowej narracji o ukazaniu się Chrystusa podróżującym uczniom. Po pierwsze, Łukasz mógł przejąć opowiadanie w całości i po dokonaniu

---

[2] Egzegeci wielokrotnie zwracali uwagę na tę kwestię. Benedykt XVI podczas audiencji generalnej 6. kwietnia 2008 r. uznał tę sytuację za symptomatyczną, dzięki czemu Emmaus można identyfikować z „każdym miejscem na ziemi". Nie wszyscy jednak zgadzają się z taką interpretacją. C.P. Thiede, zmarły kilka lat temu uczony niemiecki, poświęcił całą monografię wykazaniu, że biblijne Emmaus to konkretne miejsce geograficzne; zob. tenże, M. de Ancona, *The Emmaus mystery: discovering evidence for the Risen Christ*, London: CIPG, 2005. Dotychczas do miana Emmaus pretendowały trzy miejscowości: Emaus Nicopolis (współczesne Amwas) wspominane przez Józefa Flawiusza (JBell 2,63; JAnt 17,282) i w 1 Mch 3,40.57; 4,3; Abu-Gosh oraz arabskie Al-Qubeibeh wybrane na biblijne Emaus w czasach wypraw krzyżowych. Według Thiedego nie jest nim żadne z nich. Natomiast właściwym miejscem jest mniej znana osada zbadana przez archeologów żydowskich w ostatnich latach miejscowość zwana obecnie Kuloniyeh niedaleko Mozah (por. Joz 18,26). Za taką identyfikacją opowiadali się w przeszłości J.M. Creed, P. Benoit, J. Wellhausen i J. Fitzmyer; zob. J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1562.

[3] J. Nolland (*Luke 18:35-24:53* [WBC 35c], Dallas, Tx: Word Books, 1998; wyd. elektroniczne: Nelson) uznaje ten fragment za należący do redakcji Łukasza.

[4] Tamże.

niewielkich zmian włączyć je w swoje dzieło. Rozwiązanie to nie wytrzymuje jednak krytyki w świetle badań nad słownictwem perykopy Łk 24,13-35, które pełne jest typowo Łukaszowej terminologii. Po drugie, ewangelista mógł zaadaptować na swoje potrzeby opowiadanie z tradycji, które przede wszystkim skupiało się na wyjaśnieniu starotestamentowych obietnic na temat zmartwychwstania Mesjasza. Łukasz mógłby je uzupełnić o motyw rozpoznania Zmartwychwstałego w rycie łamania chleba i włączyć do Ewangelii. Trzecia koncepcja odwraca porządek rozwoju opowiadania i z motywu eucharystycznego czyni fundament wczesnochrześcijańskiej tradycji. Wreszcie, w opinii innej grupy egzegetów Łukasz miał mieć do dyspozycji tylko luźne niepowiązane ze sobą przekazy, które następnie zredagował według własnej koncepcji teologicznej. Według brytyjskiego uczonego Łukasz rozwinął wcześniejszy chiazm w szerszą strukturę, gdzie temat interpretacji obietnic Starego Testamentu i motyw eucharystyczny były już obecne.

J. Nolland, nie opowiada się jasno w kwestii historyczności opisanego przez Łukasza wydarzenia. Znacznie dokładniejszy jest w tym wypadku J. Fitzmyer[5]. Amerykański egzegeta przytacza najpierw opinie o legendarnym pochodzeniu opowiadania wyrażoną przez R. Bultmanna, równoważąc ją przekonaniem J.M. Creeda o istnieniu historycznego fundamentu dla Łk 24,13-35, a następnie przedstawia trójpodział wszystkich narracji o Zmartwychwstaniu zaproponowany przez C.H. Dodda[6] (opowiadania zwięzłe, szczegółowe i mieszane). Wreszcie, bez wdawania się w szczegółową dyskusję proponuje własny, pięciostopniowy podział rozwoju przekazów o Zmartwychwstaniu. Według niego najstarszym elementem biblijnej tradycji

[5] Zob. *Luke II*, s. 1556-1558.

[6] C.H. Dodd, The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels, w: *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, red. D.E. Nineham, Oxford: Blackwell, 1957, s. 1549.

paschalnej są krótkie spisy świadków wydarzenia (zob. 1 Kor 15,5-7) ze szczególnym uwzględnieniem apostołów Piotra i całej grupy dwunastu (por. Łk 24,34.36-53; Mt 16,16-19). Ich świadectwa stały się następnie elementem nauczania Kościoła w formie krótkich formuł, które z kolei przyjęły kształt skondensowanych narracji[7]. Ostatnie dwa etapy rozwoju tradycji, czyli opowiadania mieszane i szczegółowe narracje ewangelistów, miałyby być owocem pracy zbiorowej pierwszych chrześcijan[8] i samych ewangelistów. W dyskusji na temat historycznego fundamentu Łk 24,13-35 zwraca się uwagę na tradycję umieszczoną w Mk 16,12n, ale uczeni nie są zgodni co do tezy, czy pochodzi ona z niezależnego źródła w stosunku do opowiadania Łukasza[9]. Przesłanką o starożytności elementów opowiadania w trzeciej Ewangelii jest fenomen przytoczenia tylko jednego imienia (Kefas) mimo obecności dwóch podróżujących, a także formuła o ukazaniu się Pana Szymonowi[10]. Można się jednak zgodzić z opinią J. Nollanda, że opowiadanie o Emaus nie miało nigdy charakteru apologetycznego dowodu na temat Zmartwychwstania[11]. Dla Łukasza to raczej świadectwa apostołów oraz spotkanie ze Zmartwychwstałym w słowach Pisma i w Eucharystii były gwarantem autentyczności wydarzenia.

Egzegeci od dawna podkreślali chiastyczny charakter całego rozdziału, w którym opowiadanie o uczniach podróżujących do Emaus, także zbudowane w formie chiazmu,

---

[7] Według J. Fitzmyera podstawą rozwoju tradycji były szczegóły przekazywane przez świadków, zob. *Luke II*, s. 1557.

[8] Na zależność Łk 24 od biblijnych teofanii i semickiego sposobu przedstawiania zwracała ostatnio mocno uwagę A.M. Schwemer, «Der Auferstandene und die Emmausjünger», s. 116 n.

[9] Zob. *Luke II*, s. 1554

[10] Jak słusznie zauważa J. Fitzmyer, inwencja Łukasza kazałaby mu raczej wspomnieć imiona obydwu uczniów, zaś w przypadku formuły chrystofanijnej ewangelista użyłby raczej imienia *Piotr* a nie *Szymon*; zob. tamże, s. 1555.

[11] Zob. *Luke 18:35-24:53* i uwagi brytyjskiego egzegety do perykopy Łk 24,13-35.

pełni funkcję centralną[12]. W. 17-19a odpowiadają pod względem treściowym w. 28-30, ponieważ w obydwu fragmentach uczniowie prowadzą dialog z Jezusem. Z kolei w. 15b-16 stoi stosunkowo blisko w. 28a i 31 (por. *eggizō*, *ofthalmoi*). Centralnym motywem chiazmu jest w. 23, w którym ewangelista deklaruje, że Jezus żyje (*auton zēn*). Taka budowa perykopy uświadamia czytelnikowi, że trzeci Ewangelista poza wieloma innymi celami teologicznymi chciał przede wszystkim przekazać dobrą nowinę o Zmartwychwstaniu, a podróż uczniów do Emaus pełni funkcję kanwy dla jej przekazania.

Zanim motyw zmartwychwstania stanie się przedmiotem dokładniejszych analiz warto zatrzymać się jeszcze na zagadnieniu struktury. Wśród licznych propozycji na szczególne wyróżnienie zasługuje obserwacja, iż Łk 24,13-35 został zbudowany w oparciu o wczesnochrześcijańską liturgię. Pierwsza część dotyczy bowiem zakrytej obecności Jezusa pośród swoich uczniów, który najpierw poprzez medytację i interpretację Słowa Bożego wzbudza żar w sercach słuchaczy (w. 25-27). Druga zaś jest rytem łamania chleba, podczas którego uczniowie przezwyciężają swoją duchową ślepotę, rozpoznają Zmartwychwstałego Pana i tym samym zostają rozesłani w kierunku Jeruzalem (w. 30n).

Trzydzieści pięć lat temu J. Kudasiewicz[13] zwrócił uwagę na inny aspekt Łukaszowego ujęcia narracji o chrystofaniach. Jego zdaniem trzeci ewangelista ogranicza spotkania Zmartwychwstałego do Jeruzalem i oko-

---

[12] Zob. F. Schnider, W. Stenger, «Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24,13-35)», *BZ* 16:1972, s. 94-114; R. Meynet, «Comment établir un chiasme: ŕ propos des 'pčlerins d'Emmaüs», *NRT* 100:1978, s. 233-249; J.-M. Guillaume, *Luc intčrprčte des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* [EBib], Paris: Gabalda, 1979, s. 75-76; L. Dussaut, «Le triptyque des apparitions en Luc 24 (Analyse structurelle)», *RB* 94 :1987, s. 161-213; F. Rousseau, «Un phénomčne particulier d'inclusions dans Luc 24.13–35», *SR* 18 :1989, s. 67-97.

[13] «Jeruzalem – miejscem ukazywań się zmartwychwstałego Chrystusa (Łk 24,1-52)», RTK 21,1:1974, s. 51-60.

lic chcąc szczególnie podkreślić rolę Świętego Miasta[14]. Geograficzny porządek perykopy, tak dobrze pasujący do ogólnej koncepcji Łk–Dz jest rzeczywiście zbudowany na schemacie: Jeruzalem – Emmaus – Jeruzalem. Komentatorzy zauważają jednak szerszy wachlarz możliwości interpretacyjnych. Droga do Emaus zgodnie z realiami geograficznymi odbywa się w dół[15]. W porządku narracyjno-duchowym odpowiada jej temat męki (w. 18-24) oraz niewiara i poczucie zawodu ze strony uczniów (w. 21n). Owocem rozpoznania Zmartwychwstałego przy łamaniu chleba jest wiara i radość, które owocują decyzją powrotu do Świętego Miasta (w górę)[16]. Ważny wydaje się także aspekt eklezjalny. Niewiara i zwątpienie kieruje uczniów poza wspólnotę, podczas gdy potrzeba świadectwa wiary na nowo przyprowadza ich do Kościoła.

Jak widać z powyższych rozważań perykopa o podróży do Emaus może być wyjaśniana w różny sposób. Jednakże charakter opowiadania skłania egzegetę do odwołania się do metody narracyjnej, która w sposób obiektywny odsłania warstwy Łukaszowego planu. Stosując kryteria czasu, miejsca i bohaterów można łatwo rozpoznać wiele przedstawionych uprzednio propozycji.

1. Czas Zmartwychwstania

W. 13 wprowadzający opowiadanie nie daje się łatwo określić w sensie czasowym. Fraza *en autē tē hēmera* (*tego samego dnia*) odsyła czytelnika do Łk 24,1, w którym trzeci ewangelista wspomina o wczesnym ranku pierwszego

[14] Tamże, s. 58-60; zob. też. J. Kudasiewicz, «Jeruzalem – miejscem zbawczej śmierci Jezusa (Łk 24,13-33)» *RTK* 25,1:1978, s. 69-74.

[15] Tekst nie zawiera jednak typowego dla ewangelistów czasownika *katabainō* (*schodzić*), lecz ogólniejsze *poreuomai* (*iść, podróżować*); por. w. 13.

[16] Także i w tym wypadku Łukasz stosuje czasownik *hypostrefo* (*zawrócić*), a nie *anabainō* (*podchodzić, wstępować*); por. w. 33.

dnia tygodnia. Pierwszych dwanaście wersetów nie zawiera jednak żadnej dodatkowej informacji, ile czasu mogło upłynąć od wczesnego rana do momentu, kiedy dwaj uczniowie wybrali się do Emaus. Pewną pomocą może być odległość (60 stadiów) oraz wypowiedź Kleofasa i jego towarzysza o późnej popołudniowej porze (*kekliken ēdē hē hēmera*). Odległość wzmiankowana w w. 13 jest często dyskutowana w związku z różnymi propozycjami identyfikacji miejsca. Dodatkową trudność stanowią warianty tekstowe w niektórych rękopisach, które poprawiają liczbę *sześćdziesiąt* na *sto sześćdziesiąt* (ℵ, K*, Θ, Π, 079, 089, Euzebiusz, Hieronim, Sozomen)[17]. 60 stadiów oznacza w przybliżeniu drogę ok. 11 km, czyli co najmniej dwie godziny drogi. W przypadku korekty do 160 stadiów droga w jedną stronę wydłużyłaby się do ponad 28 km, co czyniłoby realność sceny mało prawdopodobną, ze względu na wspominany powrót uczniów do miasta. Wydaje się jednak, że Łukaszowi zależy przede wszystkim na podkreśleniu związku sceny z Emaus z wydarzeniem Zmartwychwstania. Czas jest określony tylko pobieżnie w tym celu, aby czytelnik zyskał ważną informację, że uczniowie zostali w sposób ostateczny skonfrontowani z tajemnicą Zmartwychwstania jeszcze przed zakończeniem tego niezwykłego dnia (Łk 24,34n)[18]. Nim dzień się skończył, dwaj podróżnicy znaleźli się bowiem pośród swoich braci, którzy cieszyli się już wiarą w Zmartwychwstałego Pana.

2. Miejsca spotkania ze Zmartwychwstałym

W ramach rozdz 24. trzeci ewangelista dopiero w perykopie o podróży do Emaus wzmiankuje po raz pierwszy Święte Miasto. Ostatnim momentem, w którym wcześniej przypominał czytelnikowi, gdzie dokonują się zbawcze

[17] J. Fitzmyer (*Luke*, s. 1561) słusznie uznaje liczbę sześćdziesiąt za bardziej prawdopodobną.

[18] Tamże, s. 1560n.

wydarzenia, była droga Jezusa na Kalwarię (Łk 23,28). W Łk 24,13-35 nazwa *Ierousalēm* pojawia się aż trzy razy (w. 13, 18 i 33). W. 18 stanowi bardzo silne powiązanie pomiędzy Łukaszowymi opisami męki a miastem. Podróżujący uczniowie podkreślają, że to właśnie w Jeruzalem dokonał się dramat ich Mistrza (w. 20). Emaus znajduje się z dala od Jeruzalem (*apo*[19] – w. 13), dlatego uczniowie chcąc tam dotrzeć, muszą opuścić miejsce męki Chrystusa. Na ich działanie można też spojrzeć w porządku duchowym. Opuszczają oni Święte Miasto, ponieważ nie przyjmują świadectwa o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią i widzą w Jeruzalem tylko miejsce tragicznych wydarzeń (w. 22n). W. 33 zamykający perspektywę przestrzeni w perykopie o Emaus przywraca narrację Świętemu Miastu. Odnajdując się na nowo w historiozbawczej przestrzeni, którą Bóg od wieków zaplanował (Łk 13,34), uczniowie utwierdzają się w doświadczeniu wiary, które zainicjował w nich Zmartwychwstały Pan.

Drugim elementem przestrzeni jest wioska Emaus. Jej obecność w narracji trzeciej Ewangelii jest tylko chwilowa i najlepiej definiuje się przez kontrast do Jeruzalem[20]. Scena podróży do Emaus zawiera jednak jeden ważny aspekt, który odkrywa niezwykłą funkcję tej wioski. Emaus nie jest tylko punktem dojścia, celem podróży. Jest ono miejscem, gdzie dwaj uczniowie zasiadają z Jezusem do stołu i rozpoznają Go. Pośrednio ewangelista daje tym samym wskazówkę swoim czytelnikom, że Eucharystia niezależnie od miejsca, w którym jest sprawowana jest spotkaniem z autentycznym, żywym Jezusem Chrystusem. Przez ryt łamania chleba ze Zmartwychwstałym Emaus staje się punktem zwrotnym w życiu Kleofasa i jego towarzysza. Ewangelista podkreśla ten fakt czasownikiem *hypostrefō* (*zawrócić*), który wykorzysta ponownie zaledwie kilkana-

[19] I. de la Potterie («Jérusalem dans l'évangile de Luc», s. 67n.) zwraca uwagę, że z pomocą dwóch przyimków (*apo* = *od* i *eis* = *do*) trzeci ewangelista świadomie buduje znaczenie Świętego Miasta.

[20] Na temat ewentualnej identyfikacji miejscowości zob. przyp. 2.

ście wersetów dalej (w. 52). Znamienne przy tym jest to, iż w obydwu przypadkach idea powrotu wiąże się dla Łukasza z przestrzenią Świętego Miasta. Podobnie jak dwaj towarzysze dotknięci spotkaniem z Jezusem decydują się *zawrócić* ku Jeruzalem, tak samo grono dwunastu *powraca* tam, by zgodnie z nakazem Pana wyczekiwać *obietnicy Ojca* i przygotować się do głoszenia Ewangelii całemu światu (w. 49; por. Dz 1,8.12)[21]. Rola Świętego Miasta jako centralnego punktu orientacyjnego była konsekwentnie prowadzona przez całe dwutomowe dzieło Łukasza. Ku Jeruzalem zorientowani są wszyscy bohaterowie Ewangelii i opisane tam wydarzenia paschalne[22].

3. Zmartwychwstały i Jego uczniowie

Narracja o podróży do Emaus zawiera zasadniczo dwie grupy bohaterów, chociaż końcowe wersety opowiadania wspominają jeszcze o wspólnocie kościoła jerozolimskiego (*hoi hendeka kai hoi syn autois*), gdzie dwaj podróżnicy otrzymują zbiorowe potwierdzenie swego doświadczenia wiary (w. 34 n). Jednakże, główny nurt narracyjny dotyczy przede wszystkim dwóch uczniów i Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa.

a. Działanie i słowa uczniów – od niewiary ku wierze

W. 13 wprowadza na scenę dwóch spośród grona uczniów Jezusa, których czytelnik, przynajmniej na początku, nie zna z imienia. Informacja o oddalaniu się od Jeruzalem (*poreuomai* + *apo*) nie zawiera wyraźnych konotacji. Jednak egzegeta wrażliwy na teologiczne kon-

[21] Zob. J. Kudasiewicz, «Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostolskiej (Łk 24,47; Dz 1,8)», s. 140; K. Mielcarek, *Ierousalēm, Hierosolyma*, s. 43.

[22] Tamże, s. 25-74.

cepcje trzeciego ewangelisty z pewnością dostrzeże antyparalelę między kierunkiem drogi Jezusa a tym wybranym przez jego uczniów. Jezus w czasie oznaczonym przez Boga mocnym postanowieniem woli skierował swoje oblicze ku Jeruzalem (*to prosōpon estērisen tou poreuesthai eis Ierousalēm* – Łk 9,51). Uczniowie z niewiadomych dla czytelnika przyczyn udają się w kierunku przeciwnym, do Emaus. Mimo że ich cel podróży nie został bliżej przedstawiony, Łukasz postarał się, by czytelnik szybko uzyskał informację o aktualnym stanie ducha uczniów. Rozmawiali oni ze sobą (*hōmileō*) na temat wydarzeń związanych z Jezusem (w. 14). Ich działanie (podróż) nie przeszkadzało im być do głębi przejętymi najbliższą przeszłością. W sensie wewnętrznym byli oni nadal myślami w Jeruzalem. Pojawienie się dodatkowego towarzysza podróży sprowokowało ich do zwierzeń, dzięki czemu czytelnik zyskuje dalsze informacje o uczniach. Ich emocje i myśli nadal były skupione na wydarzeniach paschalnych, ale nie były one pozytywne. Stan ducha Kleofasa i jego towarzysza podróży najlepiej oddaje wyrażenie: *a myśmy się spodziewali* (*hēmeis de ēlpizomen* – w. 21). Użyta przez Łukasza forma *imperfectum* wskazuje na dłuższy proces w przeszłości. Gdy Jezus żył, uczniowie żywili nadzieję, że obietnice mesjańskiego zostaną w nim spełnione, lecz ostatnie wydarzenia zniweczyły ich oczekiwania. Innymi słowy, „wszystko skończone", dzieło Jezusa upadło, a uczniowie mają poczucie zawodu[23].

Mimo skrajnie negatywnego osądu wydarzeń paschalnych uczniowie nie zmienili zdania o ziemskim czasie działalności swego Mistrza. Jezus Chrystus pozostał w ich oczach, a nawet w opinii wszystkich (*enantion tou theou kai pantos tou laou*), *prorokiem potężnym w czynie*

[23] W ten sposób frazę tę komentował również Benedykt XVI; zob. modlitwa „Anioł Pański" w dniu 6 kwietnia 2008 r. J. Fitzmyer (*Luke II*, s. 1564) widzi w tej wypowiedzi echo Jr 14,8: *Nadziejo Izraela, Panie, jego Zbawco w chwilach niepowodzeń, dlaczego jesteś jak obcy w kraju, jak podróżny, który się zatrzymuje, by tylko przenocować?*

i słowie (w. 19). Użyty w wypowiedzi czas przeszły (*hos egeneto*) i tym razem podpowiada jednak, że moc Jezusa uznają za nieaktualną.

Ich stan duchowo-emocjonalny przekłada się na zdolność percepcji Bożego działania w przestrzeni doczesnej. Mimo obecności Zmartwychwstałego, ich oczy nie były w stanie Go zobaczyć (w. 16)[24]. Nawiązując do wcześniejszych wydarzeń, uczniowie wspomnieli o swym przerażeniu (*eksistēmi*), które przeżyli na wieść tym, że Jezus żyje. Trzeci ewangelista dodał także informację, że obydwaj byli smutni (*skythrōpoi* – w. 17). Słowa uczniów po liturgii łamania chleba są pewną wskazówką autora, iż ich serca nie były obojętne na sens obietnic zawartych w świętych pismach (w. 32). Do osobistych wyznań uczniów trzeba jednak dodać twardą ocenę samego Jezusa. Serca uczniów są *nieskore do wierzenia* dosł. *ociężałe* (*bradeis tē kardia* – w. 25), a umysłowi brakuje zdolności poznania (*anoētoi*). Dopiero swego rodzaju szkoła wiary, przez którą poprowadził ich Jezus wyjaśniając pisma oraz doświadczenie liturgii eucharystycznej zmieniło ich duchową sytuację.

Doświadczenie medytacji Słowa Bożego i łamania chleba zaowocowało otwarciem oczu[25] (w. 31) i całym szeregiem działań, które wiązały się z powrotem (*hypostrefō*) do Jeruzalem. Wiara uczniów nie otrzymała stałego impulsu, którym byłoby dłuższe oglądanie Zmartwychwstałego.

---

[24] W tym wypadku trudno interpretować *ekratounto* jako tzw. *passivum divinum* lub *theologicum*. Podmiotem trzymającym na uwięzi oczy uczniów jest raczej ich własna niewiara niż sam Bóg. Przeciwnie J. Fitzmyer, *Luke*, s. 1563. Amerykański egzegeta powołuje się na odpowiedni paragraf gramatyki M. Zerwicka, ale sam Zerwick nie wymienia Łk 24,16 wśród przykładów; por. ZBG § 236. Natomiast J. Nolland (*Luke*) widzi w niezdolności rozpoznania Jezusa *szatańskie zaślepienie, choć nie bez związku ze stanem umysłu uczniów*. Brak jednak podstaw w tekście do takiej interpretacji.

[25] Grecki czasownik *dianoigō* z pewnością można odnieść do działania Bożego. Ich oczy zostały otwarte dzięki aktywności Jezusa; por. wyżej, przyp. 24.

Z momentem rozpoznania Jezus stał się dla nich niewidzialny (*afantos*), ale doświadczenie wiary, które zyskali nie pozwoliło im ponownie popaść w marazm i zwątpienie. Tym razem udali się w podróż w kierunku zgodnym z wcześniejszą drogą ich Mistrza. Dotarłszy zaś na miejsce, zostali dodatkowo utwierdzeni w swojej wierze przez wspólnotę Kościoła (w. 33 n).

b. Działanie i słowa Jezusa – obecność niewidzialna

Postać Jezusa pojawia się wyraźnie po raz pierwszy w w. 15. Pan dołącza do nich, gdy rozmawiają o Nim w drodze. Nierozpoznany przez swoich uczniów zachęca ich do wyrażenia opinii na temat zbawczych wydarzeń, jakie miały miejsce w Jeruzalem. Znając ich stan ducha, pozwala im wypowiedzieć nie tylko wiarę w Jego prorocką tożsamość, ale również poczucie zawodu. Podobnie jak chorzy w czasie publicznej działalności byli pytani o swoje pragnienia (Łk 18,41), tak również Kleofas i jego towarzysz mają okazję do odkrycia swego wnętrza przed Panem.

Po ich wypowiedzi Jezus przejmuje inicjatywę, stając się hermeneutą par excellence. Nie tylko sam tłumaczy im Pisma, zadając kłam wcześniejszemu twierdzeniu uczniów o Jego rzekomej niewiedzy na temat wydarzeń w Jerozolimie (*ouk egnōs* – w. 18), ale również staje się celem owego wyjaśnienia. Tłumaczy im bowiem to, co w pismach *odnosiło się do Niego* (*ta peri heautou* – w. 27)[26]. W opowiadaniu da się zauważyć sekwencję narracyjną od wydarzenia, poprzez Torę i Proroków, do ich ostatecznego wyjaśnienia. Co charakterystyczne, wszystkie koncentrują się na osobie Zmartwychwstałego, ponieważ On jest głównym bohaterem (Łk 24,1-12),

[26] Wyrażenie to nasuwa wyraźne skojarzenia egzegezy patrystycznej, kiedy całość Pisma Świętego usiłowano interpretować w kluczu chrystologicznym.

przedmiotem biblijnych obietnic (Łk 24,25-27 por. Łk 18,31) i ich jedynym i właściwym interpretatorem (Łk 24,32).

Dla trzeciego ewangelisty jest oczywiste, że cierpienie było w misji Mesjasza zaplanowane przez Boga i w sposób nierozerwalny wiąże się z chwałą Zmartwychwstania (w. 26). J. Fitzmyer nazywa owo wczesnochrześcijańskie przekonanie Łukaszowym chrystologumenonem (por. Dz 3,18; 17,3; 26,23)[27]. Jezus musiał (*dei*) cierpieć, by osiągnąć chwałę Nieba, ponieważ tak zapowiadali wszyscy prorocy[28] i dlatego odpowiedzią na przygniatającą wędrowców historię męki winna być wiara w Zmartwychwstanie.

Wyjaśnienia Mistrza wzbudziły w uczniach chęć przebywania z Nim. Jezus odpowiadając na ich pragnienia, wchodzi (*eiserchomai*) do nich, by z nimi zostać (*menō*)[29]. Ewangelista zgromadził w tym miejscu dużą liczbę czasowników pozbawionych niemal dopełnień, co nadaje zdaniom znaczenie symboliczne. Wejście Zmartwychwstałego i jego pozostanie z uczniami zostało silnie powiązane z rytem łamania chleba, ponieważ bezpośrednio po wejściu do domu wszyscy siadają za stołem. Również i w tym wypadku Jezus pozostaje w centrum narracji. On sam łamie chleb, odmawia błogosławieństwo i rozdziela pokarm uczniom (w. 30). Przez ryt eucharystyczny Jezus daje się poznać, lecz dar ten zostaje dopełniony ostatnim aktem – Pan staje się niewidzialny (w. 31). Sekwencja narracyjna ukazana przez Łukasza uświadamia czytelnikowi, że nawet dla swoich najbliższych uczniów Jezus pozostaje odtąd bezpośrednio niedostępny. Jedynym miejscem

---

[27] Zob. *Luke II*, s. 1565.

[28] Warto zwrócić uwagę na teologiczne znaczenie wykorzystania przez Łukasza słowa wszystko (*pas*), którym posługuje się od samego początku swojej Ewangelii (por. Łk 1,3;); zob. J. Fitzmyer, *Luke II*, s. 1565.

[29] Trzeci ewangelista już wcześniej wykorzystał zbawczą konotację obydwu czasowników (por. Łk 1,28; 1,40; 4,16.38; 6,6; 7,36; 8,51; itd. oraz 19,5).

intymnego spotkania ze Zmartwychwstałym, gdzie przybywa on pośród swoich uczniów jest uczta eucharystyczna. Tylko w łamaniu chleba można Go poznać (*en tē klasei tou artou* – w. 35).

Summary

The article proposes a narrative approach toward a pericope of Luke 24,13-35. By singling out three main criteria of time, space and characters the author builds a picture of a story in which Luke tells his fellow-believers about reality of Jesus' resurrection. His narrative does not function as a definite prove of the fact of resurrection, but is thought as a kind of encouragement for Christians to meet with living and resurrected Jesus Christ truly present in the rite of breaking bread.

Krzysztof Mielcarek
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
e-mail: krzysztof.mielcarek@kul.lublin.pl

Krzysztof Mielcarek, ur. 1963, kierownik Katedry Teologii Biblijnej Starego Testamentu w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Ostatnio opublikował monografię pt. *Ierousalēm, Hierosolyma. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin: Wyd. KUL, 2008, ss. 313.