

JEDNOŚĆ SŁOWA I SAKRAMENTU W ŚWIETLE ŁK 24, 13–33

Celem niniejszego studium jest naświetlenie znaczenia teologicznego związku między *homilią* i *łamaniem chleba*, który wykazuje konstrukcja perykopy Łk 24, 13–33. W trakcie trwającej dyskusji uczniów, którą autor określa terminem *homilia* [ὁμιλίουν (w. 14) i ὁμιλεῖν (w. 15)], *sam Jezus zbliżył się do nich, lecz oczy ich były zamknięte i nie poznali Go* (w. 16). Powyższy fragment (w. 15–16) znajduje się w tzw. relacji *koncentrycznej* (naprzemiennej) względem słów: *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu* (w. 30–31). Ową zależność tworzy formuła καὶ ἐγένετο oraz słowa αὐτός i αὐτοὺς¹. Wyrażenie καὶ ἐγένετο ἐν τῷ zwykle wprowadza w wizje i objawienia niebiańskie (2, 8n; Dz 1, 10)², a w narracji podkreśla komplementarny efekt *tła i akcji*³. W tym wypadku sygnalizuje, że ukazanie się Zmartwychwstałego trzeba rozumieć w relacji do trwającego dialogu i kroczenia drogą. *Zaznacza również pewne zawieszenie* w prowadzonej rozmowie, które jest ważne w procesie rozpoznania Jezusa⁴. W w. 15 łączy się ze słowami καὶ αὐτός (*i sam*), informującymi, że Jezus jest tą samą Osobą, która po chrzcie w Jordanie rozpoczęła działalność (3, 23), i którą później widziano niosącą krzyż (23, 32–33) oraz martwą w grobie (23, 53).

¹ Por. L. Dussaut, *Le triptique des apparitions en Luc 24. Analyse structurelle*, „Revue Biblique” 94(1987), ss. 171–172.

² Wyrażenie ἐν τῷ (w. 15) z bezokolicznikiem jest częstym zjawiskiem u Łukasza. Często też łączy je z formułą wprowadzającą καὶ ἐγένετο z *verbum finitum*. J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – miejscem zbawczej śmierci Jezusa (Łk 24, 13–33)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(1978), s. 71.

³ Por. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrt und Erhöhungstexten bei Lukas*, München-Kösel 1971, s. 194.

⁴ Por. J. d'Arc, *La catéchèse sur la route d'Emmaüs (Lc 24, 13–39)*, „Lumen Vitae” 32(1977), s. 10.

1. Treść i forma homilii

Ważnymi określeniami z w. 15 są: *zbliżyć się* (ἐγγίσειν) i *iść z nimi* πορεύεσθαι. Sama obecność Jezusa nie wywołała typowego lęku, który zwykle towarzyszy opisom epifanii (24, 37). Wspomnianego czasownika *zbliżyć się* św. Łukasz użył trzykrotnie w relacji ostatniego etapu wędrówki Jezusa ku Jerozolimie (19, 29. 37. 41)⁵. Cel owego kroczenia był wcześniej ukryty: *Gdy był już blisko, na widok miasta zapłakał nad nim i rzekł: O gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi! Ale teraz zostało to zakryte przed twoimi oczami* (19, 41–42). Wyjście naprzeciw uczniom sugeruje, że Jezus pragnie ukazać całą prawdę o sobie (24, 15). Jego inicjatywa jest analogiczna do opisu aktu stwórczego zawartego w Rdz 2. W obu przypadkach zasadniczą rolę odegrało Słowo Boże (Łk 24, 17)⁶. Bóg zawsze czyni pierwszy krok w kierunku człowieka. Wkracza w jego historię, odkrywając jej ukryty, zbawczy zamysł. Wyjście Jezusa ku zniechęconym uczniom potwierdza Jego szczególne upodobanie do ludzi *złamanych na duchu* (7, 34). Do tej grupy można zaliczyć też chorych (Dz 3, 10), a nawet nieprzyjaciół (4, 7; 5, 28). W trakcie gościny ogłaszał im zbawienie (19, 5–10).

Uczniowie nie poznali Go na drodze, gdyż byli bardzo zajęci rozmową (*homilią*), a poza tym ukazał się w innej, zmienionej formie: *Potem ukazał się w innej postaci dwom z nich na drodze, gdy szli do wsi* (Mk 16, 12). Zmiana Jego wyglądu mogła być podobna do przemiany w czasie epifanii na Taborze: *Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe* (Łk 9, 29). Przyczyna wywołująca *powstrzymanie wzroku* miała charakter naturalny, bądź nadprzyrodzony. Zwolennicy opcji naturalnej sugerują niesprzyjające warunki marszu, typu: pośpiech, dyskusja, gwałtowny wiatr⁷. Natomiast wpływ czynnika nadprzyrodzonego bardziej uwidacznia bliski kontekst. W w. 16, istotne znaczenie mają czasowniki: κρατέω (*trzymać, chwycić*) oraz ἐπιγνώσκω (*poznać*). Κρατέω został użyty w trzeciej osobie liczby mnogiej, strony biernej czasu *imperfectum*, co sugeruje, że prawidłowe działanie oczu było niemożliwe⁸. Konstrukcja czasownika ἐκρατοῦντο, oznaczającego przeszkodę widzenia łączy się z bezokolicznikiem ἐπιγνώσκειν, użytym w dopełniaczu, który w takim zestawieniu oznacza cel⁹. Podobnie w w. 35 czasownik γινώσκω został użyty w stronie biernej (*dał się poznać*), co

⁵ Por. D. McBride, *Emmaus the gracious Visit of God according to Luke*, Dublin 1991, s. 125.

⁶ Por. X. Thevenot, *Emmaüs, une nouvelle Genèse? (Une lecture psychoanalytique de Genèse 2–3 et Luc 24, 13–35)*, „Mélange de Science Religieuse” 37(1980), ss. 3–18.

⁷ Por. P. von der Osten Sacken, κρατέω, [w:] EDNT I (*Exegetical Dictionary of the New Testament I–IV*, ed. H. Balz, G. Schneider, Michigan 1990–93), s. 314.

⁸ Por. R. Rubinkiewicz, *Znaczenie „otwarcia oczu” u Łk 24, 31*, [w:] F. Gryglewicz [red.], *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 184.

⁹ Toż z bezokolicznikiem należy również do specyfiki stylu św. Łukasza. Por. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Roma 1960⁴, s. 122.

również pokazuje, że widzenie uczniów było *zablokowane* według zamiaru Jezusa, a proces rozpoznania był od Niego uzależniony¹⁰. Wydaje się, że zamysł św. Łukasza był katechetyczny. Chciał przez to bardziej ukazać prawdę, iż samo patrzenie ludzkich oczu jest niewystarczające, aby poznać Zmartwychwstałego, gdyż do tego niezbędna jest pomoc Boga. Ponadto z treści w. 25 wynika, że przede wszystkim potrzebna jest wiara.

Dalszy ciąg prowadzonego dialogu wykazuje kilka elementów paralelnych z wydarzeniem opisanym w Dziejach Apostolskich w rozdziale 8, którego bohaterami są diakon Filip i Etiop, eunuch królowej Kandaki (w. 26–39). Filip, podobnie jak zmartwychwstały Pan, zbliżył się jako obcy towarzysz podróży, a postawione przez niego pytanie zainicjowało dialog wokół chrystologicznej interpretacji Biblii (Dz 8, 32nn; por. Iz 53, 7–8). W tym wypadku scenę kończy wzmianka o chrzcie Etiopa i *dziwne* zniknięcie Filipa, podobne do zniknięcia Jezusa w Emaus (Dz 8, 38–39). Konstrukcja tych opowiadań potwierdza autorstwo św. Łukasza. Prawdopodobnie o układzie tych tekstów zdecydowała liturgia pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, zaś relacja Łukasza jest pewnym jej *summarium*¹¹.

W kolejnym fragmencie widać inkluzję złożoną z dwóch pytań: *Rzekł do nich: – Cóż to za rozmowy prowadzicie ze sobą w drodze? Oni zatrzymali się zasmuceni. A jeden z nich imieniem Kleofas odpowiedział Mu: – Jesteś chyba jedynym przybysem w Jeruzalem, który nie wie, co się w nim stało w tych dniach. I zapytał ich: – Co takiego?* (Łk 24, 17–19). W strukturze całego opowiadania powyższe wersety są ułożone koncentrycznie do w. 28–29. Treść tekstu zawiera: gwałtowność sprzeczki (w. 17), zatrzymanie narracyjne (w. 17c) oraz wrażenie wywołane pytaniem Jezusa (ww. 18–19). Podobnie jak poprzednio, tym razem Jezus jako pierwszy pytaniem rozpoczął dialog, nawiązując do ich rozmowy (w. 17. 44; Dz 5, 24). W ten sposób, analogicznie jak we wprowadzeniu perykopy, św. Łukasz połączył temat podróży z dyskusją o wydarzeniach paschalnych (24, 17: ἀντιβάλλετε [...] περιπατοῦντες ww. 13–14: ἦσαν πορευόμενοι [...] καὶ αὐτοὶ ὀμίλου). Użyty czasownik ἀντιβάλλω (w. 17) jest *hapax* w NT i wskazuje na burzliwy charakter wcześniejszej rozmowy uczniów¹². Pytanie Jezusa wywołało konsternację, która zapewne przerwała na chwilę marsz drogą, co sugeruje

¹⁰ Również substrat aramejski mówi o celowym zatrzymaniu wzroku. R. Rubinkiewicz, *Znaczenie*, s. 185.

¹¹ Por. D. Stanley, *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels*, „The Catholic Biblical Quarterly” 21(1959), ss. 26–38; R. Orlett, *An Influence of the Early Liturgy upon the Emmaus Account*, „The Catholic Biblical Quarterly” 21(1959), ss. 212–219.

¹² Por. H. Balz, ἀντιβάλλω, [w:] EDNT I, s. 109.

aoryst czasownika ἵστημι¹³. Zatrzymanie w toku narracji otwiera uczniów na Jezusa (w. 17 i 29)¹⁴.

Zanim uczniowie zabrali głos, autor zwrócił uwagę na stan ich kondycji duchowej za sprawą przymiotnika σκυθρωπός, wskazującego na *przygnębienie, smutne spojrzenia i ponury wygląd* (por. Mt 6, 16)¹⁵.

Na pytanie Jezusa zareagował Kleofas, którego imię wymienia św. Jan w scenie pod krzyżem: *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena* (19, 25). Czwarty ewangelista użył je w formie aramejskiej, natomiast św. Łukasz w greckiej. Prawdopodobnie trzeci ewangelista znał go osobiście lub korzystał z własnej, oryginalnej tradycji¹⁶. Odpowiedź Kleofasa w formie pytania zawiera lekką ironię, wyrażającą zdziwienie, że *obcy* niewiele wiedział o minionych wydarzeniach w Jeruzalem¹⁷. Użyty w w. 18 czasownik παροικέω (*przebywać*) występuje tylko w tym miejscu i oznacza zwyczajne życie lub obecność z okazji pielgrzymki czy święta¹⁸. Mimo, że to, co robił *w owych dniach* w Jerozolimie, nie odbywało się w konspiracji (Dz 26, 26), prawdziwe znaczenie Jego wizyty pozostało nieznane zarówno dla uczniów, jak i mieszkańców Świętego Miasta: *Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu twójego nawiedzenia* (19, 44).

Drugie pytanie Jezusa sprowokowało przedstawienie interpretacji wydarzeń przez uczniów (w. 19b–24). Pierwsza jednostka (w. 19b–21) jest ich osobistym świadectwem o:

- 1) Jezusie, który był *prorokiem przed ludem* (w. 19b);
- 2) Jego cierpieniach (w. 20);
- 3) rozczarowaniu – *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela* (w. 21).

W układzie koncentrycznym są dwa określenia funkcji: *prorok potężny i miał wyzwolić* (w. 19c i 21b) oraz słowa tworzące *hendiadys*: *lud i Izrael* (por. 24, 12a

¹³ Jest to charakterystyczny rys stylu św. Łukasza, opisującego częściej nieoczekiwane ukazanie się kogoś na drodze (Łk 6, 8; Dz 26, 16). Por. M. Walter, ἵστημι, EDNT II, s. 206.

¹⁴ Por. J. d'Arc, *Un grand jeu d'inclusions dans 'les pelerins d'Emmaüs'*, „Nouvelle Revue Theologique” 98(1977), s. 68.

¹⁵ Por. G. Schneider, σκυθρωπός, EDNT III, s. 256.

¹⁶ Euzebiusz (*Historia Ecclesiastica*, 3. 11) identyfikuje Kleofasa z ojcem Symeona, który zarządzał wspólnotą chrześcijan w Jerozolimie po śmierci Jakuba. Odnośnie do identyfikacji drugiego ucznia wysnuwano różne przypuszczenia. Wędrownica do domu w Emaus według niektórych jest sugestią, że drugim uczniem mogła być żona lub syn Kleofasa; mówi się też o Szymonie, co wydaje się równie nieprawdopodobne. Por. D. McBride, *Emmaus*, s. 131.

¹⁷ Por. J. d'Arc, *La catéchese*, s. 12.

¹⁸ Por. H. Balz, παροικέω, EDNT II, s. 42.

i 34b; 1, 68 i 2,32; Dz 4, 10 i 13, 17)¹⁹. Ich wyznanie jest swoistą recytacją *credo* o życiu Jezusa, którego rytm składa się z dwóch elementów rozłożonych *na płanie kwadratowym*²⁰. Przeplatają się określenia pozytywne i negatywne:

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

Druga część ich relacji jest jakby sprawozdaniem uczniów – *reporterów*, zawartym w ich własnym opowiadaniu o sprawie Jezusa z Nazaretu (w. 22–24). Jest to rodzaj reportażu z wydarzeń, które św. Łukasz opisał w 24, 1–12. Ważną cechą tego fragmentu jest inkluzja, którą tworzy słowo *kobiety* (w. 22, 24) oraz ciąg terminów ześrodkowanych koncentrycznie wokół orędzia centralnego: *On żyje* (w. 23)²². Ponownie można dostrzec *teologiczną ironię*, która ukazuje, na jakie opory natrafiło wielkanocne orędzie²³. Paradoksalnie, beznadziejnie smutna opowieść zawiera wyznanie, iż *αὐτὸν ζῆν*. Wydaje się, że natchnionemu autorowi zależało na uwypukleniu kontekstu, w jakim zostało ogłoszone główne przesłanie. Wypowiedziano je bez wiary, niejako *ostatnim tchem*. W ten sposób poucza kaznodziejów, iż moc każdego świadectwa osłabia ilość pośredników²⁴.

¹⁹ Warto w tym miejscu przytoczyć uwagę L. Dussaut (*Le triptique*, 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]. Otóż J. d'Arc informuje jedynie o dialogu zainicjowanym przez Kleofasa. W segmencie struktury oznaczonym literami L i J, wyróżniła fragment mówiący o *sprawach odnoszących się do Jezusa* (w. 19), które dalej referuje Kleofas. Jest to pewna nieścisłość, ponieważ w. 19b rozpoczynają słowa: *Oni zaś powiedzieli mu*, czyli sprawozdawcami są obaj uczniowie, w przeciwieństwie do w. 18, w którym sam Kleofas mówi do Jezusa.

²⁰ Por. J. d'Arc, *La catéchese*, s. 12.

²¹ Por. J.N. Aletti, *Luc 24, 13–33. Signes accomplissement et temps*, „Recherches de Science Religieuse” 75(1987), s. 306.

²² 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* (w. 24c). Natomiast J. d'Arc zauważyła zależność między słowami *Prorocy* (w. 25 i 27), zaś środek chiazmu, który oznaczyła literą „L”, według niej stanowi w. 26: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwaly?* (*Un grand*, s. 66). Gdyby miała uznać propozycję P. Boismarda, byłaby raczej skłonna uznać słowa *On żyje*, jako centralne (*Les Pelerins*, s. 40). Podobne stanowisko zajął R. Meynet, *Comment*, s. 240; tenże, *Quelle est donc cette Parole? Lecture 'rhétorique' de L'Évangile de Luc (1–9, 22–24)*, (Lectio Divina 99 A–B, t. 2), Paris 1979, Plansza 14.

²³ Por. J.R. Karris, *Luke 24: 13–35*, „Interpretation” 41(1987), s. 60.

²⁴ Por. J. d'Arc, *Les Pelerins*, s. 60.

Uczniowie nie byli w stanie rozpoznać Jezusa mimo, iż byli doskonale o wszystkim poinformowani.

Kolejny ustęp (w. 25–27) zawiera Jezusową interpretację wydarzeń. Trzy kolejne wersety zestawione są w układzie koncentrycznym względem relacji uczniów w w. 19b–21:

3) rozczarowanie Jezusa względem uczniów wytyka im bezmyślność i brak wiary w słowa proroków (w. 25);

2) imperatyw cierpienia (w. 26);

1) interpretacja wydarzeń w świetle pism proroków (w. 27).

Ponadto widać następujące ześrodkowanie wyrażen: *wszystko, co powiedzieli prorocy* (w. 25c); *poprzez wszystkich proroków* (w. 27b); *co we wszystkich Pismach* (27d)²⁵. Jego odpowiedź jest właściwie powtórzeniem wyznania uczniów, ale w świetle Słowa Bożego.

Podsumowując dotychczasowe obserwacje wokół *homilii na drodze* warto najpierw zauważyć, iż w scenie widać konsekwentną postawę Jezusa w całej Ewangelii, w której wielokrotnie dawał dowody solidarności z ubogimi (15, 4). Przebywanie z kimś razem jest bazą – fundamentem dla komunikacji prawdy Bożej. Na początku każdej rozmowy trzeba przyjąć drugą osobę w pełni taką, jaką jest, starając się dostosować do *długości fali* jej możliwości.

Najwyższą sztuką jest wycucie sprzyjającego momentu, aby ogłosić zbawienie, czyli przejść od słuchania do świadectwa. Zbyt szybka interwencja może skończyć się niepowodzeniem. W tym wymiarze nauczycielem jest Jezus, który przyjął właściwą postawę w pierwszym dialogu (w. 17–19). Skupiony i zaśluchany w świadectwo uczniów, stawiał jedynie jedno lub dwa pytania – bardzo ogólne, bardzo dyskretne: *O czym rozmawiacie?; Dlaczego jesteście smutni?* (w. 17). Pozwolił im opowiedzieć całą ich historię, nawet niewiarygodną wieść przyniesioną przez kobiety, iż *On żyje* (w. 23).

Dopiero po wysłuchaniu rozpoczął wyjaśniać Biblię (w. 25–27). Nie wybierał z niej pojedynczych, enigmatycznych wersetów, które mogłyby odkryć jakieś detale, lecz otworzył przed nimi całe Pismo Święte, aby dostrzegli plan Boga zawarty w Objawieniu. Dzięki Jego egzegezie, zmartwychwstanie nie jest jakimś epizodem, częściową manifestacją, punktem odniesienia takiego czy innego tekstu, ale jest zawarte i ukazane w całości Bożego planu.

Zważywszy na szeroki zakres dialogu w tekście, trzeba podkreślić znaczenie żywego słowa, któremu Łukasz poświęcił tyle miejsca. Widzimy, że charakterystyczną cechą jego narracji jest jednoczesne nauczanie i postępowanie w drodze, będącej też symbolem wzrostu w wierze.

²⁵ Por. L. Dussaut: *Le triptique*, s. 174.

Jeszcze raz warto przypomnieć, iż w kontekście zaistniałej sytuacji na drodze do Emaus, słowa uczniów, iż *On żyje* (w. 23), domagały się wyjaśnienia. Czymś koniecznym jest *słyszalność* prawdy biblijnej w życiu chrześcijan²⁶. Język obrazów pozwala wejść w głębię ludzkiego życia otwierając dostęp do tego, co jest ważne dla człowieka. Poprzez symbole i obrazy chrześcijanin zostaje włączony do dialogu współczesnych uczniów.

W świetle dialogu prowadzonego przez Jezusa można wyróżnić jego trzy podstawowe cechy: *sposzregarć, traktować poważnie, przyjmować*²⁷. Kto nie doświadczył absolutnej doniosłości swojego własnego życia, nie jest w stanie jej przekazać innym. Istota ludzka może rozwijać się tylko we wzajemnych relacjach działania, od człowieka do człowieka i od Boga do człowieka. Tego doświadczenia ludzie w spotkaniach i prowadzonych rozmowach. Poważne traktowanie partnera rozmowy jest trudne, gdyż słuchanie innych z uwagą wymaga wysiłku. Dar słuchania bliźnich pozwala jednak *wyphynąć* spiętrzonej problemom i w konsekwencji następuje uzdrowienie.

2. Łamanie chleba

U kresu drogi do Emaus Jezus *udał*, że chce pójść dalej (w. 28), co wyraża czasownik *prospoie, omai (udawać)*²⁸. W kontekście wcześniejszej homilii można to uznać za sprawdzian skuteczności wygłoszonego słowa. W ten sposób pozwolił uczniom wyrazić pragnienie Jego obecności, co jest nieodzownym elementem wzrostu w wierze, gdyż Pan pragnie być zapraszany. Wystosowane kategoryczne zaproszenie jest formą usilnej modlitwy, w której można również dostrzec pewne elementy orientalnego ceremoniału grzecznościowego²⁹. Analogiczne czasowniki: *przymusić* i *zostać*, św. Łukasz zastosował w opowiadaniu z dziejów św. Pawła, któremu udzielono gościnności w trakcie ewangelizacji Filipi: *Kiedy została ochrzczona (Lidia) razem ze swym domem, poprosiła nas: Jeżeli uważacie mnie za wierną Panu – powiedziała – to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim! I wymogła to na nas* (Dz 16, 15). Również w tym przypadku Słowo Pana skutecznie dotknęło serc słuchaczy, w wyniku czego zareagowali gościnnością. Jak widać z tych przykładów, usilne wyrażenie gościnności nie tylko było formą zwyczajową, lecz świadectwem wiary i afirmacją chrystologiczną³⁰.

²⁶ Por. 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), ss. 119–120.

²⁷ Por. tamże, s. 121.

²⁸ Czasownik ten występuje jako hapax w NT. Zob. W. Schenk, *προσποίεμα*, [w:] EDNT III, s. 176.

²⁹ Por. J. d'Arc, *Le Partage du pain a Emmaüs (Luc 24, 28–32)*, „La Vie Spirituelle” 130(1976), s. 897.

³⁰ Por. R. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, „Analecta Biblica” 82(1978), ss. 238–249.

Czasownik *nachylić* (κλίω – 3 os. l. poj. ind. perf. act.) został użyty na określenie zachodu dnia (w. 29). Można go rozumieć w podwójnym sensie: opisowym, jako wskazanie dokładnego czasu – to prowadzi do hipotetycznych spekulacji; aluzyjnym, jako odesłanie do innego tekstu św. Łukasza o rozmnożeniu chlebów (Łk 9) – w tym wypadku ma on znaczenie teologiczne³¹.

Dalszą część tekstu otwiera wspomniana formuła *i stało się* (w. 30), która poza funkcją w konstrukcji tekstu wskazuje, że stanie się coś ważnego³²: *Kiedy zna-lazł się z nimi przy stole i wziął chleb, wystawiał [Boga] i połamawszy chleb podawał im. Wtedy otworzyły się ich oczy i poznali Go. Ale On im zniknął* (w. 30–31). Aż trzykrotne powtórzenie zwrotu *z nimi* (w. 29–30), podkreśla znaczenie przebywania uczniów z Jezusem, które obok słuchania słowa jest warunkiem silnej wiary wielkanocnej. Powyższy fragment można lepiej zrozumieć w świetle opisu Ostatniej Wieczerzy (22, 14–38) i cudu rozmnożenia chleba (9, 10–17):

Łk 22 Ostatnia Wieczerza	Łk 24 Emaus	Łk 9 Rozmnożenie chlebów
	w. 29: już dzień się nachylił	w. 12: dzień zaczął się schylać
w. 14: On zajął miejsce	w. 30: potem zajął miejsce u stołu	w. 14: uczynicie żeby oni zasiedli do stołu
Apostołowie z nim	Między nimi	
Od w. 19: wziął chleb	Wziął chleb	w. 16: wziął pięć chlebów
Odmówił dziękczynienie	Odmówił błogosławieństwo	Odmówił błogosławieństwo nad nimi
Polamał go i podał im	Polamał go i dawał im	Polamał i dawał uczniom dla tłumu

Już samo wyrażenie *dzień się nachylił* (24, 29), przez fakt rzadkiego występowania w NT, niejako sygnalizuje: uwaga, tutaj znajduje się drugie rozmnożenie chlebów (9, 12)³³. Również słowo *zajął miejsce u stołu* (κατακλίω), pojawiające się w NT tylko u Łukasza, wiąże się z rozmnożeniem chlebów: *I uczynili tak i ułożyli wszystkich* (Łk 9, 15)³⁴.

Na związek z perykopą rozmnożenia chlebów wskazuje także słowo: *błogosławić* (εὐλογέω), odnoszące się do nakarmienia 5 tysięcy (9, 16; Mk 6, 41) lub 4 tysięcy (Mk 8,7) mężczyzn. Historia tradycji wiąże również błogosławienie posiłku przez ojca rodziny żydowskiej z Ostatnią Wieczerzą (Mk 14, 22 por. Mt 26, 26)³⁵. W swoim opisie św. Łukasz jest jednak oryginalny, gdyż mówi o dziękczynieniu (22, 19).

³¹ Por. J. d'Arc, *Le Partage*, s. 897.

³² Por. tamże, ss. 897–898.

³³ Por. tamże, ss. 903–904.

³⁴ Por. W. Schenk, *κατακλίω*, EDNT II, s. 259.

³⁵ Por. H. Patsch, *εὐλογέω*, EDNT II, s. 79.

Powyższe spostrzeżenia dowodzą istniejącej zależności między posiłkiem w Emaus i rozmnożeniem chlebów. Można powiedzieć, że brakujący u Łukasza drugi opis rozmnożenia chleba został włączony w wydarzenie zmartwychwstania. Słowem łączącym te dwie perykopy jest czasownik *dawać* (ἐπιτίδωμι), którego czas *imperfectum* informuje o czynności ciągle trwającej. W ten sposób *łamanie chleba* w Emaus jest cudem rozmnożenia, który nigdy się nie kończy, co w odniesieniu do Eucharystii jest bardzo wymowne.

W czasie znaku *łamania chleba*, oczy uczniów zostały otwarte i rozpoznali Go. Jak już wspomniano, charakter owego *przysłonięcia* i *otwarcia oczu* był nadprzyrodzony (*passivum divinum*: 24, 16. 31)³⁶. Zwrot *otworzyć oczy* oznacza, że przy Bożej pomocy i dobrej woli (24, 29) można rozpoznać Chrystusa poprzez przyjęcia Słowa Bożego w Eucharystii. Również zniknięcie Jezusa (ἄφαντος)³⁷ jest bardziej zrozumiałe w perspektywie sakramentalnej pierwotnej gminy³⁸. Jego obecność była kontynuowana w Eucharystii³⁹.

Rozmowa wspominająca (w. 32) i powrót do Jerozolimy (w. 33ab) kończą opowiadanie: *I mówili jeden do drugiego: – Czyż nie płonęło w nas serce, kiedy mówił do nas w drodze i wyjaśniał nam Pisma? I w tej samej chwili wstali i powrócili do Jeruzalem* (w. 32–33ab). Ich wspomnienia mają już zupełnie inny charakter, niż dyskusja na początku drogi (w. 14). Mimo zniknięcia Jezusa nie popadają w smutek. Postawione przez nich pytanie za pomocą partykuły οὐχι (czyż-nie), sugeruje pozytywną odpowiedź. Natomiast czasownik καίω (płonąć, promieniować ciepłem), w tym wypadku oznacza stopniowy powrót do zrozumienia, radości i nadziei. Jest on echem dwóch postaw otwierających Ewangelię św. Łukasza – niewiary Zachariasza (1, 20) i wiary Maryi (1, 38)⁴⁰.

3. Konkluzja

Opowiadanie Łk 24, 13–33 jest niewątpliwym dowodem *malarskiego* kunsztu literackiego św. Łukasza, który w mistrzowski sposób wykorzystał walory obrazowego przekazu narracji. Sceny są żywe, a dramaturgia dialogów utrzymuje czytelnika w napięciu. Gruntowna praca redakcyjna autora sprawiła, że trudno dotrzeć do pierwotnej warstwy tradycji, która prawdopodobnie obejmowała następujące wiersze: 13. 15b. 16. 28–31⁴¹.

³⁶ Por. R. Rubinkiewicz, *Znaczenie*, ss. 184–185.

³⁷ Słowo to jest hapax NT. Zob. H. Leroy, ἄφαντος, EDNT I, s. 180.

³⁸ Por. J. N. Aletti, *Luc 24, 13–33*, s. 315.

³⁹ Por. J. d'Arc, *Le Partage*, ss. 907–908.

⁴⁰ Por. J. M. Faux, *La Foi du Nouveau Testament*, Paris 1977, s. 173.

⁴¹ W ten sposób: J. Kudasiewicz, *Jeruzalem*, s. 70; L. Legrand, *Christ the Fellow Traveller, The Emmaus Story in Luke 24: 13–35*, „Indian Theological Studies” 19(1982), s. 11; D. McBride, *Emmaus*, s. 122.

Perykopa jest ściśle związana z kontekstem poprzedzającym, z którym łączy go struktura i treść. Powiązania dotyczą czasu (*tego właśnie dnia* – w. 13. 1), osób (*dwóch z nich* – w. 13. 9) oraz miejsca (*Emaus, sześćdziesiąt stadiów od Jerozolimy* – w. 13). Ramy czasowe sceny zawierają się w *pierwszym dniu tygodnia* (24, 1) tożsamym z *trzecim dniem* prorocstwa galilejskiego (24, 7). Uczniowie należeli do otoczenia Apostołów, którzy słyszeli opowiadanie niewiast (24, 9. 23. 33).

Początek (w. 13–14) i koniec odpowiadania (w. 32–33) łączą wydarzenia na drodze z Jerozolimy do Emaus⁴² (w. 13) lub odwrotnie (w. 33ab). Zmiana kierunku marszu obrazuje pokutę chrześcijańskiego życia⁴³. Pozostawienie świętego miasta jest symbolicznym odwróceniem serca od dzieła zbawienia, które się w nim dokonało. Obrany przez nich kierunek drogi jest przeciwny do Jezusowego (13, 13). W koncepcji św. Łukasza Jeruzalem jest także miejscem *exodusu* Jezusa ku Ojcu (9, 31. 51), czyli powrót do Emaus wyraża też oddalenie się od Ojca.

Droga prowadzącą od niewiary do wiary jest możliwa dzięki ukazaniu egzystencji człowieka w świetle Słowa Bożego (24, 25). W ten sposób św. Łukasz wyraził parenetyczne pouczenie, iż każde wydarzenie wymaga właściwej interpretacji. Samo wydarzenie nie rodzi wiary, dopiero jego właściwa interpretacja w świetle Słowa Bożego sprawia, iż jest to możliwe.

Ważny jest także sposób przeprowadzenia homilii paschalnej. Św. Łukasz wykazał się znajomością procesu komunikacji międzyludzkiej. Tekst opowiadania ma głęboką treść ukrytą w strukturze literackiej i psychologiczno-poznawczej. Homilia na drodze do Emaus posiada kilka ważnych etapów: przypomnienie faktów, wyjaśnienie ich w świetle Pisma Św., zaproszenie Jezusa oraz ukierunkowanie na Eucharystię.

⁴² Dokładnym oznaczeniem tego miejsca zajmowało się wielu komentatorów, co wydaje się nieproporcjonalnym wysiłkiem do zamiaru św. Łukasza. Mówi się o dwóch miejscowościach: dzisiejsze Amwas, położone na równinie Szefela, znane również przez Orygenesa i Euzebiusza z Cezarei jako Nikopolis; drugim miejscem brany pod uwagę było El-Qubeibeh, oddalone około siedmiu mil na północny zachód od Jerozolimy, które uznawane było przez tradycję dopiero od wypraw krzyżowych. Ewangelista raczej zaakcentował Jeruzolimę, natomiast Emaus informuje, że ukazanie Jezusa odbyło się w jej sąsiedztwie. Jest ono znakiem rozpoznania Jezusa oraz symbolem nawrócenia. Por. H. Vincent, *Fouilles de l'École a la Basilique i Amwas*, „Revue Biblique” 35(1926), s. 120; G. Dolman, *Sacred Sites and Ways*, London 1935, ss. 226–232; J. Misiurek, *Emaus*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31(1978), s. 246; A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke*, Edinburgh 1981, ss. 551–552; T. Radcliffe, *The Emmaus Story. Necessity and Freedom*, „New Blackfriars” 64(1983), s. 484.

⁴³ Por. R.J. Karris, *Luke 24: 13–35*, „Interpretation” 41(1987), s. 58.

Summary

Unities of Word and Sacrament according to Luc 24, 13–33

This study has attempted to show how Luke's theological venture joins two concepts, the word of God and the breaking of the bread. According to Luke's text 24, 13–33 it is seen that the main statement was included in the problem of recognition of resurrected Jesus Christ. Probably it was a problem of Christian communities. The author indicates necessary elements which lead us to recognition of Jesus. The scheme contains the thought connected with Eucharistic liturgy, which could be a base of tradition of this story. The majority of scholars would agree that Luke's description of how the two disciples came to recognize Jesus in the breaking of the bread would remind his readers of the Eucharist. The main premise is followed by a deep interpretation of human existence, having doubts in faith around Messiah's suffering and death topics.