

DOMINIK NOWAK
Bielsko-Biała

KTIZEOLOGICZNA PERSPEKTYWA UZDROWIENIA W SZABAT CZŁOWIEKA Z USCHŁĄ RĘKĄ (ŁK 6,6-11)

1. Uwagi wprowadzające do Łk 6,6-11 – 2. Analiza szczegółowa Łk 6,6-11 –
3. Podsumowanie

Na wstępie konieczne jest wyjaśnienie, dlaczego zdecydowano się w niniejszym artykule posłużyć pojęciem „ktizeologii” i co przez nie się rozumie. Etymologicznie termin „ktizeologia” wywodzi się od pojęcia κτίσις – stworzenie. Odpowiednio przez ktizeologię rozumie się — ogólnie rzecz ujmując — naukę o stworzeniu świata i człowieka, względnie o początkach. Można zatem stwierdzić, iż ktizeologia odnosi się do tego obszaru refleksji teologicznej, który opisywany jest mianem protologii.

Czy zatem w ogólne istnieje potrzeba wprowadzania tego pojęcia, tym bardziej, że w naukach teologicznych jest ono spotykane sporadycznie, całkowicie inaczej aniżeli w przypadku terminu „protologia”?¹ Z całym przekonaniem należy stwierdzić, że zastosowanie określenia „ktizeologia” posiada nie tylko solidne fundamenty merytoryczne, ale i głęboki sens. Z jednej strony bowiem oba terminy można uznać może nie tyle za synonimy, co bardzo blisko sobie pokrewne — „ktizeologia” jest wszak pojęciem nieco węższym, odnoszącym się ściśle do stworzenia. Z drugiej strony jednak — co najistotniejsze — termin ten konstytuuje oraz odkrywa nowe horyzonty hermeneutyczne. Dotyczy to zwłaszcza próby wzajemnego odniesienia do siebie nauki o początkach oraz refleksji o rzeczach ostatecznych. W tym kontekście „protologia” oraz „eschatologia” wydają się leżeć po

¹ Na ile piszący się orientuje, w polskojęzycznej literaturze teologicznej pojęciem „ktizeologia” i jego pochodnymi posługuje się jedynie H. Langkammer. Na uwagę zasługuje w tym kontekście jego rozprawa habilitacyjna pt. *Problemat splotu orzeczeń ktizeologicznych i soteriologicznych w chrystologii Nowego Testamentu*, Lublin 1969.

przeciwnych biegunach i rodzą odczucie rozdzielności, na co nie pozostaje bez wpływu już sama etymologia obu pojęć. Ktizeologia tymczasem daje wielką szansę na utworzenie scalającego oba bieguny łuku. Co więcej, daje ona możliwości odkrycia ich wielorakich oraz fundamentalnych teologicznie odniesień. Stworzenie wszakże stanowi w tradycji biblijnej jedną z bardziej obrazowych oraz znaczących kategorii soteriologicznych. Idea ta ma swój początek w tradycji starotestamentowo-judaistycznej i została rozwinięta przede wszystkim przez Deutero- oraz Tritoizajasza, a swą kontynuację i chrystologiczne odniesienie zyskała w refleksji nowotestamentowej, zwłaszcza u apostoła Pawła i jego uczniów.

Współcześnie antropologia teologiczna uwydatnia tezę, iż dzieje zbawienia rozpoczęły się w momencie stworzenia. Mówiąc inaczej, już stworzenie człowieka jawi się jako akt zbawczy. W związku z tym refleksja nie ogólnie o początkach, ale właśnie o stworzeniu, a więc ktizeologia, stanowi fundamentalny punkt odniesienia dla przemyśleń soteriologicznych, a w konsekwencji także eschatologicznych. Wyobrażenie o stworzeniu rozumiane jako powołanie do życia z jednej strony, z drugiej zaś jako zbawienie, a więc nowe stworzenie, jak klamra scala horyzonty egzystencjalne człowieka. Jest ono podstawową kategorią teologicznoantropologiczną charakteryzującą tak doczesną, jak i pozadoczesną kondycję człowieka przed Bogiem. Choć należy pamiętać, że nie ogranicza się ono jedynie do sfery antropologicznej, ale ma swe zastosowanie również w kosmologicznej. Ujawnia to zwłaszcza ten nurt refleksji na temat dziejów zbawienia, który nosi miano profetycznego. Głosi on, że zbawienie kosmosu nie będzie polegać na — jak chce apokaliptyka — całkowitym zniszczeniu tego, co stare, i stworzeniu wszystkiego na nowo, lecz na przemieniającej odnowie „starej” rzeczywistości.

Jeśli powyższe przemyślenia odniesie się do taumaturgicznej działalności Jezusa, to należy stwierdzić, że gdy przywracał On przez swe cuda utraconą harmonię człowieczej egzystencji, gdy restytuował jej zaburzoną jakość, wówczas nie tylko urzeczywistniał Boże panowanie w świecie ludzi, ale równocześnie objawiał owo panowanie takim, jakim było ono na początku, gdy wszystko „było bardzo dobre” i gdy ludzie nie zdołali jeszcze wypaczyć jego istoty. W ten sposób wciąż na nowo przypominał, że od początku centrum Bożej woli stanowiło dobro człowieka i pragnienie jego zbawienia, i temu nadrzędnemu celowi była podporządkowana obecność oraz wszelka działalność Boga wśród ludzi. Przez swe cuda zatem Mistrz z Nazaretu pragnął między innymi skierować myśli ku początkom wspólnej drogi Stwórcy i stworzenia, gdy ich stosunki cechowały się pełnią harmonii oraz pokoju, tym, co można by właściwie oddać terminem שְׁלוֹם. Co więcej, Jezusowe uzdrowienia można potraktować w kategoriach stwarzania człowieka i jego otoczenia na nowo. W tym sensie można mówić o optyce ktizeologicznej taumaturgicznej działalności Zbawiciela.

Nie ulega wątpliwości, że wyjątkowe znaczenie posiadały w tym kontekście Jezusowe uzdrowienia w dzień szabat. Wszakże z owym dniem jest nieodłącznie związana perspektywa ktizeologiczna. Na kartach ewangelii można odnaleźć kilka relacji o tego rodzaju taumaturgicznej działalności Nauczyciela z Galilei. Wśród nich zaś na szczególną uwagę zasługują niewątpliwie te, w których pojawia się moment polemiki Jezusa i jego oponentów wywołany faktem uzdrawiania w szabat. Na takim tle bowiem, w konfrontacji z ludzkimi, błędnymi wyobrażeniami, w wyjątkowo wyraźny sposób staje się widoczny ktizeologiczno-soteriologiczny wymiar szabatowej działalności cudotwórczej Jezusa.

1. Uwagi wprowadzające do Łk 6,6-11

Relacja o Jezusowym cudzie uzdrowienia człowieka z uschłą ręką stanowi jeden z kilku tekstów ewangelicznej relacji Łukasza (por. Łk 6,1-5 paral.; 13,10-17; 14,1-6)², które koncentrują się wokół problematyki obserwacji szabat³. Jest to w Ewangelii Łukasza trzeci już z kolei szczegółowo opisany cud dokonany przez Jezusa w święty dzień szabat, aczkolwiek w poprzednich — uzdrowienie opętanego w Kafarnaum (Łk 4,31-37) oraz uzdrowienie teściowej Piotra (Łk 4,38-39) — nie pojawia się ważny dla rozważań motyw polemiki Jezusa z Jego obserwatorami. Porównanie synoptyczne ukazuje, że omawiana perykopa należy do tradycji po-

² Tekst relacjonujący uzdrowienie człowieka z uschłą ręką znajduje się w części trzeciej Ewangelii, mówiącej o objawieniu się Zbawiciela (Łk 4,14–21,38) i wchodzi w skład sekcji relacjonującej Jego działalność w Galilei (4,14–9,50), a zawężając kontekst dalej, do części dotyczącej cudów, kontrowersji oraz powołania pierwszych uczniów (Łk 4,31–6,19). J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 59), Opole 2003, s. 235; M. UGLORZ, *Introdukcja do Nowego Testamentu*, cz. I, Warszawa 1994, s. 116.

³ Bardziej szczegółowych informacji na temat szabat, jego teologicznego umotywowania, znaczenia, historii oraz obrzędów religijnych związanych z tym dniem dostarczają m.in. H. WITCZYK, *Czasy święte*, w: G. WITASZEK (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 289–293; M. ROSIK, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, s. 170–181. Wspomnieć w tym kontekście należy, że instytucja szabat, a także wiele innych przepisów, obrzędów i wyobrażeń żydowskich (np. przepisy czystości, przepisy związane ze spożywaniem pokarmów, obrzezanie, pochodzenie od Abrahama in.), posiadały nie tylko wymiar religijny, związany z rozróżnieniem pomiędzy sferami *sacrum* i *profanum* oraz pomiędzy tym, co czyste, a tym, co nieczyste. Stanowiły one bowiem równocześnie czynniki budujące ścisłą wspólnotę, w węższym i szerszym tego słowa znaczeniu, określające miejsce jednostki w jej ramach, oraz kształtujące w istotny sposób tożsamość członków społeczności żydowskiej, tak w jej aspekcie indywidualnym, jak i zwłaszcza kolektywnym. Mówiąc inaczej, miały one również decydujący wpływ na kształtowanie się narodowej samoświadomości Żydów. Były one wszakże tym, co wyraźnie odróżniało ich od pogan. Wyznaczały one i chroniły wewnętrzne oraz zewnętrzne granice wspólnoty, zarówno w jej wymiarze mikro-, jak i makrospołecznym. Zob. J. RICHES, *Neutestamentliche Theologie und kulturelle Anthropologie*, w: H. HÜBNER, B. JASPERT (red.), *Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 198–200.

trójnej (por. Mk 3,1-6; Mt 12,9-14)⁴. Opisanie w niej wydarzenia, przynajmniej w zasadniczych elementach, sięgają najprawdopodobniej historycznego Jezusa.

Naświetlenie struktury literackiej perykopy nie nastręcza trudności: rys sytuacyjny (ww. 6-8) – pytanie Jezusa (w. 9) – milczenie obserwatorów Jezusa – uzdrowienie (w. 10) – negatywna reakcja oponentów Jezusa (w. 11). Ta budowa formalna implikuje, po pierwsze, że to nie tyle sam cud leży w punkcie jej zainteresowania, co przede wszystkim towarzysząca mu polemiczna rozmowa Zbawiciela z faryzeuszami oraz uczonymi w Piśmie. Po drugie natomiast, że tekst reprezentuje gatunek literacki mieszany — cud + polemika. Ponadto zawiera również element biograficznego apoftegmatu⁵ Chodzi więc tutaj o tzw. *Normenwunder*, a więc tzw. cud normatywny, który motywuje oraz uzasadnia określone normy postępowania⁶. W omawianej perykopie, podobnie jak w innych przywołujących problematykę szabatu, dochodzi do głosu kwestia tego, co jest, a co nie jest dozwolone w ten dzień. W przypadku uzdrowienia człowieka z uschłą ręką jednakże nie tylko słowa Jezusa, lecz również Jego cud ma doprowadzić interlokutorów Zbawiciela do radykalnej weryfikacji wyobrażeń dotyczących tego świętego dnia, a tym samym przywołać w ich umysłach fundamentalne treści ktizeologiczne.

Perykopa Łk 6,6-11 pozostaje w ścisłym związku z tekstem bezpośrednio ją poprzedzającym, a więc relacją o polemice Jezusa z Jego oponentami, dotyczącą zrywania przez uczniów kłosów w szabat Łk 6,1-5. Związek rzeczowy pomiędzy tymi oboma ustępami dochodzi do głosu już na płaszczyźnie formalnej. Oba teksty są ze sobą związane z jednej strony poprzez formułę wprowadzającą, która już sygnalizuje ich przewodnią myśl: Łk 6,1a: ἐγένετο δὲ ἐν σαββατῶ / Łk 6,6a: ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββατῶ, z drugiej strony zaś przez występujący w nich niemalże

⁴ Łukasz w dość znacznym stopniu przerezagował dostępną mu tradycję. Tak od przekazu Marka, jak i Łukasza odróżnia się natomiast istotnie relacja Mateuszowa. W redakcyjnym umiejscowieniu perykopy trzeci ewangelista pozostaje zgodny z Markiem, jeśli chodzi o kontekst poprzedzający — jest nim perykopa dotycząca zrywania przez uczniów kłosów w szabat (Łk 6,1-5; por. Mk 2,23-28), przed którą ponadto znajduje się dłuższy blok polemik, zachowanych przez obu ewangelistów w tym samym porządku (Łk 5,17-39; por. Mk 2,1-28). Kontekst następujący stanowi u Łukasza relacja o powołaniu Dwunastu (Łk 6,12-16), po której znajduje się *Kazanie na równinie* (Łk 6,17-49). Drugi synoptyk z kolei zamieszcza po opisie uzdrowienia chorego z uschłą ręką wzmiankę o oddaleniu się Jezusa nad jezioro i gromadzeniu się tam licznych tłumów (Mk 3,7-12), po której umieszcza dopiero relację o powołaniu uczniów (Mk 3,13-19). U Mateusza z kolei kontekst poprzedzający stanowi również tekst o zrywaniu kłosów w szabat (12,1-8), ale oba te fragmenty pozbawione są tego umiejscowienia, jakie występuje u Marka (i Łukasza), a więc w szeregu polemik. Kontekst następujący natomiast stanowi u pierwszego ewangelisty tekst należący do jego dobra własnego, który najpierw mówi krótko o oddaleniu się Jezusa z synagogi, a potem ukazuje Go jako tego, który wypełnia starotestamentową *Pieśń o studze Jahwe* (Mt 12,15-21).

⁵ Por. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958⁴, s. 65.

⁶ Por. H. CONZELMANN, A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1991¹⁰, s. 88; J. CZERSKI, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 103; G. THEIßEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001³, s. 266n.

identyczny kluczowy zwrot, który już *explicite* podejmuje problematykę prowadzonych sporów: Łk 6,2b: ὁ οὐκ ἔξεστιν τοῖς σαββάσιν / Łk6,9b: εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ.

2. Analiza szczegółowa Łk 6,6-11

W początkowym wierszu analizowanego fragmentu Łukasz wprowadza na scenę głównego bohatera wydarzenia, Jezusa, oraz sytuuje relacjonowane wydarzenie w czasie i miejscu (Łk 6,6). Informacje te są jednak dość ogłędne. Po pierwsze, ewangelista nie wymienia Jezusa z imienia — na Jego określenie stosuje zaimek αὐτόν i wyłącznie na podstawie kontekstu poprzedzającego można wnioskować, iż chodzi tu właśnie o Niego. Po drugie, Łukasz wzmiankuje, iż uzdrowienie miało miejsce pewnego szabat, dosłownie „w inny szabat” (ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ). Stwierdzenie to implikuje wyłącznie, iż Jezusowa polemika związana z uzdrowieniem człowieka z uschłą ręką miała miejsce w innym czasie, aniżeli dysputa związana ze zrywaniem kłosów przez uczniów, ale nie pozwala na ustalenie dokładnej chronologii⁷. Po trzecie wreszcie, Łukasz wspomina, iż akcja miała miejsce w jakiejś synagodze — ἐγένετο (...) εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν. Także ta wzmianka nie pozwala na dokładną identyfikację miejsca akcji. Kontekst poprzedzający pozwala jedynie na stwierdzenie, że chodzi tu o synagogę znajdującą się w jednym z miast Galilei, być może w Kafarnaum⁸. Na szczególną uwagę zasługuje wzmianka, która jednocześnie wyraźnie odróżnia Łukasza od pozostałych synoptyków, a mianowicie, że Jezus nauczał w synagodze — (...) καὶ διδάσκειν. Trzeci synoptyk, wzmiankując o nauczaniu Jezusa, wiąże tym samym faryzeuszy oraz uczonych w Piśmie z Jego nauczaniem. Czyni z nich Jego adresatów⁹

Łukasz — podobnie jak Marek (i Mateusz) — wspomina, że w synagodze znajdował się człowiek z uschniętą ręką — καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἦν ξηρά. Dodaje jednak, czego brak u pozostałych synoptyków, iż była to ręka prawa (ἡ δεξιὰ). Biorąc pod uwagę perspektywę antropologiczną, zasygnalizowaną już przez samo zastosowanie pojęcia ἄνθρωπος, należy stwierdzić, że szczegół ten

⁷ Chronologia drugiego synoptyka jest ogólna, aczkolwiek dodaje on, że Jezus wszedł do synagogi ponownie — πάλιν (por. Mk 3,1). Przysłówek ten zdaje się odsyłać do perykopy Mk 1,21-29, opisującej działalność Jezusa w synagodze w Kafarnaum, gdzie uzdrowił opętanego. Z wszelkim prawdopodobieństwem uzdrowienie chorego z uschłą ręką miało miejsce po tym wydarzeniu. Także Mateusz nie podaje bliższych danych natury chronologicznej (por. Mt 12,9).

⁸ Podobnie ma się rzecz w przypadku relacji pierwszego ewangelisty. Z przekazu Marka natomiast można wnosić, że — jak już zasygnalizowano powyżej — miejscem akcji jest synagoga w Kafarnaum.

⁹ Por. W. RAKOCY, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszowym (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 49.

ukazuje owego człowieka jako znajdującego się w szczególnej potrzebie. Niesprawna prawa ręka przywodzi bowiem myśl o niemożności, a przynajmniej o wielkim utrudnieniu w wykonywaniu jakiegokolwiek pracy, innymi słowy, o niemożności prowadzenia całkowicie samodzielnej egzystencji. W ogóle z tym, co „prawe”, starożytni wiązali wyobrażenia o szczęściu, powodzeniu oraz ratunku¹⁰. Ów człowiek jawi się więc jako szczególnie pokrzywdzony.

W następnym wierszu Łukasz wprowadza na arenę wydarzeń oponentów Jezusa — οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (Łk6,7a)¹¹. Ich zachowanie wobec Zbawiciela opisuje następująco: παρετηροῦντο δὲ αὐτὸν (...) εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύει, ἵνα εὐρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ¹² (Łk 6,7b-c)¹³. Postawa oponentów Jezusa wydaje

¹⁰ Por. P. VON DER OSTEN-SACKEN, *δεξιός*, 3, EWNT 1, k. 685n; W. KLÖTZLI, *Das Ja Gottes. Eine Auslegung des Lukasevangeliums*, cz. I: *Kapitel 1–11*, Zürich 1968, s. 98.

¹¹ Nieco inaczej ma się rzecz w Ewangelii Marka. Adwersarze Jezusa nie zostają scharakteryzowani bliżej. Drugi ewangelista wspomina dopiero w zakończeniu perykopy (por. Mk 3,6), że uzdrowienie dokonane przez Zbawiciela oraz wypowiedziane przez Niego słowa wywołały oburzenie faryzeuszy oraz herodian. Informacja ta jednak nie wyklucza możliwości, iż grono obserwatorów Zbawiciela było znacznie szersze. Łukasz, w odróżnieniu od Marka, wymienia interlokutorów Jezusa już na samym wstępie perykopy. Podobnie ma się rzecz w przypadku Mateusza, który jednak wzmiankuje jedynie o faryzeuszach (por. Mt 12,10).

¹² Aparat krytyczny do tego wiersza zawiera dwie istotne uwagi: (1) Świadcstwa \mathfrak{P}^4 B Θ f^1 (f^3 33) \mathfrak{M} , bo zamieniają *ind. praes. act.* θεραπεύει na *ind. fut. act.* θεραπεύσει. Forma tekstowa poświadczona jest przez \mathfrak{N}^2 A D L W Ψ 565. 579. 2542 *pc*. Uwzględniając aspekt jakościowy świadectw, stwierdzić należy, że lepiej poświadczony jest tekst przyjęty. Prócz tego *lectio varia* powstała pod wpływem miejsc paralelnych (por. Mk 3,2), a więc wersja tekstowa zasługuje na pierwszeństwo. Z gramatycznego punktu widzenia dopuszczalne są obie formy. (2) Niektóre rękopisy zamieniają zwrot εὐρωσιν κατηγορεῖν: (a) w świadectwach \mathfrak{N}^2 A L W f^{1333} \mathfrak{M} r^1 sy^{hmg}, bo występuje lekcja εὐρωσιν κατηγορίαν — „(...) znaleźć powód oskarżenia”; (b) w kodeksie D występuje εὐρωσιν κατηγορήσαι — „(...) znaleźć [powód, aby Go] oskarżyć”; (c) w świadectwach Ψ (2542) *pc* bo^{ms} znajduje się lekcja κατηγορήσωσιν — „(...) [aby Go] oskarżyć”. Tekst przyjęty poświadczony jest przez \mathfrak{P}^{4vid} \mathfrak{N}^* B Θ f^1 1241 *al sa*. Zewnętrzna krytyka tekstu jednoznacznie wyklucza możliwości (b) oraz (c) (ta ostatnia powstała przypuszczalnie pod wpływem Mt 12,10). Jeśli zaś chodzi o możliwość (a), to nie umożliwia ona podjęcia klarownej decyzji, co więcej, skłania do przyjęcia lekcji odmiennej. Ta jednak wydaje się stanowić korektę gramatyczną — zastąpienie bezokolicznika κατηγορεῖν rzeczownikiem κατηγορίαν w zdaniu celowym/skutkowym, rozpoczynającym się od ἵνα z *con.*, jest bardziej poprawne składniowo. Wersja tekstowa, choć w Nowym Testamencie stosunkowo rzadka, jest jednakowoż również dopuszczalna (por. np. Obj 13,13). Zob. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf*, Göttingen 1975¹⁴, s. 297, 317.

¹³ Fragment ten bardzo podobnie brzmi w przekazie Marka. Mateusz natomiast ujął go w formę pytania zadanego przez obserwatorów Jezusa.

<p>Mk 3,2</p> <p>καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.</p>	<p>Mt 12,10b-d</p> <p>... καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες, Εἰ ἔξειστιν τοῖς σάββασιν θεραπεύσαι; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.</p>
---	---

się implikować, że jego taumaturgiczna działalność była im znana, zwłaszcza ta prowadzona w dzień szabatu¹⁴. Wniosek ten potwierdza również czas *praesens* czasownika $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$. Wskazuje on nadto, że oponentom Zbawiciela nie chodziło wyłącznie o ten jeden, konkretny przypadek uzdrowienia człowieka w szabat, ale o całą praktykę Jezusa – Cudotwórcy, o całokształt Jego zachowania, które mogłoby stać się powodem dla wystąpienia przeciw Niemu¹⁵. Ów konkretny przypadek miał stać się, niejako *pars pro toto*, okazją dla przyłapania Zbawiciela na praktykowanie tego, co „niedozwolone”. Myśl tę pogłębia użycie czasownika $\pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ – „obserwować”, „pilnować”, „śledzić”, „szukać okazji”, „czyhać”¹⁶. Spośród autorów nowotestamentowych posługuje się nim najczęściej Łukasz (14,1; 20,20; Dz 9,24; zob. też Mk 3,2; Ga 4,10). Podobnie tylko on używa, i to tylko jednokrotnie, rzeczownika $\pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ (Łk 17,20)¹⁷. W jego Ewangelii podmiotem czasownika $\pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ są zawsze żydowscy oponenti Jezusa, którzy szukają sposobności do oskarżenia Go bądź w bezpośrednim spotkaniu, bądź też za pośrednictwem swoich wysłanników¹⁸. Podobnie pejoratywne zabarwienie ma ów termin w Dziejach Apostolskich, gdzie odnosi się do chęci zgładzenia Pawła przez wrogich wobec niego przedstawicieli judaizmu.

Motyw obserwowania/śledzenia Jezusa przez faryzeuszy oraz uczonych w Piśmie jest jednoznaczny. Nie są oni szczerze zainteresowani jego działalnością, ale wyłącznie tym, by Go oficjalnie oskarżyć. Czasownik $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ – „oskarżać”, „obwiniać” stanowi bowiem termin sądowniczy¹⁹. Niewiara oraz wrogość duchowo-religijnych przywódców narodu wobec Jezusa zaczynają nie tylko nabierać coraz wyraźniejszych kształtów, ale poczynają przeobrażać się w konkretne czyny. Intertekstualna analiza trzeciej Ewangelii ukazuje, że tutaj, w synagodze, ma swój początek dynamiczny proces narastania niechęci wobec Zbawiciela, który jak łuk rozciąga się przez Jego całe dzieje i który ostatecznie urzeczywistni się w czasie Jego pasji (por. zwłaszcza fałszywe oskarżenia przed Piłatem; Łk 23,2.10).

Łukasz wzmiankuje w kolejnym wierszu, i spośród synoptyków jedynie on, że Jezus był świadomy niechęci swych oponentów (Łk 6,8a). W relacji Marka znaj-

¹⁴ Por. K.H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, Göttingen 1967, s. 82.

¹⁵ Por. RAKOCY, *dz. cyt.*, s. 50.

¹⁶ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 467.

¹⁷ Por. H. BALZ, *parathre*, w, EWNT 3, k. 81.

¹⁸ Łk 14,1: $\text{Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἔλθειν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων [τῶν] Φαρισαίων σαββάτω φαγεῖν ἄρτον καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν;}$ Łk 20,20: $\text{Καὶ παρατηρήσαντες ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος.}$

¹⁹ POPOWSKI, *dz. cyt.*, s. 331n; H. BALZ, *κατηγορέω*, EWNT 2, k. 672.

duje się wprawdzie podobny motyw, a mianowicie motyw smutku Jezusa z powodu zatwardziałości serc Jego obserwatorów, ale pojawia się on dopiero po pytaniu zadany przez Zbawiciela adwersarzom, dotyczącym kazuistyki szabatu, na które odpowiedzieli milczeniem (por. Mk 3,5). Milczenie to stanowiło dla Nauczyciela z Galilei świadectwo całkowitego zamknięcia się na Jego słowa. Inaczej jest u Łukasza, w którego relacji oponenti Zbawiciela nie byli uprzednio o nic pytani. Łukaszowy Jezus jawi się jako doskonały znawca ludzkich serc i zamysłów (por. Łk 4,16-30). Jednakże choć zdawał sobie sprawę z tego, że duchowo-religijni przywódcy narodu nie są Mu przychylni, co więcej, są Mu wrodozy, nie powstrzymało Go to od dalszej działalności. Nie ustąpił i świadomy konsekwencji kroczył dalej: εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα· ἔγειρε καὶ στήθι εἰς τὸ μέσον – („[...] i powiedział do człowieka z uschniętą ręką: «Wstań i wyjdź na środek!»”); Łk 6,8b)²⁰. Jezus nie dokonał więc od razu uzdrowienia, ale rozmyślnie potęgując napięcie między sobą a swymi interlokutorami, nakazał choremu wyjść na widok wszystkich zebranych²¹. Cała inicjatywa leżała zatem po stronie Zbawiciela. Wszakże nie był On przez chorego proszony o pomoc.

Jak ocenić to zachowanie Jezusa? Można sądzić, że chodziło Mu o prowokację. I po części jest to prawda. Trzeba jednak równocześnie bardzo wyraźnie podkreślić, iż Zbawiciel na pewno nie działał tylko dla samej prowokacji. Jej zasadniczym, a przypuszczalnie nawet jedynym celem było pragnienie poruszenia, a może wręcz zdruzgotania świadków swych działań, by dokonali dogłębnej i uczciwej weryfikacji swej postawy. Można by też sądzić, że zachowanie Nauczyciela z Galilei było wyrazem Jego autorytetu i suwerenności. To też słuszna ocena. Jednak pod warunkiem, że będzie się ją postrzegać jako pochodną fundamentalnego stwierdzenia, iż postępowanie Jezusa stanowiło przede wszystkim wyraz Jego mesjańskiej samoświadomości. Jego samoświadomość, sposób, w jaki pojmował istotę oraz cel zleconego mu przez Boga posłannictwa, nakazywała Mu takie właśnie działanie. Każde inne byłoby sprzeniewierzeniem się Bożemu powołaniu.

W swej misji proklamacji królestwa Bożego, której nieodłącznym elementem były uzdrowienia, Zbawiciel kierował się przede wszystkim dobrem drugiego człowieka. W tym sensie doskonale realizował wolę Bożą i w pełni się z nią utożsamiał. Jego proegzystencjalne posłannictwo stanowiło objawienie w słowie i czynie Bożej miłości do człowieka. Miłości, która w chęci wyzwolenia go z jego negatywnej, życiowej sytuacji, innymi słowy, jego zbawienia, zdolna była przekraczać

²⁰ Niemalże identycznie brzmi ten fragment w przekazie Marka: καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι, "Ἐγειρε εἰς τὸ μέσον (Mk 3,3). Mateusz natomiast w ogóle go pomija.

²¹ H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium 1,1–9,50*, HThK NT 3/1, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 307.

wszelkie granice. Ta twórcza i stwarzająca na nowo miłość stanowiła priorytetowe kryterium w działalności Jezusa. W jej centrum znajdował się konkretny człowiek potrzebujący pomocy oraz uwolnienia ze swego egzystencjalnego uwikłania, człowiek oczekujący stwórczej odnowy. W tym sensie można powiedzieć, że soteriologia wiedzie zawsze do antropologii²². Nadto — że poprzez antropologię wiedzie ona do ktizeologii, a ona otrzymuje z jej strony istotne dopełnienie.

Właśnie poprzez odniesienie do idei miłości ktizeologiczna perspektywa tau-maturgiczno-stwórczej działalności Zbawiciela ujawnia się w szczególny sposób. We współczesnej teologii biblijnej wszakże wyobrażenie o Bożej miłości stało się kluczem hermeneutycznym dla prób rozwikłania oraz wyjaśnienia tajemnicy stworzenia. W obliczu trudności z jednoznacznym i zadowalającym, zwłaszcza w kontekście dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, objaśnieniem, czym było stworzenie z niczego, *ex nihilo*, coraz częściej mówi się o stworzeniu z miłości, *ex amore*²³. Idea ta jest żywotna zwłaszcza w chrześcijańskiej antropogenezie²⁴.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na ważny szczegół, jaki znajduje się w omawianym fragmencie. Jezus, wydając choremu polecenie, by wyszedł na środek, zwraca się do niego od polecenia „Wstań!”. Za polskim czasownikiem kryje się *imperativus* ἔγειρε. Może on oczywiście być rozumiany po prostu dosłownie. Niemniej jednak nie można przecież pominąć faktu, że termin ἔγειρω, oznaczający m.in. „wstawać”, „budzić”, „podnosić”, jest używany przez autorów nowotestamentowych w tym specyficznym kontekście, jakim jest wyobrażenie o powstaniu z martwych — czy to Jezusa, czy to ogólnie wierzących, z czym z kolei nieodłącznie związana jest myśl o cudownym, stwórczym i życiodajnym działaniu Boga. Tak więc i w tym szczególe ujawnia się perspektywa ktizeologiczna. Moment powstania chorego człowieka, bezpośrednio poprzedzający akt uzdrowienia, już antycypacyjnie sygnalizuje stwórcze powołanie go przez Jezusa do nowego życia. Poprzez to działanie niepełnosprawny człowiek zostaje obudzony, wyrwany z tego, co „stare”, ze wszystkich ograniczających go uwarunkowań egzystencjalnych, w których ujawnia się moc grzechu i słabości.

²² Por. M. CZAJKOWSKI, *Galilejskie spory Jezusa. Struktura kerygmatyczna Mk 2,1–3,6*, Warszawa 1997, s. 160.

²³ „Świat stworzony przez Boga z jednej strony świadczy o potędze Boga, Jego nieograniczonej mocy, ale z drugiej strony świadczy o Bogu, który jest otwarty na świat, na całe stworzenie. Stwórczy akt Boga świadczy więc o wszechmocnej woli Boga, o gotowości stworzenia czegoś odrębnego od siebie, ale też o miłości Boga do stworzenia, w przeciwnym razie Bóg nie powołałby do istnienia tego świata. Miłość Boża była nakierowana na świat zanim Bóg go stworzył” Cyt. za: M.J. UGLORZ, *Ekologiczne wątki w biblijnej historii zbawienia*, Bielsko-Biała 2010, s. 31.

²⁴ Por. A. GANOCZY, *Nauka o stworzeniu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 112n (oryginał: *Schöpfungslehre*, Paderborn 1995).

Jak wspomniano, Jezus nie dokonał od razu uzdrowienia. Nigdy nie narzucał siłą swej zbawczej oferty, lecz szanował wolność człowieka i jego autonomiczną decyzję. Po tym więc, jak nakazał wyjść choremu na środek, próbował najpierw doprowadzić do rozmowy ze swymi adwersarzami. Zadał im następujące pytanie: „Czy wolno w szabat dobrze uczynić czy źle uczynić? Życie ocalić czy zniszczyć?”²⁵ (Łk 6,9)²⁶. Pytanie to stanowi kluczowy element perykopy. Nawiązuje ono do judaistycznej kazuistyki związanej z dniem szabatu, a więc dotyczy problemu ważnego, związanego ze sferą *sacrum*. Uwzględnia zatem perspektywę teologiczną. Zarazem jednak, ponieważ punktem odniesienia dla słów Jezusa jest człowiek w konkretnej potrzebie, Jego pytanie uwzględnia również perspektywę antropologiczną.

²⁵ Z najistotniejszych uwag aparatu krytycznego odnoszących się do tego wiersza wskazać należy następujące:

(1) Świadectwa A D Θ Ψ f^{(1).1333} **M** it sa bo^{ms} zamieniają formę *ind. praes. act.* ἐπερωτώ na *ind. fut. act.* ἐπερωτήσω. *Textus receptus* poświadczony jest przez **℣⁴ ℵ B L W** bo. Zewnętrzna krytyka tekstu nie pozwala na podjęcie jednoznacznej decyzji. Zdaje się nawet skłaniać do przyjęcia korekty. W języku greckim jednakże spotykane jest zamienne stosowanie czasów *praesens* oraz *futurum*, przy czym to ostatnie nabiera znaczenia teraźniejszości. Często zresztą *futurum* należy rozumieć jako *praesens*, względnie *imperfectum*, przy założeniu, że stanowi ono niewolniczy przekład *imperfectum hebraicum*. Pozostają więc

(2) Świadectwa A Θ Ψ f^{1.1333} **M** q r¹ sy zamieniają partykułę εἰ na zaimek pytajny τί. Wersja tekstowa poświadczona jest przez **℣⁴ ℵ B D L W** 579. 892. 1241. 2542 *pc* lat co; Mcion^T Wziąwszy pod uwagę aspekt jakościowy rękopisów pozostać należy przy wersji tekstowej. Z gramatycznego punktu widzenia rozpoczęcie pytania od partykuły εἰ jest dozwolone. Konstrukcja taka nie odpowiada wprawdzie składni greki klasycznej, ale pojawia się już w LXX. Jest ona hebraizmem, stanowiącym tłumaczenie **□ℵ** lub **Ⲛ**. Korekta ma więc na celu poprawienie składni wypowiedzi. Być może powstała również na skutek harmonizacji z Łk 6,22. Por. BLASS, DEBRUNNER, *dz. cyt.*, s. 366; W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, t. II: *Römer – Offenbarung*, Basel 1994, s. 495.

(3) W rękopisach A Θ **M** e sy^h występuje zamiast czasownika ἀπολέσαι czasownik ἀποκτείνειναι. Wersja tekstowa poświadczona jest przez świadectwa **℣⁴ ℵ B D L W** Ψ f^{1.13} 579. 892. 1241. 2542 *pc* lat sy^{p.hmg}; Mcion^T. Decyzję rozstrzyga już zewnętrzna krytyka tekstu, która nakazuje pozostać przy tekście przyjętym. *Lectio varia* powstała ponadto najprawdopodobniej pod wpływem ustępu paralelnego (por. Mk 3,4; por. tabela niżej), a więc nie zasługuje na pierwszeństwo.

²⁶ Porównanie synoptyczne tego ustępu ukazuje, że Łukasz dokonał pewnych zmian w stosunku do Marka. Zdecydowanie jednak od przekazu drugiego i trzeciego ewangelisty odróżnia się przekaz Mateusza, który mocno skrócił materiał źródłowy. Ponadto u niego Jezus nie stawia pytania swym obserwatorom, a udziela im odpowiedzi na zadane przez nich pytanie dotyczące możliwości uzdrowienia w szabat. Jego odpowiedź jest ponadto poprzedzona krótkim obrazowym logionem traktującym o poszukiwaniu zagubionej owcy, na którego podstawie Jezus ukazuje wielką godność człowieka. Logion ten został ujęty przez Mateuszowego Jezusa w formę kontrpytania.

<p>Mk 3,4a-b</p> <p>...</p> <p>καὶ λέγει αὐτοῖς, "Ἐξεστὶν τοῖς σάββασι ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σώσαι ἢ ἀποκτείνειν; οἱ δὲ ἐσιώπων.</p>	<p>Mt 12,11-12</p> <p>...</p> <p>ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἓν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασι εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσει αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου. ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασι καλῶς ποιεῖν.</p>
--	---

Zbawiciel wprowadza je słowami, które sygnalizują istotę poruszanej tematyki — εἰ ἔξεστιν. Owe „czy wolno?” zostaje skonkretyzowane w dalszej części poprzez wskazanie określonego działania: ἀγαθοποιεῖν/κακοποιεῖν oraz ψυχῆν σώζειν/ψυχῆν ἀπολύειν. Jako że wypowiedź Nauczyciela z Galilei posiada budowę paralelną, pozwala to na jasne odczytanie jej wymowy. Precyzyjnie „definiuje” On, co oznacza „czynienie dobrze”. Jest to ocalenie życia człowieka. „Czynienie źle” z kolei oznacza zniszczenie ludzkiego życia. Inaczej można to wyrazić w terminologii ktizeologicznej — ocalenie życia jest tożsame nie tylko z jego zachowaniem, ale również z przywróceniem jego pełni oraz harmonii, a więc *de facto* z powtórным stworzeniem czy też przywróceniem do pierwotnego stanu stworzonego przez Boga. Zniszczenie życia może z kolei oznaczać jego całkowitą utratę, ale również każdy uszczerbek, który, skutkując określonymi dysfunkcjami, zaburza jego pełnię, a tym samym sprawia, że nie odpowiada ono stwórczej woli Boga. Dla Jezusa już więc samo zaniechanie uzdrowienia jest tożsame ze złem, a dokładniej — z pełnym zniszczeniem ludzkiego życia²⁷. To nie dopiero określone działanie antyegzystencjalne, ale już jakikolwiek brak działania proegzystencjalnego jest zwróceniem się przeciw życiu i jego źródłu — Bogu.

Prawdę, że Zbawicielowi chodziło o życie człowieka rozumiane jako jego pełnia, inaczej mówiąc, że chodziło Mu o całego człowieka i jego egzystencję we wszystkich jej wymiarach, implikuje pojęcie ψυχή, w którym dostrzegać należy kalkę hebrajskiego שְׁמַיִם²⁸. Interlokutorzy Nauczyciela z Galilei zostali zatem postawieni przez niego wobec bardzo skonkretyzowanej alternatywy, a On oczekiwał od nich — ἐπερωτῶ ὑμᾶς — jednoznacznej odpowiedzi. Łukaszowy Jezus pragnął sprowokować ich do zajęcia określonego stanowiska²⁹. Zarysowana przez Niego alternatywa nie umożliwiała wszakże udzielenia jakiejkolwiek odpowiedzi pośredniej czy też obwarowanej jakimikolwiek warunkami.

Kontekst sytuacyjny wydarzenia, a więc święty dzień szabatu, mógłby sugerować, jakoby również sam Jezus uprawiał rodzaj szabatowej kazuistyki albo też, że przejawiał antylegalistyczne dążenia. W istocie rzeczy jednak w Jego słowach dokonano się decydujące przesunięcie akcentu — pytał swych słuchaczy nie o konkretne przepisy, ale o kryterium postępowania. W miejsce jurydycznej interpretacji szabatu proponował jego interpretację teologiczną³⁰. W swym pytaniu nawiązywał z jednej strony do prawd znanych jego doskonale obeznanym z pragmatyką szabatu słuchaczom. Czynienie dobra, które w słowach Jezusa zostało skonkretyzowane jako ocalenie życia człowieka, wszakże naturalnie wpisuje się w Prawo nadane człowiekowi przez Boga, w tym również w przepisy dotyczące szabatu.

²⁷ RAKOCY, *dz. cyt.*, s. 50.

²⁸ Por. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary*, Michigan 1979, s. 235; A. SAND, ἡ ψυχή, ἦς, EWNT 3, k. 1199.

²⁹ RAKOCY, *dz. cyt.*, s. 51.

³⁰ Por. CZAJKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 158.

Bóg, który jest dawcą życia, pragnie również jego zachowania, a nie zniszczenia. Jest to prawda, której słuchacze Zbawiciela nie mogli w żaden sposób podważyć. Sama kazuistyka judaistyczna dopuszczała wszakże możliwość złamania przepisu odpoczynku szabatowego w przypadku, gdy chodziło o uratowanie człowieka, któremu groziło śmiertelne niebezpieczeństwo³¹. Tak więc Jezus, nawiązując do fundamentalnych treści Bożego objawienia, które mówią o tym, że Bóg pragnie dla człowieka dobra, a nie zła, nie przedstawił czegoś zupełnie nowego.

Z drugiej strony jednak w wypowiedzi Zbawiciela pojawił się absolutnie nowy element. Jest on konstytuowany, po pierwsze, poprzez owo przesunięcie akcentu z przepisu na kryterium. Po drugie natomiast, co istotne, przez postać człowieka, który miał być uzdrowiony przez Jezusa. Nie znajdował się on wszakże w sytuacji zagrożenia życia. Przywrócenie sprawności jego ręki nie było konieczne, aby w ogóle mógł nadal żyć. W tym momencie nastąpiło zdecydowane odseparowanie się Zbawiciela od dokonanych przez człowieka obwarowań Prawa, którym obdarzył go Bóg dla jego dobra i zachowania życia. Zbawiciel, dokonując ostatecznie uzdrowienia tego człowieka, a więc dokonując czegoś, co w świetle judaistycznej kazuistyki nie było w tym konkretnym przypadku dopuszczalne³², dał świadectwo, że w swej zbawczej działalności zorientowany jest całkowicie na Boga i Jego wolę. Na wolę Boga, który myśli i działa całkowicie dla człowieka oraz ze względu na niego i nie kieruje się przy tym jego wyobrażeniami, a tym bardziej sztucznie dokonanymi przez niego obwarowaniami Jego zbawczej woli objawionej w Prawie³³. Nauczyciel z Galilei zaświadczył, że Bóg dostrzega każdego człowieka w jego indywidualności i w jego konkretnych potrzebach, i że żadne miejsce ani czas nie są dla Niego „za święte”, by nie okazać mu swojej miłości, troski i chęci zaradzenia jego niedomaganiom³⁴.

³¹ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, RbNT, Regensburg 1977, s. 142. Por. np. MakkEx 31,13 (340n): „(...) Rabbi Natan mówił: «spójrzcie, jest powiedziane (Ex 31,13): ‘Dzieci Izraela powinny zachowywać szabat, aby sprawowało go również ich potomstwo’: sprofanuj własny szabat [ze względu na zagrożonego], aby on [w swym dalszym życiu] mógł obchodzić wiele szabatów»”; tł. własne za: A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen 1974, s. 367n; por. też THEIßEN, MERZ, *dz. cyt.*, s. 328n, lub MakkEx 21,12-17: „Skąd wiemy, że zagrożenie życia znosi szabat? Rabbi Akiba mówi: «Jeśli kara śmierci znosi służbę świątynną, a służba świątynna znosi szabat, o ileż bardziej zachowanie życia znosi szabat». Rabbi Jose Galilejczyk mówi: «Kiedy jest powiedziane: ‘Tylko zachowujcie mój szabat’ (Wj 31,13), „tylko” wprowadza rozróżnienie. Są szabaty, w które odpoczywacie, i są szabaty, w których nie odpoczywacie»”; *cyt. za: ROSIK, dz. cyt.*, s. 218.

³² Z przekazu trzeciego ewangelisty wynika, że szabatowa kazuistyka dotycząca kwestii uzdrawiania była ściśle przestrzegana. W perykopie o uzdrowieniu teściowej Piotra (Łk 4,38-41 paral.) występuje summaryczna wzmianka o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa (Łk 4,40n). W jej ramach pojawia się informacja, że chorych przynoszono do Jezusa po zachodzie słońca (Łk 4,40a), a więc — jak implikuje to kontekst poprzedzający (por. Łk 4,31-37 paral.) — po zakończeniu dnia szabat.

³³ KLÖTZLI, *dz. cyt.*, s. 99.

³⁴ Por. H. GOLLWITZER, *Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium*, Berlin – Dahlem – Gelnhausen 1952², s. 161; por. też U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I: *Geschichte der urchristlichen Theologie*, cz. I: *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen 2002, s. 149, 291n.

A zatem dokonująca się w kontekście proklamacji królestwa Bożego Jezusowa reinterpretacja Prawa nie stanowi jego zniesienia. Zbawiciel nie dążył do negacji szabatu, ale — poprzez odniesienie ktizeologiczne — do przywrócenia mu jego właściwego sensu, do ukazania, że szabat ukierunkowany jest na zbawienie człowieka. Innymi słowy, bronił Prawa przed jego błędną, ludzką interpretacją³⁵. Ukazywał, że nadrzędnym kryterium działania, stojącym ponad kazuistycznym przestrzeganiem szabatu, jest zamierzone przez Boga dobro człowieka. Żaden przepis nie wiąże człowieka tak bardzo, by ten musiał odmówić pomocy innemu³⁶. Dobro drugiego człowieka relatywizuje wszystkie normy. Szabat nie stanowi dla człowieka ciężaru i przekleństwa, ale Boży dar oraz szansę. Powinien służyć właśnie dobru człowieka, zachowaniu oraz ratowaniu jego życia. Kto zaś sprzeciwia się życiu, ten opowiada się po stronie śmierci³⁷.

Żądanie Jezusa zatem było bardzo przejrzyste i radykalne — wzywał do takiego postępowania, które będzie urzeczywistniać zamierzone przez Boga sprzyjanie człowieczemu życiu³⁸. Czyny człowieka mogą być moralnie dobre lub złe, a ponieważ szabat jest dniem Pańskim, więc zwłaszcza w tym dniu należy zabiegać o dobro, gdyż z Bogiem nie można kojarzyć zła. To właśnie dobry czyn dokonany w dzień szabatu jest jego właściwym uświęceniem. Inaczej mówiąc, prawdziwa pobożność posiada bardziej charakter moralny aniżeli prawny³⁹. Celnie określa to pouczenie Nauczyciela z Galilei wieńczące — według przekazu Marka — dyskusję na temat zrywania w szabat kłosów zboża celem zaspokojenia głodu: „Sabat jest ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla sabatu” (Mk 2,27).

Według Mistrza z Nazaretu decydującą miarą w spojrzeniu na drugiego człowieka powinno stać się jego dobro, ukonstytuowane w stwórczym akcie Boga. Jezus, zwiastując Boże miłosierdzie, wskazując na dar Boga dla człowieka, domaga się od człowieka także jego oddania tak Bogu, jak i drugiemu człowiekowi⁴⁰. Radykalizm tego proegzystencjalnego żądania został pogłębiony przez fakt, że —

Myśl o tym, że Jezusowi chodziło o konkretnego człowieka w jego indywidualności, co zarazem nie znosi momentu uniwersalnego charakteru jego słów, zdają się również potwierdzać formy *inf. aor.* występujące w analizowanym wierszu (ἀγαθοποιῆσαι, κακοποιῆσαι, σῶσαι, ἀπολέσαι). Jezus proklamował powszechne treści zbawcze, ale czynił to, mając na uwadze jednostkę.

³⁵ Por. J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 266n (oryginał: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg im Br. 1993); A.F. DZIUBA, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 163n.

³⁶ Por. CZAJKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 159.

³⁷ Por. W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testament*, Göttingen 1989⁵, s. 64, 76n; U. SCHNELLE, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 20; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 153.

³⁸ Por. L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, J. Roloff (wyd.), Göttingen 1991, s. 145; F. RIENECKER, *Das Evangelium des Lukas*, Berlin 1965, s. 164.

³⁹ ROSIK, *dz. cyt.*, s. 222n.

⁴⁰ Por. DZIUBA, *dz. cyt.*, s. 135n.

jak już wspomniano — bohaterem omawianej relacji ewangelicznej nie był człowiek znajdujący się w sytuacji zagrożenia życia. To wskazuje, że dobro człowieka jest wartością nadrzędną zawsze. Przywrócona do sprawności ręka tylko symbolizuje *pars pro toto* prawdę, iż Bogu chodzi o zbawienie całego człowieka i o pełnię jego egzystencji⁴¹.

Z dalszej części relacji Łukasza wynika, iż Jezus nie otrzymał żadnej odpowiedzi na zadane pytanie. Trzeci ewangelista wspomina, że Zbawiciel popatrzył na wszystkich zgromadzonych, polecił choremu podnieść niesprawną rękę i uzdrowił go (Łk 6,10). W porównaniu z przekazem Marka Łukaszowy opis reakcji Jezusa jest mniej dynamiczny i ekspresyjny⁴². Trzeci ewangelista nie wzmiankuje nic o gniewie Zbawiciela, jaki miałyby wywołać bierna postawa Jego obserwatorów. Nie wspomina również o smutku Jezusa wywołanym zatwardziałością, dosłownie: skamienieniem, nieczułością ich serc (πώρωσις τῆς καρδίας).

Jeśli, jak powiedziano, trzeci ewangelista opisuje — w porównaniu z drugim synoptykiem — mniej dynamicznie i ekspresyjnie reakcję Jezusa, to zdecydowanie bardziej ekspresyjny jest jego opis reakcji oponentów Zbawiciela, jaki pojawia się w zakończeniu perykopy. Łukasz informuje, iż na uzdrowienie dokonane przez Zbawiciela jego adwersarze zareagowali bardzo impulsywnie: „Oni zaś wpadli w szał i dyskutowali między sobą, co mogliby uczynić Jezusowi” (Łk 6,11). W tym momencie przekaz trzeciego ewangelisty różni się zdecydowanie od pozostałych. Po pierwsze, Łukasz nie wspomina nic o tym, jak czyni to Marek (i Mateusz), że adwersarze opuścili miejsce wydarzenia i udali się na naradę. Z jego przekazu wynika, że ich wzajemna dyskusja na temat osoby Jezusa miała miejsce w synagodze w Jego obecności. Po drugie, trzeci ewangelista informuje, że oponenti Zbawiciela wpadli w szał — ἐπλήσθησαν ἀνοίας. Znaczenie tego zwrotu nie jest jasne. Dos-

⁴¹ Św. Ambroży komentuje analizowaną perykopę następująco: „Pan Jezus przechodził do spraw innych. Ten, który postanowił uleczyć całego człowieka, uzdrawia jedno po drugim poszczególne członki. Z całą pewnością powiedział (do oskarżających Go Żydów): «Oburzacie się, że całego człowieka w szabat uzdrawiam?» I tak Pan tę rękę, którą Adam wyciągnął, aby zerwać owoc z zakazanego drzewa, a która uschła z powodu popełnionego grzechu, uleczył zbawiennymi sokami dobrych czynów.” (V,39). Cyt. za: Św. AMBROŻY, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1977, s. 178 (oryginał: *Expositio Evangelii secundum Lucam*).

⁴² Przekaz Łukasza różni się w dużym stopniu od relacji Markowej. Zdecydowanie jednak od przekazu drugiego oraz trzeciego synoptyka odbiega relacja Mateusza, który w ogóle nie wspomina o reakcji Jezusa, a tylko o dokonanych przez Niego uzdrowieniu.

Mk 4,4c-5

...
οἱ δὲ ἐσιώπων. καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.

Mt 12,13

...
τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιής ὡς ἡ ἄλλη.

łownie oznacza on „zostali napełnieni bezrozumnością, bezmyślnością, głupotą”, innymi słowy, utracili rozsądek, tracąc orientację w całej sytuacji oraz jej zrozumienie i nie wiedząc przy tym, co dalej robić⁴³. Z drugiej strony jednak może on oznaczać, że przeciwnicy Nauczyciela z Galilei wpadli w szał lub wściekłość, które stanowiły zarazem manifestację ich niezrozumienia oraz bezradności⁴⁴. Za takim sposobem interpretacji tego zwrotu opowiada się większość komentatorów oraz przekładów⁴⁵. Tak więc trzeci synoptyk ukazuje oponentów Jezusa jako pogrążonych w ślepej wściekłości, a nawet nienawiści. Po trzecie wreszcie, Łukasz nie wspomina o tym, że — jak czyni to Marek (i Mateusz) — obserwatorzy Zbawiciela podjęli decyzję o zgładzeniu Go, a o tym, że zastanawiali się, co mogliby z Nim uczynić. Zdaje się więc ich cechować niepewność oraz wahanie⁴⁶. Decyzję co do definitywnego przeciwstawienia się Jezusowi podjęli już wprawdzie w swych sercach, ale nie przeobrazili jej jeszcze w konkretne działania. Myśl o ich grzechu pogłębia fakt, że — jak umożliwia to przekład LXX — ową ἄνοια, którą zostali napełnieni, odczytać można w kategoriach grzechu oraz bezbożności.

3. Podsumowanie

Współczesna teologia biblijna podkreśla silnie fundamentalną myśl, iż działalność Jezusa w słowie i czynie stanowiła urzeczywistnienie królestwa Bożego. W odniesieniu do Jego taumaturgiczno-terapeutycznej działalności teza ta posiada znaczenie szczególne. Dla ludzi, z którymi obcował Nauczyciel z Galilei, z jednej strony nie ulegało bowiem żadnej wątpliwości, że Jego cuda, zwłaszcza egzorcyz-

⁴³ Por. POPOWSKI, *dz. cyt.*, s. 46.

⁴⁴ Por. H. BALZ, ἡ ἄνοια, ας, EWNT 1, k. 252. U Platona można odnaleźć niejako definicję tego, czym jest ἄνοια: δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν (Plat Tim 86b). A zatem Filozof różni dwa rodzaje ἄνοια: μανία – „szaleństwo”, „obłąd”, „obłąkanie”, oraz ἀμαθία – „niewiedza”, „głupota”, „ignorancja”. Klemens Aleksandryjski zestawia ze sobą ἄνοια oraz παράνοια (CIAI Prot X 96,4). Klemens Rzymski z kolei pojmuje ἄνοια jako grzech, obok πορνεία (2 Clem 13,1). Ujmowanie ἄνοια w kategoriach grzechu jest zresztą już obecne na kartach LXX (por. Hi 33,23). LXX terminem ἄνοια tłumaczy niekiedy pojęcie מְלִצְמָה – „głupota”, „szaleństwo”, które może także przyjmować znaczenia „bezbożności” (por. Ps 38,6; 69,6; Prz 5,23; 12,23; 14,24; 24,9). Por. E. WÜRTHWEIN, νοέω, νοῦς, νόημα, ἀνόητος, ἄνοια κτλ, TWNT 4, s. 958n; Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I–IV, Warszawa 1958–1965, *ad locos*; W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Göttingen 1962¹⁷, s. 16; M. SÆBØ, מְלִצְמָה, THAT 1, k. 77–79.

⁴⁵ Np. *Biblia warszawsko-praska*: „A oni wpadli we wściekłość i zastanawiali się między sobą, co by uczynić Jezusowi”; *Biblia warszawska*: „Lecz oni, pełni szaleństwa, rozmawiali między sobą, co by uczynić z Jezusem”; *Biblia Tysiąclecia*: „Oni zaś wpadli w szał i naradzali się między sobą, co by uczynić Jezusowi”; *Biblia Jerozolimska*: *But they were furious and began to discuss the best way of dealing with Jesus*; *Einheitsübersetzung*: *Da wurden sie von sinnloser Wut erfüllt und berieten, was sie gegen Jesus unternehmen könnten*.

⁴⁶ RIENECKER, *dz. cyt.*, s. 164.

my, stanowią przejaw szczególnej mocy. Z drugiej strony jednak często mieli trudności, z jaką rzeczywistością ową moc powiązać — boską czy demoniczną. Cudowne znaki Mistrza z Nazaretu były zresztą dla ich świadków źródłem wielu innych, zróżnicowanych trudności interpretacyjnych. W związku z tym był On zmuszany do weryfikacji ich wyobrażeń. Wskazywał, że czyni cuda nie dla swej chwały, poklasku czy jedynie dla objawienia posiadanej mocy, ale w swej istocie stanowią one — „jedynie” i aż — urzeczywistnienie Bożego panowania. Za streszczenie całej działalności taumaturgicznej Jezusa, a jednocześnie klucz hermeneutyczny do niej, uznać należy logion, w którym powiada on: „Jeżeli natomiast Ja palcem Bożym wypędzam demony, zaiste przyszło już do was królestwo Boże” (Łk 11,20; por. Mt 11,28).

Stwierdzenie dotyczące urzeczywistniania przez Jezusa królestwa Bożego pozostałoby jednak abstrakcyjne, gdyby pozbawić go jego ukierunkowania antropocentrycznego. W tym sensie taumaturgiczno-terapeutyczna działalność Nauczyciela z Galilei, realizowana z miłości do człowieka i nakierowana na jego wybawienie, jawi się m.in. jako restytuowanie zaburzonego egzystencjalnego ładu w obszarze psychosomatycznej jedności. Jako taka rozgrywała się ona nie tylko na płaszczyźnie antropologicznej, ale i kosmologicznej. Za wspólny zaś punkt odniesienia dla obu tych wymiarów można uznać perspektywę ktizeologiczną.

Perspektywa ta dochodzi do głosu zwłaszcza w tych uzdrowieniach dokonanych przez Jezusa, które miały miejsce w dzień szabat. Analiza perykopy Łk 6,6-11 ukazała, jak w wielu różnych wymiarach się ona ujawnia. Taumaturgiczno-terapeutyczna działalność Jezusa nie stanowiła jedynie poprawy jakości życia człowieka, lecz oznaczała jego radykalną i zupełną odnowę, a więc posiadała wymiar jednocześnie wymiar soteriologiczno-stwórczy. Jak pisze ks. J. Suchy:

Już Stary Testament wyrażał pogląd, że cierpienie jest wyrazem nieporządku, jaki zaistniał po grzechu. Stąd cierpienie ma jakiś związek z szatanem. Wszelkiego rodzaju choroba jest wyrazem jego panowania nad człowiekiem. Uwolnienie zatem od choroby jest odcięciem się od grzechu i szatana. (...) Uzdrowienie przez Chrystusa oznacza najpierw uwolnienie od choroby, a następnie duchowe odrodzenie, które jest tożsame ze zbawieniem. Najpełniej moc Jezusa nad szatanem ukazana jest w opisach wskrzeszenia umarłego (Mt 9,18-26 par.; Łk 7,11-17 par.; J 11,1-44). (...) Warto odnotować fakt, że synoptycy stosunkowo często wzmiankują o cudach dokonywanych w szabat. W Rdz 2,1-4a Bóg zakończył dzieło stworzenia w siódmym dniu. W opisach ewangelistów Jezus uzdrawiając w szabat, podejmuje na nowo dzieło stworzenia. Na nowo stwarza człowieka. W tej myśli zawarta jest prawda, że jest On równy Stwórcy, co szczególnie widoczne jest w tzw. cudach, których przedmiotem są żywioły: burza i morze⁴⁷

Nauczyciel z Galilei podejmował więc w swej taumaturgiczno-terapeutycznej działalności dzieło stworzenia. Sam stawał się pełnym miłości do całego stworze-

⁴⁷ J. SUCHY, *Ekologiczne przesłanie Biblii*, w: G. WITASZEK, *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 190n.

nia Stwórcą. Dokonywane przez Niego uzdrowienia, zwłaszcza te w święty dzień szabatu, bardzo mocno wpisują się w fundamentalną ideę, tak silnie uwydatnianą przez współczesną refleksję teologiczną na temat stworzenia. Chodzi mianowicie o wyrastającą z biblijnej refleksji ktizeologicznej ideę *creatio continua*, która wskazuje, iż Boże dzieło stworzenia bynajmniej nie zostało zakończone, ale jest nieustannie kontynuowane⁴⁸. Bóg działa stwórczo bez przerwy, tak w wymiarze antropologicznym, jak i kosmologicznym. W wyjątkowy sposób *creatio continua* objawia się właśnie w szabatowej taumaturgiczno-terapeutycznej działalności Mistrza z Nazaretu, którą można by określić sumarycznie jako *creatio continua ex amore*.

Waga ktizeologicznej perspektywy perykopy Łk 6,6-11 zostaje mocno uwydatniona dzięki obecnemu w tekście elementowi polemicznemu. Jezus prowokując rozmowę na temat obserwancji szabatu, postawił swych obserwatorów w sytuacji konieczności podjęcia egzystencjalnej decyzji. Dokonując ktizeologicznej reinterpretacji szabatowej kazuistyki odwołał się bezpośrednio do Bożej woli. Jego oponenci jednakże negatywnie ustosunkowali się do Jego roszczeń i wezwania, zniekształcając Bożą wolę, czyniąc to nadto — paradoksalnie — w odwołaniu do własnej pobożności i wypaczonych wyobrażeń dotyczących posłuszeństwu Bożym wskazaniami. To była ich wielka tragedia, która polegała jednak nie tylko na radykalnym sprzeciwie wobec Boga – Stwórcy, ale jednocześnie wobec będącego umiłowanym Bożym stworzeniem drugiego człowieka. Jeśli bowiem Jezus proklamując królestwo Boże w słowie i czynie odwoływał się bezpośrednio do Bożej woli, która od samego początku miała na uwadze dobro człowieka i obdarowanie go pełnią życia, to Jego adwersarze, odrzucając Jego poselstwo, nie tylko sprzeciwili się dobru drugiego człowieka — w istocie wypowiedzieli się przeciw jego życiu, przeciw zamierzonej i upragnionej przez Boga pełni oraz doskonałości egzystencji, która została ukonstytuowana w akcie stworzenia człowieka jako „duszy żyjącej” (por. Rdz 2,7)⁴⁹

Die ktiseologische Perspektive der Heilung am Sabbat einen Mann mit einer verdorrten Hand (Lk 6,6-11)

Zusammenfassung

Die moderne biblische Theologie betont nachdrücklich die fundamentale Idee, dass die Wirkung von Jesus in Wort und Tat die Verwirklichung des Reiches Gottes war. Diese These ist von besonderer Bedeutung in Bezug auf seine thaumaturgisch-therapeutischen Aktivität. Als der hermeneutische Schlüssel dieser theologischen Feststellung kann man jesuanischen Logion, die im Lukasevangelium überliefert wurde, betrachten: „Wenn ich aber die Dä-

⁴⁸ Por. UGLORZ, dz. cyt., s. 30, 40.

⁴⁹ Por. WILCKENS, dz. cyt., s. 294.

monen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11,20; Einheitsübersetzung).

Die thaumaturgisch-therapeutische Wirkung des Lehrers aus Galileä hatte eindeutige anthropozentrische Orientierung. Seine Ziel war es, den verlorenen Menschen zu retten und gestörte Ordnung im Bereich seiner existentiellen psycho-somatischen Einheit wiederzuherrstellen. In diesem Sinn kann man sagen, dass die Heilungen Jesu nicht nur soteriologisch-therapeutischen, sondern zugleich soteriologisch-schöpfenden, anders gesagt — soteriologisch-ktiseologischen Natur hatten. In seiner Wundern offenbarte sich Jesus als der wahre Schöpfer. Diese Sachverhalt kommt vor allem in jesuanischen Heilungen am Sabbat zum Ausdruck. Diese kann man in den Kategorien *creatio continua ex amore* beschreiben.