

Dominik Nowak

Uzdrowienie w szabat człowieka chorego na puchlinę wodną jako creatio continua (Łk 14,1-6)

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 44/1, 16-29

2011

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.

DOMINIK NOWAK

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Sekcja Teologii Ewangelickiej

UZDROWIENIE W SZABAT CZŁOWIEKA CHOREGO NA PUCHLINĘ WODNĄ JAKO *CREATIO CONTINUA* (Łk 14,1-6)

Teologowie biblijni są zgodni w kwestii, że działalność Jezusa w słowie i czynie stanowiła urzeczywistnienie królestwa Bożego. Myśl ta posiada szczególne znaczenie zwłaszcza w odniesieniu do jego działalności cudotwórczo-terapeutycznej. Pozostałaby ona jednak abstrakcyjna, gdyby postrzegać ją bez fundamentalnego odniesienia antropocentrycznego. W tym sensie cudotwórczo-terapeutyczna działalność Mistrza z Nazaretu, realizowana z miłości do człowieka i nakierowana na jego zbawienie, może być interpretowana między innymi w kategoriach przywrócenia utraconej z różnych powodów pełni w obszarze psychosomatycznej jedności. Cuda Nauczyciela z Galilei jednak nie tylko coś „odtwarzały” i przywracały do stanu początkowego, ale i zbawczo „stwarzały”, dzięki otwarciu absolutnie nowych możliwości egzystencjalnych wyrastających z nastania Bożego panowania. Jako takie posiadały wymiar zbawczo-stwórczy, inaczej mówiąc, soteriologiczno-ktizeologiczny.

Idea ścisłego powiązania wyobrażeń soteriologicznych i ktizeologicznych nie jest jednak typowa wyłącznie dla Jezusa, czy szerzej – myśli nowotestamentowej. Jej rodowodu należy poszukiwać w tradycji starotestamentowo-judaistycznej, zwłaszcza u proroków Ezechiela, Deutero- oraz Tritoizajasza. Interpretowana w tym kluczu hermeneutycznym cudotwórczo-terapeutyczna działalność Jezusa stoi zatem z jednej strony w wyraźnej, historiozbawczej kontynuacji w stosunku do tradycji starotestamentowo-judaistycznej. Z drugiej strony jednak, ze względu na swój wyjątkowy oraz jednorazowy charakter, poza ową historiozbawczą kontynuację daleko wykracza, stając się namacalnym znakiem nastania eschatologicznego królestwa Bożego.

Wyjątkową rolę pełnią w tym kontekście Jezusowe uzdrowienia w szabat, które jak żadne inne przywołują perspektywę ktizeologiczną, do niej się odwołują i na nowo ją w odniesieniu do różnych obszarów rzeczywistości reinterpretują. Ów wymiar ktizeologiczny można rozpatrywać z odmiennych punktów widzenia i – biorąc pod uwagę strukturę treściowo-narracyjną ewangelicznych relacji o szabatowej aktywności cudotwórczej Jezusa – dostrzegając go w różnorodnych jej

elementach. Niemniej jednak wydaje się, że jedną z bardziej interesujących perspektyw, z jakich można rozpatrywać zbawczo-stwórczy wymiar szabatowych uzdrowień Jezusa, może być postrzeganie ich w kategoriach postulowanej przez współczesną teologię stworzenia idei *creatio continua* – *ciągłego stwarzania*. Wyraża ona myśl, iż Boże dzieło stworzenia nie zostało zakończone, ale jest wciąż kontynuowane. Stwórca nieustannie działa, tak w wymiarze antropologicznym, jak i kosmologicznym.

Struktura literacka, kontekst i gatunek literacki Łk 14,1-6

Perykopa Łk 14,1-6 stanowi ostatnią z Łukaszkowych relacji o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa w szabat (por. Łk 6,6-11; 13,10-17 i in.)¹, a tym samym ostatni z tekstów podejmujących problematykę obserwacji tego świętego dnia. Porównanie synoptyczne wskazuje, że należy ona do dobra własnego trzeciego ewangelisty², identycznie jak zamieszczony przez Łukasza nieco wcześniej opis uzdrowienia w szabat kobiety owładniętej duchem niemocy (Łk 13,10-17).

Struktura literacka tekstu jest stosunkowo przejrzysta i logicznie uporządkowana. Obejmuje rys sytuacyjny (w. 1n) – pytanie Jezusa (w. 3) – milczenie jego obserwatorów (w. 4a) – uzdrowienie (w. 4b) – kluczowy logion (w. 5) – dalsze milczenie świadków wydarzenia (w. 6).

Kontekst, w jakim występuje omawiany tekst, nie wpływa decydująco na jego interpretację. Wraz z 1. wierszem 14. rozdziału rozpoczyna się bowiem nowa

¹ Wziąwszy pod uwagę strukturę literacką trzeciej ewangelii, stwierdzić należy, że perykopa ta znajduje się w drugiej części ewangelii mówiącej o objawieniu się Zbawiciela, względnie o wypełnieniu obietnicy zbawienia (Łk 4,14–21,38), zawężając kontekst – w sekcji opisującej podróż Jezusa do Jerozolimy (Łk 9,51–19,27), a dokładniej – we fragmencie traktującym o uczcie u przywódcy faryzeuszów (Łk 14,1-24). Por. M. Uglorz, *Introdukcja do Nowego Testamentu*, cz. 1, Warszawa 1994, s. 116; J. Czernski, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003, s. 235.

² Fragment ten jest bardzo podobny, jeszcze bardziej aniżeli Łk 13,10-17, do relacji o uzdrowieniu człowieka z uschlą ręką (Łk 6,6-11). Staje się to widoczne zwłaszcza przy porównaniu formalnej struktury obu perykop. Niekiedy wnosi się na tej podstawie, że Łk 14,1-6 jest jedynie innym wariantem Łk 6,6-11 (np. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 1929, s. 149; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, s. 66). Teza ta jednakże jest wątpliwa, gdyż relacja o uzdrowieniu chorego na puchlinę wodną posiada cechy, które wskazują na jej niezależność od wskazanego przekazu. Są to chociażby inne miejsce zdarzenia, a także inny rodzaj choroby. Poza tym Jezus zadaje swym obserwatorom pytanie dwukrotnie, a nie, jak to miało miejsce w przypadku Łk 6,6-11, jednokrotnie. Nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, czy ustęp ten Łukasz zaczerpnął z własnego źródła, czy też być może ze źródła Q. Za tą ostatnią możliwością przemawiałby Mateuszowy przekaz o ozdrowieniu człowieka z uschniętą ręką (por. Mt 12,9-14), w którym – jak sugeruje krytyka źródeł – połączył on ze sobą przekaz Markowy (Mk 3,1-6) z przekazem Q. Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, RbNT, Regensburg 1977, s. 295; I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Michigan 1979, s. 578; W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3, Berlin 1988, s. 267.

część ewangelicznej relacji. Fragment następujący z kolei, a więc ww. 7-24, przekazują pouczenia Jezusa, które zostały wprawdzie wypowiedziane w tym samym kontekście sytuacyjnym i były zaadresowane do tych samych słuchaczy, a więc uczestników uczyty u przywódcy faryzeuszy, ale ich tematyka nie dotyczy już kwestii szabatowej kazuistyki, a szeroko pojętej postawy moralnej uczestników wspólnego posiłku³.

Z punktu widzenia morfokrytyki należy stwierdzić, że analizowany ustęp prezentuje gatunek literacki mieszany, obejmujący elementy cudu, polemiki oraz biograficznego apoftegmatu. Ścisłej rzecz ujmując, stanowi tzw. *Normenwunder*⁴, a więc cud normatywny, który motywuje oraz uzasadnia określone normy postępowania⁵.

Analiza szczegółowa Łk 14,1-6

Pierwszy wiersz perykopy zawiera zwięzły rys sytuacyjny, który odnosi się do całego ustępu Łk 14,1-24 oraz wprowadza na arenę wydarzeń bohatera głównego, Jezusa, a także część z pozostałych bohaterów relacjonowanego wydarzenia. Miało ono miejsce w dzień szabat (σαββατῶ). Jezus przybył do domu pewnego przywódcy faryzeuszów, aby uczestniczyć w wydanej przez niego uczcie. Nie wiadomo, kogo dokładnie należy rozumieć pod określeniem ὁ ἄρχων τῶν Φαρισαίων – *przywódca faryzeuszy*. Tym bardziej, że jest ono nietypowe w odniesieniu do tego ugrupowania religijnego, które nie tylko nie posiadało określonej struktury hierarchicznej, ale samo w sobie było ruchem niejednorodnym, na który składało się wiele nurtów skupiających się wokół określonych nauczycieli⁶. Nadto Łukasz, który posługuje się stosunkowo często pojęciem ἄρχων – *przywódca, przełożony, rządcą*⁷ w odniesieniu do różnych żydowskich urzędów (por. Łk 8,41; 12,58; 18,18; 23,13.35; 24,20; Dz 3,17; 4,5.8.26; 7,27.35; 13,27; 14,5; 23,5), zdaje się zdradzać niedokładną znajomość ich działalności i używa tego pojęcia dość płynnie⁸.

³ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszowym (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 109.

⁴ R. Bultmann sugeruje, że cała relacja stanowi wyłącznie narracyjne rozwinięcie kluczowego słowa Jezusa. Por. tenże, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. 4. Auflage*, Göttingen 1958, s. 65.

⁵ Por. H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament. 10., überarbeitete und erweiterte Auflage*, Tübingen 1991, s. 88; J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 103; G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage*, Göttingen 2001, s. 266-267.

⁶ F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)*, EKK III/2, Zürich–Düsseldorf–Neukirchen-Vluyn 1996, s. 470; J. Riches, *Faryzeusze*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 177.

⁷ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 77.

⁸ Zob. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Nach dem Text des Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland und des Greek New Testament neu bearbeitet von*

Prawdopodobnie chodzi tu o znaczącego faryzeusza, który cieszył się moralnym autorytetem, albo też o reprezentanta synagogi lub też o członka Sanhedrynu⁹. Być może utożsamić go należy z uczonym w Piśmie, który – jako człowiek wykształcony teologicznie – stał na czele ugrupowania konstytuowanego z faryzeuszami takiego wykształcenia nie posiadających, a więc tzw. laików¹⁰. W każdym razie chodzi o człowieka cieszącego się społecznym uznaniem.

Motyw spożywania przez Jezusa posiłku z innymi ludźmi jest charakterystyczny dla trzeciego ewangelisty. Często wspomina on o Jezusowym uczestnictwie w różnych ucztach czy też o goszczeniu go przez pewnych ludzi (por. Łk 5,27-32; 7,36-50; 10,38-42; 11,37; 19,1-9; 24,13-35). Większość z tych tekstów należy do jego dobra własnego. Z naciskiem należy jednak podkreślić, że to nie tyle wątek ucztowania Zbawiciela z innymi ludźmi odgrywa w tych tekstach pierwszorzędną rolę, lecz przede wszystkim wyrażający się w ten sposób akt zbawczego zwrócenia się do człowieka, bez względu na jego pochodzenie i status społeczny, a także religijny. Taki sposób obcowania Jezusa z człowiekiem stanowi odzwierciedlenie jednego z głównych wymiarów soteriologii trzeciego ewangelisty¹¹. Wpisuje się on w jego koncepcję zbawczego uniwersalizmu i w taką wizję Jezusa – Zbawiciela, który stawia sobie za cel poszukiwanie każdego zagubionego człowieka.

Trzeba wspomnieć w tym kontekście, że wyłącznie trzeci ewangelista opisuje wspólne posiłki Jezusa z faryzeuszami (por. Łk 7,36; 11,37). Trudno jednak stwierdzić, jakimi kierowali się oni przesłankami, zapraszając Zbawiciela na wspólne posiłki. Czy była to życzliwość, czy może po prostu zaciekawienie jego osobą, a może – czego również nie można wykluczyć – zwykły podstęp. W każdym razie Łukaszowy Jezus nie stronił od przebywania z nimi.

Trzeci synoptyk wspomina, że w uczcie, oprócz Jezusa i przywódcy faryzeuszów, brały udział też inne osoby, ogólnie określone zaimkiem *αὐτοί* – *oni*. Jedyne z kolejnych wierszy można wnioskować, że chodzi o faryzeuszów i uczonych w Prawie. Wymowna jest charakterystyka zachowania uczestników posiłku: „(...) *a oni obserwowali go [Jezusa]*” (Łk 14,1c). Pojawia się tu wyraźna analogia do fragmentu Łukaszowej relacji o uzdrowieniu w szabat człowieka z uszłą ręką. Jest w nim mowa, że oponenci Jezusa obserwowali jego szabatową działalność cudotwórczą po to, by go oskarżyć (por. Łk 6,6-11; w. 7). Ów motyw obserwowania jest wyrażony w obu perykopach czasownikiem *παρατηρεῖν* – *obserwować, pilnować, śledzić; szukać okazji, czyhać*¹². Wśród autorów nowotestamentowych posługuje się nim najczęściej Łukasz (Łk 14,1; 20,20; Dz 9,24; zob. też Mk 3,2;

Beate Köster im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Stuttgart 1994⁸, s. 68; O. Merk, *ὁ ἄρχων, οὐτος*, EWNT I, kol. 403.

⁹ Por. K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Neues Testament Deutsch 3, Göttingen 1967, s. 175.

¹⁰ Por. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. 2. Teil. Die sozialen Verhältnisse*, Berlin 1958², s. 115-140.

¹¹ Por. B. Pittner, *Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sonderguttexten in Lk 5–19*, Leipzig 1991, s. 144-145.

¹² R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 467.

Ga 4,10). Podobnie tylko on używa, i to tylko jeden raz, rzeczownika παρατήρησις – *upilnowanie, obserwacja*¹³ (Łk 17,20)¹⁴. W jego ewangelii podmiotem czasownika παρατηρεῖν są zawsze żydowscy oponenti Jezusa, którzy szukają sposobności do oskarżenia go bądź w bezpośrednim spotkaniu, bądź też za pośrednictwem swoich wysłanników (por. Łk 20,20). Podobnie pejoratywne zabarwienie ma ten termin w Dziejach Apostolskich, gdzie odnosi się do chęci zgładzenia Pawła przez wrogich wobec niego przedstawicieli judaizmu. Wprawdzie w omawianym wierszu Łukasz nie wskazuje wyraźnie, że adwersarze Jezusa obserwowali go, by znaleźć powód do oskarżenia, niemniej jednak – jak wskazuje intertekstualna analiza fragmentów jego dwutomowego dzieła – charakteryzuje ich jako negatywnie nastawionych do niego¹⁵.

W w. 2. Łukasz wprowadza na scenę wydarzeń chorego. Nie charakteryzuje bliżej jego tożsamości. Nazywa go *pewnym człowiekiem* – ἄνθρωπος τις. Nie podaje również powodu, z jakiego znalazł się on w domu przywódcy faryzeuszy – czy przypadkowo, czy też był po prostu jednym z zaproszonych¹⁶. Ewangelista informuje jedynie, iż tam był (καὶ ἰδοὺ)¹⁷ oraz że cierpiał na puchlinę wodną (ὕδρωπικός). Dookreśla również, że znajdował się bezpośrednio przed Zbawicielem (ἔμπροσθεν αὐτοῦ), a więc niejako domagał się zwrócenia na siebie uwagi¹⁸.

Termin ὑδρωπικός jest specjalistycznym określeniem medycznym. Dolegliwość nim opisana polegała na gromadzeniu się płynu w określonych częściach ciała, zwłaszcza w brzuchu, czemu towarzyszył również obrzęk. W postaci chronicznej mogła ona doprowadzić do poważnego uszkodzenia serca oraz nerek, co mogło być nawet przyczyną śmierci¹⁹. Różnie identyfikowano genezę tej choroby. W środowisku hellenistycznym panowało z jednej strony przekonanie, iż jest

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. H. Balz, παρατηρέω, EWNT III, kol. 81.

¹⁵ Myśl tę potwierdza syntaksa występująca w analizowanym ustępie. Konstrukcja *coniugatio periphrastica* (ἦσαν + prt. praes. παρατηρούμενοι) wyraża aspekt ciągłości trwania danej czynności, wydarzenia czy zjawiska. Jezus zatem, biorąc udział w uczcie, niejako cały czas znajduje się pod czujną obserwacją swych oponentów.

¹⁶ F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład – komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu III/3, Poznań–Warszawa 1974, s. 255.

¹⁷ Wyrażenie καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος – *a oto człowiek* pojawia się w dwutomowym dziele Łukasza jedynie dwukrotnie – prócz omawianego wiersza jeszcze w Łk 2,25. Zostało ono przejęte przez niego z tradycji. Trzeci ewangelista posługuje się pojęciem ἰδοὺ – *oto najczęściej* – w obu tomach jego dzieła pojawia się ono łącznie 80 razy. Łącząc je z καὶ – *i dokonuje innych uzupełnień tej frazy, z których wiele jest charakterystycznych wyłącznie dla niego: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος – a oto człowiek* (Łk 5,12; 8,41; 9,38; 23,50; Dz 8,27; 10,30), καὶ ἰδοὺ ἄνδρες – *i oto mężowie* (Łk 9,30; 24,4 [por. 24,13]; Dz 1,10; 5,25; 10,17,19; 11,11), καὶ ἰδοὺ γυνή – *a oto kobieta* (Łk 13,11), καὶ ἰδοὺ νομικός – *a oto uczony w Prawie* (Łk 10,25), καὶ ἰδοὺ ἐγώ – *a oto ja* (Łk 24,49; Dz 9,10; 10,21; 22,22,25), καὶ ἰδοὺ ἄγγελος – *a oto anioł* (Dz 12,17), καὶ ἰδοὺ μαθητής (Dz 16,11), καὶ ἰδοὺ πλείον Σολομώνος – *a oto więcej niż Salomon* (Łk 11,31) oraz καὶ ἰδοὺ πλείον Ἰωνᾶ – *a oto więcej niż Jonasz* (Łk 11,32). Zob. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Sonderband, Göttingen 1980, s. 92-93; G. Schneider, ἰδοὺ, EWNT II, kol. 424.

¹⁸ Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 268.

¹⁹ Por. F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Berlin 1965, s. 344.

ona skutkiem popełnionego zła. Z drugiej strony jednak lekarze wskazywali jej racjonalne przyczyny. Ujęcie tej choroby w ramy rozważań etycznych, a zarazem religijnych, żywotne było zwłaszcza w wyobrażeniach judaistycznych. Żydzi upatrywali jej przyczyny jednoznacznie w sferze uchybień moralnych, zwłaszcza w grzechu cudzołóstwa²⁰.

W w. 3. Łukasz relacjonuje już sposób zachowania się Jezusa – καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ Φαρισαίους λέγων· ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὐ; – „*A odpowiadając zapytał Jezus uczonych w Prawie i faryzeuszów: »Wolno w szabat uzdrawiać, czy nie?»*”²¹. Znamienne dla opisu zachowania Jezusa są dwa momenty.

Po pierwsze, podobnie jak w pozostałych perykopach o uzdrowieniach w szabat (por. Łk 6,6-11; 13,10-17), Łukaszowy Jezus nie był proszony przez chorego o pomoc. Już sama „milcząca” obecność chorego pobudziła go do zbawczego, a to znaczy także stwórczego działania. Myśl tę pogłębia występujący w analizowanym wierszu inf. aor. θεραπεῦσαι – *leczyć, uzdrawiać, pielęgnować*²². Zbawiciel „dostrzegł” konkretnego, cierpiącego w określony sposób człowieka i natychmiast podjął decyzję o zbawczo-stwórczym działaniu, mającym na celu przywrócenie pełni jego doczesnej egzystencji, a zarazem otwarcie eschatologicznej możliwości partycypacji w królestwie Bożym. Pytanie Nauczyciela z Galilei – „*wolno w szabat uzdrawiać, czy nie?*” – miało wprawdzie w perspektywie pragmatykę szabatu i problematykę zbawczo-stwórczą w ogólności, ale punktem wyjścia dla dyskusji stała się cierpiąca określony deficyt egzystencjalny jednostka. To działanie wobec niej miało stać się w zamyśle Jezusa wezwaniem do weryfikacji religijnych przekonań jego obserwatorów, zwłaszcza tych związanych z obserwacją szabatu, z którą nieodłącznie związana jest perspektywa ktizeologiczna. Cudotwórczo-terapeutyczne działanie Zbawiciela wobec chorego miało stanowić przypomnienie antropologicznego paradygmatu zakorzenionego

²⁰ F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)*, s. 472; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament III, Berlin 1974⁷, s. 291.

²¹ W aparacie krytycznym do tego wiersza pojawiają się dwie istotne uwagi:

1) świadectwa \mathfrak{P}^{45} A W Ψ \mathfrak{M} lat sy^{s,p} dodają przed słowem ἔξεστιν – *wolno* spójnik pytajny εἰ – *czy*. Tekst przyjęty poświadczony jest przez \mathfrak{P}^{75} \mathfrak{N} B D L Θ Ψ 892. 1241. 2542 *pc* f. Na poziomie zewnętrznej krytyki tekstu nie można podjąć jednoznacznej decyzji. Uzupełnienie mogło powstać pod wpływem pytania występującego w perykopie o uzdrowieniu człowieka z uszłą ręką (por. Łk 6,9). Wprawdzie duża ilość przekładów przyjmuje lekce odmienną, ale nie jest to konieczne, ponieważ tekst jest zrozumiały także bez tego uzupełnienia. Co więcej, jego przyjęcie zdaje się nieco łagodzić pytanie Jezusa, dlatego go nie przyjmuje.

2) Świadectwa \mathfrak{P}^{45} A W Ψ \mathfrak{M} lat sy^{s,p} pomijają w pytaniu Jezusa jego końcową część ἢ οὐ – *czy nie*. Tekst przyjęty jest poświadczony przez \mathfrak{P}^{75} \mathfrak{N} B D L Θ Ψ \mathfrak{M} 579. 892. 1241. 2542 *pc* it sy^{c,h**} co. Również w tym przypadku podjęcie jednoznacznej decyzji jest nieco problematyczne. Z punktu widzenia wewnętrznej krytyki tekstu należałoby się kierować zasadą lekcji krótszej, gdyż tekst jest zrozumiały również bez słów ἢ οὐ, jednakże pominięcie tego fragmentu eliminuje element alternatywnego wyboru, wobec którego postawieni zostali obserwatorzy Zbawiciela. Tym samym zdecydowanie zostaje osłabiony moment radykalizmu charakterystyczny dla wypowiedzianych przez Jezusa roszczeń. Pozostają w związku z tym przy wersji tekstowej.

²² R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 280.

w Bożym dziele stworzenia – to człowiek i jego dobro, szerzej – jego życie, stoi w centrum Bożej woli. Wartość człowieczego życia stanowi wartość nadrzędną, relatywizującą wszystkie pozostałe. Bóg Stwórca jest wszakże Bogiem Żywym, Bogiem obdarowującym życiem i troszczącym się o jego zachowanie.

Po drugie zwraca uwagę fakt, że Łukasz wprowadza pytanie Zbawiciela imiesłowem ἀποκριθεὶς – *odpowiadając*, a przecież ani nie był on przez nikogo o nic pytany, ani nie stawiano mu żadnych zarzutów. Ewangelista zdaje się w ten sposób podkreślać prowokacyjny sposób zachowania Jezusa. Trzeba jednak bardzo wyraźnie podkreślić, iż Zbawiciel na pewno nie działał tylko dla samej prowokacji. Jej zasadniczym celem była chęć poruszenia, a może wręcz wewnętrznego „zdruzgotania” świadków jego działań, by dokonali uczciwej weryfikacji swej postawy. Można by też sądzić, że zachowanie Nauczyciela z Galilei było wyrazem jego autorytetu. To również słuszna ocena. Pod warunkiem jednakże, 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 wszelkie granice.

Właśnie poprzez odwołanie się do idei miłości w szczególnie sposób ujawnia się ktizeologiczna perspektywa cudotwórczo-stwórczej działalności Zbawiciela. We współczesnej teologii biblijnej wyobrażenie o Bożej miłości stało się wszakże 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 *ex nihilo* – z *niczego*, coraz częściej mówi się o stworzeniu *ex amore* – z *miłości*²³. Idea ta jest żywotna zwłaszcza w chrześcijańskiej antropogenezie²⁴.

W związku z powyższym trzeba jednak zauważyć, iż nie można mówić jedynie o stworzeniu *ex amore*, ale także, jak wskazuje na to idea *creatio continua*,

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. 112-113 (oryginał: *Schöpfungslehre*, Paderborn 1995).

o nieustannym stwarzaniu *ex amore*. Owo *creatio continua ex amore* w wyjątkowy sposób dochodzi do głosu w Jezusowych uzdrowieniach, przede wszystkim szabatowych. Twórcza i podejmująca na nowo dzieło stworzenia miłość stanowiła priorytetowe kryterium jego działalności. W jej centrum znajdował się konkretny człowiek potrzebujący pomocy oraz uwolnienia ze swego egzystencjalnego uwięzienia, inaczej mówiąc – człowiek oczekujący stwórczej odnowy.

Z relacji trzeciego ewangelisty wynika, że bezpośrednim adresatem pytania postawionego przez Jezusa byli faryzeusze i uczeni w Prawie. Za pośrednictwem jego adresatów można uznać wszystkich, którzy pozostawali niewolnikami prawniczego formalizmu. Zbawiciel nie wdawał się w żadne długie dysputy na temat judaistycznej kazuistyki²⁵. Nakreślił jedynie prostą, jednoznaczną alternatywę – opowiedzenie się za życiem drugiego człowieka albo przeciwko niemu. Jezus wprawdzie mówił *explicite* o uleczeniu chorego, ale w istocie chodziło przecież o jego dobro i nie tylko restytucję zaburzonej pełni jego egzystencji, lecz równocześnie – jak zasygnalizowano – otwarcie przed nim absolutnie nowych możliwości egzystencjalnych. Innymi słowy, po raz kolejny w misji urzeczywistniania przez siebie królestwa Bożego Zbawiciel skierował myśli świadków swej działalności bezpośrednio do Bożej woli i zamierzonego przez Boga dla człowieka dobra.

Zwrócić należy uwagę, że Jezus *explicite* nawiązał – po raz pierwszy i jedyny, jeśli weźmie się pod uwagę wszystkie Łukaszone opisy jego szabatowej działalności cudotwórczo-terapeutycznej – poprzez czasownik *θεραπεύειν* do szabatowego zakazu leczenia i poddawania się leczeniu, który dopuszczał jeden wyjątek, a mianowicie sytuację zagrożenia życia²⁶. W ten sposób Mistrz z Nazaretu uderzył bezpośrednio w czuły punkt swych słuchaczy, podejmując mozolnie wypracowaną przez nich szabatową kazuistykę. Wątek ten wprawdzie jest bez wątpienia obecny także w pozostałych relacjach trzeciego synoptyka o Jezusowych uzdrowieniach szabatowych, ale nie jest bezpośrednio wyrażony terminem *θεραπεύειν*.

W dalszej części opisu uzdrowienia człowieka chorego na puchlinę wodną trzeci ewangelista najpierw wspomina o pierwszej reakcji obserwatorów Jezusa – *οἱ δὲ ἠσυχάσαν* – „oni zaś zamilkli” (Łk 14,4a). Znaczenie czasownika *ἠσυχάζειν* jest niejednoznaczne. Z jednej strony może oznaczać *zamilknąć*, co ukazywałoby

²⁵ J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 296.

²⁶ Por. np.: MakkEx 31,13 (340n): „(...) Rabbi Natan mówił: »spójrzcie, jest powiedziane (Ex 31,13): ‘Dzieci Izraela powinny zachowywać sabbat, aby sprawowało go również ich potomstwo’: sprofanuj własny sabbat [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. 367-368; por. też G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage*, Göttingen 2001, s. 328-329; MakkEx 21,12-17: „Skąd wiemy, że zagrożenie życia znosi sabbat? Rabbi Akiba mówi: »Jeśli kara śmierci znosi służbę świątynną, a służba świątynna znosi sabbat, o ileż bardziej zachowanie życia znosi sabbat«. Rabbi Jose Galilejczyk mówi: »Kiedy jest powiedziane: ‘Tylko zachowujcie mój sabbat’ (Wj 31,13), ‘tylko’ wprowadza rozróżnienie. Są sabbaty, w które odpoczywacie i są sabbaty, w których nie odpoczywacie»” – cyt. za: M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, s. 218.

słuchaczy Jezusa pejoratywnie, z drugiej *uciszyć się, uspokoić się, zachowywać spokój, zachowywać spoczynek*, co nie charakteryzowałoby ich negatywnie, a nawet wręcz pozytywnie²⁷. Łukasz posługuje się tym pojęciem jeszcze trzykrotnie (por. Łk 23,56; Dz 11,18; 21,12; 22,2) i na każdym z tych miejsc przypisuje mu raczej pozytywne znaczenie. W Łk 23,56 stosuje go – co znamienne – na określenie odpoczynku szabatowego²⁸. W analizowanym wierszu jednakże, jak wskazuje na to kontekst sytuacyjny, a więc z jednej strony pytanie Jezusa, z drugiej zaś – w obliczu braku nań odpowiedzi – jego działanie, a więc natychmiastowe uzdrowienie chorego (Łk 14,4b), inaczej mówiąc, działanie „wbrew” przepisom szabatowej kazuistyki, omawiany czasownik posiada zabarwienie pejoratywne. Wyraża negatywne ustosunkowanie się faryzeuszy i uczonych w Piśmie do Jezusa, a tym samym do jego zbawczo-stwórczej działalności.

Na ich korzyść może przemawiać fakt, że – jako znawcy szabatowej kazuistyki – mogli otwarcie udzielić negatywnej odpowiedzi na pytanie Zbawiciela. Pozostaliby przynajmniej w zgodzie ze sobą. Nie uczynili tego jednak. Opowiedzieli się w ten sposób przeciw Jezusowi, a w konsekwencji przeciw proklamowanej przez niego zbawczej woli Boga, w której centrum stoi życie człowieka i jego zachowanie. Ich milczenie stanowi wyraz wewnętrznego zamknięcia się na jakąkolwiek dyskusję ze Zbawicielem. Dokonywana przez niego teologiczna reinterpretacja judaistycznej kazuistyki, której celem było odkrycie na nowo prawdziwego, zamierzonego przez Boga sensu świętego dnia szabatę poprzez przesunięcie akcentu z przepisu na normę, nie spotkała się z oddźwiękiem. Przez ich milczenie przebija się religijna pycha i tragiczne uwikłanie w formalizm kazuistyki, które doprowadziło ich do niemożności właściwego odczytania oraz zrozumienia woli Boga, pochylającego się z troską nad każdym człowiekiem.

Nie można również wykluczyć, że milczenie faryzeuszy i uczonych w Prawie podyktowane było powinnością ustosunkowania się do konkretnego przypadku człowieka cierpiącego na puchlinę wodną. Jak wspomniano, choroba ta w wyobrażeniach judaistycznych postrzegana była w kategoriach religijno-etycznych – jako skutek grzechu, zwłaszcza cudzołóstwa. Przypadłość chorego była więc interpretowana przez uczonych w Prawie i faryzeuszy jako zawiniona przez niego. W ich przekonaniu zatem nie „zasługiwał” on na uzdrowienie nie tylko dlatego, że nie istniało – jak wymagała tego szabatowa kazuistyka – zagrożenie jego życia, ale także dlatego, że sam ponosił odpowiedzialność za swoje cierpienie.

Jezus w obliczu milczenia swych słuchaczy podjął natychmiastowe działanie, przez które niejako sam udzielił pozytywnej odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie. Zbawcza wola Boga, proklamowana przez Zbawiciela najpierw słowem, teraz została obwieszczona czynem. Jak relacjonuje zwięźle Łukasz, Nauczyciel z Galilei dotknął chorego, uzdrowił i odesłał (Łk 14,4b-c).

Niezwykle wymowny jest w tym kontekście czasownik ἀπολύειν, oddany w przekładzie polskim słowem *odesłać*. Jego pole semantyczne jest jednak znacz-

²⁷ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 264.

²⁸ Zob. C.H. Preisker, ἡ ἡσυχία, ας, ἡσυχάζω, ἡσυχίος, 2, EWNT II, kol. 311.

nie szersze – może znaczyć także *odprawić, pozwolić odejść, wypuszczać, zwalniać, oswobadzać, a także przebaczać*²⁹. Wśród autorów nowotestamentowych Łukasz używa tego pojęcia najczęściej – w obu tomach swego dzieła łącznie 29 razy (np. Łk 6,37; 13,12; 23,17-25; Dz 3,13, 5,40; 16,35 i in.), w całej gamie wskazanych znaczeń³⁰. W przeważającej mierze stosuje go w znaczeniu świeckim. Niekiedy jednak ów sens świecki zostaje przez niego wykorzystany w kontekście teologicznym i wpisany w refleksję soteriologiczną.

Taka sytuacja ma miejsce w przypadku relacji o szabatowym uzdrowieniu przez Jezusa kobiety ogarniętej duchem niemocy. Dokonując jej uleczenia, Zbawiciel powiedział: „(...) *Kobieto, jesteś uwolniona od swojej niemocy*” (Łk 13,12d). Dokonane przez niego uzdrowienie zostało więc skonkretyzowane jako uwolnienie – ἀπολύσαι – od choroby. W motywie oswobodzenia dochodzi do głosu ideowe nawiązanie do starotestamentowo-judaistycznych wyobrażeń o zbawczym działaniu Jahwe. Za jego paradygmat uchodzi bez wątpienia wyprowadzenie ludu z Egiptu i wprowadzenie go do Ziemi Obiecanej (2 Mż 3,7n). Można stwierdzić, iż akt uwolnienia Izraela z niewoli obrazuje od strony negatywnej podstawową prawdę teologiczno-antropologiczną – ukazuje człowieka jako tego, który znajduje się w niewoli i jednocześnie nie jest zdolny do tego, by samodzielnie zmienić swą negatywną sytuację i dlatego potrzebuje Bożej interwencji³¹. W tradycji starotestamentowo-judaistycznej pojawił się jednak, jak wspomniano, także drugi typ zbawczego działania Jahwe – zaczęto je ujmować w kategoriach nowego stworzenia, co znalazło szerokie zastosowanie przede wszystkim w zwiastowaniu prorockim.

Choć w relacji o szabatowym uzdrowieniu przez Jezusa tytułowej kobiety dochodzi do głosu, poprzez termin ἀπολύειν, przede wszystkim pierwszy z powyżej wskazanych nurtów wyobrażeń soteriologicznych, to jednak nie można zaprzeczyć, że pojawia się w niej także drugi z nich³². Oba te typy wyobrażeń nie tylko się spotykają, ale i istotnie dopełniają. Terapeutyczne działanie Jezusa jawi się bowiem z jednej strony jako wyrwanie kobiety z destrukcyjnego kręgu cierpienia, z drugiej – jako akt stworzenia jej na nowo. Działanie Zbawiciela miało więc wymiar nie tylko zbawczo-uwalniający, innymi słowy, soteriologiczno-eleuteryczny, ale jednocześnie soteriologiczno-ktizeologiczny.

Podobnie ma się rzecz w przypadku chorego na puchlinę wodną. Czasownik ἀπολύειν można wprawdzie postrzegać jako opis odesłania uzdrowionego przez

²⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 65-66.

³⁰ Por. G. Schneider, ἀπολύω, EWNT I, kol. 336n.

³¹ Por. M. Uglorz, *Jahwe – Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002, s. 166; B. Widła, *Teologia antropologiczna Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 42-43; por. K. Koenen, R. Kühsehl, *Przełom czasów. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 31-34 (oryginał: *Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 1999); H. Witczyk, „Ja jestem Jahwe” (Wj 6,6). *Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 57.

³² Warto przy tej okazji nadmienić, że dla Łukasza bardzo charakterystyczne jest stosowanie określonych terminów i wyobrażeń w sposób bazujący na ich wieloznaczności. Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)*, s. 476.

Jezusa, jednakże z drugiej strony wpisuje się on w całą sytuację cudownego uzdrowienia, dlatego może oznaczać zbawcze uwolnienie z oków choroby i cierpienia, a równocześnie odnosić się do aktu stworzenia na nowo dokonanego przez Jezusa. Splatają się więc tutaj aspekt soteriologiczno-eleuteryczny oraz soteriologiczno-ktizeologiczny. Tak w uzdrowieniu kobiety ogarniętej duchem niemocy, jak i człowieka chorego na puchlinę wodną egzemplifikacyjnie urzeczywistnia się treść programowego kazania wygłoszonego przez Jezusa w Nazarecie, w którym mowa jest między innymi o wypuszczeniu na wolność wziętych do niewoli (por. Łk 4,18n). Szeroko i pozytywnie rozumiane uwolnienie oraz wolność, stanowią kategorie soteriologiczne, które pozostają w istotnym związku z antropologią. Antropologia Jezusa, interpretowana łącznie z proklamowanym przez niego królestwem Bożym, jest antropologią właściwie rozumianej wolności, implikowanej przez soteriologię. Jest również antropologią proklamującą człowieka stworzonego zbawczo na nowo.

Łukaszowy Jezus nie zakończył jednak swego wystąpienia w domu przywódcy faryzeuszy dokonaniem cudu. Po uzdrowieniu kontynuował swe zwiastowanie słowem, wypowiadając następujące słowa: „(...) *Kto z was, jeśli mu dziecko³³ lub wół wpadnie do zbiornika z wodą, zaraz go nie wyciągnie w dzień szabatu?*” (Łk 14,5b)³⁴. Logion ten, ujęty w formę pytania retorycznego, stanowi z wszelkim prawdopodobieństwem *ipsissima verba Jesu* i nawiązuje do logionów z Łk 13,15,

³³ Rzeczownik ὁ υἱός oznacza dosłownie *syn*, jednakże może on stanowić również ogólne określenie *dziecka* i takie znaczenie tutaj zostało przyjęte. Duża liczba przekładów, na przykład *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia warszawsko-praska*, *Biblia Lutra* (z 1984 r.; wcześniejsze wydania posiadają lekcję *osioł* – por. niżej, krytyka tekstu), *Einheitsübersetzung*, *Revidierte Elberfelder* pozostają przy podstawowym znaczeniu *syn*.

³⁴ W aparacie krytycznym do tego wiersza pojawia się jedna istotna uwaga, wskazująca inne warianty dla słowa υἱός – *dziecko*, a w konsekwencji dla zestawienia υἱός ἢ βοῦς – *dziecko albo wół*. Świadectwa \aleph K L Ψ $f^{1,13}$ 33, 579, 892, 1241, 2542 *al* lat (sy^s) bo zawierają słowo ὄνος – *osioł* (taką lekcję przyjmują na przykład *Vulgata*, wcześniejsze, nie poddane rewizji wydania przekładu Lutra, a także *Biblia warszawska*). Kodeks D zawiera słowo πρόβατον – *owca*. Świadectwa Θ (sy^c) zawierają z kolei wyrażenie ὄνος, υἱός – *osioł, syn*. Tekst przyjęty poświadczony jest przez $\aleph^{45,75}$ (A) B W \aleph e f q sy^h sa. Za najstarszą lekcję przyjmuje się na ogół wersję tekstową, aczkolwiek *The Greek New Testament* przypisuje jej kategorię B. Tekst przyjęty jest uznawany przez większość wydań krytycznych oraz komentarzy. Przemawia za nim również aspekt jakościowy świadectw. Zestawienie *dziecka* i *wołu* nawiązuje do przepisów szabatowych z 2 Mz 20,10; 5 Mz 5,14. Pierwsza z lekcji odmiennych nawiązuje z kolei do 5 Mz 22,4, gdzie jest mowa o udzieleniu pomocy bliźniemu w przypadku, gdy jego bydło upadnie na drodze. Druga z lekcji odmiennych, reprezentowana przez D, stanowi prawdopodobnie harmonizację z Mt 12,11. Trzecia z kolei jawi się jako kombinacja wszystkich możliwości. Powstanie obecnej w tekście przyjętym lekcji υἱός J. Jeremias tłumaczy z punktu widzenia historii przekazu tradycji ustnej. Wskazuje, że wersja υἱός/b^era powstała na skutek poszerzenia pierwotnego przekazu na skutek gry słów b^e’ira – *osioł* i b^era – *studnia*. Inną z kolei tezę stawia W. Grundmann. Jego zdaniem tak wersja υἱός, jak i ὄνος, a nawet πρόβατον mogła powstać ze starogreckiego οἶς – *owca*. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 292; I.H. Marshall, *The Gospel of Luke...*, s. 579-580; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, s. 149-150; *A Textual Commentary On The Greek New Testament. Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament (Fourth Revised Edition) by Bruce M. Metzger on behalf of and in cooperation with the Editorial Committee of the United Bible Societies’ Greek New Testament*, Stuttgart 1998, s. 138-139.

a zwłaszcza do Mt 12,11. Niekiedy uważa się, że pomiędzy Łk 14,5b i Mt 12,11 istnieje bezpośrednia zależność literacka. Jest to jednak wątpliwe, gdyż istnieją pomiędzy nimi istotne różnice³⁵.

Logion Mistrza z Nazaretu można odczytać dwojako. Z jednej strony jako umotywowanie przez niego słuszności własnego działania, innymi słowy, jako podkreślenie własnej suwerenności i autorytetu. Z drugiej strony, co najistotniejsze, jako jeszcze jedną próbę doprowadzenia jego oponentów do przemiany myślenia. Pytanie jest ujęte w postać wypowiedzi τις ὑμῶν; – *кто z was?*, która była charakterystyczna dla Jezusa³⁶. Odwołuje się ona bezpośrednio do Jego słuchaczy, próbuje zaangażować ich osobiście w Jego nauczanie i ostatecznie sprowokować do podjęcia decyzji oraz zajęcia określonego stanowiska. Siła oddziaływania słów Zbawiciela polegała również na tym, że podejmowały one jeden z fundamentalnych tematów dyskutowanych w ramach szabatowej kazuistyki, a także, iż nawiązywały do codziennej rzeczywistości słuchaczy. Dla każdego z nich bowiem było naturalne, że w sytuacji zagrożenia życia, czy to swego dziecka, czy też choćby swego żywego inwentarza, nie będzie się zastanawiał i udzieli im pomocy natychmiast (εὐθέως), bez względu na to, że wypada akurat dzień szabatu. Zbawiciel podjął więc nie tylko problematykę szabatowej kazuistyki, która dopuszczała możliwość określonego działania w sytuacji zagrożenia życia, ale odwoływał się również do sfery emocjonalnej swych słuchaczy, do ich troski tak wobec członków rodziny, jak i wobec swego dobytku.

Można więc stwierdzić, że argumentacja Zbawiciela była argumentacją *ad hominem* – dostosowaną do człowieka, w pełnym tych słów znaczeniu. Zarazem miała na celu ukazanie na zasadzie kontrastu, który jaskrawo dochodzi do głosu na podstawie przykładu wołu, że wartość człowieka jest o wiele większa aniżeli domowego bydła. Polemika Jezusa przebiegała więc *a minori ad maius*. Człowiek, troska o niego i jego życie stanowią według niej wartość nadrzędną, decydująco relatywizującą wszystkie pozostałe. Owo εὐθέως w odniesieniu do wołu obowiązuje więc tym bardziej w stosunku do człowieka i jego dobra, bez względu na to, czy znajduje się on rzeczywiście w sytuacji zagrożenia życia, czy też doskwierają mu nieco „mniejsze” deficyty w sferze psychosomatycznej jedności.

W końcowym w. 6. trzeci synoptyk jeszcze raz charakteryzuje postawę faryzeuszy i uczonych w Prawie: „*I nie mogli mu na to odpowiedzieć*” (Łk 14,6). Czasownik ἀνταποκρίνομαι znaczą dosłownie *odpowiadać przeciw, sprzeczać się*³⁷.

35

Łk 13,15	Mt 12,11
ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγῶν ποτίζει;	ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἕν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σαββάσιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερῇ;

³⁶ Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 268.

³⁷ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 48.

W Nowym Testamencie pojawia się on jeszcze tylko w Rz 9,20, gdzie mowa jest o spieraniu się człowieka z Bogiem³⁸. Posiada więc jednoznaczne pejoratywne znaczenie. Termin ἰσχύειν z kolei ma szerokie pole semantyczne, ale w kontekście, w jakim występuje tutaj i w połączeniu z inf. ἀνταποκριθῆναι, znaczy *być w stanie, móc, zdołać*³⁹. W analizowanym wierszu, w połączeniu z poprzedzającą go negacją, wyraża całkowitą niemożność faryzeuszy i uczonych w Piśmie, aby udzielić Zbawicielowi odpowiedzi na postawione pytanie. Można stwierdzić, że choć Łukasz zachowuje tutaj świecki charakter czasownika ἰσχύειν, to jednak nadaje mu również zabarwienie teologiczne. Chodzi wszakże o sprzeciw Jezusowemu zwiastowaniu królestwa Bożego. Prawdy te zostają określone przez trzeciego synoptyka w ogólnym wyrażeniu πρὸς ταῦτα – *na to*.

Zakończenie

Na podstawie egzegetyczno-teologicznych badań perykopy Łk 14,1-6 można stwierdzić, że Jezus z Galilei podejmował w swej cudotwórczo-terapeutyczno-zbawczej aktywności dzieło stworzenia. W ten sposób stawał się Stwórcą pełnym miłości do całego stworzenia, zwłaszcza wobec tego, które – parafrazując słowa apostoła Pawła – „wzdycha i boleje, oczekując swego wybawienia” (por. Rz 8,22). Dokonywane przez Jezusa uzdrowienia, zwłaszcza te w święty dzień szabat, wpisują się tym samym w wyobrażenie o *creatio continua*, któremu zostaje nadany wymiar soteriologiczny. Bóg w Jezusie Chrystusie działa nieustannie w sposób zbawczo-stwórczy. Cudotwórczo-terapeutyczną działalność Mistrza z Nazaretu w szabat można określić sumarycznie jako *creatio continua ex amore*.

Swym cudem i towarzyszącym mu pouczeniu Jezus ukazał, że w centrum relacji człowiek–człowiek, w której odzwierciedla się relacja człowiek–Bóg, zawsze powinno znajdować się dobro człowieka i troska o zachowanie pełni oraz harmonii jego egzystencji. Prawda ta stanowi fundamentalny punkt odniesienia dla wypełniania Bożej woli, jak również sprzeciwu wobec jej sztucznych obwarowań dokonanych przez człowieka, który w rzekomej trosce o dobro swoje, jak i dobro drugiego, a także o zachowanie właściwych relacji z Bogiem, paradoksalnie temu wszystkiemu przeciwdziała. Inaczej mówiąc, poprzez uwikłanie w formalizm kazuistyki odrzuca on nie tylko Boga, wypaczając Jego wolę, ale również drugiego człowieka.

Poprzez swój szabatowy cud Jezus obnażył obłudę swych słuchaczy, którzy w razie potrzeby są w stanie zatroszczyć się o dobro swego wołu, a jednocześnie

³⁸ Zob. H. Balz, ἀποκρίνομαι, EWNT I, kol. 258; A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament...*, s. 46; R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich–Frankfurt am Main 1958, s. 74.

³⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 302. Jest to ulubione słowo Łukasza – w jego dziele pojawia się łącznie 14 razy, zazwyczaj w znaczeniu, które nie posiada szczególnej teologicznej wymowy (np. Łk 6,48; 8,43; 13,24; Dz 6,10; 15,10; 19,16 i in.). Por. H. Paulsen, ἰσχύω, EWNT II, kol. 511-512.

zakazują troski o człowieka⁴⁰. Ukazał im w ten sposób, wzywając jednocześnie do proegzystencjalnej postawy, że to dbałość o człowieka i jego dobro stanowi najwyższe przykazanie, i w żadnej mierze nie może zostać podporządkowane oraz ograniczone ludzkimi przepisami⁴¹. Owa dbałość nie sprzeciwia się prawdziwemu, zamierzonemu przez Boga sensowi świętego dnia szabatu, a wręcz przeciwnie – jest jego pełnym urzeczywistnieniem, czego świadectwem jest uzdrowienie dokonane przez Jezusa. Jest ono równocześnie zbawczym podjęciem przez niego dzieła stworzenia, które w tym przypadku skonkretyzowało się jako wyzwolenie człowieka z więzów choroby i obdarowanie go całkowicie nową jakością egzystencji, mającą swe ugruntowanie oraz źródło w realnym nastaniu Bożego panowania.

HEALING A MAN SUFFERING FROM EDEMA AS *CREATIO CONUTINUA* (Lk 14,1-6)

S u m m a r y

In his mission of proclaiming Gods kingdom, Jesus was driven first of all by his compassion for other human beings. His mission was revealed through his words and deeds, and it was a testimony of Gods love for humans. The creative perspective of the Saviours work is revealed particularly by appealing to the idea of love. In modern biblical theology, the image of Gods love became the hermeneutical key for explaining the mystery of creation.

Since it is difficult to state clearly what the creation *ex nihilo* – *something out of nothing* is, more and more often it is talked about as creation *ex amore* – *out of love*.

Jesus was undertaking the work of creation in his activities. In this way he became the Creator full of love for all his creation, especially for the one which – paraphrasing the words of apostle Paul – „*one sighs and hurts, awaiting ones redemption*” (Rome 8,22). Healings performed by Jesus, especially the ones performed on the sabbath, are written in the notion of *creatio continua*. His healing work on the sabbath can be described as *creatio continua ex amore*.

Słowa kluczowe: uzdrowienia Jezusa, ktizeologia, szabat, *creatio continua*

Keywords: Jesus' healings, ktiseology, sabbath, *creatio continua*

⁴⁰ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeusza w dziele Łukasowym (Łk-Dz)...*, s. 108.

⁴¹ Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 296.