

Dominik Nowak

Ktizeologiczny wymiar uzdrowienia w szabat kobiety owładniętej duchem niemocy (Łk 13,10-17)

Rocznik Teologiczny 52/1-2, 71-88

2010

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.

Ktizeologiczny wymiar uzdrowienia w szabat kobiety owładniętej duchem niemocy (Łk 13,10-17)

W próbie wskazania ktizeologicznego wymiaru uzdrowienia, którego Jezus dokonał – według Łk 13,10-17 – w szabat, konieczne jest w pierwszej mierze uzasadnienie użycia pojęcia *ktizeologii* i wyjaśnienie, co przez nie się rozumie. Etymologicznie pojęcie to wywodzi się od greckiego słowa κτίσις – *stworzenie*. Przez *ktizeologię* rozumie się w związku z tym *naukę o stworzeniu świata i człowieka*, względnie *naukę o początkach*. Można na tej podstawie wnosić, że *ktizeologia* odnosi się do tego obszaru rozważań teologicznych, któremu przypisywane jest miano *protologii*.

Czy w związku z tym w ogóle zachodzi potrzeba stosowania terminu *ktizeologia*? Czy nie nabiera on znamion zbędnego teologicznego neologizmu? Z jednej strony można odnieść takie wrażenie. Termin ten wszakże nie jest zupełnie obcy refleksji teologicznej, nie zadomowił się jednak w niej na stałe i jest spotykany jedynie sporadycznie – zupełnie inaczej niż pojęcie *protologia*¹. Z drugiej strony pojawia się odczucie, że termin *ktizeologia* pozostaje niedowartościowany. Potęgowane jest ono faktem, że zasadność jego stosowania posiada nie tylko solidne fundamenty merytoryczne, ale i głęboki sens. Choć bowiem określenia *ktizeologia* oraz *protologia* można uznać nie tyle za synonimy, ile za bardzo blisko spokrewnione sobie terminy, to jednak ten pierwsze jest nieco węższy znaczeniowo i odnosi się *stricte* do stworzenia.

* Dr Dominik Nowak jest adiunktem w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

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.

Istotna jest jednak konstatacja, że określenie *ktizeologia* 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 przeciwnych biegunach, na co nie pozostaje bez wpływu już sama etymologia obu pojęć. Ktizeologia natomiast daje możliwość utworzenia łączącego oba bieguny „łuku” i bardziej uwydatnia ich fundamentalne teologicznie odniesienia. Motyw stworzenia stanowi w tradycji biblijnej jedną z bardziej znaczących kategorii soteriologicznych. Ma ona swój początek w tradycji starotestamentowo-judaistycznej i zostało rozwinięte przede wszystkim przez Ezechiela, Deutero- oraz Tritoizajasza, a swą kontynuację oraz chrystologiczne odniesienie zyskało w refleksji nowotestamentowej, zwłaszcza u Pawła i jego uczniów.

Teologiczna refleksja dotycząca człowieka uwydatnia tezę, że już jego stworzenie jawi się jako akt zbawczy. Wynika z tego, że nie ogólnie refleksja o początkach, ale teologia stworzenia, czyli ktizeologia, stanowi zasadniczy punkt odniesienia dla soteriologii, a w konsekwencji także eschatologii. Idea stworzenia pojmowanego jako powołanie do życia z jednej strony, z drugiej zaś strony jako zbawienie, a więc nowe stworzenie, łączy organicznie horyzonty egzystencjalne człowieka. Jest ona fundamentalną kategorią teologiczno-antropologiczną opisującą tak doczesną, jak i pozadoczesną kondycję człowieka przed Bogiem. Należy jednak zauważyć, że ogranicza się ona przede wszystkim do sfery antropologicznej, ale ma swe zastosowanie również w kosmologii. Dochodzi to do głosu zwłaszcza w tym nurcie refleksji teologicznej na temat dziejów zbawienia, który określa się mianem profetycznego. Podkreśla się w nim, że wybawienie kosmosu nie zrealizuje się na drodze zniszczenia tego, co stare i stworzenia wszystkiego na nowo – jak chce apokaliptyka – lecz poprzez odnowienie „starej” rzeczywistości.

Odnosząc powyższe refleksje do taumatagiczno-terapeutycznej działalności Jezusa, można stwierdzić, że gdy przez swe cuda restytuował On utraconą harmonię oraz jakość człowieczej egzystencji, wówczas nie tylko urzeczywistniał Boże panowanie, ale równocześnie objawiał je takim, jakim było ono na początku, gdy wszystko *było bardzo dobre*. W ten sposób wskazywał, że od początku centrum Bożej woli stanowiło dobro człowieka i pragnienie jego zbawienia. Był to cel nadrzędny, któremu była podporządkowana wszelka działalność Boga wśród ludzi. Przez swe cuda Mistrz z Nazaretu pragnął między innymi skierować myśli ku początkom wspólnej drogi Stwórcy i stworzenia, gdy ich stosunki cechowały się tym

stanem, który trafnie opisuje termin שבת. Co więcej, Jezusowe uzdrowienia można potraktować w kategoriach stwarzania człowieka i jego otoczenia na nowo.

Nie ulega przy tym żadnej wątpliwości, że wyjątkowe znaczenie posiadały w tym kontekście Jezusowe uzdrowienia w szabat, wszakże z owym świętym dniem jest nieodłącznie związana perspektywa ktizeologiczna. Wśród opisów cudów szczególną uwagę zwracają z kolei te, w których pojawia się moment polemiki Jezusa i jego oponentów wywołany faktem uzdrawiania. Na takim tle, w konfrontacji z ludzkimi, błędnymi wyobrażeniami, w wyraźny sposób staje się widoczny ktizeologiczno-soteriologiczny wymiar szabatowej działalności cudotwórczej Jezusa.

Uwagi wprowadzające do Łk 13,10-17

Łukaszowa relacja o uzdrowieniu w szabat kobiety owładniętej duchem niemocy (Łk 13,10-17)² należy do dobra własnego Łukasza i stanowi w ramach trzeciej ewangelii jeden z kilku tekstów dotyczących problematyki obserwacji szabatu (por. Łk 6,1-5.6-11 paral.; 14,1-6)³. Jest to zarazem w *Ewangelii*

² Umiejscowienie perykopy w kontekście całej księgi nie przysparza trudności. Znajduje się ona w drugiej części ewangelii mówiącej o objawieniu się Zbawiciela, względnie o wypełnieniu obietnicy zbawienia (Łk 4,14 – 21,38), zawiązując kontekst, do sekcji opisującej podróż Jezusa do Jerozolimy (Łk 9,51 – 19,27), a dokładniej – do dłuższego bloku zawierającego pouczenia i kontrowersje (Łk 11,1-13,35). 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.

³ Bardziej szczegółowych informacji na temat szabatu, jego teologicznego umotywowania, znaczenia, historii oraz obrzędów religijnych związanych z tym dniem dostarczają m.in. H. Witczyk, *Czasy święte*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, 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 szabatu, a także wiele innych przepisów, obrzędów i wyobrażeń żydowskich (np. przepisy czystości, przepisy związane ze spożywaniem pokarmów, obrzezanie, pochodzenie od Abrahama i in.) posiadały nie tylko wymiar religijny, związany z rozróżnieniem pomiędzy sferami *sacrum* i *profanum* oraz pomiędzy tym, co czyste, a tym, co nieczyste. Stanowiły 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:] *Biblische Theologie. Entwürfe der*

Lukasza drugi w kolejności, według chronologii narracji księgi, cud dokonany przez Jezusa w święty dzień szabatu, z którym związany jest element jego polemiki z oponentami. Pierwszym jest uleczenie człowieka z uszłą ręką (Łk 6,6-11), natomiast trzecim – uzdrowienie człowieka chorego na puchlinę wodną (Łk 14,1-6)⁴. Oprócz tego trzeci synoptyk wspomina jeszcze o dwóch szabatowych uzdrowieniach, ale relacje te nie zawierają, istotnego elementu polemicznego. Chodzi mianowicie o uzdrowienie opętanego w Kafarnaum (Łk 4,31-37) oraz uzdrowienie teściowej Piotra (Łk 4,38-39).

Struktura literacka perykopy Łk 13,10-17 jest przejrzysta. Poza redakcyjnymi ramami wprowadzonymi przez trzeciego synoptyka (w. 10,17) można wyróżnić w niej dwie zasadnicze części: w. 11-13 – opis cudu, w. 12-16 – polemika. Z punktu widzenia morfokrytyki analizowaną perykopę zaliczyć należy do gatunku literackiego mieszanego – łączy w sobie cud, polemikę oraz biograficzny apoftegmat⁵. Ściślej rzecz ujmując, chodzi o tzw. *Normenwunder*, czyli tzw. cud normatywny, który motywuje oraz uzasadnia określone normy postępowania⁶.

Dla interpretacji omawianej perykopy istotne znaczenie posiada jej redakcyjne umiejscowienie, a zwłaszcza kontekst poprzedzający (por. Łk 13,1-5: mord Piłata na Galilejczykach, wieża z Siloe; Łk 13,6-9: nieurodzajne drzewo figowe), w którym wiodącym motywem jest wezwanie do nawrócenia zaadresowane do Żydów. Kontekst następujący stanowią z kolei dwie przypowieści o królestwie Bożym (Łk 13,18-21: ziarno gorczycy, kwas), mowa Jezusa wzywająca do starania się o wejście przez wąskie drzwi (Łk 13,22-30), a następnie perykopa traktująca o płaczu Jezusa nad Jerozolimą (Łk 13,31-35). W ostatnich dwóch ze wskazanych perykop ponownie pojawia się – mniej lub bardziej wyeksponowany i wyrażony w różny sposób – motyw wezwania do upamiętania będącego jedyną oraz ostatnią szansą na

Gegenwart, red. H. Hübner, B. Jaspert, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 198-200.

⁴ Wprawdzie perykopa Łk 13,10-17, ze względu na występujący w niej motyw szabatowego uzdrowienia i związanej z nim polemiki, a także na analogiczne miejsce tego wydarzenia – synagoga – jest podobna do opisu uzdrowienia chorego z uszłą ręką (por. Łk 6,6-11), to raczej nie jest ona od niego zależna. Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, THNT 3, Berlin 1988, s. 254; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, RbNT, Regensburg 1977, s. 286.

⁵ Zdaniem R. Bultmanna, co jednak wydaje się kwestią dyskusyjną, cała relacja stanowi jedynie narracyjne rozwinięcie kluczowego słowa Jezusa. Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. 4. Auflage*, Göttingen 1958, s. 65.

⁶ 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. 266n.

partycypację w darze zbawienia i uczestnictwo w królestwie Bożym, którego tajemnica została unaoczniona na samym początku przez wskazane przypowieści.

Działanie z miłości

Perykopa Łk 13,10-17 rozpoczyna się redakcyjnym wprowadzeniem Łukasza: *Nauczał zaś pewnego szabat w jednej z synagog* (Łk 13,10). Trzeci ewangelista nie podaje dokładnych informacji przestrzenno-czasowych dotyczących relacjonowanego wydarzenia. Fakt ten wskazuje nie tyle na jego niedoinformowanie, co przede wszystkim stanowi wyraz jego koncepcji chrystologicznej, w której ukazuje Jezusa jako będącego nieustannie w drodze do celu swego przeznaczenia – Jerozolimy. Obraz Jezusa w całej sekcji podróży Łk 9,51-19,27, do której analizowana perykopa przynależy, posiada rys dynamiczny. Odnośnie do miejsca opisywanego wydarzenia można jedynie stwierdzić, iż – jak suponuje to poprzedzająca część ewangelicznej relacji – chodzi o jedną z synagog Galilei. Istotna jest, pomimo jej ogólnikowego charakteru, wzmianka o czasie zajścia relacjonowanego epizodu, a więc o świętym dniu szabat, ponieważ nadaje ona wymowie perykopy decydującą perspektywę. Chodzi nie tylko o jej wymiar polemiczny, lecz zwłaszcza soteriologiczno-ktizeologiczny. Należy również zwrócić uwagę na to, że trzeci ewangelista akcentuje nauczycielską działalność Jezusa – *coniugatio periphrastica* ἦν διδάσκων. Trzeba wreszcie też zauważyć, że Łukasz nie mówi o jakimś jednym szabacie, ale stosuje formę *pluralis* – ἐν τοῖς σάββασις – przez co podkreśla, że nauczycielska działalność Jezusa, w tym w dzień szabat, miała miejsce często⁷.

Po redakcyjnym wprowadzeniu do perykopy, trzeci synoptyk prezentuje opis cudu dokonanego przez Jezusa (Łk 13,11-13). Porównanie z inną relacją o szabatowym uzdrowieniu dokonany przez Jezusa, a mianowicie z opisem uleczenia człowieka w z uschłą ręką (Łk 6,6-11) pozwala zauważyć, że tym razem cudowne działanie Jezusa ukazane jest obszerniej. Tekst zawiera wszystkie zasadnicze elementy *narracji o cudzie*, a więc: 1) wprowadzenie (za nie należy uznać jeszcze w. 10); 2) przedstawienie sytuacji, ze szczegółowym opisem dolegliwości chorej (w. 11); 3) przebieg czynności cudotwórczych (w. 12-13a) oraz 4) zakończenie, w którym pojawia się motyw doksolologiczny (w. 13b-c). Jako że adresatem taumaturgiczno-terapeutycznej działalności Jezusa

⁷ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, THNT III, Berlin ⁷1974, s. 270.

była kobieta ogarnięta duchem niemocy (πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας), który był postrzegany jako przyczyna jej choroby, uzdrowienie stanowiło zarazem egzorcyzm. Jej dolegliwości były traktowane jako skutek opętania przez szatana⁸, a Jezus po raz kolejny został ukazany na podobieństwo wędrownego egzorcysty i lekarza (por. Łk 11,14-26).

Z relacji Łukasza wynika – co znamienne – że owa kobieta nie prosiła Jezusa o pomoc. Jezus sam ją zauważył (ἰδὼν δὲ αὐτήν ὁ Ἰησοῦς), przywołał do siebie i nałożywszy na nią ręce, uleczył ją⁹. Fakt ten nie zaprzecza

⁸ *Explicite* myśl ta została wyrażona w logionie Jezusa wchodzącym już w skład polemiki: ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραάμ οὖσαν, ἦν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῆ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; (Łk 13,16). Prawdy o tym, że omawiany cud odzwierciedla demonologiczne wyobrażenia ówczesnych ludzi nie zmienia bynajmniej fakt, iż Łukasz nie posługuje się w wierszu 11. pojęciem δαιμόνιον, lecz πνεῦμα z przydawką ἀσθενείας. Oba te pojęcia są bowiem, w kontekście myśli o opętaniu człowieka, używane na kartach Nowego Testamentu zamiennie, przy czym charakterystyczne dla trzeciego synoptyka jest preferowanie terminu δαιμόνιον. Por. O. Böcher, τὸ δαιμόνιον, ου, ὁ δαίμων, ονος, EWNT I, kol. 651.

⁹ Akt zwrócenia się Jezusa właśnie do kobiety i uzdrowienie jej stanowi odzwierciedlenie charakterystycznego wątku trzeciej ewangelii. Łukasz poświęca postaciom kobiet wiele uwagi. Porównanie synoptyczne ukazuje, że wiele tekstów jego ewangelicznej relacji, w których pojawiają się postaci kobiet, należy do jego dobra własnego (por. Łk 1,5-66; 2,1-52; 4,25n; 7,11-17; 7,36-50; 8,1-3; 10,38-42; 11,27n; 13,10-17; 15,8-10; 23,27-30; 24,22-24). Łukasz zaczerpnął także wszystkie fragmenty *Ewangelii Marka*, w których mowa jest o kobietach (por. Łk 3,19n; 4,38n; 8,19-21.40-56; 20,27-40; 21,1-4; 21,23; 22,56n; 23,49-56; 24,1-11. Podobnie ma się rzecz w przypadku tradycji Q (por. Łk 11,31; 12,53, 13,18-21; 16,18; 17,34-37. Nadto postaci kobiet wspomniane są również często na kartach *Dziejów Apostolskich* (por. Dz 1,14; 5,1-11; 6,1; 8,3n; 8,12; 9,2.36-42; 12,12nn; 16,1.13nn.40; 17,4.12.34; 18,2.26; 21,5; 22,4). Można powiedzieć, że dwutomowe dzieło Łukasza, zwłaszcza jego ewangelia, stanowi świadectwo rehabilitacji kobiety i jej wielkiego dowartościowania. Łukaszczy Jezus obdarza kobiety nie tylko takim samym szacunkiem, godnością i troską, jak mężczyzn, ale czyni z nich, co stanowi całkowite *novum*, również swoje uczennice. Kobiety stanowią bohaterki jego przypowieści, dostępują odpuszczenia grzechów i doświadczają uzdrowień, towarzyszą mu w czasie jego drogi krzyżowej. Zdaniem wielu egzegetów przekazy, w których kobiety odgrywają szczególną rolę, posiadają swe *Sitz im Leben* w problematyce równouprawnienia kobiet w chrześcijańskim zborze i ich pełnej integracji z jego życiem. Ponieważ wiele z tych tekstów zawiera istotne wątki judaistyczne (dla przykładu w przypadku analizowanej perykopy jest nim pochodzenie od Abrahama), można wnioskować, że zostały one ukształtowane w środowisku, w którym bardzo żywotne były żydowskie wyobrażenia i zwyczaj. Tak mocne dowartościowanie kobiety wpisuje się również bardzo dobrze w Łukaszczą koncepcję uniwersalizmu zbawczego. Por. J. Kudasiewicz, *Teologia ewangelii synoptycznych* (T. 1. *Teologii Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz), Lublin 1986, s. 112n; B. Pittner, *Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sondergutttexten in Lk 5 – 19*, Leipzig 1991, s. 82-85; J. Ernst, *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf²1991, s. 151nn; S. Ormanty, *Perspektywy biblijne człowieka jako istoty społecznej*, StGd, 17 (2004), s. 26nn; S. Demel, *Jesu Umgang mit Frauen nach dem Lukasevangelium*, *Biblische Notizen* 57 (1991), s. 41-95. Niekorzystną sytuację kobiety, nie tylko w środowisku starotestamentowo-judaistycznym, lecz w ogóle w świecie antycznym, ukazuje zwięźle m.in. J.E.

fundamentalnej prawdzie, która niejednym raz dochodzi do głosu na kartach ewangelii, że Jezus nigdy nie narzucił siłą swego zbawczego działania, lecz zawsze uwzględniał wolną wolę i wolną decyzję człowieka. Zachowanie Jezusa należy postrzegać przez pryzmat jednego z zasadniczych rysów chrystologicznej refleksji Łukasza, który ukazuje go jak Zbawiciela pełnego miłosierdzia i współczucia dla znajdującego się w potrzebie człowieka. Jezus jest tym, który poszukuje każdego człowieka, a owo „poszukiwanie” ma zawsze zbawczy charakter. Obraz Jezusa, który „widzi” człowieka i w swym miłosierdziu działa dla niego zbawczo, przywołuje również starotestamentowo-judaistyczne wyobrażenia soteriologiczne. Jednym z motywów działania Boga wobec człowieka jest wszakże to, że „widzi” On niedolę człowieka (Rdz 16,13; Pwt 26,7). W swym „patrzeniu” Bóg nie pozostaje obojętny, lecz działa, by zaradzić negatywnej sytuacji egzystencjalnej człowieka. Stary Testament wspomina także o innych motywach zbawczego działania Boga wobec człowieka: „słyszy” On jego skargi, wołanie i krzyk o ratunek (Wj 22,2-26; 1Krl 8,30.32.39; 9,3), „zna” jego udrękę oraz cierpienie (Wj 3,7). Ale Jahwe zbawia także ze względu na swą miłość (Pwt 7,7-8; Oz 11,1), miłosierdzie i żarliwość (Iz 63,15-16), wierność i łaskawość (Iz 63,7-14) oraz sprawiedliwość (Iz 45,8; 46,17). Jahwe, jako Zbawiciel, spotyka człowieka w realnym świecie jego egzystencji i z tego osobistego spotkania wypływa dla niego pomoc¹⁰. Identycznie można scharakteryzować taumaturgiczno-terapeutyczną działalność Jezusa. Jego zwrócenie się do chorej kobiety świadczyło o tym, że chodziło mu o całość jej doczesnej egzystencji i o restytucję jej pełni oraz harmonii, zakłóconą przez chorobę manifestującą się w słabości¹¹. Równocześnie jednak jego cud nie miał na celu wyłącznie „odtworzenia” egzystencjalnej pełni, ale także otwarcie, a więc „stworzenie” nowych możliwości życiowych związanych z nastaniem Bożego panowania.

Urbański, *Kobieta w Biblii. Refleksja biblijno-teologiczna (Stary Testament)*, BZST 3 (2002), s. 522n.

¹⁰ Jak pisze D. Vetter: *Die Geschichte der Rettungen im AT beginnt damit, daß Jahwe das Elend der Bedrängten »sieht« [...] , bevor er eingreift [...]*. Zob. tenże, **יָרָא**, THAT II, kol. 629; Zob. też H. Schult, **שָׁמַע**, THAT II, kol. 979-980; W. Schottroff, **יָדַע**, THAT I, kol. 691-693; H. Witezyk, „*Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał*” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 141-228; M. Uglorz, *Jahwe – Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002, s. 179-181.

¹¹ Słabość stanowi konstytutywny element kondycji człowieczej egzystencji, co jest na kartach Biblii przywoływane niejednokrotnie. Niekiedy jednak owa słabość ujmowana jest w kategoriach choroby, jest jedną z jej możliwych postaci. Por. J. Zmijewski, ἀσθενής, 2, ἡ ἀσθενεια, ας, ἀσθενέω, τὸ ἀσθένημα, ατος, EWNT I, kol. 410.

Relacja o cudzie Jezusa kończy się opisem skutku uzdrowienia oraz reakcji kobiety na doświadczony cud: [...] *I zaraz wyprostowała się i wielbiła Boga* (Łk 13,13b-c). Pojawia się tutaj motyw doksologiczny, charakterystyczny dla Łukaszej wizji cudów Jezusa (por. Łk 5,17-26). Kobieta w działaniu Jezusa i w przywróceniu jej pełni zdrowia dostrzegła działanie Boga. Można na tej podstawie wnioskować, że była wierząca i w spontaniczny sposób oddała chwałę Bogu¹². Z relacji Łukasza wynika, że z dostrzeżenia chorej kobiety przez Jezusa wyrosło spotkanie zbawcze i stwórcze w pełnym tych słów znaczeniu. Nauczyciel z Galilei uzdrawiając kobietę, niejako na nowo obdarował ją życiem, którego pełnia była dla niej nieosiągalna przez wiele lat (por. Łk 13,16). Metaforycznie myśl ta została wyrażona również w opisie efektu uzdrowienia – kobieta *wyprostowała się*. Tę czynność można potraktować jako symbol powstania do nowej rzeczywistości, symbol nowych, dotąd nieosiągalnych możliwości, które zostały kobiecie ofiarowane przez Boga za pośrednictwem Jezusa. Zrzucenie przez Jezusa – Cudotwórcę jarzma „starego” życia, które przyginało kobietę do ziemi, uczyniło ją wolną nie tylko do jakościowo nowej egzystencji, ale także do wolności stworzenia, mogącego w wierze wielbić swego Stwórcę. Można stwierdzić, że dzięki soteriologiczno-ktizeologicznemu działaniu Jezusa życie kobiety stało się na powrót „bardzo dobre”. Odzyskała ona zamierzone przez Boga dobro oraz harmonię tak w sferze cielesnej, jak duchowej. Nie bez znaczenia pozostaje w tym kontekście dopowiedzenie Łukasza, że dolegliwości kobiety były wywołane aktywnością szatana. Dopowiedzenie to podkreśla duchowy wymiar konstytuowanego przez Nauczyciela z Galilei nowego stworzenia. Jego działalność taumaturgiczno-terapeutyczna, zwłaszcza egzorcyzmy, stanowiły przejaw walki z szatanem, a ich celem było uwolnienie człowieka od destrukcyjnej mocy, wnoszącej do jego życia chaos i mrok. Ów chaos i mrok, przypominający nieład panujący w kosmosie przed początkiem dzieła stworzenia, był przezwyciężany przez stwórczą działalność Jezusa, niosącą harmonię i porządek.

Paradoksalność ludzkiego myślenia

Wraz z wierszem 14. rozpoczyna się druga, polemiczna część analizowanej perykopy. Łukasz przywołuje postać oponenta Jezusa – przełożonego synagogi – charakteryzując jego reakcję wywołaną czynem Zbawiciela: *Przełożony*

¹² Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)*, EKK III/2, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1996, s. 401.

synagogi oburzył się jednak, że Jezus uzdrowił w szabat i mówił do tłumu: »Jest sześć dni, w które należy pracować. Wtedy przychodźcie i dajcie się leczyć, a nie w dzień szabatu«. Pierwsza część wypowiedzi przełożonego stanowi bezpośrednie nawiązanie do starotestamentowego Prawa dotyczącego świętego dnia szabat (por. Wj 20,9n; Pwt 5,13). Sprzeciw został więc sformułowany z żydowskiego punktu widzenia¹³, co więcej – z punktu widzenia człowieka, który z racji pełnionego przez siebie urzędu zapewne cieszył się poważaniem. Pełnił wszakże ważną funkcję: odpowiadał za należyty przebieg nabożeństw, a także za utrzymanie budynku synagogi we właściwym stanie¹⁴. Niewykluczone, że ἀρχισυναγωγός, o którym mowa, był również faryzeuszem, choć Łukasz wyraźnie o tym nie wspomina¹⁵. Druga część wypowiedzi, w której przełożony zabraniał tłumom przychodzenia w dzień szabat celem poszukiwania dla siebie uzdrowienia, stanowi z kolei już interpretację starotestamentowego Prawa. Innymi słowy – uwagi przełożonego wiodą *explicite* w obszar żydowskiej kazuistyki związanej ze świętowaniem szabat, a tym samym sytuują całe wydarzenie w optyce ktizeologicznej.

W sprzeciwie przełożonego synagogi wobec działalności Jezusa na uwagę zasługują dwie sprawy. Po pierwsze, jako oponent Chrystusa, przełożony synagogi nie zwrócił się bezpośrednio do niego, lecz do zebranego tłumu. Fakt ten próbuje się tłumaczyć na różne sposoby, zwłaszcza z psychologicznego punktu widzenia – stanowi on wyraz słabości tego, kto taką właśnie metodę stosuje oraz wyraz jego niepewności co do słuszności prezentowanej postawy, albo też wyraz wewnętrznego zniewolenia. Z perspektywy życia chrześcijańskiego zboru postawa, o której mowa, stanowi odzwierciedlenie protestu kręgów judaistycznych lub judeochrześcijańskich przeciwko praktykowaniu życia chrześcijańskiego w niezależności od Prawa¹⁶. Żadne z tych rozwiązań nie wydaje się być zadowalające. Postawę przełożonego synagogi należy potraktować przede wszystkim jako publiczną formę sprzeciwu wobec Jezusa. Był to również sprzeciw wobec pozostałych ludzi, w tym samej uzdrowionej, która przecież zareagowała pozytywnie na czyn Jezusa, a także innych, którzy – jak ukazuje to dalsza część relacji Łukasza –

¹³ Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 255.

¹⁴ Zob. W. Schrage, συναγωγῆ, ἐπισυναγωγῆ, ἀρχισυναγωγός, ἀποσυναγωγός, TWNT VII, s. 842-845.

¹⁵ Zob. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeusza w dziele Łukasowym (Łk-Dz)*. *Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 109, przyp. 50.

¹⁶ Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 286; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, RbNT 3, Regensburg 1960, s. 236; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład – komentarz*, PŚNT III/3, Poznań – Warszawa 1974, s. 249.

zachowali się tak samo. Oznaczało to, że stanęli oni po stronie tych, którzy tak, jak Jezus, według przekonania przełożonego synagogi „łamią” prawo szabat.

Należy zwrócić uwagę na to, że przełożony synagogi zdawał się nie sprzeciwiać taumatagiczno-terapeutycznej działalności Jezusa jako takiej, a „jedynie” praktykowaniu jej w święty dzień szabat – ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς. Fakt ten łagodzi nieco negatywną ocenę w odnoszącą się do niego. Niemniej jednak doszło do konfliktu pomiędzy przełożonym synagogi a Jezusem. Ów człowiek, w przeświadczeniu, że pozostaje wierny Bogu, paradoksalnie odrzucił zamierzone przez Niego dobro kierowane do człowieka. Sprzeciwił się zbawczemu przywróceniu cierpiącemu pełni jego egzystencji. Inaczej mówiąc, wypowiedział się przeciwko Bożemu, ukonstytuowanemu w akcie stworzenia darowi życia, i nakłaniał do tego również pozostałych. Boży dar pełni egzystencji, który został realnie urzeczywistniony poprzez Jezusa, został przez przełożonego synagogi ujęty w kategoriach zwykłej pracy, która w dzień szabat była zakazana¹⁷.

Jezus – reinterpreter szabatowej kazuistyki

Z dalszej części relacji trzeciego ewangelisty wynika, że postawa przełożonego synagogi wywołała żywy sprzeciw ze strony Jezusa: *Pan mu odpowiedział: »Obludnicy! Czy każdy z was w szabat nie odwiązuje swego wołu lub osła od żłobu i nie prowadzi go, aby go napoić? A czy tej córki Abrahama, którą szatan trzymał spętaną przez osiemnaście lat, nie należało uwolnić od tych więzów w dzień szabat?»* (Łk 13,15n). Jezus, któremu Łukasz przypisuje w tym miejscu tytuł ὁ κύριος, ujął swoją wypowiedź w formę dwóch pytań retorycznych, z których każde domaga się odpowiedzi pozytywnej¹⁸. Można je właściwie uznać za paralelizm antytetyczny, i to również nie ze względu na budowę formalną, co przede wszystkim ze względu na treść, która cechuje się antytetycznym przeciwstawieniem¹⁹. Owe pytania

¹⁷ Por. F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Berlin 1965, s. 332.

¹⁸ Zob. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 280. Wprawdzie nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć, czy występujący tutaj tytuł ὁ κύριος został przejęty przez Łukasza z dostępnej mu tradycji, czy też został wprowadzony przez niego, co odpowiadałoby jego refleksji chrystologicznej, a na co zdaje się wskazywać fakt, iż chodzi tu o tekst należący do jego dobra własnego. Niemniej jednak wydaje się, że bardzo prawdopodobna jest ta druga możliwość (por. też Łk 22,61a). Jezus, jako Pan, wypowiada swe słowa w pełni mocy, godności oraz autorytetu. Por. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Berlin 1965, s. 88-90.

¹⁹ Por. B. Pittner, *Studien zum lukanischen Sondergut*, dz. cyt., s. 31.

zdradzają także cechy paralelizmu klimaktycznego, lecz także nie ze względów formalnych, lecz treściowych, ponieważ w drugim półwierszu (w. 16) dostrzegalny jest wzrost znaczenia wypowiedzi. Słowami wiążącymi pomiędzy oboma wierszami, a zarazem pojęciami wyznaczającymi ich główną oś semantyczną są rzeczownik τὸ σάββατον oraz czasownik λύω, który zdaje się jednocześnie nawiązywać do występującego jeszcze w opisie cudu czasownika ἀπολύω (por. Łk 13,12).

W pierwszej części swej odpowiedzi – pytania Jezus nawiązał do zwyczajów praktykowanych przez współczesnych mu mieszkańców galilejskich wiosek²⁰. Troska o posiadane zwierzęta była bowiem tak naturalna i oczywista, że jej konieczności oraz powinności – w jej najbardziej podstawowym wymiarze, jak odwiązanie zwierząt od żłobu celem ich napojenia – nie znosił nawet nakaz świętowania szabat. Możliwość taką dopuszczała kazuistyka szabatowa uprawiana przez faryzeuszy. W tym aspekcie ich poglądy były bardziej liberalne od przekonań uczonych w Piśmie, a także od członków społeczności z Qumran. Według obu tych ostatnich ugrupowań dzień szabat nie dopuszczał także możliwości podstawowej troski o swój dobytek (por. np. CD 10,14 – 11,18)²¹. W tej części swej wypowiedzi Jezus nawiązuje do faryzejskiej wykładni Tory. Nie dewaluuje jej jednak. Odwołanie się przez niego do tego jednego, konkretnego sposobu interpretacji nakazu świętowania szabat, wszakże pozytywnego, stało się jednakże punktem odniesienia dla krytyki szabatowej kazuistyki w ogóle. Służyło ukazaniu jej dramatycznej w swej wymowie paradoksalności. Jezus więc nie krytykował Prawa jako takiego, lecz bronił go przed błędną ludzką interpretacją, zmierzającą w kierunku bezdusznego formalizmu. W duchu pobożności uwzględniała ona bowiem dobro i życie zwierzęcia, a równocześnie sprzeciwiała się nadrzędnemu dobru i życiu człowieka, zakazując uzdrawiania w szabat. Jezus pogłębił tę myśl w drugiej części swej odpowiedzi – pytania. Wprowadza ona w całość jego wypowiedzi jaskrawy kontrast. Postać chorej kobiety i jej uzdrowienie w dzień szabat zostały zestawione antyetycznie z odwiązaniem w ten święty dzień od żłobu zwierząt celem ich napojenia. Poprzez takie odniesienie Jezus nie tylko pragnął wskazać motyw swego uzdrowicielskiego działania i „usprawiedliwić” akt „złamania” przez siebie przepisów szabatowych, lecz również, a nawet przede wszystkim, pragnął

²⁰ Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 256.

²¹ Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51 – 14,35)*, dz. cyt., s. 402; J.E. Stambaugh, D.L. Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments. Übersetzt von Gerd Lüdemann*, Göttingen 1992, s. 82.

podkreślić wielką wartość oraz godność człowieka, zwłaszcza cierpiącego i potrzebującego pomocy, ukazując w ten sposób swym słuchaczom ich błędną logikę. Jego argumentacja, dzięki grze słów $\lambda\acute{\upsilon}\omega/\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\omega$, zyskuje charakter wniosku *a minori ad maius*²².

Prawdę o tym, iż Zbawiciel prowokował świadków swej działalności do nowego spojrzenia na pragmatykę szabatu, pogłębił istotnie sposób, w jaki określił on kobietę – $\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho\ \acute{\alpha}\beta\rho\alpha\acute{\alpha}\mu$. Słowa te musiały skierować myśli słuchaczy do wyobrażenia o szczególnym Bożym wybraniu, a tym samym – o darze przymierza. Jezus odwołał się wprost do religijnej samoświadomości świadków swej działalności, a także, co najważniejsze – wprost do Bożej woli objawionej Izraelowi w akcie i darze przymierza. Jezusowe dzieło urzeczywistniania Bożego panowania było doskonałą realizacją Bożej woli i Bożego planu zbawienia. Jeśli spotykało się ono ze sprzeciwem, to tym samym ten, kto ów sprzeciw wyrażał, czynił to nie tylko przeciw Jezusowi, lecz również przeciw Bogu przymierza. Co więcej, sprzeciwiał się stanowiącej konstytutywny element owego przymierza trosce Boga o człowieka, która ukierunkowana była na dar życia.

Uwolnienie z kręgu cierpienia

Postrzeżenie aktu uzdrowienia kobiety oraz związanego z nią pouczenia w kluczu historiozbawczego nawiązania implikuje także zastosowany przez Jezusa czasownik $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, oddany tutaj polskim *uwolnić*. Jego pole semantyczne jest szerokie – może znaczyć *odprawiać*, *pozwolić odejść*, *wypuszczać*, *zwalniać*, *oswobadzać*, a także *przebaczać*²³. Wśród autorów nowotestamentowych Łukasz używa go 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 znaczeń²⁴. W przeważającej mierze stosuje go w znaczeniu świeckim. Niekiedy jednak sens świecki zostaje przez niego wykorzystany w kontekście teologicznym i wpisany w jego soteriologiczną refleksję.

Taka sytuacja ma miejsce w omawianym przypadku. Dokonane przez Nauczyciela z Galilei uzdrowienie zostało skonkretyzowane jako uwolnienie –

²² Por. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, s. 68.

²³ R. Popowski, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 65-66.

²⁴ Por. G. Schneider, $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\omega$, EWNT I, kol. 336n.

ἀπολλάσσει – z więzów szatana, a więc uwolnienie od choroby. W motywie uwolnienia 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 (Wj 3,7n). Wydarzenie to jest podejmowane i rozwijane przez wszystkie warstwy ksiąg Starego Przymierza, według których Jahwe jest nieustannie zbawczo obecny w dziejach swego ludu (Wj 15,13; Ps 23,1-3). Można zatem stwierdzić, iż akt uwolnienia Izraela z niewoli egipskiej 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. Nie może on polegać na samym sobie i dlatego potrzebuje Bożej interwencji²⁵. W tradycji starotestamentowo-judaistycznej pojawił się jednak, jak wspomniano, także drugi typ zbawczego działania Jahwe – zaczęto je ujmować w kategoriach nowego stworzenia.

Choć w relacji o szabatowym uzdrowieniu tytułowej kobiety dochodzi do głosu – poprzez zastosowanie terminu ἀπολύειν – przede wszystkim pierwszy z powyżej wskazanych nurtów wyobrażeń soteriologicznych, to jednak nie można zaprzeczyć, że pojawia się w niej także drugi z nich²⁶. Terapeutyczne działanie Jezusa jawi się bowiem z jednej strony jako wyrwanie kobiety z destrukcyjnego kręgu cierpienia, z drugiej jako akt stworzenia jej na nowo. Było to zarówno uwolnienie od ograniczeń i deficytów cielesnych, jak i duchowych. Chora otrzymała od Jezusa dar zdrowia, ale jednocześnie zostały przed nią otwarte całkowicie nowe możliwości egzystencjalne. Działanie Zbawiciela miało więc wymiar nie tylko soteriologiczno-eleuteryczny, ale jednocześnie soteriologiczno-ktizeologiczny.

Znamienny jest fakt, że choć Jezusowi sprzeciwił się wyłącznie przełożony synagogi, to Zbawiciel nie zwrócił się w swej odpowiedzi – pytaniu wyłącznie do niego, ale użył formy *pluralis*, ὑποκρίται²⁷. Sugeruje ona, że słowa

²⁵ Por. M. Uglorz, *Jahwe – Bóg Izraela*, dz. cyt., s. 166; B. Widła, *Teologia antropologiczna Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 42-43; por. K. Koenen, R. Kühschelm, *Przełom czasów. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. 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.

²⁶ 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)*, dz. cyt., s. 476.

²⁷ Ponieważ forma *pluralis* wywołuje w tekście ewidentne napięcie, dlatego też – jak ukazuje to

Nauczyciela z Galilei odnosiły się w pierwszej mierze do przełożonego synagogi, ale również do wszystkich, którzy podzielali jego przekonania²⁸. Zbawiciel wzywał ich wszystkich do nowego spojrzenia na święty dzień szabatu i do odkrycia jego prawdziwego sensu, zamierzonego przez Boga w wypływającym z miłości akcie stworzenia. Określenie ὑποκριταί obnaża ich głębokie zakłamanie i bezbożność²⁹.

aparat krytyczny do wiersza 15 – w niektórych odpisach dokonano jej korekty na formę *singularis* ὑποκριτά, *obłudniku*. *Lectio varia* zawierają świadectwa P⁴⁵ D W f¹ 579. 2542 al f l sy^{s.c.p.}. Tekst przyjęty poświadczony jest jednakże przez stałe świadectwa tekstowe, w związku z czym przyjęcie korekty nie jest uzasadnione.

²⁸ Por. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Michigan 1979, s. 558.

²⁹ Rdzeń ὑποκρ- wywodzi się ze środowiska aktorskiego. Na kartach Nowego Testamentu utworzone od tego rdzenia pojęcia przybierają zazwyczaj znaczenie, jakie nadała im LXX, a więc służą one określeniu człowieka, który nie czyni normą swego zachowania woli Bożej oraz sprzeciwia się w swym kłamstwie Bożej prawdzie i w tym sensie uchodzi za bezbożnego. Warto nadmienić, że pierwotnie czasownik ὑποκρίνομαι posiadał najprawdopodobniej znaczenie *wyjaśniać, tłumaczyć, wskazywać*, np. sny (np. Hom Od XIX 535.555; Aristoph Vesp 53) lub wyrocznie (np. Hdt I 2,3; 78,3; 91,6). Mógł także znaczyć – choć rzadziej i wyłącznie w dialekcie jońskim – *odpowiadać* (np. Hom Il VII 407; Od II 111). Dlatego pojęcie ὑπόκρισις – również wyłącznie w dialekcie jońskim – mogło oznaczać *odpowiedź* (np. Hdt I 90,3; 116,1). Rzeczownik ὑποκριτής z kolei prawie zawsze oznacza wyłącznie *aktora*, który był postrzegany albo jako ten, który nadaje znaczenie poezji, albo jako ten, który ją wyjaśnia, tłumaczy i dzięki któremu mit stawał się zrozumiały. W dialekcie attyckim czasownik ὑποκρίνομαι funkcjonował w kontekście aktorskim i oznaczał *działać jako aktor*. Kunszt aktorski polegał z jednej strony na umiejętności pięknej recytacji, której towarzyszyła właściwa mimika i gestykulacja. Z drugiej zaś na umiejętności wyrażenia odgrywanej roli, zasygnalizowanej włożeniem odpowiedniej maski, całym swym zachowaniem. Aktor niejako całym sobą odzwierciedlał odgrywaną rolę (por. Diog L VII 60; Arist Rhet III 1 p 1403b 23). Czasownik ὑποκρίνομαι może być również stosowany w sensie przenośnym. Szczególnie ważne w tej mierze było porównanie życia człowieka do sceny, a prowadzenia życia do zadania aktora, co mogło być wartościowane tak pozytywnie (np. Plat Phileb 50b; Leg I 644d.e; Diog L VII 2,160), jak i negatywnie (np. Hippocr Vict 24,8-11; Demosth Or 31,8). Pojęcia wywodzące się od rdzenia ὑποκρ- nie stały się jednak w grece klasycznej jednoznacznie negatywnymi określeniami związanymi ze sferą moralności. To, czy posiadają one zabarwienie negatywne, pozytywne czy neutralne, wynika każdorazowo z kontekstu. Sytuacja ta zmieniła się dopiero w okresie bizantyjskim, pod wpływem chrześcijańskiego sposobu stosowania tych pojęć. W LXX z kolei – jak już zasygnalizowano – terminy wywodzące się od rdzenia ὑποκρ- posiadają zawsze negatywne zabarwienie i funkcjonują w kontekście wyobrażenia o grzeszności człowieka i jego – poprzez określone czyny – oddaleniu od Boga. Termin ὑποκριτής odadaje hebrajski rzeczownik חָפֵץ – *bezbożny, przewrotny* (np. Hi 34,30; 36,13). Znamienne, że ten sam hebrajski rdzeń może być tłumaczony również przez ἄνομος lub ἀσεβής. W LXX ὑποκριτής to człowiek bezbożny, a człowiek bezbożny to hipokryta. Z nielicznymi wyjątkami pojęcia ὑποκρίνομαι/ὑπόκρισις używane są w ich pejoratywnym znaczeniu przez Filona oraz Flawiusza. Por. H. Giesen, ἡ ὑπόκρισις, εὖς, ὑποκρίνομαι, EWNT III, kol. 964-965; U. Wilckens, ὑποκρίνομαι, συσποκρίνομαι, ὑπόκρισις, ὑποκριτής, ἀνυπόκριτος, TWNT VIII, s. 558-565; W.

Radość ze stwórczego działania Jezusa

W ostatnim wierszu analizowanego fragmentu Łukaszowej ewangelii jej autor wspomina, że zebrany tłum żywo zareagował na słowa Zbawiciela: *A gdy to mówił, wstyd ogarnął wszystkich Jego przeciwników, a cały tłum cieszył się ze wszystkich wspianiałych czynów, których On dokonywał* (Łk 13,17)³⁰. Ze słów tych wynika, że wśród świadków Jezusowego uzdrowienia w szabat znajdowała się większa część jego oponentów. Łukasz *explicite* określa ich mianem przeciwników, wrogów – takie znaczenie na kartach Nowego Testamentu przybiera imiesłów ὁ ἀντικείμενος (por. Łk 21,15; 1 Kor 16,9; Flp 1,28; w 2 Tes 2,4 w odniesieniu do antychrysta)³¹. Z drugiej strony, ich ocena nie jest jednoznacznie negatywna. Łukasz wszakże wspominał o tym, że słowa Jezusa zawstydzili wszystkich (πάντες) jego przeciwników. Opisując ich reakcję użył czasownika καταλισχύνειν – *okrywać hańbą, hańbić, zawstydzać kogoś, powodować wstyd*³². Wśród ewangelistów pojęcia tego używa jedynie Łukasz i to tylko jeden raz, natomiast często pojawia się ono w piśmiennictwie Pawłowym (np. 1 Kor 1,27; 11,4n.22; 2 Kor 7,14; Rz 5,5; 9,33 i in.). Wprawdzie nie można tu jeszcze myśleć o nawróceniu przeciwników Jezusa, należy jednak mieć nadzieję, że nawet jeśli nie postanowili jeszcze jednoznacznie opowiedzieć się po jego stronie, to przynajmniej zrozumieli swój błędny sposób rozumowania. Swoim zawstydzeniem przyznali Chrystusowi słuszność. Uświadomili sobie, że rzeczywiście są ὑποκριταί i że w praktykowanej przez siebie pobożności, zniewolonej kazuistycznym formalizmem, pozostają w głębokim egzystencjalnym oddaleniu od Boga i od Jego zbawczej woli, a więc trwają w grzechu. Dotarło do nich to, że w swej religijnej pysze całkowicie zapomnieli o istocie dnia szabatu, ustanowionego dla szeroko rozumianego dobra człowieka, że odrzucając Jezusa, odrzucili jednocześnie Boga – Stwórcę, Dawcę życia, i w ten sposób sami siebie

Günther, *Wahrheit/Lüge*, TBNT II, s. 1847-1848.

³⁰ Być może pierwsza część analizowanego wiersza, w której pojawia się opis reakcji przeciwników Jezusa, stanowi nawiązanie do fragmentu Deutero-Izajasza (45,16 LXX), mówiącego o zniszczeniu wrogów przez Jahwe: αἰσχυνθήσονται καὶ ἐντραπήσονται πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πορεύσονται ἐν αἰσχύνῃ ἐγκαλινίζεσθε πρὸς με νῆσοι.

³¹ Zob. H. Balz, ἀντίκειμαι, EWNT I, kol. 262.

³² Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko – greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 322.

pozbawili możliwości doświadczenia ktizeologiczno-soteriologicznego działania Boga.

Ich postawa stoi w jaskrawym przeciwieństwie do pozostałych świadków szabatowej taumaturgiczno-terapeutycznej działalności Mistrza z Nazaretu, którzy zostali ukazani w bardzo pozytywnym świetle. Najpierw mowa jest o tym, że cały tłum (πᾶς ὁ ὄχλος) radował się. Łukasz posłużył się tu ulubionym czasownikiem χαίρω. Jak wiadomo, motyw radości, wyrażany pojęciami wywodzącymi się bądź od rdzenia χαρ-, bądź innymi terminami, odgrywa w jego piśmiennictwie szczególną rolę. Cała jego ewangelia jest przeniknięta atmosferą radości, którą wywołuje przede wszystkim zbawcze działanie Boga³³. Przyczyną radości tłumów są wszystkie (πᾶσα) czyny Jezusa, które określone są przymiotnikiem ἑυδοξος – otaczany cziq, wspaniały, okazały³⁴. Chodzi o czyny Chrystusa, przez które objawia się chwała (δόξα) Boga³⁵. Takie określenie cudów Jezusa, które spotykane jest jedynie u Łukasza, i to tylko raz, nawiązuje do LXX, która w ten właśnie sposób opisuje sposób działania Boga wobec Izraela (np. Wj 34,10; Pwt 10,21; Iz 48,9; 62,2)³⁶. Tak więc radość zebranych tłumów jawi się jako radość zrodzona z działania Boga. Jest to radość zabarwiona eschatologicznie, gdyż wiąże się z urzeczywistnieniem przez Jezusa Bożego panowania w słowie i w czynie, którego tajemnicę

³³ Radość jednostek, a także całych tłumów wywołuje dobroczynna działalność Zbawiciela (Łk 5,26; 10,17). Źródłem radości jest zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela oraz samo to wydarzenie (Łk 1,14-58), wielką radość zwiastują pasterzom aniołowie (Łk 2,10), z wielką radością powracają ze zleconej im przez Jezusa misji uczniowie (Łk 10,17), a on przypomina im przy tej okazji o źródle prawdziwej radości (Łk 10,20n). Radość staje się udziałem uczniów po tym, jak Jezus objawił się im w Emaus (Łk 24,41) i po tym, jak wstąpił do nieba (Łk 24,52). Wreszcie Bóg i niebo cieszą się z pokutującego grzesznika (Łk 15). Por. J. Kudasiewicz, *Teologia ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 117n. Owo tak bardzo rozwinięte i uwypuklone przez Łukasza wyobrażenie o radości człowieka związanej ze zbawczym działaniem Boga, zakorzenione jest w tradycji starotestamentowej. Już w Starym Testamencie obecna jest myśl, aczkolwiek nie wyartykułowana wyraźnie i nie uargumentowana tak bardzo teologicznie, że prawdziwa radość wypływa z Boga i w Nim ma swoje źródło. Myśl o Bogu, który wszystko daje człowiekowi i wszystko mu umożliwiła stanowi podstawę wezwań do radości. W swym przesłaniu antropologicznym Stary Testament opiera się na przekonaniu, że człowiek został stworzony do radości. Więcej na ten temat: S. Grzybek, *Elementy konstytutywne biblijnej radości*, RBL 5 (1979), s. 250-260; R. Krawczyk, *Radość życia w myśli Starego Testamentu*, [w:] *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 119n. Zob. też: J. Czerski, *Postawy moralne w Ewangelii Dzieciństwa u św. Łukasza (Łk 1 – 2)*, STHSO 6 (1978), s. 172-175; P. Briks, *Radość Boga w Starym Testamencie*, Warszawa 2000, s. 257nn.

³⁴ R. Popowski, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 199.

³⁵ Por. J. Łach, *Funkcja cudów w Ewangelii Łukaszowej*, CT 55 (1985), fasc. III, s. 43.

³⁶ Zob. G. Kittel, δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ἑυδοξος, ἐυδοξάζω, παράδοξος, TWNT II, s. 257.

przybliżył swym słuchaczom zaraz potem w dwóch przypowieściach (Łk 13,18-21)³⁷. Równocześnie jednak jest to radość zabarwiona ktizeologicznie, gdyż wywołuje ją fakt nieustannego, stwórczo-zbawczego działania łaskawego Boga w skażonym grzechem i zniszczeniem ludzkim świecie, które przywraca życie oraz pokój.

Wnioski

W swej proklamacji królestwa Bożego Jezus dokonał przewartościowania wielu powszechnie uznawanych wartości. Ukazał, między innymi poprzez swą taumaturgiczno-terapeutyczną działalność, że człowiek, jego dobro i zbawienie stanowią wartość nadrzędną, relatywizującą wszystkie pozostałe. Relatywizacja ta jest uprawomocniona i konieczna, gdyż ma pełną legitymizację w woli oraz działaniu Boga od pierwszego momentu Jego wkroczenia w ludzkie dzieje – od dzieła stworzenia. Myśl ta staje się szczególnie wyraźna w odniesieniu do człowieka, który – podobnie jak tytułowa kobieta – cierpi na skutek działania szatana.

Konieczność radykalnej przemiany spojrzenia na problematykę szabatu, jak również krytycznej weryfikacji sposobu postrzegania drugiego człowieka, dochodzi do głosu w Jezusowym οὐκ ἔδεῖ. W słowach tych Nauczyciel z Galilei autorytatywnie uzasadnił potrzebę przywrócenia zdrowia kobiety. Warto zwrócić uwagę, że Jezusowe οὐκ ἔδεῖ stanowi równocześnie kontrast do δεῖ przełożonego synagogi (Łk 13,14), poprzez które odwołał się on do przepisów Tory, mówiących o nakazie pracy przez sześć dni i odpoczynku dnia siódmego. Nadto, wzięwszy pod uwagę fakt, jakie znaczenie nadaje trzeci ewangelista czasownikowi δεῖ, a więc, że pełni on kluczową rolę w jego wizji historii zbawienia, a dokładniej, wyraża konieczność realizacji Bożego planu zbawienia, można powiedzieć, że Jezus uzasadnił swój czyn, a tym samym skierowane do jego obserwatorów wezwanie do przemiany myślenia, historiozbawczo, przywołując perspektywę ktizeologiczną. Jezus wskazał na to, że każda ludzka interpretacja Bożej woli, która w duchu niewłaściwie pojmowanej pobożności zniekształca tę wolę, ujmuje w okowa formalizmu i *de facto* wyklucza z niej dobro człowieka, jest niewłaściwa i wiedzie do odrzucenia Boga.

³⁷ F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)*, dz. cyt., s. 404.

Nie ulega wątpliwości, że Nauczyciel z Galilei podejmował w swej taumaturgiczno-terapeutycznej działalności dzieło stworzenia. W ten sposób stawał się pełnym miłości do całego stworzenia 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 na to, że Boże dzieło stworzenia bynajmniej nie zostało zakończone, ale jest kontynuowane³⁸. Bóg nieustannie działa stwórczo, 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*.

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 besonderen Bedeutung in Bezug auf seine thaumaturgisch-therapeutischen Aktivität. Als der hermeneutisches Schlüssel dieser theologischen Feststellung kann man jesuanischen Logion, die im Lukasevangelium überliefert wurde, betrachten: *Wenn ich aber die Dämonen 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 Charakter 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.

³⁸ Por. M.J. Uglorz, *Ekologiczne wątki w biblijnej historii zbawienia*, dz. cyt., s. 30.40.