

MIROŚLAW RUCKI

## UZDROWIENIE NIEWIDOMEGO – PODWÓJNY DOWÓD BOSKOŚCI JEZUSA CHRYSYTA

### 1. Wprowadzenie

Katechizm Kościoła Katolickiego potwierdza, że „tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego [...] i jest najbardziej podstawowym i istotnym nauczaniem w «hierarchii prawd wiary»”<sup>1</sup>. Ponieważ jest to „tajemnica wiary w sensie ścisłym”<sup>2</sup>, jest ona trudna do przyjęcia zwłaszcza dla wyznawców judaizmu trzymających się wyznania, że „Bóg jest jeden pod każdym względem”<sup>3</sup>. Z tego powodu Jezus Chrystus, objawiając Żydom prawdę o swojej boskości, posługiwał się aparatem pojęciowym głęboko zakorzenionym w umyśle wyznawców judaizmu.

Opis uzdrowienia niewidomego zapisany w Ewangelii Jana jest bardzo ciekawym przykładem takiego właśnie typowo żydowskiego materiału dowodowego. Mimo że „podawano w wątpliwość apostoelskie autorstwo tej Ewangelii”<sup>4</sup>, nie ulega wątpliwości, iż „jej odbiorcami byli ludzie wywodzący się z kręgu judaizmu”<sup>5</sup>, choć nie wyłącznie. Przyjmuje się również, że „Autor jej jest na pewno Żydem pochodzącym z Palestyny [...]; zna też doskonale różne zwyczaje typowo żydowskie i przytacza nieraz szczegóły, o których nie pamiętałby obcy człowiek”<sup>6</sup>. „Analiza tekstu wskazuje, że Autor zna doskonale Pismo św. Starego

<sup>1</sup> KKK, 234.

<sup>2</sup> KKK, 237.

<sup>3</sup> *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993, komentarz na s. 71.

<sup>4</sup> *Ewangelia według świętego Jana. Wprowadzenie*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, wyd. Święty Paweł, Częstochowa 2008, s. 2329.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> *Ewangelia św. Jana (wprowadzenie)*, [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. ks. prof. dr S. KOWALSKI, Warszawa 1988, s. 165.

Testamentu, które cytuje wg tekstu hebrajskiego”<sup>7</sup>. „W języku Ewangelisty wy-czuwalny jest podtekst semicki oraz wpływ literatury żydowskiej tamtych cza-sów”<sup>8</sup>. Keener stwierdza: „Jan pisze swoją Ewangelię, by utwierdzić chrześcijan żydowskiego pochodzenia, podkreślając, że ich wiara w Jezusa jest autentycznie żydowska, zaś ich przeciwnicy fałszywie rozumieją judaizm biblijny. [...] Więk-szość mów Jezusa [...] to spory z żydowskimi przywódcami, noszą więc pewne podobieństwo do krótkich rabinackich opowiadań o sporach z przeciwnikami Żydów”<sup>9</sup>. Ponadto „Jan posługuje się wieloma obrazami powszechnie stosowa-nymi w tamtej kulturze, zwłaszcza przeciwieństwem pomiędzy światłością i ciemnością (często pojawiającym się w Zwojach znad Morza Martwego) oraz pomiędzy tym, co jest z wysokości, i tym, co jest z niskości (powszechnym w żydowskiej literaturze apokaliptycznej) itd.”<sup>10</sup>.

Mając to na uwadze, warto podjąć próbę odczytania wydarzenia z punktu widzenia żydowskiego autora i adresata, znajdującego Torę i Tradycję ustną, a tak-że słuchającego ciągle trwających dyskusji rabinicznych w zakresie Prawa Moj-zeszowego. Do tego konieczne jest szczegółowe rozpatrzenie żydowskich pojęć występujących w badanym tekście i uwzględnienie sensu, jaki nadawał (mógł nadawać) tym pojęciom Autor. W szczególności zastanowimy się nad pojęciem „otwierania oczu”, problematyką czynności zakazanych w szabat, a także nad usunięciem z synagogi, które groziło uzdrowionemu za wiarę w Jezusa jako Boga. Kontekst żydowski pokazuje, że Jezus nawet nie nazywając siebie Bogiem, wprost ukazuje swoją boskość w sposób jednoznaczny i zmusza uczestników wydarzeń (a za nimi również czytelników żydowskich) do ustosunkowania się do tej prawdy.

## 2. „Otwieranie oczu”

Jan Ewangelista, mówiąc o uzdrowieniu niewidomego przez Jezusa, używa wyrażenia ἀνέφξεν (9, 14) albo ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς (9, 21). Oba słowa ἀνέφξεν i ἤνοιξεν pochodzą od ἀνοίγω ‘otwieram’, które w połączeniu „otwie-rać oczy” oznacza w Ewangeliach uzdrowienie osób niewidomych – dwa razy u Mateusza Mt 9, 30 i 20, 33 oraz osiem razy u Jana. Ewangelisci ci ewidentnie nawiązują do hebrajskiego pojęcia *pokeach iwrim* (פקח עוריים) oznaczającego przywrócenie wzroku niewidomym. Pozostali ewangelisci posługują się innymi wyrazami: zarówno Marek, jak i Łukasz używają ἀναβλέπω ‘odzyskał wzrok’

<sup>7</sup> *Wstęp do Ewangelii według Jana*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań<sup>3</sup> 1992, t. 4, s. 218.

<sup>8</sup> *Библия*, «Жизнь с Богом», Брюссель 1989, s. 2119.

<sup>9</sup> C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 185–186.

<sup>10</sup> Tamże.

(Mk 10, 52; Łk 18, 43). Ponieważ wyraz ten jest znany również Janowi (występuje bowiem w 9 rozdziale Ewangelii Jana cztery razy), możemy przypuszczać, że wykorzystanie hebrajskiego zwrotu „otwierać oczy” nie jest wcale przypadkowe – Jan bowiem, choć pisze do czytelników z kręgu kultury greckiej, często nawiązuje do judaizmu i jego aparatu pojęciowego.

Jest bardzo prawdopodobne, że w codziennym życiu modlitewnym każdego żyda już w czasach Jezusa obecna była wzmianka o Bogu, który stwarza wzrok. Znaleziony w Qumran fragment tekstu mesjańskiego<sup>11</sup>, który mógł reprezentować szerszą tradycję eschatologiczną żydów palestyńskich<sup>12</sup>, mówi o otwieraniu oczu niewidomych przez Boga<sup>13</sup>: „Rozwiąże związanych, otworzy oczy niewidomym (פּוֹקֵחַ עֵוְרִים), podniesie pochylonych”<sup>14</sup>. Współczesny modlitewnik żydowski kilka razy w ciągu dnia nawiązuje do tego, że Bóg otwiera oczy niewidomym (hebr. *pokeach iurim*). Wśród codziennych porannych błogosławieństw pojawia się formuła „Błogosławiony jesteś Panie, Boże nasz, Królu wszechświata, który otwierasz oczy niewidomym”<sup>15</sup>. Później, w trakcie modlitwy *szacharit*<sup>16</sup>, recytowany jest Psalm 146, w którym pojawiają się słowa: „Pan otwiera oczy niewidomym” (146, 8)<sup>17</sup>. Wątek ten jest poruszony też w Księdze Wyjścia, gdzie Bóg mówi do Mojżesza: „Kto dał człowiekowi usta? Kto czyni go niemym albo głuchym, widzącym albo niewidomym (אֹיֵן לֹא עֵוְרִים), czyż nie Ja, Pan?” (Wj 4, 11).

Chętnie posługuje się tym wyrażeniem Izajasz, mówiąc o Bogu: „On sam przychodzi, by zbawić was. Wtedy przejrzą oczy niewidomych” (Iz 35, 4-5) albo o Mesjaszu: „Ja, Pan, powołałem Cię słusznie, [...] abyś otworzył oczy niewidomym” (Iz 42, 7). Również w znaczeniu przenośnym mówi o nieznanym Boga i Jego Prawa jako o ślepotcie:

„Jak niewidomi (כְּעֵוְרִים) macamy ścianę i jakby bez oczu idziemy po omacku. [...] Spodziewaliśmy się prawa, ale go nie ma” (Iz 59, 10). Tym samym obrazem posługuje się Sofoniasz, mówiąc o skutkach grzechu: „I udręcę ludzi, że chodzić będą jak niewidomi, ponieważ zawinili przeciwko Panu” (1, 17).

<sup>11</sup> Nazywanego „Apokalipsą mesjańską”, zob. np. É. PUECH, *Une Apocalypse Messianique* (4Q521), „Revue de Qumran” (1992), nr 15, s. 475–519.

<sup>12</sup> R. BERGMEIER, *Beobachtungen zu 4Q521 f 2, II, 1-13*, „Zeitung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” (1995), nr 45, s. 44–45.

<sup>13</sup> Wprawdzie na początku tekstu nazwany jest Mesjasz, jednak najprawdopodobniej te słowa dotyczą działania samego Boga. Zob. np. B. WOLD, *Agents of Resurrection in 4Q521, 4QPseudo-Ezekiel, and the Saying Source Q*, „Judaism in Antiquity Seminar”, Durham University, November 12, 2010, Robert Hayward, s. 16.

<sup>14</sup> Papirus 4Q521, cyt. za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 355.

<sup>15</sup> Przykładowo, modlitewnik hebrajski *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995, s. 9.

<sup>16</sup> Tamże, s. 34.

<sup>17</sup> Według tłumaczenia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008. Biblia Tysiąclecia oddaje to inaczej: „Pan przywraca wzrok niewidomym”.

Przenośnia ta była dobrze znana w świecie judaizmu, co widać z papirusów znalezionych w Qumran. Na przykład *Reguła zrzeczenia* zawiera listę cech „ducha bezprawia”, m.in. pojawia się tam „ślepotą oczu” (עורין עינים)<sup>18</sup>. *Dokument Damasceński*, znany w Egipcie i w Judei, spisany prawdopodobnie w drugiej połowie II w. przed Chr.<sup>19</sup>, zawiera takie słowa: „Wtedy pojęli swe przewinienie i uświadomili sobie, że byli winni. Byli jak ślepi i jak ci, którzy mylili drogę przez dwadzieścia lat”<sup>20</sup>. Lub w innym miejscu: „Słuchajcie mnie! Otworzę wasze oczy (ואגלה עיניכם לראות), byście widzieli i pojęli dzieła Boże!”<sup>21</sup>. Użyty w tym przypadku wyraz גלה oznacza „otwarcie oczu” w sensie raczej przenośnym, gdyż jego pierwszym znaczeniem jest ‘odkrywać, obnażać tajemnicę’<sup>22</sup>. Zasluguje on na szczególną uwagę, ponieważ jest odpowiednikiem greckiego φανερόω ‘czynić jawnym, objawiać, ukazywać’, a w formie pass. również ‘stawać się widzialnym’<sup>23</sup>. Wyraz ten pojawia się w wersecie J 9, 3 w postaci φανερωθη oddanej w wydaniu interlinearnym jako „stały się widoczne”<sup>24</sup>, a w *Przekładzie Ekumenicznym* jako „dzieła Boże będą ukazane”<sup>25</sup>. Peszitta<sup>26</sup> ma w tym miejscu słowo *dnathazun* (הנחאזון) oznaczające „aby stały się widzialne”. We współczesnych tłumaczeniach Ewangelii Jana na hebrajski to pojęcie jest oddawane właśnie jako גלה: np. מועלי יגלו בו את כוחו albo מעללי יגלו בו מעלליהם<sup>27</sup> albo שיגלו בו פעלי אלהם<sup>28</sup>, albo למען יגלו בו מעלליהם<sup>29</sup>. Oczywiście nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy Jan Ewangelista nawiązywał tutaj do *Dokumentu Damasceńskiego*, jednak można z dużym prawdopodobieństwem zauważyć powiązanie tych pojęć: otwieranie oczu (w sensie dosłownym) oraz uczynienie dzieła Bożego widzialnym (w sensie odsłonięcia, ujawnienia tajemnicy).

Zresztą również samo pojęcie φανερόω ma w duchowości judaizmu bezpośrednie odniesienie do Boga. W 2 Mch czytamy bowiem, jak „wszyscy wychwalali Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi”

<sup>18</sup> Papirus 1QS, 4,11; zob. P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 27.

<sup>19</sup> *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, ed. J.H. CHARLESWORTH, t. 3, Tübingen 2006, s. 3.

<sup>20</sup> 4Q266, 2,1,12-13. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 210.

<sup>21</sup> 4Q266, 2,2,13-14. Cyt. za: tamże, s. 210; tekst hebrajski za: *The Dead Sea Scrolls...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>22</sup> L. KOEHLER i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, t. 1, s. 181.

<sup>23</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 635.

<sup>24</sup> R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI (tłum.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993, s. 440.

<sup>25</sup> *Nowy Testament. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*, Warszawa 2012, s. 203.

<sup>26</sup> <http://www.peshitta.org/> [dostęp: 15.09.2014].

<sup>27</sup> *Habit Hakhdashah/Haderekh (HHH)* <https://www.biblegateway.com/versions/Habit-Hakhdashah-Haderekh/#booklist> [dostęp: 15.09.2014].

<sup>28</sup> *הברית החדשה*, 2003, s. 125.

<sup>29</sup> *הברית החדשה ספרי*, 1976, s. 263.

(gr. τὰ κερυμμένα φανερὰ ποιῶντος). Księga Hioba 28, 11 mówi o Bogu, że „wydobywa na światło”<sup>30</sup> rzeczy ukryte (רַחֵם אֱלֹהִים יְהוָה אֲרֻרָה), a codzienna modlitwa *szacharit* w dzisiejszym judaizmie wspomina, że Bóg zna wszystkie rzeczy ukryte (יְדַע תְּעֻלְמוֹת)<sup>31</sup>. W modlitwach recytowanych w święta Jom Kippur żydzi zwracają się do Boga słowami: „Ty znasz tajemnice wszechświata i ukryte sekrety wszystkich istot żywych”<sup>32</sup> oraz stwierdzają: „Tajemnice należą do Pana Boga naszego, ale on uczyni je jawnymi (וְהַגִּילֵת) dla nas i dla naszych dzieci na zawsze, byśmy wykonywali wszystkie słowa tej Tory”<sup>33</sup>. Bóg jest więc w judaizmie tym, który nie tylko zna, ale też ujawnia rzeczy ukryte, by żydzi mogli poznać Jego wolę i pełnić ją.

Interesujący szczególnie powiązany z Janową relacją o uzdrowieniu niewidomego można znaleźć w qumrańskim tekście pochodzącym z I w. przed Chr. Autor, wysławiając Boga, mówi: „Dziękuję Ci, Boże, że dokonałeś cudu z prochem, twórz z gliny uczyniłeś potężnym niezmiernie”<sup>34</sup>. I dalej: „Jakże mogę patrzeć, jeśli nie otwierasz mi oczu?”<sup>35</sup>. Nie da się udowodnić analogii czy nawet skojarzeń, które mogłyby wpłynąć na opowiadanie Jana Ewangelisty o wykorzystaniu błota i przywróceniu wzroku niewidomemu, jednak możemy mieć pewność, że pisząc o „otwieraniu oczu”, Jan posługuje się bogatą tradycją judaistyczną, łączącą tę czynność z osobą Boga lub Mesjasza oraz z poznaniem Boga przez naród żydowski.

### 3. Dlaczego Jezus zrobił to w szabat?

Dla żyda szabat jest kluczowym elementem Przymierza z Bogiem. Również dzisiaj sobotnia modlitwa *szacharit* zawiera odwołanie do Tory: „Izraelici winni pilnie przestrzegać szabat jako obowiązku i przymierza wiecznego (hebr. *berît ‘ôlām*) poprzez pokolenia. To będzie znak wiekuisty (*‘ôt hi’ le‘ôlām*) między Mną a Izraelitami, bo w sześciu dniach Pan stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął”<sup>36</sup>. Jednak sposób zachowywania szabat przez wieki stanowił przedmiot dyskusji rabinicznych, które doprowadziły do sformułowania 1521 zasad szabatowych<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, wyd. Święty Paweł, [b.m.w.] 2008, s. 1100.

<sup>31</sup> Zob. np. *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993, s. 35. Prawdopodobnie wezwanie to nawiązuje do słów Ps. 44, 22: קִי־הוּא יְדַע תְּעֻלְמוֹת לְבָבִי.

<sup>32</sup> *Mahzor Abodat Israel: Prayers for the Day of Atonement*, New York 1931, s. 11A-B.

<sup>33</sup> Tamże, s. 35.

<sup>34</sup> Papiirus 1QH, 19,3. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 80.

<sup>35</sup> 1QH, 21,4. Cyt. za: tamże, s. 82.

<sup>36</sup> *Sidur szabchej...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>37</sup> V. BUKSBAZEN, *Ewangelia zawarta w świętach Izraela*, Warszawa 2005, s. 75.

### 3.1. Uzdrawianie w szabat

W czasach Jezusa, a nawet w czasach talmudycznych panowało przekonanie, że choroba jest karą od Boga, i obawiano się, czy lecząc, doktor nie sprzeciwia się woli Bożej. Zwrócenie się króla Asy do lekarzy Pismo św. ukazuje jako problem, ponieważ „nawet w swej chorobie szukał nie Pana, lecz lekarzy” (2 Krn 16, 12). Jednak później przekonanie to zdominowało inne, że chory i cierpiący potrzebuje pocieszenia i wsparcia, a Bóg oczekuje, iż człowiek przyjdzie drugiemu człowiekowi z pomocą, nawet jeśli to Bóg sam go ukarał chorobą. Takie rozumienie zostało wyprowadzone z Księgi Hioba, według której nieszczęścia spadły na człowieka za wiedzą i zgodą Boga, ale mimo to Bóg akceptował i pochwalał pomoc, którą okazali cierpiącemu inni ludzie. Również Księga Izajasza zawiera słowa: „Rozgniewałem się na mój naród, sponiewierałem moje dziedzictwo. Wydałem je w twoje ręce, ty nie miałaś dla niego litości” (Iz 47, 6), wskazujące na to, że Bóg oczekiwał od człowieka, że zlituje się nad kimś, kogo Bóg ukarał. Eisenberg podaje, że z nakazu „dołoży starań, żeby go wyleczyć” (Wj 21, 18-19) dotyczącego pobitego człowieka „wynika w sposób naturalny, że jeśli ktoś ma opłacić leczenie, lekarz musi mieć prawo do leczenia pacjenta”<sup>38</sup>. Już Księga Mądrości Syracha zaleca korzystanie z pomocy lekarzy, jednak sugerując, że wielu żydów od nich się odsuwało: „Potem sprowadź lekarza, bo jego też stworzył Pan, nie odsuwaj się od niego, albowiem jest on ci potrzebny” (Mdr 38, 12). Zresztą kilka wersetów dalej (38, 15) prawie jak przekleństwo brzmią słowa: „Grzeszący przeciw Stwórcy swemu niech wpadnie w ręce lekarza!”.

W czasach późniejszych wykonywanie zawodu lekarza nie było dla żydów problemem. Talmud (*Bechorot* 28b) wspomina o niejakim Teodozjuszu Lekarzu (תודוס הרופא) oraz o rabinie Chaninie, który omawiał właściwości lecznicze pewnych substancji (*Chullin* 7b). Rabbi Aszi mawiał: „Czy nie rozumie się samo przez się, że kiedy ktoś jest chory, idzie do lekarza?” (*Bawa Kama* 46b). W późniejszym judaizmie nawet przyjęto, że udzielanie pomocy lekarskiej dla żyda jest obowiązkiem religijnym. Podobno Gaon Wileński<sup>39</sup>, kiedy usłyszał, że jakiś lekarz stwierdził, iż kogoś nie da się wyleczyć, powiedział: „Wiem, że Tora zezwala leczyć, ale nie słyszałem, by Tora zezwalała mówić, że kogoś nie da się wyleczyć!”<sup>40</sup>. Dlatego dzisiaj mówi się wręcz, że „Tora zezwala leczyć, co więcej, jest to *micwa* (‘przykazanie’)”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> D. EISENBERG, *The Role of a Physician in Jewish Law*, <https://www.jewishvirtual-library.org/jsource/Judaism/drrole.html> [dostęp: 10.09.2014].

<sup>39</sup> Rabin Eljahu ben Szlomo Zalman (1720–1797).

<sup>40</sup> Cyt. za: Rabbi Sh. ROSENBLATT, *Doctor of Doctors*, <http://www.aish.com/tp/b/st/48932322.html> [dostęp: 10.09.2014].

<sup>41</sup> Cyt. za: D. EISENBERG, *The Mandate to Heal*, <http://www.aish.com/ci/be/48881967.html> [dostęp: 10.09.2014].

Problem jednak pojawia się, kiedy żyd leczy kogoś w szabat. Łukasz Ewangelista relacjonuje, jak „przełożony synagogi, oburzony tym, że Jezus w szabat uzdrowił, rzekł do ludu: «Jest sześć dni, w których należy pracować. W te więc przychodźcie i leczcie się, a nie w dzień szabatu!»» (Łk 13, 4). W przekonaniu przełożonego synagogi nie było problemu ani w tym, że żyd zwraca się do lekarza, ani w tym, że żyd udziela pomocy lekarskiej – problem był w tym, że to się wydarzyło w szabat.

Stern wskazuje na intencję uzdrowienia<sup>42</sup> jako główny czynnik kwalifikujący wydarzenie jako wykonaną pracę. Chodzi o to, że rabini zabraniali i zabraniają czynienia w szabat czegokolwiek, co miałyby charakter „stwórczy”, odwołując się do niejasnego pojęcia *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* ('praca'). Jest bowiem powiedziane w Torze *lō' ta 'āšū m<sup>e</sup>lā'kā(h)*, ale co to jest ta *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*? Wielokrotnie pojawia się bowiem w Prawie Mojżeszowym zdanie *לֹא תַעֲבֹדָה לֵאלֹהִים אֲחֵרִים*, w którym „praca” jest określona jako stwórcza poprzez wyraz *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* trudny do oddania w polskich tłumaczeniach<sup>43</sup>. Rozważając różne możliwości, rabini doszli do wniosku, że w zależności od intencji ta sama czynność może kwalifikować się jako *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* lub nie. Przykładowo, gdyby ktoś niszczył jakiś budynek, to nie jest to *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*, ale gdyby czynił to w celu oczyszczenia miejsca dla nowego budynku, już byłaby to *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*. Współcześni rabini również tłumaczą, że np. zabijanie w obronie własnej należy do pojęcia *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* (czyli jest zakazane w szabat w myśl Wj 20, 10), natomiast bezmyślne zabijanie dla zabijania nie jest *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* (czyli nie jest zakazane jako czynność wykonywana w szabat)<sup>44</sup>.

Widać gołym okiem, że takie postawienie sprawy pośrednio prowadzi do przyzwolenia na bezmyślne niszczenie w szabat. Dlatego wyjaśniając pojęcie *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*, rabini dodają, że bezmyślne niszczenie nie jest zalecane jako forma obchodzenia szabatu. Tak naprawdę to samo pytanie zadawał faryzeuszom Jezus: „Czy wolno w szabat dobrze czynić, czy źle; życie ocalić czy zniszczyć?” (Łk 6, 9). Prawie każdy dzisiejszy rabin uznałby wypowiedź Jezusa za zgodną z głównym nurtem judaizmu<sup>45</sup>, podczas gdy w tamtych czasach była to sprawa sporna. Możemy więc poczynić pierwszą ważną obserwację: **uzdrawiając w szabat, Jezus postępował kontrowersyjnie, zwracając na siebie uwagę.**

<sup>42</sup> D. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 306.

<sup>43</sup> Np. Kpł 23, 7-8: Tysiąclatka zawiera tutaj tylko „żadnej pracy”, Biblia Poznańska mówi o „służebnej pracy”, Najnowszy przekład z kolei o „uciążliwej pracy”.

<sup>44</sup> M. RUCKI, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014, s. 39.

<sup>45</sup> Celowo dodaję „prawie”, ponieważ tradycja żydowska utrzymuje, że w całej historii żadna decyzja Sanhedrynu nie została przyjęta jednogłośnie – zawsze znalazł się ktoś, kto miał inne zdanie na dany temat. Rabin B.L. Sherwin podkreśla, że „w teologii żydowskiej nie istnieje pojęcie centralnego autorytetu” oraz że „w wyznaczonych granicach istnieje wiele opcji teologicznych” (B.L. SHERWIN, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995, s. 79–80).

### 3.2. Sposób uzdrowienia niewidomego

Uzdrowiając niewidomego, Jezus uczynił coś, co również musiało zwrócić na siebie uwagę żydów: „splunął na ziemię, uczynił błoto ze śliny i nałożył je na oczy niewidomego” (J 9, 6). Keener zwraca uwagę na to, że w szabat jest zabronione ugniatanie ciasta<sup>46</sup>, więc analogicznie zrobienie błota byłoby traktowane jako złamanie szabatu. Również w tzw. *Dokumencie Damasceńskim*<sup>47</sup> w zestawie zakazów czynności na szabat znajduje się wzmianka, że człowiek „nie powinien podnosić w swym mieszkaniu kamienia ani pyłu”<sup>48</sup>, natomiast rabini talmudyczni zakazywali w szabat zamiatania i nawet spryskiwania wodą podłogi (*Szabat* 95a)<sup>49</sup>. Z pewnością jednak nigdzie nie ma bezpośredniego zakazu uczynienia błota ze śliny i posmarowania tym błotem oczu niewidomego w szabat.

Widzimy zatem, że ściśle mówiąc, Jezus nie **złamał** szabatu poprzez świądome wykonanie zakazanej czynności, tylko „nie przestrzegał” go, co w najgorszym wypadku kwalifikowało Go do złożenia ofiary za grzech<sup>50</sup>. Łamanie bowiem szabatu (gr. λύω, hebr. פָּרַף) oznaczałoby możliwość skazania Jezusa na śmierć w myśl Lb 15, 30-36. Skoro w procesie Jezusa nie padło ani razu oskarżenie o złamanie szabatu, musimy przyjąć, że mimo wszystkich kontrowersji rabinicznych Jezus jednak szabatu nie złamał.

Natomiast „nieprzestrzeganie” (σάββατον οὐ τηρεῖ) mogło oznaczać jedną z dwóch rzeczy:

1) albo czynił to nieświadomie, co z żydowskiego punktu widzenia dawałoby możliwość złożenia ofiary za grzech i oczyszczenia,

2) albo przekroczył przykazanie rabiniczne (tradycję starszych), ale ściśle mówiąc, nie przekroczył przykazania Tory.

Pierwszy przypadek znajduje potwierdzenie w Talmudzie (*Szabat* 95a) oraz w pismach hebrajskich z II-I w. przed Chr. Na przykład *Dokument Damasceński* przewiduje karę za pomyłkową profanację szabatu w postaci nie śmierci, tylko umieszczenia człowieka pod nadzorem na czas nawet do 7 lat, po czym możliwy jest powrót do społeczności<sup>51</sup>.

Należy w tym miejscu przypomnieć o żydowskim sposobie pojmowania grzechu. Mianowicie, hebrajskie pojęcie grzechu (hebr. חַטָּאת) zawiera w sobie

<sup>46</sup> C.S. KEENER, dz. cyt., s. 207.

<sup>47</sup> Papyrus z Qumran 4Q265, 10,14-12,6.

<sup>48</sup> 4Q265, 11,10-11. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 201-203.

<sup>49</sup> W tej dyskusji ciekawostką jest propozycja, by człowiek pragnący spryskać podłogę (klepisko) w szabat, uczynił to pośrednio, biorąc miszkę pełną wody i ustawiając ją w różnych miejscach pokoju obmywał twarz i ręce, obficie rozchlapując wodę dookoła... Wówczas i szabat nie będzie złamany, i podłoga zostanie spryskana!

<sup>50</sup> Jak sugeruje traktat *Szabat* 95a, w przypadku nieświadomego zamiatania lub spryskiwania wodą klepiska.

<sup>51</sup> Papyrus z Qumran 4Q265, 12,5-6.



takie znaczenia, jak ‘zabłądzić; odczuwać brak; nie osiągnąć; chybić’<sup>52</sup>. W ten sposób rozumiejąc grzech, Żydzi zupełnie inaczej odnosili się do wykroczeń popełnionych nieświadomie i do tych popełnionych świadomie i dobrowolnie. Tora przewiduje, że za grzech popełniony nieświadomie (lub pod przymusem, lub pod wpływem strachu i innych emocji<sup>53</sup>) można było złożyć ofiarę *aszam*, jeśli chodziło o jakiś występki (Kpł 5, 14-26), lub ofiarę *chattat* (przebłagalną, dosł. „za grzech”) w celu oczyszczenia z mimowolnie zaciągniętej nieczystości rytualnej (Kpł 5, 2-3). W rozumieniu rabinów odnotowanym w talmudycznym traktacie *Zewachim* 2a zarówno ofiary *chattat*, jak i *aszam* składa się za popełnione grzechy/przewinienia (על חטא).

I znowu, analizując dyskusje Jezusa z rabinami, musimy przyjąć, że „nieświadomy grzech” nie miał w tym przypadku miejsca. Jezus bowiem rzuca im wyzwanie: „Kto z was udowodni Mi grzech?” (J 8, 46), przy czym żaden rabin nie odważył się tego uczynić.

Wygląda zatem na to, że mamy do czynienia z drugim przypadkiem (przekroczenie przykazań rabinicznych, a nie Tory), który to przypadek dawał możliwość dyskusowania i wybronienia się, w razie gdyby na podstawie Tory udało się wykazać, że takie zachowanie w szabat jest dopuszczalne. Kilka razy Jezus posłużył się tą możliwością, wykazując błędne rozumowanie rabiniczne dotyczące zrywania kłosów oraz uzdrawiania w szabat. Zgodnie ze zwyczajem odwoływał się do przykładów z Pisma św., wskazując na wydarzenie z życia króla Dawida (Mk 2, 25-26 – 2 Sm 21, 1-6), na pracę kapłanów w świątyni również w szabaty (Mt 12, 5 – Lb 28, 9) czy na spełnienie przykazania obrzezania wykonywanego również w szabat (J 7, 22-23 – Rdz 17, 10-12). Drugim spostrzeżeniem więc może być to, że **Jezus zachowywał Prawo, ale ignorował nauczanie rabinów**, stawiając siebie ponad nimi.

### 3.3. Kto może działać w szabat?

Tym razem jednak Jezus nie dyskutował z rabinami na ich poziomie, tylko postawił siebie w miejscu Pana Szabatu<sup>54</sup>. Wprawdzie Jan Ewangelista nie używa takiego określenia, jednak nawiązuje do niego w słowach Jezusa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). W mentalności żydowskiej Bóg jest Panem wszechświata, który dał ludziom władzę nad Ziemią. Człowiek powinien przekształcać oblicze Ziemi według własnych potrzeb i możliwości, jak

<sup>52</sup> P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa<sup>3</sup> 2000, s. 112.

<sup>53</sup> Przykładowo, Kpł 6, 7 pokazuje, że w przypadku grzechów popełnionych względem innych ludzi jest możliwe odpuszczenie każdego uczynku, nawet jeżeli winny uwikłał się w kłamstwa, fałszywe świadectwa i jeszcze gorsze grzechy niż pierwotny. Jest tu zachęta do oczyszczania sumienia.

<sup>54</sup> Takie określenie pojawia się w Mt 12, 8, Mk 2, 28 oraz Łk 6, 5.

napisano: „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię” (Ps 115, 16). Szabat natomiast jest dniem, w którym człowiek nie ma władzy nad rzeczami, jakby zwracając tę władzę Bogu. Wyrzekając się nawet takich czynności, jak zdmuchnięcie świec czy usunięcie świecznika ze stołu, żyd wyrzeka się wszelkiej władzy nad Stworzeniem, ponieważ jedynym Władcą wszystkiego jest Bóg.

Wyraz tym przekonaniom o ciągłej ponownie wykonywanej przez Boga pracy nad stwarzaniem świata dają obszerne fragmenty codziennej modlitwy żydów również w dzisiejszym judaizmie. Przed porannym odczytaniem *Szma Israel* pierwsze błogosławieństwo nosi nazwę „Ten, który stwarza światłość”. Zawarte w nim są m.in. słowa: „[Bóg] ciągle, codziennie odnawia stworzenie świata”, a komentarz stwierdza: „Dla żydowskiego widzenia świata nie do przyjęcia jest koncepcja «pierwotnego impulsu» [...], że Stwórca po stworzeniu świata i ustaleniu praw natury już nie wtrąca się do jego funkcjonowania. Odwrotnie, uważamy, że Bóg nieprzerwanie podtrzymuje istnienie wszechświata, i gdyby przestał to czynić, świat natychmiast obróciłby się wniwecz”<sup>55</sup>. W dalszej części tejże modlitwy wysławia się Boga, który jako „jeden czyni wielkie dzieła i stwarza coś nowego [...] i odnawia każdego dnia Dzieło Stworzenia”<sup>56</sup>.

Mówiąc o dziełach Bożych w wersecie 9, 2 Jezus używa greckiego wyrazu ἔργον oznaczającego m.in. ‘pracę’ (hebr. עֲבֹדָה); tego samego wyrazu używa w odniesieniu do siebie w wersecie następnym. Peszitta konsekwentnie w obu przypadkach podaje חֲבֵרָה. W przykazaniu o szabacie (Wj 20, 9; 34, 21 oraz Pwt 5, 13) pojawia się w tekście hebrajskim עֲבָדָה, które *Septuaginta* oddaje właśnie jako ἔργα. Podobnie w Kpł 23, 7-8 jest powiedziane „nie będziecie w tym dniu wykonywać żadnej pracy” (כִּלְ-מְלָאכָתָ עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ), wg *Septuaginty* πᾶν ἔργον λατρευτὸν οὐ ποιήσετε. Jezus więc ma zamiar zadziałać nie jako żyd, który wykonuje pracę zabronioną w szabat, i nawet nie jako żydowski król, kapłan lub prorok, który ma pozycję uprzywilejowaną i wyjątkowo ma prawo do działania w szabat – Jezus ma zamiar wykonać pracę stwórczą *m<sup>e</sup>le 'ket 'ābōdā(h)* jako Bóg *m<sup>e</sup>le 'ket 'ābōdā(h)*.

W pewnym sensie aluzję do tego rozumowania możemy znaleźć w wersecie J 9, 4: „Potrzeba nam pełnić dzieła Tego, który Mnie posłał, dopóki jest dzień”. Większość tekstów biblijnych zawiera oprócz sensu dosłownego (często wieloznacznego już w zamyśle Autora) również znaczenie przenośne. Mimo że w sposób prawie bezdyskusyjny możemy przyjąć, iż słowo „dzień” jest w tym miejscu użyte przez Jezusa w sensie przenośnym, warto przyjrzeć się jego znaczeniu dosłownemu. Uprawia nas do tego Katechizm, który przypomina nam słowa św. Tomasza z Akwinu: „Wszystkie rodzaje sensu Pisma Świętego powinny opierać się na sensie dosłownym”<sup>57</sup>.

Biorąc zatem słowa Pana Jezusa dosłownie, musimy uwzględnić, że „tego dnia, w którym Jezus uczynił błoto i otworzył mu oczy, był szabat” (J 9, 14).

<sup>55</sup> *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993, s. 66.

<sup>56</sup> Tamże, s. 68.

<sup>57</sup> KKK, 116.

Działając „tego dnia”, „dopóki jest dzień”, czyli jeszcze przed zachodem słońca, Jezus jednoznacznie wskazuje na tożsamość Tego, który Go posłał – Stwórcy, któremu żydzi przywracają pełną kontrolę nad światem w każdy szabat, zrzekając się jakiegokolwiek pracy noszącej cechy stwórcze. I w dodatku działając w sposób prowokujący (bierze proch ziemi, ugniata z niego błoto i stwarza niewidomemu wzrok), „otwiera niewidomemu oczy” wobec żydów, którzy prawdopodobnie już wtedy w codziennej modlitwie powtarzali formułę „Błogosławiony jesteś Boże, który otwierasz oczy niewidomym”, a z pewnością znali wiele tekstów biblijnych i pozabiblijnych przypisujących tę czynność wyłącznie Bogu.

Podsumowując, możemy zauważyć, że Jezus zachowuje się jak Bóg, który ma prawo działać w szabat, kiedy zwykły żyd nie może nic robić.

#### 4. Usunięcie z synagogi

„Żydzi bowiem już postanowili, że gdy ktoś uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi” (J 9, 22). Wyraz ἀποσυνάγωγος pojawia się w Nowym Testamencie trzy razy, zawsze w Ewangelii Jana (9, 22; 12, 42; 16, 2), i oznacza ‘wykluczenie z synagogi’<sup>58</sup>. Biorąc pod uwagę, że συναγωγή oznacza ogólnie zgromadzenie narodu wybranego, warto przyjrzeć się kilku stopniom takiej „ekskomuniki”, występującym w praktyce judaizmu.

Stern wymienia trzy stopnie: *n’zifa* (nagana), po której żyd nadal uczestniczy w życiu wspólnoty, *niddui* (wyrzucenie, odrzucenie), po którym zawieszają się go w prawach członka kahału na 30 dni, oraz *cherem* (klątwa), po której traktuje się żyda jak umarłego<sup>59</sup>. Inne stronnictwa żydowskie miały bardziej zróżnicowany system karania: *Dokument Damasceński* podaje jako kary za rozmaite przewinienia „odsunięcie” na 5, 10, 30 dni oraz na rok<sup>60</sup>, a w innym miejscu na 60 dni<sup>61</sup> i na zawsze („wyjdzie i nie powróci”)<sup>62</sup>, a także na 6 i 20 dni<sup>63</sup>. *Reguła zrzeszenia* uznawana za kodeks norm prawnych społeczności eseneńskiej z I w. przed Chr. wspomina o karze usunięcia na 2 lata<sup>64</sup>.

Interesujące jest wykorzystanie pojęć „odesłany ze zgromadzenia” i „wycięty z obozu” w starożytnym tekście nazwanym *Reguła Dokumentu Damasceńskiego*<sup>65</sup>. Wydaje się, że to drugie oznacza karę śmierci w czasie Sądu Ostatecznego, „gdy objawi się chwała Boża Izraelowi”. W Biblii wyraz „wycięcie” (hebr. פָּרַח) występuje często w sensie kary śmierci, choć w polskich tłuma-

<sup>58</sup> R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, dz. cyt., s. 443.

<sup>59</sup> D. STERN, dz. cyt., s. 306.

<sup>60</sup> 4Q266, 18,4; za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 218.

<sup>61</sup> 4Q268, 12,1; za: tamże, s. 222.

<sup>62</sup> 4Q268, 12,5; cyt. za: tamże, s. 222.

<sup>63</sup> 4Q269, 13,5-6; cyt. za: tamże, s. 225.

<sup>64</sup> Papirus 1QS, 9,2; za: tamże, s. 34.

<sup>65</sup> Papirus 4Q265, 20,3 oraz 20,26; za: tamże, s. 208–209.

zeniach zazwyczaj pojawia się „wyłączony, wykluczony”. Jednak jest wiele miejsc w Piśmie św., gdzie takie rozumienie nie jest możliwe. Przykładowo, w Wj 31, 14 takie tłumaczenie wygląda niedorzecznie: „Przeto zachowujcie szabat, który winien być dla was świętością. I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany śmiercią (מֹות יוּמָת), i każdy, kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony (וְנִכְרְתָהּ) ze swojego ludu”. Jak i po co wykluczać z ludu kogoś, kto został ukarany śmiercią, dosł. „śmiercią umarł”? Podobnie w Kpł 20, 2-3: „Miejscowa ludność ukamieniuje go. Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi i wyłączę (יִהְיֶה כְרֵתִי) go spośród jego ludu”. Jeśli owo „wyłączenie” oznacza coś innego niż śmierć, wypowiedzi tego typu tracą sens. Ewidentnie jednak „wycięcie” oznacza karę śmierci również w *Regule Dokumentu Damasceńskiego*, gdzie Autor nawiązując do śmierci Żydów w czasie 40-letniej tułaczki na pustyni, mówi: „zostali wycięci ich mężczyźni na pustyni”<sup>66</sup>. Traktat talmudyczny *Sanhedrin* 45b wspomina, że bałwochwalstwo jest karane poprzez ukamienowanie i zawieszenie zwłok bałwochwalcy na palu; rabbi Akiba<sup>67</sup> wyrażał na ten temat opinię, iż bałwochwalstwo kwalifikuje do dwukrotnego „wycięcia” żyda (וְנִכְרְתָהּ וְכִי שְׁלִשָּׁה עוֹלָמִים) – w tym świecie oraz w przyszłym (*Sanhedrin* 64b).

Jednak, jak już wcześniej zauważono, kara śmierci raczej nie była wykonywana (być może z powodu narzuconych przez Rzymian ograniczeń<sup>68</sup>), ale ekskomunikowany żyd był wyrzucany ze społeczności, traktowany przez innych jako zmarły<sup>69</sup>. Czy jednak taka kara ekskomuniki groziła niewidomemu, który odzyskał wzrok?

Pobieżne przeczytanie analizowanego tekstu może stwarzać wrażenie, że tak. Czytamy bowiem, że faryzeusze „dali mu taką odpowiedź: «Cały urodziłeś się w grzechach, a śmiesz nas pouczać?» I precz go wyrzucili” (J 9, 34). Z filologicznego punktu widzenia nie można wykluczyć, że tego człowieka wyłączyli z synagogi, gdyż ten sam wyraz ἐκβάλλω został użyty w 3 J 1, 10 („wyklucza ich z Kościoła”). Jednak czytając dalej Ewangelię Jana, możemy zauważyć, że po „wyrzuceniu” uzdrowionego niewidomego Jezus spotkał go i rozmawiał z nim w miejscu, gdzie byli obecni faryzeusze – i to faryzeusze dokładnie obeznani z całą sprawą uzdrowienia (J 9, 35-40).

Wprawdzie Prawo Mojżeszowe nie wykluczało niewidomych ze społeczności Izraela, jedynie zabraniając niewidomym potomkom Aarona uczestniczenia

<sup>66</sup> 4Q265 3,6-7; cyt. za: tamże, s. 195.

<sup>67</sup> Rabbi Akiba ben Josef był jednym z największych autorytetów rabinicznych II w. po Chr., mimo że popełnił fatalny błąd, uznając Szymona bar Kochbę za Mesjasza. Zginął śmiercią męczeńską w 135 r.

<sup>68</sup> Mając pewną swobodę rozsądzania własnych sporów, Żydzi nie mogli stosować kary śmierci: „Pilate więc rzekł do nich: Weźcie Go wy i osądźcie według swojego prawa. Odpowiedzieli mu Żydzi: Nam nie wolno nikogo zabić” (J 18, 31).

<sup>69</sup> Albo, używając Mateuszowego sformułowania, „jak poganin i celnik” (Mt 18, 17) – czyli całkowicie wyalienowany i pogardzany.

w kulcie ofiarniczym (Kpł 21, 17-21), ale niewidomy żyd nie był pełnoprawnym członkiem synagogi. Zakładano bowiem, że z jednej strony nie może on czytać nakazów Tory, a z drugiej, że może przypadkowo dotknąć rzeczy nieczystych i przez to bezwiednie się skałać – a kwestie czystości rytualnej były dla żydów bardzo istotne, jeśli nie najważniejsze. Księgi znalezione w Qumran ukazują bardzo radykalne podejście do niewidomych: *Reguła Dokumentu Damasceńskiego* odmawia im dostępu do zgromadzenia<sup>70</sup>, a *Zwój Świątynny*, mówiąc o Jerozolimie, zastrzega, że „żaden niewidomy człowiek (אִישׁ עוֹר) nie wejdzie do niego [miasta] przez wszystkie swoje dni”<sup>71</sup>.

Podobne poglądy można znaleźć również w środowisku szkoły faryzejskiej. Na przykład rabbi Jehuda ben Tema uważał, że nawet jednooki człowiek nie może wchodzić na teren Świątyni (*Sanhedrin* 4b). Rabbi Aha ben Jaakow twierdził, że niewidomy nie może recytować paschalnej Hagady opowiadającej o wyjściu z Egiptu. Miszna w traktacie *Menachot* 93a zrównuje niewidomego żyda z poganinem i niewolnikiem, utrzymując, że niewidomy nie może położyć rąk na ofiarę przebłagalną. Co prawda niektórzy z rabinów talmudycznych byli niewidomi, np. rabbi Josef (*Joma* 53a-b) czy rabbi Szeszet (*Bawa Basra* 25a), jednak w środowisku tym podnosiły się też głosy, że niewidomych nie obowiązują przykazania. Twierdził tak np. rabbi Jehuda (*Bawa Kama* 87a), z którym, oczywiście, nie zgadzał się rabbi Josef, który utracił wzrok w wyniku ciężkiej choroby (*Szabat* 109a).

Z tego powodu niewidomy od urodzenia niewiele miał do stracenia – nie był w pełni członkiem synagogi i nie mógł w pełni uczestniczyć w kulcie ofiarniczym. Kiedy natomiast Jezus otworzył mu oczy, został wykluczony z synagogi za to, że nie uznał Jezusa za grzesznika.

## 5. Paradoks do rozwiązania

Analizując sytuację uzdrowienia osoby niewidomej od urodzenia w szabat poprzez nałożenie na jego oczy błota zrobionego z prochu ziemi i śliny, możemy zauważyć, że Pan Jezus postawił rabinów w sytuacji absolutnie bez wyjścia: wykazał im jednoznacznie, że jest Bogiem, pozostawiając jedynie możliwość uznania tego faktu lub odrzucenia go. Z jednej strony uczynił coś, co zgodnie z wyznaniem wiary żydowskiej tylko Bóg może uczynić (Bóg, który otwiera oczy niewidomym), a z drugiej zrobił to w szabat, kiedy tylko Bóg może działać, a żydom nie wolno wykonywać żadnej pracy stwórczej. Wobec ewidentnego faktu „stworzenia” wzroku w szabat odrzucenie Jezusa oznacza odrzucenie Boga, który stworzył oczy i który panuje nad światem w szabat, kiedy żydzi rezygnują ze swojej władzy.

<sup>70</sup> Papirus 4Q265, 17,1-9; cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 216.

<sup>71</sup> Papirus 11Q19, 45,12-13; tekst hebrajski z II/I w. przed Chr., cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 420.

Nic więc dziwnego, że nie chcąc uznać Jezusa za Boga, rabini zakwestionowali najpierw osobę niewidomego (czy to jest ten człowiek?), a potem cud (czy był on naprawdę niewidomy?), a potem prawowierność uzdrowionego (tyś się w grzechach urodził). Z ich punktu widzenia sprawa cudu nie została udowodniona, mogli więc spokojnie odrzucić Jezusa.

Niewidomy natomiast, który doświadczył uzdrowienia, nie potrzebował żadnych dywagacji teologicznych. Będąc niewidomym, uważany był za osobę niezdolną do nauczania się i do pełnienia woli Boga, i w dodatku potencjalnie nieczystą. Teraz, gdy odzyskał wzrok, mógł być uznany za pełnoprawnego członka synagogi tylko pod warunkiem uznania za grzesznika Jezusa, który stworzył mu oczy w szabat. Decyzja uzdrowionego była prosta: nie obawiając się restrykcji ze strony faryzeuszów, mógł swobodnie wyznać wiarę, że Jezus jest Mesjaszem, i nawet oddać Mu pokłon (J 9, 38).

I chociaż samo z siebie oddanie pokłonu nie oznacza, że uznał on Jezusa za Boga, to jednak w kontekście „otwarcia oczu” w dniu szabatu możemy przyjąć, że dokładnie to miało miejsce. Bo zwykła logika podpowiada: „Czyż zły duch może otworzyć oczy niewidomych?” (μη δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι;) (J 10, 21), a codziennie recytowane do dziś błogosławieństwo poranne przypomina, że Bóg jest tym, który działa w szabat i otwiera oczy niewidomym.

## 6. Podsumowanie

Nie sposób zatem utrzymać tezę, jakoby Jezus nie uważał siebie za Boga. Gdyby bowiem uzdrawiał mocą modlitwy, jedynie prosząc Boga o pomoc, jak to czynili inni charyzmatyczni rabini w tamtych czasach i prorocy w czasach Starego Testamentu, wybrałby inny dzień i/lub inny sposób otwarcia oczu niewidomemu. Czyniąc to w szabat, w dodatku korzystając z prochu ziemi, zmusza każdego żydowskiego odbiorcę do zastanowienia się, **kto ma prawo** tak postępować i jednocześnie ma **moc** uczynić to skutecznie.

W tych okolicznościach nasuwa się oczywisty wniosek, że Jezus zachowuje się nie jak zwykły pobożny rabin żydowski, tylko jak Bóg – Stwórca i Prawodawca, a dokonany cud, który z definicji mógłby uczynić tylko Bóg, potwierdza, że Jezus ma rację. Gdyby był samozwańcem, grzesznikiem lub opętanym, lub nawet zwykłym prorokiem, po prostu nie miałby mocy uczynienia takiego cudu.

**Słowa kluczowe:** judaizm, Talmud, otwieranie oczu, szabat

## Healing the Blind: A Double Proof that Jesus is God

### Summary

In the paper, a Jewish perspective of the John's story about healing the blind is presented. The range of Jewish documents and prayers connected with healing the blinds is discussed. The context of healing on Sabbath is provided, emphasizing that Jesus "had created" new eyes for the man born blind. The passages from Qumran and Talmud were analyzed to compare the forbidden activities with what Jesus had performed. In the final section, the context of exclusion of the healed blind man from synagogue is shown, too.

**Keywords:** Judaism, Talmud, healing the blind, Sabbath

### Bibliografia

- BERGMEIER R., *Beobachtungen zu 4Q521 f 2, II, 1-13*, „Zeitung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” (1995), nr 45.
- BRIKS P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa<sup>3</sup> 2000.
- BUKSBAZEN V., *Ewangelia zawarta w świętach Izraela*, Warszawa 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
- KEENER C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- KOEHLER L. i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.
- Mahzor Abodat Israel: Prayers for the Day of Atonement*, New York 1931.
- MUCHOWSKI P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996.
- Nowy Testament. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*, Warszawa 2012.
- Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. ks. prof. dr S. KOWALSKI, Warszawa 1988.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań<sup>3</sup> 1992.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- POPOWSKI R., WOJCIECHOWSKI M. (tłum.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993.
- PUECH É., *Une Apocalypse Messianique (4Q521)*, „Revue de Qumran” (1992), nr 15.
- RUCKI M., *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014.
- SHERWIN B.L., *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995.
- Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993.

- Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995.
- STERN D., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
- The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, ed. J.H. CHARLESWORTH, t. 3, Tübingen 2006.
- WOLD B., *Agents of Resurrection in 4Q521, 4QPseudo-Ezekiel, and the Saying Source Q*, „Judaism in Antiquity Seminar”, Durham University, November 12, 2010.
- Библия, «Жизнь с Богом»*, Брюссель 1989.
- הברית החדשה, ירושלים 2003.
- ספרי הברית החדשה, ירושלים 1976.
- Strony internetowe:
- EISENBERG D., *The Mandate to Heal*, <http://www.aish.com/ci/be/48881967.html> [dostęp: 10.09.2014].
- EISENBERG D., *The Role of a Physician in Jewish Law*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/drrole.html> [dostęp: 10.09.2014].
- Habrit Hakhdashah/Haderekh (HHH)* <https://www.biblegateway.com/versions/Habrit-Hakhdashah-Haderekh/#booklist> [dostęp: 15.09.2014].
- Pesitta* <http://www.peshitta.org/> [dostęp: 15.09.2014].
- ROSENBLATT Sh., *Doctor of Doctors*, <http://www.aish.com/tp/b/st/48932322.html> [dostęp: 10.09.2014].