

JAN ŁACH

FUNKCJA CUDÓW W EWANGELII MARKOWEJ

Treść: Wstęp; I. Uogólniające wzmianki o cudach Jezusa (1, 32—34; 3, 10—11; 6, 53—56); II. Przewodnie myśli perykopy o uzdrowieniu opętanego (1, 21—28); Zakończenie.

WSTĘP

W ewangelii św. Marka znajduje się najwięcej relacji o cudach Jezusa. Oto one, według kolejności podanej przez Ewangelistę: uzdrowienie opętanego w Kafarnaum i w dzień szabat (1, 21—28); uzdrowienie teściowej Piotra (1, 29—31); uzdrowienie wielu chorych wieczorem (1, 32—34) w Galilei (1, 39); uzdrowienie trędowatego (1, 40—45); uzdrowienie paralityka, któremu Jezus odpuścił grzechy (2, 1—12); uzdrowienie człowieka z uschlą ręką (3, 1—6); uzdrowienie wielu chorych i opętanych (3, 10—11); uciszenie burzy na morzu (4, 35—41); uzdrowienie opętanego z Gerazy (5, 1—20); uzdrowienie kobiety chorej na krwotok (5, 21—34); wskrzeszenie córki Jaira (5, 35—43); uzdrowienie kilku chorych w Nazarecie (6, 5); wyrzucenie wielu złych duchów i uzdrowienie wielu chorych przez uczniów Jezusowych (6, 13); pierwsze rozmnożenie chleba (6, 30—44); chodzenie po falach jeziora (6, 45—52); uzdrowienia chorych w krainie Genenezaret (6, 53—56); uzdrowienie córki Syrofenicjanki (7, 24—30); uzdrowienie głuchoniemego na terenie Dekapolu (7, 31—37); drugie cudowne rozmnożenie chleba (8, 1—9); uzdrowienie niewidomego z Betsajdy (8, 22—26); uzdrowienie chłopca — epileptyka (9, 14—29); uzdrowienie niewidomego pod Jerychem (10, 46—52).

Powyższe zestawienie rejestruje nadzwyczajne dzieła Jezusa. Dwa razy tylko jest mowa o dziełach nadzwyczajnych dokonanych przez innych, a więc naprzód przez uczniów wysła-

nych przez Jezusa, a następnie przez kogoś, kto czynił znaki, chociaż nie chodził z Jezusem. Jeśli te wszystkie opisy połączy się z ogólnymi podsumowaniami o cudach Jezusa (Mk 1, 32—34; 3, 10—11; 6, 5. 53—56), łatwo nasuwa się wniosek, że dominantą, ogólną atmosferą drugiej ewangelii jest przedstawienie Nauczyciela z Nazaretu jako dokonującego rzeczy wielkich. Uwagi ogólne o cudach znajdujemy w pewnych odstępach, tak że są one niejako zapowiedzią tematyczną lub też podsumowaniem wymykającym z opisów pojedynczych przypadków nadzwyczajnych dzieł Jezusowych.¹ Na tej podstawie można, jak słusznie zauważa K. Kertelge², snuć wnioski o założeniach kompozycyjnych drugiej ewangelii.

W interesującym i syntetyzującym artykule na temat cudów Jezusa M. Czajkowski zauważył, że w pięciu zbiorach relacjonujących nadzwyczajne wydarzenia, ewangelista Marek połączył cuda z męką Jezusa. Spostrzeżenie to jest słuszne, jak również stwierdzenie, że Marek wykorzystał relacje o cudach do tematu sekretu mesjańskiego, do wykazania mocy Jezusowej (exousia) i do ujawnienia tajemnic Królestwa Bożego. Można więc powiedzieć, że „pozostają one w służbie chrystologii” drugiego Ewangelisty.³

W dalszej refleksji nasuwa się jednak pytanie, dlaczego Marek w dowodzeniu, kim jest Jezus i Jego dzieło, posłużył się właśnie bądź istniejącymi już wcześniej, bądź zebranymi przez niego opowiadaniem o cudach. A może w ogóle treścią pierwotnej katechezy było przede wszystkim, obok relacji o wydarzeniach paschalnych, opowiadanie o nadzwyczajnych dziełach Jezusowych? Odpowiedzi na te pytania dostarcza analiza trzech krótkich uogólniających wzmianek o cudach Jezusowych oraz pierwszego dłuższego opowiadania w Markowym rejestrze cudów (Mk, 1, 21—28).

I. UOGÓLNIAJĄCE WZMIANKI O CUDACH JEZUSA

Uogólniające wzmianki o cudach Jezusa znajdują się w 1, 32—34; 3, 39; 3, 10—11; (6, 13) i 6, 53—56. Treść relacji Mk 1, 32—34 stoi w ścisłym związku z początkiem działalności Jezusowej, która miała miejsce bezpośrednio po uwieszeniu Jana

¹ Por. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970 s. 30.

² Zob. tamże, s. 13—21.

³ M. Czajkowski, *Sens cudów Jezusa*. W: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976 s. 80—82.

Chrzciociela (1, 14). W stwierdzeniu: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże, nawracajcie się i wierzcie w ewangelię” zawiera się niejako streszczenie tego, co dotyczy działalności poprzednika Jezusa, zwłaszcza według relacji Mateusza (3, 1 nn.). Marek również nadmienia, że Jan wystąpił na pustyni głosząc chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów oraz zapowiadając nadejście tego, który będzie „chrzczył Duchem Świętym” (Mk 1, 4—6). Marek umieszcza także relację o powołaniu pierwszych uczniów (1, 16—20), głoszeniu nauki ewangelicznej już w miejscu konkretnym — Kafarnaum i to w synagodze, o nauczaniu charakteryzującym dobitnie Jezusa jako tego, który ma władzę, a nie tylko wiedzę, jaką popisywali się uczeni w Piśmie (Mk 1, 21—22). W tym kontekście jawi się opis uzdrowienia opętanego w dniu szabatu (1, 23—28), potem opis uzdrowienia teściowej Piotra (1, 29—31), którego dom znajdował się także w Kafarnaum, następnie podano wiadomość o uzdrowieniu wielu chorych wieczorem, chyba tego samego dnia, kiedy już można było, bez naruszenia przepisu o odpoczynku szabatowym, przynosić chorych.

Wyżej wymienione opisy najwyraźniej akcentują działanie Jezusa wyrażające się w uzdrawianiu. Uzdrawienia te dotyczą dwóch kategorii ludzi: tych, którzy się źle mają i tych, którzy są pod wpływem złego ducha (*kakos echontas* — *daimonia polla exebalen*). To działanie Jezusa stoi w ścisłym związku z głoszeniem ewangelii, co dowodzi, że „przybliżyło się Królestwo Boże” (Mk 1, 15).

Jak podaje tekst Mk 1, 32—34, z nastaniem wieczoru przynoszono wielu chorych i opętanych do Jezusa. Podaje on również, że całe miasto zgromadziło się u drzwi, gdzie Jezus przebywał, że w tym czasie uzdrowił wielu dotkniętych różnymi chorobami i wiele złych duchów wyrzucił, oraz to, że nie pozwolił złym duchom mówić, gdyż wiedziały kim On jest. W powyższej relacji nie ma żadnej uwagi o jakie choroby chodziło. Wiadomo tylko, iż autor drugiej ewangelii interesował się szczególnie tym, że Jezus wypędzał także złe duchy. Stwierdzeniem swym nawiązał on do pierwszego cudu, jaki opisał w swym dziele, mianowicie że Jezus uzdrowił opętanego (1, 23—28), oraz do faktu, że uzdrowionemu nie pozwolił mówić (tajemnica mesjańska).⁴ Przez taką ogólną uwagę o cudach

⁴ Zob. E. Haenchen, *Der Weg Jesu, Eine Erklärung des Markus-evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1968 s. 88; M. Dibelius, *Die Formgeschichte der Evangeliums*, Tübingen 1961 s. 297 nn.; W. Wrede, *Messtasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen

oraz przez wprowadzenie zakazu głoszenia o nadzwyczajnej mocy Jezusa autor stworzył coś w rodzaju sprzeczności. Z jednej strony bowiem tak wiele ludzi obserwuje wielkie czyny Jezusa, co sprawia, że jest to zgoła niemożliwe, aby wieść o zdarzeniach nie docierała do innych regionów, z drugiej strony końcowa uwaga o milczeniu wyraźnie nie odpowiada nastrojom wywołanym przez cuda. Właśnie w tym zawiera się ogólna tendencja autora drugiej ewangelii. Chodzi mianowicie o wykazanie, że zdarzenia cudowne zostały wprawdzie odebrane przez patrzących jako czyny nadzwyczajne, te jednak nie doprowadzają ich do przekonania kim jest Jezus, nie doszło u obserwujących do uświadomienia sobie faktu, że ten, który cuda czyni, jest rzeczywiście Mesjaszem. Myśl ta występuje także w innych tekstach Marka (por. 1, 35—38).⁵

Z drugiego tekstu (Mk 3, 7—12) zawierającego „podsumowanie” działalności Jezusowej okazuje się, że obejmuje ono nie tylko to, co się tyczy uzdrowień, ale wszystko inne, co się zdarzyło przedtem, czyli to, co Marek opisał w 2, 1—3, 5. W tym drugim odcinku Marek łączy całe dzieło publicznej działalności z męką i śmiercią Jezusa. O późniejszych losach Jezusa świadczą już te zdarzenia, które autor ewangelii umieścił w krótkiej notatce 3, 6. Zatargi doprowadzą do konfliktu, który zakończy się męką. Z powyższą uwagą stoi jednak w wyraźnym kontraście to, co czytamy w 3, 7—12. W kontrastowym ujęciu pozostaje przede wszystkim zachowanie się tłumów cisnących się do Jezusa pod wpływem zdziałanych cudów. Podczas gdy przeciwnicy Jezusowi usiłują wypracować plan zgładzenia Go, przychodzą doń tłumy ludzi ze wszystkich rejonów Palestyny (Galilea, Judea, Idumea, Zajordania, okolice Tyru, Sydonu, a szczególnie Jerozolima). W porównaniu do poprzedniej relacji (1, 32 nn.) zasięg oddziaływania zwiększył się. Wskazuje to na tendencje uniwersalistyczne nauczania Jezusowego i Jego uczniów. Zawiera się w tych uwagach program misyjny drugiej ewangelii.⁶

A oto synteza treści Mk 3, 7—12. Naprzód zauważamy, że autor nie podkreśla wyraźnie związku między tym, co opowie-

⁵1963. Por. H. J. Ebeling, *Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus — Evangelisten*, Berlin 1939; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968.

⁶Zob. K. Kertelge, dz. cyt., s. 33.

⁷Zob. tamże, s. 35; G. Schille, *Die Topographie der Markus-evangeliums, ihre Hintergründe und ihre Einordnung*, ZDPV 73 (1957) s. 133—166, zwł. s. 155.

dział wcześniej, i tym, co umieścił w perykopie. „Kai” jest tu bardzo luźnym połączeniem. Ma ono u Marka funkcję zwykle narracyjną.⁷ Mimo jednak braku ścisłego związku można tu dopatrzeć się ukazania rozwoju misji Jezusa, który stwierdził bezużyteczność aktywności ewangelizacyjnej szczególnie w synagogach żydowskich (zob. jednak Łk 13, 10; J 6, 59; 18, 20). Nic przeto dziwnego, że owa działalność w synagogach według Marka skończyła się. Wzmianka o synagodze w Nazaret i występującym w niej Jezusie stoi w ścisłej łączności z powyższym stwierdzeniem. Jezus naucza więc na polach, nad jeziorem, na pustkowiu. Zwraca się z głoszoną prawdą raczej do najprostszych. Marek wymienił kolejno regiony, z których rekrutują się słuchacze. Jeśli jednak nie dziwi to, że pochodzą oni z Galilei, Judei, Zajordanii, czy nawet z okolic Tyru i Sydonu, to zaskakuje uwaga, że są wśród nich i Idumejczycy. L. Cerfaux⁸ uważa wprawdzie, że *'Idoumaia* została wpisana omyłkowo zamiast *'Ioudaia*, ale trudno przyjąć to tłumaczenie, gdyż brak na to dowodów w przekazie tekstu. Raczej ze względu na zasadę „*Lectio difficilior — potior*” wyraz ten uznać trzeba za autentyczny. Przez wymienienie tej nazwy Marek wskazał prawdopodobnie na bardzo szeroki zasięg działalności Jezusa. Wiadomo, że Idumeą nazywano tereny leżące na południe od Betszur (zob. 1 Mch 4, 29. 61); była to więc najbardziej na południe wysunięta prowincja Judei. Od czasów Jana Hirkania a także z jego przyczyny mieszkańcy jej musieli poddawać się obrzezaniu i wyznawać religię żydowską.^{9a}

Jeśli jednak dziwiło umieszczenie nazwy *'doumaia*, to tym więcej dziwi opuszczenie wzmianki o Samarii. Racja leży chyba w tym, że istniał zastarzały antagonizm do tego regionu (zob. Łk 9, 52—54 J 4, 9—10). To też wpłynęło na fakt, że i Jezus mimo czynionych znaków nie był tam przyjmowany. Przyznać trzeba, że brak tej wzmianki sprawia trudność przede wszystkim dlatego, że w czasach redagowania tekstu Mk Samaria była już w dużej mierze nawrócona na chrześcijaństwo, a w Dziejach Apostolskich (8, 1) czytamy, że działał tam Piotr wraz z Janem i gmina chrześcijańska była w rozkwicie. Pominięcie to tłumaczyć można w ten sposób, iż relacja pochodzi z jakiegoś starego źródła, wykorzystanego tak przez Marka, jak i przez

⁷ F. Blass — A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1965 § 442.

⁸ L. Cerfaux, *La mission de Galilee dans la tradition synoptique*, ETL 28 (1952) s. 644.

^{9a} FlavAnt 13, 9. 1.

Mateusza — przynajmniej gdy chodzi o jej pierwsze zdanie. Dowodzi tego użycie czasownika *anachoreo* (= udaję się, odchodzę, szczególnie z powodu zbliżającego się niebezpieczeństwa). Czasownik ten użyty został przez Mateusza i Marka tylko w tym opisie. Nie można też rozumieć tego słowa, że Jezus „uciekał” z tych terenów, jak sugerują papirusy i LXX, ale że udawał się w różne strony w celach apostołskich.

Racją, dla której Jezusa nachodziły tłumy, były zdziałane przezeń cuda (*hosa epoiei* — zob. Mk 5, 19: *hosa pepoieken*). Powstaje jednak pytanie, na ile odpowiadało to rzeczywistości historycznej, skoro chodzi o relację tyczącą dopiero początków działalności. Trudność starano się wyjaśnić zasadniczo w ten sposób: podczas gdy następujące opisy, tj. 3, 20 n. i 3, 31—34 należą do najstarszej tradycji, z której czerpał autor drugiej ewangelii, to wiadomość o wielkim tłumie przybyłych z różnych stron żydowskiego kraju jest uwagą samego ewangelisty, który przez uogólniającą wzmiankę przygotowywał czytelnika do lepszego rozumienia zdarzeń późniejszych (zwl. 3, 20 nn.).⁹

Wzmianką o wielkiej liczbie słuchaczy i świadków dzieł Jezusowych Marek spotęgował jeszcze bardziej polecenie skierowane do uczniów, w którym Nauczyciel ich domaga się przygotowania łodzi do odpłynięcia od brzegu, aby w ten sposób uniknąć „dotykania” przez cierpiących na choroby (*proskartereo* = być gotowym, być do dyspozycji; ogólniejsze wszakże znaczenie: trwać uporczywie, wytrwale, być wiernym). Przekonanie o tym, że przez dotknięcie fizyczne może nastąpić uzdrowienie powtarza się więcej razy w czasie działalności Jezusowej (por. 5, 27; 6, 56). Dotknięcie chorobą (*mas-tix*) oznacza tutaj właściwie działanie samego Boga, który sprawia cierpienie przez chorobę (zob. Jer 5, 3; Ps 73, 14, oraz teksty pisarzy greckich, jak Homer¹⁰ lub Ajschylos¹¹). Tekst Mateusza (12, 15 b) pozbawiony jest tej wyrazistości; użyto w nim jedynie *etharapeusen autous pantas*. w tekście Łukasza jest mowa o „wychodzeniu mocy” (*dynamis*) z Jezusa (6, 19).

W dalszej części opisu czytamy, że Jezus z wielu opętanych usunął złego ducha (ta *pneumata ta akatharta* — zob. 1, 23). Właściwie tutaj nie ma wyraźnej mowy o uzdrowieniu; można się tego jedynie domyślać z poprzedniego zdania. Mamy tu

⁹ Zob. E. Haenchen, dz. cyt., s. 131 n.; E. J. Mally, *The Gospel According to Mark*. W: *The Jerome Biblical Commentary*, t. 2, New Jersey 1968 s. 26 n.

¹⁰ Homer, *Iliada* 12, 37; 37, 812.

¹¹ Ajschylos, *Prom.* 632.

wszakże ciekawą uwagę o zachowaniu się złych duchów, mianowicie one „widziały” (etheoroun = rozpoznawały) oraz oddawały pokłon (proseipton) Jezusowi, a także wołały (ekradzon = krzyczały), że „ty jesteś synem Bożym” (hyios tou Theou). Podobnie więc, jak podczas chrztu w Jordanie głos z nieba podkreślał tę prawdę (1, 11), jak czynił to kusiciel na pustyni (Mt 4, 3. 6), tak też Marek przypisuje to duchom nieczystym (3, 11). Zresztą drugą Ewangelię charakteryzuje to właśnie, że głoszenie prawdy o synostwie Bożym Jezusa przypisuje się naprzód samemu Ojcu niebieskiemu (1, 11; 9, 1) i demonom (3, 11), a dopiero na końcu uświadamiają sobie ją ludzie (15, 39). Uwaga ta dowodzi, że według Marka nie przypisywano Jezusowi działalności mesjańskiej i boskiej, nie ujawnił jej Jezus w czasie swej publicznej działalności, stało się to dopiero w czasie jego męki i śmierci. Tak więc i w tej relacji Marka dochodzi do głosu motyw „tajemnicy mesjańskiej”.¹²

Warto zaznaczyć, że nawet określenia *hyios tou Theou* nie zawiera tytułu mesjańskiego. Łączenie tego określenia z Jezusem jako tytułu mesjańskiego jawi się dopiero w okresie paschalnym (zob. Rz 1, 4).¹³

Trzecie opowiadanie o wielu cudach Jezusa (Mk 6, 53—56) zostało poprzedzone uwagą zawartą w 6, 5, gdzie jest mowa o uzdrowieniu kilku chorych w Nazarecie.

Kiedy przyjrzymy się bliżej temu opisowi konstatujemy, że nie jest to ani zakończenie czy podsumowanie opowiadań o pojedynczych cudach, ani też wprowadzenie do opisów następujących. Tak twierdzimy za K. Kertelgem¹⁴, wbrew opiniom W. E. Bundy'ego¹⁵ (por. też E. Lohmeyer¹⁶ i K. L. Schmidt¹⁷ oraz E. Klostermann¹⁸). Opowiadanie to stanowi pomost między tym, co było dotąd i tym, co nastąpi później. Pod względem treściowym uderza to, że w opowiadaniu brak w ogóle wzmianki o uzdrowieniu opętanych. Okazuje

¹² Zob. K. Kertelge, dz. cyt., s. 35.

¹³ E. Haenchen, dz. cyt., s. 133.

¹⁴ K. Kertelge, dz. cyt., s. 35.

¹⁵ W. E. Bundy, *Jesus and the first three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition*; Cambridge 1935 s. 270 n.

¹⁶ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus. Nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Ausgabe mit einem Ergänzungsheft von G. Sass*, Göttingen 1963 s. 136.

¹⁷ K. L. Schmidt, *Die Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Darmstadt 1964 (Nachdruck der Ausgabe, Berlin 1919) s. 194 n.

¹⁸ E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (Handbuch NT 3), Tübingen 1950 s. 66.

się, że i w dalszych opisach brak już perykopy relacjonującej uzdrowienie kogoś dotkniętego działaniem złego ducha. Wnioskować by stąd można, że Jezus uporał się ostatecznie z szatanem, szkodzącym ożłowiekowi.

„Gdy się przeprawiali do ziemi Genezaret, podpłynęli i przybili do brzegu” (*kai prosormisthesan* — w. 51). Relacja rozpoczyna się więc — podobnie jak w 5, 21 — wzmianką o powrocie w okolice Genezaret. Prawdopodobnie z powodu dość silnego wiatru, zamiast skierować się do Betsajdy (w. 45), łódź została zepchnięta w kierunku południowo-zachodnim, tak że uczniowie Jezusowi znaleźli się u brzegu po stronie przeciwnej Jeziora Genezaret; może ok. 10 km na zachód od Kafarnaum (m. Meidzel i et-Tabga) Magdala i Heptapegon). W czasach Jezusa teren ten był bogaty w wodę, urodzajny i gęsto zaludniony. *Flawiusz*¹⁹ wspomina, że owoce ziemi pochodzące z tego terenu były obfite, lecz Talmud zabraniał ich sprzedaży w Jerozolimie, gdyż starsi żydowscy obawiali się, aby nie przybywano na święta w celu nabywania owoców tej ziemi, lecz na modlitwę i inne obrzędy liturgiczne. W tej właśnie okolicy znajdowała się osada Genezaret (*gan hassar* = ogród wodza).²⁰

Dwa następne wersety (54—55) dowodzą, że Jezus jest osobistością znaną i popularną na tym terenie. Właśnie dlatego natychmiast (*euthys*) po jego pojawieniu się ludzie rozbiegli się po całej okolicy (*periedramon*) i zaczęli znosić (*erxanto periferein*) chorych tam, gdzie jak słyszeli — przebywał.

Z owego uogólnienia Markowego wynika, że ludzie tego terenu mieli na względzie jedynie własny interes, nie chodziło im o Jezusa, podobnie zresztą jak to miało miejsce w Kafarnaum (por. J 6, 26). Wiadomość Markowa o niezrozumieniu sensu nadzwyczajnych zdarzeń ważna jest tu dlatego, że zachowanie się ludzi tak spontaniczne, dowodzi historycznej rzeczywistości cudów i to różnego rodzaju, szczególnie uzdrowień chorych. Jeszcze bardziej tę rzeczywistość podkreśla dalszy tekst (w. 56) relacji. Jezus nie ograniczał swojej działalności tylko do jednego miejsca, ale przechodził z miejsca na miejsce, do różnych miejscowości: wsi, miasteczek, i osad, a tam, na place (*en tais agorais*) znoszono mu cierpiących (*tous asthenountas*). Autor precyzuje jeszcze bardziej swoją relację wzmianką, że dążono do kontaktu fizycznego z Jezusem, albo-

¹⁹ FlavAnt 3, 10, 8.

²⁰ Zob. Hieronim, *Liber interpret. hebr. nom.*, 61, 21, 94; PL 26, 107, n. 1.

wiem ufano, iż w ten sposób pewniej nastąpi uzdrowienie. *Kraspedon* = róg szaty (*hapax* u Mk) jest tu wzmianką o sposobie ubierania się Jezusa. Zwykle Izraelici nosili szatę, z której wystawały obramowania (w formie falban) w liczbie czterech, z tym, że jedno z nich było niebieskie, a trzy białe. To ich odróżniało od pogan²¹ (zob. Lb 15, 37 nn.; Pwt 22, 12; Mt 23, 5). Chęć dotykania szaty wskazuje na przekonanie tych, którzy stykali się z Jezusem, że jest on raczej czarownikiem (zob. Mk 1, 41; 3, 10). Podobne zachowanie obserwujemy u pewnej kobiety z tłumu, która cierpiała na krwotok (Mk 5, 27 n.). Tak więc wiara chorych i tych, którzy ich znosili jest tylko częściowa (zob. 5, 23).

Przedstawiona powyżej tneść, podana w opisie Markowym, zresztą bardzo żywym i jasnym, odczytywana jest jako krytyka ewangelisty, skierowana przeciw ludowi szukającemu tylko coraz to nowych cudów.²² Wydaje się jednak, że w tym miejscu, biorąc zresztą pod uwagę to, co czytamy w w. 33 n. autor chce jeszcze ukazać współczucie Jezusa z powodu cierpień ludu i jego małego zrozumienia, ludu, który jest „jak owce bez pasterza” Perykopa ma więc pewne tylko podobieństwo do dwu poprzednich perykop. Jest ona refleksją nad tym, co Jezus czynił, ale jej cel jest trochę rozszerzony: nie chodzi już tylko o ukazanie słabej wiary ludu, ale i o to, że wiara ta nie jest przez nich zawiniona. Jest to zarazem niezgłębiona lekcja wytrwałości w działaniu apostołskim dla uczniów, którzy towarzyszą Mistrzowi, nie zrażającemu się brakiem pogłębionej wiary, ale współczującemu i nieustannie schylającemu się nad ludzką niedolą.

W omówionych wyżej trzech relacjach zawierających uogólniające stwierdzenie o dokonywanych przez Jezusa cudach: uzdrowieniach chorych na ciełe i uwolnieniach spod mocy szatana, nie występuje wyraźnie zagadnienie historyczności tychże. Zagadnieniem tym Marek się nie zajmuje. Interesuje go raczej to, co stanowi rację dokonywanych przez Jezusa czynów, mianowicie głoszenie ewangelii. Właśnie głoszenie ewangelii stanowi trzon całego dzieła. Wyrażenie „*euaggelion*” umieszczone we wstępie (Mk 1, 1), jest też centralnym programem działalności Jezusowej (1, 14 nn.). Między głoszeniem

²¹ Zob. F. M. Uricchio — P. G. Stano, *Vangelo secondo san Marco* (S. B. Garofalo), Torino 1966 s. 352.

²² Zob. A. Loisy, *Les evangiles synoptiques*, Ceffonds 1907, t. 1 s. 792. Por. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*. Übersetzt u. erklärt (NTD 1), Göttingen 1967 s. 80.

Ewangelii i zdarzeniami cudownymi Jezusa istnieje jedynie ta różnica, że nauczanie to „słowo”, a cuda to „dzieło” Jezusowe. Z tego składa się Ewangelia Jezusa.

II. PRZEWODNIE MYŚLI PERYKOPY O UZDROWIENIU OPĘTANEGO (MK 1, 21—28)

Perykopa ta znajduje się również u Łk 4, 31—37. Poprzedza ją wzmianka o Kafarnaum i szabacie (Łk 4, 31). Jest tu też mowa o zdziwieniu wywołanym nauką Jezusową. Marek dodaje do tych informacji i tę, że „Jezus nauczał inaczej, niż uczeni w Piśmie” (Mk 1, 22 c). Przez Marka podana została też charakterystyka działalności Jezusa w słowach: nowa nauka z mocą (*didache kaine kat'exousian*). Owa wzmianka redakcyjna autora drugiej Ewangelii stanowi niewątpliwie charakterystykę nauk i czynów Jezusa. Nie chodzi tu tylko, jak sądzą niektórzy, o podkreślenie potęgi nadprzyrodzonej, jakiej dowodził Jezus swymi cudami.²³ Nie można rozumieć tej formuły w ten sposób, że wskazuje ona na eschatycznego proroka, pouczającego co należy czynić.²⁴ Nie wystarczająco pojmują ją także uczeni upatrujący w niej stwierdzenie o wyjątkowym autorytecie Jezusa.²⁵ Nie chodzi w niej również o władzę Jezusa porównywaną do resut (władzy) żydowskich rabinów, mających prawo do nauczania i wkładania rąk na pouczanych, czego nie mogli czynić zwykle nauczyciele.²⁶ Zubożałoby treść formuły i takie jej rozumienie, że wskazuje ona na nie dającą się zakwestionować prawdę Jezusowej nauki, którą przekazywał jako prorok świadom Bożej mocy.²⁷ Istotny sens interesującej nas wypowiedzi stanowi nauczanie Jezusa poprzez dzieła. Głoszona przezeń ewangelia nie jest tylko samym wyjaśnianiem, ale działaniem zbawczym, polegającym, na łączącym się z pouczeniem, wyzwalaniu z różnych dolegliwości. W czasach międzytestamentalnych i w okresie Nowego Testamentu szatanowi przypisywano choroby i wszelkie zło spadające na ludzi. W nim widziano przeciwnika planów, jakie Bóg

²³ Zob. D. A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZANT 42), Berlin 1975 s. 185.

²⁴ E. Lohmeyer, dz. cyt., s. 36.

²⁵ R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* (52), Freiburg 1970 s. 155—158.

²⁶ D. Danker, *Exousia in Mark 1, 22 and 27*, JTS 39 (1936) s. 45—48.

²⁷ V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1955 s. 173. Por. E. Schweizer, *Pneuma*, ThWNT 6, 400.

ma wobec Izraela (zob. Zach 3, 1—5). Szatan jest „zwodzicielem” ludzi (Rdz 3, 13; Rz 7, 11 i Ap 12, 9; 20, 8 nn.) „mężobójcą i kłamcą od początku” (J 8, 44). Działanie Chrystusa polegać ma przede wszystkim na odnoszeniu zwycięstwa nad tym, „który dzierży władzę nad śmiercią...” (Hbr 2, 14) który nawet na ziemi ma swoje królestwo. Istnieje przeto konieczność jego zniweczenia i zbudowanie królestwa Ojca (1 Kor 15, 24—28, Kol 1, 13 n.).

Szczegółowa analiza egzegetyczna opowiadania Mk 1, 21—28 winna dać naukowe uzasadnienie powyższych stwierdzeń.

1 Przekład:

(21) Przybyli do Kafarnaum. Właśnie w szabat wszedł do synagogi i nauczał. (22). Zdumieni byli jego nauką: uczył ich bowiem jak ten, który ma moc, a nie jak uczeni w Piśmie. (23) Był właśnie w synagodze człowiek opętany (*anthropos en pneumati akatharto*) i krzychał — (24) mówiąc: co nam i tobie Jezusie Nazareński? Przybyłeś zatracić nas (*apolesai*). Znam ciebie, kto jesteś: święty Boga. (25) I rozkazał mu Jezus, mówiąc: zamilknij i wyjdź z niego. (26) I duch nieczysty targając go (*sparaxan* = odrywając, napadając, atakując, drażniąc, pobudzając) i krzyząc wielkim głosem, wyszedł z niego. (27) Wszyscy więc wpadli w zdumienie, tak że stawiali sobie pytanie: co to jest? Nowa nauka z mocą! I duchom nieczystym daje rozkazy i są mu posłuszne. (28) I natychmiast rozeszła się wieść o Nim wszędzie po całej okolicy Galilei”.

2 Egzegeza:

Ww. 21—22 stanowią wyraźny wstęp do opisu cudu. Wstęp ten, jak twierdzą egzegeci²⁸, został przejęty przez Marka z wcześniejszego przekazu. Ewangelista go przeredagował i uzupełnił danymi geograficznymi (wzmianka o Kafarnaum) i czasowymi (szabat). Wskazał on również na wyjątkowość Jezusowego nauczania (w. 22).

Relacja o cudzie (23—28) rozpoczyna się określeniem *euthys*: zaraz, natychmiast, bezzwłocznie, właśnie. W przekładzie posłużyliśmy się wyrażeniem ostatnim, gdyż sądzimy, że w ten sposób najlepiej uwydatnia się ciągłość opowiadania ewangelisty. Możliwe jednak, że gdy owo opowiadanie było podawane luźno, bez całego wstępu, który stanowią ww. 21—22, wyrażenie to wskazywało raczej na sytuację, która w początkach

²⁸ Por. R. Pesch, *Das Markus-evangelium*, 1. Teil (Herder TKNT t. 2), Freiburg 1976 s. 117—118. 120.

działalności zaskoczyła mocno słuchaczy. Niektóre kodeksy opuszczają ten wyraz (C^Δs; 872 nn.; łac., sy, ormiańskie, gruzińskie), prawdopodobnie dlatego, że ten sam wyraz występuje już we wstępie (w. 21 b).

„Był w synagodze” — chodzi tu o synagogę w Kafarnaum, ale nie tę, której ruiny można dziś oglądać.²⁹ Synagoga nowotestamentalna wzmiankowana jest tutaj obok synagogi w Nazarecie, o której czytamy z okazji wizyty Jezusa w tym mieście (Mk 6, 1—5).

Kafarnaum stanowiło niejako drugą ojczyznę Jezusa (por. Mk 2, 1; Mt 9, 1). Kafarnaum (miejsceowość Nahuma) zostało zbudowane w okresie poprzedzającym czasy NT i brak o nim wzmianki w Starym Testamencie. Obecne ruiny miasta (Tell Hum) znajdują się w odległości ok. 5 km od brzegów Jordanu a przylegają od północy do jeziora Genezaret.³⁰ Miasto to miało kiedyś wielkie znaczenie handlowe; świadczy o tym starożytna droga, tzw. „via maris” (zob. Łz 8, 23 i Mt 4, 15), łącząca Damaszek z brzegami morza Śródziemnego. Nic dziwnego, że poszczególni władcy wyposażali miasto w takie instytucje, jak pobieranie cła (Mk 2, 14) i garnizon wojskowy (Mt 8, 5 = 7, 2). Rozpoczęcie w tym mieście pracy ewangelizacyjnej przez Jezusa miało więc uzasadnienie w znacznym jego zasiedleniu; łatwo też zrozumieć wzmianki o tłumie ludzi zbierających się z różnych okazji wokół Jezusa, gdy On zjawiał się w okolicy.

Jezus nauczał w synagodze Kafarnaum. Chociaż teksty nowotestamentalne nie mówią nic o treści Jego wystąpień można wnosić, że zabierał On głos zgodnie z przyjętymi zwyczajami: zaproszony przez przełożonego synagogi brał księgę Pisma św., odczytywał jego urywek, potem dokonywał wolnego przekładu na język aramejski (targumy) oraz podawał wyjaśnienia i rady praktyczne (zob. Łk 4, 16 nn.).³¹

²⁹ Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, Die bibliche Welt* 500 v. — 100 n. Chr., Berlin ²1968 s. 89. Por. H. Kremers, *Synagoge*. W: *Biblich-historisches Hand-Wörterbuch*, Göttingen ¹1966, kol. 1908—1910, wraz z rys. rekonstrukcji synagogi w Kafarnaum.

³⁰ F. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, Paris 1967, t. 1, s. 445; t. 2 s. 175; G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig ⁴1970 s. 233—241. Przeprowadzone niedawno badania archeologiczne przez V. Corbo dały nadspodziewane wyniki o terenie miasta a zwłaszcza o istniejącym kościele domowym, por. V. Corbo, *The House of Saint Peter at Capharnaum*, Jerusalem 1969.

³¹ J. Abrahams, *Studies in Pharisaism and Gospels*, t. 1, Cambridge 1917 s. 12.

Właśnie w tej synagodze znalazł się „człowiek w duchu” (*anthropos en pneumati*) — tj. objęty duchem. W ten sposób autor opisu podkreślił całkowitą zależność człowieka opętanego od szatana. Określenie „Człowiek w duchu” porównać można z wypowiedzią Pawłową, zawierającą naukę o działaniu Ducha Bożego. Według Rz 8, 9 chrześcijanie są *en pneumati*, tzn. są w posiadaniu Ducha, Duch w nich mieszka.³² Nie jest to więc tylko luźny związek, ale całkowicie podporządkowanie, opanowanie przez ducha. Duch ten był nieczysty: *akathartos*. Tego wyrazu na określenie przymiotu ducha w sensie negatywnym (*a = privativum*) użyto w NT 31 razy, z tego aż 11 razy u Marka.³³ Stąd można wnosić, że właśnie Marek zajmuje się zagadnieniem opętanych w sposób szczególny. Duch nieczysty nie musi być tu rozumiany jako zjawia odrażająca, w postaci cielesnej. Nieczystość ma tu raczej znaczenie moralne. Polega ona na złości rzeczywistej, osobistej i ciągłej. Przywary te uzdalniają go do złego działania. Człowiek podlegający złemu duchowi staje się niezdolny do udziału w kulcie. Według ówczesnych przekonań, demony skłaniały człowieka do złych czynów, do przekraczania nakazów prawa Bożego (zob. Mk 7, 15 b. 20—23). Obecność więc Jezusa, pełnienie przezeń misji zbawczej nie może przejść bez reakcji ze strony złego, który sprzeciwia się Bogu wprost.

Zagadnienie ducha złego, czy też demona, lub w ogóle szatana wypada omówić nieco szerzej tym bardziej, że o działaniu szatana czytamy także i w innych tekstach drugiej ewangelii.

W historii wielu religii i literaturze religijnej tematy mające na względzie konflikt między dobrem i złem stanowią zagadnienia centralne. U Asyro-Babilończyków istniało powszechne przekonanie o wszechobecności różnego rodzaju złych duchów (duchy złe, upiory, wampiry, całe hordy nieprzyjaznych duchów, kręcące się na miejscach pustych, na górach, w głębinach ziemi, moczarach). One też atakują ludzi na rozstajach dróg, wślizgują się przez drzwi domostw, poprzez ściany, zatrzymują się w różnych miejscach niewidocznych, straszą świętem wiatru itd.³⁴ Demony babilońskie są smrodliwe, o krwawych stopach, a ślina płynąca z ich paszczy jest trująca i pełna jadu. Figury babilońskich wyobrażeń demonów obrazują przekonania ludów na ten temat. Odrażającym ich przykładem jest

³² Zob. F. Blas — A. Debrunner, dz. cyt., § 198, 2; § 219, 4.

³³ R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958 s. 69.

³⁴ L. Sabourin, *The miracles of Jesus*, BTB 4 (1974) s. 140.

Puzuzu, a inskrypcja na figurze podaje: „Ja jestem Puzuzu, syn Hampy, król duchów nieczystych. Ja spadłem z hukiem z góry; gdy ja przechodzę rozniecam gorączkę”.³⁵ Zadaniem kapłanów asyro-babilońskich było odpędzenie złych duchów przy pomocy specjalnych, wymyślnych rytów, oraz oczyszczanie od ich wpływów. Nawet nazwy tych kapłanów są na to dowodem: *iszib* (sumeryjskie); *aszipu* (akkadyjskie), *iszippu* (asyryjskie) to kapłani oczyszczający lub „kapłani libacyjni”, lub po prostu „egzorcyści” (*waszippum*) Oczyszczanie, uwalnianie od złych duchów było w pewnym sensie równoznaczne z uzdrawianiem, swoistą medycyną. Człowiek chory miał być uzdrowiony właśnie poprzez uwolnienie spod wpływu złego ducha. Niekiedy to uzdrowienie polegało na przerzuceniu choroby z człowieka na zwierzę, np. na wieprze; odmawiano wtedy specjalną formułę, która kolejno przerzucać miała cierpienia z dotkniętego chorobą człowieka, z jego chorych organów na zwierzę.³⁶

Nazwa demon pochodzi od greckiego *daimon* i posiada szereg odcieni znaczeniowych. Może oznaczać bóstwo, bóstwo podziemi (*Gottheit — Untergottheit*), w ogóle jakieś siły o charakterze złym. Wierzono w istnienie duchów zmarłych, lub z natury złych, mających na celu szkodzenie stworzeniom, szczególnie ludziom, duchy wyposażone w siły ponadziemskie, nieobliczalne w działaniu, którym człowiek mógł się przeciwstawiać przy pomocy magii, różnych zaklęć. Wypracowane były specjalne sposoby uwalniania się spod ich działania i wpływu.³⁷

Stary Testament rzadko mówi o szatanie: *daimonion* ma odpowiednik w hebr. *šed* (Pwt 32, 17; Ps 106, 37; Iz 65, 3 Bar 4, 7) lub w *sa'ir* (Iz 13, 21; 34, 14), zaś *satan* — występuje w tym samym brzmieniu w j. hebr. (1 Krl 11, 14. 23): Kiedy indziej nazywa się szatana po prostu złym (1 Sm 16, 14; 2 Sm 24, 1) aniółem Jahwe.

Sposób, w jaki wyraża się Biblia o szatanie wskazuje na troskę, aby najbardziej zachować wiarę w transcendencję Bo-

³⁵ A. Lefevre, *Angel or Monster? The Power of Evil in the Old Testament*. W: *Satan* (Sheed and Ward), New York 1951 s. 52—66, zwł. s. 51.

³⁶ R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits on Babylonia*, t. 2, London 1904, tabl. N, Kol. 3, 10—15. Autor widzi tutaj paralelę do opisu o wypędzeniu szatanów w Gedarze (Mk 5, 1—20).

³⁷ Zob. W. Foerster, *Daimon, daimonion*. W: ThWNT t. 2 s. 1—10 zwł. s. 8. Por. M. Leibovici, *Genies et demons en Babylonie*. W: *Genies, anges et demons (Sources Orientales VIII)*, Paris 1973 s. 85—112; D. Meeks, *Genies, anges, demons en Egypte*, tamże, s. 17—84.

ga, unika się w niej takich określeń działania złego, któreby mogły wywołać przypuszczenie o istnieniu dwóch światów w sensie moralnym — dobra i zła. Dualizm zawsze pociągał Izraelitów. Nic więc dziwnego, że szatan nie występuje jako przeciwnik Boga w sensie ściśłym, ale raczej jako zły anioł na dworze Jahwe. Na dworze Boga spełnia on rolę oskarżyciela publicznego, pilnującego nawet praworządności na ziemi. Jest to służba pozorna, gdyż nie wierzy on w bezinteresowną miłość (Job 1, 19), a kusząc — spodziewa się upadku, gdyby zaś to nastąpiło, byłby z takiego stanu rzeczy zadowolony. Trzeba przyznać, że — jak słusznie zaznacza ks. C. Jakubiec³⁸, zwłaszcza w księdze Joba szatan traktowany jest jako zaufany Boga, Bóg okazuje wobec niego pobłażliwość. Szatan nie jest więc uosobieniem zła, ale jeśli na Joba spadło nieszczęście, to działanie szatana w tym względzie dokonywało się za przyzwoleniem Bożym. Działanie szatana było raczej próbą doskonałości Joba, a nie pokusą do grzechu.

Nie we wszystkich wszakże wypadkach taką rolę przypisuje się szatanowi. Już w obrazie węża w księdze Rodzaju ukazany jest on jako istota przewyższająca zdolnościami człowieka a zarazem chytra, zazdroszcząca człowiekowi jego szczęścia (por. Mdr 2, 24). Wielką jego bronią jest kłamstwo i przebiegłość, zwodzenie i wprowadzanie nieładu (por. Rdz 3. 13; Rz 7, 11; Ap 12, 9; 20, 8 nn.; J 8, 44).

Bardziej zdecydowaną formę przybiera postać szatana w literaturze judaistycznej. Jest on w niej przedstawiany jako źródło zła, ma on moc wpływania na złe postępowanie i wszelkiego rodzaju objawy zła. Ma on możliwość wprowadzania na świat, a szczególnie na człowieka wszelkiego rodzaju nieszczęść i utrapień. Człowiek musi rozróżniać wyraźnie między aniołem Bożym, a szatanem. W apokryficznym Test. Adama i Ewy nie wąż jest przyczyną ich upadku, ale szatan przemawiający przez węża. Z tej też racji, z powodu złych planów, wręcz walki z Bogiem dochodzi do starcia jego potęgi z potęgą Boga, którą wyraża Michał Archanioł. Szatan bowiem wyłamał się spod obowiązku oddawania czci Bogu, musi być przeto ukarany i potępiony.

W księdze Henocha występuje on w liczbie mnogiej. Znikną zaś moce szatańskie w okresie ery mesjańskiej, choć nie mamy

³⁸ C. Jakubiec, *Księga Hioba, wstęp przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1974 s. 258 (ekskursy).

wyraźnych danych, jak wyobrażano sobie owe unicestwienie szatana i jego potęgi.³⁹

Jeszcze bardziej uwidacznia się przekonanie o suwerenności działania szatana w nauce Essenczyków z Qumran. Ujawnia się to w pojmowaniu całego kosmosu i rodzaju ludzkiego, który jest podzielony na dwa przeciwstawne sobie obozy równe w swej potędze: moce światła i moce ciemności istniejące aż do czasów ostatecznego zwycięstwa światła nad ciemnością.⁴⁰ Mimo wszakże tego wyraźnego dualizmu, nie zostaje naruszony w niczym pogląd monoteistycznego ujmowania obrazu świata. Bóg jest bowiem ponad wszystkim i wszystkim rządzi.⁴¹ Przez Jego wszechwiedzę wszystko się stało, co jest. On rządzi wszystkim zgodnie z planami swoimi. Poza Nim nie stało się nic (1 Q S 11, 11). W tekstach qumrańskich przywódca złego nosi imię Beliala (por. Q S 1, 18), on zbudował sobie królestwo, które wszakże zniknie pod wpływem mocy światła; w tekstach znajdujemy także inne określenia złego ducha.

Życie i działalność Jezusa umieszczone są w kontekście nieustannej walki dwóch światów — dobra i zła. Chodzi o zbawienie człowieka, a więc wyzwolenie go spod wpływu złego ducha i wszystkich konsekwencji wynikających z owej zależności. Właśnie Jezus jest tym, który przeciwstawia się szatanowi i odnosi nad nim zwycięstwo.

Bardzo interesujące jest to, że u początków publicznej działalności Jezusa w relacji ewangelicznej synoptyków umieszczono opis o kuszeniu przez szatana (por. Mt 4, 1—11; Mk 1, 12—13; Łk 4, 1—13).⁴² Fakt ten wskazuje na rację działania nauczycielskiego Jezusa: chodzić w nim będzie o zwycięstwo dobra nad złem, o zwycięstwo nad szatanem. Taki też sens mają liczne opowiadania o uzdrowieniach. Nie tylko więc wchodzi w grę interesujący nas opis uzdrowienia opętanego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1, 23—27 par.), ale też opis uzdrowienia opętanego z Gerazy (Mk 5, 1—20; par.), córki Syrofenicjanki (Mk 7, 25—30 par.), niemego (Mt 12, 22 nn., par.)

³⁹ J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, New York 1973 s. 775.

⁴⁰ H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*, Zürich 1959.

⁴¹ K. Schubert, *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit* (StBS 43), Stuttgart 1970 s. 58; J. Maier — K. Schubert, *Die Qumran — Essener, Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde*, München 1973 s. 57—61.

⁴² Zob. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Erster Teil, Leipzig 1970 s. 204—220, oraz literatura na ten temat na s. 204 n.

i Marii z Magdali (Łk 8, 2). Już pobieżna lektura tych opisów, jak też i innych wzmianek zawartych w relacjach o działalności Jezusowej wskazują na fakt, że różne opętania szatańskie, o czym wzmiankują teksty, mieszają się ze zwykłymi chorobami (zob. np. Mt 17, 15. 18); uwalnianie od niej jest właściwie wyrzucaniem szatana (Mk 1, 34—39). Z lektury tej możemy się przekonać, że miedzy z chorób, którą kiedyś przypisywano szatanowi, jest po prostu taką, która stanowić może przedmiot zabiegów w dzisiejszej psychiatrii. Stąd też można wnosić, że w ogóle w chorobach, niezależnie od tego, jaki jest ich rodzaj, upatrywano dowody potęgi szatana nad człowiekiem (por. np. Łk 13, 11: kobieta od osiemnastu lat miała ducha niemocy — gr. pneuma echousa astheneias).

Nic też dziwnego, że Jezus usuwając jakąkolwiek niemoc stawał właściwie naprzeciw zła, którego autorem jest szatan: dokonując zaś uzdrowienia — dowodził tym samym swej potęgi nad szatanem. Można stąd wnosić, że istniało wtedy powszechne przekonanie o zamieszkiwaniu ziemi przez duchy złe, które czują się jakoby panami na niej i dlatego ich reakcja jest szczególna w momencie, gdy staje na ziemi Jezus, a przede wszystkim, gdy staje na wprost ludzkiego cierpienia (por. Mk 1, 24). Stąd też łatwo wywnioskować, że właściwie wszystkie uzdrowienia Jezusowe są walką z szatanem. Właśnie one są dowodem faktu, że nadeszło już królestwo Boże (Mt 12, 25—28 par.), że tym samym kończy się królestwo szatana, gdyż na ziemię przybył ten, który jest od niego mocniejszy (Mt 12, 29 par.).

Stąd też i wszystkie egzorcyzmy będą prowadzone w imię tego, który przyszedł walczyć z szatanem, tj. w imię Jezusa (Mt 7, 22; Mk 9, 38 n.). W ogóle znakiem, który towarzyszy budowaniu królestwa Bożego przez wysłanych w tym celu na świat apostołów jest cud usuwania szatana (Mk 16, 17).

Kościół pierwotny kontynuuje kampanię walki z szatanem i wszystkie jego wystąpienia zmierzają do usunięcia działania złego. W Dziejach Ap. mamy — podobnie jak w Ewangeliiach — liczne opisy uwalniania od wpływu demonów. Apostołowie i głoszący ewangelie walczą przede wszystkim z magią i zabobonami, jak też z wiarą w różne duchy, mające wpływ na losy ludzkie (zob. Dz 13, 8 nn., 16, 16; 19, 18). Walka ta jest skierowana także przeciw oddawaniu czci demonom (Ap 9, 20), przeciw praktykom zasiadania do uczt poświęconych ich czci (1 Kor 10, 20). Walkę prowadzi się również z fałszywą mądrością, która ma mieć swe źródło w szatanie; on przecież

jest tym, który zwodzi ludzi fałszywymi teoriami, błędnymi naukami (por. 1 Tym 4, 1). Szatan prowadzi nieustannie swoją wieczną robotę, sprzeciwia się dobru, rozwojowi Kościoła, co więcej, przybiera nawet w swych poczynaniach pozory dobrego anioła i usiłuje rozróżnić dobro od zła (1 Kor 12, 10). Trwa więc nieustanna walka, która ostatecznie skończy się u kresu czasów tylko klęską szatana i tych, którzy go wspierają (Ap 20, 1 nn., 7—10).⁴³

Już powyższe wywody pozwalają na stwierdzenie, że w czasach NT wierzono, że przywrócenie zdrowia jest zarazem wyzwoleniem z mocy szatana, wyrzucaniem złego ducha.⁴⁴ Nie koniecznie musiało to być wyrzucanie wizualne, połączone z dialogiem z szatanem.

Relacja o uzdrowieniu opętanego w ewangelii Markowej (1, 23—28) pochodząca prawdopodobnie z wcześniejszej tradycji, jest opisem uwolnienia od złego ducha (pneuma akatharton). Kto to jest ów duch nieczysty? Czy może jest to tylko krótka charakterystyka chorego na epilepsję, czy w jakiś inny sposób ujawniającego odejście od „normy” schizofrenika? Czy chodzi tu o wskazanie na fakt, że duch nieczysty działa na terenie Galilei, którą przecież nazywano „Galileą pogan”, a więc będącą siedliskiem złych duchów? Wydaje się, że ograniczanie sensu do któregoś z proponowanych wyżej znaczeń określenia „duch nieczysty” byłoby krzywdzące dla anonimowych głosicieli pierwotnej katechezy chrześcijańskiej, oraz dla autora drugiej ewangelii. Trudno przyjąć, żeby poglądy apostołów i uczniów apostoelskich, którzy szerzyli dobrą nowinę i którzy ją spisywali, całkowicie odbiegały od poglądów współczesnych. Autor drugiej ewangelii przejął je i stąd uznawał istnienie szatana, jego działanie przeciwne Bogu i ludziom. Wierzył on, że od złego ducha pochodzi każde zło, a szczególnie choroby, które są utrapieniem ludzi. Najbardziej widoczne jest jego działanie tam, gdzie szerzy się zło moralne i brak wiary w jedynego Boga. Przeciw temu działaniu szatana i jego skutkom skierowane jest zbawcze działanie Boga, które urzeczy-

⁴³ Zob. J. B. Brunon — P. Grelot, *Demony*. W: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973 s. 205 nn.

⁴⁴ Na temat demonologii, zwł. w NT posiadamy bogatą literaturę. Zob. m. in. G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien* (Theologische Arbeiten 19), Berlin 1963; W. Philipp, *Teufel*, W: RGG VI ¹1962, s. 704 nn.; W. Foerster — K. Schäfer, *Satanas*, W: ThWNT VII s. 151—164; O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Ein Beitrag zur Formgeschichte der christlichen Taufe* (BWANT V/10), Stuttgart 1970.

wistnia się przez Mesjasza. Działanie to zaczęło się właśnie w „Galilei pogan”, gdzie duch nieczysty był szczególnie obecny.⁴⁵ Jezus Chrystus rozpoczyna je „natychmiast” (*euthys*). W ten sposób ujawniła się obecność Boża tam, gdzie królestwo swe rozciągał dotąd szatan. Pierwszy cud dowodzi więc autorytetu Jezusa, jako wyższego od szatana. Wyrażenie *euthys* dobitnie na to wskazuje. Cud ten jest zarazem początkiem całej serii cudów (zob. 1, 34; 3, 11—15; 5, 1—20; 6, 7; 7, 25 nn.; 9, 17—29). Marek umieścił o nim relację na początku ewangelii w tym celu, aby pouczyć o potędze Mesjasza. Właśnie między Mesjaszem i złym dochodzi do ostatecznej konfrontacji. Jest to zarazem dowód szczególnej obecności Boga na świecie. Wprawdzie nikt nie wątpił, że Bóg jest z narodem, ale nie dochodziło do tak błyskawicznej konfrontacji dobra i zła. *Euthys* ma więc funkcję szczególną: dowodzi zaistnienia czasów ostatecznych, w których, jak spodziewano się w Qumran, dojdzie do walki między światłem i ciemnością, w której światło, tj. dobro zwycięży. Nadejście mocy większej od szatana, zmuszonego do natychmiastowego ustąpienia, wskazuje również na zaistnienie i urzeczywistnienie Królestwa Bożego.

Ow charakter eschatyczny wyraża także zawołanie złego (*anekradzen*) słowami: *ti hemin kai soi*. W innych miejscach, gdy jest mowa o konfrontacji złego z Jezusem Chrystusem, Marek zaznacza o wydawaniu przez złego ducha jakichś dźwięków nieartykułowanych, niezrozumiałych (zob. Mk 5, 5 i 9, 26; Łk 9, 39). Ewangelista chciał w ten sposób dowieść, że to, co teraz opisuje, stanowi rzeczywiście pierwszą konfrontację ze złym. Późniejsze spotkania Jezusa z szatanem są dowodem zaistniałego już wcześniej zdarzenia, w którym szatan przekonał się o zdecydowanej wyższości mocy Jezusa Chrystusa.

„Co mnie i tobie” albo „co nam i tobie” jest wyrażeniem idiomatycznym i semickim. Zachodzi ono dość często w Starym Testamencie (Joz 2, 12; 2 Sm 16, 10; 1 Krl 17, 8; 2 Krl 3, 13; zob. też J2,4) i ma różne znaczenie, w zależności od kontekstu, od sposobu wygłoszenia i innych okoliczności.⁴⁶ Zwykle wyrażeniem tym wprowadza się przeczenie twierdzeniom wypowiedzianym wcześniej, jest ono negacją idei prezentowa-

⁴⁵ R. Pesch, „Eine neue Lehre aus Macht”, *Eine Studie zu Mk 1, 21—28*. W: *Evangelienforschung. Ausgewählte Aufsätze deutscher Exegeten*, Graz 1968 s. 241—276 zwł. s. 275 n.

⁴⁶ H. M. Buck, *The Bible's Translator* 7 (1956) s. 149 n. Por. F. Blass — A. Debrunner, dz. cyt., § 299, 1. 3; R. Pesch, art. cyt., s. 257, uw. 70.

nych przez innych. Zachodzi wszakże i wtedy, gdy chce się wypowiedzieć pewną nowość, coś specjalnego (np. J 2, 4). W naszym tekście wypowiedź jest zwykłym sprzeciwem, buntem przeciw obecności, jest podjęciem walki. Autor zdaje się nawet w ten sposób zdradzać przekonanie, że duch zły jest nie tylko kimś rzeczywistym, ale występującym z pozycji bardzo mocnego, świadomego własnej potęgi. Wyczytać bowiem tutaj można nawet coś w rodzaju natrząsania się z Jezusa — przyszedłeś nas zgubić! Nie chodzi tu może o zniszczenie całkowite, ale o usunięcie spośród ludzi, pozbawienie szatana wolnego działania na ziemi.⁴⁷

Takie przedstawianie działalności Mesjasza nawiązuje do wypowiedzi ST, zwłaszcza Iz 24, 22 n. Zapowiedź o dniu Jahwe zawiera tutaj wyraźną aluzję do zwycięstwa nad królami ziemskimi i upadku ich potęgi, a także wojska niebieskiego. Wprawdzie w tekście Izajasza chodzi o gwiazdy, którym oddawano bałwochwalczą cześć, to jednak wypowiedź ta mogła być brana pod uwagę, gdy mówiono o zapanowaniu nad szatanem. Zapowiedź o uwięzieniu i zamknięciu w lochu może stanowić dla odczytującego na nowo tekst proroctwa wzmiankę o miejscu przebywania złego ducha, który dotąd ciągle szkodził ziemi i jej mieszkańcom. Zresztą moc nad potęgami świata i siłami ciemności — już według zapatrywań autora Hen 67, 27 i Test. Lewiego 18, 12 (zob. Ap 20, 10) miał mieć nie kto inny, jak Syn Człowieczy. Odnoszone zwycięstwa nad szatanem jest najpewniejszym znakiem czasów mesjańskich i nadejścia królestwa Bożego (zob. Łk 11, 20; Mt 12, 28). We władzę nad szatanem wyposaża Chrystus Apostołów (Mk 3, 15; 6, 7, 13), oraz Kościół (16, 17).

Wypowiedź przypisana złemu duchowi zawiera takie wyznaczenie: „Jezusie Nazarejczyku” (*Iesou nadzarene*). Wyraz *nadzarenos* obok określenia pochodzenia oznacza też święty, oddany na służbę Bożą. „Święty” w nomenklaturze starotestamentalnej oznacza w ogóle kogoś wybranego do pełnienia zbawczej misji. Takim był np. Samuel (*nazir*). Wydaje się więc, że w naszym tekście wskazano na istnienie wyraźnego przeciwstawienia między tym, co reprezentuje duch zły i Jezusem Nazarejczykiem — między nieczystym (*akathartos*) i świętym (*agios*) Bożym. O takim, a nie innym znaczeniu wyrażenia Nazarejczyk świadczy to, co czytamy w drugim członie wypowiedzi: „wiem kim jesteś” — „święty Boży”. Jezus

⁴⁷ Zob. J. Le grange, *Evangile selon saint Marc*, Paris 41929 s. 23.

jest więc człowiekiem Bożym, który jedynie może podjąć walkę ze złym, może realizować w ten sposób swą misję zbawczą. O istnieniu przekonania, że w pierwotnym Kościele taki sens ma wyraz *nadzoraios* (*nadzarenos*) świadczy tekst Mt 2, 23 (Będzie nazwany Nazarejczykiem).⁴⁹

Wypowiedź przypisana złemu duchowi w naszym tekście obok wyżej omówionego stwierdzenia zawiera jeszcze dwa dalsze, a mianowicie jedno — określające rolę Jezusa: wyniszczenie „nas” (*hemas*) a więc zdecydowane przeciwstawienie się działaniu złego ducha wśród ludzi oraz samo wyznanie prawdy o Jezusie: *oida — hagios theou*. W perykopie ukazano dalej, że Jezus rzeczywiście działa jako Bóg, gdyż nakazał On szatanowi milczenie, czyli całkowite zaniechanie działania (*fimot-heti — epitimao — w. 25*). Termin *epitimao* jest określeniem technicznym, który w LXX wskazuje na „naganę i groźbę Boga”.⁴⁹

Z tego, co powiedzieliśmy dotąd, wynika jednoznacznie, że imię „Jezus Nazarejczyk” wraz z określeniem „święty Boga” jest w naszym opowiadaniu najważniejszym, szczytowym.

Niektórzy egzegeci starają się dostrzec związki ideowe między poszczególnymi określeniami Mesjasza i ich charakterystyką. Zwrócił na to uwagę m. in. O. Cullmann.⁵⁰ Mówi on mianowicie, że tytuł „święty Boży” łączy się ściśle z tytułem Syn Boży. Ten znów z kolei ma łączność ze starotestamentalnym sługą Bożym.⁵¹ Także świętość Królestwa Bożego akcentowana jest niejednokrotnie w księgach ST, szczególnie w księgach późniejszych. Wystarczy porównać niektóre teksty, np. Dn 4, 3; 6, 13; 9, 24. Niejako synonimem królestwa Bożego jest przymiot świętości, a ten, który je zakłada wyróżnia się owym przymiotem w sposób szczególny (por. Łk 1, 35; J 6, 69; Mt 16, 16). Jest to także przymiot eschatologicznego najwyższego kapłana, na którym spoczywa Duch świętości. Ujawniło się to np. w wydarzeniu kuszenia (por. Mt 4, 3 nn.; Łk 4, 3 nn.).

Następny wiersz zawiera opis zachowania się opętanego. Wyróżniony *sparasso* odnoszony w NT do działania szatańskiego (por.

⁴⁹ Zob. J. Łach, *Studia nad ewangeliami dzieciństwa*. W: *Studia z biblistyki*, t. 1, Warszawa 1978 s. 232—233.

⁵⁰ Zob. E. Stauffer, *Epitimao*, W: *ThWNT*, t. 2 s. 620.

⁵¹ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel 1966 s. 247; H. Langhammer, *Ewangelia według św. Marka Pismo święte Nowego Testamentu*, t. III, cz. 2, Poznań 1977, 101.

⁵¹ Zob. tamże, s. 244 nn.; J. Coppens, *Le serviteur de Jahve. Personification de Sion — Jerusalem*, ETL 52 (1976) s. 344 nn.

9, 26. 29) oznacza wprowadzenie w konwulsje, drgawki. W naszym tekście, wypracowanym przez jakiegoś pisarza przed powstaniem ewangelii Markowej, określenie to ma wskazać na ostatnie chwile działania szatana, niejako tego, kto dogorywa. Ten koloryt dramatyczności zostaje złagodzony przez Łukasza (4, 35), gdyż autor trzeciej ewangelii zamiast *sparasso* używa *ripsan* — rzucić na środek, co jednak opętanemu nie wyrządza żadnej szkody (*meden blapsan auton*).

Wyrzucenie złego ducha połączone zostało nie tylko z uznaniem w Jezusie świętego Bożego, ale także z poleceniem ze strony Jezusa zachowania tajemnicy (tajemnica mesjańska u Mk). Jak w opisach innych cudownych wydarzeń tak też i w tym autor zaznacza, że czyn Jezusa wywołał zdziwienie tych, którzy byli jego świadkami. Warto wszakże zwrócić uwagę, że owe zdziwienie nie tyle zostało spowodowane wyrzuceniem złego ducha, gdyż i Żydzi potrafili to czynić (por. 9, 38; Łk 11, 9 par.; Dz 19, 13), lecz sposobem, w jaki zostało ono przeprowadzone, mianowicie ujawnieniem autorytetu, władzy Jezusa. W egzorcyzmach czy to judaistycznych czy hellenistycznych akcje przygotowawcze były bardzo długie. Jezusowi wystarczy tylko jedno słowo. Autor opisu jest świadom ukazanej różnicy między postępowaniem dotychczasowych uduchowców i Jezusa. Jezus czyni cuda na potwierdzenie swojej nauki, oraz po to, aby wykazać, że Jego czyny same w sobie stanowią naukę nową (nauka w mocy). One dowodzą nadejścia nowych czasów — Bożego Królestwa.

ZAKOŃCZENIE

Cuda Jezusa są dowodem nadejścia nowych czasów. Ogłasza je Jezus, Bóg, przez walkę z potęgą szatana. Ustępuje ona przed Nim ostatecznie „Nadeszło Królestwo Boże...” Mk 1, 14—15). Nie głosił go Jan Chrzciciel, lecz tylko zapowiadał, twierdząc, że „za nim idzie mocniejszy” (Mk 1, 7). Jezus wieści ewangelię, dobrą nowinę, „nową naukę w mocy”. Jej treść stanowią cuda usuwające wszelkie działanie złego na świecie. Cuda Jezusa są więc samą ewangelią.⁵² Jezusowe cuda zarazem

⁵² Zob. wnioski, do których doszedł w pracy na temat cudów Markowych L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (Stuttgarter Biblische Beiträge)*, Stuttgart 1974 s. 415. Por. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka, rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978 s. 355.

są według Marka ewangelią nie przyjętą w czasie publicznej Jego działalności.⁵³ Dopiero męka, śmierć i zmartwychwstanie otworzą kiedyś oczy i umysły słuchaczy, a szczególnie Jego uczniów, aby była ona do głębi zrozumiana, a Ten, który je czynił, aby naprawdę został rozpoznany jako prawdziwy Mesjasz, Syn Boży.

La fonction des miracles dans l'Évangile
de Marc

Résumé

L'analyse littéraire et thématique des trois mentions d'ensemble au sujet des miracles accomplis par Jésus, dont le récit est contenu dans l'Évangile de Marc (1, 32—34; 3, 10—11; 6, 53—56) et dans leur contexte le récit détaillé de la guérison du possédé (1, 21—28) conduit à la conclusion, que le principe théologique dont partait le deuxième Évangéliste, était la présentation du thaumaturge comme proclamateur d'un nouvel enseignement au moyen d'actions extraordinaires. La teneur de cet enseignement, c'est la révélation de Jésus comme Fils de Dieu, qui réalise l'attente messianique par la victoire emportée sur le royaume du Mal, qui régnait jusque là dans le monde. Les actes de Jésus constituent son Évangile. La Bonne Nouvelle qu'ils contiennent — ce „nouvel enseignement proclamé par Jésus avec force”, doit amener en définitive la foi au Messie, qui est Dieu lui-même.

Jan Łach

⁵³ Por. D. A. Koch, dz. cyt., s. 193.