

**UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH**

Ks. mgr lic. Wojciech Samuel

Nr albumu: 5774

**EGZORCYZMY JEZUSA W EWANGELII MARKA.
STUDIUM EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE**

ROZPRAWA DOKTORSKA

Promotor:
Ks. prof. dr hab. Artur Malina

Katowice 2023

Słowa kluczowe

Ewangelia Marka, egzorcyzmy, teologia Ewangelii Marka, chrystologia Ewangelii Marka, soteriologia Ewangelii Marka

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza rozprawa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona rozprawa nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja rozprawy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

29.05.2023

Data

les. mgr lic. kan. Wojciech Sammel

Podpis autora pracy

Spis treści

Wprowadzenie	7
1. Przedmiot badań	10
2. Status quaestionis	12
2.1. Stań badań w literaturze polskojęzycznej	13
2.2. Stan badań w literaturze obcojęzycznej	16
3. Przedmiot, cel, metoda badań oraz plan rozprawy	20
 Rozdział 1	
Egzorcyzmy w Nowym Testamencie na tle środowiska biblijnego	28
1.1. Egzorcyzmy w czasach starożytnych i w księgach Starego Testamentu	28
1.2. Egzorcyzmy w Nowym Testamencie	31
1.2.1. Nazwy demonów w Nowym Testamencie	31
1.2.2. Zestawienie narracji ewangelicznych związanych z egzorcyzmami	37
1.2.3. Ewangelia Marka	39
1.2.4. Ewangelia Mateusza	41
1.2.5. Ewangelia Łukasza	46
1.2.6. Podsumowanie	50
 Rozdział 2	
Jezus w synagodze w Kafarnaum – Mk 1,21-28	52
2.1. Granice perykopy	52
2.1.1. Tradycyjne wyróżnienie	53
2.1.2. Ramy narracyjne opowiadania	56
2.2. Krytyka tekstu	59
2.3. Przekład i uwagi filologiczne	62
2.4. Porównanie synoptyczne	66
2.5. Struktura narracji	71
2.6. Analiza szczegółowa w kontekście	73
2.6.1. Wejście do Kafarnaum i nauczanie w synagodze (1,21-22)	73
2.6.2. Krzyk człowieka w duchu nieczystym (1,23-24)	82
2.6.3. Polecenie Jezusa (1,25)	92
2.6.4. Duch nieczysty opuszcza człowieka (1,26)	95
2.6.5. Reakcja tłumu – zdziwienie (1,27)	96
2.6.6. Zakończenie (1,28)	97
2.7. Wkład narracji Mk 1,21-28 do teologii Ewangelii Marka	98

Ekskurs 1	100
Tożsamość Jezusa a sekret mesjański (Mk 1,32-34; 3,11-12)	100
Ekskurs 2	106
Droga Jezusa, głoszenie, wyrzucanie demonów (Mk 1,35-39)	106
Ekskurs 3	107
Rola Ducha Świętego w egzorcyzmach Jezusa (Mk 3,22-30)	107
 Rozdział 3	
Egzorcyzm Jezusa w krainie Gerazeńczyków – Mk 5,1-20	112
3.1. Granice perykopy	112
3.1.1. Tradycyjne wyróżnienie	112
3.1.2. Ramy narracyjne opowiadania	116
3.2. Krytyka tekstu	119
3.3. Przekład i uwagi filologiczne	124
3.4. Porównanie synoptyczne	130
3.5. Struktura narracji	134
3.6. Analiza szczegółowa w kontekście	138
3.6.1. Przybycie Jezusa i Jego uczniów do krainy Gerazeńczyków (5,1)	138
3.6.2. Wyjście opętanego naprzeciw Jezusa (5,2)	139
3.6.3. Opis stanu opętanego (5,3-5)	140
3.6.4. Reakcja opętanego na obecność Jezusa (5,6-10)	144
3.6.5. Zagłada duchów nieczystych w jeziorze (5,11-13)	154
3.6.6. Postawa pasterzy i mieszkańców wobec cudu Jezusa (5,14-17)	158
3.6.7. Prośba uwolnionego i powierzenie mu misji przez Jezusa (5,18-20)	161
3.7. Wkład narracji Mk 5,1-20 do teologii Ewangelii Marka	165
 Rozdział 4	
Prośba Syrofenicjanki o egzorcyzm – Mk 7,24-30	169
4.1. Granice perykopy	169
4.1.1. Tradycyjne wyróżnienie	169
4.1.2. Ramy narracyjne opowiadania	173
4.2. Krytyka tekstu	174
4.3. Przekład i uwagi filologiczne	177
4.4. Porównanie synoptyczne	180
4.5. Struktura narracji	183
4.6. Analiza szczegółowa w kontekście	185

4.6.1. Przybycie Jezusa do Tyru (7,24)	185
4.6.2. Pokłon i prośba Syrofeniczanki (7,25-26)	187
4.6.3. Reakcja Jezusa na prośbę Syrofeniczanki (7,27)	189
4.6.4. Ponowienie prośby przez kobiety (7,28)	191
4.6.5. Jezus przekazuje wiadomość o wyjściu demona (7,29)	192
4.6.6. Kobieta wraca do domu i odnajduje uwolnioną córkę (7,30)	194
4.7. Wkład narracji Mk 7,24-30 do teologii Ewangelii Marka	195
 Rozdział 5	
Jezus uwalnia opętanego chłopca – Mk 9,14-29	198
5.1. Granice perykopy	198
5.1.1. Tradycyjne wyróżnienie	198
5.1.2. Ramy narracyjne opowiadania	202
5.2. Krytyka tekstu	204
5.3. Przekład i uwagi filologiczne	208
5.4. Porównanie synoptyczne	210
5.5. Struktura narracji	213
5.6. Analiza szczegółowa w kontekście	217
5.6.1. Powrót z góry przemienienia. Dyskusja uczonych w Piśmie (9,14)	217
5.6.2. Reakcja tłumu na przybycie Jezusa (9,15)	218
5.6.3. Pytanie Jezusa dotyczące powodu dyskusji (9,16)	219
5.6.4. Opis stanu opętanego syna (9,17-18)	220
5.6.5. Reakcja Jezusa na brak wiary pokolenia (9,19)	222
5.6.6. Przyrowadzenie chłopca. Reakcja demona (9,20)	223
5.6.7. Pytanie Jezusa o wcześniejszy stan chłopca (9,21a)	224
5.6.8. Odpowiedź ojca (9,21b-22)	224
5.6.9. Kwestia wiary kluczem do uwolnienia (9,23-24)	226
5.6.10. Rozkaz Jezusa (9,25)	227
5.6.11. Wyjście demona (9,26)	228
5.6.12. Jezus podnosi uwolnione dziecko (9,27)	229
5.6.13. Pytanie uczniów na temat nieskutecznej próby egzorcyzmu (9,28)	230
5.6.14. Odpowiedź Jezusa wskazująca konieczność modlitwy (9,29)	230
5.7. Wkład narracji Mk 9,14-29 do teologii Ewangelii Marka	231
 Konkluzje	
Wkład narracji o egzorcyzmach Jezusa do teologii Ewangelii Marka	234

1. Implikacje chrystologiczne	234
2. Implikacje paterologiczne	237
3. Implikacje pneumatologiczne	237
4. Implikacje soteriologiczne	238
5. Implikacje eschatologiczne	239
 Bibliografia	 242

Wprowadzenie

W świecie współczesnym, szczególnie na kontynencie europejskim, wraz ze zjawiskiem odchodzenia ludzi od wiary w Boga można zaobserwować zwiększone zainteresowanie magią i okultyzmem. Równolegle rozwój nauk empirycznych przyczynił się do zakwestionowania w wielu środowiskach naukowych istnienia osobowego zła¹. Według tych, którzy odrzucają obecność demonów w świecie, wiara w ich istnienie została odziedziczona z wierzeń starożytnych (szczególnie Egiptu, Babilonii oraz Grecji)², zaś skłonność do zła i czynienie go zostaje sprowadzone do kategorii filozoficzno-psychologicznych czy chorób wymagających interwencji psychiatrycznej. W 1975 roku Kongregacja Nauki Wiary opublikowała dokument *Wiara chrześcijańska i demonologia*³ jako odpowiedź na zakwestionowanie przez niektórych teologów realnego, osobowego istnienia diabła. Tekst ten potwierdza i przedstawia nauczanie Kościoła o Szatanie jako osobowym złym duchu, przeciwniku Boga, człowieka i stworzenia.

¹ A.J. Skowronek w monografii poświęconej obecności aniołów w tradycji biblijnej i współczesnej kulturze, pisał: „Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. wielu teologów podważyło tradycyjną naukę o demonach. Czynili tak w oparciu o dane z zakresu psychologii, psychoanalizy, parapsychologii i socjologii oraz na podstawie – na dobrą sprawę nieznanej jeszcze w XIX w., a dzisiaj powszechnie akceptowanej, również przez Magisterium Kościoła katolickiego – egzegezy historyczno-krytycznej tekstów biblijnych. I tak na przykład dla Rudolfa Bultmanna, współczesnego ojca teologii ewangelickiej, świat duchów i demonów jest – w wyniku postępu we współczesnych naukach przyrodniczych – sprawą zamkniętą; należy do przestarzałego obrazu świata Biblii, a nie do jej trwałego orędzia. Po stronie katolickiej jako pierwszy został opublikowany artykuł Christiana Duquoca (francuski dominikanin) w roku 1966, zamieszczony w miesięczniku «Lumiere et Vie». Teolog ten bardzo ostro zakwestionował osobowe istnienie Szatana, uważając, że szatański byt służył ludziom jako alibi: to na niego zrzucało się własną odpowiedzialność i winę za zło. Według Duquoca diabeł jest tylko personifikacją zła istniejącego w świecie. W tym samym kierunku poszły rozważania Herberta Haaga (teolog niemiecki), opublikowane w słynnej książce *Pożegnanie z diablem* (Tübingen 1974), która dała początek wielkiej debacie na ten temat w środowisku katolickim”. Zob. A.J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas. Fascynacje – Dociekania – Wierzenia*, Warszawa 2001, s. 78-79; A. Proniewski, A. Wiński, *Hermeneutyka demonologii*, Studia Teologiczne 28 (2010), Białystok–Drohiczyń–Łomża, s. 125-126.

² Wpływ starożytnych kultur na rozwój demonologii biblijnej przedstawiają m.in. J. Flis, *Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk starożytnego Wschodu* [rozprawa doktorska], Lublin 1990; K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002 oraz E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen 2002, s. 18-46.

³ Kongregacja Nauki Wiary, *Wiara chrześcijańska i demonologia*, Kraków 2011. Tekst oficjalny w języku francuskim opublikowano w „L’Osservatore Romano” 4.07.1975; tożsamo: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_feder-cristiana-demonologia_fr.html [dostęp: 4.05.2023].

Drugim występującym współcześnie zjawiskiem jest nadmierne zainteresowanie rzeczywistością demonologiczną, która bardzo często zostaje sprowadzona na płaszczyznę sensacji i grozy. W pierwszym i drugim dziesięcioleciu XXI wieku powstało wiele filmów zarówno dokumentalnych, jak i fabularnych, których głównym motywem jest walka ze złym duchem⁴. Jako odpowiedź na podejście, które skupia się jedynie na tym, co zjawiskowe w egzorcyzmach, powstało kilkanaście prac naukowych. Ukazują one rys historyczny egzorcyzmu oraz jego praktykowanie we wspólnocie Kościoła w obecnych czasach. Oprócz tego można odnaleźć także szereg wydawnictw o charakterze popularno-naukowym z zakresu demonologii⁵.

⁴ J. Laycock w artykule *The Folk Piety of William Peter Blatty: The Exorcist in the Context of Secularization* wskazuje jako początek zwiększonego zainteresowania kinematografii tematem egzorcyzmów ekranizację powieści W.P. Blatty *The Exorcist*. Książka wydana w 1971 r. doczekała się dwa lata później realizacji filmowej pod tym samym tytułem. Popularność filmów o tematyce demonologicznej jest wynikiem poszukiwań rzeczywistości nadprzyrodzonej przez człowieka żyjącego w zsekularyzowanym świecie. Zob. J. Laycock, *The Folk Piety of William Peter Blatty: The Exorcist in the Context of Secularization*, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 5 (2009), s. 1-27, <https://www.religjournal.com/pdf/ijrr05006.pdf> [dostęp: 12.01.2022]. Do cieszących się największym zainteresowaniem filmów o tematyce egzorcyzmów w ostatnich latach można zaliczyć: *The Exorcism of Emily Rose*, reż. Scott Derrickson, premiera: USA, 01.09.2005; *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, reż. Maciej Bodasiński, premiera: Polska 2007; *Saving Africa's Witch Children*, reż. Gary Foxcroft, premiera: Wielka Brytania 2010; *Ostatni egzorcyzm*, reż. Daniel Stamm, premiera: USA 2010; *The Rite*, reż. Mikael Håfström, premiera: USA, 26.01.2011; *Jak pokonać szatana?*, reż. Marek Kondrat, premiera: Polska 2013; *Zbaw nas ode złego*, reż. Scott Derrickson, premiera: USA, 22.08.2014; *Taśmy Watykanu*, reż. Mark Neveldine, premiera: USA, 24.07.2015; *The Devil and Father Amorth*, reż. William Friedkin, premiera: USA, 20.04.2018; *The Devil's Doorway*, reż. Aislinn Clarke, premiera: USA 2018; *The Possession of Hannah Grace*, reż. Diederik van Rooijen, premiera: USA, 30.11.2018; *The Possessed*, reż. C. Sun, premiera: Australia, 29.10.2021; *The Exorcism of God*, reż. A. Hidalgo, premiera: USA, 19.10.2021.

⁵ Zob. T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Kraków 2008; J.A. Sayes, *Szatan. Rzeczywistość czy mit?*, Kraków 2003; G.B. Proja, *Ludzie, demony, egzorcyzmy*, Kraków–Ząbki 2003; J. Królikowski, *Wyklinam cię i wypędzam. Podstawy teologii i praktyki egzorcyzmów*, Kraków 2003; G. Nanni, *Palec Boży i władza szatana. Egzorcyzm* Warszawa 2007; P. Towarek, *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008; A.M. Fontelle, *Egzorcyzm w nauczaniu i posłudze Kościoła katolickiego*, Katowice–Ząbki 2004; B. Kocańda, *Posługa kapłana – egzorcysty: duchowość, tożsamość, praktyka*, Kraków 2004; A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005; A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 2009; A. Migda, *Egzorcyzm pentekostalny*, Warszawa 2010; T. Szałanda, *Jezus egzorcysta w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium homiletyczno-biblijne*, Olsztyn 2012; R. Salvucci, *Podręcznik egzorcysty*, Kraków 2012; G. Amorth, *Posługa egzorcysty*, Kraków 2014; W. Kadryś, *Szatan w Starym Testamencie oraz judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii i tradycji*, Lublin 2015; L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa 2015; G. Górny, *Jezus egzorcysta. Chrystus zwycięzca śmierci, piekła i szatana*, Warszawa 2016; P. Ernetti, *Pouczenie złego ducha*, Kraków 2017; M. Stanzione, *Diabeł się mnie boi. Opowieść o ojcu Gabrieli Amorcie*, Kraków 2017; J.F.C. Syquia, *Egzorcysta: duchowa podróż*, Kraków 2017; J.F.C. Syquia, *Egzorcysta, cz. 2: Duchowa linia frontu*, Kraków 2018; M. Driscoll, *Rozprawa z demonami. Jak rozpoznać – opętanie czy choroba?*, Warszawa 2018; M. la Grua, *Moja walka z szatanem*, Kraków 2019.

Kościół, odpowiadając na potrzeby ludzi zmagających się z siłami zła, coraz częściej powraca do posługi modlitwą egzorcyzmów większych⁶. W 1994 roku powstało Międzynarodowe Stowarzyszenie Egzorcystów, a w 1999 roku Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów opublikowała nowy, zrewidowany rytuał sprawowania egzorcyzmów większych⁷ (poprzedni pochodził z 1614 roku). W 2005 roku na Papieskim Ateneum Regina Apostolorum odbył się pierwszy w historii, kilkumiesięczny kurs na temat satanizmu i egzorcyzmów zatytułowany: *Egzorcyzmy i modlitwa o uwolnienie*. Wielu biskupów zaczęło ustanawiać egzorcystów w swoich diecezjach. *Wskazania dla kapłanów pełniących posługę egzorcysty* w Polsce zostały zatwierdzone przez 369. Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski, które miało miejsce 9–10 czerwca 2015 roku w Warszawie⁸. Jest to odpowiedź na polecenie Jezusa, który ustanowił uczniów, aby z Nim byli, głosili Jego naukę oraz wyrzucali demony (zob. Mk 3,14-15).

Wobec tak wielkiego zainteresowania tematyką egzorcyzmów zaskakują stosunkowo nieliczne opracowania z zakresu teologii Nowego Testamentu, które byłyby ukierunkowane na działalność Jezusa jako egzorcysty w Ewangelii Marka⁹. Wybór

⁶ Należy odróżnić modlitwę egzorcyzmu, która jest częścią obrzędu sakramentu chrztu świętego, od egzorcyzmu uroczystego, nazywanego również wielkim lub większym. Pierwszy z nich sprawowany jest nad każdym przyjmującym chrzest, drugi jest błaganiem lub żądaniem należącym do dziedziny sakramentaliów, mającym na celu wypędzenie złych duchów lub uwolnienie od ich demonicznego wpływu mocą duchowej władzy jaką Jezus powierzył Kościołowi. Ks. Gabriel Amorth (1925–2016), przez wiele lat oficjalny egzorcysta Państwa Kościelnego, w wywiadzie z Angelą Muolesi zauważa, że nadal jest bardzo wiele państw, w których w ogóle nie ma egzorcystów (m.in. Niemcy, Szwajcaria, Hiszpania, Portugalia, Austria). Zob. G. Amorth, *Świadectwo egzorcysty*, Kraków 2008, s. 22.

⁷ Polski przekład: *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Rytuał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II*, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, Katowice 2022.

⁸ Zob. <https://episkopat.pl/wskazania-dla-kaplanow-pelniacych-posluge-egzorcysty/> [dostęp: 9.10.2019].

⁹ W Instytucie Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pod kierunkiem ks. dr. hab. S. Haręzgi, w styczniu 2015 r. obroniona została praca doktorska mgr Tereze Druki pt. *Jezus a Szatan w Ewangelii Markowej. Studium egzegetyczno-teologiczne*. W korespondencji z promotorem rozprawy otrzymałem wiadomość, że praca nie została opublikowana i znajduje się w archiwum biblioteki KUL. Autorka zmarła 18.04.2018. B.M. Sokal w artykule *Czy bibliści pamiętają jeszcze o szatanie?* The Biblical Annals 5/2 (2015), s. 405-427, w odpowiedzi na artykuł L. Misiarczyka *Opełnianie i egzorcyzmy – nowe wyzwania dla teologii XXI wieku*, Studia Nauk Teologicznych PAN 9 (2014), s. 247-257, zaprzecza twierdzeniu, że nie istnieją kompleksowe opracowania na temat demonologii. Należy częściowo zgodzić się z twierdzeniem B.M. Sokala. W *Bibliografii biblistyki polskiej* autorstwa P. Ostańskiego można odnaleźć kilka monografii oraz kilkadziesiąt artykułów zaklasyfikowanych do sekcji „Szatan. Demonologia”, jednak uważna lektura kieruje uwagę na to, że teksty o Jezusie jako egzorcystie często traktowane są wybiórczo, bez odniesienia do jedności teologicznej całego

przedmiotu badań, który stanowią teksty mówiące o egzorcyzmach Jezusa, może wydawać się jedynie „podążaniem za modą”, zwłaszcza biorąc pod uwagę ostatnie dekady. Jednak niepełne interpretacje czy nadinterpretacje treści oznaczonych przez temat pracy wynikają nieraz z braku solidnych analiz egzegetycznych tekstów Pisma Świętego. Ponadto nadmierne skupienie na demonach sprawia, że obraz Jezusa jako egzorcysty, który stanowi centrum owych biblijnych perykop, może zostać zmarginalizowany.

1. Przedmiot badań

W minionych wiekach traktaty dogmatyczne poświęcone zarówno dziełu, jak i samej osobie Jezusa nie zawsze dostatecznie skupiały się na okresie Jego publicznej działalności. Na przełomie XX i XXI wieku można zaobserwować w teologii znaczącą zmianę: najnowsze traktaty wychodzą od chrystologii Nowego Testamentu albo poświęcają jej obszerne rozdziały¹⁰. Powyższe przemiany w uprawianiu chrystologii czy soteriologii zasługują na pozytywną ocenę. Jednak należy zauważyć, że czasami występuje brak właściwej relacji między teologią systematyczną a egzegezą naukową, zaś teksty na temat okresu publicznej działalności Jezusa są traktowane wybiórczo. Nadal w teologii systematycznej dominuje staurocentryczna koncepcja soteriologii. Ewangelisci ukazują natomiast, że moc Jezusa, Jego zwycięstwo nad grzechem, zniewoleniem, szkodliwym działaniem demonów dokonuje się nie tylko w misterium paschalnym, ale znacznie wcześniej – od samego początku Jego publicznej aktywności¹¹. Znaczenie publicznej działalności Jezusa, Jego życie i dzieło są w ostatnich dekadach na nowo odkrywane. Nie wolno zapomnieć, że nie tylko Bóstwo Jezusa, ale także Jego człowieczeństwo stanowi treść objawienia. W większości opracowań nie dostrzeżono tego, jaką rolę odgrywają teksty o Jezusie jako egzorcystie w Nowym Testamencie.

działa Markowego, zaś nadmierne skupienie na demonach odsuwa na drugi plan znaczenie chrystologiczne poszczególnych perykop. Zob. P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 1–7, Poznań 2002–2022.

¹⁰ Zob. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015; G. Woimbée, *Leçons sur le Christ, Introduction à la christologie*, Artège 2013; G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2009; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000; O. Gonzalez de Cardedal, *Cristologia*, Mardid 2001; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka I*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235–499; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002.

¹¹ Zob. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel...*, s. 104–118.

Podobnie Ewangelia Marka przez wiele wieków nie była szczególnym przedmiotem zainteresowania ze strony egzegetów. Mimo że pierwotny Kościół znał ją i uznawał jej wiarygodność, była traktowana jako skrót pozostałych synoptyków – Mateusza czy Łukasza. Opinia ta była dosyć rozpowszechniona. Wskazują na to wielcy ojcowie Kościoła, tacy jak Jan Chryzostom czy Augustyn z Hippony¹². Wiele perykop zawartych w dziele Marka było komentowanych w związku z tekstami paralelnymi, które obecne są w pozostałych Ewangeliach. Należy tutaj wyróżnić homilie i komentarze Jana Chryzostoma, Orygenesza czy Augustyna do Ewangelii Mateusza oraz Jana.

W pierwszych sześciu wiekach chrześcijaństwa nie powstało żadne dzieło egzegetyczne, które podjęłoby się szczegółowej interpretacji Ewangelii Marka. Pierwszy, we właściwym tego słowa znaczeniu, komentarz do drugiej w porządku kanonicznym Ewangelii, *In Marci evangelium expositio*, napisał Beda Czcigodny, żyjący na przełomie VII i VIII wieku¹³. Natomiast pierwszy grecki komentarz odnoszący się do całości dzieła Markowego *Wyjaśnienie do Ewangelii Marka* napisał Teofylakt z Ochrydy na przełomie XI i XII wieku¹⁴. Również w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego do czasów Soboru Watykańskiego II bardzo rzadko była ona wykorzystywana¹⁵. W XX wieku rozwój szkoły *Formgeschichte* czy *Redaktionsgeschichte*, badania nad zależnościami literackimi pomiędzy synoptykami oraz zainteresowanie genezą Ewangelii wskazały na pierwszeństwo tekstu Marka. Z tego też głównie powodu dzieło Markowe stało się przedmiotem wnikliwych badań egzegetów¹⁶.

¹² Augustyn z Hippony w dziele *De consensu evangelistarum* z początku V w. napisał: „Marcus eum subsecutus tamquam pedisequus et brevior eius videtur”, Zob. https://data.bnf.fr/fr/16692387/augustin_de_consensu_evangelistarum [dostęp: 20.10.2019].

¹³ Zob. A. Bober, Φωστήρες τῆς οἰκουμένης – *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 467; J. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 90.

¹⁴ Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego 5.06.2017 r. odbyła się publiczna obrona pracy doktorskiej mgr lic. Moniki Czarnuch pt. *Tekst i znaczenie Ewangelii Marka w jej pierwszym greckim komentarzu. Studium „Wyjaśnienia do Ewangelii Marka” Teofylakta z Ochrydy*. Promotorem pracy jest ks. prof. dr hab. Artur Malina. Praca została opublikowana w wydawnictwie Biblos: M. Czarnuch, *Ewangelia Marka w komentarzu Teofylakta*, Tarnów 2018.

¹⁵ W liturgii słowa w ciągu całego roku liturgicznego tekst Marka odczytywany był jedynie 7 razy (sobota po Popielcu Mk 6,47-56; Wielki Wtorek Mk 14,1-72; 15,1-46; Niedziela Wielkanocna Mk 16,1-7; Wniebowstąpienie Pańskie Mk 16,14-20; szósty dzień po Zesłaniu Ducha Świętego Mk 8,1-9; jedenasty dzień po Zesłaniu Ducha Świętego Mk 7,31-37; czwartek we wrześniu podczas Kwartalnych Dni Modlitw Mk 9,16-28). Pozostałe Ewangelie były odczytywane o wiele częściej – Mt 43 razy, Łk 39 razy, J 43 razy. Zob. http://catholic-resources.org/Lectinary/Roman_Missal.htm [dostęp: 25.05.2011].

¹⁶ Zob. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003³, s. 373-374. Ogromne zainteresowanie Ewangelią Marka w drugiej połowie XX w. można zauważyć w liczącej ponad

Ewangelia Marka zasługuje na szczególną uwagę nie tylko ze względu na przyjmowane przez wielu biblistów pierwszeństwo wobec pozostałych synoptyków¹⁷, ale przede wszystkim na swoją teologiczną koncepcję. Marek już w jej pierwszym wierszu odsłania cel powstania dzieła. Jest nim ukazanie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa Syna Bożego. Treść Ewangelii Marka prezentuje jedną z najstarszych wizji chrystologicznych i soteriologicznych¹⁸. Na specjalne zainteresowanie zasługuje fakt, dlaczego w tak krótkim dziele bardzo wiele miejsca zajmują teksty o Jezusie jako egzorcyście. Uważna lektura tych perykop nasuwa wiele pytań: Jaka jest relacja między znaczeniem każdej z nich a chrystologią i soteriologią Ewangelii Marka? Jakich treści byłaby pozbawiona teologia u swoich podstaw, jeśli nie umieszczono by narracji o Jezusie jako egzorcyście? Czy kolejność opowiadań o egzorcyzmach, ich miejsce w narracji czy ewentualne ich przesunięcie zmieniłoby znacząco ich interpretację? Celem planowanej rozprawy doktorskiej będzie próba odnalezienia odpowiedzi na pytanie o funkcję tekstów o egzorcyzmach Jezusa w Ewangelii Marka oraz o ich znaczenie dla jej chrystologii i powiązanej z nią soteriologii.

2. Status quaestionis

Temat egzorcyzmów stanowi przedmiot badań różnych dziedzin, takich jak teologia, psychologia, antropologia, socjologia czy historiografia. Status quaestionis tego tematu jest wciąż otwarty, a naukowcy stale pogłębiają znaczenie tego zjawiska w różnych jego aspektach. Również bibliści starają się znaleźć odpowiedź na pytanie o funkcję egzorcyzmów w tekstach Starego i Nowego Testamentu. Wraz z rozwojem nauk biblijnych oraz różnych metodologii właściwych zarówno dla podejścia

700 stron bibliografii, która prezentuje prace naukowe z lat 1950–1990. Zob. F. Neirynck [i in.], *The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography*. Leuven 1992. Na uwagę zasługuje również obszerna bibliografia (575 stron) W.L. Telford, *Writing on the Gospel of Mark*, Dorchester 2009.

¹⁷ R. Bartnicki szczegółowo uzasadnia tezę o pierwszeństwie Ewangelii Marka. Zob. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne...*, s. 72-74.

¹⁸ Zob. J. Lambrecht, *The Christology of Mark*, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 3/3 (1973), s. 256-273; H. Langkammer, *Chrystologia Ewangelii Marka*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XXII/1 (1975), s. 49-63; B. Witherington, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990; R. Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, Louisville 1995; E. Best, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology*, Cambridge 2005²; R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008; S. Grindheim, *Christology in the Synoptic Gospels: God or God's Servant*. London 2012. W powyższych opracowaniach chrystologii Ewangelii Marka działalność Jezusa jako egzorcyisty i jej znaczenie w zrozumieniu Jego misji pozostały niezauważone.

diachronicznego, jak i synchronicznego odkrywane jest znaczenie narracji o egzorcyzmach Jezusa w tekstach Ewangelii. Zwięzły przegląd stanu badań w literaturze polskiej oraz obcojęzycznej ma za cel wskazanie istniejących kierunków interpretacji tekstów o egzorcyzmach Jezusa oraz podjęcie próby uzupełnienia ewentualnych braków w egzegezie¹⁹.

2.1. Stań badań w literaturze polskojęzycznej

W polskiej literaturze biblijnej do tej pory niewielu egzegetów podjęło się opracowania tematu o Jezusie jako egzorcyscie. W większości są to prace zainteresowane wpływem demonologii starożytnej na kształtowanie się tekstu biblijnego lub takie, które pokazują rozwój praktyki egzorcyzmu na przestrzeni minionych wieków. Autorzy zazwyczaj skupiają się na zagadnieniach religioznawczych oraz kulturoznawczych. Inną grupę stanowią monografie naukowe z zakresu teologii moralnej, dogmatycznej czy liturgiki. Perykopy biblijne mówiące o wypędzaniu złych duchów nie są w tych opracowaniach przedmiotem egzegezy, zaś autorzy zazwyczaj ograniczają się do pobieżnego przytoczenia poglądów innych biblistów.

Jedną z pierwszych prac podejmujących zagadnienie egzorcyzmów Jezusa na gruncie polskiej biblistyki jest rozprawa doktorska J. Flisa, *Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk starożytnego Wschodu*²⁰. Składa się ona z trzech rozdziałów. W pierwszym zarysowany jest obraz praktyk skierowanych przeciwko demonom u ludów starożytnego Wschodu: Egiptu, Babilonii, kultury helleńskiej oraz w tradycjach judaizmu starotestamentalnego. Przedmiotem rozważań drugiego rozdziału J. Flis uczynił nowotestamentową naukę o demonach. Biblista w swojej monografii podejmuje się także zestawienia najczęściej występujących terminów, jakich użyto dla określenia istot demonicznych, a następnie na podstawie zgromadzonego materiału ustosunkowuje się do dwóch kluczowych zagadnień współczesnej (autorowi rozprawy) teologii biblijnej: rzeczywistości istnienia i osobowości istot demonicznych. Ostatni, trzeci rozdział egzegeta poświęca zagadnieniom wskazującym, że Jezusowa działalność zmierzała do pokonania demonów. Antydemonicznie nacechowana aktywność Jezusa na kartach

¹⁹ Kwerenda dotycząca zagadnienia egzorcyzmów Jezusa w Ewangelii Marka została przeprowadzona w bibliotekach Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, Instytutu Katolickiego w Lyonie oraz przy wykorzystaniu współczesnych bibliotecznych baz zasobów cyfrowych.

²⁰ J. Flis, *Jezus a demony*...

Ewangelii jest skalsyfikowana na podstawie Jego słów, gestów oraz zachowań otaczających Go ludzi. W ostatniej części swojej rozprawy doktorskiej J. Flis analizuje metodą historyczno-krytyczną tekst o opętanym z Gerazy (Mk 5,1-20) oraz porównuje go z jego wersjami paralelnymi u Łukasza i Mateusza. Wyjaśnia również, że egzegeza pozostałych teksów ukazujących Jezusa jako egzorzystę nie jest możliwa, gdyż byłaby zbyt obszerna. Odsyła jednak swoich czytelników do części swojej wcześniejszej publikacji: *Antydemoniczne praktyki starożytnego Wschodu a uzdrowienia opętanych w Nowym Testamencie*²¹, w której można odnaleźć analizę innych opisów egzorcyzmów.

Monografia K. Kościelniaka *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*²² skupia się głównie na analizie leksykalnej genezy imion złych duchów oraz próbuje wykazać oryginalność i nowość biblijnej demonologii. Praca składa się z dziewięciu rozdziałów poświęconych następującym zagadnieniom: starotestamentalne nazwy złych duchów; nazwy prawdopodobnie odnoszące się do demonów; terminy odnoszące się niewątpliwie do istot złych; imiona szatana i demonów w Nowym Testamencie; synteza demonologii biblijnej; oryginalność demonologii biblijnej; Belzebub – od dobroczynnego bóstwa do demona; czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?; ironia w ustach Jezusa – sens określenia „władca tego świata”. Czytelnik nie odnajduje w tej pracy egzegezy tekstów Ewangelii Marka ukazujących Jezusa jako egzorzystę. Studium K. Kościelniaka jest wynikiem badań religioznawczych, historycznych oraz etymologicznych²³.

Całościowe ukazanie fenomenu egzorcyzmu w teologii stanowi przedmiot rozprawy doktorskiej P. Towarka: *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*²⁴. Rozdział dotyczący uwalniania od demonów w tekstach Biblii został przedstawiony zaledwie na dwudziestu stronach (s. 23-42). Autor nie podejmuje się samodzielnej próby interpretacji tekstów biblijnych. Referuje jedynie obecny stan badań w sposób wybiórczy. Łączy ze sobą poszczególne narracje pochodzące z Ewangelii synoptycznych, tworząc tym samym harmonizację. Nie przedstawia znaczenia poszczególnych perykop dla całości danej

²¹ Tenże, *Antydemoniczne praktyki starożytnego Wschodu a uzdrowienia opętanych w Nowym Testamencie*, Lublin 1985, s. 269-382.

²² K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii...*

²³ K. Kościelniak opublikował także monografię na temat demonologii islamskiej zatytułowaną *Złe duchy w Biblii i Koranie: wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999.

²⁴ P. Towarek, *Egzorcyzm...*

księgi czy treści Biblii jako jednego spójnego dzieła.

W rozprawie *Egzorcyzmy w kościele starożytnym od I do III wieku*²⁵ L. Misiarczyk podejmuje się analizy tekstów pierwotnego Kościoła, które pojawiły się w okresie od I do połowy III wieku. Poprzez swoje badania ukazuje proces kształtowania się zasadniczych teoretycznych założeń i elementów praktyki egzorcyzmu w początkach chrześcijaństwa. Bardziej jest więc zainteresowany posługą i tożsamością egzorcysty w trzech pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Autor monografii za cel postawił sobie analizę tekstów źródłowych z pierwszych siedmiu wieków chrześcijaństwa, jednak ze względu na obszerność dostępnych dzieł ograniczył się do trzech pierwszych. Jako hipotezę badawczą przyjął twierdzenie: w „pierwszych trzech wiekach Kościoła ukształtowały się zasadnicze teoretyczne założenia i elementy praktyki egzorcyzmu opętanych sprawowanego przez osoby posiadające charyzmat uwalniania, co stało się podstawą instytucjonalnej posługi egzorcystów od połowy III wieku skupionych w *ordo exorcistarum*”²⁶. Opracowanie składa się z pięciu rozdziałów: *Egzorcyzmy w Starym Testamencie i judaizmie antycznym; Egzorcyzmy w Nowym Testamencie; Egzorcyzmy w tekstach greckich pisarzy wczesnochrześcijańskich; Egzorcyzmy w tradycji łacińskiej oraz Egzorcyzmy w apokryficznych Dziejach Apostołów*. Na kilkunastu stronach (s. 56-69) drugiego rozdziału L. Misiarczyk podejmuje się w sposób syntetyczny analizy językowej tekstów mówiących o Jezusie jako egzorcystie w Ewangelii Marka. Wnioski z przeprowadzonej analizy są raczej ogólne i podporządkowane postawionej hipotezie badawczej.

Wspomnieć można także pracę zbiorową o charakterze popularnonaukowym *Pokonać szatana. Egzorcysta czy psychiatra?*²⁷. W drugim rozdziale tej książki zatytułowanym *Egzorcyzmy w Biblii*, opracowanym przez A. Malinę, zostały wskazane funkcje poszczególnych tekstów mówiących o Jezusie jako egzorcystie w kontekście poszczególnych ksiąg biblijnych, zwłaszcza Ewangelii synoptycznych. W porównaniu z innymi istniejącymi monografiami można dostrzec pewne novum dzięki synchronicznemu podejściu do analizowanych tekstów²⁸. Popularnonaukowy charakter artykułu w niniejszej pracy zbiorowej domaga się jednak rozwinięcia w pracy naukowo-badawczej.

²⁵ L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*

²⁶ Tamże, s. 16.

²⁷ *Pokonać szatana. Egzorcysta czy psychiatra?*, red. E.M. Płońska, Szczecznieszyn 2013.

²⁸ A. Malina, *Egzorcyzmy w Biblii*, w: *Pokonać szatana. Egzorcysta czy psychiatra?*, s. 49-86.

2.2. Stan badań w literaturze obcojęzycznej

Na gruncie światowej biblistyki temat egzorcyzmów w Nowym Testamencie, w tym w Ewangelii Marka, został podjęty przez kilku egzegetów. Tym, co odróżnia między sobą opublikowane monografie, jest zazwyczaj metoda badań tekstu biblijnego.

Autorem, który poświęcił zagadnieniu egzorcyzmów dużą część swojej pracy, jest G.H. Twelftree. Jego zainteresowania naukowe skoncentrowane są na związku pomiędzy praktyką egzorcyzmowania w pierwszych wiekach chrześcijaństwa a źródłem biblijnym tego rytuału oraz historycznością Jezusa i Jego czynami. Treści teologiczne perykop o egzorcyzmach nie wysuwają się na pierwszy plan w jego myśli. Autor opublikował trzy obszerne opracowania, w których podstawową metodą badań jest analiza historyczno-krytyczna.

Pierwsza z monografii, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of Historical Jesus*²⁹, już w tytule zdradza kierunek podjętych poszukiwań. Dotyczą one historyczności egzorcyzmów Jezusa, które wpisują się w rozważania nad autentycznością przekazu o słowach i czynach Jezusa. G.H. Twelftree w poszczególnych rozdziałach przedstawia: obraz egzorcyzmów w pierwszym wieku w Palestynie; analizę tekstów nowotestamentalnych opisujących zmagania Jezusa z demonami lub perykop związanych z tym tematem; Jezusa jako egzorzystę oraz to, w jaki sposób odbierali Jezusa świadkowie Jego egzorzystycznej działalności. Wiele rozważań dotyczy historii redakcji tekstu, zależności od źródła Q oraz autentyczności opisanych wydarzeń. Najważniejszym wnioskiem egzegety jest wskazanie na eschatologiczny charakter egzorcyzmów Jezusa, który nie występował w aktywności egzorzystów przed Nim działających.

Drugie opracowanie G.H. Twelftreea zatytułowane *Jesus the Miracle Worker. A Historical and Theological Study*³⁰ oscyluje pomiędzy tematem historyczności cudów Jezusa a ich znaczeniem teologicznym w czterech Ewangeliiach. W pierwszym rozdziale autor przedstawił ewolucję w podejściu do zrozumienia fenomenu cudu na gruncie światowej biblistyki. W drugiej, najobszerniejszej części swojej monografii, podjął się analizy cudów Jezusa (do których zaliczył egzorcyzmy) oraz przedstawił ich znaczenie teologiczne. Trzecia oraz czwarta część monografii została poświęcona rozważaniom nad historycznością cudów opisanych w czterech Ewangeliiach. Piąty rozdział stanowią

²⁹ G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of Historical Jesus*, Tübingen 1993.

³⁰ Tenże, *Jesus the Miracle Worker. A Historical and Theological Study*, Downers Grove 1999.

konkluzje autora, które dotyczą roli i znaczenia poszczególnych, nadprzyrodzonych interwencji Jezusa w tekście Nowego Testamentu.

Trzecia praca tego samego autora, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*³¹, za przedmiot badań obrała sobie praktykę egzorcyzmów w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Prezentacja analizowanego materiału jest chronologiczna. Poszczególne rozdziały dotyczą zjawiska egzorcyzmu w dziele Pawła, źródle Q, Ewangelii Marka, dwu pismach Łukasza, Ewangelii Mateusza, Listach Katolickich, pismach Jana oraz u ojców Kościoła dwu pierwszych wieków. Układ treści wskazuje bezpośrednio na diachroniczny sposób podejścia do tematu. Najważniejszym celem badawczym tej dysertacji jest ukazanie recepcji egzorcyzmów Jezusa przez chrześcijan w okresie popaschalnym. Według G.H. Twelftreea egzorcyzmy Jezusa w Ewangelii Marka stanowią jedno z najważniejszych zadań powierzonych uczniom w czasie oczekiwania na nadejście Jego Królestwa. To właśnie w egzorcyzmach Bóg objawia swoje współczucie poprzez wybawienie z mocy nieprzyjaciela³².

W 2002 roku E. Sorensen opublikował monografię *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*³³. Praca składa się z sześciu rozdziałów, jednak zaledwie jeden z nich autor poświęca egzorcyzmom w Nowym Testamencie. Brak w niej analizy szczegółowej poszczególnych tekstów. W pozostałych pięciu przedstawia zjawisko opętania oraz wyzwolenia spod władzy demonów w starożytnym Wschodzie, w kulturze grecko-rzymskiej, w starożytnym Izraelu i wczesnym judaizmie oraz w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

W 2004 roku C. Wahlen wydał dysertację naukową zatytułowaną *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*³⁴. W poszczególnych rozdziałach przedstawia znaczenie czystości oraz nieczystości w tradycji judaistycznej (m.in. Biblii Hebrajskiej, literaturze żydowskiej okresu hellenistycznego, pismach z Qumran, literaturze rabinistycznej) oraz literaturze pierwszych wieków chrześcijaństwa, zaś w trzech kolejnych rozdziałach szczegółowo analizuje, na czym polega czystość u Marka, Mateusza oraz Łukasza. C. Wahlen nie jest zainteresowany fenomenem egzorcyzmu jako pewnej całości. Skupia swoją uwagę jedynie na tym, co lub kto jest przyczyną owej nieczystości.

Przedmiotem badań monografii C.S. Pero *Liberation from Empire. Demonic*

³¹ Tenże, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids 2007.

³² Tamże, s. 128.

³³ E. Sorensen, *Possession and Exorcism...*

³⁴ C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*, Tübingen 2004.

*Possession and Exorcism in the Gospel of Mark*³⁵ jest fenomen opętania i egzorcyzmów w Ewangelii Marka poprzez połączenie szeregu różnych metodologii. Relacje o egzorcyzmach Jezusa są badane za pomocą analizy narracyjnej i lingwistycznej, wzbogaconych o elementy podejścia postkolonialnego oraz za pomocą odniesienia do nauk społecznych. Główna myśl pracy nawiązuje do sceny chrztu, podczas którego Jezus został upoważniony przez Boga i upoważniony przez Ducha Świętego do prowadzenia wojny z Szatanem. Podczas pierwszej próby na pustyni Jezus wiąże silnego – Szatana. Misja Jezusa to rozgrywająca się bitwa z Szatanem, podczas której Jezus wiąże nieczyste duchy i rozszerza świętość na opętanych. C.S. Pero zauważa, że po śmierci Jezusa bitwa jeszcze się nie skończyła, ponieważ Bóg podczas paruzji Jezusa wyda ostateczny apokaliptyczny osąd. Tak rozumiane egzorcyzmy mają implikacje kosmiczne, apokaliptyczne i antyimperialne. Niewątpliwie monografia wyróżnia się oryginalnością w podejściu metodologicznym do analizowanych perykop Ewangelii Marka, jednak nie odpowiada na pytanie o znaczenie teologiczne tekstów o egzorcyzmach w dziele Marka.

Związek egzorcyzmów Jezusa z kontekstem społeczno-politycznym w Galilei w I wieku jest przedmiotem zainteresowania A. Witmer³⁶. Autor rozprawy *Jesus the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context* czerpie inspiracje z badań współczesnych z zakresu socjologii, antropologii, archeologii i studiów biblijnych, aby wyjaśnić ten aspekt działalności Jezusa. Pytania, które stawia w swoim opracowaniu dotyczą historycznej wiarygodności roli Jezusa jako egzorcysty. Metodologia obejmuje zatem analizę tekstową, analizę socjologiczną ogólnych wzorców kulturowych, które można było zaobserwować w Palestynie I wieku po Chrystusie, a także analizę antropologiczną prawdopodobnych funkcji opętania i egzorcyzmów w społeczeństwach rolniczych. W interpretacji tekstów biblijnych autor zastosował głównie podejście diachroniczne. Pozwala ono dostrzec rozwój i ciągłość pomiędzy czynami Jezusa i Apostołów a działalnością ich następców. Jednak taka koncepcja badań przesuwana na dalszy plan lub pomija aspekty analizy filologicznej tekstu.

Na większą uwagę zasługuje praca A. Hauwa³⁷, która bada zagadnienie roli egzorcyzmów w Ewangelii Marka. W trzech pierwszych rozdziałach autor w syntetyczny

³⁵ C.S. Pero, *Liberation from Empire. Demonic Possession and Exorcism in the Gospel of Mark*, New York 2013.

³⁶ A. Witmer, *Jesus the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*, New York–London 2012.

³⁷ A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories in Mark's Gospel*, Eugene 2019.

sposób przedstawia teksty starotestamentalne (1 Sm 16,14-23; Za 3,1-2; Ps 91) oraz pozabiblijne z okresu drugiej świątyni. W kolejnych pięciu rozdziałach analizuje perykopy: Mk 1,21-28; Mk 3,20-35; Mk 5,1-20; Mk 7,24-30 oraz Mk 9,14-29.38-41. Wyprowadzając wnioski z egzegezy poszczególnych fragmentów, zwraca uwagę na kilka tematów, które wpisują się w teksty o egzorcyzmach Jezusa: królestwo Boże; tożsamość eschatologiczna Jezusa; na czym polega „bycie uczniem” Jezusa w gronie Dwunastu oraz rola uczniów w Jego egzorcyzmach; misja Jezusa wśród pogan. Zasadniczym podejściem w niniejszym badaniu przyjęto metodologię właściwą dla podejścia synchronicznego, gdzie tekst traktowany jest jako jednolita, literacka całość. W perspektywie synchronicznej autor naturalnie omija pytania dotyczące historycznego rozwoju tekstu. Zamiast tego, jak sam wskazuje we wstępie, zastosował analizę historyczno-literacką i analizę teologiczną. Przez analizę historyczno-literacką rozumie pojmowanie tekstu poprzez spojrzenie na jego kontekst historyczny i strukturę literacką. Przez analizę teologiczną rozumie zaś poszukiwanie znaczenia teologicznego w tekście i jego szerszym kontekście. Jednak w podejściu synchronicznym, które zastosowano w pracy, brakuje kilku elementów, takich jak określenia granic perykopy, krytyki tekstu, samodzielnego przekładu tekstu i komentarza filologicznego czy porównania synoptycznego. W każdej z badanych perykop autor nie wyróżnia struktury tekstu, ale analizuje poszczególne fragmenty w oparciu o tematy, których doszukuje się w danych narracjach ewangelicznych. Praca zasługuje na zainteresowanie. Jednak jej słabą stroną jest brak poszczególnych etapów w podejściu synchronicznym, które prowadzą do postawienia pytań o znaczenie narracji w obrębie danego dzieła.

W 2020 roku włoski biblista F. Filannino opublikował wyniki swoich badań nad znaczeniem egzorcyzmów Jezusa w Ewangelii Marka. W monografii *La fine di Satana. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco*³⁸, składającej się ze wstępu oraz dwóch głównych części. We wprowadzaniu Filannino referuje aktualny stan wiedzy, omawia metodę badań oraz plan analizy egzegetycznej. W pierwszej części rozprawy przedstawia uzdrawiającą i wyzwalającą posługę Jezusa, analizując Jego cztery egzorcyzmy (Mk 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29), zaś druga część skupia się na ich interpretacji³⁹ i znaczeniu dla teologii Ewangelii Marka (wkład w chrystologię, eschatologię,

³⁸ F. Filannino, *La fine di Satana. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco*, Bologna 2020.

³⁹ F. Filannino wzbogaca spojrzenie na cztery egzorcyzmy Jezusa poprzez nawiązanie do narracji o kuszeniu na pustyni – Mk 1,12-13; o oskarżeniu Jezusa o pakt z Belzebubem Mk 3,22-30 oraz o obcym egzorcystcie Mk 9,38-40.

soteriologię oraz bycie uczniem Jezusa). Monografia *La fine di Satana. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco* jest pracą bardzo starannie przygotowaną. Przyjęta narracyjna metoda podejścia do badanego tekstu nie jest pozbawiona kilku braków. Jeśli można mówić o bardzo dokładnej egzegezie wybranych perykop o egzorcyzmach, opartej na starannie dobranej bibliografii, to słabym punktem wydają się być pierwsze kroki analizy synchronicznej (podobnie jak w we wcześniej wspomnianym opracowaniu A. Hauwa): pobieżna delimitacja tekstu, brak analizy wariantów występujących w manuskryptach, brak własnego przekładu i komentarza filologicznego, a także całkowite pominięcie porównania synoptycznego, które może pomóc wychwycić specyfikę tekstu Marka.

Jednym z najciekawszych wyników badań F. Filannino jest wskazanie na poszczególne znaczenie każdego z egzorcyzmów w Ewangelii Marka. Według autora perykopa Mk 1,21-28 ma znaczenie chrystologiczne – wskazuje na tożsamość Jezusa. Druga narracja o egzorcyzmach – Mk 5,1-20 podejmuje temat eschatologiczny: misja Jezusa oznacza koniec panowania zła. Kolejny tekst ewangeliczny Mk 7,24-30 o charakterze soteriologicznym ukazuje uniwersalny zasięg misji Jezusa. Czwarte opowiadanie o egzorcyzmach Mk 9,14-29 koncentruje się na wierze i znaczeniu egzorcyzmów w formacji uczniów. Powyższe wnioski wydają się być trafne, jednak warto przyrzeć się, czy znaczenie poszczególnych tekstów ogranicza się jedynie do przedstawionej interpretacji. Czy kolejność narracji jest przypadkowa, czy Marek zawarł w porządku prezentacji tekstów o egzorcyzmach jakąś zamierzoną logikę?

3. Przedmiot, cel, metoda badań oraz plan rozprawy

Ewangelista Marek od samego początku jest w szczególny sposób zainteresowany życiem Jezusa, Jego słowami i działaniami. Wydaje się, że Marek w swoim dziele przypisuje egzorcyzmom Jezusa wyjątkową rolę⁴⁰. Ich miejsce w narracji oraz w strukturze dzieła wydaje się nieprzypadkowe. Poprzez zastosowanie metodologii właściwej dla podejścia synchronicznego interpretacji Ewangelii Marka zostanie podjęta próba ustalenia teologicznego znaczenia tekstów mówiących o wypędzaniu demonów w planie literackim tego dzieła. Warto zwrócić uwagę na to, że teksty o Jezusie jako egzorcystie interpretowane są najczęściej bez odniesienia do jedności teologicznej całego

⁴⁰ G.H. Twelftree jest jednym z niewielu współczesnych biblistów prezentujących taki pogląd. Zob. G.H. Twelftree, J.D.G. Dunn, *Demon-Possession and Exorcism in The New Testament*, Churchman 94/3 (1980), s. 211.

działa, w tym konkretnym przypadku tekstu Marka. Niejednokrotnie perykopy o egzorcyzmach pochodzące z trzech pierwszych (w porządku kanonicznym) Ewangelii są pomiędzy sobą harmonizowane, zaś nadmierne skupienie na demonologii sprawia, że obraz Jezusa jako egzorcyisty, który stanowi centrum owych biblijnych perykop, zostaje zmarginalizowany oraz niedostatecznie zinterpretowany.

Analiza tekstów Marka o Jezusie jako egzorcyście będzie próbą dotarcia do jednej z najwcześniejszych koncepcji chrystologicznych oraz soteriologicznych, gdyż autor tej właśnie Ewangelii jako pierwszy cud umieszcza opis egzorcyzmu Jezusa w synagodze w Kafarnaum, tym samym oznaczając najważniejsze tematy swojego dzieła. Również większa częstotliwość wzmianek o egzorcyzmach u Marka na tle innych synoptyków determinuje wybór perykop o tej tematyce właśnie w drugiej Ewangelii. Oprócz tego, że przeprowadzone badania mogą przyczynić się do rekonstrukcji wczesnych etapów rozwoju chrystologii oraz soteriologii, wyniki dociekań egzegetycznych być może będą miały znaczenie korekcyjne dla staurocentryzmu, dominującego dziś w teologii, przez co na nowo zobrazują związek wcielenia i działalności nauczycielskiej oraz cudotwórczej Jezusa z wydarzeniami zbawczymi. Intuicja ta może wydawać się słuszna, gdyż w pierwotnym Kościele obraz Jezusa jako egzorcyisty bardzo szybko przełożył się na *praxis* w ustanowieniu posługi egzorcystatu⁴¹. Tym samym badania egzegetyczne oprócz wkładu w poprawne rozłożenie akcentów soteriologicznych mogą mieć znaczenie dla badań interdyscyplinarnych oraz zostać wykorzystane w duszpasterstwie.

Przedstawiony status quaestionis wskazuje na kilka poważnych braków. Pierwszym z nich jest wyodrębnienie tekstów o egzorcyzmach. Jeżeli za wyznaczniki opętania przyjmie się niezwykle zachowanie się opętanego, całkowitą zależność człowieka od demona, walkę złego ducha z egzorcyistą oraz destrukcyjny wpływ Szatana na otoczenie⁴², to na podstawie powyższych kryteriów za egzorcyzm należy uważać jedynie trzy teksty: Mk 1,21-28, Mk 5,1-20 oraz Mk 9,14-29. Czy brak przynajmniej jednego z wyżej wymienionych elementów może być wystarczającą przyczyną, aby odrzucić perykopę o uwolnieniu od ducha nieczystego córki Syrofenicjanki – Mk 7,24-30? Jak zatem należałoby rozumieć pozostałe narracje? Według opinii niektórych

⁴¹ Szczegółowej analizy na temat egzorcyzmów od I do III wieku podjął się L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, s. 9.

⁴² Takie kryteria przedstawia J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, Opole 2000, s. 214-215.

egzegetów⁴³ do tekstów, które ukazują Jezusa jako pokonującego demony, należy zaliczyć: uciszenie burzy na jeziorze (Mk 4,35-41), uzdrowienie paralityka (Mk 2,1-12), modlitwę w Ogrójcu (Mk 14,33-35), czy mękę Jezusa na krzyżu i Jego wołanie (Mk 15,33-34). Niektóre z opisów ukazujących opętania przypominają przypadki chorób, z których leczy Jezus. Czy więc egzorcyzmy należy traktować jako szczególne wypadki uzdrowienia?

U pozostałych synoptyków można odnaleźć teksty, dla których brak paraleli u Marka. Należą do nich: u Łukasza – krótkie wzmianki o dręczeniu od duchów nieczystych (Łk 6,18), uzdrowieniu od złych duchów (Łk 7,21), uwolnieniu kobiet od duchów nieczystych (Łk 8,2); zdanie o Szatanie spadającym z nieba (Łk 10,17-20); rozszerzona relacja o skłóconym królestwie Belzebuba (Łk 11,14-26); u Mateusza – krótkie wzmianki o przynoszeniu do Jezusa opętanych, których uzdrawiał (Mt 4,24), wyrzucaniu demonów w imię Jezusa (Mt 7,22), oskarżeniu Jana o opętanie przez demona (Mt 11,18), porównaniu synów Złego do chwastu (Mt 13,38); uwolnienie niemego od demona (Mt 9,32-34). Marek więc nie opisuje wszystkich przypadków egzorcyzmów Jezusa, które zostały przedstawione w NT. Jednocześnie trzeba zwrócić uwagę na to, że niektóre opowiadania o egzorcyzmach u Marka są bardziej rozbudowane niż ich paralele u pozostałych dwóch synoptyków. Można więc również postawić pytanie: czy wyborowi tekstów o egzorcyzmach Jezusa, ich kolejność w Ewangelii jest dziełem przypadku, czy służą przedstawieniu dobrze zdefiniowanej koncepcji kompozycji tekstu ewangelicznego?

Analiza perykop o egzorcyzmach Jezusa przeprowadzona zostanie poprzez zastosowanie metodologii właściwej dla podejścia synchronicznego. Taki sposób interpretacji nie jest obecny w badaniach przeprowadzonych na gruncie polskiej biblistyki⁴⁴. W literaturze światowej badania tekstów o egzorcyzmach Jezusa są zdominowane poprzez podejście diachroniczne (G.H. Twelftree, E. Sorensen) czy interpretacje socjologiczno-historyczne (C.S. Pero, A. Witmer). Te prace badawcze z całą

⁴³ Do biblistów tych należą m.in.: K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970; E. Marciniak, *Demonologiczne teksty w Ewangelii Marka i próba ich klasyfikacji*, Ateneum Kapłańskie 99/3 (1982), s. 443-447; J. John, *The Meaning in the Miracles*, Norwich 2001; K. Warrington, *Jesus the Healer. Paradigm or Phenomenon?*, Carlisle 2000; S.L. Davies, *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, London 1995; J. Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000.

⁴⁴ Praca L. Misiarczyka, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, zawiera elementy podejścia synchronicznego, nie jest jednak szczegółową analizą tekstów o egzorcyzmach Jezusa.

pewnością w znaczny sposób przyczyniły się do ukazania specyfiki egzorcyzmów na tle kultur starożytnych. Pokazały zależności pomiędzy uwalnianiem z mocy złego ducha przez Jezusa a egzorcyzmami w pierwszych wiekach Kościoła czy wykazały historyczność tego fenomenu. Jednak analiza synchroniczna zawsze powinna poprzedzać w badaniu podejście diachroniczne, gdyż czytelnik nie interpretuje tekstu *in fieri*, lecz odczytuje i rozumie perykopę w ostatecznej postaci. Taka właśnie wersja przekazu ma wpływ na rozwój teologii. To, co z perspektywy diachronii może wydawać się brakiem spójności czy wręcz sprzecznością, z punktu widzenia analizy synchronicznej jest celowym zabiegiem literackim. Wiele zjawisk występujących w tekście, np. powtórzenia, nieścisłości chronologiczne czy napięcia, służy przemyślanej i celowej koncepcji teologicznej dzieła. Każda narracja o egzorcyzmach to spójny przekaz, który pozostaje w ścisłej relacji z najbliższym kontekstem oraz całością Ewangelii Marka. Poprzez zastosowanie podejścia synchronicznego szuka się i odnajduje jego sens nie poza tekstem, ale w jego obrębie. Takie próby podjęli A. Hauw oraz F. Filannino. Ich podejście synchroniczne do tekstu Ewangelii Marka pozwoliło na wyprowadzenie wielu interesujących konkluzji dotyczących teologii egzorcyzmów w dziele Markowym. Jednak w dokonanej przez nich analizie zostały pominięte niektóre etapy charakterystyczne dla interpretacji tekstu biblijnego za pomocą podejścia synchronicznego. Nie stawiają również pytania o cel umiejscowienia poszczególnych egzorcyzmów w planie literackim Ewangelii Marka. Dlatego też zasadne wydaje się przeprowadzenie szczegółowej analizy perykop o Jezusie-egzorcyście poprzez zastosowanie metodologii właściwej dla podejścia synchronicznego. Jego poszczególnymi etapami są: zdefiniowanie przedmiotu badań poprzez delimitację tekstu; próba rekonstrukcji autografu; przekład z komentarzem filologicznym; porównanie synoptyczne z dostrzeżeniem specyfiki tekstów Marka na tle paralelnych tekstów zamieszczonych u Łukasza i Mateusza oraz wyodrębnienie struktury narracji. Te poszczególne fazy prowadzą do ostatniego, najważniejszego etapu, czyli analizy lingwistycznej, analizy kompozycji oraz analizy semantycznej. Analiza synchroniczna prowadzi do konkretnych wniosków i odpowiedzi na pytanie: czego zostałaby pozbawiona teologia biblijna w przypadku nieobecności analizowanych perykop?

W pracy badawczej nad tekstami o egzorcyzmach Jezusa w Ewangelii Marka poszczególne etapy analizy synchronicznej zostały zaczerpnięte z monografii A. Maliny *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii* oraz W. Eggera, P. Wicka, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico dei*

*testi biblici. Nuova edizione*⁴⁵.

Ustalenie przedmiotu szczegółowej analizy jest pierwszym i najbardziej podstawowym etapem synchronicznego podejścia do tekstu. Już w starożytności podejmowano próby wyróżnienia poszczególnych perykop. Świadczą o tym starożytne manuskrypty, w których dostrzec można różnego rodzaju sposoby wyodrębniania granic narracji (przerwy w *scriptio continua*, κεφάλαια). Jednak to nie rękopisy z pierwszych wieków są najważniejszym kryterium delimitacji tekstu, choć mogą być cennym świadkiem recepcji Ewangelii w tym czasie. W kilku najstarszych manuskryptach różnie wyodrębnia się poszczególne fragmenty. W tekście narracyjnym, do jakich należą analizowane perykopy, podstawowym kryterium jest zmiana miejsca, osób, czasu oraz akcji. Powyższe elementy nie tylko oznaczają początek oraz koniec poszczególnych jednostek literackich, ale stanowią przede wszystkim o ich jedności narracyjnej i relacjach z najbliższym kontekstem, którego określenie było zamierzonym działaniem ewangelisty.

Kolejnym krokiem jest krytyka tekstu. Nie służy ona jedynie dotarciu do brzmienia tekstu najbardziej zgodnego z autografem. Poszczególne warianty, przedstawione w tzw. *editiones minores*⁴⁶, mogły powstać poprzez nieumyślny błąd kopisty lub być *lectio faciliior*. To właśnie ta druga grupa wariantów jest interesująca dla egzegezy, gdyż stanowi świadectwo najwcześniejszych prób interpretacji tekstu biblijnego. Różnice między manuskryptami są ważnym sygnałem dla egzegety, że należy zwrócić szczególną uwagę na ich dokładne znaczenie.

W pracy egzegetycznej ważnym momentem jest dokonanie przekładu filologicznego. Może mieć on decydujący wpływ na rozumienie treści zawartej w perykopie. Każdy przekład z języka obcego jest już w jakiś sposób interpretacją

⁴⁵ Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007, s. 40-49. Bardziej szczegółowe opracowanie dotyczące metody synchronicznego podejścia do tekstu biblijnego można odnaleźć w monografii W. Egger, P. Wick, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico dei testi biblici. Nuova edizione*. Bologna 2015; a także A. Malina, *Egzegeza w kontekście*, w: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 70-78; T. Söding, C. Münch, *Klucz do zrozumienia Nowego Testamentu*, Kraków 2009, s. 32-59.

⁴⁶ W czasie przygotowania pracy doktorskiej zostały wydane trzy tomy dotyczące Ewangelii Marka w ramach *Editio Critica Maior*. Edycja ta została uwzględniona w bibliografii, jednak nie została ona skonsultowana ze względu na brak dostępu w momencie redakcji tekstu monografii. Zob. *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior. The Synoptic Gospels. The Gospel According to Mark. Vol. I/2.1*, Stuttgart 2021; *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior. The Synoptic Gospels. The Gospel of Mark. Supplementary Material, Vol. I/2.2*, Stuttgart 2021; *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior. The Synoptic Gospels. The Gospel of Mark. Studies, Vol. I/2.3*, Stuttgart 2021.

odautorską. Porównanie wielu współczesnych przekładów zdaje się potwierdzić występowanie czasem znaczących zmian w tłumaczeniu, które nierzadko pozbawiają specyfiki badany tekst.

Kolejnym etapem w analizie synchronicznej jest dostrzeżenie charakterystycznych cech badanej perykopy. Odbywa się w dwóch etapach. Pierwszym z nich jest porównanie synoptyczne. Zestawienie takie daje możliwość zwrócenia uwagi na cechy wspólne pomiędzy tekstami paralelnymi oraz na te, które stanowią o oryginalności narracji. Możliwe jest to jednak tylko w przypadku perykop, które występują przynajmniej w dwóch wersjach przekazu. Drugim ważnym momentem jest wyodrębnienie struktury, która pomaga zauważyć organizację perykopy, w tym jej dynamikę retoryczną i narracyjną.

Najważniejszy etap, który czerpie z wcześniejszych, jest szczegółową analizą elementów składających się na daną perykopę. Wcześniejsze fazy analizy lingwistycznej (badanie specyfiki morfologii tekstów biblijnych, składni) prowadzą do kolejnego: analizy semantycznej. Jest ona głównym celem całej analizy lingwistycznej. Ważne są w niej dwie perspektywy: intertekstualna (znaczenie wyrazów oraz ich grup powiązanych składniowo i kompozycyjnie w różnych tekstach) oraz intratekstualna (zakres znaczeniowy tych jednostek w jednym tekście lub u jednego autora). Powyższa metoda badania tekstu przyjmuje, że znaczenie i funkcja poszczególnych jednostek tekstu nie pochodzą ze słowników i gramatyki konkretnego języka, ale przede wszystkim z relacji do innych elementów tekstu, rozpoczynając od najbliższych, a skończywszy na możliwie najszerszym kontekście. W egzegezie biblijnej Nowego Testamentu są to: grupa wyrazów powiązana składniowo, zdanie, perykopa, sekcja, część księgi (Ewangelii), cała księga, inne Ewangelie, Nowy Testament, Stary Testament, niekanoniczna literatura chrześcijańska i piśmiennictwo żydowskie. Warto również zwrócić uwagę na kolejność egzorcyzmów Jezusa w kompozycji Ewangelii Marka. Wstępne badania nad strukturą dzieła wskazują na nieprzypadkowość takiego rozmieszczenia perykop o Jezusie jako egzorcysty w dziele Markowym, co do tej pory nie zostało zauważone przez egzegetów. Konkluzje wynikające z powyżej przedstawionej metody analizy tekstu powinny prowadzić do określenia tego, co wnosi on do rozumienia Biblii. Egzegeza biblijna zawsze powinna być podporządkowana jej głównemu celowi – poznaniu osoby Jezusa.

Plan pracy ściśle związany jest z podejściem synchronicznym do analizowanych tekstów opowiadających o egzorcyzmach Jezusa w Ewangelii Marka. Punktem wyjścia jest określenie aktualnego status quaestionis i wskazanie we wstępie do monografii

ewentualnych braków w badaniach egzegetycznych dotyczących perykop o egzorcyzmach w Ewangelii Marka zarówno w literaturze polskiej, jak i obcojęzycznej. We wprowadzeniu do pracy został przedstawiony cel przygotowanej rozprawy doktorskiej, którym jest próba dotarcia do znaczenia teologicznego badanych tekstów w Ewangelii Marka oraz w kontekście innych ksiąg nowotestamentalnych. Praca została podzielona na pięć rozdziałów. Pierwszy z nich ma za cel wskazanie powodu nieobecności egzorcyzmów w ST, wykazanie realnej obecności demonów jako istot duchowych w NT oraz zestawienie tekstów o Jezusie jako egzorcyście w Ewangeliach synoptycznych. W Ewangelii Łukasza na 1149 wersetów 56 dotyczy narracji mówiących o egzorcyzmach (co stanowi 4,87% całości tekstu Ewangelii); w Ewangelii Mateusza na 1071 wersetów 59 dotyczy uwalniania z mocy złego (5,5%), zaś w Ewangelii Marka na 678 wersetów, aż 89 zostało poświęconych tej tematyce (13,12%)⁴⁷. Brakuje natomiast jakiegokolwiek wzmianki na ten temat w czwartej Ewangelii. Egzorcyzmy Jezusa w Ewangelii Marka należą do ważniejszych elementów Jego działalności. Marek przedstawia cztery dłuższe narracje mówiące o wyrzuceniu ducha nieczystego przez Jezusa: egzorcyzm w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,21-28); egzorcyzm w krainie Gerazeńczyków (Mk 5,1-20); egzorcyzm córki Syrofenicjanki (Mk 7,24-30); egzorcyzm opętanego chłopca (Mk 9,14-29). Ich analiza za pomocą podejścia synchronicznego stanowi treść rozdziałów od drugiego do piątego. W każdym z tych rozdziałów zostają wyznaczone granice perykopy (tradycyjne wyróżnienie na podstawie analizy najstarszych kodeksów oraz określenie ram narracyjnych na podstawie zmiany czasu, miejsca oraz osób występujących w konkretnej narracji); przeprowadzona jest krytyka tekstu (ze szczególnym uwzględnieniem miejsc będących *lectio facilior*); dokonany jest odautorski przekład i przedstawione uwagi filologiczne; przeprowadzone zostało porównanie synoptyczne (służy ukazaniu cech charakterystycznych tylko dla Ewangelii Marka); zaproponowana struktura narracji wyznaczona przez czasowniki w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego (historycznego) oraz aorystu; na podstawie struktury narracji została dokonana analiza szczegółowa w kontekście. Ostatnim elementem poszczególnych czterech rozdziałów jest przedstawienie wkładu perykop do teologii Ewangelii Marka. Wydarzenia opisane w tych czterech narracjach nie są jedynymi sytuacjami, w których Jezus egzorcyzmował lub podejmował temat opętania, ale są stałym elementem Jego misji. Krótkie wzmianki o egzorcyzmach mają również ogromne

⁴⁷ Dane na podstawie C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 118.

znaczenie dla zrozumienia tożsamości Jezusa. Starając się zachować porządek kanoniczny poszczególnych narracji, po rozdziale drugim umieszczone zostały trzy ekskursy objaśniające rolę m.in. tzw. summariów: tożsamość Jezusa a sekret mesjański (Mk 1,32-34; 3,11-12); droga Jezusa, głoszenie, wyrzucanie demonów (Mk 1,35-39); rola Ducha Świętego w egzorcyzmach Jezusa (Mk 3,22-30). W konkluzjach studium nad egzorcyzmami Jezusa w Ewangelii Marka przedstawiono ich wkład w treści chrystologiczne, soteriologiczne, eschatologiczne, pneumatologiczne oraz paterologiczne tej księgi nowotestamentalnej.

Rozdział 1

Egzorcyzmy w Nowym Testamencie na tle środowiska biblijnego

Wiara w istnienie bytów demonicznych występuje w większości religii i kultur starożytnych. Aby właściwie zrozumieć znaczenie specyfiki egzorcyzmów Jezusa, konieczne jest odniesienie się do praktyki wyrzucania duchów nieczystych przed Jego wcieleniem. Metody poradzenia sobie z wpływem demonów na ludzkie życie przechodziły powolną ewolucję. Również stopniowo dokonywało się uściślenie terminologii dotyczącej duchów nieczystych w różnych religiach i kulturach, także w tekstach biblijnych. Wraz z rozpoczęciem publicznej działalności Jezusa rozpoczyna się nowy rozdział walki z demonami.

1.1. Egzorcyzmy w czasach starożytnych i w księgach Starego Testamentu

W starożytnych cywilizacjach Sumerów, Akadyjczyków, Asyryjczyków, Babilończyków czy Chaldejczyków była już znana walka z wpływem demonów na ludzką egzystencję oraz idea obłaskawiania bóstw mogących przynieść szkodę człowiekowi. Na terenach Mezopotamii czarownicy cieszyli się ogromnym szacunkiem, co pokazuje, jak wielką uwagę starożytne społeczeństwa przywiązywały do ochrony przed wpływem zła na ich codzienne życie⁴⁸.

W tekstach starotestamentalnych sprzed niewoli babilońskiej nie występuje zbyt wiele wzmianek o złych duchach. Społeczność narodu wybranego odróżnia się więc w swoich wierzeniach od sąsiednich kultur zanurzonych w niezliczonych praktykach,

⁴⁸ Zob. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii...*, s. 21-22; J. Flis, *Jezus a demony...* W literaturze obcojęzycznej można odnaleźć wiele opracowań na ten temat: T.W. Davies, *Magic, Divination, and Demonology Among the Hebrews and Their Neighbours Including an Examination of Biblical References and of the Biblical Terms*, Edinburgh 1897; J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1999; E. Reiner, *La Magie Babylonienne*, w: *Le Monde Du Sorcier*, Paris 1966, s. 67-98; K. Van der Toorn, *The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel: Popular Belief and Scholarly Speculation*, w: *Die Dämonen – Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, red. A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Römhald, Tübingen 2003, s. 61-83, za: K. Napora, *Wyjdź z niego! Egzorcyzmy w starożytnej Mezopotamii, w Biblii Hebrajskiej oraz w posłudze Jezusa Chrystusa*, Sympozjum 2 (2013), s. 10.

które były skierowane przeciw demonom⁴⁹. W tym okresie obowiązywał jednak bardzo ścisły zakaz uprawiania magii i wróżbiarstwa, który był obwarowany karą śmierci (Kpł 19,26; Pwt 18,9-14; Wj 22,17). Sytuacja zmienia się w okresie powygnaniowym, w którym można zaobserwować rozróżnienie pomiędzy światem Boga a rzeczywistością demoniczną⁵⁰. Na przykładzie rozumienia terminu „szatan” w demonologii biblijnej bardzo wyraźnie widać ewolucję myślenia o złym duchu⁵¹, który: „z posłusznego Bogu członka niebieskiej rady (w Biblii Hebrajskiej) stał się adwersarzem Stwórcy i przestał przebywać w sferze niebieskiej (w deuterokanonicznych księgach LXX⁵² i w NT). Sam termin «szatan» początkowo określał «urząd» Bożego posłańca i oskarżyciela (Lb 22,22-35; Hi 1-2; Za 3,1-7), a następnie stał się imieniem własnym (1 Krn 21,1 oraz w NT)”⁵³.

Na kartach Starego Testamentu trudno jest doszukać się opowiadań o egzorcyzmach. W wielu opracowaniach biblijnych jako przykład uwalniania z mocy złego ducha pojawiają się dwa teksty: 1 Sm 16,14-23 oraz Tb 8,1-3. Istnieje jednak wiele powodów, dla których nie należy dopatrywać się zwycięskiego działania człowieka w odniesieniu do demonów.

W fragmencie opowiadającym o Dawidzie grającym na cytrze przed Saulem nie jest do końca jasne, czy Saul został opanowany przez złego ducha. Czasownik hebrajski **נָחַם** w koniugacji piel można przetłumaczyć jako opętać, jednak w wersji LXX występuje czasownik **πνίγω** wyrażający raczej czynność duszenia czy dręczenia niż wejścia w czyjeś ciało (1 Sm 16,14). Warto zaznaczyć, że wersja hebrajska mówi o grze Dawida na cytrze, zaś tekst grecki uściśla, że Dawid grał na cytrze oraz śpiewał psalmy. Co więcej, kiedy od Saula odstąpił Duch Pana, czasownik **ἀφίστημι** występuje w aoryście, zaś kiedy odstępował zły duch, autor posługuje się tym samym czasownikiem

⁴⁹ Opinię taką prezentuje K. Napora, *Wyjdź z niego!*..., s. 15, a także E. Sorensen, *Possession and Exorcism*..., s. 47.

⁵⁰ W ST, dla uwypuklenia monoteizmu Izraela, bardzo mocno była podkreślana idea, że wszelkie działanie, zarówno dobre, jak i złe pochodzi od Boga. Zob. L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym*..., s. 22; A. Malina, *Egzorcyzmy w Biblii*, s. 53.

⁵¹ Zob. S.H.T. Page, *Powers of Evil. A Biblical Study of Satan and Demons*, Grand Rapids 1995, s. 11-42; K. Napora, *Wyjdź z niego!*..., s. 16.

⁵² Jako wersję LXX przyjęto w pracy wydanie: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno*, Stuttgart 1979 oraz polskie tłumaczenie: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłumaczenie i redakcja R. Popowski, Warszawa 2013.

⁵³ Zob. W. Kadryś, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni*..., s. 314; K. Napora, *Wyjdź z niego!*..., s. 16-17.

w imperfekcie. Śpiew Dawida przy cierpiącym Saulu jedynie łagodzi objawy działania złego ducha, a nie skutecznie uwalnia od jego demonicznego wpływu na króla⁵⁴.

Tekst z księgi Tobiasza opisuje historię odpędzenia demona od Sary. Została ona oskarżona przez jedną ze swych służących o zamordowanie kolejno siedmiu mężów. Niewinna kobieta prosiła Boga o pomoc, aby odegnał od niej Asmodeusza. Prośba została wysłuchana. Tekst Septuaginty, w którym znajduje się odpowiedź Boga na modlitwę Sary, nie mówi jednak o odpędzeniu demona, ale o związaniu go przez Rafała (zostaje tutaj użyty czasownik *δησαί*). Zły duch zostaje pozbawiony swej mocy działaniem anioła, nie zaś za pomocą zapachu części ryby spalanych na rozżarzonych węglach do kadzenia⁵⁵.

Odpowiedź na pytanie o obecność/nieobecność egzorcyzmów w Starym Testamencie może być tłumaczona ewolucją demonologii biblijnej, która na przestrzeni wieków wykrystalizowała się w zbiorze wierzeń narodu wybranego, w ich spotkaniu z ościennymi kulturami, w ich trudnej historii⁵⁶. Należy jednak postawić pytanie o władzę człowieka nad światem, którą otrzymał od Boga w momencie powołania do istnienia. W opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1-2) Stwórca powierza człowiekowi władzę nad światem, nie jest ona jednak absolutna. Bóg mówi: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,27)⁵⁷. Władanie człowieka rozciąga się więc nad pewną częścią stworzenia. Nie dotyczy ono jednak istot duchowych (aniołów czy demonów). Prerogatywa panowania nad wszystkim co widzialne i niewidzialne przynależy jedynie do Boga.

⁵⁴ Zob. L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w kościele starożytnym...*, s. 26.

⁵⁵ Zob. M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza, czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005, s. 111; L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w kościele starożytnym...*, s. 30; K. Naporę, *Wyjdź z niego!...*, s. 18; W. Kadryś, *Egzorcyzm w księdze Tobiasza w świetle egzorcyzmów nowotestamentalnych*, Studia Pelplińskie (2015), s. 89.

⁵⁶ Zob. K. Kościelniak, *Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?*, W Nurcie Franciszkańskim 10 (2001) s. 52-55.

⁵⁷ Cytaty ST podane są za przekładem Biblii Tysiąclecia = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, Poznań 2013⁵. Cytaty NT są przekładem własnym.

1.2. Egzorcyzmy w Nowym Testamencie

W NT można zauważyć wyraźnie nową jakość. Tym, który egzorcyzmuje, jest przede wszystkim Jezus⁵⁸. Wobec Jego mocy i autorytetu demony muszą ujawnić swoją tożsamość. Można również odnaleźć wzmianki o działalności egzorcystycznej Dwunastu⁵⁹, uczniów⁶⁰, Filipa⁶¹, Pawła⁶², wędrownych żydowskich egzorcystów⁶³, „synów” faryzeuszy⁶⁴, kogoś, kto wyrzucał złe duchy, ale nie chodził z Dwunastoma⁶⁵. Teksty nowotestamentalne wskazują zatem, że egzorcyzmy nie są praktykowane tylko przez Jezusa i jego uczniów, ale także przez inne osoby żyjące w owych czasach. Warto jednak zaznaczyć, że wyrzucanie demonów przez Jezusa i jego uczniów, w odróżnieniu od działalności innych egzorcystów, ma za zadanie ukazanie nadejścia królestwa Bożego i władzę Boga nad całym światem⁶⁶.

1.2.1. Nazwy demonów w Nowym Testamencie

Na kartach NT odnaleźć można kilkanaście nazw, które zostały przypisane złym duchom. Druga część Biblii w porównaniu z tekstami ST posiada już bardziej usystematyzowaną wizję dotyczącą demonologii. W większości przypadków nie istnieją żadne wątpliwości, że Jezus zwracał się do demona, nie zaś do niezidentyfikowanego zjawiska⁶⁷. W latach posoborowych toczyła się w biblistyce i w ogóle w teologii dyskusja

⁵⁸ Mk 1,21-28/Łk 4,33-37; Mk 1,32-34/Mt 8,16-17/Łk 4,40-41; Mk 1,39; 3,22/Mt 9,32-34; 12,22-30/Łk 11,19-23; Mk 5,1-20/Mt 8,28-34/Łk 8,26-39; Mk 7,24-30/Mt 15,21-28; Mk 9,14-29/Mt 17,14-21/Łk 9,37-43; Mk 16,9; Mt 4,24; Łk 11,14-23; 13,31-33 Dz 10,38.

⁵⁹ Mk 3,13-15/Mt 10,1-15; Mk 6,7-13/Łk 9,1-2; Mk 9,14-29/Mt 17,14-21/Łk 9,37-43; Mk 16,17.

⁶⁰ Łk 10,17-20; Mt 7,22.

⁶¹ Dz 8,4-8.

⁶² Dz 16,16-18; 19,8-12.

⁶³ Dz 19,13-20.

⁶⁴ Łk 11,14-23.

⁶⁵ Mk 9,38-40/Łk 9,49-50.

⁶⁶ Zob. E. Sorensen, *Possession and Exorcism...*, s. 132; A. Malina, *Egzorcyzmy w Biblii*, s. 54-59.

⁶⁷ Zob. K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie...*, s. 84-135; E. Sorensen, *Possession and Exorcism...*, s. 118-135; J. Flis, *Jezus wobec „złego”. Refleksje nad wybranymi tekstami Nowego Testamentu*. w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii. O. Prof. Hugolinowi Langkammerowi*. red. J. Flis, Lublin 1990, s. 89-104; R. Orlikowski, *Egzorcyzmy w Nowym Testamencie*, *Studia Pelplińskie* 52 (2018), s. 269-281. M. Wojciechowski uważa, że tak zwane duchy i demony w greckich tekstach ewangelicznych powinny być interpretowane jako niezidentyfikowane, zwykle bezosobowe siły, które czynią ludzi szalonymi i nieczystymi; relacje tych złych sił z Szatanem są luźne i pośrednie; Ewangelie nie zawierają

na temat rozumienia istoty złego ducha. Najważniejszym osiągnięciem analizy terminów dotyczących demonów w Biblii było odrzucenie teorii negujących istnienie osobowego zła⁶⁸. W NT pojawiają się następujące określenia/imiona istot demonicznych⁶⁹:

δαίμόνιον – demon⁷⁰. Nazwa δαίμόνιον występuje najczęściej w NT – 63 razy w dziewięciu księgach NT⁷¹ – na określenie złego ducha. Były to zawsze ze swej natury złe (w grece klasycznej używany był dla oznaczenia „boskości” czy „przeznaczenia”). Zarówno z rodzajnikiem (rodzajnik anaforyczny) oraz bez niego (znaczenie ogólne, rodzajowe) oznacza kategorię złego ducha, dlatego należy zapisać ten termin małą literą.

żadnego jasnego wyjaśnienia tych sił, chociaż chcielibyśmy je powiązać z przyczynami medycznymi, moralnymi lub duchowymi; niektóre zależności popularnego światopoglądu magicznego w czasach Jezusa są widoczne w sposobie mówienia w Ewangeliach; kiedy Jezus konfrontuje się z siłami zła, w Ewangeliach pojawiają się takie sytuacje, jak opowieści o uzdrowieniu, a nie opowieści o egzorcyzmach, które można porównać z literaturą pozakanoniczną; w rzeczywistości te sytuacje były nadzwyczajnymi uzdrowieniami z chorób psychicznych; według Ewangelii Jezus uzdrawiał szalone osoby, a nie wyrzucał demony; późniejsza personifikacja „duchów” i „demonów” zdeformowała sposób postrzegania tekstów ewangelicznych. Zob. M. Wojciechowski, *Healings or Exorcism? Evil Spirits as Impersonal Powers in the Gospels*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 7 (2014), s. 65-76. P. Guillemette natomiast twierdzi, że egzorcyzmy Jezusa są uzdrowieniami z chorób. Jezus wszedł w kulturę swoich czasów i zaakceptował twierdzenie Jemu współczesnych, że nieczyste duchy są przyczyną chorób. Zob. P. Guillemette, *Un enseignement nouveau, plein d'autorité*, *Novum Testamentum* 22 (1980), s. 244-247.

⁶⁸ Ewolucję interpretacji biblijnych tekstów demonologicznych prezentuje w swojej pracy T.D. Łukaszuk, *Istnienie Szatana i demonów jako problem w katolickiej teologii posoborowej*, Kraków 1990.

⁶⁹ Dokładną analizę poszczególnych imion można odnaleźć w książce K. Kościelniaka, *Zło osobowe w Biblii...*, s. 80-125. Zasady pisowni słownictwa religijnego zostały przyjęte przez Radę Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk na posiedzeniu plenarnym w dniu 7.05.2004 roku. Można zapoznać się z nimi na stronie internetowej Wydziału Teologii KUL: https://www.kul.pl/zasady-pisowni-sownictwa-religijnego,art_3460.html [dostęp: 16.02.2023] oraz w książce R. Przybylska, W. Przyczyna, *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2011. Zgodnie z ustaleniami Rady Języka Polskiego, jeśli nazwa osobowa nie jest jednostkowa, zasadniczo używa się małej litery. Wielką literą należy zapisywać nazwę wtedy, kiedy ta stanowi indywidualizujący składnik nazwy własnej. Zgodnie z tą regułą terminy określające demona czasem zostają zapisane wielką bądź małą literą. W tekście greckim, w rozstrzygnięciu dylematu, czy termin dotyczy nazwy własnej (imienia), czy nazwy pospolitej (kategoria demona), może pomóc obecność rodzajnika lub jego brak przed konkretną nazwą w liczbie pojedynczej. W NT istnieją także rzeczowniki, które nie oznaczają nazw własnych, ale funkcjonują tak, jakby nimi były (wtedy, mimo że są poprzedzone rodzajnikiem, należy zapisać wielką literą). Więcej na temat funkcji rodzajnika i jego opuszczenia A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, s. 97-143. Miejsca występowania poszczególnych nazw istot demonicznych zostały przedstawione za pomocą słownika analitycznego – R. Mazur, R. Bogacz, *Słownik analityczny do Biblii greckiej*, Kraków 2021; konkordancji – A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989⁸ oraz za pomocą programów biblijnych – *Accordance® Bible Software 14.0.4*; *Bible Works for Windows 10.0*.

⁷⁰ Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego...*, s. 101, 132. W Mt 8,31 występuje forma męska δαίμων w liczbie mnogiej.

⁷¹ Mt 7,22; 9,33.34; 10,8; 11,18; 12,24.27.28; 17,18; Mk 1,34.39; 3,15.22; 6,13; 7,26.29.30; 8,31; 9,38; 16,9.17; Łk 4,33.35.41; 7,33; 8,2.27.29.30.33.35.38; 9,1.42.49; 10,17; 11,14.15.18.19.20; 13,32; J 7,20; 8,48.49.52; 10,20.21; Dz 17,18; 1 Kor 10,20.21; 1 Tm 4,1; Jk 2,19; Ap 9,20; 16,14; 18,2.

διάβολος – diabeł/Diabeł⁷². Nazwa διάβολος jest bardzo powszechna w tekstach biblijnych i występuje 37 razy w czternastu księgach NT (nie występuje natomiast w Ewangelii Marka). Rzeczownik διάβολος poprzedzony rodzajnikiem anaforycznym oznacza kategorię demonów, których zadaniem jest oddzielenie człowieka od Boga. Rzeczownik διάβολος występuje bez rodzajnika siedem razy: „Diabeł” jako nazwa własna w 1 P 5,3 oraz Ap 12,9; 20,2; „diabeł” jako określenie przymiotnikowe człowieka, który „dzieli”, „wypowiada oszczerstwa” w J 6,70; Dz 13,20; 1 Tm 3,11; Tt 2,3.

σατανᾶς – Szatan/szatan⁷³. Nazwa σατανᾶς pojawia się na kartach NT 36 razy. Byt ten zajmuje się kuszeniem, zwodzeniem oraz okłamywaniem ludzi. Jemu lub jego duchom przypisywane jest opętanie poszczególnych osób. Jest on również wrogiem Kościoła i głoszenia Ewangelii. W większości przypadków oznacza imię własne i należy zapisać „Szatan” wielką literą, mimo że nazwę poprzedza rodzajnik. Jedynie dwukrotnie (Mt 16,23; Mk 8,33) nazwa σατανᾶς występuje w znaczeniu „przeciwnik” i należy zapisać ją małą literą⁷⁴.

πνεῦμα ἀκάθαρτον – duch nieczysty. Wyrażenie przyimkowe πνεῦμα ἀκάθαρτον występuje 22 razy w NT⁷⁵. Przymiotnik ἀκάθαρτον nie wskazuje na nieczystość kultyczną, ale na opozycję względem ducha świętego, w mocy którego Jezus dokonuje egzorcyzmów⁷⁶.

πνεῦμα – duch. Nazwa πνεῦμα zazwyczaj występuje w NT jako wyrażenie przyimkowe. W 9 przypadkach pojawia się samodzielnie w negatywnym kontekście⁷⁷.

ἄγγελος – anioł. Nazwa ἄγγελος zarówno w LXX, jak i NT oznacza zazwyczaj duchy dobre. Sześć razy kontekst, w którym występuje, wskazuje na ich negatywną działalność⁷⁸.

⁷² Mt 4,1.5.8.11; 13,39; 25,41; Łk 4,2.3.6.13; 8,12; J 6,70; 8,44; 13,2; Dz 10,38; 13,10; Ef 4,27; 6,11; 1 Tm 3,6.7.11; 2 Tm 2,26; 3,3; Tt 2,3; Hbr 2,14; Jk 4,7; 1 P 5,8; 1 J 3,8.10; Jud 1,9; Ap 2,10; 12,9.12; 20,2.10.

⁷³ Mt 4,10; 12,26; 16,23; Mk 1,13; 3,23.26; 4,15; 8,33; Łk 10,18; 11,18; 13,16; 22,3.31; J 13,27; Dz 5,3; 26,18; Rz 16,20; 1 Kor 5,5; 7,5; 2 Kor 2,11; 11,14; 12,7; 1 Tes 2,18; 2 Tes 2,9; 1 Tm 1,20; 5,15; Ap 2,9.13.24; 3,9; 12,9; 20,2.7.

⁷⁴ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I: *Rozdziały 1-5*, Lublin 2021, s. 42, 230, 233, 234, 289.

⁷⁵ Mt 10,1; 12,43; Mk 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; Łk 4,36; 6,18; 8,29; 9,42; 11,24; Dz 5,16; 8,7; Ap 16,13; 18,2.

⁷⁶ Zob. C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 106-107; P. Pimentel, *The „Unclean Spirits” of St Mark’s Gospel*, *Expository Times* 99 (1987-1988), s. 173-175.

⁷⁷ Mt 8,16; Mk 9,20; Łk 9,39; 10,20; Dz 16,18; Ef 2,2; 1 J 4,1².3.

⁷⁸ Mt 25,41; 2 Kor 12,7; 2 P 2,4; Jud 6; Ap 9,11; 12,7.

πονερός – Zły/zło⁷⁹. Nazwa πονερός poprzedzona rodzajnikiem może oznaczać „Złego” jako nazwę własną bytu demonicznego (rodzajnik indywidualizujący) lub „zło” jako rzeczywistość moralną (rodzajnik przymiotnika urzeczownikowego). W dwóch przypadkach (Mt 6,13; 2 Tes 3,3) możliwe są obie interpretacje. W Mt 6,13 na podstawie danych statystycznych można skłonić się do interpretacji osobowej, ponieważ czasownik ῥύομαι w NT łączy się za pomocą przyimka ἀπό z rzeczownikami osobowymi. W wersecie 2 Tes 3,3 przymiotnik urzeczownikowiony πονερός jest przeciwstawiony rzeczownikowi κύριος. Można więc założyć, że Panu jest przeciwstawione osobowe zło, czyli Zły⁸⁰.

Βεελζεβούλ – Belzebub⁸¹. Nazwa Βεελζεβούλ pojawia się jedynie w trzech Ewangeliach synoptycznych i oznacza tego, który jest władcą demonów.

πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου – duch demona nieczystego. Wyrażenie πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου pojawia się tylko raz w NT⁸². Prawdopodobnie Łukasz, znając środowisko helleńskie, w którym przyjmowano możliwość zarówno dobrego, jak i złego wpływu demonów na osoby, doprecyzowuje, jaki rodzaj demona miał w sobie opętany człowiek⁸³.

ἄρχων τοῦ κόσμου – władca (tego) świata⁸⁴. Wyrażenie ἄρχων τοῦ κόσμου, którego Jan używa dla określenia złego ducha, pochodzi z tradycji apokaliptycznej, według której za złem obecnym w ludzkiej historii ukrywa się osoba Szatana⁸⁵.

ἄρχων τῶν δαιμονίων – władca demonów⁸⁶. Wyrażenie ἄρχων τῶν δαιμονίων odnosi się do Belzebuba, który jest utożsamiany z władcą demonów.

δράκων – Smok. Nazwa δράκων pojawia się 13 razy⁸⁷ i to jedynie w Apokalipsie św. Jana, gdzie oznacza osobową siłę walczącą przeciw planom Boga oraz osobom wierzącym w Niego.

⁷⁹ Mt 5,37; 6,13; 13,19; 13,38; J 17,15; Ef 6,16; 2 Tes 3,3; 1 J 2,13.14; 3,12; 5,18.19.

⁸⁰ Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego...*, s. 236; M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2007, s. 562.

⁸¹ Mt 10,25; 12,24.27; Mk 3,22; Łk 11,15.18.19.

⁸² Łk 4,33.

⁸³ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011, s. 270.

⁸⁴ J 12,31; 14,30; 16,11.

⁸⁵ Zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana: rozdziały 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010, s. 867.

⁸⁶ Mt 9,34; 12,24; Łk 11,15; Mk 3,22.

⁸⁷ Ap 12,3.4.7.9.13.16.17; 13,2.4.11; 16,13; 20,2.

ἐχθρός – nieprzyjaciel. Nazwa ἐχθρός pojawia się w NT 32 razy, z czego 4 razy odnosi się złego ducha⁸⁸, który został utożsamiony przez Jezusa z diabłem (Mt 13,39).

ἀντίχριστος – Antychryst. Nazwa ἀντίχριστος występuje 5 razy i to jedynie w Pierwszym i Drugim Liście św. Jana⁸⁹. Termin ten oznacza kogoś, kto głosi fałszywe nauki oraz jest odstępcą. Trudno jednoznacznie określić, czy „antychryst” dotyczy bytu demonicznego, czy człowieka działającego pod jego wpływem. W pismach ojców Kościoła występują obie interpretacje⁹⁰.

ἰσχυρός – mocarz. Nazwa ἰσχυρός to przymiotnik urzeczownikowiony za pomocą rodzajnika. Nawiązuje do zarzutu skierowanego wobec Jezusa, gdzie Belzebub zostaje porównany do mocarza⁹¹.

ξένος δαιμονίων – obcy demon⁹². Wyrażenie ξένος δαιμονίων jest wypowiedziane przez filozofów zarzucających Pawłowi nowinkarstwo w nauczaniu na temat obcych demonów (Paweł głosił Jezusa i zmartwychwstanie). Termin ten należy raczej interpretować w kontekście helleńskim, gdzie „demon” może być rozumiany również jako pozytywne bóstwo⁹³.

πνεῦμα δαιμονίων – duch demona⁹⁴. Wyrażenie πνεῦμα δαιμονίων w liczbie mnogiej oznacza duchy demoniczne, które są utożsamione trzema duchami nieczystymi wychodzącymi z paszczy Smoka i Bestii (Ap 16,13). M. Wojciechowski uważa, że może to być również symbol działania zła, a nie osobowe zło⁹⁵.

πνεῦμα πονηρόν – zły duch. Wyrażenie πνεῦμα πονηρόν charakteryzuje ducha jako złego ze swej natury. Zarówno Jezus, jak i Paweł uwalniają poszczególne osoby od szkodliwego wpływu (nawet elementy odzieży Pawła miały moc uwalniania spod władzy złych duchów)⁹⁶.

Βελιάρ – Beliar. Nazwa Βελιάρ jest *hapax legomenon* w NT⁹⁷. W ST nie odnosi się do konkretnej osoby, ale oznacza zazwyczaj ideę bezwartościowości w znaczeniu zła lub bezprawia. W późniejszej literaturze żydowskiej zaczęła funkcjonować w znaczeniu

⁸⁸ Mt 13,25.28.39; Łk 10,19.

⁸⁹ 1 J 2,18.22; 4,3; 2 J 7.

⁹⁰ Zob. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii...*, s. 122.

⁹¹ Mt 12,29; Mk 3, 27.

⁹² Dz 17,18.

⁹³ Zob. D. Peterson, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids–Cambridge 2009, s. 491.

⁹⁴ Ap 16,14.

⁹⁵ Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2012, s. 319.

⁹⁶ Mt 12,45; Łk 7,21; 8,2; 11,26; Dz 19,12.15.16.

⁹⁷ 2 Kor 6,15.

osoby przeciwstawiającej się Bogu. W tekstach qumrańskich Beliar jest utożsamiany z przeciwnikiem Boga Izraela⁹⁸.

πειράζων – kusiciel. Nazwa πειράζων poprzedzona rodzajnikiem rzeczownikowiającym wskazuje na jedną z cech złego ducha, jaką jest kuszenie zarówno Jezusa (Mt 4,3), jak i ludzi (1 Tes 3,5).

ὄφις (ὁ ἀρχαῖος) – wąż (starodawny). Wyrażenie ὄφις (ὁ ἀρχαῖος) pojawia się wyłącznie w Apokalipsie św. Jana⁹⁹, gdzie rzeczownik zawsze poprzedzony jest rodzajnikiem. Dwa razy przy nazwie „wąż” pojawia się przymiotnik „starodawny” (Ap 12,9; 20,2), który jednoznacznie zostaje utożsamiony z Diabłem i Szatanem.

πνεύμασιν πλάνοις – duchy zwodnicze. Wyrażenie πνεύμασιν πλάνοις występuje jeden raz¹⁰⁰ i można je odnieść do złych duchów. Jednak najprawdopodobniej Paweł odnosi ten termin do działania fałszywych nauczycieli, którzy zostali zwiedzeni przez złe duchy¹⁰¹.

ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα – duch niemy i głuchy. Wyrażenie ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα pojawia się tylko 1 raz w tekstach opisujących egzorcyzmy¹⁰². Wskazuje na szczególnie trudny do opanowania rodzaj złego ducha.

ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος – władca mocy powietrza¹⁰³. Wyrażenie ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος wskazuje na nadprzyrodzoną siłę, we władzy której pozostają duchy powietrza. Paweł utożsamia go z duchem, który pobudza ludzi do buntu. Prawdopodobnie Paweł czerpie obraz duchów zamieszkujących powietrze z kosmologii żydowskiej¹⁰⁴.

Liczne imiona określające złego ducha w NT świadczą o wieloaspektowości jego natury i działań, które zostały mu przypisane w tekstach biblijnych¹⁰⁵. Poszczególne terminy wskazują na następujące prerogatywy istot demonicznych: odznaczają się one ponadludzką mocą; są w opozycji wobec planów Bożych; są przeciwnikami Jezusa; cechuje je pośpiech, niebezpieczne działanie, chęć szkodenia ludziom oraz inteligencja; ich działanie ma na celu odłączenie wierzących od Boga; cechuje je osobowość

⁹⁸ Zob. R.P. Martin, *2 Corinthians*, Waco 1986, s. 199.

⁹⁹ Ap 12,9.14.15; 20,2.

¹⁰⁰ 1 Tm 4,1.

¹⁰¹ Zob. T.D. Lea, P. Griffin Jr., *1,2 Thimoty, Titus*, Nashville, 1992, s.128.

¹⁰² Mk 9,25.

¹⁰³ Ef 2,2.

¹⁰⁴ Zob. A.T. Lincoln, *Ephesians*, Grand Rapids 1990, s. 95.

¹⁰⁵ Zob. P. Szuppe, *Szatan w Biblii*, Collectanea Theologica 75/1 (2005), s. 60.

wskazująca na władzę nad innymi demonami; ich wrogie działanie charakteryzuje skrytość.

Działanie demonów w NT nie jest więc jedynie symbolem oznaczającym szalone zachowanie o nieznanych przyczynach, czasami utożsamiane z chorobą psychiczną lub somatyczną (np. epilepsją). Złe duchy są postaciami realnymi, o spójnych i wyraźnie zarysowanych cechach. Chociaż demony czasami przedstawiane są jako zewnętrzni prześladowcy, najczęściej pojawiają się jako zamieszkujący ludzkie ciało, na które mają bardzo negatywny wpływ. Nauka NT o istnieniu demonów unika koncepcji dualistycznej i monistycznej, ukazując je jako istoty zależne od Boga w swoim istnieniu i podporządkowane Jego rozkazom, jednakże zachowujące ciągle swoją wolność, włącznie z możliwością wrogiego ustosunkowania się względem Boga i Jego planów¹⁰⁶. Intencją autorów teksów mówiących o Jezusie jako egzorcyście nie jest demitologizacja postaci złego ducha. Nauczanie NT nie stawia więc znaku zapytania w kwestii istnienia złych duchów, ale pełni funkcję służebną w przekazie orędzia Jezusa – przepowiadania królestwa Bożego oraz ukazania absolutnej władzy Jezusa nad demonami.

1.2.2. Zestawienie narracji ewangelicznych związanych z egzorcyzmami

Praktyka uwalniania z mocy złych duchów znana była wiele wieków wcześniej przed działalnością Jezusa jako egzorcyisty oraz redakcją perykop o tym mówiących w NT, jednak trudno w tej części Biblii odnaleźć terminy „egzorcyzm”, „egzorcyzmować” czy „egzorzysta”¹⁰⁷. Czaownik ὀρκίζεῖν oraz pokrewne ἐξορκίζεῖν i ἐνορκίζεῖν pojawiają się 4 razy na kartach NT (jeden raz ἐξορκίζεῖν, 1 raz ἐνορκίζεῖν, 2 razy ὀρκίζεῖν).

Pierwsze użycie odnaleźć można w Ewangelii Mateusza (Mt 26,63) – „Zaprzysięgam (ἐξορκίζω) cię przez Boga żywego, abys nam powiedział, czy ty jesteś Mesjasz, Syn Boga”. W tekście tym przedmiotem czasownika ἐξορκίζεῖν jest arcykapłan Kajfasz, który w czasie procesu Jezusa, posługując się przysięgą, chciał dowiedzieć się,

¹⁰⁶ Zob. J. Flis, *Demony według NT – mit czy rzeczywistość?*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 40,1 (1987), s. 49.

¹⁰⁷ Według C. Bonnera, aby jakieś wydarzenie zostało sklasyfikowane jako egzorcyzm, niezbędne są trzy elementy: demon musi przemówić; demon wyjawia swoją naturę lub mówi o swoich złych uczynkach; demon zaznacza swoje wyjście poprzez akt fizycznej przemocy wobec zniewolonego. Zob. C. Bonner, *The Technique of Exorcism*, *Harvard Theological Review* 36 (1943), s. 41-47.

czy Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga. Użycie tego czasownika miało na celu podkreślenie powagi oświadczenia oraz wzmocnienie jego doniosłości¹⁰⁸.

Czasownik ὀπκίζειν występuje w narracji o opętanym w Gerazie. Duch nieczysty po uznaniu wyższości Jezusa nad sobą zdradził wyraźną świadomość swojej gorszej pozycji w dialogu oraz beznadziejności sytuacji, w której się znalazł. Tym razem to nie egzorzysta, ale demon powołał się na Boga wobec Syna Boga Najwyższego: „Zaklinam (ὀπκίζω) Cię na Boga, abys mnie nie nękał!” (Mk 5,7). Można dostrzec w tym wołaniu ironię, gdyż formuły zaklęcia zazwyczaj pojawiają się na ustach egzorzysty i towarzyszą właściwemu egzorcyzmowi, a nie są wypowiedziane przez ducha nieczystego/opętanego¹⁰⁹. Jednocześnie duch nieczysty porzucił wszelkie próby użycia własnej mocy w celu uzyskania kontroli nad Jezusem.

Kolejne występowanie czasownika ὀπκίζειν, tym razem w *Dziejach Apostolskich* (Dz 19,13), przedstawia nieudane egzorcyzmy naśladowców Pawła. Siedmiu synów Skewasa, których Łukasz nazywa „wędrownymi egzorcystami żydowskimi” (περιερχόμενος Ἰουδαῖος ἐξορκιστής), podjęło próbę wypędzenia złego ducha, używając w tym celu specjalnej formuły: „Zaklinam (ὀπκίζω) was przez Pana Jezusa, którego głosi Paweł”. Naśladowanie Pawła okazało się nieskuteczne, gdyż to nie imię Jezusa działa mechanicznie na demony. Uroczyste wezwanie mocy Jezusa nie jest jakimś specjalnym „kluczem”. Jeśli uczniowie są kanałami Jego mocy, to nie dlatego, że znają Jego imię (demony również znają i drżą), ale dlatego, że Go znają i, co ważniejsze, są przez Niego znani oraz przez Niego wysłani¹¹⁰. Także w tym wersecie jedyny raz występuje rzeczownik „egzorzysta” (ἐξορκιστής).

Czasownik ἐνὀπκίζειν został użyty przez Pawła w zakończeniu Pierwszego Listu do Tesaloniczan: „Poprzysięgam wam na Pana, aby został odczytany ten list wszystkim braciom” (1 Tes 5,27). Autor używa czasownika ἐνὀπκίζειν, aby wyrazić rozkaz, usilną prośbę o odczytanie swojego listu wszystkim braciom. Forma czasownikowa ma charakter imperatywny.

Terminy „egzorcyzm”, „egzorzysta”, „egzorcyzmować” nie są więc prawie wcale stosowane w NT. Stają coraz bardziej popularne pod koniec II i na początku III wieku za sprawą języka łacińskiego, do którego weszły dzięki literaturze

¹⁰⁸ Zob. D.A. Hagner, *Matthew 14-28*, Dallas 1995, s. 799.

¹⁰⁹ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, Dallas 1989, s. 279.

¹¹⁰ Zob. C. Gempf, *Acts*, Downers Grove 1994⁴, s. 1096.

wczesnochrześcijańskiej¹¹¹. Mimo że jedyny egzorcyzm oznaczony tym terminem okazał się nieskuteczny (Dz 19,13), w Ewangeliach można odnaleźć wiele tekstów mówiących o uwolnieniu z mocy złego ducha.

1.2.3. Ewangelia Marka

Narracje o egzorcyzmach lub teksty wspominające złego ducha bardzo często pojawiają się w Ewangelii Marka. Mimo że jest ona najkrótszą ze wszystkich czterech Ewangelii kanonicznych, można w niej odnaleźć aż siedemnaście takich tekstów (Mk 1,13; Mk 1,21-28; Mk 1,32-34; Mk 1,39; Mk 3,11; Mk 3,15; Mk 3,22-30; Mk 4,15; Mk 5,1-20; Mk 6,7; Mk 6,13; Mk 7,24-30; Mk 8,33; Mk 9,14-29; Mk 9,38; Mk 16,9; Mk 16,17). Można wyróżnić trzy podstawowe grupy tych narracji.

Do pierwszej grupy należy zaliczyć perykopy mówiące o wypędzaniu demonów przez Jezusa (teksty relacjonujące szczegółowy przebieg egzorcyzmu oraz te, w których znaleźć można jedynie krótkie wzmianki): Mk 1,21-28 – egzorcyzm w synagodze w Kafarnaum; Mk 1,32-34 – Jezus wyrzuca demony obok domu Piotra; Mk 1,39 – Jezus wypędza demony w całej Galilei; Mk 3,11 – duchy nieczyste padają przed Jezusem; Mk 3,22-30 – dyskusja na temat władzy Jezusa nad demonami; Mk 5,1-20 – egzorcyzmy Jezusa w kraju Gerazeńczyków; Mk 7,24-30 – uwolnienie córki Syrofenicjanki od ducha nieczystego/demona; Mk 9,14-29 – uwolnienie opętanego epileptyka; Mk 16,9 – wzmianka o uwolnieniu Marii Magdaleny od siedmiu demonów.

W drugiej grupie znajdują się teksty mówiące o władzy uczniów Jezusa nad duchami nieczystymi oraz mocy innych osób nad demonami: Mk 3,15 – Jezus ustanawia Dwunastu, by dać im władzę wyrzucania demonów; Mk 6,7 – rozesłanie Dwunastu wyposażonych we władzę nad duchami nieczystymi; Mk 6,13 – Dwunastu wypędza demony; Mk 9,38 – człowiek spoza grona Dwunastu wypędza demony; Mk 16,17 – obietnica władzy nad demonami dana każdemu wierzącemu.

W trzeciej grupie tekstów odnaleźć można kilka wzmianek o szatanie lub porównań do niego: Mk 1,13 – szatan kuszący Jezusa na pustyni; Mk 4,4.15 – ptaki wydziobujące ziarno symbolem szatana porywającego słowo zasiane w człowieku; Mk 8,33 – Piotr upominający Jezusa nazwany szatanem.

¹¹¹ Tertulian używa słowa *exorcismus* w swoim dziele *De corona* 11. Zob. E. Sorensen, *Possession and Exorcism...*, s. 132.

Można również dokonać podziału tekstów ze względu na ich tematykę¹¹²: Jezus jako wszechmogący Syn Boży mający władzę nad złymi duchami – Mk 1,13; 1,21-28; 1,32-34; 3,11; 3,22-30; 9,14-29; 16,19; teksty, w których głównym tematem jest wiara: Mk 3,11; 3,22-30; 7,24-30; 9,14-29; 16,9; zaś temat nauczania i głoszenia dobrej nowiny można odnaleźć w większości tekstów: Mk 1,21-28; 1,32-34; 1,39; 3,15; 4,14; 5,1-20; 6,7.13; 9,14-29; 9,38; 16,9.

Narracje o egzorcyzmach zaliczane są do grupy perykop ukazujących uzdrowienia, które Jezus uczynił w czasie swojej działalności (Mk 1,21-28; 1,29-31; 1,32-34; 1,40-45; 2,1-12; 3,1-6; 3,7-12; 5,1-20; 5,21-24.35-43; 5,25-34; 6,53-56; 7,24-30; 7,31-37; 8,22-26; 9,14-29; 10,46-52)¹¹³. Pośród takich tekstów znajdują się cztery dłuższe historie uwolnień od złego ducha. Jedenaście z trzynastu opisanych uzdrowień ma miejsce przed przemienieniem Jezusa (w rozdziałach Mk 1-8) i związane są z motywem „nieczystości” i uwolnienia od niej¹¹⁴. Egzorcyzmy w Ewangelii Marka, w przeciwieństwie do tych w tekście Mateusza i Łukasza, zostały wyraźnie odróżnione od uzdrowień. Gdy mowa o opętaniu i uwolnieniu od złego ducha, Marek wybrał czasowniki: ἔχειν (Βεελζεβοὺλ – Mk 3,22; πνεῦμα – Mk 3,30; 7,25; 9,17); εἰσέρχασθαι (πνεῦμα – Mk 5,13; 9,25); ἐξέρχασθαι (πνεῦμα – Mk 1,26; 5,8.13; 9,25; δαιμόνιον – Mk 7,29.30); ἐκβάλλειν (δαιμόνιον – Mk 1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,38; 16,9.17), kiedy zaś mówił o uzdrowieniach, użył czasowników θεραπεύειν (Mk 1,34; 3,2.10; 6,5.13), ἰᾶσθαι (Mk 5,29), σῶζειν (Mk 3,4; 5,23.28.34; 6,56; 10,52). Terminologia Ewangelii Marka i jej kompozycja są skonstruowane w ten sposób, aby wyraźnie odróżnić opętanie od choroby. W tym celu autor naprzemiennie przedstawił egzorcyzm i uzdrowienie, dokładnie je od siebie oddzielając. Jezus w tekście Marka, uzdrawiając, zwrócił się do człowieka, który choruje, zaś w przypadku opętania skierował swe słowa do demona¹¹⁵. Kiedy Marek mówi o „wyrzucaniu” (ἐκβάλλειν) złego ducha, zawsze

¹¹² Taki podział proponuje E. Marciniak, *Demonologiczne teksty w Ewangelii Marka...*, s. 443-447.

¹¹³ Takie przyporządkowanie można odnaleźć w monografii G.H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker...*, s. 57-101. Umieszczenie egzorcyzmów Jezusa przez G.H. Twelftreea w grupie cudownych uzdrowień dotyczy także pozostałych Ewangelii synoptycznych. Autor ten oprócz egzorcyzmów i uzdrowień analizuje także inne cuda Jezusa (Mk 4,35-41; Mk 6,32-44; Mk 6,45-52; Mk 8,1-10; Mk 11,12-14). Natomiast Telford wyraźnie oddziela opowiadania o egzorcyzmach od innych cudów. Zob. W.R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark. New Testament Theology*, New York–Cambridge 1999, s. 96.

¹¹⁴ Zob. C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 83.

¹¹⁵ Zob. L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, s. 59-60.

określa go mianem „demon” (δαμόνιον)¹¹⁶, zaś opisując efekt egzorcyzmu, zwykle mówi, że tym, który „wyszedł” (ἐξέρχεται), jest „duch nieczysty” (πνεῦμα ἀκάθαρτον)¹¹⁷.

Ewangelia Marka jest jedyną, w której ani razu nie pojawia się termin „diabeł”, (Mateusz używa tego określenia 6 razy, Łukasz 5 razy, zaś Jan 3 razy). Marek wyraźnie preferuje nazwę Szatan. Innym często stosowanym przez Marka terminem jest duch nieczysty (πνεῦμα ἀκάθαρτος). Przymiotnik „nieczysty” (ἀκάθαρτος) w Ewangeliach zawsze odnosi się do ducha (πνεῦμα), który jest przeciwnikiem Jezusa (Mk 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25). Jeden raz „duch” został określony jako „niemy” (Mk 9,17 – πνεῦμα ἄλαλον) oraz jeden raz „niemy i głuchy” (Mk 9,25 – ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα). Słowo πνεῦμα w kontekście niezwiązanym z duchem nieczystym pojawia się dodatkowo 9 razy i oznacza Ducha Świętego (Mk 1,8.10.12; 3,29; 12,36; 13,11)¹¹⁸ lub ducha ludzkiego, w sensie wnętrza (Mk 2,8; 8,12; 14,39). Również u Marka po raz pierwszy pojawia się termin δαμονιζόμενος (Mk 1,32; 5,15.16.18) na określenie opętanych¹¹⁹. Termin ten występuje również u Mateusza (Mt 4,24; 8,16.28.33; 9,32; 12,22; 15,22), Łukasza (Łk 8,36) oraz u Jana (J 10,21). Marek jest raczej oszczędny w stosowaniu innych nazw własnych dla złego ducha. Pojawiają się jeszcze następujące określenia: ὁ ἄρχων (Mk 3,22); Βεελζεβούλ (Mk 3,22); ὁ ἰσχυρός (Mk 3,27); σατανᾶς (Mk 1,13; 3,23^{2x}.26; 4,15; 8,33).

1.2.4. Ewangelia Mateusza

W Ewangelii Mateusza temat egzorcyzmów, działania demonicznego oraz władzy Jezusa nad złym duchem został podjęty kilkanaście razy. Podobnie jak u Marka można wyróżnić dłuższe perykopy oraz krótkie wzmianki, przyporządkowane do następujących 3 grup.

¹¹⁶ Należy jednak zaznaczyć, że w Mk 9,18.28 przedmiotem czasownika ἐκβάλλειν jest zaimek αὐτό, który odnosi się do πνεῦμα ἄλαλον w Mk 9,17.

¹¹⁷ M. Wojciechowski twierdzi, że terminów πνεῦμα oraz δαμόνιον nie należy rozumieć w sensie osobowym. Skłania się ku interpretacji πνεῦμα jako bezosobowego wiatru, niewidzialnej siły, zaś δαμόνιον to według niego nieokreślona siła półboska. Zob. M. Wojciechowski, *Healings or Exorcism?*..., s. 66-68. K. Kościelniak wskazuje na synonimiczność πνεῦμα oraz δαμόνιον, przypisując zarówno pierwszym, jak i drugim cechy osobowe. Zob. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii*..., s. 106.

¹¹⁸ Jeśli odnosi się do Ducha Świętego, to występuje zawsze z rodzajnikiem i przymiotnikiem ἅγιος. Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach*..., s. 259.

¹¹⁹ M. Wojciechowski prezentuje opinię przeciwną. Uważa, że δαμονιζόμενος należy rozumieć nie jako „opętany”, ale „zdominowany przez zewnętrzną moc” lub „będący w ekstazie”. Zob. M. Wojciechowski, *Healings or Exorcism?*..., s. 67.

Do pierwszej grupy należy zaliczyć perykopy i wzmianki ukazujące Jezusa w opozycji do bytów demonicznych: Mt 4,1-11 – kuszenie Jezusa na pustyni przez diabła; Mt 8,16-17 – wypędzanie demonów i uzdrawianie chorych przez Jezusa w Kafarnaum; Mt 8,28-34 – spotkanie z opętanymi Gadareńczykami; Mt 9,32-34 – uwolnienie od ducha niemoty; Mt 12,22-30 – uwolnienie opętanego, który był niewidomy i niemy; Jezus oskarżony o działanie mocą Belzebuba; Mt 15,21-28 – uwolnienie córki Kananejki; Mt 17,14-21 – opętany epileptyk.

Do drugiego zbioru tekstów należy przyporządkować te, w których jest mowa o władzy innych osób nad demonami: Mt 7,22 – wielu będzie się powoływać na Imię, w mocy którego wyrzucali demony; Mt 10,1 – rozesłanie Dwunastu i wyposażenie ich w moc wyrzucania duchów nieczystych; Mt 10,8 – nakaz wypędzania demonów dany Dwunastu.

Inne wzmianki o złym duchu można wyodrębnić w trzeciej grupie: Mt 12,43-45 – atak powracającego ducha nieczystego; Mt 13,19 – Zły, która porywa zasiane w sercu słowo o królestwie; Mt 13,38-39 – wyjaśnienie przypowieści o kąkolu: chwastem są synowie Złego, zaś siejącym chwast jest diabeł; Mt 10,25 – pan domu przezywany Belzebubem, nazwani tak będą również domownicy (aluzja do Jezusa i Jego uczniów); Mt 25,41 – zgromadzeni z lewej strony Syna Człowieczego w czasie sądu ostatecznego przeznaczeni do ognia wiecznego, który przygotowany jest diabłu i jego aniołom.

Spośród tekstów Markowych brak u Matusza historii o egzorcyzmie w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,21-28), wzmianki o wypędzaniu demonów przez apostołów (Mk 6,13), wspomnienia o wypędzeniu siedmiu demonów z Marii Magdaleny (Mk 16,9), przekazania władzy nad demonami wierzącym w Jezusa (Mk 16,17). Natomiast Mateusz zamieszcza kilka tekstów nieobecnych u Marka: wyrzucenie demona z niemego (Mt 9,32-33); przyprowadzenie do Jezusa opętanego, który był niewidomy i niemy (Mt 12,22-23); przypowieść o kąkolu, w której występuje diabeł siejący chwast (Mt 13,39); wzmianka o potępionych, którzy będą przeznaczeni na końcu świata diabłu i jego aniołom (Mt 25,41).

Mateusz przedstawia łącznie czternaście historii uzdrowień dokonanych przez Jezusa, pośród których pojawiają się dłuższe perykopy o uwolnieniu od demonów¹²⁰. Aż dziewięć z tych opowiadań zostało umieszczonych w rozdziałach ósmym i dziewiątym.

¹²⁰ Mt 8,1-4; 8,5-13; 8,14-15; 8,28-34; 9,1-8; 9,18-19.23-26; 9,20-22; 9,27-31; 9,32-34; 12,9-14; 12,22-23; 15,21-28; 17,14-21; 20,29-34. Występuje też wiele krótkich lub ogólnych wzmianek: Mt 4,23-24; 8,16; 9,35; 14,34-36; 15,30.

Opowiadania Mateusza o uwolnieniu opętanych w stosunku do perykop Marka zazwyczaj są krótsze i pozbawione wielu szczegółów. W tej zwięzłości należy zauważyć większą koncentrację na Jezusie niż na Jego cudownym działaniu. Na przykładzie tekstu o egzorcyzmie w Gadarze/Gerazie (Mt 8,28-34; Mk 5,1-20) można dostrzec brak zainteresowania przez Mateusza osobą opętanego. Mateuszowa chrystologia jest bardziej skupiona na mocy słowa Jezusa, być może dlatego ewangelista nie przekazuje zbyt wielu szczegółów, świadomie wymazując magiczne i demonologiczne ślady w wielu relacjach o cudach¹²¹. Być może w czasach redakcji Ewangelii Mateusza istniała już w środowisku żydowskim opinia o trudnieniu się magią przez Jezusa. Taki pogląd można odnaleźć na przykład w Talmudzie lub u Celsusa, zaś Mateusz w swojej Ewangelii chce się być może od tego stanowiska zdystansować¹²².

Spośród wszystkich 4 Ewangelii określenie πνεῦμα najrzadziej występuje właśnie u Mateusza (19 razy u Mt, 23 razy u Marka, 36 razy u Łukasza, 24 razy u Jana). Tylko 4 razy termin „duch” odnosi się do złego ducha (Mt 8,16; 10,1; 12,43.45); zaś 12 razy Mateusz mówi o Duchu Świętym/Bożym (Mt 1,18.20; 3,11.16; 4,1; 10,20; 12,18.28.31.32; 22,43; 28,19) oraz trzykrotnie o duchu ludzkim (Mt 5,3; 26,41; 27,50). Spośród wszystkich synoptyków właśnie Mateusz najrzadziej przyporządkowuje to określenie złemu duchowi. W czterech przypadkach, w których Mateusz mówi o złych duchach, tylko dwukrotnie (Mt 10,1; 12,43) używa przymiotnika „nieczysty” – ἀκάθαρτος, Marek czyni to 11 razy (Mk 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25), zaś Łukasz 6 razy (Łk 4,33.36; 6,18; 8,29; 9,42; 11,24). Warto również zaznaczyć, że w całym NT πνεῦμα pojawia się w sensie negatywnym bez żadnego określenia jednokrotnie i to właśnie u Mateusza (Mt 8,16). Przedmiotem czasownika ἐξέρχεσθαι jeden raz jest πνεῦμα ἀκάθαρτον (Mt 12,43) oraz jeden raz δαιμόνιον (Mt 17,18), natomiast u Marka ἐξέρχεσθαι łączy się zazwyczaj z πνεῦμα ἀκάθαρτον (Mk 1,26; 5,8.13; 9,25); rzadziej zaś z δαιμόνιον (Mk 7,29.30).

Najczęściej u Mateusza pojawiają się określenia δαιμόνιον (Mt 7,22; 9,33.34^{2x}; 10,8; 11,18; 12,24^{2x}.27.28; 17,18) oraz δαιμονιζόμενος (Mt 4,24; 8,16.28.33; 9,32; 12,22;

¹²¹ Zob. O. Böcher, *Matthäus und die Magie*, w: L. Schenke, *Studien zum Matthäusevangelium*, Stuttgart 1988, s. 22-24, za: A.J. Najda, *Opowiadania o cudach w Ewangelii Mateusza*, Studia Teologiczne (Białystok, Drohiczyń, Łomża) 32 (2014), s. 12.

¹²² Zob. A.J. Najda, *Opowiadania o cudach...*, s. 12; J.M. Hull, *Hellenistic Magic and Synoptic Tradition*, Londyn 1974, s. 116-141; M. Smith, *Jesus the Magician*, Londyn 1978; S.R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Minneapolis 1989, s. 22-47, za: L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, s. 70; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1-13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2004, s. 504.

15,22). Ten pierwszy termin występuje niemal z tą samą częstotliwością jak u Marka (Mt 11 razy, Marek 12 razy) zaś drugi prawie 2 razy częściej (Mt 6 razy, Mk 4 razy). W Ewangelii Mateusza aż sześciokrotnie (Mt 4,1.5.8.11; 13,39; 25,41) pojawia się termin διάβολος, którego u Marka nie odnajdujemy; czterokrotnie (Mt 4,10 ; 12,26²; 16,23) σατανᾶς, trzykrotnie (Mt 10,25; 12,24.27) imię Βεελζεβοῦλ; trzykrotnie (Mt 13,25.28.39) ἔχθρος; czterokrotnie¹²³ (Mt 5,37; 6,13; 13,19; 13,38) ὁ πονερός, dwukrotnie (Mt 9,34; 12,24) ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων; jeden raz (Mt 4,3) ὁ πειράζων; oraz jeden raz δαίμων¹²⁴ (Mt 8,31).

Przedmiotem czasownika ἐκβάλλειν jest, poza jednym wyjątkiem (Mt 8,16 – tutaj występuje πνεῦμα), δαιμόνιον. Konstrukcja ta jest używana przez Mateusza w większości tekstów mówiących o egzorcyzmach: 7,22; 8,31; 9,33.34; 10,8; 12,24.27.28. Marek nigdy nie nazywa egzorcyzmów uzdrowieniami. Z kolei Mateusz czasami mówi, że Jezus opętanych uzdrawiał – θεραπεύω (Mt 4,24; 12,22; 15,22.28)¹²⁵. Na przykładzie opowiadania o nauczaniu i uzdrowieniach w Galilei (Mt 4,23-25) można zauważyć, że Mateusz nie tyle chce określić, jakich rodzajów cierpień i chorób doświadczał lud, ale podkreślić ogrom zasięgu i skalę mocy Jezusa nad wszystkimi dolegliwościami. Marek bardzo często przedstawia działalność Jezusa jako nauczanie oraz wypędzanie demonów (Mk 1,21-28; 1,39; 3,14-15; 6,12-13), Mateusz kładzie akcent na głoszenie, nauczanie i uzdrawianie¹²⁶. Najpierw mówi, że Jezus obchodził całą Galileę, później zaznacza, że Jezus leczył wszelkie choroby i wszelkie słabości (do których zalicza również opętania), a na koniec, że przynoszono do Niego wszystkich cierpiących (Mt 4,23-24). Mateusz w ten sposób stara się wykreować obraz Jezusa, którego moc rozciąga się nad wszelkim cierpieniem¹²⁷.

¹²³ Wtedy, gdy ὁ πονερός w Mt 6,13 jest rozumiany osobowo.

¹²⁴ Słowo δαίμων jest *hapax legomenem* na kartach Nowego Testamentu. W klasycznym języku greckim używa się go na wiele sposobów w odniesieniu do istot świata nadprzyrodzonego (bóstw, bogów, pół-bogów, ludzkich dusz osób zmarłych, duchów). Być może wybór Mateusza podkreśla fakt, że mamy tutaj otwarcie Jezusa na większą sferę nadprzyrodzoną. Zob. J. Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2005, s. 376; C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 122.

¹²⁵ Czasownik θεραπεύω występuje u Mateusza aż 16 razy (Mt 4,23.24; 8,7.16; 9,35; 10,1.8; 12,10.15.22; 14,14; 15,30; 17,16.18; 19,2; 21,14), najczęściej spośród wszystkich Ewangelii (u Marka 5 razy – Mk 1,34; 3,2.10; 6,5.13; u Łukasza 15 razy – Łk 4,23.40; 5,15; 6,7.18; 7,21; 8,2.43; 9,1.6; 10,9; 13,14; 14,3; u Jana jeden raz – J 5,10).

¹²⁶ Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1–13...*, s. 183.

¹²⁷ Zob. J. Nolland, *The Gospel of Matthew...*, s. 184; C. Mitch, E. Sri, *Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2019, s. 59.

Na uwagę zasługują również wersety: Mt 9,32-33 – „Gdy ci wychodzili, oto przyprowadzono Mu opętanego niemego. Po wyrzuceniu złego ducha niemy odzyskał mowę, a tłumy pełne podziwu wołały: «Jeszcze się nigdy nic podobnego nie pojawiło w Izraelu»”; oraz Mt 12,22-23 – „Wówczas przyprowadzono Mu opętanego, który był niewidomy i niemy. Uzdrowił go, tak że niemy mógł mówić i widzieć. A całe tłumy pełne były podziwu i mówiły: «Czyż nie jest to Syn Dawida?»”. Żadna z obydwu perykop nie pojawia się u Marka, zaś tekst u Łukasza (Łk 11,14-15) najczęściej jest określany jako paralela dwóch powyższych tekstów (Mt 9,32-33; 12,22-23). Zamiast wzmianki o uzdrowieniu (jak w Mt 12,22b) Mateusz mówi w tej perykopie o wyrzuceniu demona (Mt 9,33). W tekście Mt 9,32-34 można zauważyć bardzo rzadkie połączenie opętania z chorobą (κωφὸν δαιμονιζόμενον). Zgodnie z wyobrażeniami czasów starożytnych wierzono, że choroba często była wywoływana przez demony. Dlatego wypędzenie złego ducha było równoznaczne z usunięciem konkretnego zła¹²⁸. Nie pojawiają się w tym miejscu (Mt 9,32-34) żadne terminy związane z uzdrowieniem, natomiast faryzeusze, którzy byli świadkami tego wydarzenia, interpretują je jako egzorcyzm: „wyrzuca demony mocą ich przywódcy” (Mt 9,34)¹²⁹. W tekście paralelnym (Mt 12,22-23) do Jezusa zostaje przyprowadzony człowiek opętany, który jednocześnie był głuchy i niewidomy (δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός). Jednak Mateusz nie mówi już tu o wyrzuceniu demona, ale o uzdrowieniu (ἔθεπάπευσεν αὐτόν). Należy zaznaczyć, że również i tutaj faryzeusze widzą w działaniu Jezusa egzorcyzm: „On tylko mocą Belzebuba, władcy demonów wyrzuca demony” (Mt 12,24). Wydaje się, że ta niekonsekwencja Mateusza nie jest zamierzona. Jak już zostało wcześniej zauważone, ewangelista raczej skupiony jest na ukazaniu źródła mocy Jezusa. Chrystologia Ewangelii Mateusza wskazuje na nadejście obiecanego królestwa Bożego: „Jeśli ja mocą Ducha Bożego wyrzucam demony, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12,28)¹³⁰. Potwierdza to również reakcja całego tłumu: „Czy nie jest to Syn Dawida?” (Mt 12,23), który w Jezusie widzi wypełnienie mesjańskich obietnic ze Starego Testamentu. Jednym

¹²⁸ Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1–13...*, s. 393; S.H.T. Page, *Powers of Evil...*, s. 164-165.

¹²⁹ Podobny zarzut występuje w perykopie Markowej (Mk 3,22-23): „Ma Belzebuba i mocą władcy demonów wyrzuca demony”. Oskarżenie w Ewangelii Marka skierowane jest wobec Jezusa przez uczonych w Piśmie, a nie faryzeuszów, w kontekście dyskusji o pochodzeniu mocy Jezusa.

¹³⁰ G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids 2007, s. 168-169; D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, Dallas 2000, s. 343; J. Nolland, *The Gospel of Matthew...*, s. 500-501.

ze znaków Jego nadejścia ma być przywrócenie wzroku niewidomym i słuchu głuchym (Iz 29,18; 35,5; 42,7.16.18-20; 43,8).

W Ewangelii Mateusza terminologia związana z egzorcyzmami jest nieco bogatsza niż ta, która występuje u Marka. Autor nie kładzie jednak akcentu na tym, aby ukazać Jezusa jako egzorcystę panującego nad demonami, ale raczej chce zademonstrować w Nim obiecanego Izraelowi Mesjasza dającego zdrowie chorym¹³¹. Tak jak u Marka już w pierwszym wersecie pada akcent na cel przedstawienia „Jezusa Chrystusa, Syna Bożego”, tak w pierwszym wierszu Mateusz mówi, że chce ukazać „Jezusa Chrystusa, [jako] syna Dawida”¹³².

1.2.5. Ewangelia Łukasza

W Ewangelii Łukasza temat uzdrowień pojawia się częściej niż w pozostałych dwóch Ewangeliach synoptycznych, bo aż 16 razy¹³³. Pośród nich wyróżnić można cztery perykopy o egzorcyzmach (Łk 4,33-37; 8,26-39; 9,37-43a; 11,14-15) oraz cztery perykopy o uzdrowieniu, które przedstawione są tylko w tej Ewangelii (Łk 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19). W tekście Łukasza tematy „demonologiczne” pojawiają się 19 razy i można je podzielić na trzy następujące grupy.

Do pierwszej grupy tekstów można zaklasyfikować te, które wskazują władzę Jezusa nad demonami: Łk 4,1-13 – kuszenie na pustyni; Łk 4,31-37 – opętany w synagodze w Kafarnaum; Łk 4,40-41 – liczne uzdrowienia i egzorcyzmy; Łk 6,18 – ludzie, których dręczyły duchy nieczyste doznawały uzdrowienia od Jezusa; Łk 7,21 – Jezus uzdrawiał z chorób, dolegliwości i od złych duchów; Łk 8,2 – Jezus wędruje z Dwunastoma i kobietami, które zostały uzdrowione od złych duchów; wśród nich jest Maria Magdalena, z której wyszło siedem demonów; Łk 8,26-39 – opętany w kraju Gerazeńczyków; Łk 9,37-43a – opętany chłopiec; Łk 11,14 – egzorcyzm nad niemym;

¹³¹ G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution...*, s. 101-102; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1–13...*, s. 505-506; K. Warrington, *Jesus the Healer...*, s. 78-79; R. Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, New York 1988; s. 168.

¹³² Zob. T. Hergesel, *Cuda w interpretacji Świętego Marka*, *Ruch Biblijno-Liturgiczny* 1,5 (1978), s. 230-232; H. Langkammer, *Chrystologia Ewangelii Marka*, s. 57; A.J. Najda, *Opowiadania o cudach...*, s. 18; E.K. Broadhead, *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1992, s. 208.

¹³³ Łk 4,31-37; 4,38-39; 5,12-16; 5,17-26; 6,6-11; 7,1-10; 7,11-17; 8,26-39; 8,40-42.49-56; 8,43-48; 9,37-43a; 11,14-15; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43. Poza tymi perykopami pojawia się także kilka ogólnych wzmianek o Jezusie jako uzdrowicielu i egzorcycie: 4,40-41; 7,2; 8,2; 9,11.

Łk 11,15-23 – Jezus i Belzebub; Łk 13,10-17 – uwolnienie kobiety od ducha niemocy, którą szatan trzymał osiemnaście lat na uwięzi; Łk 13,32 – Jezus nakazuje faryzeuszom, aby powiedzieli Herodowi, że wyrzuca demony i uzdrawia.

W drugiej grupie można umieścić fragmenty wskazujące władzę innych osób niż Jezus nad demonami: Łk 9,1 – Jezus daje Dwunastu moc i władzę nad wszystkimi złymi duchami; Łk 9, 49-50 – osoba spoza grona Dwunastu wypędzająca demony w imię Jezusa; Łk 10,17-18 – 72 uczniów ucieszonych z powodzenia misji, w czasie której demony poddawały się im ze względu na imię Jezusa; Jezus odpowiada, że widział szatana, który spadł z nieba jak błyskawica.

W trzeciej grupie pojawiają się inne wzmianki: Łk 8,5.12 – diabeł przyrównany do ptaków, które wydziobują ziarno posiane na drodze; Łk 11,24-26 – duch nieczysty blakający się po miejscach bezwodnych; Łk 22,3 – szatan wstąpił w Judasza przed wydaniem przez niego Jezusa w ręce arcykapłanów; Łk 22,31 – szatan domaga się, aby Jezus przesiał swoich uczniów jak pszenicę.

U Łukasza brak Markowej perykopy o uwolnieniu córki Syrofenicjanki (Mk 7, 24-30), natomiast podobnie jak u Mateusza można odnaleźć tekst o uwolnieniu od złego ducha człowieka niemego (Łk 11,14), której brak w tekście Marka. Również tylko w trzeciej Ewangelii, w porządku kanonicznym, jest mowa o siedemdziesięciu uczniach mających władzę nad demonami daną im przez Jezusa (Łk 10,17.19).

Rzeczownik πνεῦμα występuje 36 razy w Ewangelii Łukasza, ale w sensie negatywnym jedynie 10: 5 razy z określeniem ἀκάθαρτον (Łk 4,36; 6,18; 8,29; 9,42; 11,24), trzykrotnie z określeniem πονηρόν (Łk 7,21; 8,2, 11,26¹³⁴), 1 raz ἀσθενείας (Łk 13,11) oraz 1 raz pojawia się nietypowa konstrukcja πνεῦμα δαιμονίου ἀκάθαρτου (Łk 4,33), co bardzo mocno kontrastuje z najczęściej pojawiającym się określeniem w Ewangelii Łukasza – δαιμόνιον, które zostało użyte aż 23 razy (Łk 4,33.35.41; 7,33; 8,2.27.29.30.33.35.38; 9,1.42.49; 10,17; 11,14^{2x}.15^{2x}.18.19.20; 13,32). Inne terminy używane przez Łukasza to Βεελζεβούλ (Łk 11,15.18.19); διάβολος (Łk 4,2.3.6.13; 8,12); σατανᾶς (Łk 10,18; 11,18; 13,16; 22,3.31); ἐχθρός (Łk 10,19); ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων (Łk 11,15).

Warto zwrócić uwagę na wyrażenie πνεῦμα δαιμονίου ἀκάθαρτου (Łk 4,33), które pojawia się jedynie u Łukasza. W tekście paralelnym u Marka (Mk 1,23) brak słowa δαιμονίου. Wersja Łukasza, skierowana najprawdopodobniej pierwotnie do czytelników

¹³⁴ Tutaj przymiotnik πονηρόν występuje w stopniu wyższym – πονηρότερα.

pochodzenia greckiego, musiała zostać uzupełniona o to właśnie określenie, gdyż w świecie hellenistycznym terminem δαιμονίων posługiwano się również na oznaczenie duchów dobrych, przyjaznych człowiekowi¹³⁵. Być może Łukasz chciał również zaznaczyć nowe pole semantyczne w odniesieniu do πνεῦμα, które do tego momentu (Łk 4,33) pojawia się 13 razy w związku z Duchem Świętym. Odbiorca tekstu Ewangelii przyzwyczajony do pozytywnego wydźwięku słowa πνεῦμα otrzymał nową informację: „duch” może oznaczać również „demon”. Ponadto δαιμονίων w LXX zazwyczaj połączony jest z ideą obcych bóstw, które są przedmiotem walki proroków¹³⁶. W NT pojawia się Jezus, który podobnie jak starotestamentalni prorocy, podejmuje walkę z przeciwnikiem Boga. Sam demon wyznaje, że on i Jezus nie mają niczego wspólnego, są więc przeciwnikami – τί ἡμῖν καὶ σοί (Łk 4,34)¹³⁷.

W Ewangelii Łukasza przedmiotem czasownika ἐξέρχεσθαι są najczęściej demony (Łk 4,35.41; 8,2.33.35.38; 11,14), rzadziej zaś duchy nieczyste (Łk 4,36; 8,29; 11,24), podczas gdy u Marka w odniesieniu do demonów czasownik ten pojawia się tylko 2 razy (Mk 7,29.30), zaś do duchów nieczystych czterokrotnie (Mk 1,26; 5,8.13; 9,25). Marek często mówi o wyrzucaniu demonów (ἐκβάλλειν), którego konsekwencją jest wyjście duchów, zaś Łukasza ogranicza się zazwyczaj do przekazu, że demony wychodziły. Czasownik ἐκβάλλειν, którego przedmiotem są demony, pojawia się w relacji apostoła Jana, który informuje Jezusa o człowieku wyrzucającym demony (Łk 9,49); w dyskusji o pochodzeniu mocy Jezusa od Belzebuba tymi, którzy mówią o wyrzucaniu demonów przez Jezusa, są niektórzy z tłumu (Łk 11,14.15.18.19.20) i gdy Jezus nakazuje przekazać Herodowi, że wypędza demony (Łk 13,32). Można więc zauważyć, że narrator nigdy nie mówi o tym, że Jezus wyrzuca demony, zaś Jezus mówi o sobie w ten sposób jedynie jednokrotnie. Trzeba również zaznaczyć, że Łukasz tylko raz użył czasownika δαιμονίζομαι (Łk 8,36), wskazując na opętanie. Zazwyczaj określa on stan człowieka będącego pod wpływem złego ducha za pomocą konstrukcji ἔχειν + δαιμονίων (Łk 7,33; 8,27), ἔχειν + πνεῦμα (Łk 13,11) oraz ἔχειν + πνεῦμα δαιμονίου ἀκάθαρτου (Łk 4,33).

¹³⁵ Zob. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978, s. 192-193; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 1–11...*, s. 270; A. Maggi, *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, Kraków 2001, s. 61-66.

¹³⁶ Pwt 32,17; Ps 95,5; 106,37; Iz 13,21; 34,14; 65,3; Ba 4,7.35.

¹³⁷ Zob. T. Klutz, *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge 2004, s. 44-45.

Kilka razy w Ewangelii Łukasza uwolnienie z mocy demonów jest opisane za pomocą terminów wskazujących na uzdrowienie (Łk 6,18; 7,21; 8,2; 9,1). Można również dostrzec przypadki osób, w których reakcja Jezusa na chorobę jest opisywana jako uwolnienie od złego ducha (Łk 4,38-39; 13,10-17)¹³⁸.

W wersecie Łk 6,18 ewangelista używa dwóch czasowników wskazujących na uzdrowienie: ἰᾶσθαι (Łk 5,17; 6,18^{2x}; 7,7; 8,47; 9,2.11; 9,42; 14,4; 17,15; 22,51) oraz θεραπεύειν (Łk 4,23.40; 5,15; 6,7; 6,18; 7,21; 8,2; 9,1.6; 10,9; 13,14^{2x}; 14,3). Uwolnienie od duchów nieczystych zostało tutaj nazwane uzdrowieniem. Trzeba jednak zaznaczyć, że tekst ten jest syntezą cudownej działalności Jezusa, a nie szczegółowym opisem egzorcyzmu. Również w wersecie Łk 7,21 mamy do czynienia z podobnym podsumowaniem. Także tutaj Jezusowi przypisana jest moc nad chorobami i złymi duchami, zaś wszystkie te dolegliwości stają się przedmiotem uzdrowienia. Podobnie Łukasz, gdy opisuje głoszenie przez Jezusa Ewangelii o królestwie Bożym (Łk 8,1-2), wspomina o kobietach, które zostały uzdrowione od złych duchów. Można więc dostrzec pewną prawidłowość. Mimo że rozróżnienie pomiędzy uzdrowieniem a uwolnieniem nie jest tak wyraźnie zaznaczone jak u Marka, to gdy Łukasz przedstawia szczegółowo opis przeprowadzania egzorcyzmu, mówi zazwyczaj o wyrzucaniu lub wyjściu demona (δαίμονιον), gdy zaś opowiada o działalności taumaturgicznej Jezusa, pisze o uzdrawianiu od złych/nieczystych duchów (πνεῦμα ἀκάθαρτον/πονερόν)¹³⁹. W centrum chrystologii Łukasza jest Jezus, który leczy wszelkie choroby i dolegliwości i jest zatroskany o każdego człowieka. Wskazuje na to On sam w wypowiedzi, która następuje po pytaniu zadany przez uczniów Jana Chrzciciela: „Czy Ty jesteś tym, który ma przyjść?” (Łk 7,20). Jezus, który uzdrowił wielu z chorób i dolegliwości oraz od złych duchów, mówi o wypełnieniu obietnic z księgi proroka Izajasza (Iz 26,19; 29,18-19; 35,5-10; 61,1-3). Opuszcza jednak słowa wskazujące na negatywny wymiar nadejścia dnia

¹³⁸ G.H. Twelftree widzi w uzdrowieniu teściowej Piotra z gorączki egzorcyzm. Według niego jako jeden z elementów wskazujących na właśnie takie rozumienie tego tekstu jest użycie czasownika ἐπιτιμᾶν, który pojawia się w tekstach o egzorcyzmach (Mt 17,18; Mk 1,25; 3,12; 9,25; Łk 4,35.41; 9,42). G.H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker...*, s. 148; podobne zdanie prezentuje również H.C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, *New Testament Studies* 14 (1967-1968), s. 243. Odmienną opinię wyraża T. Klutz, który widzi tutaj zabieg poetycki Łukasza. T. Klutz, *The Exorcism Stories in Luke-Acts...*, s. 76.

¹³⁹ Zob. C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 161-163; L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, s. 88-90; T. Klutz, *The Exorcism Stories in Luke-Acts...*, s. 116-117; J. Nolland, *Luke 1-9,20*, Dallas 1989, s. 329.

Pańskiego, zaś akcentuje te, które podkreślają dobroć i miłosierdzie Zbawiciela przywracającego zdrowie duchowe i fizyczne wszystkim cierpiącym¹⁴⁰.

1.2.6. Podsumowanie

W pierwszym rozdziale pracy przedstawione zostały najpierw dwie historie starotestamentalne, w których pojawiają się wątki związane z egzorcyzmami (1 Sm 16,14-23 oraz Tb 8,1-3). W pierwszej z nich Dawid nie przeprowadził jednak skutecznego egzorcyzmu, a jedynie łagodził skutki obecności złego ducha. Z kolei Tobiasz w obrzędzie spalania rybiej wątroby i serca jedynie oddalił demona od Sary, zaś tym, który go związał, jest posłany przez Boga anioł Rafał. Mimo że na kartach ST pojawiają się teksty mówiące o złych duchach, nie występują narracje o skutecznych egzorcyzmach, gdyż człowiek przy stworzeniu świata nie otrzymał od Boga władzy nad światem duchów.

Rozpoczęcie publicznej działalności Jezusa związane jest z ogłoszeniem przez Niego nadejścia królestwa Bożego. Egzorcyzmy Jezusa są jednym z dowodów na to, że pojawił się człowiek posiadający władzę, której przed Nim wcześniej nikt nie posiadał. Autorzy ksiąg nowotestamentalnych pozostawili na kartach biblijnych wiele opisów przedstawiających okoliczności, w których Jezus wypędzał z opętanych złe duchy. Porównanie synoptyczne narracji o egzorcyzmach pozwala uchwycić bardziej szczegółowy ich opis w wersji Markowej oraz wskazuje na wyjątkową pozycję egzorcyzmów Jezusa w tej księdze. Skoro tak wiele miejsca Marek poświęca tematowi władzy Jezusa nad demonami, pojawia się pytanie o ich funkcję w narracji tekstu Markowego i ich związek z głównym tematem tej nowotestamentalnej księgi: Jezus Chrystus jest Synem Bożym (Mk 1,1)¹⁴¹. W kolejnych rozdziałach, za pomocą podejścia synchronicznego do poszczególnych perykop Marka mówiących o egzorcyzmach Jezusa, zostanie podjęta próba odpowiedzi o ich funkcję w narracji dzieła. Przedmiotem szczegółowej analizy będą cztery perykopy: Jezus w synagodze w Kafarnaum – Mk 1,21-28; Jezus w krainie Gerazeńczyków – Mk 5,1-20; spotkanie Jezusa z Syrofenicjanką – Mk 7,24-30 oraz Jezus przywraca wolność opętanemu chłopcu – Mk 9,14-29. Pozostałe

¹⁴⁰ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 1–11...*, s. 387-388.

¹⁴¹ Prawda o wyjątkowej relacji Jezusa Chrystusa do Boga pojawia się wielokrotnie w dziele Markowym (Mk 1,11; 1,24; 2,10; 2,28; 3,11; 5,7; 8,31.38; 9,7.9.31; 10,33.45; 13,26.32; 14,17.36.62; 15,39).

teksty wspominające o egzorcyzmach Jezusa i Jego władzy na demonami¹⁴² zostaną omówione w łączności z czterema głównymi narracjami oraz w trzech ekskursach.

¹⁴² Są to następujące teksty: Mk 1,32-34 – Jezus wyrzuca demony obok domu Piotra; Mk 1,39 – Jezus wypędza demony w całej Galilei; Mk 3,11 – duchy nieczyste padają przed Jezusem; Mk 3,22-30 – dyskusja na temat władzy Jezusa nad demonami.

Rozdział 2

Jezus w synagodze w Kafarnaum – Mk 1,21-28

Publiczna działalność Jezusa rozpoczęła się po wydaniu Jana Chrzciciela. Przybył On wtedy do Galilei, ogłosił przybliżenie się królestwa Bożego oraz wezwał do nawrócenia i wiary w Ewangelię (Mk 1,14-15). Następnie powołał czterech pierwszych uczniów, którzy za Nim poszli (Jezus następnie powołuje kolejnych uczniów, którzy dołączając do czterech powołanych jako pierwszych tworzą grono Dwunastu) oraz z Nim przebywają nieustannie (wyjątek stanowi epizod, w którym zostają wysłani przez Jezusa na swoją pierwszą misję, Mk 6,12-30). Po pozytywnej odpowiedzi czterech rybaków na zaproszenie Jezusa, aby poszli za Nim, przyszli do Kafarnaum. W mieście tym Jezus nauczał w synagodze i uwolnił opętanego (Mk 1,21-28); uzdrowił teściową Szymona (Mk 1,29-31); wieczorem uzdrowił źle się mających oraz wyrzucił wiele demonów (Mk 1,32-34); nad ranem wyszedł na miejsce pustynne, aby się modlić, po czym wraz z uczniami wyruszył do okolicznych miejscowości i nauczał w synagogach oraz ponownie wyrzucał demony (Mk 1,35-39) a także uzdrowił trędowatego (Mk 1,40-45).

Reakcja na działalność Jezusa jest bardzo pozytywna (Mk 1,18.20.22.27-28.32-33.45). Marek w tych pierwszych spotkaniach Jezusa z różnymi osobami w Galilei zaczyna nakreślać Jego obraz. Wszystkie powyżej wymienione epizody są związane chronologicznie z najdłuższą narracją Mk 1,21-28. Zamknięcie tak wielu wydarzeń w ramach jednego dnia ma za cel zarysowanie programu publicznej działalności Jezusa. Marek w tej perykopie (Mk 1,21-28) umieszcza kilka motywów, które stopniowo będą rozwijane w dalszej części Ewangelii: obecność Jezusa w Kafarnaum (Mk 2,1-12; 9,33); działalność Jezusa w synagodze (Mk 1,29.39; 3,1-6; 6,1-6); działalność Jezusa w szabat (Mk 2,23-28; 3,1-6; 6,1-6); nauczanie Jezusa (Mk 2,13; 4,1-34; 6,2.34; 10,1; 11,17; 12,14.35.49) oraz uwalnianie opętanych (Mk 1,34.39; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; 16,9).

2.1. Granice perykopy

Współczesne wydania Biblii prezentują tekst natchniony podzielony na wersety i rozdziały. Większość przekładów, którymi dziś posługuje się czytelnik, jest dodatkowo podzielonych na perykopy stanowiące jedność tematyczną, a tym nadano tytuły związane z treścią prezentowaną w danej sekcji. Nie wiadomo, czy w autografach tekstu biblijnego

istniały podziały, które wyodrębniałyby jego mniejsze sekcje. Jednak już w najstarszych z zachowanych kodeksów, które dziś są dostępne (kodeksy Synajski, Watykański, Bezy, Aleksandryjski), można odnaleźć pierwsze próby podziału narracji na mniejsze jednostki.

2.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

Kopiści najstarszych dostępnych dziś rękopisów przy przepisywaniu tekstu biblijnego stosują metodę *scriptio continua*. Aby zaznaczyć początek nowej sceny, używali przerwy między wyrazami lub rozpoczynali tekst od nowej linii. Praktyka ta może służyć pomocą w wyznaczeniu granic perykopy.

W Kodeksie Synajskim (Ⲙ) scena powołania synów Zebedeusza została wyraźnie oddzielona od początku opowiadania o przybyciu Jezusa wraz z uczniami do Kafarnaum. Każda linia tekstu w rękopisie zawiera od dwunastu do czternastu liter, natomiast wiersz kończący scenę powołania zawiera ich dziewięć ΠΙCΩAYTOY. Nowy werset zawiera trzynaście liter KAIEICΠIOPEYON rozpoczynając tym samym nową sekcję. W rękopisie Ⲙ zakończenie perykopy zostaje przez kopistę wyraźnie zaznaczone poprzez uczynienie przerwy w *scriptio continua* – ostatnia linia opisująca wydarzenie w synagodze zawiera dwie jedynie dwie litery: TΩ. Skryba kończy tę scenę wersetem 1,27, zaś werset 1,28 łączy z opowiadaniem o uzdrowieniu teściowej Piotra, czyniąc go początkiem nowej perykopy.

Κεφάλαια zapisane na marginesie¹⁴³, oznaczone literami ιϥ ιγ ιδ oraz ιε, dzielą perykopę Mk 1,21-28 na trzy mniejsze części: przybycie Jezusa do Kafarnaum i rozpoczęcie nauczania w synagodze (Mk 1,21), reakcja tłumu (Mk 1,22); uwolnienie opętanego (Mk 1,23-28)¹⁴⁴.

Kodeks Watykański (B) zawiera w każdej linii od szesnastu do osiemnastu liter. Ostatni werset przed κεφάλαιον, oznaczonym literą ε, zawiera pięć znaków AYTOY, wyraźnie zaznaczając koniec sceny powołania, zaś późniejszy werset rozpoczyna się od słowa KAI, którego pierwsza litera zostaje wysunięta od kolumny w kierunku lewego marginesu. Kolejny κεφάλαιον, zapisany Ϸ, pojawia się na marginesie linii z przerwą wielkości dwóch liter w *scriptio continua* między ΔΕΙΛΑΙΑC a KAIEYΘYC

¹⁴³ Podział przypisywany Euzebiuszowi z Cezarei (265–340), który nazywany jest Kanonem Euzebiusza.

¹⁴⁴ Zob. *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*, vol. IV: *Novum Testamentum, cum Barnaba et Pastore*, red. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862, ad loc.

i rozpoczyna narrację o przybyciu Jezusa do domu Piotra. Podział ten odpowiada powszechnie przyjętemu wyróżnieniu granic narracji. Perykopa Mk 1,21-28 poprzez zastosowanie w tekście przerwy wielkości jednej litery, po wersecie Mk 1,22 została podzielona na dwie mniejsze jednostki: Mk 1,21-22 oraz Mk 1,23-28¹⁴⁵. Kopista oddzielił czynność nauczania przez Jezusa od sceny egzorcyzmu.

Wersety w Kodeksie Bezy¹⁴⁶ (D) nie są jednakowej długości. Kopista zaznaczył podział tekstu poprzez wysunięcie pierwszej litery, podobnie jak w Kodeksie Watykańskim, od kolumny tekstu w lewą stronę. Na drugiej i trzeciej karcie rękopisu tekstu Marka można wyróżnić następujące fragmenty:

ΚΑΙ ΠΑΡΑΓΩΝ (1,16), ΚΑΙ ΕΠΙΕΝΑΥΤΟΙΣ (1,17), ΚΑΙ ΠΡΟΒΑΘΟΛΙΓΟΝ (1,19), ΚΑΙ ΗΝΕΝΤΗCΥΝΑΓΩΓΗ (1,23), ΚΑΙ ΕΠΕΤΙΜΗCΕΝ (1,25), ΚΑΙ ΕΞΗΛΘΕΝ (1,28), ΕΞΕΛΘΩΝ ΔΕ (1,29), ΟΨΙΑC ΔΕ ΓΕΝΟΜΕΝΗC (1,32). Narracja dotycząca powołania uczniów zostaje połączona przez kopistę ze sceną przybycia do Kafarnaum i wejścia do synagogi, gdzie Jezus nauczał z mocą. Zaznacza on w ten sposób, że te dwa wydarzenia miały miejsce tego samego dnia. Relację o wypędzeniu demona wyodrębniono jako osobną perykopę, zaś werset Mk 1,28, który jest podsumowaniem działania w synagodze, stanowi osobną myśl oddzieloną od narracji Mk 1,25-27 oraz Mk 1,29-31.

Tekst Kodeksu Aleksandryjskiego (A) spisany został w dwóch kolumnach na każdej stronie. Każda z nich zawiera 46-52 linii po 20-25 liter w wersecie¹⁴⁷. Poszczególne sekcje tekstu zostały wyróżnione za pomocą wielkiej litery zapisanej na marginesie przed kolumną tekstu. W niektórych miejscach można zauważyć przerwy w *scriptio continua* wielkości 2–3 liter. Tekst Marka 1,21-28 w rękopisie A jest podzielony na dwie sekcje: Mk 1,21 oraz Mk 1,22-28¹⁴⁸.

Podział perykopy w kilku najstarszych i najważniejszych kodeksach przedstawia się następująco:

¹⁴⁵ Zob. *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, In Civitate Vaticana 1968; *New Testament Greek Manuscripts, Variant Reading Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus, Mark*, red. R.J. Swanson, Sheffield 1995.

¹⁴⁶ Zob. *Codex Bezae Cantabrigiensis. Quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine, sumptibus academiae phototypice repraesentatus, Tomus Posterior*, Cantabrigiae 1899.

¹⁴⁷ Zob. K. Aland, B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Michigan, 1995, s. 107, 109.

¹⁴⁸ Zob. *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909.

Kodeks 8	Kodeks B	Kodeks D	Kodeks A
Mk 1,21-27	Mk 1,21	Mk 1,19-22	Mk 1,21-22
Mk 1,28-31	Mk 1,22-28	Mk 1,23-24	Mk 1,22-28
		Mk 1,25-28	

Te drobne rozbieżności podziału perykopy w powyższych kodeksach można zaobserwować również w najnowszych wydaniach Pisma Świętego.

WYDANIE	PODZIAŁ PERYKOPY	TYTUŁ
Biblia (Edycji) Świętego Pawła ¹⁴⁹	Mk 1,21-28	Uzdrowienie opętanego
Biblia Ekumeniczna ¹⁵⁰	Mk 1,21-28	Uzdrowienie opętanego
Biblia Jerozolimska ¹⁵¹	Mk 1,21-28	Jezus naucza w Kafarnaum i uzdrawia opętanego
Biblia Lubelska ¹⁵²	Mk 1,21-28	Wystąpienie Jezusa w synagodze w Kafarnaum
Biblia Nawarska ¹⁵³	Mk 1,21-28	Jezus w synagodze w Kafarnaum
Biblia Pierwszego Kościoła ¹⁵⁴	Brak podziału	Brak tytułu

¹⁴⁹ Biblia (Edycji) Świętego Pawła = *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 2359.

¹⁵⁰ Biblia Ekumeniczna = *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2017, s. 2004.

¹⁵¹ *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée*, Paris 2014, s. 1732. (Wydanie polskie: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006 jest tłumaczeniem Biblii Tysiąclecia wraz z przełożonymi na język polski z języka francuskiego przypisami; podane strony odnoszą się do wersji francuskiej).

¹⁵² Biblia Lubelska = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer OFM*, Lublin 1997, s. 34.

¹⁵³ Biblia Nawarska = *Pismo Święte Nowego Testamentu z komentarzem duchowym. Komentarz opracował zespół biblistów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Nawarskiego*, Ząbki 2020, s. 217-219.

¹⁵⁴ *Biblia Pierwszego Kościoła. Przełożył oraz przypisami opatrzył ks. Remigiusz Popowski SDB*. Warszawa 2016, s. 1276-1277.

Biblia Poznańska ¹⁵⁵	Mk 1,21-28	Uzdrowienie opętanego
Biblia Tysiąclecia ¹⁵⁶	Mk 1,21-22	Nauczanie w Kafarnaum
	Mk 1,23-28	Uzdrowienie opętanego
Biblia Warszawsko-Praska ¹⁵⁷	Mk 1,21-28	Uzdrowienie opętanego

Wszystkie cytowane polskie przekłady, z wyjątkiem Biblii Tysiąclecia, łączą w jedną perykopę tekst o nauczaniu Jezusa w synagodze w Kafarnaum oraz opowiadanie o egzorcyzmie. Wszystkie te tłumaczenia wyodrębniły perykopę oraz większość z nich śródtytuł przenoszą z piątego wydania *The Greek New Testament: The Man with an Unclean Spirit*¹⁵⁸. Tekst Marka prezentowany w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia (wydanie piąte) przyjmuje podział identyczny z tym przedstawionym w Kodeksie Aleksandryjskim. Fragmenty zatytułowane zostały kolejno „Nauczanie w Kafarnaum” oraz „Uzdrowienie opętanego”¹⁵⁹.

Podział Mk 1,21-28 został również przyjęty w liturgii słowa. W roku B rzymskokatolickiej liturgii trzyletniego cyklu czytania niedzielnych perykopa Mk 1,21-28 jest odczytywana właśnie w takiej postaci w czwartą niedzielę zwykłą, a także w wtorek I tygodnia okresu zwykłego¹⁶⁰.

2.1.2. Ramy narracyjne opowiadania

Perykopa Mk 1,21-28 zajmuje określone miejsce w strukturze Ewangelii Marka i jest częścią większej sekcji Mk 1,14-45. Rozpoczyna się przybyciem Jezusa do Galilei (Mk 1,14), który głosił w tym czasie Ewangelię Bożą. Kolejna perykopa opowiada o powołaniu pierwszych uczniów (Mk 1,16-20), z którymi Jezus wszedł do Kafarnaum. Następnie można wyróżnić narrację opisującą nauczanie w synagodze i egzorcyzm

¹⁵⁵ Biblia Poznańska = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 4, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1994, s. 93.

¹⁵⁶ Biblia Tysiąclecia, s. 1181-1182.

¹⁵⁷ Biblia Warszawsko-Praska = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował biskup Kazimierz Romaniuk*. Kraków 2016, s. 1172.

¹⁵⁸ *The Greek New Testament. Fifth Revised Edition. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger*. Stuttgart 2014⁵. Piąte wydanie *The Greek New Testament* zatytułowało ten fragment: *Człowiek z duchem nieczystym*. Zob. tamże.

¹⁵⁹ Zob. Biblia Tysiąclecia, s. 1181-1182.

¹⁶⁰ *Lekcjonarz mszalny*, t. III: *Okres zwykły. Od I Tygodnia zwykłego do II Tygodnia zwykłego*, Poznań 2015, s. 23, 129.

(Mk 1,21-28). Kolejne sceny tej sekcji to: uzdrowienie teściowej Szymona (Mk 1,29-31), opis licznych uzdrowień mających miejsce wieczorem (Mk 1,32-34), modlitwa Jezusa i uzdrowienie trędowatego, opuszczenie tego miejsca oraz przebywanie na miejscach pustynnych (Mk 1,35-45).

Wydarzenie w synagodze w Kafarnaum miało miejsce w szabat – καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν. Przysłówek εὐθὺς łączy narrację Mk 1,21-28 ze sceną poprzedzającą oraz następującą po niej. Występuje on kilkakrotnie (Mk 1,18; 1,20; 1,21; 1,23; 1,28; 1,29), wskazując na to, że powołanie uczniów, przybycie do synagogi w Kafarnaum, uzdrowienie opętanego, jak i teściowej Piotra miało miejsce w jednym dniu – τοῖς σάββασιν. Sceny te płynnie przechodzą jedna w drugą. Dzień pełen wielu wydarzeń rozpoczął się werselem Mk 1,16, zaś zakończył się – Mk 1,34. Wydaje się jednak, że Marek podkreślając fakt wtrącenia Jana Chrzciciela do więzienia, przez wyraźną zmianę czasu (μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην) wskazał na początek czynności głoszenia Ewangelii przez Jezusa. Ta zmiana czasu jest jednym z elementów pozwalających na wyróżnienie w tekście nowego dnia. Werset Mk 1,16 rozpoczyna się od spójnika καί, który łączy to zdanie współrzędnie z Mk 1,15. Zaś w Mk 1,16 autor nie zaznaczył zmiany czasowej. Większość współczesnych komentarzy wskazuje na werset Mk 1,21 jako rozpoczynający nowy dzień. Połączenie sceny powołania uczniów, którzy łowili ryby i naprawiali sieci, z nauczaniem Jezusa w szabat, mogłoby zrodzić pytanie, dlaczego pierwsi uczniowie pracowali w dzień świąty¹⁶¹.

Marek przedstawia typowy model dnia Jezusa dla ukazania tego, co dzieje się w ludzkim życiu, kiedy obecny jest Jezus (On naucza, wyrzuca demony, dokonuje uzdrowień)¹⁶². Autor Ewangelii wybrał szabat jako dzień inauguracji działalności Jezusa w Galilei. Obejmuje on głoszenie Ewangelii, powołanie pierwszych uczniów, konfrontację z duchami nieczystymi, uzdrowienie teściowej Szymona oraz inne liczne uzdrowienia¹⁶³. Marek dla celów redakcyjnych przedstawił kilka działań Jezusa w obrębie jednego dnia, nie usuwając sprzeczności, które może zauważyć czytelnik¹⁶⁴. We wzmiance o reakcji adresatów nauczania Jezusa występuje liczba mnoga – „zdumiewali się” (Mk 1,22). Obecność wielu świadków wydarzenia mającego miejsce w synagodze

¹⁶¹ Zob. R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, s. 80.

¹⁶² Zob. M.E. Boring, *Mark. A Commentary*, Louisville 2006, s. 61.

¹⁶³ Zob. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002 s. 82. Autorzy wskazują na początek szabatu w scenie wejścia do Kafarnaum Mk 1,21.

¹⁶⁴ Zob. V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1966², s. 172.

przez przedstawienie ich w kontekście szabatu ma związek z wersetami Mk 1,27-28. W dniu świętym do synagogi jako miejsca modlitwy przybywało wielu Żydów z sąsiadujących terenów. I to właśnie oni, doświadczywszy mocy Jezusa, mogli opowiadać dookoła Galilei czego byli naocznymi świadkami. Na motyw redakcji przez Marka wzorcowego dnia Jezusa o charakterze programowym Jego działalności wskazuje również użycie terminów dotyczących „całości”: πανταχοῦ, ὅλην (Mk 1,28), πάντας (Mk 1,32), ὅλη ἡ πόλις (Mk 1,33), πολλούς, πολλά (Mk 1,34)¹⁶⁵.

Zmiana miejsca została zaznaczona bardzo wyraźnie. W pierwszym wersecie (Mk 1,21) analizowanej perykopy występują dwa wyrażenia przyimkowe w funkcji okolicznika miejsca: εἰς Καφαρναοὺμ oraz εἰς τὴν συναγωγὴν. Pierwsze z nich wskazuje na miejscowość, do której przybyli wraz z Jezusem powołani uczniowie. Drugi okolicznik konkretyzuje miejsce głoszenia nauki przez Jezusa w Kafarnaum. Kolejne wyrażenie przyimkowe – ἐν τῇ συναγωγῇ – występuje w wierszu Mk 1,23 i informuje o obecności w synagodze człowieka w duchu nieczystym. Werset Mk 1,28 wskazuje na teren, po którym rozchodzi się wieść o uwolnieniu opętanego – πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας – wszędzie do całej krainy wokół Galilei. Wzmianka o wyjściu z synagogi i wejściu do domu Szymona i Andrzeja rozpoczyna kolejną narrację w tekście Marka (Mk 1,29).

Pierwsze orzeczenie narracji Mk 1,21-28 występuje w trzeciej osobie liczby mnogiej. Marek nie sprecyzował w tym wersecie, kto występuje w funkcji przedmiotu czasownika εἰσπορεύονται. Wobec tego braku należy odszukać go w najbliższym kontekście. Zostaje on określony w perykopie Mk 1,16-20, gdzie w wierszu Mk 1,20 również występuje trzecia osoba liczby mnogiej. Tam przedmiotem orzeczenia „wchodzą” (εἰσπορεύονται) są: Jezus, Szymon, Andrzej, Jakub i jego brat Jan. Po powołaniu w scenie nad jeziorem idą za Nim. Przedmiotem kolejnych dwóch czynności εἰσελθών oraz ἐδίδασκεν jest jedna osoba – Jezus (Mk 1,17). W Mk 1,22 znów pojawia się trzecia osoba liczby mnogiej – ἐξεπλήσσοντο. Przedmiotem tego czasownika mogą być wcześniej wzmiankowani uczniowie, gdyż Marek przekazuje, że uczniowie w Mk 1,29 wychodzą z synagogi razem z Jezusem, ale również mogą to być osoby, które były w synagodze i słuchały nauczania Jezusa (podobnie jak w Mk 1,27)¹⁶⁶. Marek celowo

¹⁶⁵ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002, s. 99.

¹⁶⁶ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 60.

w Mk 1,21 zastosował liczbę pojedynczą, mówiąc o wejściu do synagogi (εἰσελθών). Chciał przez to wskazać, że jedynym, który nauczał, jest Jezus. Kolejny werset wprowadza w narrację następną osobę – człowieka w duchu nieczystym (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) będącą przedmiotem czasownika ἦν. Czas imperfektum jest celowo zastosowany przez Marka dla oznaczenia obecności tej osoby podczas głoszenia nauki przez Jezusa.

2.2. Krytyka tekstu

Krytyka tekstu jest istotna nie tylko dla rekonstrukcji wersji najbliższej oryginałowi, ale także dla odtworzenia starożytnych interpretacji najtrudniejszych teologicznie miejsc. Warianty tekstowe obecne w starożytnych rękopisach mogą odzwierciedlać tendencje w ich interpretacji. Zmiany w manuskryptach są wówczas sygnałem, że należy zwrócić szczególną uwagę na dokładne znaczenie takich rozbieżności. Współczesne przekłady NT przyjmują tzw. tekst standardowy, który można odnaleźć w *editiones minores*¹⁶⁷. Przedmiotem analizy są te miejsca, które mają związek z tematem pracy. Małymi literami nad tekstem oznaczono miejsca, w których występują różnice w rękopisach.

21: Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Ἰαφαρναούμ^a καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασι (εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν^b).

22: καὶ ἐξεπλήσσονται ἐπὶ τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

23: Καὶ εὐθὺς^c ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν

24: λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά^d σε τίς εἶ, ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ.

25: καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε (ἐξ αὐτοῦ^e).

26: (καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξηλθεν ἐξ αὐτοῦ^f).

¹⁶⁷ Do najważniejszych należą: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012²⁸; *The Greek New Testament*, New York–London–Edinburgh–Amsterdam–Stuttgart 2014⁵; *New Testament Greek Manuscripts, Variant Reading Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus*, Mark, red. R.J. Swanson, Sheffield 1995.

27: καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας· (τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν¹⁶⁸). καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

28: καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

a. W kodeksach A, C, L, M występuje nazwa Καπερναοῦ zamiast Καφαρναοῦ. Różnica wynika z transkrypcji hebrajskiej nazwy miasta כַּפְרִנָּה, gdzie literę פ można oddać poprzez greckie φ lub π. Nazwa Καπερναοῦ jest późniejszą formą, która znalazła się w użyciu pod wpływem syryjskiej tradycji¹⁶⁸.

b. W rękopisie N następuje zmiana szyku zdania, zostaje opuszczony imiesłów εισελθων, zaś czasownik διδασκω nie występuje w imperfekcie, ale w formie aorystu ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγὴν. Składnia występująca w kodeksach B, A oraz W może sugerować, że uczniowie wraz z Jezusem wchodzi do synagogi w Kafarnaum w tym samym dniu, w którym zostali powołani, czyli w szabat. Praca w dniu świętym skutkowałaby złamaniem Prawa, które zakazywało wykonywania wszelkich robót w tym czasie. Wariant tekstu w Kodeksie Synajskim nie stwarza tego problemu. Prezentuje on *lectio facilior*. Zmiana szyku zdania i brak participium εισελθων usuwa wątpliwość, czy uczniowie powołani byli podczas pracy w szabat. Powodem zmiany była chęć ukazania apostołów jako postaci wypełniających nakazy Tory, zakazującej pracy w dzień szabatu. Forma ἐδίδασκεν może wskazywać na to, że czynność nauczania przez Jezusa została ukazana przez narratora w momencie jej trwania¹⁶⁹. Marek poprzez formę imperfektum chce zaakcentować działanie Jezusa, który nauczał¹⁷⁰. Autor nauczanie zestawia z reakcją jego odbiorców — ἐξεπλησσοντο¹⁷¹. Obie te czynności odbywają się równolegle. Zastosowanie formy aorystu taką jednoczesność wydarzeń wyklucza.

c. Nieobecność εὐθὺς w kodeksach A, C, D, W, Θ, M można uzasadnić harmonizacją z tekstem paralelnym Łk 4,33. Przysłówek εὐθὺς pełni w tym zdaniu

¹⁶⁸ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 101; E.P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Edinburgh 1896, s. 20; W. Bytner, *Perykopa o uzdrowieniu opętanego z Kafarnaum (Mk 1,21-28) w świetle analizy pragmatycznej*, Studia Płockie 28 (2000), s. 82.

¹⁶⁹ Zob. H.B. Swete, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1908², s. 17.

¹⁷⁰ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*, Leiden 1961, s. 44.

¹⁷¹ Zob. R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s.82.

funkcję okolicznika czasu. Jest to przysłówek bardzo często używany przez Marka, poprzez który zostaje zdynamizowana narracja¹⁷². Dzięki obecności przysłówka εὐθὺς scena mówiąca o człowieku w duchu nieczystym zostaje połączona ze narracją o nauczaniu Jezusa w synagodze podczas szabat¹⁷³.

d. W synagodze w Kafarnaum, gdzie nauczał Jezus, znajdował się człowiek opętany przez nieczystego ducha. Wyznanie człowieka w duchu nieczystym posiada jednak różne lekcje w poszczególnych rękopisach. Wersja Kodeksu Watykańskiego podaje, że duch/człowiek powiedział: „znam cię kim jesteś, Święty Boga”. Duch nieczysty przemawia początkowo w liczbie mnogiej o sobie – ἡμῖν, natomiast chwilę później, w tej samej scenie stosuje liczbę pojedynczą – οὐδὲ. Marek przedstawia demony, które podczas egzorcyzmu celowo zmieniały liczbę. W ten sposób chcą oszukać egzorcystę i zdobyć nad nim przewagę¹⁷⁴. Podobny zabieg odnaleźć można w opowiadaniu o opętanym Gerazeńczyku (Mk 5,1-20). W czasie dialogu Jezusa z demonem duch nieczysty wypowiada się w liczbie pojedynczej: καὶ κραξας φωνη μεγαλη λεγει τι εμοι και σοι – „czego chcesz ode mnie, Jezusie...” (Mk 5,7a). Jednak po wyjawieniu na rozkaz Jezusa swojego imienia – Legion – duch prosi: καὶ παρεκαλεσαν αυτον λεγοντες· πεμψον ημας εις τους χοιρους – „poślij nas w świnie” (Mk 5,12). Duch nieczysty ujawnia swoją tożsamość. Tekst w manuskryptach 8, L, Δ przekazuje słowa ducha następująco: „znamy cię kim jesteś, Święty Boga”. Występuje tutaj liczba mnoga – οὐδαμην. Najprawdopodobniej kopista, napotykając tę rozbieżność, podjął się próby uzgodnienia osoby i liczby, w jakiej występuje czasownik οὐδὲ z zaimkiem osobowym ἡμεῖς, tworząc w ten sposób *lectio facillior*¹⁷⁵. Tekst tych trzech rękopisów staje się prostszy dla czytelnika, jednak korekta ta usuwa opis sposobu postępowania demonów w chwili egzorcyzmu.

e. Zamiast wyrażenia przyimkowego ἐξ αὐτοῦ w niektórych rękopisach występują inne wyrażenia. Kodeks L harmonizuje tekst Marka z paralełą Łukasza, zastępując powyższy zwrot słowami ἀπ’ αὐτοῦ. W manuskrypcie D oraz W wyrażenie ἐξ αὐτοῦ jest zastąpione przez frazę ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύμα ἀκαθάρτου. Rozszerzenie to uściśla, do kogo skierowany jest rozkaz opuszczenia. Jezus rozkazuje duchowi nieczystemu, aby

¹⁷² Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 103.

¹⁷³ Zob. H.B. Swete, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1908², s. 19; R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 82.

¹⁷⁴ Zob. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977 (reprint 2007), s. 100.

¹⁷⁵ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 54.

wyszedł z człowieka, a nie odwrotnie, na co mógłby wskazywać zwrot *ανθρωπος εν πνευματι ακαθαρτω* (Mk 1,23).

f. Kodeks Waszyngtoński posiada lekcję *και εξηλθεν το πνευμα σπαραξαν αυτον και ανεκραγεν φωνη μεγαλη και απηλθεν απ' αυτου*. Zmieniony szyk zdania akcentuje jako pierwszą czynność wyjście ducha z człowieka; czasownik *φωνησαν* zastąpiono przez *ανεκραγεν*, poprawiając styl zdania, zaś wyrażenie *απ' αυτου* jest kolejną harmonizacją z paralelnym tekstem Łk 4,35.

g. Wariant kodeksów $\aleph$, B, L zawiera w tym miejscu jedno pytanie i odpowiedź: „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą”. Manuskrypty A, C, $\mathfrak{M}$ stawiają dwa pytania: *τι εστιν τουτο τις η διδαχη καινη αυτη οτι κατ' εξουσιαν* – „Co to jest? Jaka nauka nowa ta? Bo z mocą duchom nieczystym rozkazuje i są Mu posłuszne”. W kodeksach tych jest podkreślona nowość nauczania Jezusa¹⁷⁶.

2.3. Przekład i uwagi filologiczne

W przedstawionym poniżej tłumaczeniu za podstawę przyjęto standardowy tekst grecki. W przekładzie z języków oryginalnych bardzo często trzeba dokonać wyboru pomiędzy wiernością oryginałowi a poprawnością języka, na który odbywa się tłumaczenie. Celem tego przekładu jest możliwie jak najwierniejsze oddanie składni, kolejności słów w zdaniach oraz liczby wyrazów występujących w tekście greckiego oryginału. Miejsca w perykopie Marka, które w polskim przekładzie sprawiają trudności, zostały opatrzone koniecznym komentarzem.

21: I weszli do Kafarnaum i natychmiast w szabat, wszedłszy do synagogi, nauczał.

22: I zdumiewali się nad nauką Jego, był bowiem nauczający ich jak moc mający, a nie jak uczeni w Piśmie.

23: I natychmiast był w synagodze ich, człowiek w duchu nieczystym i krzyknął,

24: mówiąc: co nam i Tobie, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś zniszczyć nas? Znam Ciebie, kim jesteś – Święty Boga.

25: I zganił go Jezus, mówiąc: nałóż kaganiec i wyjdź z niego!

¹⁷⁶ Zob. J.C. Haelewyck, „*Un enseignement nouveau donné d'autorité*”: *remarques de critique textuelle sur l'épisode de la guérison du démoniaque en Mc 1,23-27*, w: *Traditio et Translatio. Studien zur lateinischen Bibel zu Ehren von Roger Gryson*, Freiburg 2016, s. 107-115.

26: I potrząsnąwszy nim, duch nieczysty i zawołał wołaniem wielkim wyszedł z niego.

27: I przerazili się wszyscy tak, że dyskutowali między sobą: Co to jest? Nauka nowa z mocą? I duchom nieczystym nakazuje i posłuszne są Mu.

28: I wyszła wiadomość o Nim natychmiast, wszędzie do całej okolicy Galilei.

– „Weszli” (1,21). Forma czasownikowa εἰσπορεύονται występuje tutaj w funkcji *praesens historicum*¹⁷⁷. W Ewangelii Marka czasowniki w tej postaci występują 151 razy¹⁷⁸. Zadaniem *praesens historicum* jest ożywienie narracji, zaakcentowanie pojawienia się nowych protagonistów i podejmowanych przez nich działań wprowadzających do nowych scen¹⁷⁹ (1,40; 2,3.18; 3,20.31; 5,15.22.35.38; 6,1.30; 7,1.32; 8,22; 10,1.46; 11,7.15.27; 12,18; 14,17.32; 15,22; 16,2).

– „W szabat” (1,21). Rzeczownik w liczbie mnogiej τὰ σαββάτα jest transliteracją z języka aramejskiego na język grecki¹⁸⁰. LXX używa dla określenia jednego dnia szabatu zarówno formy w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej. Podobnie Marek stosuje zarówno liczbę mnogą (Mk 1,21; 2,23.24; 3,2.4; 16,2), jak i formę liczby pojedynczej (Mk 2,27²; 2,28; 6,2; 16,1.9)¹⁸¹.

– „Był bowiem nauczający” (1,22). Konstrukcja peryfrastyczna stosowana jest jako emfaza¹⁸². U Marka ta forma występuje częściej (Mk 1,22; 5,5; 10,22; 10,32; 14,54; 15,43). Czynność nauczania dzięki zastosowaniu tej struktury została zaakcentowana. Użycie takiej konstrukcji może być również semityzmem¹⁸³.

– „Był w synagodze ich” (1,23). W tekście greckim zaimek αὐτῶν znajduje się pomiędzy dwoma rzeczownikami: συναγωγῇ oraz ἄνθρωπος. Można dostrzec pewną dwuznaczność, czy chodzi o „synagogę ich” czy o „ich człowieka”. Na podstawie analizy składni w tekście Marka można zauważyć, że w każdym z przypadków odnosi się on do rzeczownika poprzedzającego, nigdy zaś następującego po nim (Mk 1,5; 1,39; 2,5.6; 3,5; 5,17; 6,6; 7,6; 8,3; 9,48; 10,42; 11,7.8; 14,59; 15,29). Zaimek osobowy „ich” jest

¹⁷⁷ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 58.

¹⁷⁸ Zob. D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids 1996, s. 528.

¹⁷⁹ Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 65.

¹⁸⁰ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 44.

¹⁸¹ Nazwy świąt i uroczystości występują zazwyczaj w NT w liczbie mnogiej. Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 59.

¹⁸² Zob. D.B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 647-648.

¹⁸³ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 102-103.

przydawką rzeczownika „synagoga” i odnosi się do przedmiotu orzeczenia ἐξεπλήσσοντο z Mk 1,22¹⁸⁴.

– „człowiek w duchu nieczystym” (1,23). Przyimek ἐν pod wpływem języka semickiego oprócz *sensus localis* może występować także jako *usus sociativus*. Wielu egzegetów widzi tutaj hebrajski przyimek בְּ, używany dla wyrażenia dwóch rzeczywistości – relacji przestrzennej „w” oraz relacji towarzyszenia „z” (w znaczeniu towarzyszenia przyimek ἐν występuje również w Mk 3,22; 5,2.25, 11,28.29.33)¹⁸⁵.

– „I krzyknął” (1,23). W tekście greckim brak jednoznacznego wskazania przedmiotu czynności oznaczonej przez ten czasownik. Występująca dwuznaczność może wskazywać na człowieka lub ducha nieczystego. Jednak szerszy kontekst oraz kolejna reakcja na polecenie Jezusa, którą było wyjście ducha z człowieka, pozwalają zidentyfikować jako tego, który krzyknął, ducha nieczystego posługującego się głosem opętanego człowieka.

– „Co nam i Tobie” (1,24). Marek używa formy *dativus possesivus*, dla wyrażenia przynależności¹⁸⁶. Forma ta jest używana dla podkreślenia przedmiotu będącego czyjąś własnością. Pytanie ducha nieczystego można przetłumaczyć również jako: „co mamy wspólnego?”. Podobna konstrukcja występuje kilkakrotnie w Ewangeliach – Mt 8,29; Mk 5,7; Łk 4,34; 8,28; J 2,4¹⁸⁷.

– „Święty Boga”. Rzeczownik „Bóg” (τοῦ θεοῦ) pełni funkcję przydawki dopełniaczowej. Dopełniacz ten można uważać za *genetivus possessoris* ([należący do] Boga); *genetivus relationis* (określający jakiś rodzaj relacji międzyosobowej pomiędzy świętym a Bogiem); *genetivus originis* ([pochodzący od] Boga); *genetivus hebraicus* (boży); *genetivus epexegeticus/appositionis* (święty, czyli Bóg)¹⁸⁸. W tym przypadku należy raczej widzieć *genetivus possessoris*. W Ewangelii Marka, kiedy występuje forma

¹⁸⁴ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 63.

¹⁸⁵ Zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego na podstawie M. Zerwick, Graecitas biblica, PIB Roma, Kielce 2001*, s. 47; D.B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 372; R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 48; R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 75; R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 58; A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 64.

¹⁸⁶ Można również interpretować go jako *dativus commodi*, *dativus incommodi*, *dativus relationis* lub *dativus sociativus*. Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 65.

¹⁸⁷ Zob. D.B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 150-151.

¹⁸⁸ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 68.

τοῦ θεοῦ, „nie podkreśla ona jakości desygnatu odpowiadającego rzeczownikowi, nie ma na celu wyróżnienia jego nieziemskiego pochodzenia, nadprzyrodzonego bytowania czy cudownego charakteru. (...) Marek w ten sposób określone desygnaty odnosi wyłącznie do ich relacji z jedynym Bogiem”¹⁸⁹.

– „Zamilknij” (1,25). Marek używa czasownika φιμοῦν, którego podstawowym znaczeniem jest „nakładać kaganiec”¹⁹⁰. W takim znaczeniu występuje dwukrotnie w Biblii: Pwt 25,4; 1 Tm 5,18 – „nie nałożysz kagańca młóćącemu wołowi”. Φιμοῦν może oznaczać również, w znaczeniu przenośnym, „zamilknąć” – Mt 22,12.34; Mk 4,39; Łk 4,35; 1 P 2,15¹⁹¹. Forma bierna φιμώθητι może być uważana za *passivum theologicum*, ponieważ Marek nie określa osoby dokonującej „nałożenia kagańca” duchowi nieczystemu. W takim wypadku należy ten czasownik przetłumaczyć jako: „zostań uciszony/związany [przez Boga]”¹⁹².

– „Zawołał wołaniem” (1,26). Φωνῆσαν φωνῇ użycie tutaj formy datiwu wspólnego rdzenia (*dativus cognatus*) ma funkcję emfazy¹⁹³, która dotyczy raczej samej czynności niż jej przedmiotu (wówczas stosowana jest forma z *accusativus*).

– „Przerazili się” (1,27). Czasownik w aoryście ἐθαμβήθησαν wskazuje na reakcję wywołaną już nie tylko samą nauką (tak jak ἐξεπλήρουντο Mk 1,22). Wyraża on z większą intensywnością uczucia towarzyszące uczestnictwu w egzorcyzmie. W LXX pojawia się zazwyczaj w kontekście stoczonej walki i związanym z nią przerażeniem (1 Sm 14,15; 2 Sm 22,5; 2 Krl 7,15; 1 Mch 6,8).

– „Posłuszne są” (1,27). Tekst grecki wyraża tę czynność za pomocą jednego słowa ὑπακούουσιν. W języku polskim została ona oddana za pomocą orzeczenia imiennego (łącznik – być, orzecznik – posłuszne).

– „Wiadomość” (1,28). Grecki termin ἀκοή jest związany z czasownikiem ἀκούω. Przedmiotem wiadomości jest więc to, co zostało usłyszane.

¹⁸⁹ Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 269-270.

¹⁹⁰ Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. IV, Warszawa 1965, s. 536; R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 51.

¹⁹¹ Zob. H.B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 20; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 105.

¹⁹² Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 69.

¹⁹³ Zob. D.B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 168-169; R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 77.

2.4. Porównanie synoptyczne

Narrację o Jezusie w synagodze w Kafarnaum odnaleźć można w Ewangelii Marka (Mk 1,21-28) oraz Łukasza (Łk 4,31-37). Zestawienie dwóch relacji, których przedmiotem jest to samo wydarzenie, pomaga dostrzec specyfikę danego przekazu. Zarówno cechy wspólne, jak i różnice zostaną przedstawione na trzech płaszczyznach: miejsca perykopy w strukturze Ewangelii, dynamiki narracji oraz organizacji formalnej i semantycznej.

Narracja o publicznej działalności Jezusa w Galilei została umieszczona przez Marka na samym początku księgi. Jedynie trzynaście pierwszych wersetów autor przeznaczył dla ukazania działalności Jana Chrzciciela, chrztu Jezusa oraz kuszenia na pustyni. Marek poprzez usta Jana Chrzciciela wskazał, że działalność Jezusa będzie się odbywała w Duchu Świętym – ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Mk 1,8). Autor podkreślił, że początkiem aktywności Jezusa jest chwila uwięzienia Jana Chrzciciela. Jezus przyszedł (ἦλθεν) do Galilei i rozpoczął głoszenie Ewangelii (Mk 1,14-15). Ewangelista utworzył tło dla dalszych działań Jezusa. Pierwszym z nich jest powołanie spojrzeniem i słowem (εἶδεν καὶ εἶπεν) czterech uczniów (Mk 1,16-20). Szymon, Andrzej, Jakub oraz Jan natychmiast po wezwaniu do pójścia za Jezusem weszli razem z Nim do Kafarnaum¹⁹⁴. U Marka brak jakiegokolwiek wzmianki o wizycie Jezusa w synagodze w Nazarecie¹⁹⁵. Pierwszą synagogą, do której wchodzi Jezus, jest ta w Kafarnaum.

Łukasz przedstawieniu wystąpienia Jana Chrzciciela, chrztu Jezusa oraz narracji o kuszeniu poświęcił o wiele więcej miejsca niż Marek. W dwóch pierwszych rozdziałach Ewangelii Łukaszowej odnaleźć można opisy następujących wydarzeń: zapowiedź przyjscia na świat Jan Chrzciciela oraz Jezusa, narodziny obydwu tych postaci, dzieciństwo Jezusa. W rozdziale trzecim Łukasz zamieścił narrację o chrzcie Jezusa oraz zaprezentował Jego rodowód. Zaś aż trzynaście wersetów czwartego rozdziału zajęło przedstawienie zmagania się Jezusa z szatanem na pustyni. Łukasz początek nauczania Jezusa wiąże z mocą Ducha (Łk 4,14). To właśnie w Jego mocy wrócił z pustyni, po czym przyszedł do synagogi w Nazarecie. Tam słowa proroka Izajasza o Duchu odniósł do

¹⁹⁴ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 59.

¹⁹⁵ Zob. E.P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary...*, s. 20.

siebie samego¹⁹⁶. Narracja ta uważana jest za programową perykopę Ewangelii Łukasza¹⁹⁷. Dopiero po tych kilku wydarzeniach Jezus przyszedł do Kafarnaum.

Dwa konteksty poprzedzające scenę w Kafarnaum znacznie się różnią. Marek w porównaniu z Łukaszem jest bardziej zwięzły. Przedstawił mniej szczegółów. Potrzebował zaledwie dwóch wersetów (Mk 1,14-15) dla przedstawienia pierwszego wystąpienia Jezusa, czemu Łukasz poświęcił aż piętnaście wersetów (Łk 4,16-30). To, co wyróżnia Marka na tle Łukasza, jest scena powołania pierwszych czterech z dwunastu Apostołów. Marek w natychmiastowej odpowiedzi uczniów na wezwanie podkreślił, że nie byli oni świadkami żadnego cudownego wydarzenia. Przed ich powołaniem jest mowa o spojrzeniu Jezusa i wypowiedzeniu przez Niego wezwania – „pójdź za Mną”. Łukasz scenę tę umieścił dopiero w rozdziale piątym, zaś powołanie powiązane zostało z wydarzeniem cudownego połowu ryb, którego świadkami byli Szymon i pracujący razem z nim.

Umieszczenie przez Marka perykopy o Jezusie w synagodze w Kafarnaum na samym początku Ewangelii pozostaje w ścisłej jedności z pierwszym zdaniem tego dzieła. Narracja ta, która opisuje pierwsze publiczne wystąpienie Jezusa, nauczanie i uwolnienie człowieka od ducha nieczystego, jest wprowadzeniem do działalności Jezusa przedstawionej u Marka¹⁹⁸. W tekście tym ustami adresatów nauki Marek zadaje pytanie o tożsamość Jezusa – „Co to jest? Nauka nowa z mocą”. Jezus jest przedstawiony jako głoszący nową naukę, która zostaje potwierdzona znakiem egzorcyzmu. Celem tej perykopy, podobnie jak u Łukasza w narracji 4,16-30, jest ukazanie programu aktywności Jezusa¹⁹⁹.

Marek rozpoczyna kolejną scenę od wejścia Jezusa razem z nowymi uczniami do Kafarnaum. Jezus nie wchodzi do miejscowości samotnie, tak jak w narracji Łukasza. Zastosowany przez autora czas *praesens historicum* dla wprowadzenia nowych bohaterów i czynności, tutaj wejścia do miasta (εἰσπορεύονται), jest zabiegiem specyficznym dla Marka. W wielu miejscach Marek w taki sposób rozpoczyna nową

¹⁹⁶ Zob. tamże, s. 21.

¹⁹⁷ Zob. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2007, s. 131.

¹⁹⁸ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 60.

¹⁹⁹ Zob. J.C. Iwe, *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 1:21-28*, Roma 1999, s. 26.

scenę, zaś Łukasz konsekwentnie używa w tekstach paralelnych czasowników w aoryście²⁰⁰.

Dodatkowo przekaz Łukasza jest bogatszy o dwa szczegóły. U niego Jezus nie tyle wszedł do Kafarnaum, co zszedł do tego miasta (κατήλθεν εἰς Καφαρναούμ). Jest to zgodne z topografią Galilei. Nazaret, skąd przyszedł Jezus, jest położony na wysokości 320 m n.p.m., zaś Kafarnaum na 210 m n.p.m. Łukasz również dodał, że Kafarnaum jest miastem w Galilei. Taka informacja w tekście Marka nie jest obecna.

Dla opisanja czynności nauczania (Mk 1,21) Marek użył formy imperfektum (ἐδίδασκεν), zaś Łukasz zastosował konstrukcję peryfrastyczną (imperfektum + participium praesentis – ἦν διδάσκων). Forma zastosowana u Łukasza pojawia się w Mk 1,22. Marek, chcąc uniknąć powtórzeń, używa dwóch różnych konstrukcji językowych. Służą one dbałości o styl wypowiedzi autora.

Przyczyną reakcji dziwienia się ludzi zgromadzonych w synagodze w tekście Marka była nauka Jezusa (Mk 1,22). Autor specyfikuje ją na dwa sposoby. Po pierwsze pozytywnie – Jezus naucza jako Ten, który ma moc (ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων), po drugie negatywnie, przeciwstawiając nauczanie Jezusa czynności uczonych w Piśmie (οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς)²⁰¹. U Łukasza brak tej konfrontacji. Nieobecność uczonych w Piśmie jest również przyczyną, dla której Łukasz nie specyfikuje synagogi poprzez przydawkę „ich”, występującą w tekście Marka. Podkreślił on natomiast, że konkretne słowo (ὁ λόγος) Jezusa było w mocy (Łk 4,32), ponieważ Jezus sam był w mocy Ducha (Łk 4,14).

Na uwagę zasługuje sposób, w jaki została przedstawiona relacja pomiędzy człowiekiem a duchem nieczystym. Łukasz jednoznacznie stwierdził, że to człowiek był mającym ducha, demona nieczystego. Łk 4,33 wprowadził dodatkowe określenie w stosunku do ducha nieczystego: słowo δαιμόνιον. W języku greckim istnieje rozróżnienie pomiędzy daimonem (δαίμων), który wskazuje na istotę pośrednią między bogiem oraz człowiekiem, oraz demonem (δαιμόνιον), który jest mocą emanującą

²⁰⁰ Zob. Mk 1,40; 5,15.22; 6,1.30; 7,1; 10,1; 11,7; 12,18; 14,17.32; 15,22; 16,2 z miejscami paralelnymi u Łukasza.

²⁰¹ Zob. A. Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco. Studio del loro ruolo nella sua narrazione e teologia*, Katowice 2002, s. 63.

z daimona. W świecie greckim istniało rozróżnienie pomiędzy dobrymi a złymi daimonami²⁰². Łukasz musiał więc określić, jaki rodzaj demona był w człowieku.

Marek poprzez zastosowanie przyimka ἐν oraz użycie czasownika ἦν przed wyrażeniem „w synagodze” pozwolił na pewną dwuznaczność w interpretacji tej rzeczywistości duchowej. Jednocześnie człowiek był w duchu nieczystym, jak i duch w tej osobie. W wersecie Mk 1,23 przyimek ἐν występuje dwukrotnie i dwa razy odnosi się do człowieka. Osoba znajdowała się w dwóch przestrzeniach. Są nimi synagoga oraz duch nieczysty. Marek celowo przeciwstawił sobie te dwa miejsca. Synagoga jako miejsce modlitwy związana była z zachowaniem rytualnej czystości, zaś człowiek, który w niej przebywa, jednocześnie jest zanurzony w przestrzeń ducha nieczystego. Dopiero obecność Jezusa spowodowała gwałtowną reakcję ze strony człowieka w duchu nieczystym, nie zaś samo przebywanie w świętym miejscu. U Łukasza ta dwuznaczność nie występuje. Jego tekst konkretnie wskazuje na to, że to człowiek miał demona, a nie odwrotnie.

Wypowiedź demona zarówno u Marka, jak i Łukasza jest niemal identyczna. Łukasz jedynie rozpoczął wyznanie ducha nieczystego od wykrzyknienia – ἔα, które można oddać za pomocą polskiego „och!”. Westchnienie to występuje w całej Biblii jedynie cztery razy, raz w omawianym zdaniu oraz trzykrotnie w Księdze Hioba (Hi 15,16; 19,5; 25,6). Teksty te powiązane są ze sobą tematycznie. Zarówno Hiob, jak i demon są w sytuacji beznadziejnej. Okrzyk ten wyraża bezradność wobec zaistniałej sytuacji, w której się znaleźli.

Również odpowiedź Jezusa w obu paralelnych tekstach nie różni się zbytnio. Polecenie, które dotyczy opuszczenia, Marek formułuje poprzez użycie wyrażenia przyimkowego ἐξ αὐτοῦ, zaś Łukasz poprzez zastosowanie zwrotu ἀπ' αὐτοῦ. Odpowiedź na pytanie o takie rozróżnienie, w obu przypadkach, odnaleźć można w najbliższym kontekście. W tekście Marka zastosowanie takiego wyrażenia jest konsekwentne w stosunku do opisu relacji zachodzącej pomiędzy duchem nieczystym a człowiekiem. Wcześniejsze użycie przyimka ἐν (Mk 1,23) warunkuje zastosowanie ἐξ. Odpowiedzią ducha nieczystego, na rozkaz Jezusa (ἐξέλθε ἐξ αὐτοῦ), jest wyjście z człowieka (ἐξηλθεν ἐξ αὐτοῦ). Wyrażenie przyimkowe, które występuje u Łukasza w poleceniu Jezusa (ἐξέλθε ἀπ' αὐτοῦ) również pozostaje w zgodzie z reakcją demona (ἐξηλθεν ἀπ' αὐτοῦ).

²⁰² Zob. A. Maggi, *Jezus i Belzebub...*, s. 61-63; K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii...*, s. 82-85; M. Mullins, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Dublin 2005, s. 84; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 71.

W odpowiedzi na rozkaz Jezusa w narracji Marka duch nieczysty, potrząsnąwszy człowiekiem i zawoławszy wołaniem wielkim, wyszedł z niego. Wołanie wielkie (φωνή μεγάλη) u Marka połączone zostało z czynnością opuszczenia człowieka przez demona. Nie została jednak podana żadna informacja, co było treścią wielkiego wołania, wydanego przez ducha. Relacja Łukasza co do sposobu wyjścia ducha z człowieka jest nieco inna. Osoba zostaje rzucona (ῥίψαν) przez demona na środek synagogi, zaś czynność wyjścia nie jest powiązana z wydaniem jakiegokolwiek odgłosu. Łukasz dodaje jeszcze, że egzorcyzm nie spowodował żadnego uszczerbku na ciele człowieka opętanego.

Reakcją uczestników wydarzenia w synagodze w Kafarnaum w tekście Marka jest krótkie pytanie: „Co to jest?” oraz odpowiedź, w której zostaje podkreślona nauka z mocą. Jej przejawem jest posłuszeństwo duchów nieczystych. Zarówno na początku perykopy, jak i na jej końcu Marek akcentuje połączenie nauki Jezusa z władzą nad duchami nieczystymi²⁰³. Wskazuje również na to, że była to διδασχὴ καινή. U Łukasza reakcja obserwatorów została wyrażona za pomocą jednego, obszernego pytania: „Co to za słowo, że w mocy i władzy rozkazuje nieczystym duchom i wychodzą?”. Akcent pada tutaj po raz kolejny nie na czynność nauczania, ale na słowo Jezusa. Łukasz nie nazywa wprost nauki Jezusa nową, tak jak Marek, ale mówi o mocy słowa (ὁ λόγος οὗτος ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ)²⁰⁴.

W konkluzji Marek mówi o wiadomości na temat Jezusa, że wyszła (ἐξῆλθεν) wszędzie, dookoła Galilei. Użycie aorystu wskazuje, że to, co usłyszeli adresaci nauczania Jezusa, zostało przekazane dalej. Wieść na temat Jezusa wyszła z synagogi, zataczając coraz szersze kręgi. Łukasz przedstawia tę czynność w imperfekcie (ἐξεπορεύετο), przez co ukazuje ją jako wydarzenie powtarzane (tak jak echo – ἦχος – które odbija się od napotkanych przeszkód i wraca do wypowiadającego słowa). Łukasz mówi, że głos rozchodził się po miejscach okolicznych, nie tylko w najbliższym sąsiedztwie Galilei. Perykopa o egzorcyzmie Jezusa w Kafarnaum wraz ze swoimi cechami przypomina bardziej „opowieść o charakterze katechetycznym” niż historię egzorcyzmu²⁰⁵.

²⁰³ Zob. M.D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, London 2011, s. 62.

²⁰⁴ Zob. J. Kozyra, *Nowa nauka Jezusa – kaine didache w Ewangeliach synoptycznych*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 38,1 (2005), s. 51.

²⁰⁵ Zob. H. Hendrickx, *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels*, London 1987, s. 61.

2.5. Struktura narracji

Za podstawowe kryterium, służące określeniu struktury narracji, przyjęto formy czasownikowe. Pierwszy plan narracji tworzą czynności główne, wyrażone przez czasowniki w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego (historycznego) oraz aorystu. To właśnie one odnoszą się do najważniejszych wydarzeń związanych z protagonistami. Wszystkie formy czasownikowe, które nie spełniają powyższego kryterium, stanowią plan drugi narracji. Wskazują one na okoliczności wydarzeń głównych. Właśnie dlatego są podporządkowane czasownikom w trybie oznajmującym. Mowa niezależna, która występuje w tej perykopie, stanowi osobną płaszczyznę w strukturze tekstu.

Czynności główne

Drugi Plan

Mowa niezależna

Wejście do Kafarnaum i nauczanie w synagodze (1,21-22)

Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ

καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς
τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν
καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ
ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν
ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς

Krzyk człowieka w duchu nieczystym (1,23-24)

καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν
ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ

καὶ ἀνέκραξεν λέγων

τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ
Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι
ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος
τοῦ θεοῦ.

Polecenie Jezusa (1,25)

καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων

φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ

Duch nieczysty opuszcza człowieka (1,26)

καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον
καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ

ἔξηλθεν ἐξ αὐτοῦ

Reakcja adresatów egzorcyzmu – zdziwienie (1,27)

καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε
συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας

τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ
καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς
πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις
ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν
αὐτῷ

Zakończenie (1,28)

καὶ ἔξηλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ
εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας

Na podstawie powyższej struktury można wyróżnić wydarzenia, które Marek chciał przedstawić w tej perykopie jako najważniejsze. Są to: wejście do Kafarnaum, krzyk człowieka w duchu nieczystym, polecenie Jezusa, wyjście ducha nieczystego, reakcja adresatów egzorcyzmu oraz wyjście wieści na temat Jezusa. Sam Jezus przedmiotem czynności głównej jest raz, kiedy wydał rozkaz duchowi nieczystemu. Jest on również protagonistą wejścia do Kafarnaum, tutaj jednak razem z uczniami. Dwukrotnie przedmiotem jest duch nieczysty, który krzyczy, a następnie wychodzi z człowieka²⁰⁶.

Odmienne wyróżnienie struktury tekstu od wyżej przedstawionej w swojej monografii proponuje J.C. Iwe. Jej podstawowym kryterium jest zmiana podmiotu

²⁰⁶ Zob. J.C. Iwe, *Jesus in the Synagogue of Capernaum...*, s. 22-24.

działającego. Schemat ten wskazuje na centralną pozycję Jezusa, który jest głównym protagonistą narracji Mk 1,21-28:

A Jezus wchodzi do synagogi i naucza (1,21)

B Ludzie zdumiewają się Jego nauką (1,22)

C Krzyk człowieka w duchu nieczystym i konfrontacja z Jezusem (1,23-24)

D Jezus wydaje rozkaz duchowi nieczystemu (1,25)

C' Duch nieczysty wychodzi z człowieka (1,26)

B' Zdziwienie się ludzi Jego nauką i egzorcyzmem (1,27)

A' Rozejdźcie się wieści o Jezusie (1,28)

Przedstawiona przez J.C. Iwe struktura wskazuje, że najważniejszym wydarzeniem perykopy jest rozkaz Jezusa. Propozycja budowy koncentrycznej, która została zaproponowana, odsuwa na dalszy plan inne ważne działania. Wiersz Mk 1,25 bardziej jest momentem przełomowym niż centralnym, gdyż w dynamice opowiadania, zazwyczaj na samym końcu, zostaje umieszczone główne przesłanie narracji.

2.6. Analiza szczegółowa w kontekście

Wyróżnienie głównych czynności, które jest wynikiem analizy struktury perykopy, wydaje się konieczne dla wyznaczenia poszczególnych etapów analizy szczegółowej. Dostrzeżenie mniejszych jednostek w obrębie narracji wprowadza następujący porządek: wejście do Kafarnaum i nauczanie w synagodze, krzyk człowieka w duchu nieczystym, polecenie Jezusa, reakcja tłumu, zakończenie.

2.6.1. Wejście do Kafarnaum i nauczanie w synagodze (1,21-22)

Scena przedstawiająca wejście do Kafarnaum następuje bezpośrednio po wydarzeniu powołania uczniów nad Jeziorem Galilejskim. Jezus przyszedł do miasta w szabat. Wobec tak przedstawionej chronologii powstaje wątpliwość, czy uczniowie wezwani do pójścia za Jezusem pracowali w szabat. Łącząc dwie perykopy (Mk 1,16-20 i 1,21-28) za pomocą spójnika καί, narrator chciał zaznaczyć, że od momentu powołania uczniów nie było miejsca na działalność Jezusa bez ich obecności. Skrócenie perspektywy chronologicznej jest celowym zabiegiem kompozycyjnym Marka. Pierwszy werset perykopy o egzorcyzmach Jezusa (Mk 1,21) zawiera cztery motywy, które zostaną

rozwinęte w dalszej części Ewangelii: obecność Jezusa w Kafarnaum (kontynuacja w Mk 2,1-12); synagoga jako miejsce kolejnego cudu (Mk 3,1-6); działalność Jezusa w szabat (Mk 2,23-26; 3,1-6); motyw nauczania (1,14.21.22².27.38.39; 2,13; 4,1.2².38; 5,35; 6,2.6.34; 8,31; 9,17.31.38; 10,1.17.20.35; 11,17.18; 12,14².19.32.35.38; 13,1; 14,14.49).

Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ – „I weszli do Kafarnaum”

Perykopa Mk 1,21-28 rozpoczyna się orzeczeniem εἰσπορεύονται, które występuje w czasie *praesens historicum*. Forma ta stosowana jest dla oznaczenia nowej sceny, zmiany miejsca, czasu oraz wyraźnego zaakcentowania nowego tematu²⁰⁷. W Ewangelii Marek wielokrotnie używa *praesens historicum*, najczęściej mówiąc o czynnościach związanych z ruchem – czasownik ἔρχεσθαι w tej formie pojawia się 23 razy (Mk 1,40; 2,3.4.18; 3,20.31; 5,15.22.35.38; 6,1.48; 8,22; 10,1.46; 11,15.27; 12,18; 14,17.32.37.41.66; 16,2); ἐκβάλλειν 1 raz (Mk 1,12); εἰσπορεύεσθαι 2 razy (Mk 1,21; 5,40); χαλᾶν 1 raz (Mk 2,4); ἀναβαίνειν 1 raz (Mk 3,13); προσκαλεῖσθαι 2 razy (Mk 3,13; 6,7); συνάγειν 2 razy (Mk 6,30; 7,1); φέρειν 3 razy (Mk 7,32; 11,7; 15,22); προσπορεύεσθαι 1 raz (Mk 10,35); ἀποστέλλειν 1 raz (Mk 14,13); συνέρχεσθαι 1 raz (Mk 14,53); ἀγγαρεύειν 1 raz (Mk 15,21); σταυροῦν 2 razy (Mk 15,24.27); διαμερίζειν jeden raz (Mk 15,24). Przedmiotem czynności określonej przez czasownik wyrażony w *praesens historicum* Jezus (sam) jest 11 razy (Mk 3,13^{2x}; 3,20; 5,40; 6,1.7.48; 10,1; 14,13.37.41), zaś Jezus razem ze swoimi uczniami 8 razy (Mk 1,21; 5,37; 8,22; 10,46; 11,15.27; 14,17.32). Marek podkreśla w ten sposób następujące czynności, których protagonistą jest Jezus: wyjście na górę; przywołanie uczniów; przyjście do domu; wejście do pomieszczenia, gdzie leżała córka Jaira; przyjście do rodzinnego miasta; przywołanie Dwunastu; przyjście do uczniów po jeziorze; przyjście w granice Judei i Zajordanii; posłanie uczniów w celu przygotowania sali do spożycia wieczerzy; przyjście do śpiących uczniów (dwukrotnie) oraz te czynności, których protagonistą jest Jezus wraz ze swymi uczniami: przyjście do Kafarnaum; przyjście do domu przełożonego synagogi; przyjście do Betsaidy; przyjście do Jerycha; przyjście do Jerozolimy (dwukrotnie); przyjście do miejsca spożycia wieczerzy oraz przyjście do ogrodu Getsemani.

²⁰⁷ Zob. J.C. Iwe, *Jesus in the Synagogue of Capernaum...*, s. 39.

Większość z powyższych czasowników związanych jest z ruchem, przemieszczaniem. Zauważyć można na podstawie powyższych danych, że najczęściej pojawiają się one w początkowych perykopach tekstu Marka. W scenach, które poprzedzają perykopę o powołaniu uczniów, czasowniki określające ruch występują w liczbie pojedynczej, zaś po tym wydarzeniu, coraz więcej w liczbie mnogiej. Nawet wtedy, gdy pojawia się liczba mnoga, śledząc najbliższy kontekst, można dostrzec obecność uczniów.

Kafarnaum jest pierwszym miastem, do którego Jezus wszedł razem ze swoimi pierwszymi uczniami. Wejście do tej miejscowości oficjalnie zainauguowało publiczną działalność Jezusa w Galilei, co podkreśla Marek, używając czasu *praesens historicum*. Zastosowanie tej formy akcentuje również, że czterej rybacy powołani przez Jezusa, pozytywnie odpowiadając na Jego wezwanie, razem ze swoim nowym nauczycielem weszli do Kafarnaum²⁰⁸.

Czasownik εἰσπορεύεσθαι w NT występuje 18 razy. Mateusz używa go 1 raz (Mt 15,17), Łukasz – 5 razy w Ewangelii (Łk 8,16; 11,33; 18,24; 19,30; 22,10) i 4 razy w Dziejach Apostolskich (Dz 3,2; 8,3; 9,28; 28,30), zaś Marek 8 razy (Mk 1,21; 4,19; 5,40; 6,56; 7,15.18.19; 11,2). Wejście Jezusa wraz z nowymi uczniami do Kafarnaum jest pierwszą ich wspólną czynnością zaznaczoną przez Marka. Uczniami, którzy weszli z Jezusem do miasta, byli: Szymon, Andrzej, Jakub i Jan, którzy kolejny raz zostali wymienieni w Mk 1,29 podczas sceny w domu teściowej Szymona. Identyfikacji uczniów można również dokonać, sięgając do fragmentu bezpośrednio poprzedzającego scenę wejścia do Kafarnaum (Mk 1,16-20). Od tego momentu uczniowie Jezusa wchodzili do poszczególnych miejscowości razem z Nim.

Sceny poprzedzające powołanie uczniów wskazują na Jezusa, który szedł sam. Początek Jego drogi jest zaznaczony przez czasowniki ruchu w liczbie pojedynczej (Mk 1,9.14). Po wezwaniu uczniów do pójścia za Nim Marek stosuje głównie liczbę mnogą. Nawet jeśli jest mowa o przyjsciu Jezusa w liczbie pojedynczej, jak to jest na przykład w scenie wejścia do synagogi (Mk 1,22), to z najbliższego kontekstu można wywnioskować obecność uczniów. Wszystkie zdania, które mówią o jakimś przyjsciu, skupiają uwagę na Jezusie. Określenia poszczególnych miejsc, do których On przybywa, wyznaczają etapy drogi Jezusa – od Galilei przez Judeę aż do Jerozolimy²⁰⁹.

²⁰⁸ Zob. R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 73.

²⁰⁹ Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 193.

Kafarnaum zostało przez Marka wybrane jako miejsce inauguracji cudotwórczego działania Jezusa być może dlatego, że było to miasto, w którym mieszkali Andrzej i Szymon Piotr²¹⁰. Istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że owa rybacka miejscowość była tą, w której Jezus zatrzymał się w czasie swego nauczania w Galilei. Czas spędzony w Kafarnaum łączy kilka epizodów w jedną dłuższą narrację: nauczanie i egzorcyzm w synagodze oraz uzdrowienie teściowej Szymona. Marek właśnie w tym mieście przedstawia wszystkie najważniejsze czynności, które zostaną podjęte przez Jezusa i ponawiane w dalszej części Ewangelii: nauczanie, uzdrawianie, egzorcyzmy²¹¹.

Kafarnaum jest również miejscem, gdzie Jezus uzdrawia człowieka sparaliżowanego, odpuszczając wpierw jego grzechy (Mk 2,1-12). Czynność ta zostaje poprzedzona mówieniem słowa (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον), podobnie jak w przypadku uzdrowienia człowieka w duchu nieczystym (tutaj Marek mówi o nauczaniu – ἐδίδασκεν). Reakcją na działanie Jezusa jest zdumienie tłumu, bardziej jednak spowodowane uzdrowieniem i odpuszczeniem grzechów (Mk 2,12). Po raz trzeci Marek w Kafarnaum umiejscawia rozmowę uczniów z Jezusem na temat tego, kto z nich jest największy. Natomiast Jan przekazuje, że on wraz z pozostałymi uczniami był świadkiem wyrzucania złych duchów (Mk 9,33-38)²¹².

καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν – „I natychmiast w szabat, wszedłszy do synagogi, nauczał”

Osadzenie chronologiczne pierwszego egzorcyzmu Jezusa w szabat nadaje temu wydarzeniu szczególne znaczenie. Jest to dzień, w którym gromadzono się w synagodze, aby czytać i objaśniać Torę²¹³. Świętowanie szabat u nawiązuje również do dnia, w którym Bóg odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał, stwarzając świat, czyniąc siódmy dzień świętym (Rdz 2,2-4a) oraz do wyzwolenia Izraelitów z niewoli egipskiej (Pwt 5,12-15). Jest to idealny czas, aby spotkać się z mieszkańcami miasta. Dlatego po przybyciu do Kafarnaum Jezus natychmiast (εὐθὺς) udał się do synagogi. W Ewangelii Marka Jezus

²¹⁰ Zob. J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2000, s. 191; J.R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2002, s. 52.

²¹¹ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 99.

²¹² Zob. E.F.F. Bishop, *Jesus and Capernaum*, Catholic Biblical Quarterly 15 (1953), s. 427-428.

²¹³ Zob. W. Bytner, *Perykopa o uzdrowieniu opętanego z Kafarnaum...*, s. 86.

trzykrotnie przebywał w synagodze (Mk 1,21; 3,1; 6,2)²¹⁴. Pierwsze pojawienie się Jezusa i Jego nauczanie stało się powodem zdziwienia tłumu (Mk 1,22.27). Marek zestawiał głoszenie Jezusa z nauczaniem uczonych w Piśmie. Została podkreślona moc nauki Jezusa, której brak w głoszeniu przez uczonych w Piśmie. Drugie wystąpienie Jezusa w synagodze również miało miejsce w czasie szabatu. Po raz kolejny publicznie złamał On nakaz wypoczynku w dniu świętym, uzdrawiając człowieka z uschlą ręką. Reakcją na to działanie była narada faryzeuszów i zwolenników Heroda, podczas której podjęto próbę ustalenia sposobu zabicia Jezusa (Mk 3,1.6). Trzeci raz Jezus obecny był w synagodze w szabat w swoim rodzinnym mieście. Znowu tłum zastanawiał się nad pochodzeniem mocy Jezusa. Jednak reakcją nie jest już tylko zdziwienie, lecz przede wszystkim zgorszenie (wątpili w Niego). W wierszu Mk 6,2 po raz ostatni pojawiła się wzmianka o synagodze. Być może Jezus nie wszedł już więcej do synagogi z powodu zlekceważenia, jakiego doświadczył w tym miejscu w swoim rodzinnym mieście (Mk 6,4). Od tego wydarzenia synagoga ukazana jest już jedynie w kontekście wrogości wobec Jezusa (Mk 12,39; 13,9).

Marek wprowadził rozróżnienie pomiędzy wejściem Jezusa do Kafarnaum, a wejściem do synagogi. Wejście do miasta opisane zostało przez czasownik w liczbie mnogiej, którego przedmiotem nie jest jedynie Jezus, ale również Jego uczniowie. Wejście do synagogi specyfikuje liczba pojedyncza czasownika, którego przedmiotem jest Jezus, mimo że z szerszego kontekstu można dowiedzieć się o obecności uczniów również w synagodze, a nie tylko w mieście. Marek, gdy mówi o przybyciu Jezusa do jakiegoś miejsca i używa jednocześnie liczby pojedynczej, wskazuje na cel Jego przyjścia. Pierwszą wypowiedzią w formie mowy niezależnej w perykopie Mk 1,21-28 są słowa ducha nieczystego, które wskazują na cel przybycia Jezusa: „przyszedłeś nas zniszczyć” (Mk 1,24). Nie chodzi więc o zwykłe przyjście do synagogi w Kafarnaum, ale o jego cel²¹⁵.

Marek nie koncentruje się na treści nauczania Jezusa; kładzie natomiast nacisk na sposób, w jaki to nauczanie przebiegało oraz akcentuje obecność samego Nauczyciela. Czasownik ἐδίδασκεν, który przez autora został przedstawiony w formie imperfektum,

²¹⁴ Wprawdzie Marek w 1,39 zauważa, że Jezus nauczał w ich synagogach, jednak skupia się na trzech głównych wystąpieniach Jezusa.

²¹⁵ Szerzej o specyfice narracji przedstawiających przychodzącego Jezusa zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 193-197.

wskazuje na czynność nauczania trwającą i powtarzaną²¹⁶. Jako pierwsza zostaje zaakcentowana działalność nauczycielska Jezusa, nie zaś cudotwórcza. Marek nieco inaczej niż Łukasz, Mateusz czy Jan ukazuje działalność dydaktyczną Jezusa. Brakuje jakiegokolwiek wzmianki co do treści przekazanej przez Jezusa w czasie jego wystąpienia w Kafarnaum. Jego nauczanie nie jest przekazywane poprzez długie przypowieści, ale zostaje ukazane w opozycji do nauki uczonych w Piśmie jako wystąpienie z mocą²¹⁷. Prawdopodobnie Jezus jest już znany przełożonemu synagogi, gdyż nie czeka na zaproszenie z jego strony do rozpoczęcia nauczania²¹⁸ (Dz 13,14-16). Dla Marka temat „nauczania” przez Jezusa jest istotną częścią Jego działalności, gdyż występuje w tekście jego Ewangelii aż 34 razy (Mk 1,14.21.22^{2x}.27.38.39; 2,13; 4,1.2^{2x}.38; 5,35; 6,2.6.34; 8,31; 9,17.31.38; 10,1.17.20.35; 11,17.18; 12,14^{2x}.19.32.35.38; 13,1; 14,14.49)²¹⁹.

²¹⁶ Zob. M. Mullins, *The Gospel of Mark...*, s. 82.

²¹⁷ Marek nie przekazuje treści nauczania Jezusa w czasie wystąpienia w synagodze w Kafarnaum. Przekaz pierwszego publicznego wystąpienia Jezusa, które miało miejsce w Galilei, jest bardzo krótki: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk 1,15). Następnie czytelnik poznaje treść nauczania w przypowieściach na temat królestwa Bożego (Mk 4,1-34); nauczanie na temat męki, śmierci i zmartwychwstania (Mk 8,31; 9,31); drogi Bożej (Mk 12,14). Zob. J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 191; B. Chilton, *An Exorcism of History: Mark 1:21-28*, w: *Authenticating the Activities of Jesus*, ed. B. Chilton, C.A. Evans, Leiden 1999, s. 219.

²¹⁸ Zadaniem przełożonego synagogi było otwieranie budynku, dbanie w nim o porządek oraz księgi. Nie był on jednak nauczycielem i nie zajmował się objaśnianiem Tory. Zob. J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 53.

²¹⁹ Występuje w różnych formach: czasownik διδάσκειν, rzeczownik διδασχί, tytuł, którym zwracano się do Jezusa – διδάσκαλος oraz czasownik κηρύσσειν. Przedmiotem διδάσκειν, z wyjątkiem sceny, w której Dwunastu opisuje Jezusowi rezultaty swojej misji (Mk 6,30), jest zawsze Jezus. Przedmiotem czasownika κηρύσσειν Jezus jest tylko 3 razy (Mk 1,14.38.39). Natomiast najczęściej związany jest on z nauczaniem Jana Chrzciciela (Mk 1,4.7) lub uczniów Jezusa (Mk 3,14; 6,12; 13,10; 14,9; 16,15.20), a także osób, które doświadczyły Jego cudownej interwencji (Mk 1,45; 5,20; 7,36). Niektórzy bibliści próbują wprowadzić rozróżnienie pomiędzy czasownikiem διδάσκειν a κηρύσσειν, twierdząc, że ten pierwszy (nauczać) odnosi się do osób wtajemniczonych, zaś drugi (głosić) do osób spoza najbliższego kręgu Jezusa. W przypadku Jezusa oba czasowniki Marek stosuje zamiennie (Mk 1,21 – Jezus nauczał w synagodze; Mk 1,39 – Jezus głosił w synagogach). Czasownik κηρύσσειν określa działanie Jezusa tylko na początku Ewangelii (Mk 1,14.38.39). Ogłasza On konkretną wiadomość tym, którzy nie mieli jeszcze żadnego doświadczenia. Wnosi coś zupełnie nowego i wyznacza początek. Jest to wydarzenie wyjątkowe, którego nie można powtórzyć przed tymi samymi słuchaczami. Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 63; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 10; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Rome 1975, s. 20-21; S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, vol. 1, Paris 1997, s. 123.

καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ – „I zdumiewali się nad nauką Jego”

Reakcją słuchaczy nauczania Jezusa jest zdziwienie. Poprzez takie zachowanie świadkowie wydarzenia w synagodze w Kafarnaum wyrażają swoje uznanie dla działalności Jezusa jako nauczyciela. Marek nie określa dokładnie, kim są ci, którzy słuchają nauczania²²⁰. Przedmiotem we wszystkich pozostałych miejscach występowania czasownika ἐκπλήσσω jest tłum, uczniowie lub osoby będące świadkami nauczania (Mk 6,2; 10,26; 11,18) oraz cudów Jezusa (Mk 7,37). Czasownik ἐξεπλήσσοντο używany jest dla wyrażenia reakcji świadków działań Jezusa²²¹.

Marek stosuje bardzo wiele czasowników, które przedstawiają intensywność wrażenia wywołanego przez osobę Jezusa: θαμβεῖσθαι (Mk 1,27; 10,24.32), ἐκθαμβεῖσθαι (Mk 9,15; 14,33; 16,5.6), θαυμάζειν (Mk 5,20; 6,6; 15,5.44), ἐκπλήσσεσθαι (Mk 1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), ἐξιστάναι (Mk 2,12; 3,21; 5,42; 6,51), τάρασσειν (Mk 6,50), τρέμειν (Mk 5,33), φοβεῖσθαι (Mk 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8)²²². Czasownik ἐκπλήσσεσθαι jest formą złożoną pochodzącą od πλήσσειν – uderzać, bić. Można zatem oddać termin ἐκπλήσσω jako „zostali uderzeni” (słowem Jezusa). Marek kilkakrotnie dla zaakcentowania skuteczności i mocy, z jaką działa Jezus, wprowadza reakcję tłumy, która została wyrażona w formie imperfektum (Mk 6,2; 7,37; 10,26; 11,18). Tak długo jak Jezus nauczał, tak długo tłum dziwił się. Marek ukazuje Jezusa jako nauczyciela, który ze względu na swoją naukę gromadzi wielkie tłumy (Mk 1,27; 2,13; 4,1-2; 6,2.6.34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17-18; 12,14.35.38; 14,49). Uczniowie Jezusa oraz pozostali świadkowie Jego działalności są pełni zdziwienia, strachu oraz lęku²²³.

Marek nie przekazuje treści nauczania Jezusa, które jest powodem zdumienia słuchaczy. Do tego momentu narrator cytuje tylko jedno zdanie głoszonej przez Jezusa Ewangelii: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie

²²⁰ Bezosobowa liczba mnoga jest cechą charakterystyczną stylu Marka. Zob. Mk 1,30.32.45; 2,3.18; 3,2.32; 5,14.35; 6,14.33.54; 7,32; 8,22; 10,13.49; 13,9.11.26; 14,12.

²²¹ Zob. T. Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*, Sheffield 1996, s. 94.

²²² Zob. M. Matjaż, *Uczniowie według Marka i motyw bojaźni*, w: *Interpretacja (w) dialogu...*, s. 136.

²²³ Zdumienie wywołane przez Jezusa jest nie tylko historycznym wspomnieniem wrażenia, jakie Jezus wywarł na świadkach wydarzenia w synagodze w Kafarnaum. Jest także metodą Marka polegającą na podkreśleniu wyjątkowości działalności Jezusa. Zdumienie może okazać się pierwszym krokiem do wiary w Jezusa jako Bożego Syna, ale także być początkiem zwątpienia w Niego. Zob. C.E.B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1959, s. 73.

w Ewangelię” (Mk 1,14-15). Charakterystyka jednego z pierwszych publicznych wystąpień Jezusa dotyczy nie tyle nowości treści, co raczej sposobu jej przekazu. Oprócz zdumienia, które prowokuje nauczanie Jezusa, w dalszej części Ewangelii staje się ono również przyczyną nieporozumień i wzrostu wrogości wobec Niego samego²²⁴.

ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς – „był bowiem nauczający ich jak moc mający, a nie jak uczeni w Piśmie”

Marek podkreśla czynność nauczania Jezusa za pomocą konstrukcji peryfrastycznej. Imiesłów przymiotnikowy współczesny strony czynnej w funkcji orzecznika (διδάσκων) wraz z orzeczeniem (ἦν) w formie imperfektum wskazuje na progresywność działania. Nauczanie Jezusa różni się od nauczania uczonych w Piśmie. Twierdzenie to zostaje dodatkowo wzmocnione poprzez umieszczenie spójnika γὰρ pomiędzy ἦν a διδάσκων. Autorytet Jezusa jako nauczyciela jest niezależny od tradycji, na której interpretację Tory opierają uczeni w Piśmie²²⁵. Moc Jezusa nie zależy od uznania wśród ludzi, lecz jest zakorzeniona w Jego osobistym autorytecie, co ukazane jest w dalszej części Ewangelii²²⁶. Być może właśnie z powodu tego, że Jezus nie odwołuje się do tradycji uczonych w Piśmie, narasta ich niechęć do Niego. Od samego początku Marek ukazuje tę grupę w opozycji do Jezusa (jako samych: Mk 1,22; 2,6; 3,22; 9,11.14; 12,35.38; z faryzeuszami: Mk 2,16; 7,1.5; z arcykapłanami: Mk 10,33; 11,18; 14,1; 15,31; ze starszymi i arcykapłanami: Mk 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1)²²⁷.

Temat mocy (ἐξουσία) Marek podejmuje kilkakrotnie w Ewangelii: 6 razy w odniesieniu do Jezusa (Mk 1,22.27; 2,10; 11,28.29.33); 2 razy, gdy jest mowa o przekazaniu uczniom władzy nad demonami/duchami nieczystymi (Mk 3,15; 6,7) i 1 raz w przypowieści o człowieku, który udając się w podróż, przekazał swoim sługom władzę nad własnym domem (Mk 13,33-36). Temat tożsamości Jezusa jako „mocniejszego” pojawia się już w zapowiedzi Jana Chrzciciela (Mk 1,7). Tuż przed

²²⁴ Zob. M. Mullins, *The Gospel of Mark...*, s. 83.

²²⁵ W czasach Jezusa większa część uczonych w Piśmie przynależała do frakcji faryzeuszów. Do ich najważniejszych zadań należały: interpretowanie Tory; formacja nauczycieli Prawa; działalność sądownicza. Ich interpretacje początkowo były przekazywane w formie ustnej, dlatego nazywane są tradycją ustną (Mk 7,5-13). Zob. B. Witherington, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids–Cambridge 2001, s. 90; F.J. Moloney, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Collegeville 1998, s. 54; R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 56; J.A. Brooks, *Mark*, Nashville 1991, s. 50.

²²⁶ Zob. A. Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco...*, s. 320.

²²⁷ Tylko 1 raz Marek ukazuje uczonych w Piśmie w pozytywnym świetle (Mk 12,28-34).

śmiercią Jezusa członkowie Sanhedrynu (uczeni w Piśmie, arcykapłani oraz starsi) stawiają Mu pytanie o pochodzenie Jego mocy (Mk 11,27-28)²²⁸. Jednak nie otrzymują żadnej odpowiedzi.

Atrybut Jezusa wyrażony jest za pomocą imiesłowu ἐξων oraz rzeczownika ἐξουσία. Oznaczać może: moc, autorytet lub władzę, a także zdolność do wykonania jakiejś określonej czynności w takim stopniu, że nikt nie jest w stanie temu przeszkodzić. W LXX ἐξουσία jest związana z władzą (królewską) człowieka²²⁹ (2 Krl 20,13; 1 Ezd 4,28; Est 13,2²³⁰; 16,5²³¹; 1 Mch 1,13; 6,11; 10,6.8.32.35; 11,58; 14,4; 2 Mch 3,6; 7,16; 10,13; Syr 17,2; Dn 3,2.97; 47b; 5,7.16.29; 6,4), z władzą Boga (1 Ezd 4,40; Est 13,9²³²; Jdt 8,15; 2 Mch 3,24; Mdr 16,13; Syr 10,4; Dn 4,17.27.31.37a; 5,4)²³³. W wizji Daniela władza (ἐξουσία) i wszystkie narody zostają przekazane Synowi Człowieczemu (Dn 7,14). Tak rozumiane posiadanie „mocy” może oznaczać realizację obietnicy nadejścia królestwa Bożego i Syna Człowieczego w osobie Jezusa (Mk 1,14-15).

Marek powoli odkrywa przed czytelnikiem tożsamość Jezusa. Wskazuje na Jego władzę, wyraźnie kontrastującą z tą posiadaną przez uczonych w Piśmie oraz na Tego, który dysponuje mocą przynależną Bogu, gdyż jest Synem Człowieczym oczekiwanym w czasach eschatologicznych. Autorytet Jezusa jest wolny od wszelkich „zwierzchnictw” innych niż to, które pochodzi od Boga²³⁴. Wyjątkowość, zażyłość oraz intensywność relacji pomiędzy Bogiem a Jezusem zostały już objawione przez deklarację Ojca w scenie chrztu w Jordanie (Mk 1,11). Uczeni w Piśmie, interpretując nauczanie Tory, nie prowadzą ludzi do budowania głębokiej relacji z Bogiem. Są nauczycielami bez „mocy”,

²²⁸ Uczeni w Piśmie zadają Jezusowi pytanie: „Jakim prawem to czynisz?”. Słowo ταῦτα w połączeniu z rzeczownikiem ἐξουσία wskazuje na szerszy kontekst pytania. Nie dotyczy tylko wypędzenia sprzedawców i kupców ze świątyni, ale całej działalności Jezusa. Oczyszczenie świątyni przypomina wypędzenie ducha nieczystego w synagodze w Kafarnaum. Pytanie w Mk 11,28 jest punktem kulminacyjnym narastającej niechęci uczonych w Piśmie wobec Jezusa (wcześniej pytanie o władzę odpuszczania grzechów Mk 2,1-12; oskarżenie o działanie mocą Belzebuba Mk 3,22-27). W Mk 3,22 to uczeni w Piśmie przychodzą do Galilei z Jerozolimy, aby skonfrontować się z Jezusem, natomiast w Mk 11,27 Jezus wraz z uczniami przychodzi do Jerozolimy jako „kwatery głównej” przeciwnika, gdzie pytanie o władzę stawiają arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi. Zob. G.S. Shae, *The Question on the Authority of Jesus*, *Novum Testamentum* 16 (1974), s. 26.

²²⁹ W ST sprawowanie władzy przez człowieka (królewskiej, kapłańskiej) ma zawsze pochodzenie Boskie.

²³⁰ W deuterokanonicznej wersji greckiej Est 3,13b.

²³¹ W deuterokanonicznej wersji greckiej Est 8,12e.

²³² W deuterokanonicznej wersji greckiej Est 4,17b.

²³³ Więcej na temat znaczenia ἐξουσία w LXX zob. J.R. Edwards, *The Authority of Jesus in the Gospel of Mark*, *Journal of the Evangelical Theological Society* 37/2 (1994), s. 218-220.

²³⁴ Zob. É. Trocmé, *L'évangile selon saint Marc*, Genève 2000, s. 51.

a nie tymi, którzy posiadają autorytet niższego stopnia²³⁵. Jednocześnie oskarżają Jezusa o to, że swoją moc opiera na relacji z Belzebubem, władcą demonów (Mk 3,22).

2.6.2. Krzyk człowieka w duchu nieczystym (1,23-24)

Reakcja tłumu, do którego skierowana jest czynność nauczania Jezusa, wyraźnie wskazuje, że nie jest to zwyczajna nauka. Marek nie przytacza treści tej nauki, ale akcentuje skutki jej głoszenia. Zdziwienie tłumu nie jest jedyną reakcją na moc nauczania Jezusa. Do narracji zostaje wprowadzona kolejna osoba, której odzew na obecność i nauczanie Jezusa również potwierdza Jego władzę.

καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν – „I natychmiast był w synagodze ich”

Przysłówek εὐθὺς łączy pierwszą część perykopy o nauczaniu Jezusa (Mk 1,21-22) z opisem dalszego rozwoju sytuacji w synagodze. Po zestawieniu władzy Jezusa z autorytetem uczonych w Piśmie następuje kolejna konfrontacja. Dotyczy ona władzy Jezusa jako egzorcysty nad duchami nieczystymi i ich bezsilnością wobec Jego autorytetu. Miejsce przebiegu narracji pozostaje to samo. Marek, wzmiankując drugi raz synagogę, mówi, że jest „ich” (αὐτῶν). Zaimek w liczbie mnogiej można odnieść do uczonych w Piśmie, do mieszkańców Kafarnaum lub do przedmiotu orzeczenia ἐξεπλήσσαντο z Mk 1,22. W najbliższym kontekście w liczbie mnogiej wzmiankowana jest grupa uczonych w Piśmie. Nie można wykluczyć, że kolejne odniesienie do synagogi nazwanej „ich” służy ukazaniu dystansu pomiędzy Jezusem a tymi, którzy interpretują nauczanie Tory. W synagodze był człowiek ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ. Uczeń w Piśmie, którzy z przesadą dbali o rytualną czystość (Mk 7,1-13) nie dostrzegają, że nieczystość jest obecna w „ich” synagodze. Jezus, który wchodzi do miejsca modlitwy, natychmiast zaczyna nauczać, tak jak natychmiast był w synagodze człowiek w duchu nieczystym. To zestawienie synagogi – jako miejsca, które w szczególny sposób powinno cechować się rytualną czystością – z człowiekiem, który był w duchu nieczystym, ukazuje rozdźwięk

²³⁵ W przeciwieństwie do „nowej nauki” Jezusa, ich nauka należała do dawnego porządku nie dlatego, że była związana z tradycją, ale dlatego, że byli budowniczymi i strażnikami teokratycznej twierdzy. Otoczyli wyznawany przez siebie judaizm potężną barierą restrykcyjnych tradycji i praktyk segregacyjnych. Jezus jest postrzegany przez nich jako zagrożenie dla uporządkowanego systemu religijnego poza którym działał. Zob. R.J. Dillon, „As One Having Authority” (*Mark 1,22*). *The Controversial Distinction of Jesus' Teaching*, Catholic Biblical Quarterly 57 (1995), s. 112.

między stanem faktycznym żydowskiej instytucji synagogi a tym, czego by należało się po niej spodziewać. To już drugie, po zestawieniu mocy nauki Jezusa z działaniem uczonych w Piśmie, negatywne przedstawienie obrazu życia religijnego. Jednocześnie użycie zaimka „ich” wskazuje na relację Jezus – synagoga. Marek podkreśla, że miejsce to bardziej przynależy do uczonych w Piśmie, tym samym dystansując Jezusa od niego²³⁶. Synagoga u Marka jest miejscem, gdzie Jezus nauczał i wyrzucał demony (Mk 1,39), ścierał się z uczonymi w Piśmie (Mk 3,1-6), zapowiadał, że właśnie tym miejscu modlitwy uczniowie będą chłostani (Mk 13,9). Antagonizm wobec synagogi i uczonych w Piśmie zapowiadał odrzucenie Jezusa przez religijnych przywódców Izraela.

ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ – „człowiek w duchu nieczystym”

Marek, po raz pierwszy wprowadzając do narracji opętanego, przedstawia go jako ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ. Forma czasownika ἦν sugeruje obecność tej osoby w synagodze podczas głoszenia nauki przez Jezusa. Człowiek w synagodze był od dłuższego czasu, w odróżnieniu od Jezusa, który zarówno do Kafarnaum, jak i do synagogi wchodzi natychmiast. Marek akcentuje jego przebywanie w synagodze poprzez czasownikową formę imperfektum ἦν.

Podmiotem w zdaniu Mk 1,23 jest ἄνθρωπος. Rzeczownik nie został poprzedzony rodzajnikiem, więc należy widzieć w nim „jakiegoś” człowieka. Wybór tego rzeczownika zamiast ἀνὴρ mógł być podyktowany wpływem semickim, w którym ἄνθρωπος jest synonimem τις. W Ewangelii Marka rzeczownik ἄνθρωπος występuje 56 razy. Jego znaczenie może wskazywać na: osobę/osoby (niezależnie od płci) – przedstawiciela rasy ludzkiej (Mk 2,27; 3,28; 7,7.8.15.18.20.23; 8,24.27.33; 9,31; 10,9.27; 11,30.32; 12,14; 14,21); człowieka w odróżnieniu od zwierzęcia (Mk 1,17); osobę płci męskiej (Mk 10,7; 15,39); w wyrażeniu „syn człowieczy” (Mk 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62); ἄνθρωπος w liczbie pojedynczej, bez rodzajnika oznacza „kogoś” (Mk 1,23;

²³⁶ Marek w 1,39 również mówi o tym, że Jezus głosił w „ich” (αὐτῶν) synagogach w całej Galilei i wyrzucał demony. A. Piwowar twierdzi, że zaimek αὐτῶν odnosi się do wszystkich mieszkańców Galilei. Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 95. S. Légasse uważa natomiast, że jego celem jest ukazanie dystansu pomiędzy Jezusem a uczonymi w Piśmie. Zob. S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, vol. 1, s. 125-126.

3,1; 4,26; 5,2; 7,11; 8,36.37; 11,2; 12,1; 13,34; 14,13); osobę wcześniej wzmiankowaną w opowiadaniu (Mk 3,5; 5,8); osobę postrzeganą jako godną pogardy (Mk 14,71)²³⁷.

Relacja pomiędzy duchem nieczystym a człowiekiem została ukazana za pomocą przyimka ἐν, który w przekładach współczesnych albo jest pomijany, albo tłumaczony jako „z”. Jeżeli przyjmie się tłumaczenie ἐν jako „z”, datiwus będzie wtedy występował w funkcji instrumentalis, podobnie jak w 1 Kor 4,21, Mt 16,28, Hbr 9,23²³⁸. Przekład wyrażenia przyimkowego ἐν πνεύματι w znaczeniu datiwu towarzyszenia (sociativus), a nie datiwu miejsca (loci), argumentuje się występowaniem semityzmu (ἐν = ב) ²³⁹. Jednak takie tłumaczenie nie oddaje w pełni zamysłu Marka, który mówiąc o rzeczywistości duchowej, celowo wskazuje na poziomy, w jakim się odbywa²⁴⁰.

Marek bardzo często używa zaimka ἐν, wskazując na przestrzeń czystości lub jej brak. Mówi o opętanym z Gerazy, że był to człowiek w duchu nieczystym (Mk 5,2 ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) oraz miał mieszkanie w grobach (Mk 5,3 ἐν τοῖς μνήμασιν) i zostaje unicestwiony poprzez utonięcie w morzu (Mk 5,13 ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ). Wskazuje, że kobieta od dwunastu lat była w upływie krwi (Mk 5,25 ἐν ῥύσει αἵματος). Nieczystość więc nie jest we wnętrzu człowieka, ale poza nim. Człowiek staje się nieczysty nie przez to, co wchodzi do niego, ale co z niego wychodzi (Mk 7,15). Marek spośród kilku terminów oznaczających istotę demoniczną wybiera „ducha nieczystego”. Decyzja zastosowania takiej nazwy służy ukazaniu kontrastu pomiędzy duchem „nieczystym” a Jezusem „świętym Bożym”²⁴¹.

²³⁷ Znaczenie ἄνθρωπος na podstawie: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. The third English edition (BDAG)*, red. W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, Chicago–London 2000³, s. 81.

²³⁸ Zob. M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty...*, s. 46.

²³⁹ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 48.

²⁴⁰ Wyrażenie ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ interpretowane jako idiom semicki i tłumaczone jako „człowiek opętany przez ducha nieczystego” zatracą specyfikę tekstu Marka. Dosłowne tłumaczenie („człowiek w duchu nieczystym”) mówi o przywłaszczeniu osobowości człowieka przez ducha nieczystego. Relacja pomiędzy opętanym człowiekiem a demonem jest bardzo złożona. Człowiek jest w duchu nieczystym, następnie duch jest obecny w człowieku (Jezus nakazuje mu wyjście z człowieka). Jedna istota jest uwięziona w drugiej. Zob. H.B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 19; F. Filannino, *La fine di Satana...*, s. 42; J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 192; J. Delorme, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile*, vol. 1, Paris–Montréal 2007-2008, s. 113-114.

²⁴¹ Pierwszym motywem – chrystologicznym, w którym Marek ukazuje kontrast pomiędzy świętością i całkowitą czystością Jezusa a nieczystością ducha. Innym motywem wyboru nazwy „duch nieczysty” zamiast „demon” są adresaci Ewangelii. Niedostateczna znajomość terminologii hellenistycznej w środowisku żydowskim (egzorcyzm ma miejsce w synagodze) przemawia za takim wyborem. Marek decyduje się wybrać określenie „duch nieczysty”, które nie sprawia problemu w środowisku żydowskim oraz jest prostsze w interpretacji w kręgach posługujących się językiem greckim. Zob. C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 106-107.

W odróżnieniu od Łukasza, który przekazuje, że człowiek był mającym ducha demona nieczystego (Łk 4,33 – ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου), Marek mówi, że to człowiek był w duchu nieczystym (ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ). Również w narracji przedstawiającej opętanego z Gerazy autor opisuje relację pomiędzy zniewolonym a duchem nieczystym za pomocą wyrażenia: ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Mk 5,2). W Ewangeliach częściej się mówi o tym, że to człowiek był mającym demona, co oznacza obecność ducha nieczystego w człowieku, nie zaś człowieka w duchu (Mk 7,25; 9,17). To rozróżnienie, które wprowadza Marek, ma swoje źródło w jego teologii. Jan Chrzciciel, zapowiadając przyjście Jezusa, przekazuje, że Jego działalność będzie polegała na zanurzaniu w Duchu Świętym (Mk 1,8 – ἐν πνεύματι ἁγίῳ)²⁴². Skutkiem chrztu w Duchu jest wejście w Jego przestrzeń tak głęboko, że obejmując On człowieka, znajduje się również w jego wnętrzu. Życie w Duchu jednocześnie skutkuje tym, że równocześnie On żyje w człowieku (Rz 8,9)²⁴³.

Istnieje także ścisły związek pomiędzy zapowiedzią Jana Chrzciciela o chrzczeniu przez Jezusa w Duchu Świętym (Mk 1,8), a oskarżeniem Jezusa o wyrzucanie demonów we władcy demonów (Mk 3,22). W wypowiedzi uczonych w Piśmie również można zauważyć dwie płaszczyzny relacji pomiędzy demonem a człowiekiem. Mówili oni, że Jezus ma Belzebuba (Mk 3,22 Βεελζεβοὺλ ἔχει), dlatego wyrzuca duchy nieczyste, będąc zanurzony w jego przestrzeni (Mk 3,22 ἐν τῷ ἄρχοντι). Istnieje jeszcze jeden element łączący te dwie narracje. Jan głosił przyjście mocniejszego od niego (Mk 1,7 ὁ ἰσχυρότερος), który będzie chrzczył w Duchu Świętym. Jezus tłumaczy, że mocarza (Mk 3,27 τὸν ἰσχυρὸν δῆση) można pokonać poprzez związanie. I to właśnie On jest mocniejszy niż mocarz. Dlatego bezpodstawne jest oskarżenie, że Jezus ma ducha nieczystego (Mk 3,30). Jezus będący w Duchu Świętym, a nie w duchu nieczystym, jest zapowiedzianym przez Jana Chrzciciela „mocniejszym” (ὁ ἰσχυρότερος).

Relacje przestrzenne, które dostrzec można w tekście Marka, są obecne również w innych pismach nowotestamentalnych. W Apokalipsie Jana obraz walki pomiędzy Niewiastą i Smokiem ukazuje próbę pożarcia dziecka (Ap 12,4). Gdyby plan się powiódł, wówczas ofiara znajdowałaby się wewnątrz swojego przeciwnika. Jan objaśnia, że Smokiem tym jest diabeł i szatan (Ap 12,9), który pokonany przez Niewiastę odszedł,

²⁴² Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 197.

²⁴³ Na taką dwupłaszczyznową interpretację wskazuje M.-J., Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929⁵, s. 22.

aby rozpocząć walkę z resztą Jej potomstwa²⁴⁴. W podobny sposób szatana jako pożerającego ofiarę ukazuje w Pierwszym Liście Piotr (1 P 5,8). Diabeł według niego jest przeciwnikiem krążącym niby lew, który szuka ofiary do pożarcia (Ap 5,8). Również w tekście Marka odnaleźć można fragment, w którym szatan ukazany jest jako pożerający i porywający. Jezus w przypowieści o siewcy porównuje szatana porywającego słowo (Mk 4,15 ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἴρει) z ptakami, które pożerają (Mk 4,4 κατέφαγεν) ziarno padające na drogę. Zjedzone nie w zwyczajny sposób, ale z wielką gwałtownością, do samego końca, znajdują się we wnętrzu ptaka. Szatan, próbując zniszczyć swoją ofiarę, chce pochłonąć ją i zanurzyć w swojej przestrzeni.

Również w jednym ze starotestamentalnych obrazów Bóg, „pożerając” człowieka, chroni go przed wielkim niebezpieczeństwem. Jonasz wrzucony w morze zostaje przez nie pochłonięty, zaś skutkiem tego było uspokojenie fal (Jon 1,15). Morze w starożytności było często utożsamiane z niszczącym bóstwem, które podczas wzburzenia przejmowało lękiem. Była to przestrzeń niebezpieczna, zamieszkiwana przez morskie potwory pożerające ofiary. W narracji o Jonaszu tym, którym ratuje go przed śmiercią, jest Bóg zsyłający wielką rybę. To właśnie w jej wnętrzu jako przestrzeni Boga Jonasz zostaje uratowany (Jon 2,1).

καὶ ἀνέκραξεν λέγων – „i krzyknął, mówiąc”

Czasownik w aoryście ἀνέκραξεν jest jednym z sześciu, które Marek użył dla zaakcentowania czynności, opisywanych w pierwszym planie narracji, a opowiadających o wydarzeniach w synagodze w Kafarnaum. Wyraz ten występuje w NT zaledwie 5 razy. Trzykrotnie pojawia się w relacji o egzorcyzmach (Mk 1,23; Łk 4,33; 8,28). Raz zostaje użyty w opisie przerażenia uczniów, którzy zobaczyli Jezusa krocącego po wodzie, dostrzegając w nim zjawę (Mk 6,49). Również 1 raz występuje w relacji o wyborze Barabasza, kiedy krzyżujący tłum przeznacza Jezusa na stracenie, zaś Barabasza na uwolnienie (Łk 23,18). Zauważyć można, że czasownik ἀνακράζειν pojawia się poza narracjami o egzorcyzmach, w kontekście zagrożenia życia lub wielkiego przerażenia.

Podobnie w LXX występowanie czasownika ἀνακράζειν nie jest zbyt częste (jedynie 14 razy). Zostaje on wybrany w opisie planowanego zdobycia Jerycha. Bóg daje

²⁴⁴ Zob. C. Spicq, *Istnienie diabła jako element nowotestamentowego objawienia*, w: *Zło w świecie*, Poznań–Warszawa 1992, s. 31.

Jozuemu wskazówki, aby lud wspomógł krzykiem głos trąb i rogu baraniego, których odgłos sprawi, że mury miasta się rozpadną (Joz 6,5). Podobnie walczący wspólnie z Gedeonem, atakując obóz wroga, przerazili go krzykiem i dźwiękiem tłuczonych dzbanów (Sdz 7,20). Krzyk radości Izraelitów z powodu przywiezienia Arki Przymierza również ma miejsce podczas walki z Filistynami (1 Sm 4,5). W czasie walki z wrogimi siłami król judzki Jozafat wydaje wielki okrzyk bojowy (1 Krl 22,32). W Pierwszej Księdze Machabejskiej Matatiasz, zbierając ludzi do walki, krzykiem zaprasza ich, aby do niego dołączyli (2,28). Joel, charakteryzując dzień Jahwe, zapowiada, że Pan krzyknie z Syjonu, zaś dzień ten będzie dniem pomsty (Jl 4,16.21). Ostatnie użycie czasownika ἀνεκράζειν odnaleźć można dwukrotnie w Księdze Ezechiela. Prorok w wizji kary za grzechy usłyszał krzyk Boga wzywający do pochycenia w dłoń niszczycielskiej broni, który zawisł nad ludem (Ez 9,1; 21,17). Wszystkie powyższe fragmenty łączy temat walki lub przerażenia, które podczas niej ma wywołać krzyk. Można więc przypuszczać, że krzyk w narracji o człowieku w duchu nieczystym jest odgłosem kogoś, kto staje do walki, jednocześnie czując ogromne zagrożenie ze strony przeciwnika. Poprzez taką reakcję próbuje w nieprzyjacielu wzbudzić uczucie lęku i przerażenia, zmuszając go tym samym do odwrotu.

Przedmiotem oznaczonym przez czasownik ἀνεκράζειν jest człowiek w duchu nieczystym²⁴⁵. Wskazuje na to najbliższy kontekst poprzedzający czynność wydania krzyku, a także imiesłów rodzaju męskiego λέγων. Jednak nie do końca jest możliwe rozróżnienie, kto tak naprawdę mówi. Może być to człowiek zmuszany przez ducha nieczystego lub duch nieczysty posługujący się głosem człowieka. Osobowość człowieka opętanego tak silnie jest zawłaszczona przez ducha nieczystego, że to demon najprawdopodobniej przemawia, posługując się ludzką zdolnością wokalizacji myśli. Dlatego można powiedzieć, że przedmiotem oznaczonym przez czasownik ἀνεκράζειν λέγων jest człowiek wypowiadający się w imieniu ducha nieczystego²⁴⁶.

τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρενέ; – „co nam i Tobie, Jezusie Nazarejczyku?”

Marek przytacza treść krzyku człowieka w duchu nieczystym. Chociaż człowiek jest jednym przedmiotem czynności określonej przez czasownik w aoryście w połączeniu

²⁴⁵ W.L. Lane, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 1974, s. 73.

²⁴⁶ W Ewangelii Marka występuje również czasownik κράζω (bez przedrostka ἀνά), gdzie jako jego przedmiot wyraźnie są wskazane duchy nieczyste (Mk 3,11; 9,26).

z imiesłowem (ἀνέκραγεν λέγων, liczba pojedyncza ἄνθρωπος), wypowiada się w liczbie mnogiej (τί ἡμῖν). Jak już wcześniej zauważono, zabieg ten wprowadza dwuznaczność co do osoby wypowiadającej pytanie: „co nam i Tobie, Jezusie Nazarejczyku?” – czy tym, który mówi, jest człowiek czy duch nieczysty. Autor wskazuje w wypowiedzi ducha/człowieka, na czym polega nauka z mocą, którą głosił Jezus. Ta agresywna reakcja ma głęboki związek z wcześniejszym nauczaniem Jezusa. Można przypuszczać, że człowiek w duchu nieczystym był obecny w synagodze znacznie wcześniej (Mk 1,23 ἦν), zaś działalność uczonych w Piśmie nie wywołała żadnej reakcji ducha nieczystego. Dopiero nauczanie Jezusa, o którym Marek mówi, że było z mocą, wzbudza sprzeciw w postaci krzyku i treści pytania – τί ἡμῖν καὶ σοὶ Ἰησοῦ Ναζαρηνέ. Zostaje ono przetłumaczone: „czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku?”, jednak dopiero dokładny przekład pomaga wydobyć właściwy sens zadanego pytania. Duch nieczysty przebywający w ciele człowieka pyta: „Co nam i Tobie Jezusie Nazarejczyku?”, co można zinterpretować jako próbę odnalezienia tego co wspólne, tego co łączy. Poprzez tę formułę, w której widzi się próbę defensywy, duch nieczysty zaprzecza, jakoby istniało cokolwiek wspólnego pomiędzy nim a Jezusem²⁴⁷. Istnieje wielki dystans pomiędzy duchem nieczystym a Tym, który przyjął Ducha w czasie chrztu w Jordanie²⁴⁸. Pierwsza część wykrzyczanej treści wypowiedzi wskazuje na odcięcie się od Jezusa.

W pytaniu pojawia się liczba mnoga „nam”. Nasuwa to skojarzenie z wcześniejszą wzmianką o nauczaniu. Pojedynczym przedmiotem tej czynności jest Jezus, zaś zbiorowym uczeni w Piśmie. Poprzez ten zabieg literacki Marek kojarzy za sobą dwa obrazy: Jezusa i uczonych w Piśmie oraz Jezusa z duchem nieczystym (człowiekiem w duchu nieczystym). Paralelizm ten wskazuje, że nie ma niczego, co łączyłoby Jezusa z duchem nieczystym, który oddziela ludzi od Boga, ale również implicite, że nie ma nic wspólnego pomiędzy Jezusem a uczonymi w Piśmie. Również ich nauka jest zupełnie różna od Jezusowego sposobu głoszenia. Wskazuje również na to Marek, przekazując, że uczeni w Piśmie znoszą znaczenie słowa Bożego poprzez swoją tradycję (Mk 7,13), jednocześnie pozbawiając słowo mocy, która cechowała nauczanie Jezusa. Podobne pytanie występuje kilka razy zarówno w LXX, jak i NT (Sdz 11,12; 2 Sm 16,10; 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13; 2 Krn 35,21; Mk 5,7; Mt 8,29; Łk 8,28; J 2,4). Na pięć przykładów zaczerpniętych z ksiąg starotestamentalnych, cztery dotyczą rozmowy

²⁴⁷ Zob. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 80.

²⁴⁸ Zob. M. Mullins, *The Gospel of Mark...*, s. 84.

z władcą. Teksty nowotestamentalne dotyczą dialogu, którego uczestnikiem jest Jezus. Tym, co łączy te wypowiedzi, jest temat objawienia czyjeś mocy lub władzy²⁴⁹.

Duch nieczysty nazywa Jezusa Nazarejczykiem (Ἰησοῦ Ναζαρηνέ). Jest to ważna informacja na temat tożsamości Jezusa. Tym, który konfrontuje się z duchem nieczystym, jest „Jezus z Nazaretu w Galilei” (Mk 1,9). Duch nieczysty posiada już jakąś wiedzę na temat Jezusa. Zna Jego imię oraz miasto, w którym się wychował. Przymiotnik zsubstantywowany „Nazareński” pojawia się w Ewangelii Marka cztery razy (Mk 1,23; 10,47; 14,67; 16,6) i zawsze wskazuje na tożsamość Jezusa, miejsce Jego pochodzenia²⁵⁰. Jest Jezusem – człowiekiem, który ma związek z konkretnym miastem, a nie „Jezusem z nieba” czy Jezusem przychodzącym z Nazaretu. Określenie Ναζαρηνέ odsyła także czytelnika do narracji o chrzcie w Jordanie, w czasie którego Duch Święty zstąpił na Jezusa. Właśnie wtedy rozpoczyna się Jego misja, która ukazana jest jako konfrontacja pomiędzy tym, co przynależy do ducha nieczystego, a tym, który będzie działać w Duchu Świętym²⁵¹.

ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδᾶ σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ – „Przyszedłeś zniszczyć nas? Znam Ciebie, kim jesteś – Święty Boga”

W dalszej części wypowiedzi duch nieczysty przypisuje sobie wiedzę na temat celu misji Jezusa (ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς). Nadejście Jezusa (ἦλθες) jest wypełnieniem posłannictwa zapowiedzianego przez Jana Chrzciciela: „idzie (ἔρχεται) za mną mocniejszy ode mnie” (Mk 1,7); „On zaś was ochrzci w Duchu Świętym (Mk 1,8)”. Za każdym razem, kiedy Jezus przychodzi do jakiegoś miejsca sam lub ze swoimi uczniami, następuje realizacja Jego misji: przyszedł do Galilei, głosząc Ewangelię Bożą (Mk 1,14); przyszedł do domu Szymona i Andrzeja, aby uzdrowić z gorączki teściową Szymona (Mk 1,29); przyszedł do Galilei, głosząc w synagogach i wyrzucając demony (Mk 1,39);

²⁴⁹ Zob. M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty...*, s. 48.

²⁵⁰ Zob. D. Kotecki, *Chrzest Jezusa w Ewangelii według św. Marka (1,9-11) a idea samouniżenia się Boga. Przyczynek do chrystologii drugiej Ewangelii*, Teologia i Człowiek. Półrocznik Wydziału teologicznego UMK 20 (2012), s. 12-13; E.K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1999, s. 31-42. W nieco szerszym kontekście Nowego Testamentu wskazanie na Nazaret w Galilei jako miejsce pochodzenia Jezusa może oznaczać również pogardę ducha nieczystego wobec Niego. W Ewangelii Jana osoby pochodzące z Nazaretu nie cieszyły się dobrą opinią. Poddawano w wątpliwość możliwość nadejścia proroka pochodzącego z terenów Galilei (J 1,46; J 7,41.52). Zob. J. MacArthur, *Marc 1–8*, Trois-Rivières 2015, s. 76.

²⁵¹ Zob. F. Filannino, *La fine di Satana...*, s. 45; A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 198-199.

przyszedł wzywać grzeszników (Mk 2,17); przyszedł do domu, w którym nastąpiła dyskusja na temat pochodzenia Jego władzy nad demonami (Mk 3,20); przybył do kraju Gerazeńczyków, gdzie miał miejsce kolejny egzorcyzm (Mk 5,1); przyszedł do domu przełożonego, aby wskrzesić Jego córkę (Mk 5,38); przyszedł do swojego rodzinnego miasta, gdzie nauczał w synagodze i uzdrowił kilku chorych (Mk 6,1-5); przyszedł do uczniów, krocząc po jeziorze (Mk 6,48); przybył do ziemi Genenezaret, gdzie uzdrawiał chorych (Mk 6,53-56); przyszedł nad Jezioro Galilejskie, gdzie uzdrowił głuchoniemego (Mk 7,31-37); przyszedł do Betsaidy, w której przywrócił wzrok niewidomemu (Mk 8,22-26); przyszedł do Kafarnaum, gdzie w obecności swoich uczniów podjął temat pierwszeństwa (Mk 9,33-37); przyszedł w okolice Judei i Zajordanii, gdzie nauczał tłumy (Mk 10,1); przyszedł do Jerozolimy, aby dokonać oczyszczenia świątyni (Mk 11,15); przyszedł na modlitwę do Getsemanii (Mk 14,32); podszedł do swoich uczniów, prosząc ich o modlitwę (Mk 14,37.40.41)²⁵². Tym razem cel nadejścia Jezusa został rozpoznany przez ducha nieczystego – „przyszedłeś zgubić nas” (ἀπολέσαι ἡμᾶς). Tą część wypowiedzi podobnie jak wcześniejszą można uważać za pytanie lub za zdanie wykrzyknikowe²⁵³.

Czasownik ἀπόλλυσθαι pojawia się w Ewangelii Marka 10 razy. Oznacza zgładzenie/chęć pozbawienia życia konkretnej osoby przez kogoś innego (Jezusa przez faryzeuszów, arcykapłanów i uczonych w Piśmie – Mk 3,6; 11,18; opętanego chłopca przez ducha niemego – Mk 9,22; rolników w opowieści o winnicy przez jej właściciela – Mk 12,9^{2x}; duchów nieczystych przez Jezusa – 1,24); utratę życia lub nagrody (Mk 4,38; 8,35^{2x}; 9,41); zniszczenie wina z powodu rozerwanych bukłaków (Mk 2,22). Duch nieczysty zdaje sobie sprawę z tego, że zbliża się jego koniec. Jezus nie przychodzi jedynie po to, aby człowieka uwolnić spod władzy duchów nieczystych, ale aby

²⁵² Przyjście Jezusa jest ściśle związane ze zbawczym „przychodzeniem” Boga do swojego ludu w ST. Marek odwołuje się do najważniejszych idei starotestamentalnej soteriologii, według której Bóg przychodzi: aby sądzić ziemię (Ps 96,13; 98,9); aby odpłacić za niewierność (Oz 9,7; Za 14,1); aby zebrać w jedno ludzi z wszystkich narodów i języków (Iz 66,18); aby ocalić swój lud (Iz 40,10). Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 201-202.

²⁵³ ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς – zostało zinterpretowane przez redaktorów 28 wydania Nestle-Aland za pytanie. Za taką interpretacją opowiadają się m.in.: R.H. Stein, *Mark*, Grand Rapids 2008, s. 88; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2013, s. 128, 133; S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, vol. 1, s. 119; J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 192. Jako zdanie oznajmujące lub wykrzyknikowe m.in.: M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 23; S. Grasso, *Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2003, s. 54; D. Arnold, *L'évangile de Marc. Puissance et souffrance de Jésus-Christ*, Saint-Légier 2007, s. 133.

całkowicie je zniszczyć²⁵⁴. W ten sposób zostaje ukazany jeden z celów misji Jezusa, o którym mówi także Jan: „Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć (λύω)²⁵⁵ dzieła diabła” (1 J 3,8).

Kolejne słowa wypowiedziane przez ducha nieczystego w liczbie pojedynczej (οἶδα) oraz dwukrotnie w liczbie mnogiej (ἡμῖν; ἡμᾶς) mogły wprowadzić w błąd egzorcystę i uniemożliwić określenie tożsamości przeciwnika. Liczbę mnogą można również interpretować jako wypowiedź ducha nieczystego w imieniu wszystkich zagrożonych demonów, które mają zostać zniszczone²⁵⁶. Stwierdzenie οἶδα σε τίς εἶ jest przez niektórych biblistów interpretowane jako formuła kontregzorcyzmu, poprzez który duch nieczysty chciał wywrzeć wpływ na przeciwnika i zmusić go do odstąpienia od dalszych działań²⁵⁷. Jezus jednak nie wchodzi w dialog z duchem nieczystym, nie podejmuje również żadnych działań wskazujących na walkę. Rozpoznanie tożsamości Jezusa (οἶδα σε τίς εἶ) jako Świętego Boga (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) związane jest z nauką z mocą. Konflikt pomiędzy Jezusem a uczonymi w Piśmie oraz duchem nieczystym wynika z tego, że nauczanie Jezusa cechuje się nowością i niepowtarzalnością oraz jest znakiem początku eschatologicznego panowania Boga²⁵⁸. Takie działanie Jezusa nie jest wynikiem stosowania magicznych formuł egzorcystycznych, ale wynika z relacji pomiędzy Nim a Ojcem, dlatego zostaje rozpoznany jako Święty Boga. W Ewangelii Marka tytuł ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ pojawia się tylko 1 raz (Mk 1,24), zaś w pozostałych Ewangeliach 2 razy (Łk 4,34; J 6,69). Określenie to może nawiązywać do relacji pomiędzy Ojcem i Synem objawionej w czasie chrztu Jezusa (Mk 1,11)²⁵⁹, a także przeciwstawiają „świętość” Jezusa „nieczystości” ducha. To właśnie w mocy Ducha

²⁵⁴ Zob. B. Chilton, *An Exorcism of History...*, s. 223.

²⁵⁵ Dokładne tłumaczenie czasownika λυεῖν wskazuje na czynność „rozwiązywania”. Jezus rozwiązuje pęta ludzkich niewoli, natomiast łączy sprawcę zniewolenia – ducha nieczystego.

²⁵⁶ Jako tło do informacji o zniszczeniu duchów nieczystych można przywołać pogląd z czasów Drugiej Świątyni, według którego wszystkie złe duchy zostaną zniszczone wraz z nadejściem Mesjasza. Wydaje się to być zgodne z zapowiedzią Jezusa o nadejściu królestwa Bożego (Mk 1,15). Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 76; M.D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, s. 64.

²⁵⁷ Zob. M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, s. 439; J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 192;

²⁵⁸ Zob. A. Malina, *Relacja między Starym a Nowym w Testamentach na przykładzie roli uczonych w Piśmie*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 36,2 (2003), s. 389.

²⁵⁹ Niektórzy widzą tutaj nawiązania do postaci Samsona nazwanego ναζιραῖος θεοῦ (Sdz 13,7; 16,17) lub Aarona, którego psalmista nazywa τὸν ἅγιον κυρίου (Ps 105,16 – numeracja LXX). Wobec takiego powiązania tytułu Jezusa „święty Boga” z postaciami starotestamentalnymi można zauważyć, że misja Jezusa została Mu powierzona przez samego Boga. Zob. J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 57; S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, vol. 1, s. 128; É. Trocmé, *L'évangile selon saint Marc*, s. 52.

Świętego dokonuje się zniszczenie duchów nieczystych. W tym świetle najnowsze badania egzegetyczne pokazują również związek tytułu *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* z mesjanizmem Jezusa²⁶⁰. W dalszej części Ewangelii temat rozpoznania tożsamości Jezusa jako Syna Bożego przez duchy nieczyste będzie kontynuowany (Mk 3,11; 5,7).

2.6.3. Polecenie Jezusa (1,25)

Werset 1,25 stanowi kolejną część w strukturze perykopy wyodrębnionej za pomocą głównych czasowników. Jest reakcją Jezusa na słowa skierowane do Niego przez ducha nieczystego.

καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων – „I zganił go Jezus, mówiąc”

Czasownik *ἐπιτιμᾶν* wyraża czynność główną, która zostaje przez Marka wyeksponowana. W grece klasycznej stosowany jest dla wyrażenia okazania komuś czci, podniesienia ceny lub nałożenia kary na kogoś. W grece biblijnej najczęściej oznacza wyrażenie nagany, upomnienia lub wydanie stanowczego rozkazu²⁶¹. W Ewangelii Marka czasownik ten występuje 9 razy. Jego przedmiotem sześciokrotnie jest Jezus (Mk 1,25; 3,12; 9,25 – rozkaz skierowany do ducha nieczystego; 4,39 – rozkaz skierowany do wichru; 8,30 – rozkaz zachowania w tajemnicy tożsamości Jezusa skierowany do Jego uczniów; 8,33 – stanowcze upomnienie Piotra), 1 raz Piotr (Mk 8,32 – Piotr upomina Jezusa), uczniowie (Mk 10,13 – uczniowie zabraniają Jezusowi kontaktu z dziećmi) oraz tłum (Mk 10,48 – ludzie upominają niewidomego pod Jerychem). Zauważyć można, że Jezus wypowiada to słowo zawsze w związku z objawieniem swojej tożsamości Syna Bożego lub zakazem jej ujawniania. Wydawane polecenie wskazuje na wyjątkowy autorytet Jezusa, który w sposób szczególny zostaje zmanifestowany we władzy nad

²⁶⁰ M. Botner, analizując cztery teksty (biblijne i pozabiblijne) ukazuje związek „świętego Boga” z tradycją mesjańską obecną w ST. Następnie wyjaśnia, że olej używany do namaszczenia królów Izraela był uważany za „święty”. W ten sposób wskazuje na mesjańskie cechy Jezusa obecne w Ewangelii Marka: chrzest Jezusa jest mesjańskim namaszczeniem Duchem Świętym; istnieje logiczny związek pomiędzy chrztem Jezusa, Jego kuszeniem na pustyni (duch wyrzuca Jezusa na pustynię) oraz egzorcyzmem w synagodze w Kafarnaum (Jezus z Nazaretu namaszczony Duchem Świętym konfrontuje się człowiekiem w duchu nieczystym). Zob. M. Botner, *The Messiah Is „the Holy One”: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ as a Messianic Title in Marc 1,24*, *Journal of Biblical Literature* 136/2 (2017), s. 417-433; zob. także C. Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York 1988, s. 143.

²⁶¹ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 23; G.A. Barton, *The use ἐπιτιμᾶν in Mark 8,30 and 3,12*, *Journal of Biblical Literature* 41 (1922), s. 234.

duchami (Mk 1,25; 3,12; 9,25). Podobnie Piotr, otrzymując polecenie powrotu na swoje miejsce w czasie drogi, ukazany jest jako szatan, który próbuje przeszkodzić Jezusowi w realizacji Jego misji (Mk 8,33). Czasownik ἐπιτιμᾶν jest używany w NT tam, gdzie jest mowa o wypędzaniu złych duchów²⁶², nie spotyka się go zaś w relacjach o egzorcyzmach zawartych w literaturze pozabiblijnej²⁶³. Wcześniejszy krzyk człowieka skierowany ku górze (ἀνα-κράζειν) skutkuje reakcją Jezusa, który swój rozkaz kieruje z góry na dół (ἐπι-τιμᾶν).

φίμωθῃτι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ – „nałóż kaganiec i wyjdź z niego!”

Jezus wydaje duchowi nieczystemu podwójny rozkaz: φίμωθῃτι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. Pierwszy element składowy polecenia wyraża biblijną specyfikę charakteru opętania. Czasownik φίμοῦν przekłada się na języki współczesne jako nakaz milczenia, który ma związek z sekretem mesjańskim szczególnie zaakcentowanym w tekście Marka. Jezus nie chce, aby przed Jego męką, śmiercią i zmartwychwstaniem demony ujawniły, że jest Synem Bożym. Istnieje jednak ważniejszy powód, dla którego Jezus nie pozwala duchowi nieczystemu wyjawiać, jaka jest Jego tożsamość. W Ewangelii Marka tym, który odsłania prawdę o Jezusie jako Synu Bożym, jest narrator (Mk 1,1); Ojciec (Mk 1,11; 9,7) oraz sam Jezus (Mk 14,67).

Poza przerośnym sensem φίμοῦν interpretowanym jako „milczenie” ważne jest również znaczenie dosłowne tego czasownika: „nałóż kaganiec”. W takim sensie czasownik φίμοῦν pojawia się Księdze Powtórzonego Prawa: „Nie nałożysz kagańca wołowi młócącemu” (Pwt 25,4) oraz w Pierwszym Liście do Tymoteusza 5,18, który przytacza powyższy, starotestamentalny fragment. Wcześniejsze porównanie człowieka w duchu nieczystym do pożarcia ofiary przez lwa determinuje sposób postępowania Jezusa jako egzorcysty. Pokonany demon, aby nie szkodził już nikomu, musi zostać związany. Należy na jego „szczękę” nałożyć kaganiec, który uniemożliwia wyrządzenie jakiegokolwiek szkody. Duch nieczysty zostaje pozbawiony możliwości działania. Podobną analogię odnajdujemy w odparciu zarzutu przez Jezusa, gdy zostaje oskarżony

²⁶² Poglębianą analizę czasownika ἐπιτιμᾶν przedstawia H.C. Kee. Według niego czasownik ἐπιτιμᾶν nie oznacza jedynie „wyrzucenie” ducha nieczystego, ale wskazuje na przezwycięzenie jego mocy i zakończenie panowania. Widzi w tym czasowniku nawiązanie do hebrajskiego słowa נָגַח, oznaczającego rozkaz Boga, przez które złe moce zostają Mu podporządkowane. Zob. H.C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, s. 232-246.

²⁶³ Zob. M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty...*, s. 52.

przez uczonych w Piśmie o posiadanie mocy, której źródłem jest według nich Belzebub. Wyjaśnia On, że aby pokonać kogoś mocnego, trzeba go najpierw związać (Mk 3,27), co czyni Jezus w stosunku do człowieka w duchu nieczystym. Obraz egzorcyzmu Jezusa budzi również skojarzenie z opisem Dawida pasterza troszczącego się o swoje owce: „Odrzekł Dawid Saulowi: «Kiedy sługa twój pasał owce u swojego ojca, a przyszedł lew lub niedźwiedź i porwał owcę ze stada, wtedy biegłem za nim, uderzałem na niego i wrywałem mu ją z paszczęki, a kiedy on na mnie napadał, chwytalem go za szczękę, biłem i uśmiercałem. Sługa twój kładł trupem lwy i niedźwiedzie, nieobrzezany Filistyn będzie jak jeden z nich, gdyż urągał wojskom Boga żywego»” (1 Sm 17,34-36). Efekt krótkiego i stanowczego polecenia wydanego przez Jezusa jest natychmiastowy²⁶⁴.

Polecenie Jezusa za pomocą czasownika *φίμω*ν zostaje skierowane drugi raz w tekście Marka, podczas burzy na morzu (podobnie jak w Mk 1,25 zostaje wprowadzony za pomocą czasownika *ἐπιτιμᾶν*). Zwraca się On do wzburzonej wody jak do ducha nieczystego. Morze uspokaja się. Natura została poskromiona. W tym tekście niektórzy widzą ingerencję złego ducha w świat natury, za pomocą którego chce przeszkodzić Jezusowi i jego uczniom w misji w krainie Gerazeńczyków (Mk 5,1-20). Związek ten został zauważony już przez kopistów starożytnych kodeksów (Synajskiego, Watykańskiego i Bezy), którzy podczas wyodrębniania poszczególnych jednostek łączyli narrację o ucieszeniu burzy na jeziorze z opowiadaniem o egzorcyzmie w Gerazie.

Kolejną składową rozkazu Jezusa jest czasownik *ἐξέρχεται* w trybie rozkazującym liczby pojedynczej. Duch nieczysty przez wypędzeniem z człowieka zostaje związany, aby nie mógł już nikomu szkodzić. Dopiero po „nałożeniu kagańca” Jezus nakazuje mu opuszczenie ciała człowieka. Rozkaz Jezusa wyrażony za pomocą dwóch czasowników w mowie niezależnej (*φίμω*ν, *ἐξέρχεται*) oraz czasownika pochodzącego od narratora (*ἐπιτιμᾶν*) określa bezwarunkową władzę Jezusa nad duchami nieczystymi. Egzorcyzm jest oparty na Jego własnym autorytecie. Jezus nie wypowiada żadnych magicznych zaklęć, nie posługuje się żadnymi rekwizytami ani nie odprawia żadnych rytuałów.

²⁶⁴ Zob. F.J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, s. 54.

2.6.4. Duch nieczysty opuszcza człowieka (1,26)

Reakcja ducha nieczystego na rozkaz Jezusa jest bardzo gwałtowna. Odnosi się do ciała opętanego, które doświadcza mocy ducha nieczystego w chwili wyjścia. Potwierdza jednak przede wszystkim moc i świętość egzorcyisty.

καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον – „I potrząsnąwszy nim, duch nieczysty”

Powyższe skojarzenia sposobu postępowania ducha nieczystego z lwem pożerającym ofiarę są zbieżne z opisem wyjścia pokonanego ducha z człowieka. Duch nieczysty szarpnął (σπαράξαν) człowiekiem, zawołał wołaniem wielkim i dopiero wtedy wyszedł z niego. Podobnie wyglądała walka z duchem niemym i głuchym mająca miejsce po opisie przemienienia Jezusa (Mk 9,26). Również wtedy duch nieczysty, wychodząc z człowieka, podjął próbę zabicia go poprzez silne szarpanie ciałem chłopca (πολλὰ σπαράξας). Potwierdza to również reakcja świadków egzorcyizmu: „wielu mówiło: On umarł” (Mk 9,26). W taki właśnie sposób zachowuje się zwierzę, które pochwyciło swoją ofiarę i jednocześnie nie chce jej wypuścić ze swojej paszczy.

καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ – „i zawołał wołaniem wielkim wyszedł z niego”

Tym, który zawołał, jest duch nieczysty. Wskazuje na to rodzaj nijaki trzeciej osoby liczby pojedynczej czasownika (φωνῆσαν) oraz wcześniejsza część zdania – „potrząsnąwszy nim, duch nieczysty” połączona spójnikiem „i”. Wielkie wołanie oznacza moc ducha nieczystego, którą zachowuje do samego końca. Nie wypuszcza on ofiary z powodu swego osłabienia, ale zostaje przymuszony do jej oddania z powodu większej mocy egzorcyisty. Tym samym duch nieczysty stanowi dla człowieka śmiertelne zagrożenie aż do momentu, gdy przyjdzie ktoś silniejszy od niego i zwiąże go. W tekście Marka jeszcze raz pojawia się wzmianka o wielkim wołaniu. Jest to moment śmierci Jezusa. W ten sposób ewangelista zaznacza, że Jezus do samego końca miał moc. Jego śmierć nie wynikała z osłabienia, ale z wolnego wyboru. Jezus zawołał wołaniem

wielkim i oddał ducha (Mk 15,37)²⁶⁵. Moment ten stanowił kulminację zapowiadanego przez Jana chrztu w Duchu Świętym. To właśnie w Jezusie zostaje objawiona moc Boga wobec tego, który do momentu Jego przyjścia rościł sobie prawo do bycia „mocnym” (Mk 3,27)²⁶⁶. Dom mocarza może zdobyć tylko silniejszy od niego. Jest nim Jezus, który zwycięża ducha nieczystego i objawia tym samym większą moc²⁶⁷. Władza Jezusa nad duchem nieczystym objawia się w potędze Jego słowa. Jest to zupełnie inny sposób postępowania od tego, który był wówczas stosowany, a znany jest z literatury rabinistycznej. Opisuje ona ten obrzęd jako długi i złożony. Zaś Jezus w krótkim, stanowczym rozkazie pokonuje ducha nieczystego. Ten sposób egzorcyzmu wywołuje reakcję zdziwienia wśród tłumu²⁶⁸. Marek natomiast nic nie mówi o dalszym losie uwolnionego człowieka ani o tym, co stało się z duchem nieczystym. W ten sposób podkreśla, że Ewangelia jest skoncentrowana na Jezusie i opowiada o Nim jako Synu Bożym.

2.6.5. Reakcja tłumu – zdziwienie (1,27)

καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ – „I przerazili się wszyscy tak, że dyskutowali między sobą: Co to jest? Nauka nowa z mocą? I duchom nieczystym nakazuje i posłuszne są Mu”

Nowość nauki Jezusa została dostrzeżona przez świadków pierwszego cudu opisanego w tekście Marka. Zdziwieni pytają, dyskutują między sobą: „Co to jest? Nauka nowa z mocą?”. Reakcja ta zwraca uwagę na rozróżnienie, jakiego dokonują obserwatorzy wydarzenia w synagodze Kafarnaum. Odmienność nauczania Jezusa nie dotyczy zmiany doktryny, ale tego, że jest potwierdzona egzorcyzmem, czego

²⁶⁵ Krzyk Jezusa na krzyżu może oznaczać także uwolnienie świata spod władzy ducha nieczystego. W takim kluczu można odczytywać krzyk opętanych (a nie demona) w momencie egzorcyzmu. Zob. J.F. Craghan, *The Gerasene Demoniac*, *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1950), s. 54-55.

²⁶⁶ Zob. J. Flis, *Demony według NT...*, s. 44.

²⁶⁷ Zob. J. Czerski, *Egzorcyzmy w tradycji biblijnej*, w: *Egzorcyzmy w tradycji i życiu*, red. A. Żądło, Katowice 2007, s. 19.

²⁶⁸ Zob. B. Maggioni, *Chrystus i szatan w Ewangelii Markowej*, w: *Zło w świecie* (Kolekcja Communio 7), Poznań–Warszawa 1992, s. 36-37.

pozbawiona była analogiczna działalność uczonych w Piśmie²⁶⁹. Wyrażenie διδασκῆ καὶνῆ pojawia się w NT dwukrotnie (Mk 1,27; Dz 17,19). Nowość nauczania Jezusa należy odczytać jako wynik Jego absolutnej władzy²⁷⁰. We wszystkich Ewangeliach synoptycznych można dostrzec, że ci, którzy byli odbiorcami nauki Jezusa, przywykli do innego sposobu nauczania, nie tak autorytatywnego oraz opierającego się na mocy pochodzącej od Boga²⁷¹. Będący świadkiem nauczania i egzorcyzmu łączą ze sobą te dwa wydarzenia, dostrzegając pomiędzy nimi ścisły związek²⁷². Zdumienie i zdziwienie obserwatorów są na razie jedyną reakcją na objawienie mocy Jezusa, zaś ostatni egzorcyzm w tekście Marka staje się źródłem wiary dla ojca uwolnionego chłopca (Mk 9,23-24)²⁷³. Myśl zawarta w tym wersecie jest jakby kontynuacją i klamrą spinającą z werselem Mk 1,22. Nauka z mocą zostaje potwierdzona znakiem egzorcyzmu, który jest wyznacznikiem owej nowości²⁷⁴.

2.6.6. Zakończenie (1,28)

καὶ ἐξηλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας – „I wyszła wiadomość o Nim natychmiast, wszędzie do całej okolicy Galilei”

Jest to typowe zakończenie przez Marka perykopy o cudach²⁷⁵. Wrażenie wywołane poprzez autorytet Jezusa jest tak silne, że wiadomość o Jego działalności wychodzi do wszystkich okolicznych krain, które sąsiadowały z Galileą. Rzeczownik ἀκοή sugeruje, że chodzi bardziej o to, co zostało usłyszane, niż zobaczone przez świadków powyższej sceny. Gdy Jezus odszedł z Galilei, aby udać się na terytorium Tyru i Sydonu, pewna kobieta Syrofenicjanka, prosząc Go o pomoc, mogła już posiadać wiedzę na temat mocy Jezusa (Mk 7,24-25). Działanie Jezusa jest szybkie i stanowcze. W taki sposób również rozchodzi się wieść o Jego słowach i czynach. Marek przedstawia

²⁶⁹ Zob. A. Malina, *Relacja między Starym a Nowym w Testamentach...*, s. 38; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 24.

²⁷⁰ Zob. H. Hendrickx, *The Miracle Stories...*, s. 52.

²⁷¹ Zob. J. Kozyra, *Nowa nauka Jezusa...*, s. 51.

²⁷² Zob. M. Mullins, *The Gospel of Mark...*, s. 81, 83.

²⁷³ Zob. D. Konieczny, *Teologia działalności Jezusa wypędzającego demony*, Studia Diecezji Radomskiej 2 (1999), s. 141.

²⁷⁴ Zob. J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 189.

²⁷⁵ Zob. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 81.

cud jako nie do ukrycia, który jednocześnie staje się początkiem Jego stale rosnącej sławy.

2.7. Wkład narracji Mk 1,21-28 do teologii Ewangelii Marka

Perykopa Mk 1,21-28 przedstawia Jezusa jako tego, który posiada autorytet oparty na swojej własnej tożsamości jako Syna Bożego. Dwa epizody: nauczanie z mocą (Mk 1,21-22) oraz uwolnienie człowieka od ducha nieczystego (Mk 1,23-28) ukazują wyjątkowość tego autorytetu oraz potwierdzają informację przekazaną czytelnikowi przez Marka zawartą w pierwszym wersecie dzieła: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa Syna Bożego” (Mk 1,1). Od samego początku autor ukazuje niepowtarzalną więź pomiędzy Ojcem a Synem²⁷⁶. Marek przytacza słowa Boga, który ustami proroka przekazuje informację o posłaniu wysłańca przygotowującego drogę Jezusowi (Mk 1,2). Następnie Jan ogłasza nadejście mocniejszego od niego, który będzie chrzczył w Duchu Świętym (Mk 1,8). W narracji o chrzcie Jezusa w Jordanie (Mk 1,9-11) treść deklaracji głosu z nieba wskazuje na bardzo zażyłą i intensywną relację pomiędzy Ojcem a Synem: „mówiąc o Jezusie jako swoim synu, Bóg przedstawia się jako Jego Ojciec; nazywając Go umiłowanym, sam objawia się jako miłujący; wyznanie o upodobaniu w Nim implikuje pytanie o przyczynę tego szczególnego uczucia”²⁷⁷. Bóg zwraca się wprost do Jezusa, a także mówi o sobie samym wyłącznie w relacji do Niego. Bezpośrednio po

²⁷⁶ Określenie „Syn Boży” pozbawione kontekstu nie musi oznaczać Bóstwa ani tym bardziej preegzystencji w niebie. ST wspomina o trzech rodzajach „synów Bożych”: (a) istoty niebiańskie lub anielskie (Rdz 6,2.4; Pwt 32,8; Ps 29[28],1; 89[88],7; Dn 3,25); (b) Izraelici lub lud Izraela (Wj 4,22; Jr 31,20; Oz 11,1; Pwt 32,5-6.18-19); oraz (c) królowie Izraela. Pierwsze dwie kategorie nie mogą być zastosowane do Jezusa; ortodoksyjne chrześcijaństwo nigdy nie uważało Jezusa za anioła, a synowska relacja przypisywana każdemu Żydowi w stosunku do Boga nie nadałaby mu tego szczególnego charakteru, na jaki wskazywały Ewangelie. W pismach żydowskich określenie „syn Boży” często oznaczało króla i mesjasza (2 Sm 7,14; Ps 2,7). Trzeba jednak wziąć pod uwagę pewne fakty z Ewangelii Marka. Markowe podwojenia regularnie zaostwiają i wzmagają poprzednie znaczenie terminów. Duchy nieczyste nazywają Jezusa Synem Bożym, ponieważ rozpoznały Jego Bożą moc (Mk 1,24; 3,11; 5,7). Paganie z pewnością rozumieli określenie „Syn Boży” w sensie bóstwa, a Marek pisał dla pogan. Pamiętajmy o tym, że Marek zamieszcza bardzo wiele materiałów, które opowiadają o egzorcyzmach Jezusa, cudownych uzdrowieniach, cudach nad naturą. Marek podkreśla atrakcyjność Jezusa, który jak magnes przyciąga tłumy, ma zdolności prorocze, naucza z wielkim autorytetem, zwycięża w debatach, wysuwa roszczenia do posiadania Boskich prerogatyw odpuszczania grzechów, umiera przy akompaniamencie nadzwyczajnych wydarzeń, powstaje z martwych. Przytoczone argumenty przemawiają za tym, że Marek rozumiał określenie „Syn Boży” w sensie Bóstwa Jezusa, czyli już w znaczeniu chrześcijańskim. Zob. R. Bartnicki, *Treść tytułu Ewangelii według św. Marka (1,1)*, *Warszawskie Studia Teologiczne* XXII/2 (2009), s. 69.

²⁷⁷ Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 267.

wydarzeniu chrztu Jezus zostaje wyrzucony przez Ducha na pustynię. Perykopa o kuszeniu Jezusa jest bardzo zwięzła (Mk 1,12-13). Marek mówi, że Jezus był kuszony przez Szatana, przebywał z dzikimi zwierzętami, zaś aniołowie Mu służyli. Te trzy informacje ponownie wskazują na tożsamość Jezusa. Ścisła więź z Bogiem sprawia, że Jezus nie ulega pokusie szatańskiej. Wzmianka o przebywaniu z dzikimi zwierzętami oznacza, że wraz z Jezusem następuje nadejście czasów mesjańskich²⁷⁸. Wiadomość o tym, że czas został wypełniony i zbliżyło się królestwo Boże, stanowi treść pierwszego zdania wypowiedzianego przez Jezusa w Ewangelii Marka (Mk 1,15). Również duchy nieczyste wskazują na eschatologiczny cel misji Jezusa: „przyszleś zniszczyć nas” (Mk 1,24). Panowanie Boga objawia się nadejściu Jego Syna. Zostaje ono skonkretyzowane zarówno w nauczaniu całkowicie odmiennym od uczonych w Piśmie, jak i we władzy nad duchami nieczystymi. Autorytet Jezusa, mocą którego wypędza ducha nieczystego, jest tożsamy z autorytetem, na którym opiera On swoje nauczanie.

Wyznanie ducha nieczystego i nakaz milczenia ze strony Jezusa mogą czytelnika zaskakiwać. Dlaczego Jezus nie pozwala duchowi nieczystemu objawić Jego tożsamości, skoro już na samym początku Ewangelii Marek informuje czytelnika o tym, kim On jest?²⁷⁹ Powodem zakazu jest rodzaj źródła wiedzy o tożsamości Jezusa. Tym, którym ją objawia, jest albo Ojciec (Mk 1,11; 9,7), albo sam Jezus (Mk 14,62), nigdy zaś duchy nieczyste. Poznanie osoby Jezusa ma się dokonywać stopniowo przez zaproszenie do wspólnoty Jego uczniów, przebywanie z Nim (Mk 1,16-20; 3,13-14) oraz przez bycie świadkiem Jego cudów. Spotkanie z osobą Jezusa prowokuje do rozpoczęcia dyskusji i postawienia pytania: „Co to jest?” (Mk 1,27).

W osobie Jezusa objawia się nowa jakość głoszenia i działania, które są ze sobą nierozzerwalnie połączone. Jezus nie tylko ogłasza nadejście królestwa Bożego, ale w swojej Osobie zaczyna je uobecniać. Sposób głoszenia jest zupełnie inny od tego, który prezentowali uczeni w Piśmie. Nowość przejawia się nie tylko w treści głoszonej nauki, ale przede wszystkim w formie – braku odwoływania się do innych, poprzedzających Go nauczycieli. Słowa Jezusa z jednej strony wywołują zdziwienie i zachwyt słuchaczy,

²⁷⁸ Zob. F. Filannino, *La fine di Satana...*, s. 183.

²⁷⁹ Według J. MacArthura Jezus w wersetych Mk 1,2-20 jest przedstawiony jako boski Król: Jego nadejście jest poprzedzone obecnością królewskiego zwiastuna (Mk 1,2-8); zostaje ukoronowany podczas Boskiej ceremonii (Mk 1,9-11); zwycięża swojego przeciwnika (Mk 1,12-13); ogłasza swoje królewskie przesłanie (Mk 1,14-15); i zaprasza uczniów do naśladowania Go (Mk 1,16-20). Zapowiedziany przez Jana, uznany oficjalnie przez Ojca, napełniony Duchem Świętym, przewyciężający pokusę do grzechu i pokonujący Szatana, w towarzystwie swoich uczniów rozpoczyna swoją działalność publiczną wyposażony we wszystkie konieczne „akredytyacje”. J. MacArthur, *Marc 1–8*, s. 68.

z drugiej zaś prowokują gwałtowną reakcję ducha nieczystego, który na Jego słowo musi wyjść z opętanego człowieka. Władza Jezusa zostaje uznana przez duchy nieczyste oraz przez świadków egzorcyzmu w synagodze w Kafarnaum.

Perykopa o egzorcyzmie Jezusa w synagodze w Kafarnaum podejmuje kilka motywów, które będą kontynuowane i rozwijane w dalszej części Ewangelii: Jezus w wyjątkowej relacji z Bogiem; Jezus jako nauczyciel pełen mocy; Jezus pokonujący moc duchów nieczystych; Jezus będący wzorem dla uczniów.

Ekskurs 1

Tożsamość Jezusa a sekret mesjański (Mk 1,32-34; 3,11-12)

Marek kończy opis pierwszego dnia publicznej działalności Jezusa w Kafarnaum tzw. *summarium*²⁸⁰, które nie tylko służy podsumowaniu tego, czego Jezus dokonał, ale przede wszystkim wyjaśnia Jego tożsamość i misję. Wieść o egzorcyzmie opętanego w synagodze rozeszła się tak szybko, że już wieczorem tego samego dnia całe miasto zebrało się u drzwi wraz ze źle mającymi się (κακῶς ἔχοντας) i opętanymi (δαιμονιζομένους). Odpowiedzią Jezusa było uzdrowienie (ἐθεράπευσεν) licznych źle się mających z powodu różnych chorób oraz wyrzucenie (ἐξέβαλεν) licznych demonów (δαιμόνια πολλά). Jezus jest przedstawiony jako ten, który kontynuuje swoją misję uzdrawiania (wcześniej uzdrowił z gorączki teściową Szymona – Mk 1,29-31) oraz wyrzucania duchów nieczystych (Mk 1,21-28). Marek wyraźnie rozróżnił tutaj egzorcyzm od uzdrowień z różnych chorób (podobnie Mk 3,10-11; 6,13). Podsumowanie uzdrowień i uwolnień kończy się zakazem Jezusa skierowanym do demonów dotyczącym ujawniania Jego tożsamości: „i nie dopuszczał, aby demony mówiły, ponieważ знаły Go” (Mk 1,34 – καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν). Zakaz nazywany „sekretem mesjańskim” doczekał się wielu interpretacji. Po raz pierwszy na ten motyw zwrócił uwagę niemiecki teolog luterński W. Wrede w swojej pracy *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*²⁸¹. Najważniejsze założenie jego teorii mówi o tym,

²⁸⁰ Według żydowskiego sposobu rachuby czasu po zachodzie słońca rozpoczął się już nowy dzień. Skoro egzorcyzm w synagodze w Kafarnaum miał miejsce w szabat (Mk 1,21), to po zachodzie słońca możliwe było wznowienie czynności zakazanych prawem szabat.

²⁸¹ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901, <https://archive.org/details/dasmessiasgeheim00wred/page/n3>, [dostęp: 10.04.2023], konsultowany w wersji angielskiej: W. Wrede, *The Messianic Secret*, Cambridge–London 1971.

że mesjańska tożsamość Jezusa musi zostać zachowana w tajemnicy podczas całego Jego życia ziemskiego. Może zostać ujawniona dopiero po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Narracje, które według Wredego tworzą sekret mesjański: nakaz milczenia nałożony na demony (Mk 1,25.34; 3,12); na tych, którzy zostali uzdrowieni (Mk 1,43-45; 5,43; 7,36; 8,26²⁸²); nakaz milczenia skierowany do uczniów (Mk 8,30; 9,9); nauczanie skierowane tylko do uczniów (Mk 4,34; 7,7-23; 8,31; 9,28; 9,31; 10,32-34; 13,3); chęć zachowania w tajemnicy miejsca pobytu przez Jezusa (Mk 7,24; 9,9); brak zrozumienia ze strony uczniów (Mk 4,13; 4,40.41; 6,50-52; 7,18; 8,16-21; 9,5-6; 9,19; 10,24; 14,37-41); nauczanie w przypowieściach (Mk 4,10-13). Kluczem do zrozumienia jest werset Mk 9,9: „A gdy schodzili z góry, przykazał im, aby nikomu nie rozpowiadali o tym, co widzieli, zanim Syn Człowieczy nie powstanie z martwych”. Tożsamość mesjańska Jezusa może być rozumiana dopiero po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. W. Wrede twierdził, że w okresie przekazu ustnego Ewangelii istniały dwie tradycje. W pierwszej, która mówiła o Jezusie przed Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, nie istniały elementy mówiące o Nim jako Mesjaszu. Druga tradycja obecna w przekazie wczesnego Kościoła widziała w Jezusie obiecanego Mesjasza. Marek obie te tradycje miał połączyć, wprowadzając sekret mesjański, aby wyjaśnić, dlaczego w pierwszej tradycji nie występowały odniesienia do tożsamości mesjańskiej Jezus²⁸³. Hipoteza „sekrety mesjańskiego” Wredego oparta na wątpliwych założeniach dotyczących genezy Ewangelii Marka nie została nadal wystarczająco uzasadniona.

Dokładna analiza dziewięciu nakazów milczenia (Mk 1,25; 1,34b; 1,44a; 3,12; 5,43a; 7,36a; 8,26; 8,30; 9,9) została przedstawiona przez S. de Vulpillières w pracy doktorskiej *Nature et fonction des injonctions au silence dans l'évangile de Marc*²⁸⁴. Według francuskiej biblistki to nie sekret mesjański jest przyczyną nakazu milczenia skierowanego przez Jezusa w Ewangelii Marka. Czytelnik już od pierwszego wersetu został poinformowany o tym, że Jezus jest Chrystusem i Synem Bożym. Następnie w scenie chrztu głos z nieba objawia synowską tożsamość Jezusa (Mk 1,11). Nakazy milczenia wydają się być sprzeczne z pierwszymi wersetami Ewangelii Marka, w których

²⁸² Nakaz milczenia nie został sformułowany bezpośrednio jak w innych przypadkach uzdrowień. Jednak zakaz wstępowania do wsi uzdrowionego niewidomego może pełnić taką funkcję.

²⁸³ Zob. W. Wrede, *The Messianic Secret*, s. 34-36, 68, 80, 82-84, 101-102, 213-230; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26...*, s. 145-146; A.E. David, *The Problem of the Messianic Secret*, *Novum Testamentum* 11/1-2 (1969), s. 1-31; J.D.G. Dunn, *The Messianic Secret in Mark*, *Tyndale Bulletin* 21 (1970), s. 92-117.

²⁸⁴ Zob. S. de Vulpillières, *Nature et fonction des injonctions au silence dans l'évangile de Marc*, Paris 2010.

najpierw narrator, a później Ojciec wskazują na to, kim jest Jezus. Wiedza ta jednak dostępna jest tylko dla czytelnika i Jezusa, do którego została skierowana deklaracja głosu z nieba. Po narracji o chrzcie Jezusa, kuszeniu na pustyni oraz powołaniu pierwszych uczniów Jezus przychodzi do Kafarnaum, gdzie w czasie egzorcyzmu po raz pierwszy Jezus nakazuje duchowi nieczystemu milczenie. S. de Vulpillières w poszczególnych nakazach milczenia widzi kilka motywów²⁸⁵. Nakazy milczenia skierowane do duchów nieczystych dotyczą tożsamości Jezusa; wystosowane do uzdrowionych osób mają za cel uniknięcie rozgłaszania przez nich fałszywej idei mesjanizmu Jezusa; te skierowane do Jego uczniów pozwalają im oczyścić wiedzę na temat Jezusa. S. de Vulpillières analizuje dziewięć tekstów, w których zawarty jest nakaz milczenia:

Mk 1,25 – Jezus zakazuje duchowi nieczystemu mówienia o Nim jako o „Świętym Boga”, gdyż informacja ta nie przyniosłaby pożytku osobom obecnym w synagodze. Dialog między Jezusem a duchem nieczystym ma za zadanie uświadomienie celu misji Jezusa, jakim jest uwolnienie ludzkości od sił demonicznych, a nie ujawnienie Jego tożsamości. Mimo że świadkowie egzorcyzmu najprawdopodobniej słyszeli wyznanie ducha nieczystego, to nie zrozumieli, na czym polega tożsamość Jezusa jako „Świętego Boga”, gdyż dziwili się i postawili pytanie o to, czym jest ta nowa nauka, a nie o to, kim jest Jezus.

Mk 1,34b – wieczorem, po zachodzie słońca Jezus uzdrowił wielu źle się mających oraz wyrzucił wiele demonów, którym nie pozwolił mówić, chociaż te Go znały. Według S. de Vulpillières powód, dla którego Jezus nakłada nakaz milczenia, pozostaje zagadkowy. Być może chodzi o to, że gromadzący się przy drzwiach nie są zainteresowani tym, kim jest Jezus, a szukają jedynie uzdrowienia ich samych lub bliskich osób z nękających dolegliwości. Nikt z uzdrowionych nie postawił pytania o to, kim On jest.

Mk 1,44a – Jezus nie chce, aby uzdrowiony z trądu mówił o Nim, nie dlatego, by ukryć swoją mesjańską tożsamość, ale ze względu na rosnącą sławę wynikającą z dokonywanych uzdrowień, której Jezus chce uniknąć. Uzdrawienie trędowatego nie miało za cel objawienie tego, kim On jest, ale integrację trędowatego ze swoją wspólnotą religijną.

²⁸⁵ Zob. też, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc. Quel rôle a-t-il dans le récit?*, Cahiers Évangile 196 (2021), s. 14-26.

Mk 3,12 – po raz kolejny wokół Jezusa zgromadziły się tłumy ze względu na to co uczynił. Ludzie, którzy przyszedli do Niego, pochodzą z Galilei, Judei, Jerozolimy, Idumei, Zajordanii oraz okolic Tyru i Sydonu. Jezus uzdrowił wielu, a także duchy nieczyste (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα) widząc Go, padały przed Nim i wołały: „Ty jesteś Synem Boga” (Mk 3,11 – Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Reakcja duchów nieczystych na obecność Jezusa zostaje wyrażona poprzez ciała opętanych, którzy upadali (προσέπιπτον) i krzyczeli (ἔκραζον). Czynność upadania przed Jezusem oznacza oddanie hołdu komuś, kogo uważa się za wyższego godnością. Podobnie jak we wcześniejszych narracjach tłum nie gromadzi się wokół Jezusa, aby Go poznać, lecz otrzymać pomoc w swoich dolegliwościach. Jedynymi, którzy poprawnie identyfikują tożsamość Jezusa jako Syna Boga są duchy nieczyste. Zakaz połączony z związaniem ducha nieczystego poprzez zastosowanie metafory nałożenia kagańca (Mk 1,25) służy ukazaniu mocy Jezusa i celowi Jego działania (związanie mocnego przez mocniejszego). Także uzdrowienia łączą się z nauczaniem objawiającym Boskie źródło Jego mocy (Mk 2,10 – Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów; Mk 2,28 – Syn Człowieczy jest Panem szabat; Mk 3,1-6 – uzdrowienie w szabat człowieka z uschlą ręką). W Mk 1,39 narrator przypomina, że nauczaniu Jezusa towarzyszy czynność wyrzucania demonów. To, co wydarzyło się w synagodze w Kafarnaum, rozszerza się na całą Galileę. Na podstawie powyższych przesłanek można przypuszczać, że nakaz milczenia w Mk 3,12 wygląda następująco: kiedy Jezus znajduje się w otoczeniu swoich ludzkich przeciwników, potwierdza swoją tożsamość w momencie, kiedy jest ona podważana. Podczas gdy jest rozpoznawany przez duchy nieczyste, odrzuca i zabrania ujawniania tego, kim jest. Duchy nieczyste poprzez ukazywanie Jego tożsamości tłumom próbują utrudnić Jezusowi głoszenie nauki oraz chcą przeszkodzić w egzorcyzmach. Świadcowie działań Jezusa nie są adresatami prawdy o Jezusie. Skupiają się jedynie na tym, co zewnętrzne, chcąc, aby Jezus triumfował, tym samym fałszując właściwe rozumienie Jego mesjańskiej misji.

Mk 5,43 – po egzorcyzmie w ziemi Gerazeńczyków Jezus powraca na terytorium żydowskie, gdzie uzdrowił kobietę cierpiącą na krwotok oraz wskrzesił córkę Jaira (Mk 5,21-43). Dialogi Jezusa w tych dwóch opowiadaniach pokazują, że ich protagoniści nie rozumieją Jego władzy nad chorobą i śmiercią. Nakaz milczenia nie został objaśniony przez Jezusa, zaś ci, do których został kierowany, nie postawili pytania o jego powód. W opowiadaniu o wskrzeszeniu dziewczynki po raz pierwszy nakaz milczenia dotyczy

władzy Jezusa nad życiem i śmiercią, przez co może budzić skojarzenia z Jego własną drogą męki i zmartwychwstania.

Mk 7,36 – uzdrowienie głuchoniemego dokonało się w ziemi pogańskiej, w regionie Dekapolu. Jezus przywraca mu zdolność mowy, jednocześnie nakazując świadkom cudu, aby nikomu nie mówili o tym, co się wydarzyło. Jednak im więcej im nakazywał, tym bardziej oni rozgłaszali to, co uczynił. Motywem, dla którego Jezus nakazuje milczenie, była chęć pozostania anonimowym. Już w Mk 7,24, przychodząc do pewnego domu w okolicach Tyru, Jezus chce przebywać w ukryciu. Jednak Jego tożsamość zostaje rozpoznana zarówno przez Syrofenicjankę, jak i przez świadków uzdrowienia głuchoniemego (ci ostatni w swojej wypowiedzi widzą realizację proroctwa Izajasza 35,5-6). Mimo że Jezus nakazuje pierwotnie milczenie świadkom cudu, to wobec poprawności interpretacji Jego działania i odkrycia tego, kim jest, nie można zatrzymać uznania jego nadprzyrodzonego autorytetu, którym został obdarzony na terytorium pogańskim.

Mk 8,26 – perykopa o niewidomym z Betsaidy (Mk 8,22-26) kończy się odesłaniem uzdrowionego człowieka do domu z nakazem niewstępowania do wsi. Motyw zachowania uzdrowienia w tajemnicy wydaje się niejasny. Znaczenia nabiera dopiero w zestawieniu z poprzednimi nakazami Jezusa, zwłaszcza z tymi sformułowanymi po uzdrowieniach (Mk 1,40-45; 5,21-43; 7,31-37). Uzdrawienie niewidomego dokonuje się na osobności, bez świadków, wobec czego nie ma opisanej żadnej reakcji tłumów na cud Jezusa. Jednak S. de Vulpillières w przywróceniu wzroku widzi kontynuację cudów zapowiedzianych przez Izajasza (Iz 35,5-6). W Mk 7,31-37 Jezus przywraca słuch głuchoniememu, zaś w Mk 8,22-26 przywraca wzrok niewidomemu. Drugim elementem łączącym nakaz dyskrekcji w Mk 8,26 jest wyznanie Piotra w Mk 8,29, któremu Jezus symbolicznie otworzył oczy, dzięki czemu Piotr rozpoznał w Jezusie Mesjasza. W takim kontekście nakaz milczenia w Mk 8,26 służy podkreśleniu, że Jezus odrzucił możliwość interpretacji swojej mocy jako woli sprawowania władzy. Syn człowieczy nie jest jak ci, którzy uchodzą za władców narodów, szukający władzy i dominacji nad innymi (Mk 10,42-45).

Mk 8,27-33 – w drodze do Cezarei Filipowej Jezus zapytał uczniów o to, jak rozumieją Jego tożsamość ludzie oraz oni sami. Uczniowie potwierdzili, że ludzie mylnie utożsamiają Jezusa z Janem Chrzcicielem, Eliaszem lub jednym z proroków. Piotr odpowiedział, że Jezus jest Mesjaszem. Wobec takiej odpowiedzi kategorycznie zabronił On swoim uczniom ujawniania Jego mesjańskiej tożsamości. Nakaz milczenia wydaje

się paradoksalny. Z jednej strony Jezus stawia pytanie o to, kim jest dla swoich uczniów, a z drugiej strony, kiedy otrzymuje poprawną odpowiedź, nakazuje zachowanie milczenia. Odpowiedź na pytanie, czym spowodowane było wydanie tak stanowczego zakazu, przynosi werset Mk 8,32. Piotr na słowa Jezusa o konieczności cierpienia, odrzucenia przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie oraz śmierci i zmartwychwstania zaczął Go upominać. Pokazał w ten sposób, że Jego uczniowie tytuł Mesjasza nadal łączyli z triumfalizmem. Jezus widząc, że uczniowie nie potrafili jeszcze w tym momencie właściwie zinterpretować Jego tożsamości mesjańskiej, zakazuje tym samym fałszywego przekazu na temat Jego osoby. Dopiero wypełnienie zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa sprawi, że uczniowie dojrzeją do poprawnej identyfikacji tożsamości Jezusa jako Mesjasza.

Mk 9,2-13 – nakaz milczenia sformułowany przez Jezusa po Jego przemienieniu jest związany z momentem zmartwychwstania. Do tego czasu uczniowie zostali zobowiązani do zachowania w tajemnicy tego, czego doświadczyli w czasie przemienienia. Zakaz dotyczy nie tylko wizji Eliasza i Mojżesza rozmawiających z Jezusem, ale także deklaracji głosu z obłoku: „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie” (Mk 9,7). Nakaz milczenia nie jest całkowity, gdyż dotyczy czasu do zmartwychwstania Jezusa. Po tym wydarzeniu należy mówić o tym, kim Jezus jest.

S. de Vulpillières widzi w nakazach milczenia progresję tego fenomenu. Jezus na początku Ewangelii nakazuje milczenie w związku z próbami odsłonięcia Jego tożsamości i władzy uzdrawiania. Jezus zabronił duchom nieczystym głośnego wykrzykiwania Jego Boskiej tożsamości, gdyż w ten sposób chciały wywołać aplauz tłumów uznających triumfalistyczny mesjanizm Jezusa. Takie pojmowanie mesjanizmu stanowiło przeszkodę dla właściwego zrozumienia misji Jezusa, a także dla jej kontynuacji. Nakaz milczenia skierowany do tłumów i uzdrowionych był motywowany próbą zachowania przez Jezusa zbawczego posłannictwa w dyskrecji i pokorze. Jezus nie chciał, aby uzdrowienia były kojarzone z działaniem taumaturgów poszukujących rozgłosu i sławy. Z kolei nakaz zachowania tajemnicy przez uczniów związany jest z niewłaściwym zrozumieniem przez nich misji Jezusa. Dwunastu musi doświadczyć, czym jest odrzucenie, męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, aby poprawnie mogli świadczyć o Jego tożsamości. Rozwój przekazu zawartego w dziewięciu nakazach milczenia staje się wyraźniejszy wraz ze zbliżaniem się wydarzeń paschalnych. Pierwsze z nich, skierowane do duchów nieczystych, chronią przed zbyt wczesnym ogłoszeniem Jezusa jako Syna Boga, przez co Jego misja mogłaby zostać przerwana. Nakazy milczenia

nałożone po uzdrowieniach podkreślają wolę Jezusa, by odrzucić mesjanizm ograniczający się do sukcesu przynoszącego popularność wśród ludzi. Natomiast te skierowane do uczniów mają za cel oczyszczenie błędnego rozumienia przez nich tożsamości Jezusa²⁸⁶. Właściwe poznanie tego, kim jest Jezus, musi się dokonać poprzez podążanie za Nim drogą wiodącą przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie.

Ekskurs 2

Droga Jezusa, głoszenie, wyrzucanie demonów (Mk 1,35-39)

Bezpośrednio po narracji o uzdrowieniach i egzorcyzmach, które miały miejsce pod wieczór w Kafarnaum (Mk 1,32-34) Marek umieścił krótką narrację opowiadającą o modlitwie Jezusa na osobności oraz o nauczaniu i wyrzucaniu demonów w całej Galilei. Modlitwa Jezusa jest wzmiankowana w Ewangelii Marka kilka razy (Mk 1,35; 6,46; 14,35.39). W dwóch pierwszych narracjach treść modlitwy Jezusa nie jest przedstawiona. W opowiadaniu o modlitwie w Getsemani zostaje ukazana ścisła więź Jezusa z Bogiem, którego woli całkowicie się On oddaje. Modlitwa dla Jezusa jest przebywaniem w obecności Ojca (Mk 11,23; 14,38). W Mk 1,36 Szymon wraz z innymi uczniami ścigają (κατεδίωξαν) Jezusa, aby poinformować Go, że jest poszukiwany przez mieszkańców Kafarnaum. „Wszyscy szukali Jezusa” (Mk 1,37), gdyż wcześniej „całe miasto zebrało się u drzwi” (Mk 1,33). Próba ponownego sprowadzenia Jezusa do miasta wynika z chęci zatrzymania Go u siebie przez mieszkańców ze względu na dokonane cuda uzdrowień chorych oraz uwolnień od demonów. Odpowiedź Jezusa nie jest zgodna z deklaracją Szymona, gdyż działanie Jezusa nie jest spełnieniem oczekiwań wyrażanych przez ludzi, ale urzeczywistnieniem planu Boga rozpoznanego na modlitwie²⁸⁷. Jezus w ten sposób wskazuje swoim uczniom, że nie należy zatrzymywać się na poziomie zjawiskowym dokonanych przez Niego cudów, na spełnianiu pragnień ludzi szukających tego, co może fascynować, ale trzeba podążać za Nim drogą wyznaczoną Mu przez Ojca²⁸⁸. Droga uczniów z Jezusem jest jednym z kluczowych tematów chrystologicznych Ewangelii

²⁸⁶ Zob. tamże, s. 27.

²⁸⁷ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 149; D. Kotecki, *Misja Jezusa w świetle Ewangelii według św. Marka*, Theologica Thoruniensia 5 (2004), s. 34.

²⁸⁸ „W kontekście zaistniałej sytuacji, jak i w świetle Mk 1,38 oraz 14,32nn., można sądzić, że Jezus udaje się na miejsce odosobnienia od ludzi, aby w modlitwie do Ojca szukać na nowo rozeznania i potwierdzenia swojej misji, której się podjął w momencie chrztu w Jordanie (1,9-11)”. Zob. D. Kotecki, *Jezus wychowuje swoich uczniów Mk 1,35-39*, Verbum Vitae 21 (2012), s. 112.

Marka. Jezus, nawiązując do wezwania „pójdźcie za Mną” (Mk 1,17), po raz kolejny wskazuje, że jednym z elementów bycia Jego uczniem jest czynność chodzenia za Nim. W Mk 1,38 pojawia się kolejny element obecny na drodze podążania uczniów za Jezusem: „abym i tam mógł głosić, bo na to wyszedłem” (ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον). Czasownik ἐξῆλθον można odnieść do najbliższego kontekstu, czyli Jezus opuścił Kafarnaum, aby głosić w innych miejscowościach lub w sensie szerszym – Jezus wyszedł od Ojca, aby spełnić powierzona Mu przez Boga misję. Werset Mk 1,39 jest drugim podsumowaniem działalności Jezusa realizującego misję głoszenia, którą wcześniej przedstawił jako cel swojego wyjścia. W informacji pochodzącej od narratora oprócz czynności głoszenia występuje także wzmianka o wyrzucaniu demonów. W tekście Ewangelii Marka istnieje bardzo ścisły związek pomiędzy głoszeniem a wyrzucaniem demonów. Obie czynności wzajemnie się uzupełniają oraz wyjaśniają. Przybycie Jezusa do innych wiosek ma służyć zapoczątkowaniu zapowiedzianego nadejścia królestwa Bożego (Mk 1,15) poprzez głoszenie Ewangelii Bożej i zniszczeniem duchów nieczystych w egzorcyzmach. Na uwagę zasługuje także brak wzmianki o uzdrowieniach w Mk 1,39. Pominięcie tej ważnej działalności Jezusa wynika z tego, że dla Marka egzorcyzmy są głównym znakiem potwierdzającym Jego tożsamość ²⁸⁹. Potwierdza to także misja, do której wybrał Jezus swoich uczniów (Mk 3,14-15): aby z Nim byli (ἵνα ὦσιν μετ’ αὐτοῦ), aby ich posłał głosić (ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν) oraz aby mieli władzę wyrzucania demonów (καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια).

Ekskurs 3

Rola Ducha Świętego w egzorcyzmach Jezusa (Mk 3,22-30)

Narracja, w której uczeni w Piśmie oskarżają Jezusa o działanie w mocy Belzebuba, jest niezwykle istotna dla zrozumienia tego, czym są egzorcyzmy, ponieważ to sam Jezus dokonuje interpretacji swojej działalności egzorcystycznej. Już w Mk 3,6 można zauważyć opór niektórych grup wobec Jezusa. Faryzeusze wraz ze zwolennikami Heroda zastanawiają się, w jaki sposób zgładzić Jezusa. Następnie pojawia się opinia dotycząca Jego osoby: „odszedł od zmysłów” (Mk 3,21), wobec której krewni Jezusa próbują powstrzymać działanie Jezusa będące źródłem pogłosek szkodzących reputacji zarówno Jezusa, jak i ich samych. Kolejny atak jest skierowany wobec Jezusa przez

²⁸⁹ Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 88.

uczonych w Piśmie przybyłych z Jerozolimy, którzy stwierdzili: „Belzebuba ma. Oraz w [mocy] przywódcy demonów wyrzuca demony” (Mk 3,22 – Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια). Konfrontacja uczonych w Piśmie z Jezusem w Ewangelii Marka zazwyczaj dotyczy kwestii pochodzenia Jego władzy (Mk 1,22; 2,6.10; 11,27-33). Tym razem atak jest skierowany przeciw Jego osobie („Belzebuba ma”) oraz Jego misji („Oraz w [mocy] przywódcy demonów wyrzuca demony”). Bezpośredniość oskarżenia wskazuje na cel uczonych w Piśmie, jakim jest pozbawienie Jezusa autorytetu, który zataczał coraz szersze kręgi.

Pierwsze oskarżenie: „Belzebuba ma” (Mk 3,22 – Βεελζεβοὺλ ἔχει) oznacza, że Jezus jest opętany. W Ewangelii Marka czasownik ἔχω w połączeniu z nazwą złego ducha wskazuje na znajdowanie się człowieka pod jego władzą: Mk 3,30 – „ducha nieczystego ma” (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει); Mk 5,15 – „który miał Legion” (τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα); Mk 7,25 – „miała córeczka jej ducha nieczystego (εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον); Mk 9,17 – „mającego ducha niemego” (ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον). Uczeń w Piśmie twierdzi, że Jezus jest opętany przez Belzebuba²⁹⁰. Należy również zwrócić uwagę, że w Mk 3,22 dopełnienie (Βεελζεβοὺλ) znajduje się przed orzeczeniem (ἔχει), podobnie w Mk 3,30 (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει). Stawiając nazwę na pierwszym miejscu, uczeń w Piśmie nie tylko wskazuje na fakt opętania, ale także akcentuje tożsamość ducha nieczystego, który według nich jest obecny w Jezusie²⁹¹. Drugie oskarżenie: „Oraz w [mocy] przywódcy demonów wyrzuca demony” (ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια) wynika z pierwszego zarzutu. Idea, że cuda mogą działać się mocą bóstw lub sił demonicznych, była szeroko rozpowszechniona w starożytności i obecna jest także w tradycji biblijnej (Wj 7,11; 2 Tes 2,9; Ap 13,13). Uczeń w Piśmie zamiast uznać egzorcyzmy Jezusa za znak zbawczego działania Boga, interpretuje je jako działanie w Jezusie sił demonicznych lub praktyk wróżbiarskich, za które zgodnie z przepisami zawartymi w ST należy ukarać śmiercią (Wj 22,17; Kpł 19,31; 20,6.27; Pwt 18,10-11)²⁹². Oskarżenie Jezusa o wyrzucanie demonów mocą ich przewodcy znajduje się opozycji do zapowiedzi Jana Chrzciciela: „On zaś będzie chrzcił was w Duchu Świątym” (Mk 1,8 – αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Uczeń

²⁹⁰ Postać Belzebuba nie pojawia się w ST. Pojawia się w Ewangelii Mateusza (10,25; 12,24.27), Marka (3,22) oraz Łukasza (11,15.18.19), w których zostaje utożsamiony z władcą demonów. Szczegółowa analiza pochodzenia imienia została przedstawiona przez D. Cielontko, *On the Origin of the Archdemon Beelzebub/Beelzebub*, *Biblica* 102/1 (2021), s. 68-77.

²⁹¹ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 249.

²⁹² Zob. F. Filannino, *La fine di Satana...*, s. 193.

w Piśmie, przypisując egzorcyistyczną działalność Jezusa Belzebubowi, zaprzeczają wyjątkowej relacji Jezusa z Bogiem, która dokonuje się w Duchu Świętym. Mimo że uczeni w Piśmie nie formułują żadnego bezpośredniego zarzutu przeciw Duchowi Świętemu, to jednak powiązanie egzorcyizmów Jezusa z osobą Belzebuba ma właśnie taki cel. W ich stwierdzeniu zawiera się także chęć całkowitego zanegowania Jego misji oraz podanie powodu eliminacji Jezusa poprzez skazanie Go na śmierć w związku z oskarżeniem o czary.

Źródło władzy Jezusa zostało wyjaśnione przez Niego samego w przypowieści o podzielonym wewnątrznie królestwie, o skłóconym domu oraz o próbie kradzieży. Już sam fakt, że Jezus wszedł w konfrontację z uczonymi w Piśmie, świadczy o Jego autorytecie. Jezus nieprzypadkowo wybiera parabolę jako sposób odpowiedzi na postawiony Mu drugi zarzut. Tak jak w przypowieściach (Mk 4,2-23) wyjaśnia, czym jest królestwo Boże, podobnie czyni, opisując królestwo Szatana (Mk 3,23-27)²⁹³. Jezus wskazuje na nielogiczność argumentacji uczonych w Piśmie: „Oraz w [mocy] przywódcy demonów wyrzuca demony”. Najpierw utożsamiał Belzebuba, władcę demonów, z Szatanem (obie nazwy należy uznać za imiona własne, gdyż są pozbawione rodzajnika). Następnie skupia się na sprzeczności: jeśli przywódca wyrzuca tych, którzy są mu podporządkowani, doprowadza do wewnętrznego rozpadu swojego królestwa, które reprezentuje formę zorganizowanego życia w sensie publicznym²⁹⁴. Drugi przykład, mówiący o domu, wskazuje na rozbieżność innej formy zorganizowanego życia, jakim jest dom i rodzina (sfera prywatna). Logicznym absurdem jest twierdzenie, że szatan, władca demonów, działa przez Jezusa, aby wyrzucić demony, które wysłał, aby opętały jednostki. Szatan nie działałby przez Jezusa, aby zniweczyć swoje własne dzieło. Analogie podzielonego królestwa i domu są dalej wyjaśnione w wersecie Mk 3,26. Szatan jest opisany jako znajdujący się blisko własnego upadku. Jego los podkreśla sformułowanie „ale ku końcowi się ma” (ἀλλὰ τέλος ἔχει). W tym stwierdzeniu autorytet Jezusa w egzorcyzmach ma sens eschatologiczny. To władza Jezusa decyduje o przeznaczeniu szatana. Ponownie, Jego władza jest ostateczną władzą Boga, która

²⁹³ Zob. E. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, Paris–Genève 2002, s. 78.

²⁹⁴ W poetyckim paralelizmie między podzielonym królestwem a skłóconym domem można widzieć odniesienie do dynastii królewskiej (2 Sm 7,16: „Twój dom i twoje królestwo na wieki będą trwałe”). Świat starożytny był pełen przykładów wewnętrznej słabości i wojen domowych wynikających z rywalizacji dynastycznych. Podział królestwa Dawida na dwie części, północną (Izrael) oraz południową (Juda) po śmierci Salomona, był wynikiem wojny domowej pomiędzy Roboamem a Jeroboamem. Zob. M.L. Strauss, *Mark*, Grand Rapids 2014, s. 169.

zaczyna się i kończy na Nim²⁹⁵. Ostatnia część przypowieści mówi o rabunku dokonanym w domu Mocarza²⁹⁶. Jezus jako egzorcysta wchodzi do tego domu i wiąże Mocarza. Czynność wiązania (δῆσῃ) może budzić skojarzenia z poleceniem Jezusa w synagodze w Kafarnaum, gdzie zostaje użyty przez Niego czasownik (φίμωv) oznaczający wiązanie ducha nieczystego za pomocą kagańca (Mk 1,25). Związanie Mocnego może zostać zrealizowane tylko przez kogoś, kto posiada większą moc od niego. W Ewangelii Marka w wypowiedzi Jana Chrzciciela (Mk 1,7) pojawia się zapowiedź nadejścia Mocniejszego, którym jest Jezus. To On jest jedynym, który może wiązać Mocnego oraz okraść go z jego rzeczy²⁹⁷.

Druga część odpowiedzi Jezusa jest odpowiedzią na pierwszy z postawionych Mu zarzutów przez uczonych w Piśmie: „Belzebuba ma”. Choć wypowiedź Jezusa nie zawiera bezpośredniego nawiązania do oskarżenia Go o posiadanie Belzebuba, to jednak zwrot: „zaprawdę mówię wam” (Mk 3,28 – ἀμὴν λέγω ὑμῖν) odsyła czytelnika do tych, których Jezus wcześniej przywołał (προσκαλεσάμενος αὐτούς) do siebie (Mk 3,23), czyli uczonych w Piśmie. Formuła: „zaprawdę mówię wam” w Ewangelii Marka po raz pierwszy pojawia się właśnie w tym miejscu. Jezus odwołuje się do swojego autorytetu, wzywając do słuchania i przyjęcia Jego słów²⁹⁸ i następnie przedstawia dwie sytuacje: możliwość odpuszczenia wszystkich grzechów i bluźnierstw oraz wieczna utrata odpuszczenia osobie bluźniącej przeciw Duchowi Świętemu²⁹⁹. Związek pomiędzy zarzutem uczonych w Piśmie oskarżających Jezusa o posiadanie Belzebuba z bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu wynika z podważenia autorytetu Jezusa. Najpierw Jan Chrzciciel zapowiada, że działanie Jezusa będzie polegało na chrzcie w Duchu Świętym (Mk 1,8). W narracji o chrzcie Jezusa Marek opisuje rozdzierane niebios, z których na Jezusa zstępuje Duch (Mk 1,10). Następnie Jezus zostaje wyrzucony przez Ducha na pustynię, gdzie przezwycięża pokusy Szatana (Mk 1,12-13). Jego misja jest więc jednocześnie działaniem Ducha Świętego. Skoro chrzest Janowy był

²⁹⁵ Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 99.

²⁹⁶ Przymiotnik ὁμοῦν został poprzedzony rodzajnikiem τοῦ oraz znajduje się przed formą czasownika, której jest dopełnieniem. Można więc go uważać za przymiotnik substancywizowany, który jest jednocześnie nazwą własną. Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 237.

²⁹⁷ W wyrażeniu „jego rzeczy” można widzieć demony znajdujące się pod władzą Szatana/Belzebuba. Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26*, s. 253.

²⁹⁸ Zob. J. Delorme, *L'heureuse annonce selon Marc...*, vol. 1, s. 243.

²⁹⁹ Szczegółową analizę znaczenia bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu można odnaleźć w artykule A. Maliny, *Ewangelia a bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mk 3,29; 12,40)*, *Verbum Vitae* 2 (2002), s. 109-126.

związany z głoszeniem nawrócenia na odpuszczenie grzechów, to chrzest w Duchu Świętym jest jego wypełnieniem. W Ewangelii Marka nie ma żadnej narracji mówiącej o tym, by Jezus ochrzcił kogokolwiek. Chrzest w Duchu Świętym należy rozumieć jako pokonywanie duchów nieczystych (egzorcyzmy), które znajdują się opozycji do Ducha Świętego. Również odpuszczanie grzechów przez Jezusa należy rozumieć w takim sensie, gdyż są działaniem oczyszczania ludzi. Jediną osobą wyposażoną w taką moc jest Jezus. Bycie „w duchu nieczystym” skutkuje zniewoleniem człowieka, zaś bycie „ochrzczonym w Duchu Świętym” przynosi wolność³⁰⁰. Uczni w Piśmie, odrzucając definitywnie misję Jezusa oraz przypisując ją działaniu „w mocy władcy demonów”, pozbawiają się możliwości odpuszczenia grzechów na wieki.

³⁰⁰ Zob. S.V. McCasland, *By the finger of God. Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness*, New York 1951, s. 125.

Rozdział 3

Egzorcyzm Jezusa w krainie Gerazeńczyków – Mk 5,1-20

W Kafarnaum Jezus zinaugurował swoją działalność cudotwórczą w żydowskim kontekście, przeprowadzając w synagodze egzorcyzm (Mk 1,21-28). Misja uwalniania spod władzy duchów nieczystych była kontynuowana przez Jezusa w Kafarnaum (Mk 1,32-34), w całej Galilei (Mk 1,39) oraz nad brzegiem jeziora (Mk 3,11). Jezus wraz ze swoimi uczniami przybył do ziemi Gerazeńczyków (Mk 5,1). W narracji poprzedzającej ich przybycie poprzez uciszenie burzy na jeziorze Jezus w cudowny sposób uratował uczniów od śmierci (Mk 4,35-41). Kiedy po raz pierwszy przybył On do pogańskiej krainy Gerazeńczyków, pierwszym wydarzeniem na tym terytorium było spotkanie z opętanym, którego uwolnił od ducha nieczystego (Mk 5,1-20).

3.1. Granice perykopy

Ustalenie granic perykopy jest pierwszym krokiem analizy synchronicznej. Jej celem jest nie tylko delimitacja interpretowanego tekstu, ale także dostrzeżenie prób wyznaczenia jej w pierwszych kodeksach biblijnych. Taka analiza może pomóc zauważyć, jakie są intertekstualne związki konkretnej jednostki narracyjnej z tekstami ją poprzedzającymi i następującymi po niej.

3.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

W Kodeksie Synajskim³⁰¹ (Σ) tekst perykopy o opętanym w Gerazie połączony został częściowo z fragmentem opisującym uciszenie burzy na jeziorze przez Jezusa. Wyraźne zaznaczenie odrębności tekstu przez kopistę zostało uczynione w wierszu Mk 4,34b. Linia ta zawiera jedynie cztery greckie litery, zaś średnia liczba znaków zapisywana przez skrybę w tym manuskrypcie oscyluje w granicach od dwunastu do czternastu. Następną jednostką, już mniej wyraźnie zaznaczoną, rozpoczyna się w wierszu Mk 4,40 (osiem liter), zaś kończy się w Mk 5,5. Kolejne podziały zaznaczone

³⁰¹ *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*, vol. IV: *Novum Testamentum, cum Barnaba et Pastore*, red. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862.

przez mniejszą liczbę liter w wierszach poszczególnych kolumn przedstawiają się następująco: Mk 5,6-8; 5,9-10; 5,11-13a; 5,13b-14; 5,15; 5,16-19; 5,20-21. Za pomocą liter zapisanych na marginesach został jeszcze zaznaczony w kodeksie mniej szczegółowy podział: Mk 4,35-5,17; 5,18-20.

Kopista tekstu w Kodeksie Watykańskim³⁰² (B) zastosował nieco inną metodę wyodrębnienia jednostek tematycznych. Cechą charakterystyczną dla poprzedniego manuskryptu (S) jest rozpoczynanie poszczególnych fragmentów od nowej linii. W Kodeksie B skryba, nie chcąc zapewne tracić cennego miejsca na kartach pergaminu, dla wyodrębnienia kolejnej myśli w tekście Ewangelii Marka zastosował przerwę wielkości jednej litery w obrębie jednego wiersza. W ten sposób perykopa opisująca egzorcyzm w kraju Gerazeńczyków ma następujący podział: Mk 5,1-8; 5,9-13; 5,14; 5,15-17; 5,18-19; 5,20. Po wierszu 5,20 kopista zastosował przerwę w *scriptio continua* o wielkości dwóch liter. Warto zaznaczyć, że w kodeksie odnaleźć można również podział przy użyciu κεφάλαια, który wyodrębnia perykopę Mk 5,2-20.

Manuskrypt Kodeksu Aleksandryjskiego³⁰³ (A) przedstawia nieco inny podział perykopy 5,1-20. Pierwszy wiersz w rozdziale 5 pozostaje jeszcze w obrębie perykopy o uciszeniu burzy na jeziorze. Kopista nowy wiersz rozpoczął od fragmentu Mk 5,2. *Lectio continua* zostaje przerywana przez odstęp wielkości czterech liter po wersecie Mk 5,5. Następne jednostki w tekście manuskryptu A to passusy: Mk 5,6-13a; 5,13b-14; 5,15-18; 5,19-20. Po wierszu Mk 5,20 następuje przerwa wielkości czterech liter, zaś wyraźny podział (od nowej linii wiersza) zauważyć można od Mk 5,22. Κεφάλαια w kodeksie wyodrębniają w tekście następujące jednostki: Mk 5,1-17; 5,18-20.

Według zapisu w Kodeksie Bezy³⁰⁴ (D) nowa karta zawiera ostatni wyraz z perykopy o uciszeniu burzy (ΥΠΙΑΚΟYΟΥΣΙΝ), który od tekstu o opętanym w Gerazie został oddzielony przerwą wielkości trzech znaków. Kolejne identyczne wyodrębnienie następuje po wierszu Mk 5,3; Mk 5,9a. Innym rodzajem wyróżnienia podziału w tekście jest wysunięcie jednej litery w kierunku lewego marginesu. Za pomocą drugiego sposobu wyodrębnione zostały następujące sekcje: Mk 5,6-7; 5,8-10; 5,11-12; 5,13-17; 5,18; 5,19-

³⁰² *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, Civitate Vaticana 1968.

³⁰³ *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909.

³⁰⁴ *Codex Bezae Cantabrigiensis. Quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine: sumptibus Academiae phototypice repraesentatus, Tomus Posterior*, Cantabrigiae 1899.

20³⁰⁵. W Kodeksie D odnaleźć można jeszcze podział zaznaczony na marginesach za pomocą liter (κεφάλαια), który wyróżnia następujące jednostki: Mk 4,36-5,17; 5,18-20.

Podział tekstu w poszczególnych kodeksach:

Kodeks N	Kodeks B	Kodeks A	Kodeks D
Mk 4,40-5,5	Mk 5,1-8	Mk 4,35-5,1	Mk 5,1-3
Mk 5,6-8	Mk 5,9-13	Mk 5,2-5	Mk 5,4-5
Mk 5,9-10	Mk 5,14	Mk 5,6-13a	Mk 5,6-7
Mk 5,11-13a	Mk 5,15-17	Mk 5,13b-14	Mk 5,8-9a
Mk 5,13b-14	Mk 5,18-19	Mk 5,15-18	Mk 5,9b-10
Mk 5,15	Mk 5,20	Mk 5,19-20	Mk 5,11-12
Mk 5,16-19			Mk 5,13-17
Mk 5,20-21			Mk 5,18
			Mk 5,19-20

Podział w kodeksach na podstawie κεφάλαια:

Kodeks N	Kodeks B	Kodeks A	Kodeks D
Mk 4,35-5,17	Mk 4,35-5,1	Mk 5,1-17	Mk 4,36-5,17
Mk 5,18-20	Mk 5,2-20	Mk 5,18-20	Mk 5,18-20

Na podstawie powyższej analizy podziału tekstu w starożytnych manuskryptach można zauważyć, że perykopa o opętanym w Gerazie często była łączona z lekcją opisującą uciszenie burzy na jeziorze. Werset Mk 5,1 czasem był włączany do perykopy 4,35-5,1 jako jego konkluzja, innym zaś razem jako wprowadzenie do tekstu Mk 5,1-20³⁰⁶. Taki podział pozwala przypuszczać, że kopiści starożytnych kodeksów widzieli związek pomiędzy obiema narracjami. Być może narracja o cudownym uciszeniu burzy na jeziorze przez Jezusa była interpretowana przez skrybów jako egzorcyzm dokonany na naturze. W obu historiach Jezus objawił swoją moc na zewnątrz. Również powiązanie topograficzne mogło mieć wpływ na skojarzenie tych dwóch perykop: duchy nieczyste,

³⁰⁵ Podział ten dotyczy zarówno kolumn z tekstem greckim, jak i łacińskim.

³⁰⁶ E.K. Broadhead, *Teaching with Authority*..., s. 93, 97.

chcąc przeszkodzić misji Jezusa i Jego uczniów w ziemi Gerazeńczyków, próbują spowodować ich śmierć poprzez zatopienie łodzi. Jednak na końcu narracji to one zostają unicestwione poprzez utonięcie w tym samym jeziorze w ciele św. św.

We współczesnych wydaniach Pisma Świętego perykopa o opętanym w Gerazie stanowi odrębną jednostkę i nie jest łączona jak w niektórych starożytnych manuskryptach z poprzedzającą ją perykopą.

WYDANIE	PODZIAŁ PERYKOPY	TYTUŁ
Biblia (Edycji) Świętego Pawła ³⁰⁷	Mk 5,1-20	Uzdrowienie opętanego z Gerazy
Biblia Ekumeniczna ³⁰⁸	Mk 5,1-20	Uzdrowienie opętanego
Biblia Jerozolimska ³⁰⁹	Mk 5,1-20	Opętany Gerazeńczyk
Biblia Lubelska ³¹⁰	Mk 5,1-20	Uzdrowienie opętanego z Gerazy
Biblia Nawarska ³¹¹	Mk 5,1-20	Uzdrowienie opętanego z Gerazy
Biblia Pierwszego Kościoła ³¹²	Brak podziału	Brak tytułu
Biblia Poznańska ³¹³	Mk 5,1-20	Uzdrowienie opętanego w Gerazie
Biblia Tysiąclecia ³¹⁴	Mk 5,1-20	Uzdrowienie opętanego
Biblia Warszawsko-Praska ³¹⁵	Mk 5,1-20	Uzdrowienie opętanego w Gerazie

Powyższy podział perykopy Mk 5,1-20 odnaleźć można także w najnowszym wydaniu *The Greek New Testament*, gdzie nosi ona tytuł *The Healing of the Gerasene*

³⁰⁷ Biblia (Edycji) Świętego Pawła, s. 2366.

³⁰⁸ Biblia Ekumeniczna, s. 2010.

³⁰⁹ *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée.* Paris 2014, s. 1737.

³¹⁰ Biblia Lubelska, s. 58.

³¹¹ Biblia Nawarska, s. 237.

³¹² *Biblia Pierwszego Kościoła*, s. 1281.

³¹³ Biblia Poznańska, s. 103.

³¹⁴ Biblia Tysiąclecia, s. 1185.

³¹⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował biskup Kazimierz Romaniuk.* Kraków 2016, s. 1176.

*Demoniac*³¹⁶. Powyższa lekcja nie jest odczytywana w czasie niedzielnej liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. Stanowi jednak przedmiot lektury w poniedziałek IV tygodnia okresu zwykłego³¹⁷.

3.1.2. Ramy narracyjne opowiadania

Wyróżnienie struktury Ewangelii Marka dla wielu biblistów stanowi nie lada wyzwanie. Jako cechy szczególnie przydatne w jej wyodrębnieniu przyjmuje się wiele różnych kryteriów: tematy chrystologiczne, kryteria geograficzne, kompozycyjne (np. kompozycje warstwowe³¹⁸) czy obecność osób w danej narracji. Wielu biblistów dzieli dzieło Marka na dwie zasadnicze części: Mk 1,1-8,26 oraz Mk 8,27-16,20. Znaczną rolę w wyodrębnieniu tych dwóch wielkich sekcji odgrywa scena w Cezarei Filipowej (Mk 8,27-33). Podczas gdy w pierwszej części autor w centrum postawił działalność Jezusa – nauczanie z mocą, które jest potwierdzane cudami, tak druga sekcja jest naznaczona perspektywą Jego śmierci i zmartwychwstania³¹⁹. W komentarzu do Ewangelii Marka³²⁰ jako główne kryterium w wyodrębnieniu struktury A. Malina przyjmuje oznaczenia topograficzne działalności Jezusa oraz tożsamość głównych adresatów tejże aktywności. Za ich pomocą zostaje wyróżnionych dziesięć tematycznych bloków. Sekcję Mk 4,35 – 8,26 (blok VI) określa jako opisującą „mocne dzieła nad Jeziołem Galilejskim”³²¹. Jezus manifestuje swoją moc poprzez wskazanie, że Jego moc rozciąga się nad rzeczywistością stworzoną – uciszenie burzy i wzburzonej wody jeziora (Mk 4,35-41), nad rzeczywistością niewidzialną – uwolnienie opętanego w Gerazie od mocy demonów (Mk 5,1-20), nad rzeczywistością śmierci i choroby – wskrzeszenie córki Jaira i uzdrowienie kobiety od krwotoku (Mk 5,21-43).

Warto również zaznaczyć związek trzech narracji piątego rozdziału Ewangelii Marka z blokiem „Początek działalności Jezusa w Galilei” (Mk 1,14-45). W synagodze w Kafarnaum Jezus uwalnia człowieka, który był w duchu nieczystym. Człowiek ten

³¹⁶ *The Greek New Testament*, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B. Metzger, Stuttgart 2014⁵, s. 134.

³¹⁷ *Lekcjonarz mszalny*, t. III, s. 139-140.

³¹⁸ Analiza kompozycji warstwowych i jej pomoc w określeniu głównych tematów Ewangelii Marka stanowi przedmiot pracy ks. M. Moja, *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka*, Tarnów 2018.

³¹⁹ Zob. C. Focant, *L'évangile selon Marc*, Paris 2004, s. 39.

³²⁰ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26...*, s. 44-48.

³²¹ Zob. tamże, s. 316-319.

wykrzykuje: τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἡλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Mk 1,24). W Mk 5,7 opętany krzyczy: τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς. Jest to pierwszy bardzo wyraźny związek między drugim a czwartym blokiem struktury Ewangelii Marka. Po egzorcyzmie w synagodze w Kafarnaum Jezus idzie do domu Szymona i Andrzeja, gdzie w obecności Jakuba i Jana uzdrawia teściową Szymona (Mk 1,29-31). Po uwolnieniu opętanego w Gerazie Jezus wchodzi do domu Jaira, przełożonego synagogi (Mk 5,37-40). Świadcami sceny wskrzeszenia córki Jaira oprócz rodziców dziecka są Piotr, Jakub i Jan. Zarówno teściową Szymona Piotra, jak i córkę Jaira Jezus chwyta za rękę i podnosi z łóżka (ἐγείρω Mk 1,31 oraz 5,41).

W perykopie o egzorcyzmie w Gerazie nie występuje dokładne wyróżnienie czasowe narracji. Najbliższe określenie występuje w Mk 4,35 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁψίας γενομένης i łączy tekst o uciszeniu burzy z blokiem przypowieści zawartych 4,1-34. Takie podwójne określenie czasu jest cechą charakterystyczną Marka (Mk 1,32.35; 2,20; 4,35; 13,24; 14,12; 15,42). Pierwsza część ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ pojawia się w liczbie pojedynczej dwa razy w tejże Ewangelii (Mk 2,20; 4,35) oraz czterokrotnie Marek używa tego wyrażenia w liczbie mnogiej ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Mk 1,9; 8,1; 13,17.24). Określenie czasu ὁψίας γενομένης pojawia się częściej w dziele Markowym (1,32; 4,35; 6,47; 14,17; 15,42). Jednak wyrażenie to w Mk 4,35 w stosunku do Mk 5,1 sugeruje, że nauczanie w przypowieściach, burza na jeziorze, egzorcyzm w Gerazie oraz wskrzeszenie dziewczynki i uwolnienie od krwotoku miały miejsce tego samego dnia, a właściwie, poczynając od niebezpiecznego wydarzenia na jeziorze, po zapadnięciu zmroku. Wydaje się bardziej zasadne użycie tego podwójnego określenia czasu dla zaakcentowania, że wszystko czego Jezus nauczał miało miejsce tego samego dnia. Schemat jest nieco sztuczny i przypomina kumulację wielu wydarzeń w ciągu jednego dnia, którą można było już dostrzec w bloku „Początek działalności Jezusa w Galilei (Mk 1,14-45)³²².

Ważnym kryterium w wyodrębnieniu perykopy jest zmiana miejsca działalności Jezusa. Sekwencja zdarzeń jest następująca: Jezus po nauczaniu w przypowieściach udaje się na drugą stronę Jeziora Galilejskiego. W trakcie wieczornej przeprawy Jezusa i jego uczniów do krainy pogańskiej zaskakuje burza, która zostaje uciszona na rozkaz Nauczyciela. Następnie Marek opowiada historię egzorcyzmu w krainie Gerazeńczyków.

³²² Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 222; R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 264.

Po niej Jezus z tymi, którzy byli z Nim, wraca do miejsca, z którego się przeprawił. Tam wskrzesza córkę Jaira oraz uwalnia kobietę od krwotoku. Po tych wydarzeniach Jezus udaje się do swojej ojczyzny. Ramami dla narracji o opętanym w Gerazie jest przybycie Jezusa wraz z uczniami na przeciwny brzeg jeziora (Mk 5,1) oraz powrót po dokonanych uwolnieniu (Mk 5,21).

Zmiana osób w opowiadaniu jest również ważną przesłanką, która pozwala wyodrębnić perykopę o uwolnieniu opętanego w krainie Gerazeńczyków. Marek, kończąc narrację o nauczaniu Jezusa w przypowieściach, zaznacza, że Jezus na osobności objaśnia swoim uczniom znaczenie jego nauczania poprzez parabole. Następnie w Mk 4,36 czytelnik otrzymuje informację, że uczniowie sami z Jezusem znajdują się w łodzi. Podczas przeprawy na drugi brzeg jeziora, wobec burzy, która ich zaskoczyła, apostołowie doświadczają mocy Jezusa i stawiają pytanie o Jego tożsamość. Następnie łódź dobija do brzegu i uczniowie Jezusa znajdują się w tle narracji. Ich obecność nie jest wzmiankowana wyraźnie. Dopiero w Mk 5,16 pojawiają się oni jako świadkowie egzorcyzmu, którzy przekazują informacje o jego przebiegu tym, którzy przybyli z miasta. Podobnie jak w narracji o egzorcyzmie w Kafarnaum (Mk 1,21-28), tak również tutaj uczniowie nie odgrywają aktywnej roli. Kolejna narracja rozpoczyna się informacją o tym, że Jezus przeprawił się z powrotem na długi brzeg jeziora. Nie oznacza to, że jego uczniowie pozostali w krainie Gerazeńczyków, gdyż pojawiają się w Mk 5,31 wśród tłumu zgromadzonego wokół Jezusa.

Podczas gdy uczniowie znajdują się na marginesie narracji, na pierwszym planie obok Jezusa pojawia się człowiek w duchu nieczystym (Mk 5,2). Ewangelista bardzo dokładnie opisuje zarówno jego stan, jak i działanie demonów w jego życiu. Opętany jest obecny aż do końca narracji (Mk 5,20), gdy już jako wolny od mocy demonicznego legionu zostaje posłany przez Jezusa do swojego domu, aby ogłosić swoim bliskim moc miłosierdzia, jakiego doznał od Pana. W perykopie Mk 5,1-20 pojawiają się również pasący świnie (Mk 5,14), którzy uciekają i przekazują w mieście i po polach wiadomość o wydarzeniach, których byli świadkami. W tym samym wersecie pojawiają się osoby, które przyszły zobaczyć, czy usłyszane wiadomości są prawdziwe. Na własne oczy widzą opętanego, który siedzi, jest ubrany i jest zdrowy na umyśle. Ich tożsamość zostaje odsłonięta w wierszu Mk 5,17, kiedy proszą, aby Jezus odszedł z ich granic. Są oni mieszkańcami krainy Gerazeńskiej.

3.2. Krytyka tekstu

Uważny czytelnik, porównując między sobą poszczególne rękopisy, może dostrzec pomiędzy nimi niewielkie rozbieżności. Niektóre z nich powstały poprzez nieuwagę skryby w czasie kopiowania tekstu, inne były świadomie naniesionymi przez niego korektami. Celem analizy różnic w brzmieniu narracji pomiędzy poszczególnymi manuskryptami jest wskazanie jednych z najwcześniej zauważonych problemów interpretacyjnych tekstu Mk 5,1-20.

1: Καὶ ἦλθον^a εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν^b.

2: καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθύς^c ὑπήντησεν^d αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτι,

3: ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι

4: διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριῖσθαι^e), (καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι^f)

5: καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.

6: Καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ^g

7: καὶ κράζας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.

8: ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.

9: καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί ὄνομά σοι; καὶ (λέγει αὐτῷ^h)· λεγιὼνⁱ ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν.

10: καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ (αὐτὰ ἀποστείλῃ^j) ἔξω τῆς χώρας.

11: Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη·

12: καὶ (παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες^k) πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.

13: καὶ (ἐπέτρεψεν αὐτοῖς^l) καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὥς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ.

14: Καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν^m εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστὶν τὸ γεγονός

15: καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, (τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶναⁿ), καὶ ἐφοβήθησαν.

16: καὶ διηγῆσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.

17: καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν^ο ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.

18: Καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾗ.

19: καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον^ρ αὐτοῖς ὅσα (ὁ κύριός σοι^ρ) πεποίηκεν καὶ ἡλέησέν σε.

20: καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.

a. Manuskrypty $\aleph^2$, C, L, Δ , Θ , f^{13} , 28, 579, 700, 892, 1241, 2542, sy, bo; zamiast aorystu czasownika w trzeciej osobie liczby mnogiej (ἦλθον) są świadkami formy aorystu w trzeciej osobie liczby pojedynczej (ἦλθεν). Zmiana ta wynika najprawdopodobniej z próby uzgodnienia tego aorystu z imiesłowem aorystu w liczbie pojedynczej w wierszu Mk 5,2 (ἐξελθοντος) oraz Mk 5,18 (ἐμβαίνοντος). Kopista najprawdopodobniej zauważył niekonsekwencję w liczbie osób uczestniczących w scenie przybycia do kraju Gerazeńczyków. W Mk 5,1 przedmiotem czynności oznaczonej przez czasownik (ἦλθον) jest Jezus wraz ze swoimi uczniami, którzy są wzmiankowani wcześniej w Mk 4,34. Jednak według tekstu Mk 5,2 to sam Jezus wysiada z łodzi, bez swoich uczniów, zaś po zakończeniu egzorcyzmu ponownie sam wsiada do niej (Mk 5,18) i przepławia się na drugi brzeg jeziora (Mk 5,21). Powstało więc pytanie o obecność/nieobecność uczniów w tej scenie, mimo że to właśnie najprawdopodobniej uczniowie są świadkami cudu Jezusa według Mk 5,16 (ci, którzy widzieli, opowiedzieli im, co się stało z opętanym)³²³. Lekcja z wersją ἦλθεν jako *lectio faciliior* usuwa tę nieścisłość, wskazując na brak Dwunastu towarzyszących Jezusowi.

b. Nazwa kraju, do którego przybywa Jezus, posiada w rękopisach aż cztery warianty: Γερασηνων poświadczony przez manuskrypty $\aleph^*$, B, D (nazwa przyjęta w tekście NA²⁸), latt, sa; Γαδαρηνων w rękopisach A, C, K, f^{13} , l 2211, $\mathfrak{M}$, sy^{p,h}; Γεργυστηνων w kodeksie W; Γεργεσηνων w tekście $\aleph^2$, L, Δ , Θ , f^1 , 28,33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, sy^{s,hmg}, bo. Wariant Γαδαρηνων harmonizuje z tekstem Mateusza (Mt 8,28). Z kolei wersja Γεργεσηνων pojawia się za przyczyną Orygenesesa, który twierdził, że Geraza jest położona zbyt daleko do Jeziora Galilejskiego, bo aż 50 km na

³²³ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 327.

południowy wschód, zaś Gadara nie leżała nad jeziorem. Dlatego według niego należało przyjąć lekcję z nazwą Gergezyńczy. Teoria Orygenesu była w jego czasach popularna, gdyż archeologia wskazuje na istnienie kościoła w Gergezie już w V wieku, który być może miał jakiś związek z wydarzeniem z życia Jezusa³²⁴.

c. W manuskryptach B, W, it, sy^{s.p} brak przysłowka εὐθὺς. Za jego obecnością przemawia styl Marka, który bardzo często używa εὐθὺς dla ożywienia narracji³²⁵.

d. Tekst prezentowany przez rękopisy A, K, W, 33, 892, 1241, ℞ w miejscu aorystu υπηντησεν wstawia απηντησεν. Czasownik απανταω występuje w NT dwukrotnie (Mk 14,13; Łk 17,12) i oznacza „wyjść przed kimś”. Podkreśla pierwszeństwo w spotkaniu z drugą osobą. Z kolei czasownik υπανταω pojawia się dziesięciokrotnie w NT, w tym tekstach paralelnych (Mt 8,28; Łk 8,27). Za jego obecnością przemawiają także kodeksy 8, B, C, D, L, Δ, Θ, f^{1.13}, 28, 565, 579, 700, 1424, 2542, l 2211. Niektórzy bibliści jednak skłaniają się ku lekcji z απανταω jako *lectio difficilior*³²⁶.

e. W kilku kodeksach opis reakcji opętanego na związanie go łańcuchami jest nieco inny:

D: – οτι πολλakis αυτον δεδεμενον πεδαις και αλυσειν εν αις εδησαν διεσπακεναι και πας πεδας συντετριφθαι: w Kodeksie Bezy szyk zdania został nieco zmieniony; bezokolicznik perfektum w stronie biernej (δεδεσθαι) został zastąpiony imiesłowem perfektum w stronie biernej (δεδεμενον); pojawia się aoryst εδησαν zamiast bezokolicznika perfektum w stronie biernej (διεσπάσθαι) Kodeks D posiada ten bezokolicznik w stronie czynnej (διεσπακεναι);

W: – δια το πολλakis αυτον δεδεσθαι και πεδαις και αλυσει διεσπακεναι δε τας αλυσις και τας πεδας συντετριφειναι: w Kodeksie Waszyngtońskim w pierwszej części wersetu nie określono, czym dokładnie wiązano opętanego (brak wzmianki o dybach i łańcuchach); bezokolicznik perfektum w stronie biernej (δεδεσθαι) został zastąpiony imiesłowem perfektum w stronie biernej (δεδεμενον). Poprawki te nie zmieniają sensu tekstu. Są one raczej podyktowane stylistyką.

f. W kodeksach D i W po czasowniku δαμασαι następuje okolicznik czasu νυκτος και ημερας, wskazujący na to, iż opętany był ujarzmiany nocą i dniem. Jest to zapewne

³²⁴ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 226-227; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1-8, 26...*, s. 327.

³²⁵ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 126.

³²⁶ Zob. A.Y. Collins, *Mark. A Commentary*, Minneapolis 2007, s. 264.

wpływ werseu Mk 5,5, w którym Marek przekazuje informację, że opętany dniem i nocą krzyczał i tłukł kamieniami.

g. Niektóre rękopisy (A, B, C, L, Δ, 892, 1241) zamiast zaimka w datiwie (αυτω) świadczą o zaimku w akuzatiwie (αυτον). Różnica użycia zaimka w różnych przypadkach z czasownikiem προσεκυνω wynika z rozbieżności w dialektach greckich. W grece koine zazwyczaj czasownik ten łączy się z datiwem, zaś w dialekcie attyckim i innych z akuzatiwem³²⁷. W Ewangeliach Mateusza i Marka zawsze łączy się datiwem (Mt 2,2.8.11; 4,9; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 28,9; Mk 5,6; 15,19), zaś u Łukasza takie połączenie występuje raz i właśnie w akuzatiwie (Łk 24,52).

h. Lekcja λεγει αυτω jest poświadczona przez wiele dobrych rękopisów – 8*, B*, C, L, Δ, 579, 700^c vid. W manuskrypcie D oraz it pojawia się wariant απεκριθη; w E, 565, 700 – απεκριθη λεγων.

i. W kodeksach 8*, B*, C, D, L, Δ, 579, 700^c vid występuje lekcja λεγιων, zaś 8², A, B², K, W, Θ, f^{1.13}, 28, 565, 700*, 892, 1241, 1424, 2542, l 2211, 22 potwierdzają wersję λεγεων. W literaturze greckiej obie formy były jednocześnie używane dla określenia legionu jako oddziału wojska³²⁸.

j. Wersja αυτα αποστειλη, którą odnaleźć można w rękopisach B, C, Δ, (Θ), jest przyjęta w tekście standardowym. Zaimek osobowy αυτα (rodzaj nijaki, liczba mnoga) jest zgodny z podmiotem co do rodzaju (rodzaj nijaki) πνευμα w Mk 5,2.8 oraz co do liczby – „jest nas wielu” (οτι πολλοι εσμεν), w Mk 5,9 demon odsłania przed Jezusem, że nie jest sam. Manuskrypty D, f¹³, 28, 565, 700, 1424, (f¹, 2542), 22 przekazują wersję αυτους αποστειλη, ten sam zaimek występuje w rękopisach A, 579, 1241, l 2211, it, jest jednak umieszczony po czasowniku (αποστειλη αυτους). Zmiana ta podyktowana została uzgodnieniem z zaimkiem πολλοι (również liczba mnoga rodzaju męskiego) w Mk 5,9. W kodeksach 8, L, K, W, 892, lat, bo, sy^p można odnaleźć akuzatiw zaimka osobowego, rodzaju męskiego, liczby pojedynczej – αυτον. Może on się odnosić do liczby pojedynczej czasownika παρεκαλει.

k. Tekst NA²⁸ za manuskryptami 8, B, C, L, Δ, f¹, 892 jako wersję oryginalną przyjmuje παρεκαλεσαν αυτον λεγοντες. Jest to konstrukcja typowa dla Ewangelii Marka³²⁹. Rękopisy proponują kilka innych wariantów tej lekcji: – παρεκαλεσαντες ειπον

³²⁷ Zob. tamże.

³²⁸ *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. The third English edition (BDAG)*, s. 588.

³²⁹ Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 265.

(W, *f*¹³, 28, 2542), który jest wariacją stylistyczną, oraz dwa inne: – παρεκαλεσαν αυτον παντες οι δαιμονες λεγοντες (A, K, 33, 579, 1241, 1424, *l* 2211, *℔*); – παρεκαλεσαν αυτον παντα τα δαιμονια ειποντα (D, Θ, 565, 700), które wyjaśniają, że przedmiotem oznaczonym przez czasownik παρακαλειν są demony, a nie świnie wzmiankowane we wcześniejszym wersecie.

l. W kilku rękopisach krótka fraza επετρεψεν αυτοις, której świadkami są dobre manuskrypty, *κ*, B, C, L, W, Δ, *f*¹, 29, 892*, 2542, b, e, bo, sy^{s,p}, została rozbudowana. Lekcja επεμψεν αυτους jest obecna w Kodeksie Θ, 565, 700; ευθεως κυριος Ιησους επεμψεν αυτους εις τους χοιρους w tekście rękopisu D, ff², r¹; zaś o lekcji επετρεψεν αυτοις ευθεως ο Ιησους świadczą manuskrypty A, K, *f*¹³, 33, 579, 892^c, 1424, *l* 2211, *℔*, lat, sy^h. Celem dodania słów ευθεως, κυριος, Ιησους jest podkreślenie roli i mocy Jezusa w narracji opowiadania (stosowanie emfazy jest cechą typową dla Marka)³³⁰. Warto również zwrócić uwagę na zamianę czasownika επιτρεπω na πεμπω. Wariant ten jest zgodny z wcześniejszą prośbą demonów w Mk 5,12, które prosiły Jezusa o możliwość posłania w świnie. W tekście standardowym Jezus zgadza się z prośbą, nie rozkazuje, a jedynie zezwala. Natomiast wariant z czasownikiem πεμπω wskazuje, że to Jezus ma całkowitą kontrolę nad demonami.

m. Niektóre manuskrypty (W, Δ, *f*¹³, 28, 565, 2542, *l* 2211, *pm*) zamiast απηγγειλαν świadczą o lekcji z czasownikiem αναγγειλαν. Różnica ta może wynikać z pomyłki kopisty (niezgodność dotyczy tylko jednej litery) bądź ze zmiany stylistycznej. Warto zaznaczyć, że czasownik αναγγελλειν w Ewangeliach synoptycznych nie występuje ani razu, zaś w tekstach paralelnych zarówno Mateusz (Mt 8,33), jak i Łukasz (Łk 8, 34) wybierają czasownik απαγγελλειν.

n. Fraza τον εσχηκοτα τον λεγιωνα nie występuje w kilku rękopisach – D, lat, bo, sy^s. Lekcja ta jest prawdopodobnie wynikiem poprawy „pleonastycznego stylu Marka”³³¹. Z kolei w kodeksach *κ*², A, B, C, K, W, Θ, 0107, *f*^{1,13}, 28, 33, 565, 700, 892, 1241, 1424, 2542, *l* 2211, *℔* występuje druga, równorzędna forma grecka dla określenia legionu – λεγεωνα³³².

³³⁰ Zob. R.M. Grant, *The Gospel of Mark. A Historical Introduction to the New Testament*, Journal of Biblical Literature 61 (1942), s. 11-20.

³³¹ Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 265.

³³² Porównując punkt i (Mk 5,9) oraz n (Mk 5,15) można zauważyć, że prawie te same rękopisy konsekwentnie używają tego samego określenia λεγεων.

o. Standardowy tekst prezentuje typową dla Marka konstrukcję: czasownik $\alpha\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota$ + bezokolicznik czasu teraźniejszego zamiast czasu imperfektum ($\eta\rho\xi\alpha\nu\tau\omicron$ $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$)³³³. Lekcję z imperfektum ($\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\alpha\lambda\omicron\nu$) prezentują rękopisy D, Θ , 565, 700, 1424, a, sa^{ms} i wydaje się ona zamierzoną poprawką stylistyczną kopisty.

p. Czasownik $\alpha\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\lambda\omicron\nu$, który został przyjęty za oryginalny przez redakcję NA²⁸ (za rękopisami $\aleph$, B, C, Δ , Θ , 579), niektóre manuskrypty zastąpiły innym: – $\delta\iota\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\lambda\omicron\nu$ $\wp$ ⁴⁵, D, W, f^{1.13}, 28, 700, 2542; – $\alpha\nu\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\lambda\omicron\nu$ A, K, L, 0132, 33, 565, 892, 1241, 1424, l 2211, $\mathfrak{M}$. Każdy z tych wariantów czasownika oznacza „opowiedzieć”, dlatego należałoby uznać je za poprawkę stylistyczną.

q. Lekcja o $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ $\sigma\omicron\iota$ jest poświadczona przez rękopisy $\aleph$ (bez $\sigma\omicron\iota$), B, C, Δ , Θ , ff²; zaś wersja, w której kolejność wyrazów została zamieniona ($\sigma\omicron\iota$ o $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$), przez A, K, L, W, 0132, f^{1.13}, 28, 33, 565, 579, 700, 892, 1424, 2542 l 2211, $\mathfrak{M}$, lat. Druga wersja poprzez zmianę kolejności stawia akcent na Panu i Jego działaniu. Natomiast kopista Kodeksu D zastąpił frazę o $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ $\sigma\omicron\iota$ wyrazami $\sigma\omicron\iota$ o $\theta\epsilon\omicron\varsigma$. Wariant ten jest zgodny z paralełą Łk 8,39, która podkreśla, że działanie Jezusa jest działaniem samego Boga³³⁴.

3.3. Przekład i uwagi filologiczne

Każde tłumaczenie tekstu literackiego z języka oryginalnego (szczególnie tekstów starożytnych) jest w dużym stopniu interpretacją osoby przekładającej dzieło na konkretny język. Komentarz filologiczny służy wyjaśnieniu napotkanych trudności lingwistycznych oraz wskazaniu innych możliwości przekładu.

1: I przybyli na drugą stronę morza do krainy Gerazeńczyków.

2: I kiedy wyszedł On z łodzi, natychmiast wyszedł naprzeciw Mu z grobowców człowiek w duchu nieczystym,

3: który mieszkanie miał w grobowcach, i ani łańcuchem nikt już nie mógł go związać,

³³³ Taka sama konstrukcja została zastosowana w Mk 1,45; 2,23; 4,1; 5,17.20; 6,2.7.34.55; 8,11.31.32; 10,28.32.41.47; 11,15; 12,1; 13,5; 14,19.33.65.69.71; 15,8.18. Więcej o stylu Marka zob. N. Turner, *The Style of Mark*, w: *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C.H. Turner's Notes on Marcan Usage together with Other Comparable Studies*, Leiden 1993, s. 213-237.

³³⁴ Zob. J. Nolland, *Luke 1-9,20*, s. 413; A.Y. Collins, *Mark...*, s. 265.

4: gdyż on wielokrotnie dybami i łańcuchami był związany, ale zostały rozerwane przez niego łańcuchy i dyby zostały skruszone i nikt nie był tak mocny, aby go poskromić.

5: I przez całą noc i dzień w grobowcach i w górach był krzyczący i niszczący siebie kamieniami.

6: A zobaczywszy Jezusa w oddali, przybiegł i pokłonił się Mu.

7: I krzyknawszy głosem wielkim, mówi: „Co mnie i Tobie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, abyś mnie nie nękał!”.

8: Mówił bowiem mu: „Wyjdź duchu nieczysty z człowieka!”.

9: I pytał go: „Jakie imię twoje?”. I mówi Mu: „Legion imię moje, gdyż liczni jesteśmy”.

10: I prosił Go wiele, aby ich nie wysyłał poza krainę.

11: Było zaś tam przy górze wielkie stado świń wypasywane.

12: I prosiły Go, mówiąc: „Poślij nas w świnię, abyśmy w nie weszli”.

13: I pozwolił im i wyszedłszy, duchy nieczyste weszły w świnię i ruszyło stado w dół zbocza w morze, jakieś dwa tysiące, i zostały utopione w morzu.

14: A pasący je uciekli i poinformowali w mieście i po zagrodach, i przyszli zobaczyć, co się wydarzyło.

15: I przychodzą do Jezusa, i oglądają opętanego, siedzącego, który jest ubrany i zachowującego zdrowe zmysły, który miał Legion, i przestraszyli się.

16: I opowiedzieli im ci, którzy zobaczyli, jak się stało z tym, który jest opętany i o świniach.

17: I zaczęli prosić Go, aby odszedł od granic ich.

18: I gdy wchodzi On do łodzi, prosi Go opętany, żeby z Nim mógł być.

19: I nie pozwolił mu, lecz mówi mu: „Idź do domu twojego, do twoich i zwiastuj im, ile Pan ci uczynił, i zlitował się nad tobą”.

20: I odszedł, i zaczął głosić w Dekapolu, ile uczynił mu Jezus, i wszyscy dziwili się.

– „do krainy” (5,1). Grecki termin χώρα nie oznacza kraju w sensie politycznym, ale wskazuje na terytorium wokół jakiegoś miasta. W tym wypadku ziemię dookoła Gerazy³³⁵.

³³⁵ Zob. M.E. Boring, *Mark...*, s. 148.

– „z grobowców”, „w grobowcach” (5,2.3.5). Tekst grecki podaje dwa synonimy: *μνημεῖον* (Mk 5,2) oraz *μνήμα* (Mk 5,3.5). Oba terminy są związane z czasownikiem *μνημεύω*, który oznacza „pamiętać”. Kontekst sugeruje, że były to raczej grobowce wykute w skale niż wybudowane w formie jakiegoś budynku³³⁶. Pierwszy z nich występuje w NT 40 razy³³⁷. Termin ten określa najczęściej miejsce złożenia ciała Jezusa po śmierci; także grobowce sprawiedliwych i proroków; faryzeusze zostają porównani do nieoznaczonych grobowców, po których można chodzić; miejsce, w którym mieszkał opętany. Jan natomiast, pisząc o grobowcu Łazarza, precyzuje, że była to grotta, której wejście (jak w grobie Jezusa) zakrywał kamień (J 11,38). Drugi termin pojawia się rzadziej, bo tylko 8 razy³³⁸ i tylko Łukasz odnosi go do grobu Jezusa (na zmianę z pierwszym określeniem); zaś Marek i Łukasz mówią o tym, że człowiek mieszkał w grobowcu. Niektórzy bibliści widzą w wyborze terminu *μνήμα* nawiązanie do Iz 65,4 (tekst LXX). Opis pogan mieszkających w grobach w tekście Izajasza mógł być źródłem inspiracji dla Marka³³⁹.

– „kiedy wyszedł” (5,2). W tekście greckim występuje tutaj genetiwnus strony czynnej imiesłowu aorystu w funkcji genetiwnus absolutus: *ἐξελθόντος αὐτοῦ*. Konstrukcja ta w zdaniu najczęściej pełni funkcję okolicznika czasu³⁴⁰.

– „w duchu nieczystym” (5,2). W przyimku *ἐν* bibliści widzą hebrajski przyimek *בְּ*, używany dla wyrażenia dwóch rzeczywistości – relacji przestrzennej (*sensus localis*) „w” oraz relacji towarzyszenia (*usus sociativus*) „z”³⁴¹. Za pomocą tego samego wyrażenia przyimkowego Marek opisuje stan człowieka w synagodze w Kafarnaum (człowiek w duchu nieczystym – Mk 1,23) oraz kobiety cierpiącej na krwotok (będąca

³³⁶ Zob. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 163.

³³⁷ Mt 8,28; 23,29; 27,52.53.60²; 28,8; Mk 5,2; 6,29; 15,46²; 16,2.3.5.8; Łk 11,44.47; 23,55; 24,2.9.12.22.24; J 11,17.31.38; 12,17; 19,41.42; 20,1².2.3.4.6.8.11²; Dz 13,29.

³³⁸ Mk 5,3.5; Łk 8,27; 23,53; 24,1; Dz 2,29; 7,16; Ap 11,9.

³³⁹ Również Paweł nawiązuje w Rz 10;20-21 do tekstu Izajasza (Iz 65,1-2), opisując apostazję Izraela. Zob. B.S. Childs, *Isaiah*, Louisville 2000, s. 534-535; J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 164.

³⁴⁰ Zob. A. Piwowski, *Składnia języka greckiego...*, s. 51; J.F. Williams, *Mark. The Exegetical Guide to the Greek New Testament*, Nashville 2020, s. 86; V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 278; M.L. Strauss, *Mark*, s. 215; A. Piwowski, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 353.

³⁴¹ Zob. V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 173; A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego...*, s. 47; A. Piwowski, *Składnia języka greckiego...*, s. 76; D.B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 372; R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 48; R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 75.

w upływie krwi – Mk 5,25). Więcej na temat znaczenia tego wyrażenia w dalszej części pracy.

– „i ani łańcuchem nikt już nie mógł go związać” (5,3). Marek, opisując stan człowieka mającego mieszkanie w grobowcach, którego nikt i nic nie mogło poskromić, używa aż trzech form wyrażających zaprzeczenie: οὐδέ, οὐκέτι, οὐδέις. Takie zestawienie występuje tylko raz w Ewangelii Marka i wskazuje na całkowitą bezradność tych, którzy próbowali obezwładnić opętanego za pomocą łańcuchów i dybów³⁴². Kilka razy w tekście można zauważyć podwójne zaprzeczenie, które jest związane ze wzmocnieniem zakazu lub ukazania stanu bezradności: Mk 1,44 – trędowaty, który został uzdrowiony przez Jezusa, otrzymał od Niego polecenie, aby nikomu nie powiedział niczego (μηδενὶ μηδὲν εἰπῆς); Mk 12,34 – uczony w Piśmie, otrzymując do Jezusa odpowiedź na pytanie o największe przykazanie, afirmuje usłyszane słowa, tak że już nikt nie odważył się więcej pytać (οὐδέις οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι); Mk 15,5 – Jezus przed Piłatem po krótkim dialogu nie chciał już niczego więcej powiedzieć (οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη).

– „gdyż” (5,4). Konstrukcja διὰ τό używana jest dla określenia okoliczności obecnych w przeszłości, które mają wpływ na teraźniejszość (Zob. Mt 13,5.6; 24,12; Mk 4,5.6; Łk 2,4; 6,48; 8,6; 9,7; 11,8; 23,8)³⁴³.

– „dybami i łańcuchami był związany, ale zostały rozerwane przez niego łańcuchy i dyby zostały skruszone” (5,4). Marek poprzez użycie figury literackiej chiazmu wskazuje na szukanie różnych sposobów obezwładnienia opętanego³⁴⁴.

– „dyby” (5,4). Greckie słowo πέδη czasami tłumaczone jako „pęta” występuje w NT tylko trzykrotnie (Mk 5,4^{2x}; Łk 8,29) i to w historii o opętanym człowieku. Teksty LXX wskazują, że były to kajdany zakładane na nogi: 2 Sm 3,34 – „nogi twoje nie były skute łańcuchem (πέδη)”; Ps 105,18 – „kajdanami (πέδη) ścisnęli jego nogi”; Syr 6,24 – „włóż nogi jej w dyby (πέδη)”³⁴⁵.

– „był krzyczący i niszczący” (5,5). Konstrukcja peryfrastyczna imperfektum czasownika εἶναι wraz z imiesłowem (ἦν κράζων καὶ κατακόπτων) jest charakterystyczna dla Marka i służy ukazaniu jakiejś czynności, która jest powtarzalna lub zwyczajowa (np.

³⁴² Zob. A. Piwowski, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 355.

³⁴³ Zob. V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 173.

³⁴⁴ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 332.

³⁴⁵ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 216.

Mk 1,22 – Jezus nauczający w synagodze)³⁴⁶. W tym wypadku ewangelista ukazuje regularność czynności autodestrukcyjnych opętanego³⁴⁷. Termin κατακόπτειν występuje tylko jeden raz w NT (Mk 5,5).

W pierwszej części Biblii w wersji greckiej (LXX) κατακόπτειν pojawia się 19 razy i może oznaczać: pobić wojsko, człowieka (Rdz 14,5.7; Lb 14,45; Joz 10,10; 11,8; Jdt 2,25; Am 1,5; Jr 20,4; 21,7, 2 Mch 1,13); zniszczyć, rozbić na kawałki jakiś obiekt (posążek bożka, naczynia ze świątyni) (2 Krn 15,16; 28,24; 34,7; Mi 1,7; 4,3; So 1,11; Za 11,6; Iz 27,9; Ez 5,2). Opętany nie chciał więc jedynie się kamieniami zranić, ale za ich pomocą próbował unicestwić siebie samego.

– „I krzyknąwszy głosem wielkim” (5,7). Podobna konstrukcja pojawia się w Mk 1,26 (καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ). Zastosowana tutaj emfaza wskazuje na bardzo głośny odgłos, podkreślając w ten sposób dramatyzm sytuacji.

– „Mówi” (5,7) – Marek wiele razy używa w Ewangelii czasu *praesens historicum*. Jednak do Mk 5,7 forma liczby pojedynczej jest przypisywana wyłącznie Jezusowi. Za pomocą tego czasu można zaakcentować szczególnie ważną wypowiedź, ożywić narrację, podkreślić jakiś ważny aspekt w opowiadaniu³⁴⁸.

– „co mnie i Tobie” (5,7). Idiom semicki τί ἐμὸν καὶ σοί może oznaczać: „co ja i ty mamy wspólnego”, „dlaczego się wtrącasz w to, co moje” lub „dlaczego ingerujesz w to, co mnie dotyczy”. Pojawia się on również w narracji o egzorcyzmie w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,24). W Septuagincie ta konstrukcja występuje w Sdz 11,12; 2 Sm 16,10; 19,23; 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13; 2 Krn 35,21 i jako pytanie retoryczne wyraża wewnętrzny dystans mówiącego do osoby, która znajduje się w jego fizycznej bliskości³⁴⁹.

– „Najwyższego” (5,7). Stopień najwyższy przymiotnika ὕψος pojawia się jeszcze 5 razy w Ewangelii Łukasza (Łk 1,32.35.76; 6,35; 8,28), 1 raz w Dziejach Apostolskich (Dz 16,17) oraz jednokrotnie w Liście do Hebrajczyków (Hbr 7,1). Odnosi się zawsze do Boga Izraela.

³⁴⁶ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 361.

³⁴⁷ Zob. J.F. Williams, *Mark. The Exegetical Guide...*, s. 86.

³⁴⁸ Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego...*, s. 308 n; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 333.

³⁴⁹ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 49; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 333.

– „nękał” (5,7). Marek używa czasownika βασανίζει, który występuje w Septuagincie 29 razy (1 Sm 5,3³⁵⁰; Mdr 11,9; 12,23; 16,1.4; Syr 4,17; 2 Mch 1,28; 7,13.17; 9,6; 4 Mch 6,5.10.11; 8,2.27; 9,7.27.30.32; 11,16^{2x}.20; 12,4.13; 13,27; 15,22^{2x}; 16,3.15), zaś w NT 12 razy (Mt 8,6.29; 14,24; Mk 5,7; 6,48; Łk 8,28; 2 P 2,8; Ap 9,5; 11,10; 12,2; 14,10; 20,10). Księga Mądrości mówi o cierpieniu i udrękach w związku z plagami w Egipcie; Druga Księga Machabejska o cierpieniach siedmiu braci męczenników, którzy pozostają wierni Bogu i cierpieniach Antiocha tuż przed jego śmiercią; Czwarta Księga Machabejska podkreśla wierność Eleazara i innych schwytanych Hebrajczyków zmuszanych do zjedzenia wieprzowiny w czasie tortur. W NT termin ten oznacza kogoś umęczonego z powodu choroby (Mt 8,6), odnosi się do uczniów umęczonych przeciwnym wiatrem i falami podczas burzy na jeziorze (Mt 14,24; Mk 6,48), opętanego dręczonego obecnością Jezusa (Mt 8,29; Mk 5,7; Łk 8,28), cierpienia ludzi wiernych Bogu (Ap 9,5; 11,10; 12,2) oraz wskazuje na cierpienia eschatologiczne przeciwników Boga (Ap 14,10; 20,10). Warto zwrócić uwagę, że w tekście paralelnym o opętanym w Ewangelii Mateusza (8,29) zły duch również nawiązuje do cierpienia na końcu czasów („Przyszedłeś nas dręczyć tu przed czasem?”)³⁵¹.

– „mówił” (5,8). Marek używa tutaj czasu imperfektum – ἔλεγεν – w znaczeniu zaprzeszłym (plusquamperfektum). Przyczyna cierpienia złego ducha zawarta jest w poleceniu Jezusa, które zostało wypowiedziane przed błaganiem ducha nieczystego. Imperfektum w tej samej funkcji występuje również w Mk 5,28; 6,18; 14,2³⁵².

– „było (...) wypasywane” (5,11). Marek używa formy peryfrastycznej ἦν + βοσκομένη (imperfektum + imiesłów) w celu zaznaczenia jakiegoś ważnego wydarzenia³⁵³. Tutaj ewangelista wprowadza czytelnika do epizodu ze świniami, którego finałem jest zagłada duchów nieczystych.

– „po zagrodach” (5,14). W Ewangelii Marka termin ὁ ἀγρός może mieć kilka znaczeń: – pole (w liczbie pojedynczej i mnogiej – Mk 10,29.30; 11,8; 13,16); – zagroda (tylko w liczbie mnogiej – Mk 5,14; 6,36.56); – region wiejski, w przeciwieństwie do

³⁵⁰ W LXX jako 1 Krl 5,3.

³⁵¹ Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, s. 227.

³⁵² Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 335; A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 367.

³⁵³ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 372-373.

regionu miejskiego (w liczbie pojedynczej bez rodzajnika określonego – Mk 15,21; 16,12)³⁵⁴.

– „i przychodzą do Jezusa i oglądają opętanego” (5,15). Marek po serii czasowników w imperfekcie lub aoryście używa czasu *praesens historicum* (przychodzą; oglądają). W ten sposób wydarzenie to zostaje wyróżnione, gdyż od tego momentu zmienia się bieg wydarzeń³⁵⁵.

– „ci, którzy zobaczyli” (5,16). Świadkowie egzorcyzmu zostają określani jako οἱ ἰδόντες. Imiesłów aorystu pełni tutaj funkcję podmiotu w zdaniu. Za pomocą tej formy Marek podkreśla, że czynność „oglądania” była uprzednia w stosunku do czynności „opowiadania”. Tymi zaś, którzy zobaczyli, są uczniowie Jezusa wzmiankowani w Mk 5,1³⁵⁶.

3.4. Porównanie synoptyczne

Opowiadanie Marka o opętanym w Gerazie (Mk 5,1-20) ma swoje paralelne wersje zarówno u Mateusza (Mt 8,28-34), jak i Łukasza (Łk 8,26-39). Porównanie synoptyczne trzech narracji pomoże ukazać specyfikę relacji Marka.

W Ewangelii Mateusza perykopa o uwolnieniu opętanego w Gerazie jest wpisana w sekcję, w której ukazane są cuda i egzorcyzmy Jezusa (Mt 8,1-9,34). Mateusz przedstawia dziesięć cudów dokonanych przez Jezusa, które zostały podzielone na trzy grupy: Mt 8,1-17 – oczyszczenie trędowatego, uzdrowienie sługi setnika, uzdrowienie teściowej Piotra z gorączki; Mt 8,23-9,8 – uciszenie burzy na jeziorze, uwolnienie opętanych w Gadarze, uzdrowienie paralityka; Mt 9,18-34 – wskrzeszenie córki zwierznika synagogi, uwolnienie kobiety od krwotoku, uzdrowienie opętanego niemowy. Pomiędzy relacjami opisującymi uzdrowienia występują teksty mówiące o postawie uczniów (Mt 8,18-22; 9,9-17)³⁵⁷.

Łukasz umieszcza opowiadanie o egzorcyzmie w Gerazie w sekcji dotyczącej działalności Jezusa w Galilei i jej okolicach (Łk 8,1-56). Rozpoczyna od podania informacji na temat osób towarzyszących Jezusowi (Łk 8,1-3). Następnie wskazuje na

³⁵⁴ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 164.

³⁵⁵ Zob. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 167; A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 380.

³⁵⁶ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26...*, s. 340; A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 383.

³⁵⁷ Zob. C. Mitch, E. Sri, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 115.

wartość słuchania słowa Bożego (Łk 8,4-21) oraz przedstawia cztery cuda Jezusa (Łk 8,22-56). Kolejność perykop ukazujących Jego moc jest tożsama z sekwencją występującą u Marka: uciszenie burzy na Jeziorze Galilejskim, uwolnienie opętanego, uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok, wskrzeszenie córki Jaira.

U wszystkich trzech synoptyków przed przybyciem do krainy zamieszkiwanej przez pogan Jezus uciszył burzę na Jeziorze Galilejskim. Razem z Jezusem obecni byli Jego uczniowie, którzy są przerażeni spotykającą ich sytuacją. Wydarzenie ukazujące Jego moc nad naturą sprowokowało ich do postawienia pytania o tożsamość Jezusa.

Pierwsza różnica pomiędzy tekstami Marka i Łukasza a tekstem Mateusza dotyczy wzmianki o osobach, które przybyły do krainy po drugiej stronie jeziora Galilejskiego. U Mateusza brak wzmianki o uczniach. Tekst mówi, że Jezus przybył sam (ἐλθόντος), mimo iż w czasie burzy są oni z Nim w łodzi. Już wcześniej u Mateusza, inaczej niż u dwóch pozostałych synoptyków, to nie uczniowie stawiają pytanie o to, kim jest Jezus, ale ludzie, którzy obserwowali wydarzenie.

Mateusz w odróżnieniu od Marka i Łukasza umiejscawia scenę w krainie Gadareńczyków. Jako znajdująca się bliżej jeziora wydaje się bardziej prawdopodobną przestrzenią dla sceny z uwolnieniem od złego ducha, który zostaje unicestwiony poprzez utopienie świń w jeziorze³⁵⁸. Mateusz jest również oryginalny w tym, że mówi o dwóch opętanych³⁵⁹. Biorąc pod uwagę judeochrześcijańskich czytelników Mateusza i ich debatę z synagogą, autor wprowadził więcej niż jednego świadka. W ST bardzo istotnym faktem było potwierdzenie wydarzenia zeznaniami dwóch lub trzech świadków³⁶⁰.

Należy również zwrócić uwagę na brak u Mateusza obszernych fragmentów opisu, które występują u Marka. Dotyczy on szczegółowej charakterystyki opętanego jako człowieka często wiązanego łańcuchami, krzyczącego i raniącego się (Mk 5,3-5). Mateusz w inny sposób określa niebezpieczeństwo i siłę zniewolonych mężczyzn: „dwaj opętani³⁶¹, bardzo groźni, tak że nie ma mocnego, aby przejść tą drogą” (Mt 8,28). Nie

³⁵⁸ „Mateusz z pochodzenia Syryjczyk wie, że Geraza była oddalona od Jeziora Galilejskiego o dwa dni drogi (około 50 km). Gadara znajdowała się na południowym wschodzie około 10 km względem Jeziora Galilejskiego”. Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1–13*..., s. 363.

³⁵⁹ Nie tylko w tym opisie Mateusz podwaja liczbę osób doznających uzdrowienia ze strony Jezusa. To samo zjawisko można zaobserwować w przypadku uzdrowienia jednego niewidomego u Marka (10,46-52) i Łukasza (18,35-43), zaś u Mateusza (20,29-34) jest ich dwóch.

³⁶⁰ Pwt 19,15; Mt 26,60. Zob. C.L. Blomberg, *Matthew*, Nashville 1992, s. 151.

³⁶¹ Mateusz określa opętanych za pomocą participium δαμονιζόμενοι, Marek ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, zaś Łukasz ἄνθρω ἐχὼν δαμόνια. Podobnie używa participium, gdy mówi o kobiecie cierpiącej na krwotok (Mt 9,20) αἱμορροῦσα, podczas gdy Marek (5,25) i Łukasz (8,43) używają konstrukcji γυνή οὖσα ἐν ρύσει αἵματος.

mówi również o tym, że opętani zamieszkiwali nieustannie w grobach, przez co byli permanentnie nieczysti (Kpł 22,4; Lb 5,2; 9,6) oraz nie oddają czci Jezusowi poprzez pokłon, jak to ma miejsce u Marka oraz Łukasza. Dialog między Jezusem a człowiekiem (Mk 5,8-10) u Matusza (Mt 8,29) praktycznie jest skrócony do minimum. Brakuje rozkazu Jezusa skierowanego do demona oraz pytania o jego imię i co się z tym wiąże, odpowiedzi ze strony zniewolonych. Na uwagę u Mateusza zasługują także słowa wypowiedziane przez ducha nieczystego: „Przyszedłeś tu przed czasem dręczyć nas?”. Demony uznają, że w sądzie eschatologicznym doświadczą sądu Bożego i końca swojej mocy oraz że ten czas (καιρός) jeszcze nie nadszedł³⁶². U Mateusza nie występuje również relacja na temat przerażonego tłumu na widok tego, co się stało (Mk 5,15-16) oraz ostatnia rozmowa między uzdrowionym a Jezusem, w której powiedziano temu człowiekowi, że nie może towarzyszyć Jezusowi, ale ma dawać świadectwo w tym regionie (Mk 5,18-20).

Tekst perykopy u Łukasza jest bliższy wersji Marka niż ten występujący w Ewangelii Mateusza. Łukasz przenosi czytelnika z akcji na Jeziorze Galilejskim na miejsce kolejnego objawienia się potęgi Jezusa, używając bardziej wyszukanego czasownika καταπλεῖν, który odnosi się do przejścia z pełnego morza do przybrzeżnego punktu. W pierwszych słowach trzeci ewangelista informuje, że kraina Gerazeńczyków znajduje się naprzeciw Galilei. Pomija wyrażenie występujące u Marka: εἰς τὸ πέραν, (na drugą stronę), dlatego rekompensuje to dokładniejszym geograficznym określeniem „kraj naprzeciw Galilei”. Szczegół ten najprawdopodobniej skierowany był do helleńskich czytelników, nieznających topografii terenów, na których odbywała się działalność Jezusa.

W odróżnieniu do Marka już na samym początku czytelnik dowiaduje się od Łukasza, że mężczyzna³⁶³ miał w sobie nie jednego, ale wiele demonów, nie nosił ubrania oraz nie mieszkał w domu, tylko w grobowcach. Dla Żyda opis ten mógłby mieć wydźwięk ceremonialnej nieczystości, ale dla Łukasza i jego czytelników przedstawia straszny stan alienacji od innych ludzi i budzi skojarzenia ze zniszczeniem i śmiercią³⁶⁴.

³⁶² Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, s. 227; C. Mitch, E. Sri, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 123.

³⁶³ Łukasz, mówiąc o opętanym, używa dwóch greckich rzeczowników: ἀνὴρ oraz ἄνθρωπος. Za pomocą pierwszego z nich wprowadza nową postać do narracji (Łk 8,27) oraz tym samym rzeczownikiem określa opętanego w zakończeniu perykopy (Łk 8,38). Jest to technika retoryczna zwana *inclusio*. Zob. P. Blajer, *The Usage of ἀνὴρ [anēr] and ἄνθρωπος [anthrōpos] in the Healing of the Gerasene Demoniac (Luke 8:26–39)*, *Collectanea Theologica* 92/2 (2022), s. 59.

³⁶⁴ Zob. R.H. Stein, *Luke*, Nashville 1992, s. 255.

Łukasz, mówiąc o tym, że opętany człowiek nie mieszkał w domu, zamiast typowo Markowej konstrukcji ὅς τήν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν stosuje zwrot καὶ ἐν οἰκίᾳ οὐκ ἔμενεν ἀλλ' ἐν τοῖς μνήμασιν. „Trwać/pozostawać w domu” jest jedną z charakterystycznych dla Łukasza konstrukcji³⁶⁵.

W trzeciej Ewangelii gwałtowna reakcja demonów jest działaniem wynikającym z rozkazu Jezusa, który zobowiązuje złe duchy do opuszczenia opętanych. Marek przekazuje, że Jezus „wypowiedział” (ἔλεγεν) do demona zdanie rozkazujące, zaś Łukasz używa czasownika παρήγγειλεν „nakazywać”. Łukasz zachowuje metodę Marka, która rozwija tę historię za pomocą retrospekcji i wyjaśnia, dlaczego człowiek opętany przez demona krzyczał w ten sposób. Wzmacnia jednak λέγειν Marka, zastępując je przez czasownik παραγγέλλειν³⁶⁶.

Łukasz w opisie reakcji opętanego przywołuje κράζας Marka i wzmacnia go, używając intensywnej formy ἀνακράζας. Następnie stosuje czasownik προσέπεσεν w miejscu προσεκύνησεν u Marka. Zmiana w Ewangelii Łukasza jest prawdopodobnie spowodowana tym, że dla Łukasza προσεκύνησεν oznaczałoby oddanie hołdu Jezusowi, zaś demony według niego są uległe, ale nie czczą Jezusa. Łukasz podąża za Markiem przez resztę wersektu, z wyjątkiem złagodzenia wołania demonów zaklinających Boga (ὀρκιζω – Mk 5,7) w prostą prośbę (Łk 8,28)³⁶⁷. Łukaszowi mogło się wydawać, że tekst Marka brzmiał zbyt mocno, jakby demony odgrywały rolę egzorcystów. Dla Łukasza demony cechuje niepokój, lęk i błaganie, nie zaś poczucie bycia silniejszymi od Jezusa³⁶⁸.

W wersecie Łk 8,31 demony proszą Jezusa, by nie nakazywał im odejść do otchłani (ἄβυσσος), inaczej niż u Marka, gdzie upraszają, by nie wypędzano ich z owej okolicy. Wypędzenie demonów jedynie z granicy oznaczałoby pozorne zwycięstwo nad duchami nieczystymi. Łukasz chce wskazać, że zwycięstwo Jezusa nad demonami jest całkowite. Zostaje im odebrana wszelka władza na ziemi i muszą wrócić do czeluści, z których nie można już powrócić³⁶⁹. Demony można łączyć z otchłanią na kilka różnych sposobów. Otchłani można postrzegać jako miejsce pochodzenia lub stałego pobytu demonów; może być rozumiana jako miejsce uwięzienia zbuntowanych duchów; lub

³⁶⁵ Zob. Łk 9,4; 10,7; 19,5; Dz 16,15.

³⁶⁶ Zob. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke...*, s. 338.

³⁶⁷ Zob. C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 152.

³⁶⁸ J. Nolland, *Luke 1-9,20*, s. 408.

³⁶⁹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 1-11...*, s. 442.

może być pomyślana jako miejsce ostatecznego sądu nad istotami demonicznymi (zob. Ap 9,1-2.11; 11,7; 17,8; 20,1.3; 2 P 2,4; Jud 6)³⁷⁰.

Uwolniony człowiek zostaje scharakteryzowany jako ubrany i przy zdrowych zmysłach, jednak Łukasz dodaje, że siedział on u stóp Jezusa. W NT taki gest pojawia się kilka razy i oznacza pokorę (Mt 15,30; Łk 7,38; 8,41); wdzięczność (Łk 17,16) oraz bycie czyimś uczniem (Dz 22,3)³⁷¹. Świadkowie wydarzenia opowiadają o tym, w jaki sposób został uwolniony ten, który wcześniej był pod władzą demonów (ἀπὴ γέγειλαν δὲ αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐσώθη ὁ δαμονισθεὶς). Na uwagę zasługują tutaj dwie formy czasownikowe: ὁ δαμονισθεὶς oraz ἐσώθη. Po raz pierwszy opętany zostaje określony za pomocą participium aorystu strony biernej wraz z rodzajnikiem ὁ. Łukasz podkreślił, że to człowiek był poddany działaniu demonów. Forma bierna aorystu czasownika σωζεῖν wskazuje, że tylko Jezus jest na tyle mocny, by ujarzmić demony. W trzeciej Ewangelii w porządku kanonicznym uwolnienie opętanego dzięki użyciu formy pasywnej ἐσώθη nabiera charakteru zbawczego³⁷². Demony zniewalają człowieka, manifestują swoją siłę przez rozrywanie łańcuchów i wysyłają go na pustynię, miejsce symbolizujące śmierć (Łk 8,29). Jezus wybawia człowieka od cierpienia i odsyła go wolnego do domu. Łukasz w odróżnieniu od Marka nie wspomniał o odmowie pójścia za Jezusem, tylko od razu pozytywnie wskazał na misję posłania i opowiadania. Jezus u Łukasza nakazał mówić o tym, co „uczynił Bóg”, podczas gdy u Marka polecił przekazywać, że dzieło to „Pan uczynił i zlitował się nad tobą”³⁷³. Uzdrawiony zostaje posłany przez Jezusa i ogłasza (κηρύσσειν) wszystko, co Ten mu uczynił. Jednak u Łukasza działalność ta ogranicza się jedynie do miasta, natomiast u Marka obejmuje całe terytorium Dekapolu.

3.5. Struktura narracji

Struktura narracji tekstu związana jest z czasownikami głównymi występującymi w formie trybu oznajmującego czasu teraźniejszego oraz aorystu. To właśnie one tworzą pierwszy plan perykopy, wskazując na czynności wykonywane przez główne postaci. Pozostałe formy czasownikowe, takie jak imperfektum czy imiesłowy, tworzą tło historii

³⁷⁰ Zob. J. Nolland, *Luke 1-9,20*, s. 410.

³⁷¹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 1-11...*, s. 443-444.

³⁷² L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, s. 93.

³⁷³ J. Nolland, *Luke 1-9,20*, s. 413. Łukasz używa czasownika „mieć miłosierdzie” tylko w wyrażeniu „zmiłuj się nade mną/nami” (16,24; 17,13; 18,38.39).

i są podporządkowane czynnościom głównym³⁷⁴. Kilka wypowiedzi, które są przytoczone w mowie niezależnej, znajduje się również na pierwszym planie, gdyż są wprowadzone za pomocą czasowników w trybie oznajmującym aorystu lub czasu teraźniejszego historycznego.

Czynności główne

Drugi Plan

Mowa niezależna

Przybycie Jezusa i Jego uczniów do krainy Gerazeńczyków (5,1)

Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης
εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν

Wyjście opętanego naprzeciw Jezusa (5,2)

καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ὑπήντησεν
αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ,

Opis stanu opętanego (5,3-5)

ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν
καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι
διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι
καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας
συντετριφθαι
καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι
καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν
τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις

Reakcja opętanego na obecność Jezusa (5,6-10)

Καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν
καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ
καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει·

τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ
τοῦ ὑψίστου;

³⁷⁴ Zob. J.F. Williams, *Mark. The Exegetical Guide...*, s. 126.

ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με
βασανίσῃς.

ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ·

ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ
τοῦ ἀνθρώπου.

καὶ ἐπηρώτα αὐτόν·

τί ὄνομά σοι;

καὶ λέγει αὐτῷ·

λεγιῶν ὄνομά μοι,
ὅτι πολλοί ἐσμεν.

καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ
ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.

Zagłada duchów nieczystych w jeziorze (5,11-13)

Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει
ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη·

καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες·

πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα
εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.

καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς.

καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα

εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους,

καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ

εἰς τὴν θάλασσαν, ὥς δισχίλιοι,

καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ.

Postawa pasterzy i mieszkańców wobec cudu Jezusa (5,14-17)

Καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον

καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς·

καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστὶν τὸ γεγονός

καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν

καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον

ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα,

τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα,

καὶ ἐφοβήθησαν.

καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες

πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.
καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν
ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν.

Prośba uwolnionego i powierzenie mu misji przez Jezusa (5,18-20)

Καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον
παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾗ.
καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ·

ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς
σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ
κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἡλέησέν
σε.

καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει
ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.

Dokładne określenie struktury najdłuższego w Ewangelii Marka opisu egzorcyzmu może sprawiać trudności. Oprócz typowych elementów narracji o egzorcyzmie (spotkanie egzorzysty i opętanego Mk 5,1-2; reakcja ducha nieczystego Mk 5,6-7; polecenie opuszczenia ciała opętanego Mk 5,7-8; wyjście ducha nieczystego 5,13; reakcja świadków egzorcyzmu Mk 5,20b) zawiera także cechy tekstów mówiących o uzdrowieniu (charakterystyka stanu opętanego Mk 5,3-5; potwierdzenie uzdrowienia poprzez szczegółowy opis uwolnionego Mk 5,15). Złożoność struktury nie przeszkadza jednak w dostrzeżeniu spójności opowiadania, które łączy ze sobą elementy zarówno narracji o egzorcyzmie, jak i o uzdrowieniu³⁷⁵.

³⁷⁵ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 327; R. Pesch, *Il Vangelo di Marco. Parte prima. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1–8,26*, Brescia 1980, s. 450-451. V. Taylor interpretuje strukturę perykopy jako „mały dramat w czterech aktach”: scena pierwsza przedstawia Jezusa i opętanego (Mk 5,1-10); scena druga opisuje stado świń (Mk 5,11-13); scena trzecia skupia się na mieszkańcach krainy (Mk 5,14-17); czwarta scena ukazuje uwolnionego człowieka (Mk 5,18-20). Zob. V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 277.

3.6. Analiza szczegółowa w kontekście

Przedstawiona powyżej struktura narracji oparta na wyróżnieniu głównych czynności wyznacza poszczególne części analizy perykopy o Jezusie w krainie Gerazeńczyków. Celem tego etapu interpretacji tekstu Mk 5,1-20 jest wydobywanie jej wkładu w znaczenie chrystologiczne i soteriologiczne egzorcyzmu Jezusa w pogańskiej krainie.

3.6.1. Przybycie Jezusa i Jego uczniów do krainy Gerazeńczyków (5,1)

Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν – „I przybyli na drugą stronę morza do krainy Gerazeńczyków”

Jezus przepławia się ze swoimi uczniami na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego, który w czasach Jemu współczesnych był zamieszkiwany przez pogan³⁷⁶. Większość zarówno współczesnych, jak i dawniejszych komentarzy skupia się wokół wątpliwości związanych z nazwą krainy³⁷⁷. Niezależnie od tego, czy była to Geraza, Gadara czy Gergeza, na uwagę zasługuje informacja o przybyciu na drugi brzeg jeziora (εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης). Jezioro Galilejskie jest ważnym miejscem w Ewangelii Marka. Nad jego brzegiem Jezus powołuje uczniów (Mk 1,16.19-20) oraz naucza i uzdrawia tłumy (Mk 2,13; 3,7-12; 4,1; 5,21). Przemieszczanie się Jezusa wraz ze swoimi uczniami z jednego brzegu na drugi oraz wydarzenia mające miejsce w łodzi znajdującej się na Jeziorze Galilejskim pełnią ważną rolę w formacji Dwunastu³⁷⁸. Trzy wydarzenia:

³⁷⁶ W *Dziejach dawnych Izraela* Józef Flawiusz przekazuje, że kiedy Aleksander Janneusz zajmował tereny Dekapolu (w tym Gerazy) w czasie powstania Machabeuszy, były one zamieszkiwane przez pogan. Píše również o tym, że mieszkańcy tego regionu prowadzili życie w duchu kultury i religii helleńskiej. Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 143.

³⁷⁷ Obszerną analizę w oparciu o warianty tekstu w starożytnych rękopisach przedstawia M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 132-136.

³⁷⁸ Bardzo często jako miejsce formacji uczniów w Ewangelii Marka przedstawiane jest wspólne podążanie drogą za Jezusem (Mk 8,22-10,52). Zob. P. Rožič, *The Way According to Mark: A Transformative Symbol of Itinerant Discipleship*, *Studia Gdańskie XXXVII* (2015), s. 51-62. Należy także dostrzec taką samą funkcję w narracjach, w których Jezus wraz z uczniami przepławia się przez jezioro. Zob. E.S. Malbon, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*, *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984), s. 363-377; K. Sunwook, *Jesus and the missional movement in Galilee: Markan spatial presentation and its hermeneutical significance*, Eugene 2019, s. 120-124; E.K. Wefald, *The Separate Gentile Mission in Mark: a Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and*

uciszenie burzy wraz z pytaniem „Kim On jest?” (Mk 4,37-41); kroczenie Jezusa po jeziorze wraz z deklaracją „To Ja jestem” (Mk 6,47-52); dyskusja na temat kwasu i chlebów wraz z pytaniem Jezusa „Jeszcze nie rozumiecie?” (Mk 8,14-21) są ważnymi momentami w odkrywaniu przez uczniów tożsamości Jezusa.

Marek na określenie akwenu wybiera termin „morze” (θάλασσα) zamiast „jezioro” (λίμνη). O znaczeniu rzeczownika θάλασσα w Ewangelii Marka świadczy jego przeciwstawienie do ziemi. W kilku miejscach zostaje to bardzo mocno podkreślone (np. Mk 4,1 – Jezus jest na morzu, tłum znajduje się na brzegu). Zgodnie z Księgą Rodzaju (Rdz 1,26.28) człowiek otrzymał od Boga ziemię jako przestrzeń dla swojego życia. Ziemia została poddana pod jego panowanie. Konkretna ziemia została obiecana narodowi wybranemu (Wj 23,31; Lb 34,1-12; Joz 1,4). Natomiast władza nad morzem należy do Boga (Ps 89,10). To Bóg ucisza burzę i ocala tych, którzy są w niebezpieczeństwie (Ps 107,29-30). Jezus zatem, przemierzając jezioro/morze (θάλασσα) Galilejskie, rozkazując mu, czyniąc cuda po obu jego stronach (pogańskiej i żydowskiej), ukazuje uczniom swoją władzę nad morzem i ziemią. W ten sposób odsłania im swoją tożsamość, ukazując Go jako „Jezusa Chrystusa Syna Bożego” (Mk 1,1)³⁷⁹. Uczniowie są cały czas z Jezusem, począwszy od narracji opisującej ich powołanie nad brzegiem Jeziora Galilejskiego (Mk 1,16-20). Przychodzą oni z Jezusem do jakiegoś konkretnego miejsca (Marek zaznacza to przybycie za pomocą czasownika w liczbie mnogiej), po czym stają się obserwatorami działania Jezusa (autor zaznacza to liczba pojedynczą czasownika, którego przedmiotem jest jedynie Jezus).

3.6.2. Wyjście opętanego naprzeciw Jezusa (5,2)

καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ – „I kiedy wyszedł On z łodzi, natychmiast wyszedł naprzeciw Mu z grobowców człowiek w duchu nieczystym”

Po raz pierwszy w Ewangelii Marka Jezus przybył na terytorium pogańskie i od razu (εὐθύς) nastąpiła konfrontacja z wychodzącym Mu naprzeciw człowiekiem w duchu

Exorcisms, Journal for the Study of the New Testament 18/60 (1996), s. 3-26; D. Kotecki, *Con Gesù nella barca* (Mc 4,35-41; 6,45-52; 8,13-21). *Contributo allo studio del discepolato nel Vangelo di Marco*, Toruń 2015.

³⁷⁹ M.W. Newheart, *My Name is Legion: The Story and Soul of the Gerasene Demoniac*, Collegeville 2004, s. 35, 41.

nieczystym. Zastosowana tutaj forma genetiivus absolutus (ἐξεληθόντος αὐτοῦ) służy wskazaniu głównego protagonisty narracji o opętanym, którym jest Jezus, mimo iż czytelnik może odnieść wrażenie, że inicjatywa spotkania jest inspirowana przez ducha nieczystego³⁸⁰. Czasownik ὑπαντᾶν, którego przedmiotem jest człowiek w duchu nieczystym, pojawia się w Ewangelii tylko raz (Mk 5,2). W innych tekstach NT oraz LXX jest używany w kontekście: przemieszczania się w sensie neutralnym, osoba wychodzi na spotkanie z drugą osobą (Tb 7,1; Mdr 6,16; Syr 9,3; 15,2; Mt 28,9; J 4,51; 11,20.30; 12,18; Dz 16,16); wyjścia naprzeciw w celu przeciwstawienia się komuś (Syr 12,17; Łk 14,31). Wzmianka o wyjściu naprzeciw Jezusa służy poinformowaniu odbiorcy perykopy o wyjściu człowieka z grobowców, gdyż w wierszu Mk 5,6 pojawia się informacja, że opętany ujrzał Jezus z daleka i przybiegł do Niego³⁸¹.

Człowiek opętany jest opisany przez Marka jako potrójnie nieczysty: będący w duchu nieczystym, mieszkający w grobowcach oraz przebywający na terytorium pogańskim. Zamieszkiwanie w grobowcach budzi skojarzenia z osobą zmarłą. Człowiek ten jest niezdolny do funkcjonowania w społeczeństwie z powodu swojego stanu. Po raz drugi Marek używa tutaj w swojej Ewangelii wyrażenia „człowiek w duchu nieczystym” (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ). Wcześniej określenie to pojawia się w opisie człowieka opętanego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,23). Podstawowe znaczenie przyimka ἐν wskazuje, że to nie duch nieczysty jest w człowieku, ale ten drugi jest jakby przez ducha pochłonięty. Jednak rozkaz Jezusa: „wyjdź duchu nieczysty z człowieka” (Mk 5,8) pokazuje, że duch jest w człowieku³⁸². Te dwa wydawałoby się sprzeczne komunikaty wskazują na złożoność rzeczywistości duchowej. Duch nieczysty jako istota pozbawiona materii może objąć swoim działaniem zarówno wewnątrz osoby, jak i to, co znajduje się na zewnątrz.

3.6.3. Opis stanu opętanego (5,3-5)

ὅς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ οὐδὲ ἀλύσις οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριῖσθαι καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι καὶ διὰ

³⁸⁰ R.H. Stein, *Mark*, s. 251.

³⁸¹ A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 331.

³⁸² Zob. C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 86; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 331.

παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις – „który mieszkanie miał w grobowcach, i ani łańcuchem nikt już nie mógł go związać, gdyż on wielokrotnie dybami i łańcuchami był związany, ale zostały rozerwane przez niego łańcuchy, i dyby zostały skruszone, i nikt nie był tak mocny, aby go poskromić. I przez całą noc i dzień w grobowcach i w górach był krzyczący i niszczący siebie kamieniami”

Opis stanu opętanego z Gerazy jest bardziej szczegółowy niż człowieka zniewolonego w pierwszej relacji o egzorcyzmie Jezusa (Mk 1,21-28). Również w porównaniu z pozostałymi Ewangeliami synoptycznymi Marek daje czytelnikowi bardziej wyczerpujący obraz sytuacji.

W wierszu Mk 5,2 zostało już powiedziane, że opętany wyszedł naprzeciw Jezusa z grobowców. Teraz Marek uzupełnia tę informację, mówiąc, że opętany w owych grobowcach miał swoje mieszkanie. Zdanie podrzędne ὅς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν łączy się ze zdaniem głównym za pomocą przyimka ὅς, który wskazuje na człowieka jako zamieszkującego grobowce, nie zaś na ducha nieczystego. Marek zamiast czasownika „mieszkać” stosuje konstrukcję rzeczownika z czasem imperfektum (τὴν κατοίκησιν εἶχεν), która w tekście ma funkcję emfazy. Rzeczownik κατοίκησις jest w NT *hapax legomenon*. W LXX występuje 8 razy (Rdz 10,30; 27,39; Wj 12,40; Lb 15,2; 2 Sm 9,12; 1 Krl 8,30; 2 Krl 2,19; 2 Krn 6,21). Odnosi się on zazwyczaj do zamieszkania w ziemi, która nie jest miejscem błogosławionym, ale wiąże się z trudem lub niewolą: Rdz 27,39 – Ezaw pozbawiony przez Jakuba błogosławieństwa swojego ojca Jakuba dowiaduje się, że ziemia, w której zamieszka, nie będzie żyzna; Wj 12,40 – mowa o zamieszkaniu w niewoli egipskiej przez 430 lat; 2 Sm 9,12 – informacja o tym, że ci, którzy mieli mieszkanie Siby, byli niewolnikami Meribbaala; 2 Krl 2,19 – mieszkańcy Jerycha informują Elizeusza, że mimo iż położenie ich miasta jest dobre, to woda jest niezdrowa, a ziemia nieurodzajna. Właśnie w takim położeniu znajduje się opętany: zamieszkuje miejsce pozbawione nadziei i życia³⁸³. Jest niewolnikiem grobowców.

Informacja o przebywaniu ludzi w grobowcach pojawia się w księdze Izajasza (Iz 65,4). W opisie bałwochwalczego ludu (Iz 65,1-7, tekst LXX) w idei zamieszkiwania mogił (ἐν τοῖς μνήμασιν) można zauważyć powiązanie pomiędzy praktyką oddawania

³⁸³ Naturalne lub wydrążone w skałach groty często przerobione były na mieszkania przez ubogą ludność Palestyny. Opętany, który ze względu na swój stan był pozbawiony środków do życia, mógł w takim miejscu znaleźć schronienie. Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 127.

czci bożkom a charakterystką opętanego z Gerazy³⁸⁴. W tekście Ps 95,5 (LXX) bożki pogańskie są utożsamiane z demonami (ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαιμόνια). Jezus, który przychodzi, by spotkać człowieka zniewolonego przez demony, jest obrazem Boga wyzwającego niewierny naród izraelski, oddający cześć obcym bóstwom³⁸⁵.

Marek podkreśla również bezsilność osób próbujących poskromić ponadnaturalną siłę opętanego. W tym celu używa dwóch przysłówków i jednego przymiotnika (οὐδέ, οὐκέτι, οὐδέις) akcentujących bezradność tych, którzy chcieli powstrzymać destruktywną moc. Z kolei terminy użyte w wersetach Mk 5,2b-5 podkreślają siłę opętanego („łańcuch”, „kajdany”, „związać”, „rozerwać”, „rozbić na kawałki”). Używanie łańcuchów związujących ręce (ἄλυσις) i nogi (πέδη) miało na celu zapobieżenie okaleczaniu się i narażaniu innych ludzi na niebezpieczeństwo³⁸⁶. Jednak łańcuchy te są rozrywane (διασπᾶν) i kruszone na kawałki (συντρίβειν). Użycie trzech czasowników w Mk 5,4, a mianowicie: „wiązać”, „rozrywać” i „kruszyć na małe części”, tłumaczy wielką moc zniewolonego. Warto zaznaczyć, że te trzy czasowniki występują w formie biernej jakby podkreślając to, że zniewolony podlegał opisanym czynnościom, nie będąc ich świadomym inicjatorem³⁸⁷.

W NT czynność „związywania” nie odnosi się do egzorcystrycznych metod Jezusa, ale raczej do nadejścia czasów eschatologicznych (Mt 13,30; 22,13; Ap 20,2), które w osobie Jezusa się uobecniają³⁸⁸. To panowanie Boga czyni Szatana bezsilnym, nie zaś ludzki wysiłek i prowizoryczne sposoby „związania mocniejszego”. Nic nie może zostać odebrane siłaczowi, dopóki nie zostanie związany, ale nie oznacza to, aby był związany raz na zawsze, po czym nie ma dalszej walki. Przeciwnie, każda indywidualna konfrontacja z duchem nieczystym (w kolejnych napotykanym opętanych postaciach w Ewangelii Marka) będzie się wiązać ze „spotkaniem w mocy” w czasie, którego Jezus

³⁸⁴ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 277; J.F. Craghan, *The Gerasene Demoniac*, s. 529.

³⁸⁵ Niektórzy bibliści sugerują, że tekst o uwolnieniu opętanego z Gerazy jest midraszem do tekstu Izajasza (65,1-25), w którym Bóg zapowiada nową relację pomiędzy Nim a ludem. Naród, który wróci do swego Boga, będzie cieszył się wolnością. W nowej ziemi nie będzie już słyhać płaczu ani krzyku. Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 130; G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution...*, s. 73.

³⁸⁶ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 216.

³⁸⁷ Marek wprawdzie precyzuje, że zostały rozerwane łańcuchy przez opętanego (καὶ διεσπάσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις), jednak niektórzy egzegeci w formie pasywnej czasu perfektywnego widzą *passivum demonicum* w odróżnieniu od *passivum divinum*. Zob. J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 343; C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 202; C.S. Pero, *Liberation from Empire...*, s. 148.

³⁸⁸ Zob. N.J. Torchia, *Eschatological Elements in Jesus' Healing of the Gerasene Demoniac. An Exegesis of Mk 5,1-20*, *Irish Biblical Studies* 23 (2001), s. 22-23.

manifestuje swoją większą władzę. Warto zauważyć, że to Duch zapoczątkowuje konfrontację Jezusa z Szatanem (Mk 1,12). To właśnie w zapowiedzi misji Jezusa przez Jana Chrzciciela nad Jordanem (Mk 1,8) odnaleźć można ideę, że Jezus chrzcząc/zanurzając w Duchu, jest w stanie pokonać demoniczną moc. „Związanie” tego, który przedstawia się jako mocniejszy (ισχυρός), jest możliwe nie tylko przez Jezusa, ale przez człowieka, w którym działa Duch Boży. W ten sposób egzorcyzmy ujawniają zasadniczo duchowy wymiar posługi Jezusa i możliwość uczestniczenia w niej tylko wtedy, kiedy między uczniami a Nim istnieje głęboka więź³⁸⁹.

Warto również zwrócić uwagę na budowę chiasmiczną zdania:

„wielokrotnie dybami (A) i kajdanami (B) on został związany,
ale kajdany (B') były rozerwane przez niego, a dyby (A') zostawały kruszone”,

której celem jest zaakcentowanie poszukiwania różnych sposobów poradzenia sobie z siłą opętanego³⁹⁰. Takie próby, kończące się za każdym razem niepowodzeniem, były podejmowane wielokrotnie, na co wskazuje forma imperfektum czasownika ἵσχυεν. Opis pozbawienia zniewolonego jego nadzwyczajnej mocy bardziej przypomina próbę ujarzmienia dzikiego zwierzęcia. Rzeczywiście czasownik „ujarzmzić” – δαμάζειν użyty przez Marka (Mk 5,4) występuje jeszcze 3 razy w Liście Jakuba (Jk 3,7-8). Autor porównuje próbę poskromienia ludzkiego języka, który poprzez plotki wyrządza ogromne szkody, do ujarzmiania dzikich zwierząt: „Wszystkie bowiem gatunki zwierząt i ptaków, gadów i stworzeń morskich można ujarzmzić, i rzeczywiście ujarzmiła je natura ludzka”. Zdolność panowania człowieka nad zwierzętami i możliwość ich poskramiania wynika z polecenia, które Bóg skierował do niego przy stworzeniu świata (Rdz 1,26). Jednak na liście istot poddanych władzy ludzkiej nie można odnaleźć bytów duchowych – aniołów. Władza ta zostanie dopiero przekazana Dwunastu przez Jezusa (Mk 3,15 – Jezus ustanawia Dwunastu, by powierzyć im władzę wypędzania demonów; Mk 6,7 – posłanie Dwunastu wyposażonych w władzę nad złymi duchami; Mk 6,13 – Dwunastu wypędza złe duchy; Mk 16,17 – obietnica władzy nad demonami dana każdemu wierzącemu). Jednak celem tak rozbudowanej charakterystyki mocy opętanego i bezsilności mieszkańców Gerazy nie jest wzbudzenie strachu czytelnika wobec

³⁸⁹ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 174.

³⁹⁰ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 332.

manifestacji destrukcyjnej siły, ale przygotowanie go do ukazania władzy, jaką Jezus posiada także w ziemi pogan³⁹¹.

Tragiczne położenie opętanego zostaje wzmocnione przez ostatnie zdanie opisu: „całymi nocami i dniami w grobowcach i w górach, był on krzyczący i ranił się kamieniami”. Człowiek ten jest nieustannie dręczony (dzień i noc) oraz oddzielony od innych osób (grobowce i góry). Kolejny raz Marek używa konstrukcji peryfrastycznej (imperfektum z imiesłowem) – ἦν κράζων, podkreślając nieustanne wołanie zniewolonego. Krzyk u Marka pojawia się wtedy, gdy osoby wołają o pomoc (Mk 9,24; 10,47-48), wyrażają gniew (Mk 9,26; 15,13-14) oraz w tekstach objawiających tożsamość Jezusa (Mk 3,11; 5,7; 11,9)³⁹². Odizolowany od innych mieszkańców regionu, poprzez zadawanie sobie ran stanowi największe zagrożenie dla samego siebie³⁹³. Mimo że moc ducha nieczystego uwalniała opętanego z kajdan i dybów, to takie wyzwolenie nie dawało mu prawdziwej wolności.

3.6.4. Reakcja opętanego na obecność Jezusa (5,6-10)

καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ – „A zobaczywszy Jezusa w oddali, przybiegł i pokłonił się Mu”

Sekwencja wydarzeń w kolejnych wersetach jest oznaczona zazwyczaj w aoryście (w charakterystyce opętanego Marek użył przede wszystkim czasu imperfektum oraz perfektum). Zdanie „zobaczywszy Jezusa z daleka, przybiegł i pokłonił się” wznawia opowieść rozpoczętą w Mk 5,2, ale przerwana przez opis stanu opętanego (Mk 5,3-5). Mimo bycia zanurzonym w mocy ducha nieczystego człowiek spogląda na Jezusa i przybiega do Niego. Jego czyny są sprzeczne: podbiega do Jezusa, pada przed Nim, a za chwilę krzyczy, by Jezus go nie dręczył. Taki ciąg wydarzeń może ilustrować wewnętrzny konflikt opętanego. Człowiek w duchu nieczystym sam pragnie wyzwolenia, widzi w Jezusie szansę na normalne życie, ale nad jego osobowością panuje demon, który w obecności Jezusa wpada w panikę³⁹⁴.

³⁹¹ Zob. A. Malina, *Egzorcyzmy w Biblii*, s. 69.

³⁹² Zob. R.H. Stein, *Mark*, s. 252-253.

³⁹³ Zachowanie autoagresywne można również dostrzec w opisie opętanego dziecka (Mk 9,22).

³⁹⁴ Zob. M. Healy, *Ewangelia według św. Marka. Katolicki komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020, s. 95.

Wybiegając z grobowców w stronę Jezusa, zniewolony przez ducha nieczystego oddaje Mu pokłon. Czasownik προσεκυνεῖν w Ewangeliach oznacza zazwyczaj oddanie pokłonu, padnięcie na twarz przed kimś w sensie uznania czyjeś dominacji oraz oddania czci z szacunku (Mt 2,2.8.11; 4,9.10; 8,2; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9.17; Łk 4,7.8; 24,52; J 4,20.21.22.23.24; 9,38; 12,20), ale również może być gestem cynicznym (Mk 15,19). W Mk 5,6 egzegeci widzą προσεκυνεῖν jako akt ustępstwa i błagania w obliczu władzy zwierzchniej Jezusa. Wynika to także z treści krzyku: „Jezusie, Synu Boga Najwyższego” w Mk 5,7³⁹⁵. Dlatego też gest ten widziany jest nie jako czyn człowieka, ale złego ducha, który swoją uległość manifestuje poprzez ciało opętanego³⁹⁶. Upadnięcie przed Jezusem bardzo mocno kontrastuje z wcześniejszym niekontrolowanym zachowaniem (ranienie się kamieniami, krzyczenie w górach w dzień i w nocy). Na podstawie wyznania w Mk 5,7 można również wywnioskować, że gest upadnięcia przed Jezusem podkreśla Jego moc oraz tożsamość chrystologiczną.

καὶ κράζας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς – „I krzyknąwszy głosem wielkim, mówi: „Co mnie i Tobie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, abys mnie nie nękał!”

Zniewolony człowiek pada przed Jezusem i zwraca się do Niego, „krzyknąwszy głosem wielkim”. Przedmiotem czasownika κράζειν w Ewangelii Marka są duchy nieczyste (Mk 3,11; 5,7; 9,26), opętany człowiek (Mk 5,5), ojciec opętanego chłopca (Mk 9,24), niewidomy Bartymeusz (Mk 10,47.48), tłum witający Jezusa wjeżdżającego na osiołku do Jerozolimy (Mk 11,9), tłum żądający ukrzyżowania Jezusa (Mk 15,13.14). Krzyk związany jest więc zawsze z osobą Jezusa i wyraża prośbę, żądanie lub łączy się z wyznaniem dotyczącym Jego tożsamości³⁹⁷. Głośne krzyczenie demona jest wprowadzeniem do jego wypowiedzi. Marek używa tutaj czasu *praesens historicum* – „mówi” (λέγει), który najczęściej stosowany jest w celu podkreślenia jakiegoś

³⁹⁵ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 333; M.D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, s. 143; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 228; M.L. Strauss, *Mark*, s. 217.

³⁹⁶ Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 267.

³⁹⁷ W wierszu Mk 3,11 Marek bardzo podobnie opisuje reakcję duchów nieczystych na obecność Jezusa: upadały przed Nim, krzyczały, mówiły. Należy zaznaczyć, że gest padnięcia przed Jezusem dokonywał się przez ciało osoby zniewolonej, jako że demony ze swej natury są istotami czysto duchowymi. Tak też należy odczytać czynność opętanego z Gerazy.

wydarzenia oraz ma wyrazić główną czynność narracji³⁹⁸. Warto zwrócić uwagę, że pierwszy raz w Ewangelii Marka przedmiotem tej formy czasownikowej³⁹⁹ jest ktoś inny niż Jezus.

Dzięki szybkiemu rozpoznaniu tożsamości Jezusa człowiek w duchu nieczystym z wściekłością krzyczy: „Co mnie i Tobie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, abyś mnie nie nękał!”. Pierwsza część zwrotu jest niemal tożsama z wyznaniem człowieka opętanego w synagodze w Kafarnaum. Różnica dotyczy zaimka osobowego: Mk 5,7 – τί ἐμοὶ καὶ σοί, Mk 1,24 – τί ἡμῖν καὶ σοί. Wersja paralelna u Łukasza (Łk 8,28) jest zgodna z tekstem Mk 5,7, zaś tekst Mateusza (Mt 8,29) jest identyczna z wyznaniem w Mk 1,24. Obecność zaimka osobowego ἐμοί/ἡμῖν wskazuje na tożsamość ducha nieczystego. Zaimek w pierwszej osobie liczby mnogiej w Mt 8,29 odpowiada dwóm opętanym, którzy są wzmiankowani w Mt 8,28. Zaś w pozostałych tekstach (Mk 5,7, Łk 8,28) duch nieczysty mówi o sobie w pierwszej osobie liczby pojedynczej. W czasie rozmowy z Jezusem demon, odsłaniając swoją tożsamość, zaczyna używać liczby mnogiej.

Tekst Ewangelii Marka

Proces odsłonięcia tożsamości złego ducha

Mk 5,2 καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ – liczba pojedyncza
 πλοίου εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν Narrator mówi o duchu nieczystym
 μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι w liczbie pojedynczej.
 ἀκαθάρτῳ

Mk 5,7: καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει, λέγει – liczba pojedyncza
 Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ Narrator mówi o duchu nieczystym
 ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με w liczbie pojedynczej.
 βασανίσῃς. ἐμοί – liczba pojedyncza
 ὀρκίζω – liczba pojedyncza
 με – liczba pojedyncza

³⁹⁸ Jan używa tego czasu aż 162 razy, Marek 151 razy, Mateusz 93 razy, Łukasz zaś tylko 11 razy w Ewangelii i 13 razy w Dziejach Apostolskich. Więcej na temat funkcji czasu *praesens historicum* – A. Piwowar, *Składnia języka greckiego...*, s. 309-310.

³⁹⁹ *Praesens historicum*, trzecia osoba liczby pojedynczej. W kolejnych tekstach występuje już stosunkowo często: Mk 5,9; 7,28; 8,29; 9,5; 11,21; 12,37; 13,1; 14,45.61.63.67; 16,6. Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 333.

	Duch mówi o sobie w liczbie pojedynczej.
Mk 5,8: ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ, Ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου	αὐτῷ – liczba pojedyncza Narrator mówi o duchu nieczystym w liczbie pojedynczej.
	ἔξελθε – liczba pojedyncza
	τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον – liczba pojedyncza
	Jezus zwraca się do złego ducha w liczbie pojedynczej.
Mk 5,9: καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί ὀνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ· λεγιὼν ὀνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν	αὐτόν – liczba pojedyncza Narrator mówi o duchu nieczystym w liczbie pojedynczej.
	σοι – liczba pojedyncza
	Jezus zwraca się do złego ducha w liczbie pojedynczej.
	λέγει – liczba pojedyncza
	Narrator mówi o duchu nieczystym w liczbie pojedynczej.
	μοι – liczba pojedyncza
	πολλοί ἐσμεν – liczba mnoga
	Zły duch zaczyna odpowiadać w liczbie pojedynczej. Po ujawnieniu swojego imienia „Legion” zaczyna mówić o sobie w liczbie mnogiej.
Mk 5,10: καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας	παρεκάλει – liczba pojedyncza Narrator mówi o duchu nieczystym w liczbie pojedynczej.
	αὐτὰ – liczba mnoga
	Narrator mówi o duchu nieczystym w liczbie mnogiej.

Mk 5,12: καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν	παρεκάλεσαν – liczba mnoga
λέγοντες, Πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους,	λέγοντες – liczba mnoga
ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν	Narrator mówi o duchu nieczystym w liczbie mnogiej.
	ἡμᾶς – liczba mnoga
	εἰσέλθωμεν – liczba mnoga
	Duch nieczysty mówi o sobie w liczbie mnogiej.
Mk 5,13: καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὥς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ	αὐτοῖς – liczba mnoga
	ἐξελθόντα – liczba mnoga
	τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα – liczba mnoga
	εἰσῆλθον – liczba mnoga
	Narrator mówi o duchu nieczystym w liczbie mnogiej.

Punktem zwrotnym w procesie poznania tożsamości ducha nieczystego było wyjawienie imienia „Legion”. Początkowo duch nieczysty, ukrywając swoją tożsamość, podejmuje próbę zdobycia przewagi nad Jezusem. Jednak pozornie wielka moc ducha nieczystego zostaje rozbrojona w rozmowie z Nim⁴⁰⁰. Zanim duch nieczysty zostanie zobligowany do przedstawienia swojego imienia, próbuje zyskać przewagę nad Jezusem, wypowiadając Jego imię oraz wskazując na Jego Boskie pochodzenie – Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου (Jezusie, Synu Boga Najwyższego)⁴⁰¹. Określenie Jezusa jako Syna Boga Najwyższego pojawia się jedynie u Marka (Mk 5,7) oraz w tekście paralelnym u Łukasza (Łk 8,28)⁴⁰². Tytuł „Bóg Najwyższy” był znany już w ST i stosowano go w celu

⁴⁰⁰ Zob. A. Malina, *Egzorcyzmy w Biblii*, s. 70.

⁴⁰¹ W wyznaniu demona można także widzieć uznanie w Jezusie kogoś większego od siebie i początek decyzji o poddanie się Jego mocy. Zob. R.H. Stein, *Mark*, s. 253; M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 95.

⁴⁰² W Ewangelii Marka obok imienia „Jezus” pojawiają się określenia: „Nazarejczyk” (Mk 1,24), „Syn Boga Najwyższego” (Mk 5,7), „Syn Dawida” (Mk 10,47). Dwa pierwsze zostają wypowiedziane przez ducha nieczystego, trzecie zaś przez Bartymeusza. Najprawdopodobniej mają one związek z miejscem, w którym zostały użyte. Pierwszy tytuł („Nazarejczyk”) kieruje duch nieczysty wobec Jezusa w synagodze w Kafarnaum, które jest położone nieopodal Nazaretu. Drugie określenie („Syn Boga Najwyższego”) zostało wypowiedziane przez ducha nieczystego na ziemi pogańskiej, zaś za trzecim razem Jezus zostaje nazwany „Synem Dawida” (zaakcentowanie mesjańskiego pochodzenia od Dawida) przez

określenia Boga Izraela (Rdz 14,18-20.22; Lb 24,16; Pwt 32,8; 2 Sm 22,14; Ps 7,18; 9,3; 18,14; 21,8; 46,5; 47,3; 50,14; 57,3; 73,11; 77,11; 78,17.35.56; 82,6; 83,19; 87,5; 91,2.9; 92,2; 97,9; 107,11; Lm 3,35.38; Dn 3,26). LXX zawsze przekłada hebrajskie *עליון* jako (ὁ) ὑψιστος gdy odnosi się ono do Boga, zaś w tekstach greckich pozabiblijnych określenie „Najwyższy” przynależało zazwyczaj do Zeusa⁴⁰³. Warto również zaznaczyć, że w rękopisie 4Q246 tytuł „Syn Boga Najwyższego” jest odnoszony do Mesjasza, który właśnie w taki sposób został nazwany⁴⁰⁴.

Duch nieczysty w Mk 1,24 nie określa Jezusa tytułem „Syn”, ale słowo to pojawia się w wyznaniu demona w Mk 5,7. Czytelnik Ewangelii Marka spotkał już się z tym określeniem na samym początku tekstu, które zostało wprowadzone przez narratora (Mk 1,1), następnie zaś głos Ojca definiuje Jezusa jako Jego umiłowanego Syna (Mk 1,11). W Mk 1,34 narrator wskazuje, że demony miały wiedzę co do tego, kim Jezus jest. Potwierdza to również informacja redaktora w wersecie Mk 3,11: „A duchy nieczyste, kiedy Go oglądały, padały przed Nim i krzyczały, mówiąc: Ty jesteś Syn Boga!”. Kolejna deklaracja, która pochodzi od Boga, pojawia się w Mk 9,7: „To jest mój Syn umiłowany”. „Przedmiotem objawienia nie jest to, kim ma się stać Jezus, lecz to, kim On jest, jaka jest Jego tożsamość, godność i autorytet”⁴⁰⁵. Pytanie o to, kim jest Jezus i jaka jest Jego relacja do Boga, pojawia się również w czasie sądu przed Sanhedrynem. Na samym zaś końcu Ewangelii centurion wyznaje: „Prawdziwie ten człowiek był Synem Boga” (Mk 15,39). Kiedy więc w Mk 5,7 duch nieczysty łączy tytuł „Syna” z „Bogiem Najwyższym”, wskazuje na tożsamość chrystologiczną Jezusa.

W dalszej części swojej wypowiedzi, po wyjawieniu tożsamości Jezusa, duch nieczysty chce przejąć kontrolę nad Nim, poprzez zaklinanie Go w imię Boga. Poprzez usta opętanego wypowiada formułę, która zwykle pochodziła od egzorcysty i była

Bartymeusza w Jerychu niedaleko Jerozolimy. Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 334. W *Dziejach Apostolskich* (Dz 16,17) opętana niewolnica nazywa Pawła i jego towarzyszy sługami Boga Najwyższego, kiedy ci byli w drodze na miejsce modlitwy w Filippi. Wydarzenie ma również miejsce na terytorium pogańskim (Mk 5,7), dlatego tutaj najprawdopodobniej znowu jest mowa o „Bogu Najwyższym”.

⁴⁰³ Inskrypcja „Zeus Najwyższy” datowana na lata 22-23 po Chrystusie, odnaleziona niedaleko Gerazy, potwierdza kult Zeusa w tym miejscu. Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 268.

⁴⁰⁴ Zob. R.H. Stein, *Mark*, s. 253; O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium*, Stuttgart 1927, s. 24. Natomiast M.-J. Lagrange twierdzi, że nie należy widzieć w określeniu „Syn Boga Najwyższego” tytułu mesjańskiego, a jedynie podkreślenie niezwykłości Jezusa. Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 128.

⁴⁰⁵ Zob. A. Malina, *Przemienienie Jezusa. Studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016, s. 119.

skierowana do demona (Dz 19,13). Zakres znaczeniowy czasownika ὀπκίζειν oraz pochodzącego od niego ἐξοπκίζειν dotyczy uroczystej mowy, w której przemawiający odwołuje się do zewnętrznego autorytetu⁴⁰⁶ (także w Rdz 24,3). W Mk 5,7 duch nieczysty wspiera się na autorytecie Boga, przemawiając do Jezusa, którego nazwał Synem Boga Najwyższego. W desperacki sposób przedstawia swoją prośbę, której treść zostaje ujawniona w kolejnym stwierdzeniu.

Przedmiotem błagania demona jest prośba o to, aby Jezus go nie dręczył. Czasownik βασιλεύειν wyraża cierpienie z powodu choroby (Mt 8,6); jest związany z bólami porodowymi (Ap 12,2); opisuje uderzanie fal o łódź w czasie wichury (Mt 14,24); ukazuje udręczenie uczniów przepływających się na drugi brzeg jeziora, którzy musieli się zmagać z przeciwnym wiatrem; a także opisuje cierpienie związane z nadejściem czasów eschatologicznych (Ap 9,5; 11,10; 14,10; 22,10). W stwierdzeniu „Zaklinam Cię na Boga, abyś mnie nie nękał!” jest zawarte przekonanie, że Jezus ma moc, aby umęczyć demona. W ten sposób duch nieczysty uznaje wyższość Jezusa nad sobą, która wyraża się w lęku przed torturami. Tak jak kobieta jest udręczona bólami porodowymi, chory cierpieniem z powodu swej dolegliwości, uczniowie przeciwnym im wiatrem na jeziorze, tak duch nieczysty obawia się być udręczonym przez obecność Jezusa na terytorium ziemi pogańskiej. Na taką interpretację wskazuje również użycie zaimka μη oraz aorystu trybu coniunctivus (βασιλεύσης). Udręczenie ducha nieczystego może być rozumiane na kilka sposobów. Niektórzy egzegeci uważają, że udręka może odnosić do cierpienia doświadczonego już podczas egzorcyzmu w Kafarnaum (Mk 1,24); ma związek z wyrzuceniem demona/demonów z terytorium Gerazy (Mk 5,10-13); lub dotyczy przyszłego cierpienia w czasach eschatologicznych. Można także skłonić się do interpretacji egzorcyzmu jako procesu wieloetapowego. Kara nałożona na duchy nieczyste, która rozpoczęła się z chwilą rozpoczęcia publicznej działalności Jezusa (jej integralną część stanowią egzorcyzmy) zakończy się całkowitą zagładą i unieszkodliwieniem działania demonów w czasach ostatecznych. Niezależnie od tego, czy udręka demonów ma znaczenie eschatologiczne, czy nie, wskazuje na wyższość Jezusa nad duchami nieczystymi, ponieważ wyrażenie: „Zaklinam Cię na Boga, abyś

⁴⁰⁶ G.H. Twelftree widzi w czasowniku ὀπκίζειν rzucenie klątwy na Jezusa, która miała Mu przeszkodzić w skutecznym dokonaniu egzorcyzmu. Zob. G.H Twelftree, *Jesus the Miracle Worker...*, s. 288. A. Burrow w zaklinaniu Jezusa przez ducha nieczystego widzi elementy ironii, gdyż to Jezus-Egzorcysta jest egzorcyzmowany przez duchy nieczyste. Zob. A. Burrow, *Bargaining with Jesus: Irony in Mark 5,1-20*, *Biblical Interpretation* 25 (2017), s. 249.

mnie nie nękał!” jest połączone z tytułem chrystologicznym Jezusa „Syn Boga Najwyższego”. Tożsamość chrystologiczna Jezusa jest związana tym samym z Jego eschatologiczną rolą. Odpowiada to idei zawartej w prologu Ewangelii Marka (Mk 1,1-16) – Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, umiłowanym Synem swego Ojca; będzie działał w mocy Ducha Świętego, ponieważ czas się wypełnił. Jezus jest ukazany także jako mocniejszy, zapowiedziany przez Jana Chrzciciela (Mk 1,7), który zwiąże swoją potęgą demona uzurpującego sobie prawo do wiązania swoją mocą ludzi (Mk 3,26-27)⁴⁰⁷.

ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου – „Mówił bowiem mu: «Wyjdź duchu nieczysty z człowieka!»”

Gwałtowna reakcja ducha nieczystego zostaje wyjaśniona przez narratora: „Mówił bowiem mu: «Wyjdź duchu nieczysty z człowieka!»”. Zdanie to rozpoczyna się od czasownika ἔλεγεν. Niektórzy egzegeci zastosowany czas imperfektum wyjaśniają koniecznością powtarzania przez Jezusa rozkazu skierowanego do ducha nieczystego. Taka interpretacja wskazywałaby na początkową nieskuteczność egzorcyzmu Jezusa oraz na czasowy opór demona związany z jego siłą⁴⁰⁸. Jednak większość biblistów wskazuje na użycie czasu imperfektum w funkcji plusquamperfektum⁴⁰⁹. Takie znaczenie pojawia się również w Mk 6,18; Łk 8,28; J 9,8.18; Dz 3,10⁴¹⁰.

Treść rozkazu Jezusa jest bardzo zwięzła. Nakazuje duchowi nieczystemu jedynie wyjść z człowieka. Nie występuje tutaj nakaz milczenia jak w przypadku egzorcyzmu w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,25). Czasownik φημοῦν występujący w rozkazie Jezusa podczas pierwszego egzorcyzmu w Ewangelii Marka można przetłumaczyć jako polecenie zamilknięcia, jednak jego podstawowe znaczenie dotyczy związania zwierzęcego pyska. Jeśli zostanie przyjęta pierwsza wersja tłumaczenia, to można odnieść brak rozkazu milczenia i zachowania w tajemnicy rozpoznanej tożsamości Jezusa przez brak świadków egzorcyzmu w Gerazie (dopiero w Mk 5,14 pojawiają się wypasający trzodę) oraz ze względu na miejsce egzorcyzmu w pogańskiej krainie (na terytorium zamieszkanym przez ludność nieżydowską nie istniało zagrożenie błędnej,

⁴⁰⁷ Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 127; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 228-229.

⁴⁰⁸ Zob. M.A. Beavis, *Mark*, Ada 2011, s. 99; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 228-229.

⁴⁰⁹ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 218; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 335; É. Trocmé, *L'évangile selon saint Marc*, s. 143.

⁴¹⁰ Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego...*, s. 322-323.

politycznej interpretacji mesjańskiej misji Jezusa). Jezus jest więc sam na sam z opętanym (być może świadkami wydarzenia są uczniowie Jezusa wzmiankowani w Mk 5,1). Natomiast przyczynę braku czasownika φημί w rozkazie Jezusa w egzorcyzmie w Gerazie w jego podstawowym znaczeniu „związania” w celu pozbawienia mocy ducha nieczystego i uniemożliwienia mu szkodenia, należy widzieć w „związaniu go” w ciele świń, które giną w jeziorze. Nieczysty duch zostaje wyrzucony z opętanego przez demona człowieka wyłącznie dzięki autorytatywnemu słowu Jezusa⁴¹¹.

καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί ὀνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ· λεγίων ὀνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν – „I pytał go: «Jakie imię twoje?». I mówi Mu: «Legion imię moje, gdyż liczni jesteśmy»”

Dalsza część wypowiedzi Jezusa rozpoczyna się również od formy czasownikowej imperfektum (ἐπηρώτα) „pytał”. Jednak werset Mk 5,9 nie odnosi się już do przyczyny udręczenia demona, ale jest wprowadzeniem do objaśnienia przyczyny wyjawienia przez ducha nieczystego swojego imienia. Pytanie Jezusa znajduje się na innym planie w opowiadaniu, gdyż odpowiedź demona zostaje wprowadzona przez czasownik λέγει, który występuje w formie *preaesens historicum*. To rozróżnienie jest bardzo ważne. Brak zróżnicowania planów wypowiedzi Jezusa i ducha nieczystego mógłby sugerować konieczność postawienia pytania w celu poznania tożsamości demona. Można by również odnieść wrażenie, że wiedza ducha nieczystego jest większa, gdyż wcześniej objawił tożsamość Jezusa, nazywając Go „Synem Boga Najwyższego”. Jezus nie potrzebował zaczerpnąć wiedzy na temat tego, z kim ma do czynienia. Pytanie, które zadaje, wskazuje na źródło wypowiedzi demona, która objawia tym razem jego tożsamość⁴¹². Jezus, zadając pytanie o imię, nie odsłania swojej niewiedzy, lecz pokazuje,

⁴¹¹ Odkrycie w Egipcie greckich papirusów z formułami magicznymi wskazuje na używanie długich i zawiłych formuł i zaklęć, które starożytni egzorcyści używali, podczas walki z demonicznymi siłami, aby uzyskać nad nimi przewagę. Podobnie Flawiusz Filostrat opisuje długą i zawiłą dyskusję Apolloniosa z Tytany z demonem, w tym przedstawia empiryczne oznaki wskazujące na to, że egzorcyzmy rzeczywiście były skuteczne. Ale w przypadku Jezusa skuteczność egzorcyzmów nie zależy od słów, które wypowiada. Moc panowania nad demonami tkwi w samym Jezusie, w Jego Boskiej tożsamości. Zob. J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 156-157.

⁴¹² Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 336-337; R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 161. Nie jest również jedną z metod stosowaną przez starożytnych egzorcyistów, którzy pytali demony o ich imię. Poznanie tożsamości oznaczało zdobycie kontroli nad istotami zniewalającymi człowieka. Władza Jezusa nad duchami nieczystymi nie wynika z jakiejś konkretnie stosowanej techniki w celu pozbawienia przeciwnika Jego siły, ale z Jego Boskiej

że panuje nad duchem nieczystym i mocą swojego autorytetu może przymusić go do ujawnienia tego, kim jest. Duch nieczysty w wyjawieniu swojego imienia Jezusowi uznaje Jego moc.

Imię „Legion” wyjawione przez ducha nieczystego oznacza największą jednostkę oddziału wojskowego. W zależności od okresu imperium rzymskiego liczba żołnierzy się zmieniała i wahała się od 1000 do 6000 mężczyzn w oddziale⁴¹³. Po pierwsze duch nieczysty chce zmanifestować wobec Jezusa swoją moc, którą porównuje do siły najliczniejszego oddziału rzymskiego wojska. Po drugie imię „Legion” wskazuje na cel obecności ducha nieczystego w człowieku. Podobnie jak poprzez jednostkę wojskową władca imperium kontrolował podbite terytoria, tak demon rości sobie prawo do dominacji w określonej przestrzeni. Jest nią zarówno ciało opętanego, jak i terytorium ziemi pogańskiej. Właśnie działając poprzez zniewolonego człowieka, obejmuje w posiadanie grobowce, w których zamieszkuje i góry, w których swoją obecność zaznacza krzykiem. W tekście paralelnym Łukasz uzupełnia, że kontroluje on także drogę, którą nikt nie może przejść (Łk 8,28). Imię ducha nieczystego wskazuje również na liczbę mnogą demonów obecnych w opętanym⁴¹⁴, a także na sposób zorganizowania relacji między nimi na sposób wojskowy⁴¹⁵. Warto zaznaczyć, że sam duch nieczysty wyjaśnia znaczenie wyjawionego imienia: „Na imię mi Legion, gdyż jest nas wielu” przez co potwierdza, że imię kojarzy się przede wszystkim z ogromną liczbą, a nie tożsamością, dzięki której egzorzysta mógłby przejąć kontrolę nad demonem⁴¹⁶.

tożsamości. Jezus, poznając imię demona, nie używa go jednak w formule egzorcyzmu. Zob. M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 96. Istnieje jeszcze interpretacja, która w zadanym przez Jezusa pytaniu o imię demona widzi cel dydaktyczny, służący uświadomieniu wielkości cudu Jezusa świadkom wydarzenia. Jednak z tekstu Marka dowiadujemy się, że wypasający stada zwierząt pojawiają się dopiero po uwolnieniu człowieka od ducha nieczystego (Mk 5,14). Zob. E.P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary...*, s. 89-90.

⁴¹³ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 280.

⁴¹⁴ Ewangelie kilka razy wspominają o obecności kilku demonów w zniewolonym, np. Łk 8,2; Mt 12,45; Łk 11,26.

⁴¹⁵ Zob. A. Malina, *Egzorcyzmy w Biblii*, s. 70.

⁴¹⁶ W niektórych analizach można odnaleźć sugestie, że w imieniu „Legion” ukryta jest aluzja do rzymskiego okupanta. Tak jak Jezus uwalnia człowieka z mocy ducha nieczystego okupującego ciało opętanego, tak samo należy uwolnić zaanektowaną ziemię spod władzy najeźdźcy. Zob. C.S. Pero, *Liberation from Empire...*, s. 162; A.Y. Collins, *Mark...*, s. 269. Bardziej zasadne wydaje się jednak odrzucenie takiej interpretacji. W Ewangelii Marka nie występują treści, które wskazywałyby, że celem misji Jezusa jest uwolnienie Palestyny spod władzy Imperium Rzymskiego. Jezus wielokrotnie unikał sytuacji, w których Jego misja mogła być rozumiana w sensie mesjanizmu politycznego. Zob. G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus...*, s. 110.

καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας – „I prosił Go wiele, aby ich nie wysyłał poza krainę”

Do tej pory w dialogu duch nieczysty mówił o sobie w liczbie pojedynczej, jednak w momencie wyjawienia swojego imienia wraz z objaśnieniem jego znaczenia (λεγιὼν ὀνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν – Mk 5,9) zmienia się liczba pojedyncza na liczbę mnogą. Czasownik παρεκάλει nadal występuje w trzeciej osobie liczby pojedynczej, jednak jest on związany z mową zależną pochodzącą od narratora. Czas imperfektum tego czasownika wskazuje na nieskuteczność prośby demonów. Można interpretować to błaganie jako trwające przez dłuższy czas lub wielokrotnie powtarzane. Jednak już w samej treści niniejszej prośby pojawia się liczba mnoga αὐτά. Prośba demonów o niewysyłanie ich na zewnątrz krainy, w której obecnie przebywają, oraz ukazanie ich zdeterminowania poprzez użycie przysłowka πολλὰ w opisie błagania, ukazują bezsilność duchów nieczystych wobec rozkazu Jezusa.

Prośba o pozostawienie demonów na terytorium Gerazy może wskazywać na to, że są one związane z miejscem swego szkodliwego działania. Ponieważ nakaz Jezusa zobowiązuje duchy nieczyste do opuszczenia człowieka, w dalszej części narracji proszą, by mogły pozostać w krainie Gerazeńczyków, jednocześnie przebywając w świnich. Ponieważ jednym ze skutków obecności demonów po wschodniej stronie Jeziora Galilejskiego była kontrola opanowanego terytorium na sposób wojskowy, stąd skojarzenie z legionem, dlatego z uporem proszą Jezusa by mogły na tym terenie pozostać. W Ewangelii Mateusza można odnaleźć obraz demona, który opuścił człowieka (Mt 12,43). Błąka się on po miejscach pustynnych, poszukując nowego miejsca przebywania, gdyż jego naturą jest szkodenie innym⁴¹⁷.

3.6.5. Zagłada duchów nieczystych w jeziorze (5,11-13)

Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη – „Było zaś tam przy górze wielkie stado świń wypaswane”

Prośba demona zostaje przerwana wzmianką na temat stada świń pasących się u podnóża góry. Obraz może czytelnikowi wydawać się bukoliczny. Jednak jest to

⁴¹⁷ Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1–13...*, s. 515.

kolejny element w narracji – po grobowcach, duchach nieczystych, krainie pogańskiej – wskazujący na nieczystość terytorium, w którym rozgrywa się akcja opowiadania. Obraz wielkiej liczby świń jest oznaką wielkiej nieczystości. Budzi również skojarzenia z krajem pogańskim położonym daleko, do którego udaje się najmłodszy syn z przypowieści Jezusa (Łk 15,15-16), gdzie zajął się wypasaniem wieprzy⁴¹⁸.

καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες· πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν – „I prosiły Go, mówiąc: «Poślij nas w świnie, abyśmy w nie weszli»”.

Podczas pierwszej wzmianki o prośbie demonów (Mk 5,10) czasownik w imperfetum (παρεκάλει) pojawia się w narracji w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Błaganie demona jest powtarzane. Tym razem kolejna prośba zostaje wprowadzona przez czasownik w aoryście w trzeciej osobie liczby mnogiej (παρεκάλεσαν). Demony w spotkaniu z mocą Jezusa nie są w stanie dłużej ukrywać swojej obecności. Nie mają już także wątpliwości, że zostaną wyrzucone z człowieka. Apel πέμψον ἡμᾶς dodatkowo podkreśla uznanie autorytetu Jezusa. Dlatego przedmiotem ich drugiej prośby jest możliwość pozostania nadal na tym samym terenie, jednak już nie w opętanym przez nich człowieku, ale w świniach.

W opisie wypędzenia demonów można dostrzec terminologię wojskową. Ma to związek nie tylko z wyjawieniem imienia „Legion”. Duchy nieczyste błagają Jezusa, aby ich nie „wysłał” (ἀποστείλῃ) z ich rodzinnego regionu (Mk 5,10); termin ἀγέλη (Mk 5,11) oznacza zarówno stado (trzody chlewnej), jak i „lokalny termin określający jednostkę wojskową”. Jezus „pozwala” (ἐπέτρεψεν) duchom wejść w świnie, co może oznaczać wydanie rozkazu wojskowego (Mk 5,13). Opętane zwierzęta pędzą (ὥρμησεν) w kierunku jeziora (Mk 5,13) – termin ten może opisywać żołnierzy biegnących na pole bitwy. Metafora militarna przedstawia więc Jezusa jako mocarza pokonującego i pętającego demoniczną horde (Mk 3,27)⁴¹⁹.

καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὥς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο

⁴¹⁸ Możliwość schronienia w zwierzętach, a nie w człowieku najwyraźniej nie była nową ideą: babilońskie zaklęcia egzorcyistyczne wskazywały na świnie jako na alternatywną przestrzeń dla wypędzonego demona. Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 230.

⁴¹⁹ Zob. M.A. Beavis, *Mark*, s. 99-100.

ἐν τῇ θαλάσῃ – „I pozwolił im i wyszedłszy duchy nieczyste, weszły w świnie i ruszyło stado w dół zbocza w morze, jakieś dwa tysiące, i zostały utopione w morzu”

Zezwolenie Jezusa, by demony mogły wejść w świnie, nie posiada swojego wyjaśnienia w narracji Ewangelii Marka ani w dwóch pozostałych tekstach synoptycznych. Można jednak w innych tekstach o egzorcyzmach przekazu Marka zauważyć manifestację siły ducha nieczystego przed opuszczeniem na rozkaz Jezusa ciała osoby zniewolonej. Przed wyjściem z ciała opętanego w synagodze w Kafarnaum duch wykazuje się agresją, wstrząsając człowiekiem (Mk 1,26). Podobnie w czasie egzorcyzmu chłopca z objawami epilepsji demon, wychodząc z dziecka, silnie nim potrząsa, tak że uwolniony wydaje się martwy (Mk 9,26). W tych dwóch przypadkach, jak i w tekście o uwolnieniu córki Syrofenicjanki z mocy demona (Mk 7,24-30) nie zostaje podana informacja o tym, gdzie wypędzone duchy nieczyste się udają. Jedyne w narracji o egzorcyzmie w Gerazie czytelnikowi zostaje ukazany dalszy los demonów po wyjściu ze zniewolonego człowieka⁴²⁰.

Demony wykorzystują zezwolenie uzyskane od Jezusa – natychmiast wychodzą z człowieka i wchodzą w świnie. Następnie inicjują pęd zwierząt w dół zbocza góry, po czym wpadają do jeziora i topią się. Przebieg akcji opisują trzy czasowniki w aoryście (ἐξελθόντα, εἰσῆλθον, ὥρμησεν) oraz jeden w imperfekcie (ἐπιτίγοντο). Przedmiotem dwóch pierwszych czasowników są duchy nieczyste (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα), zaś dwóch ostatnich stado świń (ἡ ἀγέλη). Po wejściu w ciało zwierząt demony nie są w stanie kontrolować ich zachowania. Ich zagłada w jeziorze była chaotyczna, co właśnie

⁴²⁰ Niemniej istnieje kilka starożytnych opisów egzorcyzmów o wyjściu demona z człowieka i wejściu w inną przestrzeń. Koncepcja zmiany miejsca przebywania demonów najwyraźniej nie jest nowa. Na przykład praktykowanie egzorcyzmów wśród starożytnych Babilończyków wykazało, że wypędzone demony przenosiły się do obiektów takich jak woda. Koncepcję przenoszenia zła znajdujemy również w Księdze Kapłańskiej (16,20-22). Grzechy popełnione przez Izraelitów zostają przeniesione na kozła ofiarnego, który następnie zostaje wypędzony na pustynię, zabierając ze sobą. Wśród Greków i Rzymian odnotowuje się również ideę przenoszenia zła z osoby na inną osobę lub z osoby na przedmiot (Platon, *Państwo*, 398; Pliniusz Starszy, *Historia Naturalna* 28.86). Również w historii Józefa Flawiusza o Eleazarze, który praktykował egzorcyzmy przed Wespazjanem można odnaleźć starożytną koncepcję przeniesienia demona na inny obiekt. Eleazar na dowód, że egzorcyzmy zakończyły się sukcesem, nakazał wypędzonym demonom przewrócić miskę z wodą. W podobnej sytuacji Apollonios z Tyany, żydowski egzorcysta, udowadniając skuteczność przeprowadzonych egzorcyzmów, nakazał wypędzonym demonom strącenie posągu (Flawiusz Filostrat, *Żywot Apolloniosa z Tytany*, 4.20). Zob. G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution...*, s. 74; A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 135.

sugeruje czas imperfektum opisujący tonięcie w jeziorze⁴²¹. Nic nie wskazuje na to, że demony giną razem ze zwierzętami w wodach jeziora. Jednak sytuacja ta ukazuje, że każde działanie demonów prowadzi do destruktywnych skutków⁴²². Jezus nie tylko uwalnia człowieka z mocy duchów nieczystych, ale również oczyszcza ziemię z nieczystych zwierząt. Jest mocniejszym, który ma władzę nad całym światem stworzonym, ożywionym oraz nieożywionym.

W unicestwieniu szkodliwego działania demonów w wodach jeziora można dostrzec również pewną ironię. Otóż w czasie przeprawy na drugi brzeg jeziora Jezusa i uczniów spotyka ich burza. Fale są tak mocne, że grożą zatopieniem łodzi wraz z osobami znajdującymi się wewnątrz niej. Jezus, uciszając burzę, wydaje rozkaz podobny do tego, który został skierowany do demona w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,25). Nakazuje najpierw burzy uciszyć się – σιώπα, a następnie ją związuje (dosłownie nakłada kaganiec, związuje pysk zwierzęcia) – πεφύλωσο (Mk 4,39). Można więc w tym wydarzeniu widzieć próbę udaremnienia przez demony misji Jezusa w krainie Gerazeńczyków, do której duchy nieczyste rościły sobie prawo własności. Demony, które chciały, aby Jezus wraz ze swoimi uczniami utonął w wodach jeziora, same doświadczyły tego losu, kiedy w ciele świń zostały unicestwione w tym samym jeziorze⁴²³.

⁴²¹ Stado świń prowadzone przez demony zostaje skazane na zagładę. Wszystkie po kolei giną w wodach jeziora. Być może można tutaj odnaleźć aluzję do stada owiec, które idzie za Jezusem Dobrym Pasterzem. Mimo że w Ewangelii odnajdujemy obraz zagubionej owcy, to jednak żadna z nich nie ginie, gdyż znajduje się pod czułą opieką Pasterza. Stado świń jest chronione przez pasterzy ludzi (Mk 5,14), którzy nie są w stanie ochronić wypasanych zwierząt przed niebezpieczeństwem. Tylko idąc za Jezusem, można zostać uchronionym od zła i śmierci tak jak człowiek z Gerazy, w którym można odnaleźć obraz zagubionej owcy odnalezionej przez Dobrego Pasterza.

⁴²² J. Marcus widzi w wydarzeniu utonięcia świń w Jeziorze Galilejskim nawiązanie do historii wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej i pochłonięcia rydwanów faraona w morzu. W obydwóch historiach ukazana jest troska Boga o przywrócenie człowiekowi wolności. Zarówno zniewolony mieszkaniec grobów w Gerazie, jak i naród uciskany w niewoli egipskiej nie posiadają wystarczającej mocy, by przeciwstawić się swojemu prześladowcy. Jedynie Bóg może przywrócić człowiekowi upragnioną wolność. Jezus ukazany jest jako Ten, który przywraca wolność nie tylko narodowi wybranemu, jak to uczynił Mojżesz, ale całemu ludowi. Zaś momentem kulminacyjnym obu historii jest pochłonięcie wroga przez wody jeziora/morza. Temat ten został również podjęty w Apokalipsie (16,3), gdzie wszelkie zło, które znajduje się w morzu, ponosi ostateczną śmierć. Marcus wykazuje podobieństwo obu historii nie tylko na poziomie tematu, jakim jest wyzwolenie, ale także w warstwie leksykalnej tekstu LXX oraz narracji Marka. Zob. J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 348-349. Podobnie H.J. Carrey, *Jesus' Cry from the Cross. Towards a First-Century Understanding of the Intertextual Relationship between Psalm 22 and the Narrative of Mark's Gospel*, London, New York 2009, s. 76-77.

⁴²³ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26...*, s. 323.

3.6.6. Postawa pasterzy i mieszkańców wobec cudu Jezusa (5,14-17)

Καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστὶν τὸ γεγονός – „A pasący je uciekli i poinformowali w mieście i po zagrodach, i przyszli zobaczyć, co się wydarzyło”

Werset Mk 5,14 rozpoczyna kolejną część w strukturze narracji o opętanym z Gerazy. Marek opisuje reakcję pasących świnie na egzorcyzmy. W tekstach synoptyków najczęściej osoba uzdrowiona/uwolniona opowiada o tym, co się wydarzyło (Mk 1,45; Mk 9,31; Łk 13,13). W historii o uwolnionym od demonów człowieku z Gerazy robią to pasterze, którzy uciekają z miejsca wydarzenia i przekazują wiadomość w mieście i po polach. Przedmiotem ich opowiadania jest nie tyle to, co stało się ze świniami, ile raczej przyczyna ich utonięcia. Wskazuje na to werset Mk 5,15, gdzie przybywający są zainteresowani człowiekiem uwolnionym przed chwilą od mocy demonicznych. Dopiero w kolejnym zdaniu (Mk 5,16) pojawia się zainteresowanie losem świń.

Ucieczka pasterzy może być spowodowana przerażeniem na skutek wydarzenia, którego byli świadkami. W Ewangelii Marka motyw ucieczki pojawia się kilkakrotnie. Po raz pierwszy uciekają właśnie pasterze, którzy byli świadkami mocy Jezusa wypędzającego demony (Mk 5,14). Kolejna narracja zapowiada ucieczkę w góry mieszkańców Judei wobec zbliżającej się zagłady (Mk 13,14). Dwa następne teksty mówią o ucieczce uczniów Jezusa w czasie Jego pojmania w Getsemani (Mk 14,50.52). Ostatni raz przedmiotem czasownika φεύγειν są kobiety odkrywające pusty grób Jezusa po Jego zmartwychwstaniu (Mk 16,8), które ogarnięte strachem nie opowiadają nikomu o tym, czego były świadkami. Jednak pasterze świń w przeciwieństwie do kobiet przedstawiają wydarzenie, którego byli obserwatorami. Reakcją na opowiadanie o tym, co się wydarzyło, jest przybycie mieszkańców okolic, którzy chcieli na własne oczy zobaczyć to, o czym wcześniej usłyszeli. To właśnie oni są przedmiotem orzeczenia ἦλθον. W Ewangelii Marka wiele razy pojawiają się ci, którzy przychodzą przekonać się o działaniu Jezusa, ponieważ wcześniej usłyszeli wiadomość o cudownych wydarzeniach dokonanych za Jego przyczyną (Mk 1,45; 3,8; 5,21.22.27; 6,31; 7,25; 9,14-15; 10,1).

καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν – „I przychodzą do Jezusa,

i oglądają opętanego, siedzącego, który jest ubrany i zachowującego zdrowe zmysły, który miał Legion, i przestraszyli się”

Po uwolnieniu z mocy demonów Marek opisuje dwa rodzaje reakcji: pierwsza z nich dotyczy pasterzy i jest bezpośrednim odzewem na to, czego byli świadkami (Mk 5,14); druga jest odpowiedzią mieszkańców wobec usłyszanego świadectwa opowiedzianego przez wypasających świnie (Mk 5,15). Ci, którzy usłyszeli relację ogłoszoną w mieście i po polach, przychodzą na miejsce zdarzenia, aby przekonać się na własne oczy o jego prawdziwości. Wydarzenie to jest na tyle istotne (zmienia bieg narracji), że Marek posługuje się czasem *praesens historicum* (ἔρχονται, θεωροῦσιν), którego przedmiotem domyślnym są mieszkańcy miasta i okolic.

Człowiek uzdrowiony zostaje opisany za pomocą trzech imiesłówów przymiotnikowych: siedzący (καθήμενον), ubrany (ἱματισμένον), zachowujący zdrowy rozsądek (σωφρονουῦντα). Każde z tych trzech określeń odnosi się do jego wcześniejszego stanu. Mężczyzna teraz siedzi spokojnie, zaś wcześniej rozrywał łańcuchy oraz kruszył dyby. Jest ubrany, co sugeruje, że przed uwolnieniem był pozbawiony ubrania (wspomina o tym Łukasz w Łk 8,27 – „już od dłuższego czasu nie nosił ubrania”)⁴²⁴. Teraz jest przy zdrowych zmysłach, zaś przed spotkaniem z Jezusem wykazywał cechy człowieka, który nie panował nad swoimi odruchami – ranił się kamieniami oraz nieustannie krzyczał w górach. Charakterystyka opętanego po uwolnieniu go z mocy duchów nieczystych wskazuje na całościowe i skuteczne uzdrowienie dokonane przez Jezusa. Mimo że jest już wolny, nadal określany jest za pomocą imiesłowu czasu teraźniejszego (τὸν δαίμονιζόμενον). Jednak imiesłów poprzedzony rodzajnikiem może oznaczać nie tylko czynność aktualnie wykonywaną lub tą, której się podlega, ale również pełnić funkcję przydawki⁴²⁵. W tym wypadku można przypuszczać, że człowiek ten funkcjonował w świadomości mieszkańców okolic jako „opętany przez demony” i to określenie stało

⁴²⁴ Motyw ponownego przywdziania ubrania pojawia także w perykopie o synu powracającym z pogańskiej krainy (Łk 15,22), który doświadcza miłosierdzia ojca. Otrzymanie szaty jest znakiem przywrócenia utraconej godności, wolności i utraconych praw. Podczas męki Jezus zostaje odarty z ubrania, aby zostać wysmianym i pozbawionym godności. Po zmartwychwstaniu Jezusa kobiety, które weszły do grobu, zobaczyły młodzieńca siedzącego i ubranego. Ogłasza on wiadomość o powstaniu z martwych ich nauczyciela. Być może w ten sposób Marek sugeruje, że uwolnienie opętanego jest zapowiedzią mocy zmartwychwstania. Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 12–24. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2012, s. 169; R.L. Cooper, *Mark*, Nashville 2000, s. 86; M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 100.

⁴²⁵ Więcej o formie imiesłowu jako tytułu rzeczownikowego na przykładzie Jana Chrzciciela/chrzczącego zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 78.

się jego nazwą własną. Imiesłów τὸν δαιμονιζόμενον nie wskazuje więc na to, że mężczyzna jest nadal opętany, co zostaje potwierdzone poprzez participium perfecti activi (τὸν ἐσχηκότα), który implikuje uprzednią obecność legionu wobec aktualnego stanu siedzącego człowieka⁴²⁶.

Reakcją mieszkańców okolic Gerazy na widok człowieka uwolnionego od demonów jest lęk (ἐφοβήθησαν). W przeciwieństwie do „pozytywnego” strachu w Mk 4,4; 5,33; 6,20.50; 11,18; 16,8, który prowadzi do postawienia pytania o tożsamość Jezusa, przerażenie osób przybyłych zobaczyć uwolnionego człowieka należy interpretować negatywnie, jak to zostaje opisane w wersecie Mk 5,17.

καὶ διηγέσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων
– „I opowiedzieli im ci, którzy zobaczyli, jak się stało z tym, który jest opętany i o świniach”

Podmiotem tego zdania są οἱ ἰδόντες (ci którzy widzieli, zobaczyli). Imiesłów aorystu został w tym przypadku poprzedzony rodzajnikiem, gdyż wskazuje konkretną grupę osób, która opowiedziała o zaobserwowanych wcześniej wydarzeniach. Marek nie mówi wprost, kim są naoczni świadkowie, ale ich tożsamość jako uczniów przybyłych z Jezusem wynika z logiki narracji. To właśnie oni przybywają z Jezusem do krainy Gerazeńczyków (Mk 5,1) i cały czas pozostają w tle historii jako obserwatorzy cudownego uwolnienia⁴²⁷. To właśnie oni opowiadają (διηγέσαντο) o tym, co się stało z opętanym oraz o świniach. Ten rodzaj opowiadania, ograniczający się do zdania relacji z tego, co zostało zaobserwowane, przyczynia się do negatywnej reakcji mieszkańców na cud dokonany przez Jezusa. Uczniowie skupiają się na tym, by dokładnie przekazać, co widzieli, ale nie wskazują na Tego, który poprzez uwolnienie opętanego chciał objawić swoją tożsamość. Pominięcie w relacji roli egzorcysty, nadmierne zainteresowanie wyzwolonym z mocy demonów oraz utonięciem świń skutkuje odrzuceniem osoby Jezusa. Chociaż w Ewangelii Marka cuda są ważnym elementem w objawieniu tego, kim jest Jezus, zamiast doprowadzić do odkrycia prawdy o Nim mogą spowodować Jego odrzucenie.

⁴²⁶ Imiesłów czasu perfektum może mieć również znaczenie plusquamperfectum.

⁴²⁷ Zob. R.H. Stein, *Mark*, s. 279; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 340.

καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν – „I zaczęli prosić Go, aby odszedł od granic ich”

Relacja uczniów na temat uwolnienia opętanego z mocy duchów nieczystych skutkuje sprzeciwem wobec działalności Jezusa w krainie Gerazeńczyków. Mieszkańcy regionu proszą Go, aby odszedł z ich granic. Podobnie wcześniej demony błagają Go, aby mogły pozostać w zamieszkiwanej okolicy (Mk 5,10) oraz by poprzez wejście w świnie nadal mogły przebywać na terytorium, do którego rościły sobie prawo (Mk 5,12). Skutkiem uwolnienia opętanego od złych duchów jest radykalna zmiana sposobu egzystowania nie tylko wyzwolonego mężczyzny, ale także demonów wcześniej zamieszkujących jego ciało oraz mieszkańców krainy gerazeńskiej. Apel o opuszczenie ich terytorium jest także próbą zachowania dotychczasowego stylu życia, który przez działanie Jezusa został zakłócony⁴²⁸. Strach, który jest reakcją na skuteczne uwolnienie opętanego, nie jest uczuciem pełnym podziwu, które budzi wiarę w nadprzyrodzone pochodzenie mocy Jezusa (zob. Mk 4,4; 5,33; 6,20.50; 11,18; 16,8). Dodatkowa wzmianka o utracie świń we wcześniejszym wersecie może wskazywać, że odrzucenie Jezusa mogło mieć również podłoże ekonomiczne⁴²⁹. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że prośba o odejście nie pochodzi od pasterzy, którzy doznali uszczerbku w posiadanym majątku, ale od mieszkańców miasta⁴³⁰. Niektórzy egzegeci sugerują, że pasterze nie byli właścicielami wypasanej trzody chlewnej, ale należała ona do osób przybyłych z miasta⁴³¹. Marek w tekście Ewangelii jednak nie precyzuje, do kogo należało stado świń, które zostało unicestwione w wodach jeziora.

3.6.7. Prośba uwolnionego i powierzenie mu misji przez Jezusa (5,18-20)

Καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαίμονισθεὶς ἵνα μετ’ αὐτοῦ ᾗ – „I gdy wchodzi On do łodzi, prosi Go opętany, żeby z Nim mógł być”.

⁴²⁸ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 220.

⁴²⁹ Zob. C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 198.

⁴³⁰ P. Lamarche widzi w odrzuceniu Jezusa przez ludzi z miasta zapowiedź odrzucenia Jezusa przez mieszkańców Jerozolimy. Zob. P. Lamarche, *Le Possédé de Gérasa. (Matthieu 8,28-34; Marc 5,1-20; Luc 8,26-39)*, Nouvelle Revue Théologique 90/6 (1968), s. 589.

⁴³¹ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 284.

Perykopa o uwolnieniu opętanego w krainie Gerazeńczyków rozpoczyna się przybyciem Jezusa i Jego uczniów na drugi brzeg jeziora. Prośba mieszkańców o opuszczenie przez Niego ich terytorium spełnia się poprzez ponowne wejście ich do łodzi. Jezus nie opuszcza jednak krainy pogańskiej z powodu odrzucenia Jego misji, ale ponieważ Jego działanie zostało zakończone według przewidzianego przez Niego zamysłu⁴³². Uwolniony człowiek, w przeciwieństwie do mieszkańców, pragnie pozostać z Jezusem. Prosząc Go, „aby mógł być z Nim” – ἵνα μετ’ αὐτοῦ ᾦ, używa tego samego wyrażenia, które pojawia się w czasie powołania uczniów: „i stworzył dwunastu, których nazwał apostołami, aby byli z nim” – Καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν] ἵνα ὦσιν μετ’ αὐτοῦ (Mk 3,14). Pragnieniem uwolnionego jest zatem wejście do najbliższego grona uczniów Jezusa. Jednak to Jezus decyduje o tym, kto może zostać jednym z Dwunastu, którzy nieustannie z Nim przebywają. On wybiera tych, których sam chce (Mk 3,13).

Obecność uczniów jest zaznaczona w wierszu Mk 5,1 – ἦλθον. Podobnie są oni z Jezusem w synagodze w Kafarnaum podczas pierwszego egzorcyzmu (Mk 1,21). Jednak w tych dwóch sytuacjach ich rola ogranicza się do obserwacji wydarzeń. Można więc przypuszczać, że domyślna obecność uczniów tworzy tło dla prośby uwolnionego, gdyż dostrzegł on szczególną relację pomiędzy jego uzdrowicielem a tymi, którzy są z Nim.

καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε – „I nie pozwolił mu, lecz mówi mu: «Idź do domu twojego, do twoich i zwiastuj im, ile Pan ci uczynił, i zlitował się nad tobą»”

Jezus nie przystaje na tę prośbę. Nie odrzuca jednak w ten sposób mężczyzny, którego uwolnił od duchów nieczystych. Wskazuje jedynie, że jego powołaniem nie jest przynależność do grona Dwunastu. Wyznacza mu inne zadanie. Zamiast bycia członkiem najbliższego otoczenia Jezusa ma zostać głosicielem Ewangelii wśród swoich bliskich. Jezus chce, by pozostał on w krainie pogańskiej jako świadek cudu, którego doświadczył. Nakaz skierowany do człowieka uwolnionego z mocy duchów nieczystych, aby zwiastował (ἀπάγγειλον) to, co uczynił mu Pan, jest analogiczny do polecenia, które

⁴³² A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 341.

otrzymał trędowaty oczyszczony ze swej choroby (Mk 1,44). Polecenie „zwiastuj im” (ἀπαγγεILON αὐτοῖς) ma również swój odpowiednik w realizacji nakazu misyjnego w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich (np. Dz 15,27; 26,20). Jezus nakazuje natychmiastowe odejście (ὑπάγε), aby bliscy tego, który jeszcze niedawno był zniewolony działaniem demonów, zobaczyli, jak wielkiego miłosierdzia doświadczył od Pana. Określenie πρὸς τοὺς σοὺς można interpretować jako „twoja rodzina”, „mieszkańcy twojego regionu” lub „twoi bliscy, spokrewnieni z tobą”⁴³³. Nakaz ten różni się od wielu wcześniejszych, które wypowiedział Jezus. Poprzednio, jak i w dalszej części Ewangelii, ci, którzy doświadczyli cudownego działania, są zobowiązani do milczenia i zachowania tajemnicy (Mk 1,34.43; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.30; 9,9)⁴³⁴.

Warto również zwrócić uwagę, że w poleceniu Jezusa centralne miejsce zajmuje ὅσα ὁ κύριος σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησεν σε („to co tobie Pan uczynił i jak się zmiłował nad tobą”). Nakaz ten jest skoncentrowany wokół działania Pana. Rzeczownik κύριος poprzedzony został rodzajnikiem ὁ. Posiada on więc znaczenie jednostkowe, jest jedyną osobą tego rodzaju. Jest podmiotem zarówno w pierwszym, jak i w drugim zdaniu podrzędnym⁴³⁵. Dwa orzeczenia, do których się odnosi πεποίηκεν καὶ ἠλέησεν, występują w trzeciej osobie liczby pojedynczej. I jest bardziej prawdopodobne, że odnoszą się do Boga jako tego, który jest źródłem „zlitowania się” (w tekście paralelnym Łk 8,39 jest mowa o Bogu – ὁ θεός)⁴³⁶. Głównym zadaniem powierzonym uwolnionemu człowiekowi jest dawanie świadectwa na temat tego, czego sam doświadczył. Na tym ma polegać wypełnienie misji otrzymanej od Jezusa.

⁴³³ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 285; A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 389.

⁴³⁴ Mimo że uwolniony nie został zobowiązany do zachowania sekretu mesjańskiego, niektórzy egzegeci widzą echo tej idei w słowach ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν. Jako argument za tym, że „dom” pojawia się w kontekście tajemnicy mesjańskiej Jezusa, przytaczane są następujące fragmenty: Mk 5,38-43; 7,17.24; 8,26; 9,28; 10,10. Jednak w Ewangelii Marka „dom” może również być miejscem przepowiadania: Mk 1,29-34; 2,1-2.15-16; 3,20-35; 14,3. Zob. R.H. Stein, *Mark*, s. 280.

⁴³⁵ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. I, s. 389.

⁴³⁶ Późniejsza, wczesnochrześcijańska interpretacja nie wyklucza odniesienia ὁ κύριος do Jezusa, w którym dostrzegano Boga. Tak też to polecenie interpretuje uwolniony. Jedyne raz, w którym Jezus odnosi rzeczownik „Pan” poprzedzony rodzajnikiem do samego siebie, występuje w wersecie Mk 11,3. Natomiast κύριος bez rodzajnika zastępuje imię Boga Jahwe (Mk 11,9; 12,9.29.30.36; 13,20). Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 232; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26...*, s. 342.

καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον – „I odszedł, i zaczął głosić w Dekapolu, ile uczynił mu Jezus, i wszyscy dziwili się”.

W ostatnim wersecie perykopy Mk 5,1-20 zostaje przedstawiona działalność uwolnionego z mocy Legionu. Jako jedyny uzdrowiony przez Jezusa otrzymuje polecenie głoszenia tego, co stało się jego doświadczeniem. Czyni to samo, co oczyszczony trędowaty, jednak tamten zrobił to wbrew woli Jezusa (Mk 1,44). Głoszenie (κηρύσσειν) z polecenia Jezusa jest jakościowo różne od spontanicznego opowiadania (διηγῆσαντο) o wydarzeniu w krainie Gerazeńczyków. Naoczni świadkowie dokładnie przekazują wszystkie szczegóły, w tym zawierają wątek dotyczący utonięcia świń. Jednak nie wspominają o roli Jezusa w cudownym wydarzeniu. Człowiek wyzwolony z mocy duchów nieczystych różni się od świadków wydarzenia tym, że zostaje posłany przez Jezusa, przez co wypełnia powierzone mu zadanie. Zaś przedmiotem jego relacji nie tyle jest on sam czy tragiczny los zwierząt, ale to, co mu uczynił Jezus. Użycie czasownika κηρύσσειν sugeruje, że uwolniony człowiek czyni to samo, co Jan Chrzciciel (Mk 1,4.7), Jezus (Mk 1,14.38.39) czy uczniowie (Mk 3,14; 6,12; 16,20). U Marka czasownik ten związany jest zazwyczaj z głoszeniem Ewangelii Bożej (Mk 1,4), którą utożsamia z Ewangelią Jezusa Chrystusa Syna Bożego (Mk 1,1)⁴³⁷. Dlatego polecenie Jezusa, by wyzwolony od demonów głosił to, co Pan mu uczynił, jest tożsame z tym, co robi w Dekapolu: zaczął nagłaszać wszystko, co Jezus mu uczynił. Jego misja nie ogranicza się więc do zamieszkiwanej przez niego krainy gerazeńskiej, ale także dotyczy pozostałych dziewięciu miast Dekapolu. Dzięki posłuszeństwu wobec nakazu Jezusa staje się on świadkiem najważniejszej prawdy: Panem, który się nad nim zlitował, jest Jezus⁴³⁸. Jako reakcję tych, którzy byli adresatami misji głoszenia, narrator przedstawia zdziwienie. Jest to bardzo częsta reakcja w tekście Ewangelii Marka wobec cudów (Mk 1,27; 7,37; 16,6), nauki Jezusa (Mk 1,22.27; 6,2; 9,32; 10,24.26; 11,18) oraz Jego obecności czy zachowania (Mk 9,15; 10,32; 15,5.44).

⁴³⁷ Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 286.

⁴³⁸ Zob. A. Malina, *Egzorcyzmy w Biblii*, s. 74.

3.7. Wkład narracji Mk 5,1-20 do teologii Ewangelii Marka

W opowiadaniu o egzorcyzmie Jezusa w krainie Gerazeńczyków (Mk 5,1-20) Marek kontynuuje wątek tożsamości Jezusa. Pierwszy opis wyrzucenia ducha nieczystego, który miał miejsce w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,21-28), podkreśla władzę Jezusa nad duchami nieczystymi w kontekście żydowskim. Autorytet Jezusa ukazany zostaje w łączności z Jego nauczaniem z mocą, którego skuteczność została potwierdzona egzorcyzmem. Słowa i czyny Jezusa są realizacją czynności chrzczenia w Duchu Świętym przez mocniejszego, która została zapowiedziana wcześniej przez Jana Chrzciciela (Mk 1,7-8). Jezus zaprzecza oskarżeniom uczonych w Piśmie jakoby Jego moc pochodziła od Belzebuba. Władza Jezusa nie ma źródła w Jego relacji z władcą demonów (Mk 3,22), ale z Bogiem. Jedynym zdolnym do związania tego, który uważa się za mocarza, może być tylko mocniejszy od niego (Mk 3,27). Dlatego w pierwszym egzorcyzmie Jezus wiąże ducha nieczystego kagańcem (Mk 1,25) a dopiero następnie wyrzuca go z człowieka.

Ten sam motyw pojawia się w opowiadaniu o opętanym w Gerazie, w kontekście terytorium pogańskiego. Beznadziejny stan człowieka w duchu nieczystym jest bardzo szczegółowo opisany, aby podkreślić tragiczność sytuacji, w której się znalazł. Mieszkańcy okolicy wielokrotnie podejmowali próby związania łańcuchami opętanego, jednak działania te okazywały się nieskuteczne. Ludzie nie posiadają wystarczającej mocy, aby przezwyciężyć siłę opętanego. Duchy nieczyste nazywają siebie „Legionem”, podkreślając swoją ogromną moc oraz organizację swojego działania na sposób wojskowy. Przybywając do Gerazy, Jezus po raz kolejny jest ukazany jako mocniejszy oraz jedyny, który posiada moc związania duchów nieczystych. Odróżnia się On najpierw od uczonych w Piśmie, gdyż w przeciwieństwie do nich Jego nauka była pełna mocy, przez co duchy nieczyste były Mu posłuszne (Mk 1,27). Ponadto odróżnia się od mieszkańców Gerazy, którzy byli bezsilni wobec destrukcyjnych działań opętanego (Mk 5,3-4). Podczas pierwszego egzorcyzmu Jezus pozbawia mocy ducha nieczystego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,21-28), później wyrzuca demony w synagogach w całej Galilei (Mk 1,39), by następnie ukazać swoją moc i zwycięstwo nad duchami nieczystymi na terytorium pogańskim (Mk 5,1-20). Władza i autorytet Jezusa nie są skierowane jedynie do narodu żydowskiego, ale zaczynają się rozciągać także na ziemiach pogańskich.

Pytanie o to, kim Jezus jest, zostaje postawione przez Jego uczniów po raz pierwszy podczas burzy na jeziorze: „Kim więc On jest? Bo nawet wiatr i jezioro słuchają Go” (Mk 4,41). Wcześniej pytanie o znaczenie nauczania Jezusa stawiają świadkowie egzorcyzmu w synagodze w Kafarnaum: „Co to jest? Jakaś nowa nauka z mocą” (Mk 1,27), ale nie pytają o Jego tożsamość.

Duchy nieczyste w Gerazie, podobnie jak podczas egzorcyzmu w synagodze w Kafarnaum, rozpoznają tożsamość Jezusa. Tym razem opętany (ściślej mówiąc: duch nieczysty działający przez ciało człowieka) pada przed Nim, oddając Mu pokłon (Mk 5,6), nazywając Go „Jezusem, Synem Boga Najwyższego” (Mk 5,7). Podobną reakcję Marek opisuje wcześniej: „duchy nieczyste, kiedy Go widziały, upadały przed Nim i krzyczały, mówiąc: Ty jesteś Synem Bożym” (Mk 3,11). Wiedza na temat tożsamości Jezusa, którą posiadają byty duchowe (głos z niebios: Mk 1,11; duchy nieczyste: Mk 1,24.23.34; 3,11), nie jest jeszcze dostępna dla wszystkich. Tylko uczniowie będący świadkami egzorcyzmów Jezusa mogą poznać Go poprzez przebywanie z Nim, słuchając Jego nauczania i będąc powiernikami tajemnicy królestwa Bożego. W przypadku egzorcyzmu na terytorium Gerazeńczyków Jezus jest ukazany jako mocniejszy, który ma władzę nad „Legionem” duchów nieczystych oraz Syn Boga Najwyższego. Uwalniając opętanego, przywraca mu godność, którą utracił poprzez zniewolenie go przez Legion, jednocześnie odsłaniając swoją tożsamość⁴³⁹. Podobnie moc Jezusa objawiona uczniom podczas uciszenia burzy powoduje uczucie lęku, który ma pozytywne znaczenie i prowadzi do pogłębienia refleksji nad tożsamością Jezusa. Całkowicie przeciwną reakcję można zaobserwować pośród mieszkańców Gerazy. Są oni adresatami relacji naocznych świadków (pasących świnie) egzorcyzmu, którzy uciekli z miejsca zdarzenia i opowiedzieli w mieście i na polach o tym, co zobaczyli. Jednak ograniczenie przekazu o egzorcyzmach i działaniu Jezusa jedynie do tego, co zewnętrzne, może powodować lęk, który oddala od Jego osoby. Niezrozumienie dzieła Jezusa przez głoszącego może przynieść słuchaczom szkodę. Podobnie jak pasterze będący świadkami egzorcyzmu opowiedzieli o tym, co stało się z opętanym i świniami, tak samo sam uzdrowiony zaczął rozgłaszać w Dekapolu wszystko, co uczynił mu Jezus (Mk 5,20). Reakcja odbiorców relacji głoszonej przez uwolnionego od duchów nieczystych jest zupełnie inna niż odpowiedź ludzi na opowiadanie pasterzy. Wynika ona z tego, że dawny

⁴³⁹ A. Gagné, *De l'intentio operis à l'intentio lectoris: essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20)*. *Théologiques* 12 (2004), s. 228.

opętany zostaje posłany przez Jezusa. Realizuje misję powierzona i zdefiniowana przez Tego, który go uwolnił: „Idź do domu twojego, do twoich i zwiastuj im, ile Pan ci uczynił, i zlitował się nad tobą” (Mk 5,19). Uzdrawiony zrozumiał najważniejszą prawdę, którą ogłasza: to Jezus jest Panem, który się nad nim zlitował. Orędzie to dzięki uwolnionemu spod władzy duchów nieczystych zostaje ogłoszone w krainie pogańskiej.

W narracji o uwolnieniu opętanego w Gerazie można także odnaleźć wątek eschatologiczny i soteriologiczny⁴⁴⁰. Rozbudowany opis beznadziejnego stanu opętanego nie służy jedynie prezentacji rozpaczliwej sytuacji, w jakiej się on znajduje. Marek pokazuje także w ten sposób, że świat pozbawiony Bożej obecności jest miejscem śmierci i potrzebuje obecności Tego, którzy przynosi zbawienie⁴⁴¹. Tak jak w czasie konfrontacji z Jezusem w synagodze w Kafarnaum duchy nieczyste są świadome celu Jego misji (Mk 1,24): „Przyszedłeś zniszczyć nas” (ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς), tak samo zdają sobie sprawę z tego, jaki jest powód przybycia Jezusa do ziemi Gerazeńczyków (Mk 5,7): „Zaklinam Cię na Boga, abys mnie nie nękał!” (ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς) oraz (Mk 5,10): „I prosił Go wiele, aby ich nie wysyłał poza krainę” (καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας). Jezus nęka duchy nieczyste przez swoją obecność. Pomiędzy Jezusem a duchami nieczystymi nie odbywa się żadna walka; nie negocjują one z Nim, ale Go błagają, aby mogły pozostać w pogańskiej krainie. Celem zadanego pytania przez Jezusa o imię duchów nieczystych nie jest zdobycie nad nimi władzy, ale zademonstrowanie bezspornego panowania nad ogromną liczbą duchów, które są dobrze uzbrojone niczym legion i zorganizowane na sposób wojskowy. Wejście duchów nieczystych w świnie i utonięcie w morzu są znakiem zwycięstwa Jezusa. W ten sposób dokonuje się nie tylko ocalenie człowieka, ale także wyzwolenie z panowania demonów całego regionu Gerazy. Moc i autorytet Jezusa zostają zmanifestowane na ziemi pogańskiej, która w Jego osobie otrzymała łaskę uwolnienia od panowania mocy duchów nieczystych. Działanie Jezusa zostaje potwierdzone zwiastowaniem przez uwolnionego. Treścią głoszonej nowiny jest to, co uczynił mu Pan, i to, jak się nad nim zmiłował. Boska tożsamość Jezusa objawia się przez Jego miłosierdzie (ἠλέησέν σε)

⁴⁴⁰ W narracji o uwolnieniu opętanego w Gerazie J. Bligh widzi kilka elementów wspólnych z narracją o zmartwychwstaniu Jezusa: „Legion”, który opętał człowieka, jest obrazem rzymskich żołnierzy pilnujących grobu Jezusa; pasterze opowiadają o tym, co się wydarzyło, podobnie jak kobiety powiadamiają uczniów o rzeczywistości pustego grobu; prawdziwe więzy opętanego (duch nieczysty) zostają przezwyciężone przez Jezusa, dzięki czemu zniewolony człowiek już nie musi zamieszkiwać grobowców, w ten sposób jest podobny do samego Jezusa wychodzącego z grobu. Zob. J. Bligh, *The Gerasene Demoniac and Resurrection of Christ*, *The Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969), s. 387.

⁴⁴¹ F. Filannino, *La fine di Satana...*, s. 98.

wobec uwolnionego spod władzy Legionu. Egzorcyzm Jezusa w krainie Gerazeńczyków stanowi antycypację Jego dalszej misji w ziemi pogańskiej (Mk 7,24-8,9)⁴⁴².

⁴⁴² J.F. Craghan, *The Gerasene Demoniac*, s. 536.

Rozdział 4

Prośba Syrofenicjanki o egzorcyzm – Mk 7,24-30

Uwolnienie córki Syrofenicjanki od ducha nieczystego jest kontynuacją programowej funkcji pierwszego egzorcyzmu, który ma miejsce w synagodze w Kafarnaum. Jezus nauczał i stopniowo objawiał swoją moc. Perykopa Mk 7,24-30 łączy te dwa aspekty Jego misji, która była realizowana na terytorium pogańskim. Ten egzorcyzm (Mk 7,24-30) odróżnia się od trzech pozostałych (Mk 1,21-28; 5,1-20; 9,14-29), gdyż jest jedynym takim działaniem Jezusa, w którym wypędzenie ducha nieczystego dokonało się na odległość oraz bez słów nakazujących duchom nieczystym opuszczenie zniewolonej osoby. Narracja o egzorcyzmie w okolicach Tyru ukazuje w ten sposób potężną władzę Jezusa nad duchami nieczystymi.

4.1. Granice perykopy

Starożytne manuskrypty są ważnym świadkiem recepcji tekstu biblijnego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Analiza sposobu zapisu przez kopistów tekstu Ewangelii zawartego w poszczególnych najważniejszych kodeksach pozwala wyodrębnić ramy narracyjne opowiadania o egzorcyzmie córki Syrofenicjanki. Razem ze zmianą osób, miejsca akcji oraz wyróżnieniem czasowym stanowi podstawę poprawnej delimitacji tekstu.

4.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

Najstarsze kodeksy różnią się w wyznaczaniu ram narracyjnych perykopy o uwolnieniu córki Syrofenicjanki. W Kodeksie Synajskim (S)⁴⁴³ historia rozgrywająca się w okolicach Tyru i Sydonu została wyraźnie wydzielona, gdyż pomiędzy nią a perykopą o nauczaniu Jezusa na temat czystości i nieczystości kopista pozostawił odstęp w *scriptio continua* wielkości pięciu liter, który oddziela werset Mk 7,23 od 7,24.

⁴⁴³ *Biblorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*, vol. IV: *Novum Testamentum, cum Barnaba et Pastore*, red. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862.

Następnie w ciągłym zapisie występuje przerwa wielkości czterech liter przed wierszem Mk 7,25. Werset ten zajmuje siedem pełnych linii tekstu o wielkości około czternastu–piętnastu liter, jednak w piątej są zapisane trzy ostatnie litery. Kolejny fragment Mk 7,27 poprzedzony jest odstępem w tekście wielkości pięciu liter i jest odseparowany od wersetu Mk 7,28 pustym miejscem odpowiadającym jedenastu literom. Kolejna część perykopy (Mk 7,28-30) jest zapisana w sposób ciągły, z odseparowaniem wiersza Mk 7,28 od Mk 7,29 o wielkości jednej litery. Przed rozpoczęciem wersetu Mk 7,31 kopista pozostawił miejsce, w którym można by umieścić jedenaście liter. Każdy z wyżej wymienionych podziałów został dodatkowo wzmocniony poprzez rozpoczęcie tekstu w nowej linii po zastosowanej przerwie w ciągłym zapisie tekstu. Podział perykopy, który został zaproponowany przez skrybę, przedstawia się w taki sposób: Mk 7,24; 7,25; 7,26; 7,27; 7,28-30. Na marginesie tekstu za pomocą greckich liter został zaproponowany również inny podział: Mk 7,6-25; 7,26-31.

Mniej szczegółowym podziałem perykopy Mk 7,24-30 charakteryzuje się tekst zawarty w Kodeksie Watykańskim⁴⁴⁴ (B). Kopista w tekście tego manuskryptu oddzielił werset Mk 7,16 od 7,17 za pomocą przerwy w scriptio continua wielkości dwóch liter. Kolejną przerwę w ciągłym zapisie, która jest tej samej wielkości co wcześniejsza, można zaobserwować dopiero pomiędzy wersetem Mk 7,30 a 7,31. Skryba połączył więc tekst, w którym Jezus na osobności wyjaśniał swoim uczniom, na czym polega prawdziwa nieczystość, z perykopą o uwolnieniu opętanej córki. Na podstawie obserwacji sposobu zapisu tekstu Ewangelii wyróżnić można perykopę Mk 7,17-30. Podobnie jak w Kodeksie Synajskim, tak i w Watykańskim na marginesie są zapisane κεφάλαια, które dzielą tekst wyodrębniony przez kopistę w manuskrypcie na dwie mniejsze jednostki: Mk 7,17-23 oraz 7,24-30. C

Kopista Kodeksu Aleksandryjskiego⁴⁴⁵ (A) wyodrębnił w analizowanej narracji Mk 7,24-30 dwie podjednostki: Mk 7,24-26a oraz 7,26b-7,30. Werset Mk 7,24 rozpoczyna się na nowej karcie kodeksu. Następnie w jedenastym wierszu po sekwencji liter KICCATΩNΓENEI następuje przerwa wielkości ośmiu–dziewięciu liter, by rozpocząć się w nowym wierszu od słów KAIHPΩTA. W ten sposób werset Mk 7,26 zostaje podzielony na dwie części: Mk 7,26a oraz Mk 7,26b. W ostatniej linii wiersza

⁴⁴⁴ *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, Civitate Vaticana 1968.

⁴⁴⁵ *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909.

7,30 następuje przerwa wielkości ośmiu–dziewięciu liter, gdyż tekst wersetu Mk 7,31 rozpoczyna się w nowym wierszu. Również w tym manuskrypcie zostały poczynione zapiski na marginesach, które za pomocą greckich liter wskazują następujący podział narracji: Mk 7,17-26a oraz Mk 7,26b-30.

W Kodeksie Bezy⁴⁴⁶ (D) werset Mk 7,24 został zapisany w tej samej linii wraz z wierszem go poprzedzającym. Jednak pomiędzy tymi dwoma frazami kopista pozostawił przerwę wielkości jednej litery. Następnie, podobnie jak w zapisie Kodeksu Aleksandryjskiego, werset 7,26 podzielony jest na dwie części. Wyrazy KAIHPΩTA, mimo wystarczającej ilości miejsca, by kontynuować zapis ciągły, są umieszczone w nowej linii manuskryptu. Po ostatnim wyrazie wersetu Mk 7,30 pozostawiono w linii wolną przestrzeń, by tekst wersu Mk 7,31 rozpocząć od kolejnej linii. Za pomocą oznaczeń umieszczonych po lewej stronie tekstu w postaci greckich liter został zaproponowany następujący podział perykopy: Mk 7,17-25; 7,26-30.

Podział tekstu w poszczególnych manuskryptach przedstawia się następująco:

Kodeks S	Kodeks B	Kodeks A	Kodeks D
Mk 7,24	Mk 7,17-30	Mk 7,24-26a	Mk 7,24-26a
Mk 7,25		Mk 7,26b-30	Mk 7,26b-30
Mk 7,26			
Mk 7,27			
Mk 7,28-30			

Podział tekstu na podstawie κεφάλαια:

Kodeks S	Kodeks B	Kodeks A	Kodeks D
Mk 7,6-25	Mk 7,17-23	Mk 7,17-26a	Mk 7,17-25
Mk 7,26-31	Mk 7,24-30	Mk 7,26b-30	Mk 7,26-30

⁴⁴⁶ *Codex Bezae Cantabrigiensis. Quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine: sumptibus Academiae phototypice repraesentatus, Tomus Posterior, Cantabrigiae 1899.*

Najnowsze polskie przekłady tekstu Ewangelii Marka wyróżniają tekst Mk 7,24-30 jako odrębną perykopę. Jedynie tłumaczenie Biblii Poznańskiej łączy ją z narracją na temat tradycji starszych, która dotyczy rytualnej czystości.

WYDANIE	PODZIAŁ PERYKOPY	TYTUŁ
Biblia (Edycji) Świętego Pawła ⁴⁴⁷	Mk 7,24-30	Wiara Syrofenicjanki
Biblia Ekumeniczna ⁴⁴⁸	Mk 7,24-30	Wiara Syrofenicjanki
Biblia Jerozolimska ⁴⁴⁹	Mk 7,24-30	Uzdrowienie córki Syrofenicjanki
Biblia Lubelska ⁴⁵⁰	Mk 7,24-30	Syrofenicjanka
Biblia Nawarska ⁴⁵¹	Mk 7,24-30	Syrofenicjanka
Biblia Pierwszego Kościoła ⁴⁵²	Brak podziału	Brak tytułu
Biblia Poznańska ⁴⁵³	Mk 7,1-30	Co kala człowieka
Biblia Tysiąclecia ⁴⁵⁴	Mk 7,24-30	Wiara Syrofenicjanki
Biblia Warszawsko-Praska ⁴⁵⁵	Mk 7,24-30	Syrofenicjanka

Krytyczne wydanie tekstu Nowego Testamentu *The Greek New Testament*⁴⁵⁶ nadaje perykopie Mk 7,24-30 tytuł *The Syrophoenician Woman's Faith*, w ten sposób akcentując nie tyle wyzwolenie córki spod władzy demona, ale właśnie zaufanie matki okazane Jezusowi. Narracja ta nie stanowi przedmiotu lektury w niedzielnym cyklu czytań liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. Odczytywana jest natomiast w czwartek V tygodnia okresu zwykłego⁴⁵⁷.

⁴⁴⁷ Biblia (Edycji) Świętego Pawła, s. 2373.

⁴⁴⁸ Biblia Ekumeniczna, s. 2015.

⁴⁴⁹ *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée.* Paris 2014, s. 1742.

⁴⁵⁰ Biblia Lubelska, s. 79.

⁴⁵¹ Biblia Nawarska, s. 250.

⁴⁵² *Biblia Pierwszego Kościoła*, s. 1285.

⁴⁵³ Biblia Poznańska, s. 108.

⁴⁵⁴ Biblia Tysiąclecia, s. 1188.

⁴⁵⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował biskup Kazimierz Romaniuk.* Kraków 2016, s. 1180.

⁴⁵⁶ *The Greek New Testament. Fifth Revised Edition. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger.* Stuttgart 2014⁵, s. 146.

⁴⁵⁷ *Lekcjonarz mszalny*, t. III, s. 194-195.

4.1.2. Ramy narracyjne opowiadania

Narracja o spotkaniu Jezusa z Syrofenicjanką w okolicach Tyru (Mk 7,24-30) jest drugim wydarzeniem opisanym przez Marka, które ma miejsce na terytorium pogańskim. Wcześniej według relacji drugiego ewangelisty Jezus przez krótki czas przebywa w krainie Gerazeńczyków, by uwolnić spod władzy duchów nieczystych cierpiącego człowieka (Mk 5,1-20). Perykopa mówiąca o uwolnieniu córki Syrofenicjanki od ducha nieczystego jest poprzedzona dwoma narracjami, które poruszają temat rytualnej nieczystości. Wielu egzegetów widzi ścisły związek tematyczny pomiędzy tymi tekstami. Wypowiedź Jezusa na temat czystości wszystkich pokarmów nie dotyczy jedynie dyskusji nad aktualnością przepisów zawartych w ST, ale symbolicznie przygotowuje czytelników do rozpoczęcia misji Jezusa na terytorium pogańskim (Mk 7,31-37; 8,1-10). Podobny zabieg literacki można odnaleźć w *Dziejach Apostolskich* (Dz 10,11), gdzie wizja Piotra na temat czystości wszystkich pokarmów jest rozumiana jako wprowadzenie do narracji mówiącej o spotkaniu z Korneliuszem oraz wejściem pogan do wspólnoty Kościoła⁴⁵⁸. Analiza leksykalna narracji Mk 7,24-30 wydaje się nie potwierdzać jakiegoś szczególnego powiązania wokół tematu czystości i nieczystości. W perykopie tej jedynie raz wzmiankowany jest duch nieczysty (Mk 7,25). Marek preferuje tutaj określenie demon, które pojawia się trzykrotnie (Mk 7,26.29.30). W dwóch poprzednich narracjach (Mk 7,1-13; 7,14-23), gdy jest mowa o nieczystości, zostały użyte wyrazy mające w swoim rdzeniu *koin-*, a nie *akathar-*⁴⁵⁹. Niektórzy egzegeci wskazują na połączenie tematyczne z perykopami mówiącymi o chlebie, posilaniu się oraz byciu nasyconym (Mk 6,8.31.36.37.38.41.42.44.52; 7,2.3.4.5; 8,1.2.4.5.6.8.14.16.17)⁴⁶⁰.

W wyodrębnieniu perykopy Mk 7,24-30 trudno doszukiwać się informacji na temat zmiany chronologicznej. Na rozpoczęcie nowej narracji wskazuje przede wszystkim zmiana miejsca oraz osób występujących w tekście Ewangelii. Jezus przybywa w okolice Tyru po wydarzeniu, które miało miejsce na północno-zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego. Marek opisuje gromadzenie się tłumów wokół Jezusa (Mk 6,53), oraz wspomina, że przemieszczał się On w całym regionie – „wchodził do

⁴⁵⁸ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 309; C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 282; M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 149; J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 235; C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 100.

⁴⁵⁹ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 433.

⁴⁶⁰ Zob. R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 376; M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 149; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 433.

wsi, miast albo na pola” (Mk 6,56). Prawdopodobnie w tych okolicach ma miejsce spotkanie z faryzeuszami i niektórymi uczonymi w Piśmie, gdzie Jezus odpowiada na ich pytanie dotyczące nieprzestrzegania przez Jego uczniów tradycji związanej z przestrzeganiem Prawa (Mk 7,1-13). W kolejnej narracji mówiącej o człowieku i jego związku z czystością i nieczystością (Mk 7,14-23) pojawia się tłum, który jest adresatem nauczania Jezusa. Następnie Jezus wraz ze swoimi uczniami wchodzi do domu. Tam wyjaśnia im znaczenie nauki o prawdziwej nieczystości (Mk 7,19). Perykopa o spotkaniu z Syrofenicjanką rozpoczyna się informacją o tym, że Jezus powstał i odszedł do granic Tyru (Mk 7,24). Tam ponownie wchodzi do domu, jednak już po chwili przychodzi do niego kobieta prosząca o uwolnienie córki spod władzy demona. Jezus i Syrofenicjanka są jedynymi postaciami pierwszoplanowymi narracji. W tle pojawia się córka, która przebywa w swoim domu oraz demon, który mocą rozkazu Jezusa musi opuścić ciało zniewolonej dziewczynki. W perykopie nie występuje wzmianka o uczniach Jezusa, którzy zostają dopiero przywołani przez Jezusa przed cudem rozmnożenia chlebów (Mk 8,1). Narracja (Mk 7,24-30) kończy się odejściem Syrofenicjanki do swojego domu, w którym odnajduje uwolnioną od demona córkę. Zaś wzmianka w Mk 7,31 o odejściu Jezusa z granic Tyru wskazuje na rozpoczęcie nowej perykopy mówiącej o uzdrowieniu głuchoniemego (Mk 7,31-37).

4.2. Krytyka tekstu

Nie wszystkie starożytne manuskrypty zgodnie przekazują te same lekcje tekstów ksiąg biblijnych. Istniejące pomiędzy nimi rozbieżności mogą świadczyć o zamierzonych poprawkach naniesionych przez kopistów w miejscach budzących wątpliwości w rozumieniu tekstu lub wynikać z pomyłek spowodowanych niezbyt uważnym przepisywaniem perykop Biblii.

24: Ἐκείθεν δὲ ἀναστὰς^{a)} ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὄρια^{b)} Τύρου^{c)}. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν^{d)} γινῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη^{e)} λαθεῖν.

25: ἄλλ’ εὐθὺς ἀκούσασα γυνή^{f)} περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν (τὸ θυγάτριον αὐτῆς^{g)} (πνεῦμα ἀκάθαρτον^{h)}), ἐλθοῦσαⁱ⁾ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ.

26: Ἡ δὲ γυνή ἦν Ἑλληνίς, Συροφονίκισσα^{j)} τῷ γένει· καὶ ἡρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.

27: καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.

28: ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· (κύριε· καὶ^k) τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν^l ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων^m.

29: καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον.

30: καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν (τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθόςⁿ).

a. W niektórych rękopisach na początku wersetu Mk 7,24 pojawia się spójnik καὶ, zaś drugi spójnik δε występujący pomiędzy ἐκειθεν oraz ἀναστας zostaje opuszczony. Taka lekcja występuje w manuskryptach A, K, N, Γ, Θ, *f*^{1.13}, 28, 33, 565, 700, 2542. Wariant ten nie zmienia rozumienia tekstu, wydaje się być jedynie poprawką stylistyczną. Z kolei w manuskryptach W, it, sy^s, pojawia się lekcja καὶ ἀναστας, która opuszcza przysłówkę ἐκειθεν.

b. Wariant z terminem μεθορια, oznaczającym również granicę, można odnaleźć w kodeksach A, K, N, Γ, 1241, 1442 oraz ℣.

c. W niektórych ważnych starożytnych kodeksach (℣, A, B, K, N, Γ, *f*^{1.13}, 33, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, l 2211, ℣, lat, sy^{b,h}, co) występuje lekcja, której oprócz Tyru pojawia się także Sydon (καὶ Σιδωνος). Wariant ten powstał najprawdopodobniej pod wpływem tekstu paralelnego Mk 15,21, a także pod wpływem wzmianki na temat Sydonu w Mk 7,31. Obecnie w myśl zasady *lectio brevior potior longiori* przyjmuje się w tekście standardowym wersję, w której brak wzmianki o Sydonie jest poświadczony przez manuskrypty D, L, W, Δ, Θ, 28, 565, it, sy^s, Or⁴⁶¹.

d. Lekcja, w której zamiast orzeczenia w czasie imperfektum (ἦλεν) występuje forma aorystu (ἦλθεν), jest poświadczona przez manuskrypty ℣, Δ, *f*¹³, 565, Or. Obydwie lekcje mogą występować w znaczeniu plusquamperfektum.

e. Rękopisy ℣, B przyjmują lekcję ἦδυνθη (w dialekcie jońskim)⁴⁶² zamiast ἦδυνασθη. Zarówno pierwszy, jak i drugi wariant są tą samą formą czasownikową – trzecia osoba aorystu strony biernej trybu oznajmującego. Różnica pomiędzy nimi dotyczy ortograficznej możliwości zapisu tej formy według rozpowszechnienia

⁴⁶¹ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 193.

⁴⁶² Zob. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 382; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 193.

w konkretnym dialekcie języka greckiego. Pierwsza pojawia się w wersetach Sdz 1,32; 1 Krl 13,4; Dn 6,21; Mk 7,24, zaś druga w Wj 40,35; 2 Sm 3,11; 1 Mch 6,3; Oz 5,13; 12,5.

f. Lekcja tekstu standardowego $\alpha\lambda\lambda'$ $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\varsigma$ $\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\alpha$ $\gamma\upsilon\eta$ została przyjęta za manuskryptami $\aleph$, B, L, Δ , 33, 579, 892, f, sy^{hmg}, sa, bo^{pt}. Inny wariant: $\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\alpha$ $\gamma\alpha\rho$ $\gamma\upsilon\eta$ proponują rękopisy A, K, N, W, Γ , Θ , f^{1.13}, 28, 565, 700, 1241, 1424, 2542, l 2211, $\aleph$, a, n, sy^h. W opuszczeniu spójnika $\alpha\lambda\lambda'$ oraz przysłówka $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\varsigma$, a także we wstawieniu spójnika $\gamma\alpha\rho$ można widzieć zmianę stylistyczną kopiowanego tekstu.

g. Niektóre rękopisy $\wp^{45}$, f¹³, sa, 28, 2542 opuszczają zarówno rodzajnik $\tau\omicron$ przed rzeczownikiem $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\tau\iota\omicron\nu$, jak i zaimek osobowy $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ następujący po nim, który odnosi się do Syrofenicjanki. W innych ważnych manuskryptach: $\aleph$, D, W, Δ , Θ , f¹, 565, 700 brak jedynie zaimka osobowego $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$. Użycie tego zaimka jest przejawem wpływu języków semickich na grekę NT. Został on użyty jako pleonazm⁴⁶³. Jego obecność w tekście Marka jest więc bardziej prawdopodobna niż jego brak.

h. Wariant $\epsilon\nu$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ $\alpha\kappa\alpha\theta\alpha\rho\tau\omega$ jest poświadczony przez rękopisy $\wp^{45}$, f¹³, W, 28, 2542. Wersja ta najprawdopodobniej powstała pod wpływem innych tekstów Marka opisujących zniewolone osoby. W Mk 1,23 oraz 5,2 występuje rzeczownik z przymiotnikiem w datiwie poprzedzony przyimkiem $\epsilon\nu$.

i. Rękopisy $\aleph$, L, Δ , 579, 700, 892 do czasownika $\epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma\alpha$ dodają przedrostek $\epsilon\iota\sigma$. Wariant ten precyzuje, że kobieta nie tylko przyszła do Jezusa, ale weszła do domu, do którego On wcześniej wszedł ($\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\theta\omega\nu$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\omicron\iota\kappa\iota\alpha\nu$ Mk 7,24). Można więc powiedzieć, że jest to harmonizacja wewnątrz tej samej perykopy.

j. Nazwa pochodzenia kobiety proszącej o uwolnienie swojej córki od ducha nieczystego posiada kilka wariantów w rękopisach: – $\Sigma\upsilon\rho\omicron\phi\omicron\iota\nu\kappa\iota\sigma\sigma\alpha$ ($\wp^{45}$, $\aleph$, A, K, L, Δ , Θ , f¹, 28, 565, 579, 892, 1241, 1424, l 2211); – $\Sigma\upsilon\rho\alpha$ $\Phi\omicron\iota\nu\kappa\iota\sigma\sigma\alpha$ (B, N, W, Γ , f¹³, 700, 2542); – $\Sigma\upsilon\rho\alpha$ $\Phi\omicron\iota\nu\iota\sigma\sigma\alpha$ (W); – $\Phi\omicron\iota\nu\iota\sigma\sigma\alpha$ (D, i).

k. W odpowiedzi skierowanej do Jezusa przez Syrofenicjankę w niektórych kodeksach można zaobserwować drobne zmiany. W rękopisach $\aleph$, B, Δ , 28, 33, 579, 892, 1241, sy^p pojawia się słowo $\nu\alpha\iota$, które wskazuje na afirmację odpowiedzi otrzymanej do Jezusa. Manuskrypty A, K, L, N, Γ , f¹, 1424, 2542, l 2211, $\aleph$, lat, sy^h świadczą o lekcji $\nu\alpha\iota$ $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\alpha\rho$. Wariant ten jest najprawdopodobniej spowodowany wpływem paralelnej lekcji występującej u Mateusza 15,27: $\nu\alpha\iota$ $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\alpha\rho$.

⁴⁶³ Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 364; A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II: *Rozdziały 6-10*, Lublin 2021, s. 187.

l. Lekcja z czasownikiem εσθιει (trzecia osoba liczby pojedynczej czasu teraźniejszego) zamiast wariantu εσθιουσιν (trzecia osoba liczby mnogiej czasu teraźniejszego) została utrwalona w kodeksach A, K, N, Γ, ℳ. Podmiot zdania jest wyrażony rzeczownikiem w rodzaju nijakim liczny mnogiej (τα κυναρια). Zgodnie z zasadą greki klasycznej orzeczenie powinno występować w liczbie pojedynczej. Poprawka kopisty podyktowana więc została poprawnością gramatyczną tekstu. Liczba mnoga orzeczenia obecna w większości rękopisów podyktowana jest gramatyczną zasadą zgody⁴⁶⁴.

m. W Kodeksie D zamiast rzeczownika παιδιων występuje słowo παιδων. Lekcję w manuskrypcie D można zakwalifikować do zmian niezamierzonych przez kopistę. Dokonała się ona najprawdopodobniej ze względu na niemal identyczne brzmienie początku obu wyrazów (homoioarkton).

n. Fraza το παιδιον βεβλημενον επι την κλινην και το δαιμονιον εξεληλυθος przyjęta w tekście standardowym za manuskryptami ℵ, B, L, 1241, 1424 posiada inne warianty. W rękopisach D, Θ, f¹, 565, 700, l 2211, a, f, n, q, sy^p zamiast rzeczownika παιδιον pojawia się θυγατερα, zaś w ℘⁴⁵, A, K, N, W, Γ, f¹³, 28, 2542, ℳ, sy^h dodatkowo zostaje zmieniony szyk zdania: το δαιμονιον εξεληλυθος και την θυγατερα βεβλημενην επι της κλινης.

4.3. Przekład i uwagi filologiczne

Celem autorskiego przekładu tekstu biblijnego oraz sporządzonego do niego komentarza filologicznego jest zwrócenie uwagi czytelnika na miejsca sprawiające trudności w tłumaczeniu. Wyjaśnienia podane poniżej służą ukazaniu różnic pomiędzy tekstem oryginalnym a jego przekładem na język polski.

24: Stamtąd zaś wstawszy, odszedł do granic Tyru i wszedłszy do domu, chciał, aby nikt go nie rozpoznał i nie mógł ukryć się.

25: Ale natychmiast usłyszawszy kobieta o Nim, której córeczka [jej] miała ducha nieczystego, przyszedłszy, upadła do nóg Jego.

⁴⁶⁴ Zob. A. Piwowski, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 194.

26: Zaś kobieta była Hellenką, Syrofenicjanką rodem i prosiła Go, aby demona wyrzucił z jej córki.

27: I mówił jej: pozwól wpierw, żeby zostały nasycone dzieci, bo nie jest dobrze zabrać chleb dla dzieci i pieśkiem rzucić.

28: Ona zaś odpowiedziała i mówi Mu: Panie, i pieśki pod stołem jedzą z okruszków od dzieci.

29: I powiedział jej: ze względu na to słowo odejdz, wyszedł z twojej córeczki demon.

30: I odszedłszy do domu swego, znalazła dziecko rzucone na łożo i demona, który wyszedł.

– „Wstawszy” (7,24). Participium aorystu strony czynnej ἀναστὰς wyraża czynność dokonaną i uprzednią w stosunku do czynności głównej ἀπῆλθεν. Czynności „powstania” nie należy rozumieć tutaj jako zmiany postawy ciała (Mk 5,42; 9,27; 14,60), powstania z martwych (Mk 8,31; 9,9.10; 9,31; 10,34; 12,23.25; 16,9), ale w ogólnym znaczeniu wyrażenia początku czynności wskazanej przez inny czasownik (Mk 1,35; 2,14; 7,24; 10,1)⁴⁶⁵.

– „do granic Tyru” (7,24). Wyrażenie przyimkowe εἰς τὰ ὅρια Τύρου można przetłumaczyć jako „do granic Tyru”, tzn. do granic miasta Tyr, ale także może mieć znaczenie szersze jako „terytorium miast regionu Tyru”⁴⁶⁶. Na to drugie może wskazywać również brak rodzajnika, który powinien zostać tutaj zastosowany zgodnie z regułą *nomen regens i nomen rectum*. Dlatego genetiwws Τύρου można uznać za genetiwws possessoris⁴⁶⁷.

– „do domu” (7,24). W wyrażeniu przyimkowym εἰς οἰκίαν przed rzeczownikiem brakuje rodzajnika. Marek nie wskazuje w ten sposób, do jakiego domu wchodzi Jezus. Należy więc to wyrażenie rozumieć jako wejście do jakiegoś domu w celu uniknięcia bycia rozpoznanym⁴⁶⁸. W tekście Marka rzeczownik „dom” bez poprzedzającego go rodzajnika występuje zawsze w znaczeniu ogólnym (Mk 3,25; 6,10; 10,29).

⁴⁶⁵ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 236.

⁴⁶⁶ Zob. tamże.

⁴⁶⁷ Zob. A. Piwovar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 184-185.

⁴⁶⁸ Zob. V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 349.

– „nikt” (7,24). Zaimek οὐδένα wraz z bezokolicznikiem aorystu γινῶναι tworzy konstrukcję *accusativus cum infinitivo* (ACI). Γινῶναι pełni funkcję orzeczenia w tej konstrukcji wprowadzonej przez czasownik w czasie imperfektum ἤθελεν⁴⁶⁹. W przekładzie na język polski należy pamiętać o podwójnym przeczeniu, które nie występuje w grece: chciał, aby nikt go nie rozpoznał.

– „jej” (7,25). W przekładzie pominięto zaimek osobowy αὐτῆς, odnoszący się do kobiety, która usłyszała o Jezusie. Wcześniej użyty zaimek względny ἥς jednoznacznie wskazuje, w jakiej relacji pozostaje kobieta i wzmiankowana w tekście córeczka. W powtórzeniu zaimka należy widzieć wpływ języków semickich na język grecki i uznać go za pleonazm⁴⁷⁰.

– „córeczka” (7,25). Rzeczownik τὸ θυγάτριον jest zdrobnieniem ἡ θυγάτηρ. Oznacza najprawdopodobniej dziecko przed okresem dojrzewania, w wieku sześciu lub siedmiu lat⁴⁷¹.

– „Hellenka, Syrofenicjanka” (7,26). Podwójne określenie tożsamości kobiety może dziś być nieco niejasne. Marek przedstawia ją jako Hellenkę oraz Syrofenicjanę. Pierwszy atrybut jednak można przetłumaczyć jako „poganka”, osoba, która wyznawała inną religię niż judaizm. Dotyczy on więc nie tyle narodowości, ale przynależności kulturowej i religijnej kobiety⁴⁷².

– „żeby zostały nasycone dzieci” (7,27). Bezokolicznik aorystu strony biernej χορτασθῆναι wraz z rzeczownikiem w akuzatiwie liczby mnogiej τὰ τέκνα tworzy drugą konstrukcję ACI w perykopie Mk 7,24-30. Bierna strona czasownika może sugerować tutaj formę *passivum theologicum*⁴⁷³.

– „pieski” (7,28). Marek drugi raz w narracji o Syrofenicjance używa zdrobnienia τοῖς κυνάριους. Rzeczownik ten można przełożyć jako „pieski” lub „szczenięta”. W dialekcie koine zdrobnienia mogły także wskazywać na rzeczownik w jego podstawowym brzmieniu, tzn. psy⁴⁷⁴.

⁴⁶⁹ Zob. A. Piwovar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 185.

⁴⁷⁰ Zob. tamże, s. 187.

⁴⁷¹ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 237.

⁴⁷² Zob. E.P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary...*, s. 135; Ł. Laskowski, *Uzdrowienie córki pogańskiej kobiety. Główne idee opowiadania sposób ich prezentacji*, Veritati et Caritati 1 (2013), s. 32.

⁴⁷³ Zob. A. Piwovar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 191.

⁴⁷⁴ Zob. tamże, s. 194.

– „mówi” (7,28). Orzeczenie λέγει w czasie *praesens historicum* wyróżnia działanie kobiety na tle wszystkich pozostałych czynności i wydarzeń w narracji. W Ewangelii Marka został on użyty około 150 razy. Poprzez zastosowanie tej formy czasownikowej zostają wskazane kluczowe zdarzenia w tekście Ewangelii, mające konsekwencję w dalszej sekwencji wypadków⁴⁷⁵. Użycie czasownika λέγει po ἀπεκρίθη należy uznać za semityzm⁴⁷⁶.

– „z okruszków od dzieci” (7,28). Wyrażenie przyimkowe ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδίων dosłownie można przetłumaczyć „z okruszków od dzieci”. Jednak to nie okruszki dzieci są pokarmem dla szczeniąt znajdujących się pod stołem, ale okruszki chleba. Genetiwus τῶν παιδίων można interpretować jako genetiwus pochodzenia (originis) lub oddzielenia (separationis) i wtedy to wyrażenie przyimkowe należy przetłumaczyć jako „z okruszków pochodzących od dzieci” lub „z okruszków oddzielonych przez dzieci”⁴⁷⁷.

4.4. Porównanie synoptyczne

Perykopa o uwolnieniu córki Syrofenicjanki z mocy ducha nieczystego ma swoją paralelę jedynie w Ewangelii Mateusza (Mt 15,21-28). Poprzez zestawienie obydwu tekstów biblijnych można zwrócić uwagę na specyficzne cechy analizowanych narracji ewangelicznych⁴⁷⁸.

Redaktorzy Biblii Jerozolimskiej umiejscawiają perykopę o uzdrowieniu córki Kananejki w IV sekcji noszącej tytuł *Kościół, pierwociny Królestwa Niebieskiego* (Mt 13,53-18,35)⁴⁷⁹. Podobnie jak w Ewangelii Marka narracja ta jest poprzedzona cudem pierwszego rozmnożenia chlebów (Mt 14,13-21), objawieniem się krocącego po wodzie Jezusa swoim uczniom (Mt 14,22-33), opowiadaniem o uzdrowieniach w ziemi Genezaret (Mt 14,34-36) oraz dyskusją na temat tradycji starszych (Mt 15,1-9) i nauczaniem na temat prawdziwej nieczystości (Mt 15,10-20). Z kolei w Ewangelii Marka po uwolnieniu córki poganki od ducha nieczystego (Mk 7,24-30), Jezus uzdrawia

⁴⁷⁵ Zob. A. Malina, *Przemienienie Jezusa...*, s. 35.

⁴⁷⁶ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 193.

⁴⁷⁷ Zob. tamże, s. 194-195.

⁴⁷⁸ Szczegółową analizę porównawczą dwóch paralelnych tekstów o uwolnieniu córki Syrofenicjanki przedstawił w pracy doktorskiej J.F. Baudoz, *Les miettes de la table: étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15,21-28 et de Mc 7,24-30*, Paris 1995.

⁴⁷⁹ *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée*. Paris 2014, s. 1702, 1704.

głuchoniemego (Mk 7,31-37) i po raz drugi rozmnaża chleby (Mk 8,1-10), zaś w tekście Mateusza jest mowa o wielu uzdrowieniach nad Jeziorem Galilejskim (chromych, ułomnych, niewidomych, niemych i wielu innych – Mt 15,29-31), po czym również zostaje dokonany po raz drugi cud rozmnożenia chlebów (Mt 15,32-39). Mateusz zachowuje na ogół ten sam porządek perykop, który występuje w Ewangelii Marka. Jednak w tekście samej narracji można odnaleźć kilka znaczących rozbieżności.

Pierwsza z różnic dotyczy nazwy okolicy, do której udaje się Jezus. W tekście Mateusza oprócz Tyru pojawia się Sydon najprawdopodobniej ze względu na to, że już wcześniej w tekście (Mt 11,21-22) oba miasta są wzmiankowane razem⁴⁸⁰. Kobieta kananejska jest przykładem wiary, której brak w Korozain i Betsaidzie piętnuje Jezus, porównując ją z wiarą mieszkańców Tyru i Sydonu⁴⁸¹. W odróżnieniu od Marka Syrofenicjanka w tekście paralelnym (Mt 15,22) zostaje nazwana Kananejką. Takie określenie kobiety jest *hapax legomenon* w całym NT, jednak w LXX występuje aż 71 razy. Może więc słusznie budzić skojarzenia z pogańskimi mieszkańcami Palestyny wysiedlonymi przez Żydów⁴⁸². Już w czasach Jezusa określenie „Kanejka” brzmiało nieco archaicznie i budziło skojarzenia z historią patriarchów i Mojżesza⁴⁸³. Jej zachowanie również zostało inaczej przedstawione. Nie wchodzi do domu, gdyż Mateusz nie wspomina o tym, by Jezus wszedł do niego, chcąc pozostać w ukryciu⁴⁸⁴. Nie pada ona od razu przed Jezusem, aby wyrazić swoją prośbę, ale już od samego początku wchodzi w dialog, wykrzykując swoje oczekiwania. U Marka tekst narracji nie posiada tak wyraźnej formy konwersacji jak u Mateusza.

Kanejka przychodzi do Jezusa, aby błagać o zlitowanie nad nią samą. Przyczyną tego wielkiego cierpienia było opętanie jej córki przez demona. Zwraca się do Niego słowami: Ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. Nazywa Jezusa „Panem” oraz „Synem Dawida”. Pierwszy tytuł pojawia się kilkakrotnie w prośbach związanych z cudami (Mt 8,2.6.8; 9,28; 17,15; 20,33) i niekoniecznie musi oznaczać akt wiary w boskość Jezusa, może być zwrotem grzecznościowym. Jednak

⁴⁸⁰ Zob. D.A. Hagner, *Matthew 14-28*, s. 440.

⁴⁸¹ Zob. J. Nolland, *The Gospel of Matthew...*, s. 631.

⁴⁸² Zob. C. Tassin, *L'évangile de Matthieu*, Paris 1991, s. 166.

⁴⁸³ Zob. K. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom” (Mk 7,27b) z perspektywy Syrofenicjanki*, *Collactanea Theologica* 85/3 (2015), s. 34.

⁴⁸⁴ M. Rosik wejście Jezusa do domu w tekście Marka wiąże z tajemnicą mesjańską, której brak w wersji Mateusza. Zob. M. Rosik, *La donna sirofenicia o cananèa? Il paragone sinottico tra Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28*, *Scriptura Sacra* 16 (2012), s. 83.

drugie wyrażenie budzi skojarzenia mesjańskie. Tytuł „Syn Dawida” u Mateusza jest tożsamy z żydowskim tytułem Mesjasza (Mt 1,1; 9,27; 12,23; 20,30.31; 21,9.15; 22,42)⁴⁸⁵. Używając takiego zwrotu, kobieta chciała podkreślić wielkość Tego, u którego szukała pomocy, porównując Go do wielkiego wojownika i króla, jakim był Dawid⁴⁸⁶. Jako poganka wyraża więc wiarę, której niestety brakowało w samym Izraelu (Mt 11,20-24)⁴⁸⁷. Stan jej córeczki został przedstawiony przez Mateusza za pomocą wyrażenia κακῶς δαίμονιζεται. Mateusz preferuje to określenie osoby zawładniętej przez demona zamiast występującego często u Marka czasownika ἔχειν z dopełnieniem (Βελεζεβοὺλ – 3,22; πνεῦμα – 3,30; 7,25; 9,17) lub konstrukcji ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Mk 1,23; 5,2). Jednak tutaj powagę i wielkość stanu opętania dodatkowo podkreśla przysłówek κακῶς. W opisie opętania przez złego ducha pojawia się on tylko jeden raz. Warto jednak zwrócić uwagę, że Mateusz używa go kilkakrotnie, określając w ten sposób chorych jako κακῶς ἔχοντας (Mt 4,24; 8,16; 9,12; 14,35)⁴⁸⁸.

Prośba kobiety w narracji Mateusza odmiennie od Marka spotyka się z milczeniem Jezusa. Wobec takiej Jego reakcji pojawia się prośba uczniów (w Ewangelii Marka są oni nieobecni), aby jej wysłuchał i odprawił ją. Jezus odpowiada, że został posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela, co również zostało tylko odnotowane u Mateusza. Kobieta niezadowolona z otrzymanej odpowiedzi pada Mu do nóg, podczas gdy u Marka robi to na samym początku spotkania i ponawia swoją prośbę. Gest uniżenia się kobiety przed Jezusem został zaznaczony z pomocą czasownika προσκυνεῖν (u Marka προσπίπτειν), który oprócz informacji o zmianie pozycji ciała zawiera w sobie idę oddania czci, czasami także Boskiej (Mt 2,2.8.11; 4,9; 14,33; 28,9.17)⁴⁸⁹. Upadek przed Jezusem połączony z nazwaniem Go „Panem” można odczytać właśnie w kontekście uznania Boskiego pochodzenia Jezusa⁴⁹⁰. Kolejna część dialogu pomiędzy matką dręczonej dziewczynki a Jezusem jest podobna w obu tekstach paralelnych. W zakończeniu rozmowy w lekcji Mateusza zostaje zaakcentowana wielkość

⁴⁸⁵ Jeden raz (Mt 1,20) tytuł „Syn Dawida” odnosi się do Józefa.

⁴⁸⁶ Niektórzy egzegeci sugerują, że pojawia się tutaj nawiązanie do Dawida, który swoją grą na cytrze przynosił ulgę nękanemu przez złego ducha królowi Saulowi (1 Sm 16,23). Zob. A. Witmer, *Jesus the Galilean Exorcist*..., s. 197.

⁴⁸⁷ Zob. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids 1992, s. 401; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 14–28. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2008, s. 85-86.

⁴⁸⁸ Zob. C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits*..., s. 132.

⁴⁸⁹ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 14–28*..., s. 88; C. Mitch, E. Sri, *Ewangelia według św. Mateusza*..., s. 206.

⁴⁹⁰ Zob. K. Warrington, *Jesus the Healer*..., s. 83.

wiary kobiety, na podstawie której dokonuje się uwolnienie córeczki. W określeniu uzdrowienia Mateusz po raz pierwszy posługuje się czasownikiem *ἰᾶσθαι* (w aoryście strony biernej), utożsamiając uwolnienie od działania złego ducha z przywróceniem zdrowia dziewczynce. Być może dlatego, że wydarzenie miało miejsce w krainie pogańskiej⁴⁹¹. Tekst Mateusza nie kończy się jednak zdaniem obecnym w narracji Marka, który informuje czytelnika, że po powrocie do domu kobieta zastała dziecko siedzące na łóżku, gdyż zły duch z niego wyszedł.

Narracja Mateusza o wierze kobiety kananejskiej, dzięki której nastąpiło uwolnienie córki spod władzy demona, bardziej niż u Marka akcentuje temat wiary i wybrania Izraela. Mateusz wskazuje na pierwszeństwo narodu wybranego przez Boga w czasach starotestamentalnych, ale jednocześnie zaznacza, że miejsce w pierwotnym Kościele przynależy się także wierzącym w Jezusa, którzy mają pochodzenie pogańskie. Tym, co warunkuje możliwość wejścia do wspólnoty wierzących, nie jest przynależność etniczna, ale wiara w Jezusa, który jest *Kyriosem* – Panem świata i wszystkich narodów⁴⁹².

4.5. Struktura narracji

Propozycja podziału narracji na poszczególne mniejsze jednostki została dokonana na podstawie analizy czasów obecnych w perykopie (teraźniejszy historyczny, aoryst, imperfektum) oraz występowania mowy niezależnej. To właśnie użycie określonych czasowników głównych przez autora Ewangelii warunkuje strukturę narracji.

Czynności główne

Drugi Plan

Mowa niezależna

Przybycie Jezusa do Tyru (7,24)

Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου.

Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γινῶναι,
καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·

⁴⁹¹ Zob. L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, s. 81; S.H.T. Page, *Powers of Evil...*, s. 159.

⁴⁹² Zob. D.A. Hagner, *Matthew 14-28*, s. 443; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 14–28...*, s. 90-91; tenże, *Uniwersalizm zbawczy w Mateuszowej perykopie o kobiecie kananejskiej (15,21-28)*, *Verbum Vitae* 10 (2006), s. 98.

Pokłon i prośba Syrofenicjanki (7,25-26)

ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυναῖκα περὶ αὐτοῦ,
ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον,
ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·
ἡ δὲ γυναῖκα ἦν Ἑλληνίς, Συροφονίκισσα τῷ γένει·
καὶ ἡρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον
ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.

Reakcja Jezusa na prośbę Syrofenicjanki (7,27)

καὶ ἔλεγεν αὐτῇ·

ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ
τέκνα,
οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν
ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς
κυναρίοις βαλεῖν.

Ponowienie prośby przez kobietę (7,28)

ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ·

κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω
τῆς τραπέζης
ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν
παιδίων.

Jezus przekazuje wiadomość o wyjściu demona (7,29)

καὶ εἶπεν αὐτῇ·

διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε,
ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου
τὸ δαιμόνιον.

Kobieta wraca do domu i odnajduje uwolnioną córkę (7,30)

καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς
εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην
καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.

Struktura narracji nawiązuje do schematu klasycznych perykop opowiadających o uzdrowieniu: przybycie uzdrowiciela (Mk 7,24); nadejście osoby proszącej o pomoc i sformułowanie przez nią prośby (Mk 7,25-26); zapewnienie o uzdrowieniu (Mk 7,29); potwierdzenie uzdrowienia (Mk 7,30). W narracji pojawia się jednak element nietypowy dla tego rodzaju narracji, jakim jest dyskusja Jezusa z Syrofenicjanką na temat pierwszeństwa Żydów w dostępie do działania zbawczego (Mk 7,27-28). Inną propozycję struktury perykopy proponuje M. Rosik. Według niego należy wyróżnić trzy części: sytuacja początkowa (Mk 7,24-26); dialog między Jezusem a Syrofenicjanką (Mk 7,27-29); zakończenie wydarzenia (Mk 7,29)⁴⁹³.

4.6. Analiza szczegółowa w kontekście

Przeprowadzona analiza struktury tekstu stanowi podstawę ostatniego etapu metody synchronicznej w podejściu do tekstu perykopy o uwolnieniu córki Syrofenicjanki spod władzy ducha nieczystego. Analiza poszczególnych fragmentów narracji skupia się w szczególności na elementach związanych z egzorcyzmem przeprowadzonym przez Jezusa na odległość.

4.6.1. Przybycie Jezusa do Tyru (7,24)

Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδέναις ἤθελεν γινῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν – „Stamtąd zaś wstawszy, odszedł do granic Tyru i wszedłszy do domu chciał, aby nikt go nie rozpoznał i nie mógł ukryć się.”

Jezus po raz drugi opuścił Galileę, by udać się na terytorium zamieszkiwane przez pogan. Jego pierwsza podróż miała miejsce w krainie Gerazeńczyków (Mk 5,1-20), gdzie uwolnił człowieka zniewolonego przez demoniczny Legion. Tym razem skierował swoje kroki na północny zachód w okolice Tyru położonego na terytorium Fenicji⁴⁹⁴. Autor

⁴⁹³ M. Rosik, *La donna Sirofenicia (Mc 7,24-30). Analisi esegetica ed interpretazione teologica*, Studia Warmińskie XXXIX (2002), s. 261.

⁴⁹⁴ Tyr pojawia się w NT 11 razy. Jezus wymienia to miasto razem z Sydonem jako przykład, w którym wskazuje zdolność mieszkańców do odpowiedzi wiarą w Niego wobec doświadczenia cudownego działania Jezusa (Mt 11,21.22; Łk 10,13.14); również z tych dwóch miast przybywają do Jezusa tłumy na wieść o wielkich dziełach, których dokonywał (Mk 3,8; Łk 6,17); Jezus przebywał w okolicach

narracji mówi, że Jezus wychodzi ἐκεῖθεν – stamtąd. Za każdym razem, kiedy w tekście pojawia się ten przysłówek informujący o wyjściu ἐκεῖθεν, odnosi się on do wcześniejszej wzmianki mówiącej o przebywaniu w domu (Mk 6,1.10.1, 7,24; 9,30; 10,1). Zanim Jezus przybył do Tyru, znajdował się wraz ze swoimi uczniami w domu, w którym objaśniał im znaczenie nauczania na temat czystości i nieczystości (Mk 7,17).

Po przybyciu do Tyru Jezus wchodzi do domu, aby nie zostać rozpoznany. Jednak pomimo tego, że Jego pobyt w tym regionie jest wzmiankowany po raz pierwszy w Ewangelii Marka, nie jest on postacią anonimową. Wcześniej to właśnie m.in. mieszkańcy Tyru przyszedli do Jezusa, aby doświadczyć Jego mocy (Mk 3,8). Nic więc dziwnego, że nie mógł pozostać w ukryciu, gdyż wieść o tym, jakich dzieł dokonuje, była znana mieszkańcom Tyru ze względu na ich wcześniejszą obecność w okolicach Jeziora Galilejskiego. To nie pierwszy i nie jedyny raz, kiedy Jezus pragnie pozostać anonimowy i ukrywa się przed nadmiernym zainteresowaniem ze strony tłumów (Mk 1,35; 3,7.20; 4,36; 6,31-32; 7,24; 9,30) oraz kiedy wybiera dom jako miejsce doświadczenia prywatności, nauczania czy uzdrowienia (Mk 1,29; 2,1; 3,20; 7,17; 9,28; 10,10)⁴⁹⁵. Popularność Jezusa nie pozwala jednak na utrzymaniu w sekrecie miejsca Jego pobytu tak, że wokół Niego gromadzą się tłumy (Mk 1,33-34; 2,2.4.13; 3,7-9.20; 4,1.36; 5,21.24.30-32; 6,14-15.31-34; 7,24; 8,1-3; 9,14-15.30). Motywacja nieujawniania się Jezusa w regionie Tyru nie jest jasna. Być może powodem, dla którego chce pozostać anonimowy, jest chęć odpoczynku po wyczerpującej dyskusji z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie na temat zachowania tradycji starszych (Mk 7,1-13) oraz nauczaniu tłumy dotyczącym czystości i nieczystości (Mk 7,14-23)⁴⁹⁶. Warto jednak zwrócić uwagę na informację podaną przez narratora, że w pewnej sferze życia Jezusa pojawia się niemoc. Mimo swojej władzy wynikającej z Boskości podlega On ograniczeniom pochodzącym z Jego ludzkiej natury⁴⁹⁷.

Tyru i Sydonu (Mt 15,21; Mk 7,24.31); Paweł w czasie jednej ze swoich podróży przebywał w Tyrze przez siedem dni (Dz 21,3.7). W ST (LXX) miasto to wzmiankowane jest aż 40 razy. Chociaż Dawid i Salomon zawierali sojusze handlowe z królem Tyru było ono symbolem pogaństwa i bałwochwalstwa. Król Achab poślubił pochodzącą z Sydonu księżniczkę Izebel, która propagowała kult Baala w Izraelu, wobec czego prorocy przepowiadali karę skierowaną wobec Tyrowi i Sydonowi (Iz 23,1-18; Ez 26-28; Am 1,9-10; Za 9,2-3). Również Józef Flawiusz w dziele *Przeciw Apionowi* (1.13 § 70) wymienia Tyr jako jeden z największych wrogów Izraela. Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 311; J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 217.

⁴⁹⁵ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 311.

⁴⁹⁶ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 297.

⁴⁹⁷ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26...*, s. 435.

4.6.2. Pokłon i prośba Syrofenicjanki (7,25-26)

ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἥς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἔλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἡρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς. – „Ale natychmiast usłyszawszy kobieta o Nim, której córeczka [jej] miała ducha nieczystego, przyszedłszy, upadła do nóg Jego. Zaś kobieta była Hellenką, Syrofenicjanką rodem i prosiła Go, aby demona wyrzucił z jej córki”

Nowina o przybyciu Jezusa do krainy Tyru dochodzi także do pewnej kobiety. Narrator przezuje informację, że jej córka posiada w sobie ducha nieczystego. Na określenie opętania zostaje użyta konstrukcja czasownika ἔχειν w imperfekcie (εἶχεν) z przedmiotem (πνεῦμα ἀκάθαρτον)⁴⁹⁸. Zanim wyraziła swoją prośbę, upadła przed Jezusem. Taki gest pojawia się w narracjach, w których zostaje wyrażona prośba o uzdrowienie z choroby (Mk 1,40; 5,22), jako znak dziękczynny kobiety po uzdrowieniu (Mk 5,33) lub w kontekście uwolnienia od nieczystego ducha (Mk 3,11; 5,6; 7,25). We wszystkich tych narracjach pojawia się kontekst nieczystości (oczyszczenie z trądu, oczyszczenie z rytualnej nieczystości spowodowanej dwunastoletnim wpływem krwi, obecność duchów nieczystych czy śmierć córki Jaira, która również sprowadza nieczystość na osoby mające kontakt ze zwłokami)⁴⁹⁹. Gest upadku do stóp wskazuje z jednej strony na desperację cierpiącej matki, z drugiej zaś na dostrzeżeniu w Jezusie kogoś, kto ma moc, aby zaradzić problemowi i usunąć przyczynę udręczenia⁵⁰⁰.

Dopiero w kolejnym wersecie (Mk 7,26) czytelnik został poinformowany o pochodzeniu kobiety, która przyszła do Jezusa z prośbą. Jest ona Hellenką (Greczynką), oraz Syrofenicjanką z pochodzenia. Ta dwa określenia nie są ze sobą tożsame. Pierwszy rzeczownik Ἑλληνίς podkreśla raczej jej pochodzenie kulturowe. Wskazuje, że nie przynależy do narodu żydowskiego, czyli jest poganką⁵⁰¹. Prawdopodobnie posługiwała

⁴⁹⁸ Taka konstrukcja najczęściej występuje u Marka (ἔχειν: Βεελζεβοὺλ – 3,22; πνεῦμα – 3,30; 7,25; 9,17).

⁴⁹⁹ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 435.

⁵⁰⁰ W kulturze starożytnej Bliskiego Wschodu upadek kobiety przed mężczyzną mógł mieć znaczenie obraźliwe. Dlatego w geście tym można również widzieć wielką determinację i odwagę kobiety, która się na niego zdobyła. Zob. M. Rosik, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, s. 232.

⁵⁰¹ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929⁵, s. 194. W podobnym sensie ten termin występuje w: Rz 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12; 1 Kor 1,22-24; 12,13; Ga 3,28. Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 312.

się językiem greckim w mowie oraz posiadała jakiś poziom wykształcenia, który nie był niczym wyjątkowym w przypadku kobiet w hellenistycznym kręgu kulturowym⁵⁰². Z kolei drugi rzeczownik – Συροφουνίκισσα odnosi się do jej pochodzenia etnicznego. Określenie to prawdopodobnie odróżnia Fenicjan żyjących w Syrii⁵⁰³ będącej częścią Imperium Rzymskiego od Fenicjan zamieszkujących teren wokół Kartaginy w Północnej Afryce. Ci drudzy nazywani byli Libiofenicjanami⁵⁰⁴. Warto również zwrócić uwagę na pozycję rzeczownika γυνή w Mk 7,25 (ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνή περὶ αὐτοῦ). Znajduje się pomiędzy imiesłowem aorystu a jego dopełnieniem. Celem emfaticznej pozycji γυνή w zdaniu, zastosowanej przez Marka, jest zaakcentowanie płci kobiety i wskazanie na odwagę kobiety rozpoczynającej rozmowę z mężczyzną. W ten sposób czytelnikowi zostaje ukazana kobieta, która nie zasługuje na spełnienie jej życzenia: jest poganką; jako przedstawicielka płci żeńskiej znajduje się na niższym poziomie statusu społecznego niż Jezus; jest matką dziewczynki opętanej przez ducha nieczystego, przez co przez kontakt ze swoim dzieckiem sama staje się rytualnie nieczysta⁵⁰⁵.

Po takiej rozbudowanej prezentacji kobiety narrator w mowie zależnej przedstawia treść jej prośby i posługuje się charakterystycznym zwrotem ἵνα τὸ δαίμόνιον ἐκβάλῃ. Wcześniej jest mowa o tym, że dziewczynka miała w sobie ducha nieczystego (πνεῦμα ἀκάθαρτον), ale kiedy Marek mówi o wyrzucaniu, zawsze konsekwentnie łączy tę czynność z rzeczownikiem demon (δαίμόνιον)⁵⁰⁶. W ten sposób można stwierdzić, że dla autora Ewangelii określenia πνεῦμα ἀκάθαρτον oraz δαίμόνιον są synonimami. Taka prośba wskazuje jednocześnie, że kobieta usłyszała opinię na temat Jezusa, że ma władzę uwolnienia z mocy złych duchów.

⁵⁰² Zob. Ł. Laskowski, *Uzdrowienie córki pogańskiej kobiety...*, s. 32.

⁵⁰³ Określenia Syrofenicjanka nie należy rozumieć sensie politycznym, gdyż w czasach Jezusa taki twór zwany Syrofenicją jeszcze nie istniał, ale raczej należy tutaj widzieć odniesienie geograficzne i zwyczajowe. Rzeczownik „Syrofenicjanka” w rodzaju żeńskim jest hapax legomenem w znanych współcześnie starożytnych tekstach greckich. W rodzaju męskim pojawia się w greckim dziele Lukiana z Samosaty *Zgromadzenie bogów*, w języku łacińskim w tekście *Satyr* Lucylusza (dwukrotnie) oraz w ósmej *Satyrze* Juwenalisa. Zob. Ł. Laskowski, *Uzdrowienie córki pogańskiej kobiety...*, s. 33; J.-N. Aletti, *Analyse narrative de Mc 7,24-30. Difficultés et propositions*, Biblica 93 (2012), s. 359; C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 288; D. Arnold, *L'évangile de Marc...*, s. 254.

⁵⁰⁴ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 436; J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 462; C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 288; A. Mrozek, *Kobieta dyskutująca z Jezusem (Mk 7,24-30)*, w: „Niewiastę dzielną któż znajdzie?” (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 282.

⁵⁰⁵ Zob. M. Rosik, *Jezus i Jego misja...*, s. 233; Z. Grochowski, *Heroiczna wiara i wytrwała modlitwa Syrofenicjanki*, w: *Kobieta w życiu Kościoła*, red. M. Karczewski, M. Żmudziński, Elbląg 2004, s. 43.

⁵⁰⁶ Zob. Mk 1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,38; 16,9.17.

4.6.3. Reakcja Jezusa na prośbę Syrofenicjanki (7,27)

καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν – „I mówił jej: pozwól wpierw, żeby zostały nasycone dzieci, bo nie jest dobrze zabrać chleb dla dzieci i pieskom rzucić”

Po raz pierwszy w Ewangelii Marka osoba prosząca Jezusa o uzdrowienie spotyka się pierwotnie z Jego odmową. Jako wyjaśnienie swojej decyzji Jezus posługuje się alegorycznym zwrotem: „pozwól wpierw, żeby zostały nasycone dzieci, bo nie jest dobrze zabrać chleb dla dzieci i pieskom rzucić”. Aby zrozumieć metaforyczne powiedzenie Jezusa, należy odwołać w pierwszej kolejności do dwóch rzeczowników użytych w tym zwrocie: τὸν τέκνον oraz τὸν κυνάριον⁵⁰⁷. Pierwszy z nich (τὸν τέκνον) bardzo często używany jest na kartach Nowego Testamentu w celu określenia przynależności do narodu wybranego (Rz 8,16.17.21; 9,8; Flp 2,15; Ef 5,1; J 1,12; 11,52; 1 J 3,1.2.10; 5,2). Termin ten w podobnym znaczeniu jest również obecny w tekstach LXX (Iz 30,1; 63,8; Jr 3,19; Oz 11,1)⁵⁰⁸. Dziećmi karmionymi do sytości (χορτασθῆναι) są więc w takiej interpretacji synowie Izraela⁵⁰⁹. Wobec takiego znaczenia τὸν τέκνον niemal automatycznie narzuca się rozumienie τὸν κυνάριον jako kogoś, kto nie przynależy do narodu wybranego. Rzeczownik „pies” w tekstach biblijnych ma najczęściej zabarwienie pejoratywne⁵¹⁰ (1 Sm 17,43; 24,15; 2 Sm 3,8; 9,8; 16,9; 1 Krl 21,19; 21,23; 2 Krl 8,13; 9,10.36; Ps 22,17.21; 59,15; Prz 26,11; Iz 56,10.11; Jr 15,3). Obecność psa w tekstach biblijnych służy wyrażeniu: agresji, hałasu, rozszarpania pazurami, pogryzienia, pożywania się padliną i wymiocinami. W czytelniku pochodzącym z religii żydowskiej obraz psa wzbudza jednoznaczne skojarzenia z niebezpieczeństwem zaciągnięcia rytualnej nieczystości poprzez kontakt

⁵⁰⁷ W wielu komentarzach pojawia się interpretacja, że Jezus najpierw został posłany, by objawić swoją tożsamość i towarzyszącą jej moc synom Izraela. Takie rozumienie wydaje się być uzasadnione, jednak już na początku swojej działalności uzdrawia On także pogan pochodzących właśnie z okolic Tyru i Sydonu, bez wyraźnego zaznaczenia różnicy pomiędzy nimi i wyznawcami judaizmu (Mk 3,7-12).

⁵⁰⁸ M. Rosik, *Jezus i córka Syrofenicjanki (Mk 7,24-30): wyniesienie do godności dziecka Bożego*, Studia Theologica Varsaviensia 40/2 (2002), s. 140.

⁵⁰⁹ Czasownik χορτασθῆναι jako bezokolicznik aorystu strony biernej domaga się określenia czynnika działającego. Z kontekstu wypowiedzi można wnioskować, że są nim rodzice lub opiekunowie dzieci. Można jednak widzieć tutaj także *passivum theologicum*, w myśl którego karmiącym dzieci (Izraelitów) jest Bóg. Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 191.

⁵¹⁰ Jedynie w księdze Tobiasza (5,17; 11,4) jest ukazany w pozytywnym świetle jako towarzysz wędrowki.

z tym zwierzęciem. Psy nie są więc mieszkańcami gospodarstw żydowskich, w przeciwieństwie do domów helleńskich, w których są ulubieńcami zabaw oraz często towarzyszą swoim panom podczas spożywania posiłku⁵¹¹. Mimo że rzeczownik „pies” występuje w formie zdrobniałej – piesek (τον κυνάριον) w kontekście wewnętrznym narracji ma zabarwienie pejoratywne, które służy wyrażeniu dezaprobaty i poniżenia⁵¹².

W tej wypowiedzi Jezusa można więc widzieć: w dzieciach – synów Izraela, w pieskach – pogan, którzy nie przynależą do narodu wybranego. Rozdźwięk pomiędzy tymi dwoma grupami zauważalny jest również w wyborze czasowników: chleb dzieci jest zabierany (λαβείν), a następnie zostaje rzucony (βαλείν) pieskom⁵¹³. Na takie rozumienie wskazuje także przysłówek πρῶτον podkreślający pierwszeństwo Żydów w udziale w obietnicy zbawienia. W Ewangelii Marka przysłówek ten jest zawsze używany do opisanego rodzaju ustanowionej przez Boga historycznej linii czasu (Mk 3,26 – aby ograbić dom mocarza, najpierw trzeba go związać; Mk 4,28 – ziemia rodzi plon w określonej kolejności: najpierw pojawia się źdźbło potem kłos, na końcu ziarno w kłosie; Mk 9,11.12 – najpierw przed Mesjaszem musi przyjść Eliasza; Mk 13,10 – zanim nastąpi koniec świata, musi być głoszona Ewangelia)⁵¹⁴. Odwołanie Jezusa do idei prymatu Żydów w dziele odkupienia może wydawać się niespójne wobec Jego działania, gdyż wcześniej nie odrzucił pogan proszących o uzdrowienie (Mk 3,7-12). Jednak mimo uprzywilejowanej pozycji Żydów Jezus nie wyklucza pogan z kręgu osób objętych Jego troską. Także w scenie rozmnożenia chleba Jezus pozwala nasycić się wszystkim obecnym świadkom Jego nauczania i cudu. Pierwsze rozmnożenie chleba (Mk 6,32-44) ma miejsce w Galilei, zaś drugie rozmnożenie w ziemi pogańskiej (Mk 8,1-10). Pierwsze skierowane jest do narodu żydowskiego, kolejne do ludzi pochodzących z innego narodu. W pierwszym opowiadaniu (Mk 6,43) Marek używa terminu opisującego typowy, żydowski kosz wiklinowy (κόφινος), zaś w drugim (Mk 8,8) mówi o dużym koszu znanym w greckim kręgu kulturowym (σπυρίς). Ponadto liczba koszy, do których zebrano pozostałe ułamki chleba, wskazują na Żydów i tych, którzy nimi nie są: dwanaście jest liczbą pokoleń Izraela, zaś siedem nawiązuje do siedmiu pogańskich

⁵¹¹ Zob. K. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji...*, s. 38.

⁵¹² Zdrobniała forma rzeczownika ὁ κύων – τον κυνάριον według niektórych egzegetów może mieć za zadanie osłabienie pogardliwego tonu wypowiedzi Jezusa. Inni wskazują, że używanie zdrobnień było cechą szczególną dialektu koine, jednak należy odczytywać je w swoim pierwotnym znaczeniu. Zob. M. Rosik, *Jezus a judaizm...*, s. 562; J. Marcus, *Mark 1-8...*, s. 463.

⁵¹³ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1-8,26...*, s. 436.

⁵¹⁴ Zob. R.H. Stein, *Mark*, s. 352.

narodów⁵¹⁵. Dwa opisy rozmnożenia chleba oraz zdanie wypowiedziane przez Jezusa jako pierwsza reakcja na prośbę skierowaną do Niego przez Syrofenicjankę łączy właśnie temat nasycenia chlebem. Tylko w tych trzech narracjach występuje czasownik χορτάζειν (nasycić) w połączeniu z czynnością nakarmienia chlebem. Temat nasycenia chlebem kieruje uwagę na motyw obdarowania człowieka Bożym błogosławieństwem oraz na to, kto może być adresatem tej przychylności. Dwa opisy cudownego rozmnożenia chlebów wskazują, że Jezus chce obdarować zarówno naród wybrany, jak i tych, którzy nie przynależą do niego. Zaś narracja o Syrofenicjance i dwie perykopy mówiące o czystości i nieczystości rytualnej (Mk 7,1-23) wskazują, że tym, co decyduje o przyjęciu łaski Bożej, jest czystość serca, a nie spełnianie przepisów Prawa, gwarantujących czystość zewnętrzną⁵¹⁶. W alegorycznej wypowiedzi Jezusa należy widzieć przede wszystkim nadzieję daną przez Niego kobiecie, że jej prośba nie zostanie odrzucona.

4.6.4. Ponowienie prośby przez kobietę (7,28)

ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδίων – „Ona zaś odpowiedziała i mówi Mu: Panie, i pieski pod stołem jedzą z okruchów od dzieci”

Treść odpowiedzi Syrofenicjanki jest wprowadzona za pomocą dwóch czasowników ἀπεκρίθη καὶ λέγει. Pierwszy z nich występuje w formie *indicativus aoristi passivi deponens*, dlatego należy go tłumaczyć w stronie czynnej, zaś drugi z nich jest formą *praesens historicum* i w Ewangelii Marka oznacza najczęściej wydarzenia przełomowe, kluczowe dla narracji. Kobieta, reagując na wypowiedź Jezusa, przejmuje obraz dzieci i piesków, ale nadaje mu inne znaczenie, reinterpreterując go. Najpierw nazywa Jezusa „Panem” (κύριε). Syrofenicjanka jest jedyną osobą w tekście Marka, która zwraca się do Niego w ten sposób, by zaakcentować autorytet Jezusa⁵¹⁷. Podczas gdy

⁵¹⁵ Zob. M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 159-160.

⁵¹⁶ Zob. K.R. Iverson, *Gentiles in the Gospel of Mark*. „Even the Dogs Under the Table Eat the Children's Crumbs”, London 2007, s. 51.

⁵¹⁷ Zob. M.E. Boring, *Mark...*, s. 214. To, czy Syrofenicjanka wyraża wiarę w Jezusa jako Boga, jest przedmiotem dyskusji. Niektórzy egzegeci skłaniają się, aby w tytule *Kyrios* widzieć jedynie zwrot grzecznościowy, inni zaś argumentują, że należy widzieć tutaj tytuł chrystologiczny. Jako argument za tym drugim rozumieniem podawane są: przekonanie matki, że Jezus może uwolnić jej córeczkę z mocy ducha nieczystego; upadnięcie do stóp Jezusa; tytuł *Kyrios* pojawia się w Ewangelii Marka w kontekście

Jezus mówi o dzieciach, posługując się rzeczownikiem του τέκνον, kobieta używa słowa του παιδίον (zdrobnienie od ὁ παῖς). Obydwa rzeczowniki oznaczają dziecko, jednak w tym pierwszym zaakcentowana jest idea bycia dzieckiem przez zrodzenie (od czasownika τίκτειν). Jezus wydaje się więc mówić o dzieciach jako zrodzonych w narodzie wybranym, Syrofenicjanka zaś akcentuje przynależność do Boga wszystkich jego dzieci, niezależnie od pochodzenia. Również obraz piesków zostaje przez nią zreinterpretowany. Odwołuje się ona do sytuacji, w której pieski nie błąkają się po mieście, aby poszukiwać jedzenia, ale znajdują się w domu, pod stołem. Orzeczenie ἐσθίουσιν występuje w czasie teraźniejszym, podkreślając, że karmienie piesków i dzieci może odbywać się równolegle. Niezależnie od tego, czy Syrofenicjanka rozumie słowa Jezusa jako podkreślenie uprzywilejowania Żydów w porządku zbawienia, czy widzi w nich obraz z życia codziennego, chce wskazać, że spełnienie jej prośby nie neguje pierwszeństwa Izraelitów przyznanego przez Boga w czasach Starego Testamentu. Wskazuje, że chleb przeznaczony dla dzieci nie zostaje im odebrany, a pieski mogą nasycić się okruszkami (τῶν ψιχίων). Syrofenicjanka przyjmuje argumentację Jezusa, ale jej pozycja bycia „pieskiem pod stołem” nie wyklucza korzystania z dobrodziejstw znajdujących się na nim⁵¹⁸.

4.6.5. Jezus przekazuje wiadomość o wyjściu demona (7,29)

καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε, ἐξέλθουθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον – „I powiedział jej: ze względu na to słowo odejdz, wyszedł z twojej córki demon”

Syrofenicjanka otrzymuje ze strony Jezusa obietnicę, że demon opuścił jej córkę. Przyjęcie jej prośby dokonało się ze względu na słowo, które wypowiedziała (διὰ τοῦτον τὸν λόγον). Postawa kobiety oraz jej odpowiedź zmieniły zdanie Jezusa, które wyrażało pozorne odrzucenie prośby matki. Podczas gdy Mateusz w paralelnym tekście podkreśla, że przyczyną spełnienia prośby Syrofenicjanki przez Jezusa jest jej wielka wiara

panowania Jezusa (Mk 1,3; 2,28; 11,3; 12,36-37; 13,35). Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 153-155; M. Rosik, *Jezus i Jego misja...*, s. 235; T.A. Burkil, *The Syrophenician Woman: The Congruence of Mark 7,24-31*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 57 (1966), s. 33-34.

⁵¹⁸ Zob. K. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji...*, s. 42.

(μεγάλη σου ἡ πίστις – Mt 15,28), tak Marek przesuwając akcent raczej w stronę „słowa” kobiety. Marek używa tutaj rzeczownika ὁ λόγος jednak bez odniesienia do przepowiadania, w kontekście którego to słowo pojawia się najczęściej (Mk 2,2; 4,14.15.16.17.18.19.20.33; 8,38; 16,20)⁵¹⁹. Wcześniej to Jezus głosił „słowo”, które słuchali zgromadzeni wokół niego ludzie. Teraz Syrofenicjanka swoim słowem (τὸν λόγον) sprawiła, że Jezus zdecydował się spełnić jej błaganie⁵²⁰. Demon wyszedł z jej córki i przestał być powodem cierpienia matki i jej dziecka. Mimo że na pierwszym planie narracji znajduje się dialog pomiędzy Jezusem a proszącą matką, to na uwagę zasługuje również egzorcyzm przeprowadzony przez Jezusa na odległość. Aby uwolnić człowieka z mocy ducha nieczystego, nie jest konieczny bezpośredni kontakt z opętanym. W narracji tej Marek nie przytacza również żadnych słów Jezusa, które skutkowałyby opuszczeniem ciała córeczki przez demona. Jedyny nakaz skierowany jest przez Niego do Syrofenicjanki (ὑπάγε). Podobnie odsyła Jezus innych uzdrowionych (Mk 1,44; 2,11; 5,34; 10,52). Kolejna część wypowiedzi Jezusa (ἐξέληλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον) jest nie tylko informacją, co się wydarzyło z córeczką Syrofenicjanki, ale wskazuje także na nadprzyrodzoną wiedzę Jezusa⁵²¹. Forma perfektum czasownika (ἐξέληλυθεν) wskazuje na to, że czynność „wyrzucenia” demona z córki już się dokonała, zaś jej skutki trwają w momencie wypowiedzenia tych słów przez Jezusa (wyszedł i jest wolna od złego ducha) lub podkreślają trwanie skutków czynności, która została zrealizowana (jest wolna od złego ducha, ponieważ on wyszedł z niej). Jest to jedyny opisany w Ewangelii Marka przypadek egzorcyzmu przeprowadzonego przez Jezusa na odległość bez kontaktu z osobą opętaną. Zaś taki sposób manifestacji mocy Jezusa wobec chorych jest obecny także w narracji o uzdrowieniu sługi setnika (Mt 8,5-13; Łk 7,1-10) oraz uzdrowieniu syna urzędnika królewskiego (J 4,46-54). Cuda dokonane na odległość adresowane są jedynie do pogan, którzy zwracają się do Jezusa z taką prośbą. Być może służy to podkreśleniu, że władza Jezusa nie jest ograniczona do konkretnego narodu lub terytorium oraz tego, że także wśród pogan można odnaleźć osoby gotowe przyjąć Jego osobę w przeciwieństwie do faryzeuszów, uczonych w Piśmie i innych członków narodu wybranego. Aby doświadczyć mocy Jezusa, konieczna jest wiara w Jego słowo. Mimo

⁵¹⁹ Zob. M. Rosik, *Jezus i Jego misja...*, s. 237; M.E. Boring, *Mark...*, s. 214.

⁵²⁰ Zob. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 234. Rzeczownik ὁ λόγος może być rozumiany jako słowo prorockie. Syrofenicjanka mocą swojego słowa zwiastuje nadejście czasów mesjańskich, w których zbawienie zostaje rozszerzone także na pogan. Zob. S. Miller, *Women in Mark's Gospel*, London–New York 2004, s. 111.

⁵²¹ Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 155.

że w tekście Marka nie ma wprost mowy o wierze Syrofenicjanki, to zaufawszy Jego zapewnieniu, bez żadnych fizycznych oznak spełnienia jej prośby, posłuszna poleceniu Jezusa wraca do domu. Jezus wysłuchuje prośb, zaś celem pozornej odmowy z Jego strony jest wejście z Nim w dialog, który otwiera na przyjęcia Jego daru⁵²².

4.6.6. Kobieta wraca do domu i odnajduje uwolnioną córkę (7,30)

καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός. – „I odszedłszy do domu swego, znalazła dziecko rzucone na łożo i demona, który wyszedł”

Relacja Marka kończy się sceną powrotu kobiety do domu. Odnajduje tam spoczywającą na łożu córkę, która jest wolna od wpływu demona. W perykopie Mk 7,24-30 na określenie córki Syrofenicjanki zostają użyte rzeczowniki: τὸ θυγάτριον (Mk 7,25), ἡ θυγάτηρ (Mk 7,26). W zreinterpretowanej przez matkę metaforze można do niej odnieść określenie τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης (Mk 7,28). Zaś po uwolnieniu od ducha nieczystego można w niej widzieć τὸν παιδίον. Z pieska czekającego pod stołem na swoją kolej przy posiłku staje się pierwszorzędnym adresatem czynności spożywania chleba. Już nie znajduje się pod stołem (ὑποκάτω τῆς τραπέζης), ale po uwolnieniu spoczywa na łożu (ἐπὶ τὴν κλίνην)⁵²³. Działanie Jezusa nie tylko przywraca jej wolność i zdrowie, ale także wynosi ją do godności dziecka Bożego⁵²⁴. W tekście nie zostało określone, kto jest przedmiotem formy czasownikowej imiesłowu perfekturnego (βεβλημένον) w biernej stronie. Kontekst może wskazywać na to, że tym, który rzucił dziecko na łożo, jest demon manifestujący swoją siłę w chwili opuszczenia ciała (w Mk 9,22 jest mowa o tym, że demon wrzucał – ἔβαλεν – chłopca w ogień i w wodę). Jednak czasownik βάλλειν można rozumieć również jako „położyć”. Taką interpretację sugeruje scena w Ewangelii Mateusza, w której paralytyk spoczywający na łożu (ἐπὶ κλίνης βεβλημένον) zostaje przyniesiony do Jezusa (Mt 9,2). Wobec takiej możliwości przekładu imiesłowu βεβλημένον można w Jezusie widzieć tego, który po uwolnieniu córeczki z mocy demona

⁵²² Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 437; A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 156; M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 151-152.

⁵²³ Użycie rzeczownika τὴν κλίνην – „kanapa, sofa” w odróżnieniu do τὸν κράβατον – „nosze, prymitywne łożo” może wskazywać na uprzywilejowany status majątkowy Syrofenicjanki. Zob. C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 290.

⁵²⁴ Zob. M. Rosik, *Jezus i córka Syrofenicjanki (Mk 7,24-30)...*, s. 143-144.

sprawia, że spoczywa ona spokojnie na łożu⁵²⁵. Działanie Jezusa przekracza barierę, jaką jest przynależność narodowa i religijna osób proszących o Jego interwencję, a także nie ma dla Niego znaczenia miejsce przebywania udręczonych czekających na otrzymanie upragnionej łaski⁵²⁶.

Ostatnią informacją, którą czytelnik perykopy otrzymuje, jest fakt wskazujący na to, że demon wyszedł (δαίμόνιον ἐξελήλυθός). Kiedy Marek pisze na temat wyrzucania (ἐκβάλλειν) duchów nieczystych zawsze określa je mianem δαίμόνιον, zaś opisując efekt egzorcyzmu zwykle stwierdza, że duch nieczysty (πνεῦμα ἀκάθαρτον) wyszedł (ἐξέρχεται)⁵²⁷. Jedynie w perykopie o Syrofenicjance czasownik ἐξέρχεται zostaje skojarzony z rzeczownikiem δαίμόνιον.

4.7. Wkład narracji Mk 7,24-30 do teologii Ewangelii Marka

Mieszkańcy ziemi gerazeńskiej wyrazili sprzeciw wobec działalności Jezusa w ich krainie (Mk 5,17). Prośba o opuszczenie granic zamieszkiwanego przez nich terytorium może wynikać ze straty trzody świń, ale również z niechęci mieszkańców Dekapolu wobec Żydów⁵²⁸. Jednak wieść o Jezusie i o tym, co uczynił opętanemu przez legion duchów nieczystych, zostaje ogłoszona w Dekapolu przez samego uzdrowionego (Mk 5,20). Narracja o uwolnieniu córki Syrofenicjanki od demona (Mk 7,24-30) łączy się z kolejną, drugą podróżą Jezusa na tereny zamieszkiwane przez pogan. Wiodącym tematem nie są egzorcyzmy same w sobie oraz uwolnienie dziewczynki spod władzy demona, ale temat rozszerzenia zbawienia przeznaczonego dla Żydów również na narody pogańskie. Należy jednak dostrzec w tej perykopie występowanie słownictwa związanego z opowiadaniem o egzorcyzmach: duch nieczysty (πνεῦμα ἀκάθαρτον), demon (δαίμόνιον), wyrzucić (ἐκβάλλειν), wyszedł (ἐξελήλυθεν).

W narracji Mk 7,24-30 akcenty chrystologiczny i soteriologiczny skoncentrowane są wokół dwóch zagadnień. Pierwszym z nich jest tożsamość Jezusa. Ewangelista Marek pokazuje czytelnikowi chęć ukrycia się Jezusa przed mieszkańcami okolic Tyru. Pomimo próby pozostania niezauważonym, wieść o Jego przybyciu szybko się rozchodzi. Jezus,

⁵²⁵ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 315; J. Delorme, *L'heureuse annonce selon Marc...*, vol. 1, s. 497.

⁵²⁶ Zob. J. Hervieux, *L'évangile de Marc*, Paris 1991, s. 106; M.D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, s. 184.

⁵²⁷ ἐξέρχεται (πνεῦμα – 1,26; 5,8.13; 9,25; δαίμόνιον – 7,29.30); ἐκβάλλειν (δαίμόνιον – 1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,38; 16,9.17).

⁵²⁸ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 341.

który posiada władzę odpuszczania grzechów przynależną Bogu (Mk 2,10) jest jednocześnie człowiekiem, który posiada ograniczenia wynikające z ludzkiej natury. Jego sława była tak wielka, że gdziekolwiek się pojawiał, ciągnęły do Niego tłumy. I natychmiast usłyszawszy o Nim, przyszła do Niego z prośbą Greczynka, Syrofenicjanka z pochodzenia. Widzi ona w Jezusie kogoś, kto dysponuje władzą uwalniania ludzi spod panowania demona. Kobieta, formułując prośbę o egzorcyzm, wyraża tym samym wiarę konieczną do przyjęcia daru uwolnienia. Szacunek, jakim Syrofenicjanka obdarza Jezusa, nazywając Go Panem, może oznaczać rozpoznanie Jego mocy i tożsamości. Dzięki słowu matki córka zostaje uwolniona od demona. Tym razem Marek ukazuje czytelnikowi Jezusa jako egzorcystę, który wyzwala ludzi spod władzy ducha nieczystego bez fizycznej obecności w miejscu, w którym przebywał opętany oraz bez żadnego słowa wypowiedzianego nad nim. Uwolnienie dokonuje się jako odpowiedź na pragnienie wyrażone słowami matki. Syrofenicjanka staje się przykładem zbliżenia do Boga poprzez wypowiedzenie słów prośby (modlitwy), na które Jezus odpowiada oczyszczeniem. Pokonywanie duchów nieczystych przez Jezusa jest realizacją zapowiedzianego przez Jana zanurzenia (chrzczenia) w Duchu Świętym, które może dokonywać się na sposób duchowy jako odpowiedź na pragnienie karmienia się okruszynami zbawczego działania Boga w świecie.

Drugim ważnym tematem narracji Mk 7,24-30 jest jej znaczenie soteriologiczne, które zostaje ukazane w dialogu pomiędzy Jezusem a matką opętanej dziewczynki. Kobieta prosi o uwolnienie od demona jej córki, ale tematem rozmowy pomiędzy nią a Jezusem staje się kwestia pierwszeństwa Żydów jako adresatów Jego działalności. Jezus rzeczywiście w pierwszej kolejności podejmuje działalność wśród Żydów. Pierwszy egzorcyzm odbywa się w kontekście żydowskim – w synagodze w Kafarnaum. Jednak coraz częstsze niezrozumienie oraz odrzucenie Jego misji przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów kontrastuje z przyjęciem Jezusa wśród pogan. Otwartość kobiety i jej pokora skutkują pozytywną odpowiedzią Jezusa na jej prośbę. Tym, co decyduje o otrzymaniu pomocy ze strony Jezusa nie jest pochodzenie i koncentracja na pozornej, zewnętrznej czystości (Mk 7,1-23), ale zdolność przyjęcia oczyszczenia, które dokonuje się uznaniu w Jezusie Pana mogącego pokonać wszelkie zło. Jezus przyciąga do siebie ludzi z różnych regionów, także pogańskich od samego początku swojej działalności (Mk 3,8). Prośba Syrofenicjanki dotyczy okruszków chleba (Mk 7,28), zaś Jezus na terytorium pogańskim nakarmił chlebem około cztery tysiące osób (Mk 8,9). Po cudownym rozmnożeniu siedmiu chlebów zebrano siedem koszów pozostałych ułamków

(Mk 8,8)⁵²⁹. Ponadto Marek jako tego, który rozpoznaje najgłębszą tożsamość Jezusa jako Syna Boga, przedstawia rzymskiego setnika stojącego pod krzyżem (Mk 15,39).

⁵²⁹ Zob. A. Mrozek, *Kobieta dyskutująca z Jezusem...*, s. 285.

Rozdział 5

Jezus uwalnia opętanego chłopca – Mk 9,14-29

Perykopa o uwolnieniu chłopca spod władzy ducha nieczystego jest czwartym i ostatnim egzorcyzmem opisanym w Ewangelii Marka. Jest to jedyna taka historia w czasie drogi Jezusa ze swoimi uczniami do Jerozolimy (Mk 8,27–10,52). Tak jak po objawieniu tożsamości Jezusa w czasie chrztu w Jordanie został On skonfrontowany na początku swojej misji z Szatanem (najpierw podczas kuszenia na pustyni, następnie w synagodze w Kafarnaum), tak po scenie przemienienia, w której ponownie zostaje ukazane to, kim On jest, stanął naprzeciw sytuacji, w której ukazał swoją moc wobec ducha niemego.

5.1. Granice perykopy

Narracja o egzorcyzmie chłopca z objawami podobnymi do epilepsji w niektórych manuskryptach nie jest wyraźnie oddzielona od perykopy mówiącej o przemienieniu Jezusa. Także wyjaśnienie uczniom na osobności przyczyny niemożności wypędzenia przez nich ducha nieczystego nie zawsze stanowi w rękopisach jedność w sposobie zapisu przez kopistę. Analiza poszczególnych starożytnych kodeksów oraz wyróżnienie perykopy na podstawie zmiany osób, miejsca czy czasu wskazuje początek i zakończenie interpretowanej lekcji Ewangelii Marka.

5.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

Podział perykopy o opętanym epileptyku w Kodeksie Synajskim⁵³⁰ (Ⲭ) został wyróżniony najczęściej poprzez pozostawienie wolnego miejsca w ostatniej linii danego wersetu, zazwyczaj wielkości sześciu–ośmiu liter oraz poprzez rozpoczęcie nowej jednostki za pomocą wysuniętej pierwszej litery pierwszego słowa. Werset Mk 9,13, który przynależy do narracji prezentującej rozmowę Jezusa z uczniami na temat przyjscia Eliasza, właśnie w taki sposób wyraźnie został oddzielony od nowej perykopy

⁵³⁰ *Biblorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*, vol. IV: *Novum Testamentum, cum Barnaba et Pastore*, red. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862.

rozpoczynającej się w Mk 9,14. Wysunięta pierwsza litera w kierunku lewego marginesu wyznacza początek mniejszych jednostek rozpoczynających się w następujących wersetach: Mk 9,14; 9,16; 9,17; 9,19; 9,20b; 9,21b; 9,23; 9,24; 9,25; 9,26b; 9,27; 9,28; 9,29; 9,30. Na marginesie poszczególnych kart kodeksu zostają również zapisane greckie litery (κεφάλαια) wyznaczające następującą strukturę perykopy: Mk 9,14-16; 9,17-27; 9,28-29.

W drugim ze starożytnych manuskryptów z rodziny aleksandryjskiej, Kodeksie Watykańskim⁵³¹ (B), nowa sekcja została wyróżniona w wersecie Mk 9,2. Jest ona oddzielona od wcześniejszej jednostki za pomocą przerwy w *scriptio continua* wielkości dwóch–trzech liter. Następnie taki sposób zapisu jest kontynuowany aż do rozpoczęcia wersetu Mk 9,23, którego początek zaznaczony został poprzez uczynienie przed nim przerwy wielkości jednej litery. Podobne wyróżnienie (tym razem wielkości dwóch liter) kopista zastosował przed werselem Mk 9,28 oraz Mk 9,30. Zauważyć można więc połączenie perykop o przemienieniu Jezusa, rozmowy mającej miejsce w czasie schodzenia z góry na temat przyjścia Eliasza z częścią opowiadania o opętanym chłopcu. Wyraźniej natomiast oddzielona jest scena po egzorcyzmie, w czasie której uczniowie znaleźli się z Jezusem w domu i zapytali Go o przyczynę niepowodzenia próby wypędzenia demona przez nich samych (Mk 9,28-29). Umieszczone na marginesie litery κεφάλαια wskazują bardzo prostą strukturę perykopy, dzieląc ją na dwie jednostki: Mk 9,2-27; Mk 9,28-29.

W rękopisie Kodeksu Aleksandryjskiego⁵³² (A) kopista rozpoczął werset Mk 9,14 w tej samej linii, w której zapisał dwa ostatnie słowa wiersza Mk 9,13. Jednak pomiędzy nimi istnieje przerwa wielkości trzech liter. Następnie tekst zapisany został w sposób ciągły, aż do końca wersetu Mk 9,20, po czym następuje przerwa wielkości pięciu–sześciu liter. Wiersz Mk 9,21 rozpoczyna się w nowej linii i aż do końca Mk 9,24 nie zastosowano żadnego graficznego oddzielenia liter. Przed wierszem Mk 9,25, który rozpoczyna się w nowej linii, kopista pozostawił lukę w tekście wielkości pięciu liter. Nowa jednostka Mk 9,28-29 rozpoczyna się od kolejnej linii w manuskrypcie (w poprzedniej kopista pozostawił przerwę wielkości czterech liter). Nowa perykopa, w której Jezus po raz drugi zapowiada swoją mękę, rozpoczyna się w wersecie Mk 9,30,

⁵³¹ *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, Civitate Vaticana 1968.

⁵³² *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909.

który zaczyna się w identycznej linii co ostatnie dwa słowa wersetu Mk 9,29. Pomiędzy nimi kopista pozostawił przerwę o rozmiarze równym szerokości czterech liter. Inna propozycja podziału tekstu greckiego w tym kodeksie zaproponowana została przez zapis greckich liter (κεφάλαια) z lewej strony tekstu: Mk 9,14-16; 9,17-27; 9,28-29.

Kodeks Bezy⁵³³ (D) przedstawia taki podział tekstu: Mk 9,12b-20; 9,21-22; 9,23-26; 9,27-34⁵³⁴. Został on wyznaczony za pomocą wysunięcia pierwszej litery poszczególnych wierszy rozpoczynających nową jednostkę w kierunku lewego marginesu. Również na marginesie tego rękopisu można odnaleźć κεφάλαια, które proponują następującą strukturę perykopy: Mk 9,14-15; 9,16-27; 9,28-29.

Kodeks S	Kodeks B	Kodeks D	Kodeks A
Mk 9,14-15	Mk 9,2-22	Mk 9,12b-20	Mk 9,14-20
Mk 9,16	Mk 9,23-27	Mk 9,21-22	Mk 9,21-24
Mk 9,17-18	Mk 9,28-29	Mk 9,23-26	Mk 9,25-27
Mk 9,19-20a		Mk 9,27-29	Mk 9,28-29
Mk 9,20b			
Mk 9,21a			
Mk 9,21b-22			
Mk 9,23			
Mk 9,24			
Mk 9,25-26a			
Mk 9,26b			
Mk 9,27			
Mk 9,28			
Mk 9,29			

Podział w kodeksach na podstawie κεφάλαια:

Kodeks S	Kodeks B	Kodeks D	Kodeks A
Mk 9,14-16	Mk 9,2-27	Mk 9,14-15	Mk 9,14-16
Mk 9,17-27	Mk 9,28-29	Mk 9,16-27	Mk 9,17-27
Mk 9,28-29		Mk 9,28-29	Mk 9,28-29

⁵³³ *Codex Bezae Cantabrigiensis. Quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine: sumptibus Academiae phototypice repraesentatus, Tomus Posterior, Cantabrigiae 1899.*

⁵³⁴ Na stronach, które są świadkami tekstu greckiego oraz łacińskiego.

Wszystkie cztery analizowane kodeksy kończą perykopę na wierszu Mk 9,29. Warto zwrócić uwagę na to, że kopista Kodeksu Watykańskiego nie oddzielił od siebie narracji o przemienieniu Jezusa (Mk 9,2-8), rozmowy uczniów z Jezusem na temat ponownego przyjscia Eliasza (Mk 9,9-13) oraz o opętanym chłopcu (Mk 9,14-29).

Delimitacja tekstu oraz nazwa perykopy we współczesnych polskich wydaniach Biblii:

WYDANIE	PODZIAŁ PERYKOPY	TYTUŁ
Biblia (Edycji) Świętego Pawła ⁵³⁵	Mk 9,14-29	Uzdrowienie epileptyka
Biblia Ekumeniczna ⁵³⁶	Mk 9,14-29	Uzdrowienie epileptyka
Biblia Jerozolimska ⁵³⁷	Mk 9,14-29	Opętany epileptyk
Biblia Lubelska ⁵³⁸	Mk 9,14-29	Uzdrowienie opętanego chłopca
Biblia Nawarska ⁵³⁹	Mk 9,14-29	Uzdrowienie epileptyka
Biblia Pierwszego Kościoła ⁵⁴⁰	Brak podziału	Brak tytułu
Biblia Poznańska ⁵⁴¹	Mk 9,14-29	Uzdrowienie epileptyka
Biblia Tysiąclecia ⁵⁴²	Mk 9,14-29	Uzdrowienie epileptyka
Biblia Warszawsko-Praska ⁵⁴³	Mk 9,14-29	Uzdrowienie epileptyka

The Greek New Testament⁵⁴⁴ nadaje perykopie Mk 9,13-29 tytuł *The Healing of a Boy with an Unclean Spirit*, wskazując tym samym, że przyczyną cierpienia chłopca było opętanie przez ducha nieczystego. Natomiast większość polskich współczesnych przekładów sugeruje w tytule perykopy nie zniewolenie przez demona, ale epilepsję, naśladując tytuł Mateuszowy (w wersji Mateusza duch nieczysty „ukrywa się” pod

⁵³⁵ Biblia (Edycji) Świętego Pawła, s. 2377.

⁵³⁶ Biblia Ekumeniczna, s. 2018.

⁵³⁷ *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée.* Paris 2014, s. 1744.

⁵³⁸ Biblia Lubelska, s. 91.

⁵³⁹ Biblia Nawarska, s. 259.

⁵⁴⁰ *Biblia Pierwszego Kościoła*, s. 1287.

⁵⁴¹ Biblia Poznańska, s. 115.

⁵⁴² Biblia Tysiąclecia, s. 1190.

⁵⁴³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych.* Opracował biskup Kazimierz Romaniuk. Kraków 2016, s. 1182.

⁵⁴⁴ *The Greek New Testament. Fifth Revised Edition. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger.* Stuttgart 2014⁵, s. 153.

epilepsją). Jedynie Biblia Jerozolimska oraz Biblia Lubelska nadają tytuł podkreślający ingerencję złego ducha.

W liturgii Kościoła rzymskokatolickiego perykopa o opętanym chłopcu (9,14-29) odczytywana jest w poniedziałek VII tygodnia zwykłego⁵⁴⁵. Nie stanowi jednak przedmiotu lektury w niedzielnym trzyletnim cyklu czytań.

5.1.2. Ramy narracyjne opowiadania

Perykopa o uwolnieniu opętanego chłopca od ducha niemego i głuchego (Mk 9,14-29) przynależy do części Ewangelii Marka (Mk 8,27-10,52), która w komentarzach biblijnych nosi tytuł „Droga do Jerozolimy”⁵⁴⁶, „Droga krzyża. Nauczanie na temat bycia uczniem”⁵⁴⁷, „Droga. Z Galilei do Jerozolimy”⁵⁴⁸, „Tajemnica Królestwa”⁵⁴⁹. Początek tej drogi ma miejsce w Cezarei Filipowej, gdzie Jezus stawia uczniom pytanie na temat Jego tożsamości: „Za kogo ludzie Mnie uważają?”. Podczas tej podróży Jezus trzykrotnie zapowiada swoim uczniom czas nadchodzącej męki, śmierci i zmartwychwstania (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34). Objasnia im także, na czym polega prawdziwe uczniostwo. Pierwsza seria formacji była związana ze wspólną przeprawą z jednego na drugi brzeg jeziora, druga zaś ma miejsce w czasie wędrówki do Jerozolimy. Jednym z najważniejszych wydarzeń w tej części Ewangelii Marka jest przemienienie Jezusa (9,2-8). Po tym epizodzie zostaje opisana scena zejścia z góry, podczas której uczniowie dyskutują, co oznacza „powstać z martwych” oraz zadają Jezusowi pytanie o rolę Eliasza przed zmartwychwstaniem Syna Człowieczego. Następnie dołączają do pozostałych uczniów, którzy podjęli się nieudanej próby egzorcyzmu opętanego chłopca. Jezus skutecznie uwalnia zniewolonego z mocy demona i w domu na osobności wyjaśnia uczniom ich niemożność wypędzenia złego ducha. Po tym wydarzeniu znowu wspólnie z Jezusem udają się w drogę, w czasie której po raz drugi uczniowie słyszą zapowiedź męki, śmierci i zmartwychwstania. Po każdej z tych trzech zapowiedzi następują niezręczne reakcje ze strony Jego uczniów, które stają się

⁵⁴⁵ *Lekcjonarz mszalny*, t. III, s. 228-259.

⁵⁴⁶ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 46; M. Mullins, *The Gospel of Mark...*, s. 232.

⁵⁴⁷ Zob. M.D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, s. 28.

⁵⁴⁸ Zob. M.E. Boring, *Mark...*, s. 229; w tym komentarzu autor proponuje rozpoczęcie nowej sekcji od perykopy o uzdrowieniu niewidomego z Betsaidy (Mk 8,22-10,52).

⁵⁴⁹ Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 396.

sposobnością do nauczania na temat tego, co oznacza bycie naśladowcą Jezusa. Sekcja Mk 8,27-10,52 kończy się perykopą o uzdrowieniu niewidomego z Jerycha i udaniu się Jezusa wraz ze swoimi uczniami do Jerozolimy⁵⁵⁰.

Pierwszym kryterium, które pozwala wyróżnić perykopę o uwolnieniu opętanego chłopca, jest zmiana obecności osób. Po pierwsze, historia zakłada, że uczniowie są przez pewien czas rozdzieleni. Stało się tak, ponieważ podczas przemienienia Jezusowi towarzyszą tylko Piotr, Jakub i Jan (Mk 9,2). Wynika z tego, że pozostali uczniowie nie byli na górze, ale z tłumem ludzi, być może w pobliskiej wiosce. Marek mówi, że po zejściu z góry przychodzą do pozostałych uczniów. Następuje wzmianka o tłumie oraz o uczonych w Piśmie (Mk 9,14). Po chwili spośród zgromadzonego ludu wychodzi mężczyzna, który przyprowadza swojego syna nękanego przez ducha niemego.

Drugim ważnym czynnikiem określającym początek i zakończenie perykopy jest zmiana miejsca akcji. Uczniowie wraz z Jezusem są w nieustannej drodze. Przemierzają Galileę podążając do Jerozolimy. Na początku przychodzą do wiosek w okolicy Cezarei Filipowej (Mk 8,27). Później Jezus wchodzi z trzema wybranymi uczniami na wysoką górę, gdzie objawia im swoje Bóstwo. Po tym cudownym wydarzeniu schodzą z powrotem do pozostałych uczniów, którzy najprawdopodobniej oczekują ich w jakiejś wiosce u podnóża wzniesienia. Tam ma miejsce wydarzenie, które stanowi przedmiot analizowanej narracji. Po uwolnieniu chłopca z mocy ducha niemego Jezus wchodzi z uczniami do domu, gdzie następuje rozmowa na temat nieudanej próby egzorcyzmu z ich strony. W wersecie Mk 9,30 następuje informacja o opuszczeniu przez nich miejsca, w którym dokonał się cud i przemierzaniu Galilei. Mimo zmiany miejsca akcji z otwartej przestrzeni, pośród tłumu, gdzie miał miejsce egzorcyzm, na dom, w którym Jezus rozmawia ze swoimi uczniami, należy te dwie sceny przyporządkować do jednej perykopy ze względu na jedność tematyczną. Warto jednak zauważyć, że w czterech analizowanych wcześniej pod względem struktury starożytnych kodeksach (S, B, D, A) zaznaczono odrębność tych dwóch jednostek.

Ostatnim, kryterium pomagającym w delimitacji tekstu narracji jest zmiana czasu. W perykopie Mk 9,14-29 ta przesłanka nie jest wyraźnie zaznaczona. Najbliższą wzmianką wskazującą na wyróżnienie czasowe jest informacja podana w wersecie Mk 9,2: „po sześciu dniach”. Jest ona bezpośrednio związana z wydarzeniem

⁵⁵⁰ Zob. M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 169-170; J.C. Iwe, *Jesus in the Synagogue of Capernaum...*, s. 279-282.

przemienienia Jezusa na górze. W treści całej Ewangelii Marka można zauważyć brak precyzji w odniesieniach czasowych. Brak konsekwencji w stosowaniu ram czasowych jest celowym zabiegiem literackim, którego celem jest podkreślenie nieustannego przybywania Jezusa wraz ze swymi uczniami⁵⁵¹.

5.2. Krytyka tekstu

Starożytne manuskrypty, przepisywane z wielką starannością przez kopistów, nie są wolne od rozbieżności. Mimo że stanowią one niewielki procent tekstu biblijnego, ich analiza może być interesująca szczególnie w miejscach, w których różnica tekstu zapisanego w różnych kodeksach stanowi zamierzoną ingerencję skryby w tekst natchniony. Warianty, które można odnaleźć w badanych rękopisach, są bowiem świadkami jednej z najwcześniejszych prób interpretacji Ewangelii lub nieumyślnego błędu podczas kopiowania lekcji biblijnych.

14: Καὶ ἔλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον^{a)} ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς

15: καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες^b ἠσπάζοντο αὐτόν.

16: καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

17: Καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου^{c)}· διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·

18: καὶ ὅπου ἂν αὐτὸν καταλάβῃ ρήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὁδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν ^(d).

19: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· ὦ γενεὰ ἄπιστος^e, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με.

20: καὶ ἦνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν^f αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.

21: καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ· πόσος χρόνος ἐστὶν ὥς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; ὁ δὲ εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν·

⁵⁵¹ Więcej na temat znaczenia określenia chronologicznego „po sześciu dniach” Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1–8, 26...*, s. 57-65.

22: καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν· ἀλλ' εἴ τι δύνη, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.

23: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· (τὸ εἰ δύνη^g), πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.

24: εὐθὺς κράζας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ^(h) ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

25: Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳⁱ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.

26: καὶ κράζας καὶ πολλὰ σπαράζας ἔξηλθεν ⁽ⁱ⁾· καὶ ἐγένετο ὥσεί νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.

27: ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, (καὶ ἀνέστη^k).

28: Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν· ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;

29: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἔξελθῆν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ^l

a. W manuskryptach A, C, D, K, N, Γ, Θ, ^{067vid}, *f*^{1.13}, 28 33, 565, 579, 700, 1241, 1424, 2542, *l* 2211, ℳ, lat, bo, sy^{p,h}, zamiast lekcji ελθοντες προς τους μαθητας ειδον, w której czasowniki występują w trzeciej osobie liczby mnogiej, odnaleźć można tekst ελθων προς τους μαθητας ειδεν gdzie zostały one zamienione na trzecią osobę liczby pojedynczej. Zmiana liczby z mnogiej na pojedynczą wyniknęła najprawdopodobniej z faktu, że podziw wyrażony przez tłum dotyczył Jezusa (ιδόντες αὐτόν Mk 9,15). Jednak liczba mnoga czasownika często pojawia się w Ewangelii Marka bez jednoznacznego wskazania osób, do których się odnosi⁵⁵². Dlatego za oryginalną lekcję przyjęto tekst z czasownikami w liczbie mnogiej poświadczony przez rękopisy ℵ, B, L, W, Δ, Ψ, 892, k, sa.

b. Lekcja z imiesłowem προσχαιροντες (rozradowując się) zamiast προστρεχοντες (podbiegając) pojawia się w rękopisach D oraz it. Wersja ta powstała najprawdopodobniej jako błąd skryby w czasie kopiowania tekstu⁵⁵³.

c. Fragment wersetu Mk 9,17: απεκριθη αυτω εις εκ του οχλου, poświadczony przez kodeksy ℵ, B, D, L, Δ, Ψ, 33, 579, it, bo, występuje w niektórych rękopisach w następujących wariantach: απεκριθεις εις εκ του οχλου ειπεν (A, C, K, N, Γ, 067, 565, 700, 892, 1241, 1424, 2542, *l* 2211, ℳ, aur, f, l, vg, sy^h); απεκριθη εις εκ του οχλου και ειπεν αυτω (Θ). Zmiana szyku wyrazów, dodanie czasownika ειπεν oraz wymiana

⁵⁵² Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 432.

⁵⁵³ Zob. V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 396.

czasownika w trybie oznajmującym (απεκριθη) na imiesłów (απεκριθεις) jest poprawką stylistyczną, niemającą wpływu na interpretację tekstu.

d. Rękopisy D, W, Θ, a, b, sa, 565 na końcu wersetu Mk 9,18 dodają εκβαλειν αυτο. Lekcja ta uściśla, na jaką czynność uczniowie Jezusa nie mają wystarczająco siły (ουκ ισχυσαν). Dodatek ten nie jest jednak konieczny, gdyż w tym samym wersecie jest mowa o przedmiocie prośby skierowanej do nich przez ojca opętanego chłopca (καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτο ἐκβάλωσιν).

e. Niektóre manuskrypty (P^{45vid}, W, f¹³, 2542) po przymiotniku απιστος dodają drugie określenie – διεστραμμενη. Lekcja ta jest wynikiem harmonizacji z tekstami paralelnymi Łk 9,41 oraz Mt 17,17.

f. Czasownik συνεσπαραξεν występuje w tekście dobrych rękopisów, dlatego został przyjęty jako wariant podstawowy (S, B, C, L, Δ, 33, 579, 892, l 2211). Lekcja alternatywna z εσπαραξεν jest poświadczona przez manuskrypty P⁴⁵, A, K, N, W, Γ, Δ, Ψ, 067, f^{1.13}, 28, 565, 700, 1241, 1424, 2542, M. Czasownik „potrząsnął” (συνεσπαραξεν) występuje tylko dwukrotnie w całej Biblii (Mk 9,20; Łk 9,42) i wyraża czynność bardziej gwałtowną niż ta określona przez czasownik „szarpnął” (εσπαραξεν). Lekcja z drugim czasownikiem mogła powstać pod wpływem tekstów, w których on występuje (Mk 1,26; Mk 9,26; Łk 9,39).

g. Rozbieżność wariantów tekstu το εἰ δυναῖ wskazuje na problem interpretacji tego wyrażenia. Wiele rękopisów (D, K, Θ, f¹³, 28, 565, 700^c, l 2211, sy^{p.h}) opuszcza rodzajnik το oraz dodaje bezokolicznik aorystu strony czynnej πιστευσαι. Papirus P⁴⁵ oraz Kodeks W przekazują lekcję τουτο εἰ δυναῖ. Z kolei manuskrypty A, C³, N^c, Γ, Ψ, 33, 700*, 1241, 1424, 2542, M świadczą o tekście το εἰ δυνασαι πιστευσαι. Jeśli rodzajnik το pełni funkcję wprowadzenia cytatu, należy rozumieć wyrażenie το εἰ δυναῖ jako powtórzenie przez Jezusa fragmentu wypowiedzi ojca z wersetu Mk 9,22 (jeśli chodzi o to, co dotyczy: „jeśli mógłbyś”). Nie jest więc pytaniem, ale wyrażeniem przypuszczenia. Lekcja z czasownikiem πιστευσαι jest mniej skomplikowana na poziomie składni i może być rozumiana jako zaproszenie Jezusa, które zostaje skierowane do ojca (jeśli możesz uwierzyć)⁵⁵⁴.

h. W rękopisach A^c, C³, D, K, N, Γ, Θ, f^{1.13}, 33, 565, 579, 892, 1241, 1424, l 2211, lat, sy^{(p).h}, bo^{pt}, M przed czasownikiem ελεγεν pojawia się wyrażenie przyimkowe

⁵⁵⁴ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 241; A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 356-357 V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 399.

μετα δακρυων (ze łzami). Jest to przykład świadomej poprawki kopisty chcącego podkreślić dramatyzm sytuacji oraz determinację ojca⁵⁵⁵.

i. Określenie ducha jako nieczystego (τω ακαθαρτω) nie występuje z rękopisach $\mathfrak{P}^{45}$, W, f^1 oraz sy^s. Opuszczenie tego wyrazu wraz z rodzajnikiem najprawdopodobniej spowodowane jest tym, że w obrębie tego samego wersetu (Mk 9, 25) Jezus nazywa ducha niemym i głuchym (το αλαλον και κωφον). Kopista więc chciał usunąć pozorną sprzeczność pomiędzy przymiotnikami opisującymi demona.

j. Manuskrypty D, lat, sa, sy^s po czasowniku ἐξηλθεν dodają wyrażenie przyimkowe απ αυτου. Najprawdopodobniej lekcja ta powstała pod wpływem tekstu paralelnego Mt 17,18, gdzie po tym samym czasowniku opisującym wyjście ducha z chłopca występuje wyrażenie απ αυτου.

k. W niektórych rękopisach ($\mathfrak{P}^{45\text{vid}}$, W, k, l, sy^{s,p}) brak na końcu wersetu Mk 9,27 czasownika wraz ze spójnikiem (και ανεστη). Opuszczenie tego aorystu wydaje się być poprawką niezamierzoną.

l. Jezus jako warunek władzy nad duchami nieczystymi podaje modlitwę (ει μη εν προσευχη). W wielu manuskryptach ($\mathfrak{P}^{45\text{vid}}$, $\aleph^2$, A, C, D, K, L, N, W, Γ, Δ, Θ, Ψ, $f^{1,13}$, 28, 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, l 2211, $\mathfrak{M}$, lat, sy^h, co) zostaje dodane drugie kryterium skuteczności egzorcyzmu, jakim jest post (νηστεια). Mimo że tekst bez wzmianki o poście jest poświadczony jedynie przez rękopisy $\aleph^*$, B, 0274 oraz k został uznany za oryginalny. Dodatek uczyniony ręką kopistów o poście pojawia się także w innych tekstach rękopisów Nowego Testamentu: Dz 10,30 – „A Korneliusz odpowiedział: Przed czterema dniami około tej godziny, o dziewiątej, modliłem się („i pościłem” dodane w manuskryptach $\mathfrak{P}^{50}$, D, A^c, Ψ, 33, 614, 1175, 1241, 1505, $\mathfrak{M}$, it, sy, sa, mae) w moim domu, i oto stanął przede mną mężczyzna w lśniącej szacie”; 1 Kor 7,5 – „Nie odmawiajcie sobie nawzajem, chyba że może za obopólną zgodą do pewnego czasu, aby się oddać („postowi i” – dodatek w manuskryptach $\aleph^2$, K, L, 365, 1241, 1505, sy, $\mathfrak{M}$) modlitwie, a potem znów być ze sobą, aby was szatan nie wystawiał na próbę z powodu waszej niepowściągliwości”. Dodatek o poście najprawdopodobniej został dodany przez kopistów pod wpływem świadectwa skuteczności praktykowania razem modlitwy i postu w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ Zob. A.Y. Collins, *Mark...*, s. 434; V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 400.

⁵⁵⁶ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929⁵, s. 242; A.Y. Collins, *Mark...*, s. 434; V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 401.

5.3. Przekład i uwagi filologiczne

W przekładzie autorskim tekstu ze starożytnego języka oryginalnego na język współczesny wpisany jest zawsze pewien rodzaj subiektywnej interpretacji. Opatrzanie tłumaczenia komentarzem filologicznym ma na celu ukazanie miejsc, w których istnieje kilka możliwości przekładu tekstu z języka oryginalnego oraz opisanie tego, co może zostać utracone w języku innym niż ten, w którym dzieło zostało spisane.

14: I przyszedłszy do uczniów, zobaczyli tłum wokoło nich i uczonych w Piśmie dyskutujących z nimi.

15: I natychmiast cały tłum, zobaczywszy Go, popadł w zdumienie i przybiegając, pozdrawiali Go.

16: I zapytał ich: „dlaczego dyskutujecie z nimi?”.

17: I odpowiedział Mu ktoś z tłumy: „Nauczycielu, przyniosłem syna mego do Ciebie mającego ducha niemego.

18: I gdziekolwiek go złapałby, przewraca go, i okrywa się pianą, i zgrzyta zębami i drętwieje, i powiedziałem uczniom Twoim, aby go wyrzucili i nie mieli siły”.

19: On zaś odpowiedziawszy im, mówi: „O pokolenie bez wiary, aż do kiedy z wami będę, aż do kiedy będę znośli was, przynieście go do Mnie”.

20: I przynieśli go do Niego, i zobaczywszy Go, duch natychmiast potrząsnął go i upadłszy na ziemię, tarzał się, okrywając się pianą.

21: I zapytał ojca jego: „jaki czas jest, jak to stało się jemu”. On zaś powiedział: „Od dzieciństwa

22: i wielokrotnie i w ogień go wrzucił i w wody, aby zgładzić go, ale jeśli coś mógłbyś, przyjdź na ratunek nam, ulitowawszy się nad nami”.

23: Zaś Jezus mu powiedział: „jeśli chodzi o to, co dotyczy «jeśli mógłbyś», wszystko możliwe jest wierzącemu”.

24: Natychmiast krzyknąwszy, ojciec dziecka mówił: „Wierzę, pomóż mojej niewierze”.

25: Zobaczywszy zaś Jezus, że zbiega się tłum, zganił ducha nieczystego, mówiąc mu: „niemy i głuchy duchu, Ja nakazuję ci, wyjdź z niego i już nie wejdź w niego”.

26: I zawoławszy, i wiele szarpnąwszy, wyszedł i stał się jakby martwy, tak że wielu mówi: „umarł”.

27: Zaś Jezus, chwyciwszy rękę jego podniósł go i powstał.

28: A gdy wszedł do domu, uczniowie Jego na osobności pytali go: „Dlaczego my nie mogliśmy wyrzucić go?”.

29: I powiedział im: „Ten rodzaj za pomocą niczego nie może wyjść, jeśli nie za pomocą modlitwy”.

– „I przyszedłszy do uczniów, zobaczyli tłum” (9,14). Niektórzy tłumacze pomiędzy „do” a „uczniów” wstawiają przymiotnik „innych”. Dodanie słowa niewystępującego w rękopisach pomaga czytelnikowi w rozróżnieniu uczniów przychodzących z góry Przemienienia od tych, którzy dyskutowali z uczonymi w Piśmie⁵⁵⁷.

– „pozdrawiali Go” (9,15). Przedmiotem czasownika ἡσπάζοντο jest cały tłum (πᾶς ὁ ὄχλος), który jako rzeczownik kolektywny występuje w liczbie pojedynczej. Należałoby więc uzgodnić czasownik z odnoszącym się do niego rzeczownikiem i przetłumaczyć: „cały tłum pozdrawiał Go”. W przekładzie zachowano jednak liczbę mnogą orzeczenia, gdyż w ten sposób autor Ewangelii podkreślił indywidualność każdej osoby pozdrawiającej Jezusa⁵⁵⁸.

– „dlaczego” (9,16). Zaimek pytający τί może wskazywać na przyczynę dyskusji (należy wtedy przetłumaczyć go jako „dlaczego”) lub na jej temat (wtedy jako tłumaczenie przyjąć należy „o czym”). Dalsza rozmowa Jezusa z ojcem opętanego chłopca wskazuje raczej na zainteresowanie powodem rozmowy⁵⁵⁹.

– „przewraca go” (9,18). Czasownik ῥηγνύει w Ewangelii Marka występuje jeszcze w przykładzie o wlewaniu wina do starych i młodych bukłaków. Młode wino powoduje rozerwanie (ῥηγνύει) starych bukłaków. W tekście opisującym wpływ demona na zachowanie chłopca nie można przetłumaczyć tego czasownika jako rozrywać, ponieważ chłopiec nie został pozbawiony życia. Wybrano więc inne znaczenie, czyli „przewracać”⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ Zob. R.G. Bratcher, E.A. Nida, *A Translator's Handbook...*, s. 281.

⁵⁵⁸ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 338.

⁵⁵⁹ Zob. R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 488. R. Bartnicki w swoim komentarzu również zauważa, że Jezus pyta o powód dyskusji, jednak w przekładzie tekstu zaimek τί przekłada jako „o czym”. Zob. R. Bartnicki, *Jezus w drodze do śmierci i zmartwychwstania. Komentarz do Ewangelii Marka 8,27–16,20*, cz. I: *Mk 8,27–13,37*, Warszawa 2018, s. 202, 208.

⁵⁶⁰ Zob. V. Taylor, *The Gospel According...*, s. 397.

– „w wody” (9,22). Liczba mnoga rzeczownika może wskazywać na to, że dziecko było wrzucane przez złego ducha do różnych zbiorników wodnych⁵⁶¹.

– „wielu mówi” (9,26). Czasownik λέγειν wraz z przymiotnikiem w funkcji podmiotu zdania τοὺς πολλοὺς tworzy konstrukcję *accusativus cum infinitivo*. Orzeczenie występujące w czasie teraźniejszym można w tej konstrukcji przetłumaczyć jako „mówi” lub jako czynność progresywną „mówili”⁵⁶².

– „gdy wszedł do domu” (9,28). W tekście oryginalnym dopełniacz imiesłowu aorystu w stronie czynnej liczby pojedynczej εἰσελθόντος pełni funkcję *genetivus absolutus*.

5.4. Porównanie synoptyczne

Narracja o uwolnieniu chłopca od złego ducha mającego symptomy epilepsji obecna jest w relacji wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych. Zestawienie tych tekstów biblijnych służy dostrzeżeniu specyfiki relacji w nich zawartych ze szczególnym uwzględnieniem różnic i podobieństw w Ewangelii Marka.

W tekście Mateusza (Mt 17,14-21) historia o opętanym chłopcu jest ostatnią narracją mówiącą o egzorcyzmach. Można w niej wyróżnić dwie podstawowe części, pierwszą mówiącą o uwolnieniu dziecka (Mt 17,14-18) oraz drugą, która jest dialogiem pomiędzy uczniami a Jezusem (Mt 17,19-21). Na samym początku opowiadania Jezus schodzi z góry wraz ze świadkami cudownego przemienienia, aby dołączyć do pozostałych uczniów. Mateusz nie przytacza jednak sceny występującej u Marka – dyskusji pozostałych apostołów z uczniami w Piśmie. Na scenie niemal od razu pojawia się ojciec cierpiącego chłopca, który pada przed Jezusem na kolana. Właśnie w tym miejscu po raz pierwszy w Ewangelii Mateusza pojawia się zwrot γονυπεπτεύω⁵⁶³. Ojciec nazywa Jezusa „Panem” (κύριε), prosi Go o litość nad synem, którego diagnozuje jako epileptyka, który sam siebie próbuje rzucić w ogień lub wodę pod wpływem

⁵⁶¹ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 354.

⁵⁶² Zob. tamże, s. 365.

⁵⁶³ Kolejny raz czasownik ten zostaje użyty opisując żołnierzy klękających w geście sztycherstwa w czasie męki Jezusa (Mt 27,29). W ten sposób wyśmiewają królewską godność skazanego na śmierć.

lunatykowania⁵⁶⁴. Z tego powodu nie prosi wcześniej uczniów o egzorcyzm, ale o uzdrowienie (θεραπεύω)⁵⁶⁵. Uczniowie nie byli jednak w stanie zaradzić prośbie ojca, mimo iż wcześniej otrzymali od Jezusa nie tylko moc wypędzania złych duchów, ale także władzę uzdrawiania z chorób (Mt 10,8). Podczas gdy ojciec wskazuje jako przyczynę cierpienia syna chorobę, Jezus nie dokonuje uzdrowienia, ale podejmuje się wyrzucenia demona. Mateusz nie przytacza żadnych słów, które Jezus mógłby skierować do demona, tylko informuje czytelnika o tym, że „rozkazał mu surowo i zły duch opuścił” chłopca. W tym opisie występują trzy terminy pojawiające się właśnie w opisach egzorcyzmów. Są nimi: ἐπιτιμᾶν (skarcić), το δαιμόνιον (demon), ἐξέρχεται (wyjść). Warto zwrócić uwagę, że po uwolnieniu chłopca narrator informuje czytelnika, że chłopiec został uzdrowiony (ἐθεραπεύθη). Mateusz w ten sposób sugeruje, że przyczyną somatycznego cierpienia chłopca jest opętanie, zaś tym, co może przynieść uwolnienie od cielesnych udręk, jest przeprowadzenie egzorcyzmu⁵⁶⁶. Kiedy Jezus wraz ze swoimi uczniami są na osobności (brak wzmianki o przebywaniu w domu), zostaje postawione Mu pytanie o nieskuteczność egzorcyzmu przeprowadzonego przez nich pod Jego nieobecność. Uczniowie mówią, że próbowali wyrzucić (ἐκβαλλειν) demona, mimo iż ojciec chłopca w rozmowie z Jezusem powiedział, że próbowali uzdrowić Jego syna. Można więc stwierdzić, że tak jak Jezus poprawnie rozpoznał przyczynę cierpienia chłopca. Jezus jako źródło niepowodzenia ich działania wskazuje brak wiary – „Bo zaprawdę, powiadam wam: Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarnko gorczycy, powiecie tej górze: «Przesuń się stąd tam!», a przesunie się. I nic nie będzie dla was niemożliwego” (Mt 17,20). Nie pojawia się natomiast w wyjaśnieniu kwestia modlitwy⁵⁶⁷. Podstawowym tematem wersji Mateusza o uwolnieniu chłopca od demona jest temat wiary. To właśnie mała wiara uczniów (ὀλιγοπιστία) jest uznana jako źródło niemożności wypędzenia przez nich demona. Temat małej wiary pojawia się wielokrotnie w Ewangelii Matusza (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). Jednym z podstawowych celów narracji o opętanym

⁵⁶⁴ W tekście greckim występuje czasownik σεληνιάζεσθαι, który można przetłumaczyć także jako „lunatykuje”. Ojciec w ten sposób jako przyczynę cierpienia wskazuje wpływ księżyca na swojego syna, nie zaś ataki demoniczne.

⁵⁶⁵ Ten brak rozróżnienia pomiędzy opętaniem a chorobą nie pochodzi od autora Ewangelii, ale od ojca. Wcześniej w Mt 4,24 Mateusz wyraźnie oddziela opętanych od paralityków i epileptyków. Zob. L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym...*, s. 83.

⁵⁶⁶ Zob. tamże, s. 84.

⁵⁶⁷ Niektóre rękopisy (S², C, D, K, L, W, Γ, Δ, f^{1.13}, 565, 700, 892^c, 1241, 1424, l 2211, ℳ, lat, sy^{p,h}, bo^{pt}) dodają zdanie τουτο δε το γενοσ ουκ εκπορευεται ει μη εν προσευχη και νηστεια. Jednak tekst NA²⁸ uznaje ten werset jako dodatek kopistów harmonizujących tekst Mateusza z lekcją Marka.

chłopcu jest wskazanie, że prawdziwym uczniem Jezusa jest człowiek, który wierzy w Niego oraz w Jego misję. Brak wiary w Jezusa jest źródłem ich bezsilności, mimo że wcześniej otrzymali od Niego moc czynienia cudów oraz wypędzania demonów⁵⁶⁸.

Narracja Łukasza mówiąca o uwolnieniu chłopca z mocy ducha nieczystego jest, podobnie jak u Matusza, krótsza od wersji Marka. Scena ma miejsce, tak jak w dwóch innych Ewangeliach synoptycznych, po przemienieniu Jezusa. Gdy wraz ze swoimi uczniami zszedł z góry natychmiast naprzeciw Niego wychodzi wielki tłum. Perykopę Łukasza cechuje zwięźłość. Nie zostaje przedstawiona dyskusja uczniów z uczonymi w Piśmie, ale od razu pojawia się ojciec proszący, aby Jezus wejrzał (ἐπιβλέπω) na jego syna. Tylko w tej Ewangelii ojciec podaje informację, że syn jest jedynakiem. Następnie przedstawia Jezusowi szczegóły opisujące stan, w jakim znajduje się dziecko. Podczas gdy u Marka ojciec mówi, że jego syn ma ducha niemego (πνεῦμα ἄλαλον), u Mateusza że lunatykuje (σεληνιάζεται), to u Łukasza informuje o tym, że duch (πνεῦμα) go chwyta, bez określenia jego rodzaju. Za sprawą tego ducha chłopiec tarza się, toczy pianę z ust oraz jest rzucany o ziemię. Nie ma jednak wzmianki o tym, by był wrzucany w ogień lub do wody. Dialog Jezusa z ojcem nie jest również tak rozbudowany jak u Marka, gdyż wszystkie informacje, również o nieudanej próbie egzorcyzmu przez uczniów, przekazuje w jednej wypowiedzi. Próba wyrzucenia ducha przez uczniów oraz prośba ojca o tę przysługę wskazują, że zarówno apostołowie, jak i rodzic uznali za przyczynę cierpienia chłopca działanie złego ducha. Sam przebieg egzorcyzmu jest bardzo prosty. W momencie podchodzenia chłopca do Jezusa demon zaczął miotać dzieckiem. Już sama obecność egzorcysty spowodowała określoną reakcję złego ducha. Jezus skarcił (ἐπετίμησεν) ducha nieczystego (τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ) i chłopiec został uzdrowiony (ἰάσατο). Brakuje jednak informacji wprost o tym, że duch wyszedł z chłopca, jak to miało miejsce u Mateusza i Marka. Łukasz kończy perykopę o uwolnieniu dziecka reakcją tłumu, jaką było zdumienie i od razu przechodzi do drugiej zapowiedzi męki Jezusa. Nie umieszcza natomiast dialogu uczniów z Jezusem na temat braku skuteczności ich próby wypędzenia demona. Opis egzorcyzmu w Ewangelii Łukasza jest skupiony na Jezusie i Jego mocy, a także podkreśla Jego nieograniczoną dobroć. Jezus spogląda (ἐπιβλέπω) na cierpienie chłopca i objawia swoją potęgę. Podobnie jak w czasie

⁵⁶⁸ Zob. K. Warrington, *Jesus the Healer...*, s. 89-91; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 14–28...*, s. 188-190; C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits...*, s. 133.

przemienienia, tak i podczas egzorcyzmu zostaje objawiona boska tożsamość Jezusa⁵⁶⁹.

5.5. Struktura narracji

Poszczególne części narracji zostały wyodrębnione poprzez zaznaczenie czasowników w trybie oznajmującym czasów teraźniejszego oraz aorystu. Są one orzeczeniami, których przedmiotem są protagoniści perykopy o uwolnieniu dziecka od złego ducha. Wyjątek stanowi czasownik ἐπηρώτων, który jako imperfektum chwilowe można przetłumaczyć jako formę dokonaną pełniącą funkcję orzeczenia głównego (Mk 9,28)⁵⁷⁰. Inne czasowniki (szczególnie formy imiesłowu oraz imperfektum) stanowią drugi plan opowiadania. Osobną warstwę narracji tworzy mowa niezależna.

Czynności główne

Drugi Plan

Mowa niezależna

Powrót z góry przemienienia. Dyskusja uczonych w Piśmie (9,14)

Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον
ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς
συζητοῦντας πρὸς αὐτούς.

Reakcja tłumu na przybycie Jezusa (9,15)

καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν
ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.

Pytanie Jezusa dotyczące powodu dyskusji (9,16)

καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς·

τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

⁵⁶⁹ Zob. P.T. Gandenz, *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020, s. 208; R. Latourelle, *The Miracles of Jesus...*, s. 150.

⁵⁷⁰ Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 368.

Opis stanu opętanego syna (9,17-18)

Καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου·

διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν
μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα
ἄλλalon·
καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν
καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ
ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς
ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ
εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα
αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ
ἴσχυσαν.

Reakcja Jezusa na brak wiary pokolenia (9,19)

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει·

ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε
πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε
ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν
πρὸς με.

Przyprowadzenie chłopca. Reakcja ducha (9,20)

καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν.
καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς **συνεσπάραξεν** αὐτόν,
καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.

Pytanie Jezusa o wcześniejszy stan chłopca (9,21a)

καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ·

πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο
γέγονεν αὐτῷ;

Odpowiedź Ojca (9,21b-22)

ὁ δὲ εἶπεν·

ἐκ παιδιόθεν· καὶ πολλάκις
καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ
εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ
αὐτόν· ἀλλ' εἴ τι δύνη,
βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς
ἐφ' ἡμᾶς.

Kwestia wiary kluczem do uwolnienia (9,23-24)

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·

τὸ εἰ δύνη, πάντα δυνατὰ τῷ
πιστεύοντι.

εὐθὺς κράζας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν·

πιστεύω· βοήθει μου τῇ
ἀπιστίᾳ.

Rozkaz Jezusa (9,25)

Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος,
ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ·

τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν
πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι,
ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι
εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.

Wyjście ducha nieczystego (9,26)

καὶ κράζας καὶ πολλὰ σπαράζας ἐξῆλθεν·

καὶ ἐγένετο ὥσεί νεκρός, ὥστε τοὺς
πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.

Jezus podnosi uwolnione dziecko (9,27)

ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ
ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη.

Pytanie uczniów na temat nieskutecznej próby egzorcyzmu (9,28)

Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν·

ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν
ἐκβαλεῖν αὐτό;

Odpowiedź Jezusa (9,29)

καὶ εἶπεν αὐτοῖς·

τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ
δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν
προσευχῇ.

Przedstawiony podział struktury jest niemal identyczny z tym, który występuje w Kodeksie Synajskim. Inny podział perykopy został zaproponowany przez R. Bartnickiego, który w centrum perykopy widzi dialog pomiędzy Jezusem a ojcem opętanego chłopca. Struktura ta składa się z pięciu części: przejście (Mk 9,14-16); ekspozycja (Mk 9,17-19); dialog między Jezusem i ojcem (Mk 9,20-24); opis uzdrowienia (Mk 9,25-27); epilog w domu (Mk 9,28-29)⁵⁷¹. Z kolei S. Légasse proponuje podział narracji na cztery sceny według występowania poszczególnych protagonistów. Każda z tych czterech scen zbudowana jest z deklaracji Jezusa, które są poprzedzone pytaniem zadany przez Jezusa lub Jezusowi (oprócz sceny egzorcyzmu): pierwsza scena – Jezus i tłum (Mk 9,14-20), pytanie (Mk 9,16), deklaracja (Mk 9,19); druga scena – Jezus i ojciec (Mk 9,21-24), pytanie (Mk 9,21), deklaracja (Mk 9,23); scena trzecia – Jezus i duch nieczysty (Mk 9,25-27), deklaracja (Mk 9,25); czwarta scena – Jezus i uczniowie (Mk 9,28-29), pytanie (Mk 9,28), deklaracja (Mk 9,29)⁵⁷².

⁵⁷¹ Zob. R. Bartnicki, *Jezus w drodze do śmierci i zmartwychwstania...*, s. 203-204.

⁵⁷² Zob. S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, vol. 2, Paris 1997, s. 545.

5.6. Analiza szczegółowa w kontekście

Poszczególne etapy szczegółowej analizy narracji o egzorcyzmie opętanego chłopca (Mk 9,14-29) zależą od wyróżnionej powyżej struktury, wyznaczonej na podstawie głównych czasowników.

5.6.1. Powrót z góry przemienienia. Dyskusja uczonych w Piśmie (9,14)

Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς – „I przyszedłszy do uczniów, zobaczyli tłum wokoło nich i uczonych w Piśmie dyskutujących z nimi”

Po scenie przemienienia, w czasie której z obłoku została ogłoszona ważna deklaracja: „To jest mój umiłowany Syn”, Jezus wraz z trzema uczniami – Piotrem, Jakubem i Janem dołączyli do pozostałych apostołów. W czasie Jego nieobecności apostołowie rozpoczęli dyskusję z uczonymi w Piśmie, którzy są wzmiankowani jedynie w narracji Marka. Na początku warto zwrócić uwagę, że na 21 wersetów, w których uczeni w Piśmie są wymienieni, tylko w Mk 9,14 rzeczownik γραμματεῖς nie jest poprzedzony rodzajnikiem. Poprzez jego brak zostaje zaznaczone, że są to jacyś uczeni w Piśmie, są jedynie częścią grupy wymienionej w Mk 1,22 czy Mk 9,11⁵⁷³. Obraz οἱ γραμματεῖς w Ewangelii Marka jest zazwyczaj nacechowany negatywnie. Nauczanie Jezusa w przeciwieństwie do ich nauki jest pełne autorytetu (Mk 1,22); kwestionują w swoich sercach możliwość odpuszczania grzechów przez Jezusa w historii z paralitykiem (Mk 2,6); są tymi, którzy mówią, że Jezus wspólnie zasiada do posiłku z grzesznikami i celnikami (Mk 2,16); sugerują, że jest On w zмовie z Belzebubem (Mk 3,22); krytykują uczniów za to, że spożywają posiłek nieumytymi rękami i lekceważą tradycję starszych (Mk 7,1.5); razem z arcykapłanami szukają sposobu na zgładzenie Jezusa (Mk 11,18); krytycznie podchodzą do Jego czynów (Mk 11,27); Jezus ostrzega przed uczonymi w Piśmie, którzy wyzyskują wdowy oraz lubują się w zaszczytach (Mk 12,38-40); biorą oni udział w spisku mającym za cel aresztowanie Jezusa (Mk 14,1); razem z arcykapłanami i starszymi wysyłają zgraję, która ma aresztować Jezusa (Mk 14,43); biorą udział w procesie skazującym Jezusa na śmierć

⁵⁷³ Zob. A. Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco...*, s. 154-155.

(Mk 14,53; 15,1); drwią z Ukrzyżowanego w czasie Jego agonii (Mk 15,31). Można więc zauważyć, że do narracji o uwolnieniu opętanego chłopca są oni krytycznie nastawieni do Jezusa, jednak już w kolejnej wzmiance o nich stają coraz bardziej groźni i zdeterminowani, aby pozbawić Jezusa życia⁵⁷⁴.

Marek nie precyzuje tematu dyskusji pomiędzy uczniami Jezusa a uczonymi w Piśmie, można jedynie wnioskować po wystąpieniu ojca mówiącego o nieskutecznej próbie egzorcyzmu, że dotyczyła właśnie tego wydarzenia. Jednak spór uczniów wraz z uczonymi w Piśmie jest wyraźnym nawiązaniem do dyskusji Jezusa z tą religijną grupą żydowską na temat władzy wyrzucania demonów (Mk 3,22-29). Uczniowie w Piśmie są przedstawieni u Marka jako przeciwnicy działalności Jezusa, w skład której wchodzi uwalnianie człowieka spod władzy duchów nieczystych. W Mk 9,14 sprzeciwiają się także mocy wyzwalania od demonów, jaką uczniowie otrzymali od Jezusa (Mk 3,15) i z powodzeniem ją realizowali (Mk 6,13)⁵⁷⁵. Jednak w tym wypadku, kiedy kontynuują misję bez Jezusa i bez wyraźnego wskazania, że zostali przez Niego posłani, doświadczają niepowodzenia.

5.6.2. Reakcja tłumu na przybycie Jezusa (9,15)

καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἡσπάζοντο αὐτόν
– „I natychmiast cały tłum, zobaczywszy Go popadł w zdumienie i przybiegając, pozdrawiali Go”

Nieobecność Jezusa nie tylko była odczuwalna przez uczniów pozostałych u podnóża góry, ale także przez tłum, który na widok Jezusa wpadł w podziw oraz przybiegł do Niego, aby Go powitać. Reakcja na przybycie Jezusa osób zgromadzonych wokół uczniów może zaskakiwać. U Marka reakcja (zdziwienie lub zachwyt) tłumów pojawia się zwykle po zakończeniu nauczania lub jakimś cudzie uczynionym przez Jezusa (Mk 1,22.27; 2,12; 5,15.20.42; 6,2.51; 7,37; 10,26; 11,18; 12,17). Czasownik ἐκθαμβεῖσθαι występuje w NT 4 razy i tylko w Ewangelii Marka (9,15; 14,33; 16,5.6). Oznacza raczej podziw niż silny lęk czy przerażenie⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ Zob. C.A. Evans, *Mark 8,27-16,20*, Nashville 2001, s. 49-50.

⁵⁷⁵ Zob. A. Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco...*, s. 158-161.

⁵⁷⁶ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 238.

W tym wypadku tłum reaguje zdziwieniem (ἐξεθαμβήθησαν) na samo przybycie Jezusa. Jako wyjaśnienie takiej a nie innej reakcji próbuje się dostrzec nawiązanie do sceny, w której Mojżesz jest podziwiany przez Izraelitów, kiedy schodzi z góry Synaj. Po spotkaniu z Bogiem jego twarz promieniała (Wj 34,29-35). Podobnie twarz Jezusa mogła nadal promieniować jako trwający nadal cud przemienienia⁵⁷⁷. Taka argumentacja ma jednak kilka nieścisłości. Po pierwsze schodząc z góry, nakazał Piotrowi, Janowi i Jakubowi, aby nikomu nie wspominali o tym, co zobaczyli, aż do czasu Jego zmartwychwstania. Dlatego też wszelkie oznaki chwały, którą widzieli trzej wybrani wcześniej uczniowie zostały zakryte z chwilą zakończenia teofanii⁵⁷⁸. Po drugie reakcja tłumu oczekującego na Mojżesza jest inna niż w przypadku spotkania Jezusem. Gdy Izraelici widzą promieniejącą skórę na jego twarzy, boją się do niego zbliżyć, zaś tłum ochoczo przybiega do Jezusa. W reakcji tłumu należy raczej widzieć chęć bliskości z Jezusem, o mocy którego było już głośno w Galilei oraz na terenach pogańskich z racji czynionych przez niego cudów. Całkowite przeniesienie uwagi tłumu z uczonych w Piśmie na Jezusa po raz kolejny podkreśla Jego autorytet nad tymi, którzy dyskutują z uczniami. Niezadowolenie tłumu z braku skuteczności wypędzenia demona przez uczniów w zostaje zrównoważone nadzieją, jaką tłum wiąże z przybyłym właśnie do nich Jezusem⁵⁷⁹.

5.6.3. Pytanie Jezusa dotyczące powodu dyskusji (9,16)

καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς – „I zapytał ich: «dlaczego dyskutujecie z nimi?»”

Tekst narracji nie precyzuje, do kogo Jezus kieruje swoje pytanie. Dwukrotnie użyty zaimek osobowy liczby mnogiej w bierniku rodzaju męskiego (αὐτούς) można interpretować w różny sposób. Najbliższy kontekst może wskazywać tłum, który jest przedmiotem orzeczeń ἐξεθαμβήθησαν oraz ἡσπάζοντο. Mimo że rzeczownik ὁ ὄχλος jako podmiot gramatyczny zdania jest w trzeciej osobie liczby pojedynczej, to jego podmiot

⁵⁷⁷ Zob. M.D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, s. 222-223; C.A. Evans, *Mark 8,27-16,20*, s. 50; R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 487-488; M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 193; B. Witherington, *The Gospel of Mark...*, s. 266.

⁵⁷⁸ Zob. A. Malina, *Przemienienie Jezusa...*, s. 126-127.

⁵⁷⁹ Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 238; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 364; J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 276; A.Y. Collins, *Mark...*, s. 437.

domyślny występuje w liczbie mnogiej; rzeczownik „tłum” jest kolektywny⁵⁸⁰. Z tego też powodu czasowniki ἐκθαμβέω oraz ἀσπάζομαι są formą trzeciej osoby liczby mnogiej. Jednak bardziej zasadne jest odniesienie zaimka osobowego αὐτούς do dwóch grup osób wymienionych w wersecie Mk 9,14 – τοὺς μαθητὰς oraz γραμματεῖς. Skoro Jezus zadaje pytanie τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς, w którym podmiot zdania jest w drugiej osobie liczby mnogiej, logiczne jest, że zostało ono skierowane do jednej z grup dyskutujących lub dwóch jednocześnie. Interpretację mogłaby ułatwić odpowiedź na zadane przez Jezusa pytanie, jednak nie została ona udzielona wprost przez jedną z grup, gdyż dialog został przerwany przez wystąpienie z tłumu ojca proszącego o pomoc dla swojego syna.

5.6.4. Opis stanu opętanego syna (9,17-18)

Καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου· διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον· καὶ ὅπου ἂν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν – „I odpowiedział Mu ktoś z tłumu: «Nauczycielu, przyniosłem syna mego do Ciebie mającego ducha niemego. I gdziekolwiek go złapałby, przewraca go i okrywa się pianą, i zgrzyta zębami, i drętwieje i powiedziałem uczniom Twoim, aby go wyrzucili i nie mieli siły»”.

We wcześniejszym wersecie nie jest dokładnie wskazany adresat pytania Jezusa. Może być nim grupa uczniów, która nie była świadkiem przemienienia lub uczeni w Piśmie. Jednak żadna z tych grup nie udziela odpowiedzi na postawione przez Jezusa pytanie. Czyni to ojciec, który jest jednym spośród zgromadzonego tłumu. Na początku swojej wypowiedzi zwraca się do Jezusa jako do nauczyciela (διδάσκαλε). Tytuł ten w Ewangelii Marka jest używany zarówno przez uczniów (Mk 4,38; 10,35; 13,1), jak i przez osoby szukające rady u Jezusa (Mk 9,38; 10,17.20; 12,14.19.32), a także jeden raz Jezus odnosi to określenie do samego siebie (Mk 14,14).

Nazwanie Jezusa „nauczycielem” przez ojca oraz przedstawienie prośby o zlitowanie się i pomoc w uwolnieniu syna od nękania demonicznego może wydawać się wewnętrznie niespójne, gdyż zadaniem nauczyciela była edukacja religijna i głoszenie prawd o Bogu. Zwrócenie się jednak z tak konkretną prośbą do Jezusa wskazuje, że ojciec

⁵⁸⁰ Zob. J.F. Williams, *Mark. The Exegetical Guide...*, s. 195.

posiadał już jakąś wiedzę na temat Jego działalności. Perykopa o uwolnieniu opętanego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,21-28) kończy się informacją, że świadkowie tego wydarzenia byli zdumieni działaniem Jezusa, które określili jako „nową naukę z mocą”. Dzięki niej ma On moc rozkazywania duchom nieczystym, które są Mu posłuszne. Zaś w ostatnim wersecie tej perykopy Marek wskazuje na to, że „wieść o Nim rozeszła się wszędzie po całej okolicznej krainie Galilejskiej” (Mk 1,28). Być może właśnie wiadomość o nauczycielu, który ma moc uwalniania od duchów nieczystych dotarła do uszu ojca⁵⁸¹ i dlatego przyprowadza on do Jezusa swojego syna, aby Ten go uzdrowił. W tym momencie dziecko nie znajdowało się jeszcze w pobliżu Jezusa, ale było gdzieś pomiędzy tłumem. Dopiero w kolejnym wersecie, na Jego rozkaz, następuje bezpośrednie spotkanie. Informacja ojca, że przyprowadził syna, wpisuje się w często występujący obraz osób cierpiących, którzy są do Jezusa przyprowadzani przez inne osoby (Mk 1,32; 2,3; 7,32; 8,22).

Diagnoza postawiona przez ojca jest bardzo szczegółowa. Jako przyczynę cierpienia wskazuje obecność w chłopcu ducha niemego (πνεῦμα ἄλαλον). Jest to jedyny taki przypadek w Ewangeliach, w którym demon zostaje zidentyfikowany jako niemota. Określenie to może wskazywać, że duch ten pozbawił chłopca zdolności mówienia lub sam demon jest niemy⁵⁸². Jego działanie nie ogranicza się jednak tylko do pozbawienia możliwości komunikacji za pomocą słów. Duch nieczysty chwyta (καταλάβη) chłopca i następnie rozszarpuje go (ρήσσει αὐτόν), tak że dziecko toczy pianę z ust (ἀφρίζει), zgrzyta zębami (τρίζει τοὺς ὀδόντας) oraz staje się zdrętwiałe (ξηραίνεται). Mimo że zachowanie chłopca może przypominać atak padaczki, to jednak Marek wyraźnie wskazuje, że przyczyną tego zachowania nie jest choroba, ale działanie demoniczne. Tekst Ewangelii nie mówi o tym, że epilepsja ma swoje źródło w działaniu ducha niemego, ale objawy opętania mogą się manifestować w reakcji somatycznej⁵⁸³.

⁵⁸¹ W najbliższym kontekście Jezus zostaje nazwany „Rabbi” (Marek nie tłumaczy tego tytułu Jezusa na język grecki, lecz pozostawia hebrajski oryginał) przez Piotra w czasie przemienienia (Mk 9,2). W scenie tej Jezus jako nauczyciel powiązany jest z Mojżeszem i Eliaszem. Oni również wstąpili na górę, aby spotkać Boga (Wj 19,1-24; 1 Krl 19,1-18). Ich obecność w czasie przemienienia ma znaczenie eschatologiczne oraz wskazuje na to, że rozpoczął się czas zbawienia. Mojżesz i Elia swoim pojawieniem się na górze potwierdzają tożsamość Jezusa jako Tego, który przez swoje nauczanie objawia nadejście królestwa Bożego. Zaś Jego autorytet jest nieporównywalnie większy od tego, którym cieszyły się dwie wielkie postaci Starego Testamentu. Już na samym początku Ewangelii Marka zostaje podkreślona jakościowa różnica między nauką Jezusa i uczonych w Piśmie. Nauczanie Jezusa połączone z egzorcyzmem nie tylko pełni funkcję chrystologiczną, ale także zawiera w sobie aspekt eschatologiczny. Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 170-173.

⁵⁸² Zob. M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 193.

⁵⁸³ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 364.

W wypowiedzi ojca pojawia się także informacja o prośbie skierowanej przez niego do uczniów, aby uwolnili jego syna poprzez wyrzucenie demona, lecz nie mieli siły tego zrobić (οὐκ ἴσχυσαν). Użycie przez ojca czasownika ἰσχύω zamiast δύναιμι (pojawia się on w pytaniu uczniów – Mk 9,28) podkreśla nie tylko niepowodzenie egzorcyzmu uczniów, ale także wskazuje na to, że okazali się zbyt słabi, by pokonać ducha nieczystego. Uczniowie Jezusa zostali scharakteryzowani za pomocą tego samego czasownika, którym Marek opisał osoby chcące poskromić opętanego Gerazeńczyka (Mk 5,4). W ten sposób narracja przygotowuje czytelnika na objawienie mocy Tego, który może zapanować nad demonem⁵⁸⁴.

5.6.5. Reakcja Jezusa na brak wiary pokolenia (9,19)

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με – „On zaś odpowiedziawszy im, mówi: «O pokolenie bez wiary, aż do kiedy z wami będę, aż do kiedy będę znosił was, przynieście go do Mnie»”

Marek nie precyzuje, kto jest adresatem odpowiedzi Jezusa. Zaimek osobowy αὐτοῖς w najbliższym kontekście może odnosić się do Jego uczniów, którzy w relacji ojca występują w liczbie mnogiej (καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς). Szerszy kontekst jednak może wskazywać na uczonych w Piśmie, tłum, którego częścią jest także ojciec chłopca. Odbiorcą mogą być również wszystkie grupy osób jednocześnie⁵⁸⁵. Na uczniów Jezusa jako adresatów Jego wypowiedzi może wskazywać wcześniejsza nieskuteczność egzorcyzmu. Jako przyczyna niepowodzenia zostaje wskazana ich niewiara. Jest to zgodne również z tekstem Mateusza (Mt 17,20), gdzie Jezus mówi uczniom, że ze względu na ich małą wiarę nie mogli wyrzucić ducha nieczystego. Jednak w Ewangelii Marka nigdzie rzeczownik γενεά nie odnosi się do uczniów (Mk 8,12.38; 9,19; 13,30). Osobą, do której jest skierowana odpowiedź Jezusa, może być także ojciec, który prosi Jezusa, by ten zaradził jego niewierze (Mk 9,24). Także w innych opisach uzdrowień w Ewangelii Marka wiara osób towarzyszących chorym jest kluczowa w procesie uzdrowienia (Mk 2,5; 5,34.36; 10,52). Na uczonych w Piśmie może natomiast

⁵⁸⁴ Zob. A. Malina, „Wszystko możliwe dla wierzącego” (Mk 9,23), *Verbum Vitae* 5 (2004), s. 89-105; C.A. Evans, *Mark 8,27-16,20*, s. 51; R.H. Gundry, *Mark. A Commentary...*, s. 488-489.

⁵⁸⁵ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 397.

wskazywać rzeczownik γενεά, którzy są spadkobiercami zbuntowanych Izraelitów (Pwt 1,35). Jezus już wcześniej (Mk 8,12) używa określenia γενεά, wskazując na faryzeuszów chcących znaku potwierdzających Jego misję⁵⁸⁶. Skarga Jezusa – ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν – obejmuje więc wszystkie wymienione powyżej grupy, a także odnosi się do całej ludzkości. Niewiara cechuje ludzką kondycję, z jaką Jezus w swojej posłudze tak często się spotykał. Jest nią także niechęć do przyjęcia Boga i Jego słowa, przez co człowiek ogranicza się jedynie do patrzenia na wydarzenia życia z perspektywy czysto ziemskiej. Niewiara ludzkości przysparza Jezusowi wiele cierpienia⁵⁸⁷. Zanim Jezus zajmie się opętanym chłopcem, skupia się na niewierze, wskazując, że jest ona większym niebezpieczeństwem niż ataki ducha nieczystego⁵⁸⁸.

5.6.6. Przyrowadzenie chłopca. Reakcja demona (9,20)

καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων – „I przynieśli go do Niego, i zobaczywszy Go, duch natychmiast potrzęsął go i upadłszy na ziemię, tarzał się, okrywając się pianą”

Na rozkaz Jezusa chłopiec został przyrowadzony do Niego. Reakcja złego ducha na Jego widok jest bardzo gwałtowna, podobnie jak we wcześniejszych narracjach o egzorcyzmach⁵⁸⁹. Jednak w tym przypadku demon, który jest scharakteryzowany przez ojca jako niemy, nie krzyczy i nie wchodzi w dialog z Jezusem. Moc demona przejawia się w reakcji somatycznej, którą jest szarpnięcie ciałem, tarzanie się po ziemi oraz toczenie piany z ust chłopca. Część z tych objawów zawłaszczenia ciała dziecka opisał wcześniej ojciec (Mk 9,18). Jeszcze raz Marek zaznacza, że tym, który powoduje takie zachowanie chłopca, jest duch, a nie jest to atak związany z epilepsją. Jego reakcja na

⁵⁸⁶ Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 176; M. Healy, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 161.

⁵⁸⁷ Zob. R.H. Stein, *Mark*, s. 433; M.E. Boring, *Mark...*, s. 274; Zob. M.-J., Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 239.

⁵⁸⁸ Zob. J. Delorme, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile*, vol. 2, Paris–Montréal 2008, s. 104.

⁵⁸⁹ Należy zauważyć, że imiesłów ἰδὼν jest rodzaju męskiego, zaś rzeczownik „duch”, do którego się odnosi, jest w rodzaju nijakim. Jednak w wypadku imiesłowów i rzeczowników, do których się one odnoszą, zgodność ich rodzajów cechuje się dość dużą swobodą. Zob. A. Piwowar, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, cz. II, s. 349-350. Możliwa jest również interpretacja, że to chłopiec zobaczył Jezusa, zaś duch jako niemający ciała nie potrzebował doświadczenia zmysłowego, by dostrzec obecność Jezusa i zareagować na nią, manifestując swoją wściekłość przez ciało chłopca. Zob. M.-J., Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 240; C. Focant, *L'évangile selon Marc*, s. 351.

Jezusa jest natychmiastowa (εὐθὺς). Obecny epizod ponownie świadczy o celu misji Zbawiciela, który przychodzi, by stawić czoła duchom nieczystym i pokonać moce zła. Od czasu kuszenia przez szatana na pustyni (Mk 1,12-13) Jezus jawi się jako Potężniejszy (Mk 1,7), którego główną misją jest związanie mocarza i uwolnienie jeńców (Mk 3,27; 1 J 3,8). Pierwszym owocem obecności Jezusa nie jest jednak pokój, ale konflikt; nie zmartwychwstanie, lecz cierpienie⁵⁹⁰.

5.6.7. Pytanie Jezusa o wcześniejszy stan chłopca (9,21a)

καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ· πόσος χρόνος ἐστὶν ὥς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; – „I zapytał ojca jego: «jaki czas jest, jak to stało się jemu»”

Ta część narracji (Mk 9,21-25a) nie występuje w tekstach paralelnych Mateusza i Łukasza. Nie jest również powtórzeniem pytania zadanego o treść dyskusji (Mk 9,16). Pytanie Jezusa nie tyle wskazuje na Jego niewiedzę, ale jest próbą wejścia w głębszą relację z ojcem. W podobny sposób Jezus prowokuje rozmowę ze swoimi uczniami (Mk 8,27; 9,33). Być może chce On również ukazać świadkom wydarzenia naturę demona, a poprzez uwolnienie chłopca podkreślić kontrast pomiędzy Jego potęgą a mocą ducha nieczystego. Niektórzy egzegeci widzą także związek pytania o czas działania demona (πόσος χρόνος ἐστὶν ὥς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ) z wcześniejszym ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι (Mk 9,19). Jezus wpierw pyta o to, jak długo jeszcze będzie musiał znosić niewiarę, zaś następnie wskazuje na skutek niewiary, jakim jest działanie sprawcy zła. Jednak Jego działalność przynosi dar wiary, który ma moc uwolnienia człowieka spod władzy demonów⁵⁹¹.

5.6.8. Odpowiedź ojca (9,21b-22)

ὁ δὲ εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν· καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν· ἀλλ' εἴ τι δύνη, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς – „On zaś

⁵⁹⁰ Zob. J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 278; K.R. Iverson, *Gentiles in the Gospel of Mark...*, s. 113.

⁵⁹¹ Zob. J. Marcus, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2009, s. 660.

powiedział: «Od dzieciństwa i wielokrotnie i w ogień go wrzucił i w wody, aby zglądzić go, ale jeśli coś mógłbyś, przyjdź na ratunek nam, ulitowawszy się nad nami»»

Odpowiedź ojca na pytanie Jezusa o czas trwania dręczenia wskazuje na to, że nie jest to stan przejściowy. Ataki demona trwają od dzieciństwa i uczyniły chłopca bezradnym, a tym samym podatnym na poważne obrażenia lub nawet śmierć. Ojciec rozwija o kolejne szczegóły opis stanu swojego syna, który rozpoczął już nieco wcześniej (Mk 9,17-18). Czasownik w aoryście ἔβαλεν wraz ze spójnikiem wprowadzającym zdanie podrzędne celowe, którego orzeczeniem jest ἀπολέσῃ, wskazuje jednoznacznie na to, że tym, który chce zabić chłopca, jest ktoś, kto działa umyślnie. Nie jest to również wydarzenie jednorazowe, gdyż powtarzało się wiele razy (πολλάκις). Również liczba mnoga rzeczownika „woda” (ὕδατα) służy wskazaniu, że syn był wrzucany do różnych wód, tzn. wielu zbiorników z wodą⁵⁹². Działanie demona ma określony cel. Jest nim pozbawienie dziecka życia. W ten sposób Marek eliminuje chorobę jako przyczynę stanu dziecka i wskazuje na ducha nieczystego jako źródło dręczenia.

Pozorna beznadziejność sytuacji, wynikająca z bezradności uczniów chcących wypędzić demona, jest powodem zachwiania się wiary ojca. Jego prośba wyraża częściowe zwątpienie w to, że uwolnienie chłopca będzie kiedykolwiek możliwe⁵⁹³. W swojej prośbie skierowanej do Jezusa jest bardzo ostrożny. Prosi już nie o wyrzucenie demona, jak wcześniej prosił uczniów (Mk 9,18), ale aby cokolwiek (εἴ τι δύνῃ) przyniosło ulgę w cierpieniu. Podmiotem błagania jest nie tylko jego syn, ale także on sam (βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ’ ἡμᾶς.). Ojciec cierpi wraz ze swoim synem. Warto podkreślić, że proszący Jezusa o pomoc odwołuje się nie do Jego mocy, ale do współczucia. Jezus w całym NT jest jedynym przedmiotem czynności określonej przez czasownik σπλαγχνίζεσθαι⁵⁹⁴. Już wcześniej (Mk 1,40) w podobny sposób trędowaty prosił o pomoc (ἐὰν θέλῃς), na co Jezus odpowiedział, litując się nad nim (σπλαγχνισθεὶς). Jednak w prośbie chorującego na trąd zawiera się pewność w moc Jezusa. Nie mówi on: „jeśli możesz”, ale „jeśli chcesz”. Uzdrowienie więc zostaje uzależnione od Jego woli.

⁵⁹² Zob. C.S. Pero, *Liberation from Empire...*, s. 177.

⁵⁹³ Zob. C.A. Evans, *Mark 8,27-16,20*, s. 52.

⁵⁹⁴ Wyjątek stanowią przypowieści, jednak i w nich ci, którzy się litują, reprezentują Boga lub Jezusa (Mt 18,27; Łk 10,33; 15,20). Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 265.

5.6.9. Kwestia wiary kluczem do uwolnienia (9,23-24)

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. εὐθὺς κράζας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ – „zaś Jezus mu powiedział: «jeśli chodzi o to, co dotyczy ‘jeśli mógłbyś’, wszystko możliwe jest wierzącemu». Natychmiast krzyknąwszy, ojciec dziecka mówił: «Wierzę, pomóż mojej niewierze»”

Już w wersecie Mk 9,19 porażka uczniów została domyślnie przypisana ich niewierze. Wprawdzie nie można uczniom zarzucić całkowitego braku wiary, jednak po uciszeniu burzy na jeziorze (Mk 4,40) Jezus ich pyta: „Czy jeszcze nie macie wiary?”. W czasie przebywania ze swoim Nauczycielem cnota wiary i rozumienie misji Jezusa powoli w nich dojrzewają. Tutaj jednak chodzi raczej o wiarę ojca niż egzorcysty. Wiara nie jest „techniczną” pomocą dla egzorcysty, ale raczej postawą, relacją z Bogiem, wymaganą od wszystkich zainteresowanych, by pokonać siłę zła⁵⁹⁵.

Słowa Jezusa z Mk 9,19 dotyczące niewiernego pokolenia najprawdopodobniej celowo nie wskazują wprost podmiotu niewiary. Mogą dotyczyć więc uczniów, tłumu, uczonych w Piśmie oraz ojca dziecka⁵⁹⁶. Wiara, z którą ojciec przedstawia swoje dziecko Jezusowi (Mk 9,17), jego nadzieja, że On może pomóc (Mk 9,22b), i jego niesłyszana ufność, że Jezus może przemienić jego niedowiarstwo (Mk 9,24), odróżniają się na tle bezskuteczności egzorcyzmu uczniów Jezusa, wynikającego z ich niewiary (Mk 9,19). W wykrzyczanej wypowiedzi ojca można zauważyć sprzeczność. Najpierw mówi on: „wierzę”, za chwilę zaś dodaje: „pomóż mojej niewierze”. Ojciec odnosi wcześniejsze słowa Jezusa o braku wiary do siebie. Czasownik πιστεύειν wyraża świadomą decyzję wiary ojca, zaś wezwanie βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ pokazuje ludzką stronę wiary, która potrzebuje pomocy z zewnątrz⁵⁹⁷. Wiara i niewiara jako obecne w świadomości ojca oraz napięcie, które pomiędzy tymi dwoma postawami można zauważyć, nie stanowią przeszkody dla działania Jezusa, który wcześniej mówi: „wszystko możliwe dla wierzącego” (Mk 9,23). Słowa Jezusa πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι mogą być rozumiane dwuznacznie i odnosić się bądź do Jezusa, bądź do samego ojca zniewolonego chłopca. W kontekście całej perykopy bardziej słuszne wydaje się wskazanie na wiarę ojca

⁵⁹⁵ Zob. R.T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 367.

⁵⁹⁶ Więcej na temat tego, komu brak wiary zob. A. Malina, „*Wszystko możliwe dla wierzącego*”..., s. 89-105.

⁵⁹⁷ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 399.

chłopca, którą wspomaga swoją Boską mocą Jezus⁵⁹⁸. Rozmowa Jezusa z ojcem owocuje pogłębieniem wiary tego drugiego. Tym samym właśnie temat wiary zostaje wyeksponowany w perykopie o uwolnieniu opętanego chłopca. Zniewolenie demoniczne syna staje się dla Jezusa okazją, aby wskazać, co jest podstawą każdego uzdrowienia. Postawa wiary ojca przypomina działanie przyjaciół paralityka, którzy przynoszą go na łożu do Jezusa (Mk 2,1-10). Marek przekazuje, że właśnie ze względu na ich wiarę dokonano się uzdrowienie obłożnie chorego. Wiara jest między innymi źródłem uzdrowienia kobiety cierpiącej na upływ krwi (Mk 5,34), córki Jaira (Mk 5,35-43) oraz niewidomego pod Jerychem (Mk 10,52).

5.6.10. Rozkaz Jezusa (9,25)

Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλλalon καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν – „Zobaczywszy zaś Jezus, że zbiega się tłum, zganił ducha nieczystego, mówiąc mu: «niemy i głuchy duchu, Ja nakazuję ci, wyjdź z niego i już nie wejdź w niego»”

Informacja o zbiegającym się tłumie pojawia się już na samym początku perykopy (Mk 9,14). Być może w wersecie Mk 9,25 są to nowi świadkowie spotkania Jezusa z ojcem i jego zniewolonym synem, którzy dołączają już do osób wcześniej zgromadzonych u podnóża góry. Brak wzmianki o tym, że Jezus i ojciec oddalają się, by zostać sami, nie wyklucza także możliwości, że ich rozmowa na temat wiary miała miejsce gdzieś z boku zbiegowiska jak w przypadku innych sytuacji związanych z zachowaniem odosobnienia (Mk 5,40; 7,33; 8,23)⁵⁹⁹. Na widok zbiegającego się tłumu Jezus decyduje się na przeprowadzenie egzorcyzmu. Marek mówi, że Jezus skarcił (ἐπετίμησεν) ducha nieczystego (τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ). Wcześniej ojciec charakteryzuje ducha jako „niemego” (Mk 9,17), teraz autor Ewangelii nazywa go duchem „nieczystym”, zaś Jezus zwraca się do niego: „duchu niemy i głuchy”. Można więc powiedzieć, że Jezus stawia najpełniejszą diagnozę dotyczącą tożsamości demona.

⁵⁹⁸ To, do kogo należy odnieść słowa Jezusa „wszystko możliwe dla wierzącego”, jest przedmiotem sporu wielu egzegetów. Argumenty za odniesieniem tego stwierdzenia do ojca opętanego chłopca przedstawia A. Malina w: „*Wszystko możliwe dla wierzącego*”..., s. 98-102.

⁵⁹⁹ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 399.

Podobnie jak w czasie pierwszego egzorcyzmu (Mk 1,25) oraz spotkania z tłumami w czasie, którego Jezus uwalniał opętanych (Mk 3,12), demon jest przedmiotem czasownika ἐπιτιμάω. W Księdze Zachariasza (Za 3,2) anioł Pański mówi do szatana: „oby Pan cię zgromił (ἐπιτιμήσαι)”. LXX tłumaczy za pomocą czasownika ἐπιτιμᾶν hebrajski rdzeń נג, który wyraża ideę krzyku oraz nagany. Kiedy pojawia się on w Biblii Hebrajskiej, autorzy poszczególnych fragmentów biblijnych ukazują Boży gniew, który jest skierowany przeciwko nieprzyjaciołom Jahwe⁶⁰⁰. Słowa egzorcyzmu wypowiedziane przez Jezusa wyróżniają się na tle pozostałych dwóch rozkazów skierowanych do ducha nieczystego (Mk 1,25; 5,8)⁶⁰¹. Zwraca się On do ducha ze stanowczym poleceniem: ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι. Użycie zaimka osobowego służy podkreśleniu autorytetu Jezusa, który wobec braku skuteczności egzorcyzmu uczniów wskazuje na siebie jako Tego, któremu duch nieczysty musi się poddać. Treść polecenia Jezusa nie tylko nakazuje demonowi opuścić chłopca, ale także zakazuje mu powrotu. Druga część rozkazu nie występuje w żadnym z egzorcyzmów Jezusa⁶⁰². Stan opętania trwający od dzieciństwa mocą rozkazu Jezusa zostaje definitywnie zakończony. W zakazie ponownego powrotu ma wyraźny wydźwięk eschatologiczny. Jezus jest Jedynym, w którego mocy jest całkowita władza nad złym duchem oraz tym, który przynosi ostateczne uwolnienie z mocy złego⁶⁰³.

5.6.11. Wyjście demona (9,26)

καὶ κράζας καὶ πολλὰ σπαράζας ἐξῆλθεν· καὶ ἐγένετο ὥσεί νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν – „I zawoławszy, i wiele szarpnąwszy, wyszedł i stał się jakby martwy, tak że wielu mówi: «umarł»”

Marek bardzo szczegółowo opisał reakcję demona na rozkaz Jezusa. W trzech opisach egzorcyzmów (Mk 1,21-28; 5,1-20; 9,14-29) nakaz opuszczenia opętanego skierowany do ducha nieczystego występuje w trybie rozkazującym (ἐξέλθε). I za każdym razem Marek użył aorystu czasownika ἐξέρχεσθαι, potwierdzając skuteczność rozkazu Jezusa. Podobnie jak w czasie pierwszego egzorcyzmu (Mk 1,21-28) duch nieczysty,

⁶⁰⁰ Zob. W. Kadryś, *Szatan w Starym Testamencie...*, s. 165-166.

⁶⁰¹ W perykopie o uwolnieniu córki Syrofenicjanki (Mk 7,24-30) autor Ewangelii nie przekazuje słów egzorcyzmu.

⁶⁰² W Ewangelii Mateusza 12,43-45 Jezus wspomina o możliwości powrotu złego ducha do wcześniej uwolnionego człowieka z destrukcyjnej obecności demona.

⁶⁰³ Zob. J. Marcus, *Mark 8-16...*, s. 664.

opuszczając opętanego, krzyczy (κράζας) oraz szarpie (σπαράζας) jego ciałem. Krzyk demona wskazuje na to, że wcześniejsze określenie „duch niemy i głuchy” nie odnosiło się wprost do samego złego ducha, ale do skutków jego obecności w opętanej osobie⁶⁰⁴. Po gwałtownym wyjściu demona stan chłopca w oczach świadków jawi się jako śmierć. Jednak przysłówek ὥσεί (jakby) wskazuje, że dziecko nie było martwe, ale jedynie tak udręczone, że przypominało człowieka zmarłego. Taka charakterystyka uwolnionego dziecka służy podkreśleniu ciężkiej sytuacji, w jakiej znajdowało się od dzieciństwa.

5.6.12. Jezus podnosi uwolnione dziecko (9,27)

ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη – „Zaś Jezus chwyciwszy rękę jego, podniósł go i powstał”

Jezus chwycił chłopca za dłoń i podniósł go. Identyczne trzy czasowniki (κρατεῖν, ἐγείρειν, ἀνιστάναι) występują w opisie wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5,41-42). Niektórzy egzegeci widzą w obu wydarzeniach aluzję do zmartwychwstania⁶⁰⁵. Jednak chłopak nie był martwy, a jedynie świadkowie wydarzenia tak ocenili jego stan (narrator mówi, że był jakby martwy), zaś o córce przełożonego synagogi sam Jezus powiedział: „dziecko nie umarło, lecz śpi” (Mk 5,39). Ponadto w Ewangelii Marka czasownik ἀνιστάναι opisuje wielokrotnie czynność powstawania (Mk 1,35; 2,14; 3,26; 7,24; 10,1; 14,57). Postępowanie Jezusa, który podnosi chłopca i sprawia, że potrafi bez problemu powstać, jest przeciwieństwem działania ducha nieczystego, który rzucał chłopakiem i próbował pozbawić go samodzielnego decydowania o postawie swojego ciała. Demon wprowadzał dziecko w sytuacje mogące skończyć się śmiercią, zaś Jezus jest Tym, który przywraca życie.

⁶⁰⁴ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 399.

⁶⁰⁵ Może na to wskazywać słownictwo występujące w tym wersecie oraz w narracjach zapowiadających mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (Mk 8,31; 9,31; 10,34) oraz samej męki, śmierci i zmartwychwstania (Mk 14,28; 15,44; 16,6). Zob. M.E. Boring, *Mark...*, s. 275; M.L. Strauss, *Mark*, s. 400; É. Trocmé, *L'évangile selon saint Marc*, s. 245; E. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, s. 187.

5.6.13. Pytanie uczniów na temat nieskutecznej próby egzorcyzmu (9,28)

Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν· ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό; – „A gdy wszedł do domu, uczniowie Jego na osobności pytali go: «Dlaczego my nie mogliśmy wyrzucić go?»»

Po zakończonym z powodzeniem egzorcyzmie Jezus wraz ze swymi uczniami wracają do domu, gdzie pytają Go na osobności o źródło niepowodzenia wypędzenia demona przez nich samych. Ich pytanie wydaje się zasadne, gdyż wcześniej została im udzielona przez Jezusa władza nad duchami nieczystymi (Mk 6,7). W Ewangelii Marka w domu lub na osobności uczniowie są formowani przez Jezusa, otrzymując wyjaśnienia dotyczące niektórych wydarzeń lub Jego nauczania (Mk 4,10.34; 7,17; 9,35; 10,10.32; 12,43; 13,3)⁶⁰⁶. Pytanie uczniów dotyczy ważnej kwestii, jaką jest władza nad demonami oraz sposób, w jaki należy realizować misję wcześniej im powierzoną przez Jezusa (Mk 3,14).

5.6.14. Odpowiedź Jezusa wskazująca konieczność modlitwy (9,29)

καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ – „I powiedział im: «Ten rodzaj za pomocą niczego nie może wyjść, jeśli nie za pomocą modlitwy»»

Odpowiedź Jezusa na pytanie postawione przez uczniów może zaskakiwać. Jedynie tutaj w tekście Marka zostaje zasugerowane, że świat duchów nieczystych jest zróżnicowany (τοῦτο τὸ γένος). Ten zaś rodzaj można ujarzmić jedynie przez modlitwę. Kryterium modlitwy jako skutecznego środka przeciw demonom jest nowością w treści dotyczącej egzorcyzmów, gdyż nie pojawia się w żadnym z wcześniejszych opisów dotyczących wypędzania ducha nieczystego. W Mk 9,23 Jezus przedstawia inny warunek: „wszystko jest możliwe dla wierzącego” (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι). W Mk 9,29 mówi, że ducha nieczystego można wyrzucić modlitwą (ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ). Czasownik δύνασθαι łączy więc temat wiary z jej źródłem, czyli modlitwą (Mk 11,24). Przyczyną niepowodzenia uczniów w wyrzuceniu demona

⁶⁰⁶ Zob. M.L. Strauss, *Mark*, s. 400; R.H. Stein, *Mark*, s. 435.

jest brak modlitwy, który jest rozumiany jako niewystarczające zjednoczenie z Bogiem w wypełnianiu powierzonej im misji. Pierwszym zadaniem powierzonym apostołom przez Jezusa jest bycie z Nim (Mk 3,14). Przebywanie z Jezusem rozumiane jako modlitwa staje się źródłem wiary, która jest najważniejszym warunkiem mocy wyzwalającej od zasadzek demona⁶⁰⁷. Ponieważ ten egzorcyzm jest jedynym takim działaniem Jezusa w drugiej części Ewangelii Marka (Mk 8,22-16,8) i zarazem ostatnim w tej księdze Nowego Testamentu, autor przedstawia ideę mówiącą o tym, że modlitwa stanowi najważniejszy fundament posługi egzorcystycznej uczniów. Marek podkreśla, że egzorcyzm może zostać dokonany tylko przez Boga, a uczniowie będą mogli wypędzać demony tylko wtedy, gdy podążają za Jezusem jako wierni uczniowie⁶⁰⁸.

5.7. Wkład narracji Mk 9,14-29 do teologii Ewangelii Marka

Ostatni egzorcyzm Jezusa w Ewangelii Marka (Mk 9,14-29) łączy bardzo wiele elementów lingwistycznych i tematycznych z pierwszą narracją o wypędzeniu ducha nieczystego (Mk 1,21-28): obecność uczonych w Piśmie (γραμματεῖς Mk 1,22; 9,14); dyskutować (συζητέω Mk 1,27; 9,14.16); duch nieczysty (πνεῦμα ἀκαθάρτον Mk 1,23.26.27; 9,25); zniszczyć (ἀπόλλυμι Mk 1,24; 9,22); zganić (ἐπιτιμᾶν Mk 1,25; 9,25); wyjść z niego (ἐξέρχομαι ἐξ αὐτοῦ Mk 1,25.26; 9,25.26); polecić (ἐπιτάσσειν Mk 1,27; 9,25); szarpać (σπαράσσω Mk 1,26; συσπαράσσω Mk 9,20,26); zdumiewać (θαμβέσθαι Mk 1,27; ἐκθαμβέσθαι Mk 9,15). Podobieństwa te odnoszą się do autorytetu Jezusa, stanu opętanego, zdumienia obecnych ludzi, obecności przeciwników Jezusa – uczonych w Piśmie. Potwierdzają one także ciągłość i rozwój motywów obecnych na samym początku Ewangelii. Narracja o uwolnieniu opętanego chłopca ma ścisły związek z kontekstem „drogi Jezusa wraz ze swoimi uczniami”, w czasie której zostają odsłonięte kolejne elementy Jego tożsamości, władzy i misji. Jezus zostaje nazwany Nauczycielem (Mk 9,17), który kontynuuje tę działalność rozpoczętą w synagodze w Kafarnaum. Nauczanie z mocą jest także nauczaniem wiary i modlitwy (Mk 9,19.29). Jezus spotyka się z kolejnym trudnym przypadkiem opętania. Dramatyczność stanu zniewolonego chłopca została wyrażona poprzez niemożność dokonania egzorcyzmu przez uczniów Jezusa, charakterystykę ducha nieczystego jako głuchego i niemego, który wielokrotnie

⁶⁰⁷ Zob. A. Malina „*Wszystko możliwe dla wierzącego*”..., s. 103; J. Marcus, *Mark 8-16*..., s. 665.

⁶⁰⁸ Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories*..., s. 178-180.

próbował zabić chłopca, wrzucając go w ogień lub wodę. Podobnie jak w przypadku opętanego w Gerazie ludzka pomoc jest niewystarczająca. Tylko Jezus może skutecznie przeciwstawić się destrukcyjnemu działaniu ducha nieczystego. Autorytet Jezusa został podkreślony w słowach: „Ja nakazuję ci, wyjdź z niego i już nie wejdź w niego” (Mk 9,25). Wypowiada się, powołując się na swój własny autorytet (ἐγώ), jednocześnie zakazując duchowi ponownego wejścia w ciało chłopca. Rozkaz Jezusa jest definitywny. Niektórzy egzegeci widzą tutaj elementy apokaliptycznej eschatologii Marka: nadejście królestwa Bożego, które w misji Jezusa oznacza koniec panowania sił zła nad człowiekiem i światem⁶⁰⁹. Ostatni egzorcyzm Jezusa umiejscowiony jest bezpośrednio po narracji o przemienieniu. W czasie teofanii uczniowie słyszą deklarację Boga: „to jest mój umiłowany Syn, słuchajcie Go” (Mk 9,7). W czasie egzorcyzmu zostaje po raz kolejny potwierdzona tożsamość Jezusa jako Syna Boga, zaś polecenie słuchania Go zostało wypełnione po egzorcyzmie, kiedy na osobności Jezus wyjaśnia swoim uczniom brak skuteczności podjętej przez nich próby egzorcyzmu.

Bardzo ważnym elementem tej perykopy jest również dialog Jezusa z ojcem zniewolonego chłopca, w którym dominuje temat mocy wiary. Paralelnie do uwolnienia syna z mocy ducha nieczystego dokonuje się przejście jego ojca od niewiary do całkowitego zaufania Jezusowi. Wyraża się to wyznaniu wiary połączonym z przyznaniem się do niewiary. Sprzeczność, która wydaje się być obecna w takim stwierdzeniu jest pozorna. Pierwsze zdanie wypowiedziane przez ojca jest wyrażone w czasie teraźniejszym: „wierzę”. Druga część wypowiedzi: „pomóż mojej niewierze” jest prośbą o usunięcie braków w jego wierze. Prośba ojca i jej niemal natychmiastowe spełnienie przez Jezusa mają bardzo silny wydźwięk chrystologiczny i soteriologiczny. Tylko Jezus jest zdolny zaradzić ludzkim potrzebom. Spełnienie prośby, podobnie jak w przypadku Syrofeniczanki, jest uzależnione od zaufania Bogu i otwarcia na Jego działanie. Takiej wiary w dalszym ciągu pozbawiani są uczniowie. Jezus poucza Dwunastu na osobności, że skuteczność egzorcyzmów jest powiązana z modlitwą. Nie przekazuje jednak żadnej konkretnej formuły modlitewnej. Dla Jezusa modlitwa jest niepodzielnym zjednoczeniem z Bogiem. Jest to również pierwszy element definiujący ucznia Jezusa, który wybrał Dwunastu, „aby z Nim byli” (Mk 3,14). Dopiero po wypełnieniu tego pierwszego zadania uczniowie będą mogli realizować misję powierzoną im przez Jezusa: „by mógł ich wysłać na głoszenie i na posiadanie mocy

⁶⁰⁹ F. Filannino, *La fine di Satana...*, s. 155.

wyrzucania demonów”. Bycie z Jezusem i wiara w Niego jest fundamentem przynależności do grona Jego uczniów oraz władzy wyrzucania demonów (Mk 16,17).

Konkluzje

Wkład narracji o egzorcyzmach Jezusa do teologii Ewangelii Marka

Analiza synchroniczna tekstów o Jezusie jako egzorcystcie pozwala na sformułowanie odpowiedzi na postawione w pierwszej części pracy pytania, czym są egzorcyzmy oraz o ich znaczenie teologiczne w Ewangelii Marka. Wnioski z przeprowadzonych badań pozwoliły na wyróżnienie pięciu grup implikacji teologicznych: implikacje chrystologiczne, implikacje paterologiczne, implikacje pneumatologiczne, implikacje soteriologiczne oraz implikacje eschatologiczne.

1. Implikacje chrystologiczne

Jednym z najważniejszych tematów obecnych w tekstach Ewangelii Marka o Jezusie jako egzorcystcie są wątki chrystologiczne. Nie bez znaczenia jest kolejność poszczególnych egzorcyzmów i ich miejsce w dziele Markowym. Na samym początku Ewangelii czytelnik otrzymuje od narratora informację o tym, kim Jezus jest: „Ewangelia Jezusa Chrystusa Syna Boga”. Zanim duchy nieczyste w swoich wyznaniach odsłonią tożsamość Jezusa, kilka wydarzeń potwierdzi Jego szczególną więź z Ojcem. Jezus na początku został zapowiedziany przez Jana Chrzciciela jako mocniejszy od niego (Mk 1,7), ale także mocniejszy od Mocarza/Belzebuba (Mk 3, 27). Źródłem tej mocy jest zarówno Jego więź z Ojcem, jak i zstępujący na Niego z rozdzieranych niebios Duch (Mk 1,10). Jezus jest świadomy swojej więzi zarówno z osobą Ojca, jak i Ducha, dzięki której przebywając przez czterdzieści dni na pustyni, opiera się kuszeniu Szatana. Próba, której zostaje Jezus poddany na pustyni, będąc na nią poprowadzony (dosłownie „wyrzucony”) przez Ducha, może przypominać czterdziestoletnią wędrówkę Izraelitów przez pustynię, w czasie której odkrywają, że jedynym źródłem mocy jest relacja z Bogiem⁶¹⁰. Boska tożsamość Jezusa jest niezaprzeczalna, jednak jest on również człowiekiem. I to właśnie do człowieczeństwa Jezusa odnosi się duch nieczysty w synagodze w Kafarnaum.

⁶¹⁰ Zob. J.P. Heil, *Jesus with the Wild Animals in Mark 1,13*, Catholic Biblical Quarterly 68 (2006), s. 77.

Pierwszym tytułem, którym Jezus zostaje określony w narracjach o egzorcyzmach, jest „Jezus Nazarejczyk” (Mk 1,24)⁶¹¹. Ewangelista Marek podkreślił, że ma On pochodzenie Boskie, ale także posiada także swoje ziemskie korzenie. Jest Jezusem z Nazaretu w Galilei. Jego tożsamość jako Syna Boga zostaje ukazana tym, którzy przebywają z Jezusem – człowiekiem. Odsłania się ona stopniowo w wypowiedziach protagonistów narracji i w poszczególnych wydarzeniach. Prawdziwe rozpoznanie tego, kim jest Jezus Nazarejczyk może dokonać się tylko w czasie przebywania z Nim. Wiąż z Jezusem jest bardzo ważna, ponieważ tylko On może korygować fałszywe opinie pojawiające się na Jego temat.

W drugiej części wypowiedzi duch nieczysty nazywa Jezusa „Świątym Boga” (Mk 1,24). Tytuł ten pojawia się tylko jeden raz w Ewangelii Marka. Przymiotnik „święty” został już przez Jana Chrzciciela zastosowany jako atrybut Ducha (Mk 1,8) w zapowiedzi misji Jezusa. Rozpoznanie przez duchy nieczyste tożsamości Jezusa jako „Świątego Boga” potwierdza, że działa w Duchu Świątym. Tytuł ten świadczy także o całkowitej czystości Jezusa, który nie ma nic wspólnego z duchami nieczystymi (Mk 1,24 – τί ἡμῖν καὶ σοί) i posiada nad nimi całkowitą kontrolę⁶¹². Autorytet Jezusa i jego władza nad duchami nieczystymi wyrażają się w sposobie przeprowadzania egzorcyzmów. Jezus nie stosuje żadnych specjalnych formuł. Marek przekazuje treść rozkazów Jezusa w mowie niezależnej: Mk 1,25 – φημὼθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ; Mk 5,8 – ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου; Mk 9,25 – ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσελθῆς εἰς αὐτόν. W rozwoju narracji polecenia Jezusa są coraz bardziej rozbudowane i stanowcze. Na każde z nich reakcją jest wyjście ducha nieczystego⁶¹³. Wykrzyczenie określenia „Święty Boga” pokazuje, że duch nieczysty jest świadomy prawdziwej

⁶¹¹ W Ewangelii Marka obok imienia „Jezus” pojawiają się trzy określenia: Nazarejczyk (1,24), Syn Boga Najwyższego (5,7), Syn Dawida (10,47). Dwa pierwsze zostają wypowiedziane przez ducha nieczystego, trzecie zaś przez Bartymeusza. Mają one związek z miejscem, w którym zostały wypowiedziane. Pierwszy tytuł – „Nazarejczyk” sformułował duch nieczysty wobec Jezusa w synagodze w Kafarnaum, które jest położone nieopodal Nazaretu. Drugie określenie – „Syn Boga Najwyższego” zostało wypowiedziane przez ducha nieczystego na terytorium pogańskim, zaś za trzecim razem Jezus zostaje nazwany „Synem Dawida” przez Bartymeusza w Jerychu niedaleko Jerozolimy jako zaakcentowanie mesjańskiego pochodzenia od Dawida. Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 334.

⁶¹² Świętość może być tutaj rozumiana jako antonim nieczystości. Zob. J. Delorme, *L'heureuse annonce selon Marc...*, vol. 1, s. 116-117.

⁶¹³ Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26...*, s. 260.

tożsamości Jezusa oraz ironicznie opisuje różnicę pomiędzy sobą jako nieczystym, a Jezusem jako świętym⁶¹⁴.

Tytuł Jezusa jako „Świętego Boga” wykrzyczany przez duchy nieczyste akcentuje także wyższość Jezusa i Jego całkowitą kontrolę nad nimi. Stopniowemu odkrywaniu tożsamości Jezusa w narracjach o egzorcyzmach przychodzą z pomocą dwie kolejne deklaracje duchów nieczystych: „Ty jesteś Syn Boży” (Mk 3,11) oraz „Czego chcesz ode mnie Jezusie, Synu Boga Najwyższego” (Mk 5,7), które podobnie jak określenie „Święty Boga” podkreślają ścisły związek Jezusa z Bogiem.

W wersecie Mk 3,11 narrator wskazuje, że reakcja duchów nieczystych jest spowodowana samą obecnością Jezusa: „i duchy nieczyste, kiedy Go widziały, upadały przed Nim i wołały «Ty jesteś Synem Bożym»”. Zaś Jezus: „wiele razy ganił je, aby nie czyniły Go jawnym” (Mk 3,12). Rozpoznanie w Jezusie Bożego Syna skutkuje oddaniem Mu hołdu jako komuś wyższemu godnością. Deklaracja ducha nieczystego skierowana jest do Jezusa (duch nieczysty mówi: „ty jesteś”, a nie „on jest”). Jezus nakazuje milczenie duchowi nie tylko ze względu na zachowanie w tajemnicy Jego tożsamości, skoro wyznanie jest skierowane bezpośrednio do Niego, ale dlatego, że Jezus potwierdzenie swojej synowskiej tożsamości otrzymał od samego Ojca: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym” (Mk 1,11).

Wypowiedzeniu ostatniego tytułu określającego Jezusa przez ducha nieczystego towarzyszy po raz kolejny oddanie pokłonu (Mk 5,6), w którym należy widzieć uznanie Jego dominacji. Potwierdza to nazwanie Jezusa: „Synem Boga Najwyższego”. Wprawdzie określenie „Bóg Najwyższy” może odnosić się do pogańskiego charakteru krainy (termin ten był używany często przez pogan w odniesieniu do Boga Izraela), to jednak można dostrzec, że w każdym kolejnym wyznaniu duchów nieczystych następuje powolne odsłonięcie tożsamości Jezusa. Najpierw w określeniu „Jezus Nazarejczyk” zostało podkreślone ziemskie pochodzenie Jezusa, następnie duch nieczysty uznaje Jego wyższość jako „Świętego Boga”, czyli kogoś, kto pozostaje z Bogiem w relacji, zaś w dwóch ostatnich deklaracjach bezpośrednio nazywa Go „Synem Boga” lub „Synem Boga Najwyższego” – Synem Jedyne Boga Izraela, uznając tym samym synowską tożsamość Jezusa. W ten sposób po raz kolejny można dostrzec, jak ważną rolę odgrywa miejsce poszczególnych narracji w planie całego dzieła.

⁶¹⁴ Zob. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories...*, s. 79.

2. Implikacje paterologiczne

Synowska relacja Jezusa do swojego Ojca zostaje objawiona w czasie chrztu w Jordanie w deklaracji głosu z nieba: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w Tobie upodobałem [sobie]”. Tożsamość Boga w Ewangelii Marka zostaje objawiona wyłącznie w relacji do Jezusa. Natomiast wiedza o synowskiej tożsamości Jezusa zostaje zarezerwowana wyłącznie do Niego samego, gdyż określenie Go jako „Syna Boga” pochodzi od autora i jest skierowane do czytelnika lub jest wypowiedziane przez duchy nieczyste i zaadresowane do Jezusa. W narracjach o egzorcyzmach Jezusa w kontekście paterologii można wskazać jeden wątek. Pierwszym z nich jest rola modlitwy w powodzeniu egzorcyzmów, zaakcentowana w narracji o egzorcyzmie opętanego chłopca (Mk 9,14-29). Jezus, wyjaśniając uczniom powód niepowodzenia w podjętej przez nich próbie egzorcyzmu, wskazuje na fundamentalną rolę modlitwy. Jezus nie przekazał jednak żadnej modlitwy w kontekście egzorcyzmu. Modlitwa dla Jezusa nie oznacza żadnych konkretnych słów wypowiedzianych w czasie wyrzucania demonów. Jest ona natomiast głęboką relacją pomiędzy modlącym się a Ojcem⁶¹⁵. Jezus skutecznie przeprowadza egzorcyzmy, gdyż właśnie absolutne zjednoczenie z Bogiem jest fundamentem Jego misji. Aby przezwyciężyć moc demonów, nie należy poszukiwać specjalnych technik egzorcystycznych, ale zbudować niepodzielną więź z Ojcem na wzór Jezusa.

3. Implikacje pneumatologiczne

Nazwanie Jezusa przez ducha nieczystego „Świętym Bogą” wskazuje na ścisłą relację pomiędzy Nim a Duchem Świętym. Władza Jezusa (ἐξουσία) ma swoje źródło w zstąpieniu na Niego Ducha w czasie chrztu w Jordanie. Po tym wydarzeniu Jezus rozpoczyna realizację zadania chrzczenia w Duchu, które zostało zapowiedziane wcześniej przez Jana Chrzciciela (Mk 1,8). Idea chrzczenia oznacza zanurzenie w celu obmycia lub oczyszczenia. Jan stwierdza, że jego chrzest jest zanurzaniem w wodzie w ścisłym związku z wyznawaniem grzechów jako znak zewnętrzny dokonanej wewnętrznej przemiany. Chrzest udzielany przez Jezusa będzie zanurzaniem w Duchu Świętym, którego rezultatem będzie wewnętrzne oczyszczenie od zła (ducha

⁶¹⁵ Zob. A. Malina, „*Wszystko możliwe dla wierzącego*”..., s. 102-103.

nieczystego) oraz trwała bliskość w relacji z Bogiem⁶¹⁶. Pewność posiadania przez Jezusa Ducha Świętego i przekonanie, że działa w Jego mocy są widoczne zwłaszcza w opozycji do grupy uczonych w Piśmie, którzy negują Boskie pochodzenie Jego egzorcyistycznej działalności (Mk 3,22). Brak zrozumienia źródła mocy Jezusa ukazał się szczególnie wyraźnie w dyskusji na ten temat (Mk 3,22-30). Otwarta konfrontacja z uczonymi w Piśmie jest momentem, w którym mogli oni uznać, że Jezus jest zapowiedzianym przez Jana Chrzciciela mocniejszym, który może związać Mocarza, aby okraść go z jego rzeczy, tym samym dokonując oczyszczenia wewnątrz domu. Uczniowie w Piśmie nie przyjmują jednak prawdy o tym, że działalność Jezusa chrzczącego w Duchu Świętym pochodzi od Boga i przypisują Mu związek z Belzebubem. Nierozpoznanie prawidłowej tożsamości Jezusa, który jest jedynym dającym oczyszczenie wewnętrzne, jest przyczyną bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu, zaś odrzucenie takiego działania Jezusa w Duchu Świętym może skutkować brakiem odpuszczenia na wieki. Mimo że uczniowie w Piśmie nie rozpoznają tego, kim jest Jezus, taką wiedzę dysponują duchy nieczyste. Przed okrzykiem: „wiem kim jesteś, Święty Boży” duch nieczysty rozpoznaje cel egzorcyizmu: „przyszedłeś zniszczyć nas” (Mk 1,24). Zniszczenie duchów nieczystych jest więc zapowiedzianym chrztem w Duchu Świętym.

4. Implikacje soteriologiczne

Soteriologia biblijna zazwyczaj skoncentrowana jest na wydarzeniu męki, śmierci oraz zmartwychwstania Jezusa. Jednak uważna analiza tekstów o Jezusie jako egzorcyście pozwala na dostrzeżenie kilku wątków związanych z wyzwoleniem ludzi spod władzy demonów. W dwóch narracjach o egzorcyzmach pojawia się określenie „Pan”. Po uwolnieniu opętanego w Gerazie (Mk 5,19) Jezus nakazuje mu udać się do swojego domu i zwiastować, co uczynił mu Pan (ὁ κύριος) i jak zlitował się nad nim. Pomijając dyskusję, czy należy ten tytuł bezpośrednio odnieść do Boga JHWH, należy zwrócić uwagę, że Marek identyfikuje Jezusa jako Pana, gdyż w Mk 5,20 zostało przez niego zapisane, że „człowiek odszedł i zaczął głosić w Dekapolu, ile uczynił mu Jezus”. Działanie Jezusa jest działaniem samego Boga. Nie ogranicza się ono tylko do narodu wybranego, ale poznanie Jego dobrodziejstw jest także przeznaczone dla uwolnionego

⁶¹⁶ Zob. H. Ordon, *Pneumatologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, Wrocław 2008, s. 146-147; F. Filannino, *Tra il precursore e i discepoli: la missione di Gesù nel vangelo di Marco*, Roma 2019, s. 47.

spod władzy ducha nieczystego na terytorium pogańskim oraz dla jego rodziny. Zbawcze działanie Jezusa jest nazwane „zlitowaniem”, okazaniem miłosierdzia. W krainie Gerazeńczyków (Mk 5,1-20) Marek nie wskazuje żadnych innych działań Jezusa. W związku z tym Boże współczucie dla byłego opętanego objawia się w fakcie, że misja Jezusa na tym obszarze ma za cel wyzwolenie opętanego z mocy ducha nieczystego. Użycie czasownika w aoryście ἤλεησεν w tym kontekście ma znaczenie soteriologiczne, ponieważ Jezus przynosi panowanie Boga na terytorium pogan, okupowane przez moc „Legionu”⁶¹⁷.

W perykopie o uwolnieniu córeczki Syrofenicjanki (Mk 7,24-30) matka prosząca o egzorcyzm nazywa Jezusa „Panem” (Mk 7,28). Choć rola wiary nie została wspomniana bezpośrednio jako przyczyna uwolnienia od demona cierpiącej córeczki, to stanowi ona bezpośredni motyw wyzwolenia dziecka. Jezus mówi kobiecie, że demon wyszedł ze względu na jej słowo, nie precyzując, o jaki wyraz czy zdanie chodzi. Być może właśnie nazwanie Jezusa Panem (κύριε), tym samym uznanie w Nim Zbawiciela, otwarło drogę do wolności opętanej córeczki. Niewątpliwie jednak Marek ukazuje Jezusa jako Tego, który rozszerza misję zbawienia na narody pogańskie. Pokora i wiara w pozytywną odpowiedź Jezusa na prośbę Syrofenicjanki stanowią przyczynę uzdrowienia dziecka oraz włączenie pogan do grona członków królestwa Bożego. Powszechność zbawienia nie zależy od przynależności do jakiegoś konkretnego narodu, ale jest darem dla tego, kto właściwie rozpoznaje w Jezusie tożsamość Zbawiciela. Aby dokonało się uwolnienie spod panowania ducha nieczystego, nie jest konieczne przeprowadzenie żadnego konkretnego rytuału. Wystarczająca jest pokorna prośba skierowana do Jezusa.

5. Implikacje eschatologiczne

Pierwszą wiadomością Jezusa po rozpoczęciu działalności w Galilei było zdanie: „Czas został wypełniony i zbliżyło się królestwo Boga; nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15). Jednym ze sposobów nadejścia królestwa Boga i wypełnienia się czasu są egzorcyzmy Jezusa rozumiane w najbliższym kontekście jako realizacja obietnicy chrztu w Duchu Świętym zapowiedziana przez Jana Chrzciciela. Bardzo

⁶¹⁷ Zob. D. Johanson, *Kyrios in the Gospel of Mark*, *Journal for the Study of the New Testament* 33/1 (2010), s. 105-106.

ważnym momentem jest uwięzienie Jana Chrzciciela (Mk 1,14). Jego działalność, mająca na celu przygotowanie nadejścia Jezusa, zostaje zakończona. Pierwszy egzorcyzm Jezusa w synagodze w Kafarnaum potwierdza nadejście „Mocniejszego”, który w wyraźny sposób został odróżniony od uczonych w Piśmie. Nauka Jezusa jest pełna mocy i budzi podziw świadków (Mk 1,22.27). Cel przyjścia Jezusa do synagogi, ale także całej Jego działalności został rozpoznany przez ducha nieczystego: „przyszedłeś zniszczyć nas” (Mk 1,24). Duch nieczysty rozpoznaje cel misji Jezusa jako pokonanie i zniszczenie jego wpływu na życie ludzi. W dosłownej interpretacji czasownika φημι – „zostałeś związany, został ci nałożony kaganiec”, pojawiającego się w rozkazie Jezusa (Mk 1,25) realizuje się zapowiedź pozbawienia mocy ducha nieczystego.

Kolejny watek eschatologiczny pojawia się w wyznaniu ducha nieczystego podczas egzorcyzmu w krainie Gerazeńczyków: „Zaklinam Cię na Boga, abys mnie nie dręczył” (Mk 5,7). „Dręczenie” ducha nieczystego może być związane z samym egzorcyzmem. Duchy nieczyste wyrażają ogromną obawę z powodu koniczności opuszczenia okupowanego terytorium i proszą Jezusa, aby mogły pozostać w zamieszkiwanej przez nich pogańskiej krainie. Zatem „dręczenie” mogłoby być związane z nadchodzącą karą fizyczną. Warto jednak zauważyć, że w Apokalipsie (14,10; 20,10) czasownik βασανίζει zostaje użyty dla określenia eschatologicznych cierpień przeciwników Boga. W tym świetle błaganie opętanego „nie dręcz mnie” wskazuje na Markową koncepcję dwuetapowego karania ducha nieczystego, a mianowicie, że kara się rozpoczęła, ale jeszcze się nie zakończyła. Zatem dla Marka i jego czytelników jest rzeczą naturalną, że mowa tutaj o połączeniu zagłady świń i eschatologicznego charakteru tej zagłady⁶¹⁸.

Ostatni egzorcyzm Jezusa (Mk 9,14-29) zostaje umieszczony w Ewangelii Marka tuż po wydarzeniu przemienienia. Jezus, gdy schodził z góry wraz z Piotrem, Jakubem i Janem, wyznał im, że Syn Człowieczy będzie musiał wiele wycierpieć i zostanie wzgardzony. Jezus schodzi z góry, na której objawił się przemieniony swoim uczniom, do rzeczywistości naznaczonej obecnością duchów nieczystych. Opętany chłopiec znajduje się w tragicznym położeniu. Wielokrotnie duch podejmował próby zabicia dziecka, wrzucając je do ognia lub wody. Na rozkaz Jezusa opuszcza ciało chłopca, silnie nim wstrząsając, tak że świadkowie wydarzenia mówili: „on umarł” (Mk 9,26). W ostatnim egzorcyzmie w Ewangelii Marka duch nieczysty został przedstawiony jako

⁶¹⁸ Zob. Hauw A., *The Function of Exorcism Stories...*, s. 128-129.

ten który chce śmierci człowieka. Jezus pozwala na tak gwałtowną reakcję wobec polecenia wyjścia z ciała chłopca, aby ukazać swoją moc nie tylko nad demonami, ale także nad śmiercią. Dlatego też Jezus bierze chłopca za rękę, podnosi go, a on wstaje. Działanie Jezusa przypomina wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5,41). Jezus tym samym nadał egzorcyzmom eschatologiczny sens: uwolnienie człowieka z władzy ducha nieczystego jest wyrwaniem go spod władzy śmierci. W wyjaśnieniu uczniom: „ten rodzaj duchów można wyrzucić tylko modlitwą” (Mk 9,29) Jezus wskazuje, że tym, co przynosi uwolnienie nawet od najcięższych przypadków opętania, jest modlitwa rozumiana jako przebywanie w Ojcu na wzór umiłowanego Syna. Ten zaś przynosi oczyszczenie, chrzcząc, czyli zanurzając człowieka w Duchu Świętym. Egzorcyzmy Jezusa w ten sposób są działaniem całej Trójcy Świętej.

Bibliografia

1. Tekst Pisma Świętego

1.1. Kodeksy

Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, vol. IV: *Novum Testamentum, cum Barnaba et Pastore*, red. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862, [konsultowany w wersji elektronicznej <https://codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=34>, dostęp 11.04.2021].

Codex Bezae Cantabrigiensis. Quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine: sumptibus Academiae phototypice repraesentatus, Tomus Posterior, Cantabrigiae 1899, [konsultowany w wersji elektronicznej <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/1>, dostęp 11.04.2021].

Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum, Civitate Vaticana 1968, [konsultowany w wersji elektronicznej https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209, dostęp 11.04.2021].

The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles, London 1909, [konsultowany w wersji elektronicznej http://www.bl.uk/manuscripts/royal_ms_1_d_viii_fs001r, dostęp 11.04.2021].

1.2. Wydania krytyczne

New Testament Greek Manuscripts, Variant Reading Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus, Mark, red. R.J. Swanson, Sheffield 1995.

Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior. The Synoptic Gospels. The Gospel According to Mark. Vol I/2.1, Stuttgart 2021.

Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior. The Synoptic Gospels. The Gospel of Mark. Supplementary Material, Vol. I/2.2, Stuttgart 2021.

Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior. The Synoptic Gospels. The Gospel of Mark. Studies, Vol. I/2.3, Stuttgart 2021.

Novum Testamentum Graece post Eberhard et Edwin Nestle editione 28 revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt

*Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Stuttgart 2012*²⁸.

Nowy Testament Grecki i Polski. Tekst Grecki. Novum Testamentum Graece. Na podstawie dzieła Eberharda i Erwina Nestle. Redakcja Barbara i Kurt Aland, Johannes Karavidopulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Wydanie 28 poprawione. Tekst Polski. Biblia Tysiąclecia Wydanie V. Redakcja wydania ks. Roman Bogacz, ks. Roman Mazur SDB, Poznań 2017.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart 1979.

*The Greek New Testament. Fifth Revised Edition. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart 2014*⁵.

1.3. Synopsy Ewangelii

*Synopsis Quattor Evangeliorum, Locis parallelis evangeliorum apocryforum et partum adhibitis edidit Kurt Aland, Editio quindecima revisa, Stuttgart 1997*¹⁵.

*Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie. Przekład i opracowanie Michał Wojciechowski, Warszawa 2004*³.

1.4. Konsultowane przekłady

Biblia (Edycji) Świętego Pawła = Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2011.

Biblia Ekumeniczna = Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa 2017.

Biblia Jerozolimska = La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris 2014. Wydanie polskie: Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.

Biblia Lubelska = Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer OFM, Lublin 1997.

Biblia Nawarska = *Pismo Święte Nowego Testamentu z komentarzem duchowym. Komentarz opracował zespół biblistów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Nawarskiego*, Ząbki 2020.

Biblia Pierwszego Kościoła. Przełożył oraz przypisami opatrzył ks. Remigiusz Popowski SDB. Warszawa 2016.

Biblia Poznańska = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 4, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1994.

Biblia Tysiąclecia = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, *Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, Poznań 2013⁵.

Biblia Warszawsko-Praska = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował biskup Kazimierz Romaniuk*. Kraków 2016.

Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami, tłumaczenie i redakcja R. Popowski, Warszawa 2013.

1.5. Lekcjonarze i księgi liturgiczne

Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne: Rytuał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, Katowice 2022.

Lekcjonarz mszalny, t. III: *Okres zwykły. Od 1 Tygodnia zwykłego do 11 Tygodnia zwykłego*, Poznań 2015.

Missale Romanum, http://catholic-resources.org/Lectinary/Roman_Missal.htm [dostęp: 25.05.2011].

1.6. Moduły zawierające teksty biblijne i aparat krytyczny w programach

Accordance® Bible Software 14.0.4

Bible Works for Windows 10.0.

2. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i źródła patrystyczne

Augustyn, *De consensu evangelistarum*, V w., https://data.bnf.fr/fr/16692387/augustin_de_consensu_evangelistarum [dostęp: 20.10.2019].

Konferencja Episkopatu Polski, Wskazania dla kapłanów pełniących posługę egzorcysty,
<https://episkopat.pl/wskazania-dla-kaplanow-pelniacych-posluge-egzorcysty/>
[dostęp: 9.10.2019].

Kongregacja Nauki Wiary, *Wiara chrześcijańska i demonologia*, Kraków 2011 [tekst oficjalny w języku francuskim opublikowano w: L'Osservatore Romano 4.07.1975; tożsamo: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_fede-cristiana-demonologia_fr.html [dostęp: 4.05.2023].

3. Komentarze

Arnold D., *L'évangile de Marc. Puissance et souffrance de Jésus-Christ*, Saint-Légier 2007.

Bartnicki R., *Jezus w drodze do śmierci i zmartwychwstania. Komentarz do Ewangelii Marka 8,27–16,20, cz. I: Mk 8,27–13,37*, Warszawa 2018.

Beavis M.A., *Mark*, Ada 2011.

Bednarz M., *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2007.

Blomberg C.L., *Matthew*, Nashville 1992.

Boring M.E., *Mark. A Commentary*, Louisville 2006.

Bratcher R.G., Nida E.A., *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*, Leiden 1961.

Brooks J.A., *Mark*, Nashville 1991.

Childs B.S., *Isaiah*, Louisville 2000.

Collins A.Y., *Mark. A Commentary*, Minneapolis 2007.

Cooper R.L., *Mark*, Nashville 2000.

Cranfield C.E.B., *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1959.

Cuvillier E., *L'évangile de Marc*, Paris–Genève 2002.

Delorme J., *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile*, vol. 1, Paris–Montréal 2007–2008.

Delorme J., *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile*, vol. 2, Paris–Montréal 2008.

Donahue J.R., Harrington D.J., *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002.

Edwards J.R., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2002.

Evans C.A., *Mark 8,27-16,20*, Nashville 2001.

- Focant C., *L'évangile selon Marc*, Paris 2004.
- France R.T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002.
- Gandenz P.T., *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020.
- Gempf C., *Acts*, Downers Grove 1994⁴.
- Gould E.P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Edinburgh 1896.
- Grasso S., *Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2003.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2007.
- Guelich R.A., *Mark 1-8:26*, Dallas 1989.
- Gundry R.H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993.
- Hagner D.A., *Matthew 1-13*, Dallas 2000.
- Hagner D.A., *Matthew 14-28*, Dallas 1995.
- Healy M., *Ewangelia według św. Marka. Katolicki komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020.
- Hervieux J., *L'évangile de Marc*, Paris 1991.
- Hooker M.D., *The Gospel According to St Mark*, London 2011.
- Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929⁵.
- Lane W.L., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 1974.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977 (reprint 2007).
- Lea T.D., Griffin Jr. P., *1,2 Thimoty, Titus*, Nashville, 1992.
- Légasse S., *L'Évangile de Marc*, vol. 1, Paris 1997.
- Légasse S., *L'Évangile de Marc*, vol. 2, Paris 1997.
- Lincoln A.T., *Ephesians*, Grand Rapids 1990.
- MacArthur J., *Marc 1–8*, Trois–Rivières 2015.
- Malina A., *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1,1–8,26. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2013.
- Marcus J., *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2000.
- Marcus J., *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2009.
- Marshall I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978.

- Martin R.P., *2 Corinthians*, Waco 1986.
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana: rozdziały 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza: rozdziały 12–24. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2012.
- Mitch C., Sri E., *Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2019.
- Moloney F.J., *The Gospel of Mark. A Commentary*, Collegeville 1998.
- Morris L., *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids 1992.
- Mullins M., *The Gospel of Mark. A Commentary*, Dublin 2005.
- Nolland J., *Luke 1-9,20*, Dallas 1989.
- Nolland J., *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2005.
- Paciorek, A. *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1 – 13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2004.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 14 – 28. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2008.
- Pesch R., *Il Vangelo di Marco. Parte prima. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1–8,26*, Brescia 1980.
- Peterson D., *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids–Cambridge 2009.
- Stein R.H., *Luke*, Nashville 1992.
- Stein R.H., *Mark*, Grand Rapids 2008.
- Strauss M.L., *Mark*, Grand Rapids 2014.
- Swete H.B., *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1908².
- Tassin C., *L'évangile de Matthieu*, Paris 1991.
- Taylor V., *The Gospel According to St. Mark*, London 1966².
- Trocmé É., *L'évangile selon saint Marc*, Genève 2000.
- Witherington B., *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2012.

Wojciechowski M., *Księga Tobiasza, czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005.

4. Opracowania

Aletti J.-N., *Analyse narrative de Mc 7,24-30. Difficultés et propositions*, Biblica 93 (2012), s. 357-376.

Amorth G., *Posługa egzorcysty*, Kraków 2014.

Amorth G., *Świadectwo egzorcysty*, Kraków 2008.

Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003³.

Bartnicki R., *Treść tytułu Ewangelii według św. Marka (1,1)*, Warszawskie Studia Teologiczne XXII/2/2009, s. 65-70.

Barton G.A., *The use ἐπιτιμᾶν in Mark 8,30 and 3,12*, Journal of Biblical Literature 41 (1922), s. 233-236.

Bauckham R., *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008.

Baudoz J.F., *Les miettes de la table: étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15,21-28 et de Mc 7,24-30*, Paris 1995.

Bauernfeind O., *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium*, Stuttgart 1927.

Best E., *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology*, Cambridge 2005².

Bishop E.F.F., *Jesus and Capernaum*, Catholic Biblical Quarterly 15 (1953), s. 427-437.

Blajer P., *The Usage of ἀνὴρ [anēr] and ἄνθρωπος [anthrōpos] in the Healing of the Gerasene Demoniac (Luke 8:26–39)*, Collectanea Theologica 92/2 (2022), s. 35-64.

Bligh J., *The Gerasene Demoniac and Resurrection of Christ*, The Catholic Biblical Quarterly 31 (1969), s. 383-390.

Bober A., Φωστήρες τῆς οἰκουμένης – Światła ekumeny. *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.

Böcher O., *Matthäus und die Magie*, w: L. Schenke, *Studien zum Matthäusevangelium*, Stuttgart 1988, s. 22-24.

Bonner C., *The Technique of Exorcism*, Harvard Theological Review 36 (1943), s. 39-49.

Botner M., *The Messiah Is „the Holy One”: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ as a Messianic Title in Marc 1,24*, Journal of Biblical Literature 136/2 (2017), s. 417-433.

- Broadhead E.K., *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1999.
- Broadhead E.K., *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1992.
- Burkil T.A., *The Syrophoenician Woman: The Congruence of Mark 7,24-31*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 57 (1966), s. 123-137.
- Burrow A., *Bargaining with Jesus: Irony in Mark 5,1-20*, *Biblical Interpretation* 25 (2017), s. 234-251.
- Bytner W., *Perykopa o uzdrowieniu opętanego z Kafarnaum (Mk 1,21-28) w świetle analizy pragmatycznej*, *Studia Płockie* 28 (2000), s. 81-92.
- Carrey H.J., *Jesus' Cry from the Cross. Towards a First-Century Understanding of the Intertextual Relationship between Psalm 22 and the Narrative of Mark's Gospel*, London, New York 2009.
- Chilton B., *An Exorcism of History: Mark 1:21-28*, w: *Authenticating the Activities of Jesus*, ed. B. Chilton, C.A. Evans, Leiden 1999, s. 215-245.
- Cielontko D., *On the Origin of the Archdemon Beelzebul/Beelzebub*, *Biblica* 102/1 (2021), s. 68-77.
- Craghan J.F., *The Gerasene Demoniac*, *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1950), s. 522-536.
- Czarnuch M., *Ewangelia Marka w komentarzu Teofylakta*, Tarnów 2018.
- Czerski J., *Egzorcyzmy w tradycji biblijnej*, w: *Egzorcyzmy w tradycji i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2007, s. 11-20.
- Czerski J., *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, Opole 2000.
- David A.E., *The Problem of the Messianic Secret*, *Novum Testamentum* 11/1-2 (1969), s. 1-31.
- Davies S.L., *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, London 1995.
- Davies T.W., *Magic, Divination, and Demonology Among the Hebrews and Their Neighbours Including an Examination of Biblical References and of the Biblical Terms*, Edinburgh 1897.
- Dillon R.J., *„As One Having Authority” (Mark 1:22): The Controversial Distinction of Jesus' Teaching*, *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995), s. 92-113.

- Driscoll M., *Rozprawa z demonami. Jak rozeznać – opętanie czy choroba?*, Warszawa 2018.
- Druki T., *Jezus a Szatan w Ewangelii Markowej. Studium egzegetyczno-teologiczne* [rozprawa doktorska], Lublin 2015.
- Dunn J.D.G., *The Messianic Secret in Mark*, Tyndale Bulletin 21 (1970), s. 92-117.
- Dwyer T., *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*, Sheffield 1996.
- Edwards J.R., *The Authority of Jesus in the Gospel of Mark*, Journal of the Evangelical Theological Society 37/2 (1994), s. 217-233.
- Egger W., Wick P., *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico dei testi biblici. Nuova edizione*. Bologna 2015.
- Ernetti P., *Pouczenia złego ducha*, Kraków 2017.
- Filannino F., *La fine di Satana. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco*, Bologna 2020.
- Filannino F., *Tra il precursore e i discepoli: la missione di Gesù nel vangelo di Marco*, Roma 2019.
- Flis J., *Antydemoniczne praktyki starożytnego Wschodu a uzdrowienia opętanych w Nowym Testamencie*, Lublin 1985.
- Flis J., *Demony według NT – mit czy rzeczywistość?*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 40,1 (1987), s. 40-49.
- Flis J., *Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk starożytnego Wschodu* [rozprawa doktorska], Lublin 1990.
- Flis J., *Jezus wobec „złego”*. Refleksje nad wybranymi tekstami Nowego Testamentu, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii. O. Prof. Hugolinowi Langkammerowi*, red. J. Flis, Lublin 1990, s. 89-104.
- Fontelle A.M., *Egzorcyzm w nauczaniu i posłudze Kościoła katolickiego*, Katowice–Ząbki 2004.
- Gager J.G., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1999.
- Gagné A., *De l'intentio operis à l'intentio lectoris : essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20)*. Théologiques 12 (2004), s. 213-232.
- Garrett S.R., *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Minneapolis 1989.
- Gonzalez de Cardedal O., *Cristologia*, Madrid 2001.
- Górny G., *Jezus egzorcysta. Chrystus zwycięzca śmierci, piekła i szatana*, Warszawa 2016.

- Grant R.M., *The Gospel of Mark. A Historical Introduction to the New Testament*, Journal of Biblical Literature 61 (1942), s. 11-20.
- Grindheim S., *Christology in the Synoptic Gospels: God or God's Servant*. London 2012.
- Grochowski Z., *Heroiczna wiara i wytrwała modlitwa Syrofenicjanki*, w: *Kobieta w życiu Kościoła*, red. M. Karczewski, M. Żmudziński, Elbląg 2004, s. 41-48.
- Grua M. la, *Moja walka z szatanem*, Kraków 2019.
- Guillemette P., *Un enseignement nouveau, plein d'autorité*, Novum Testamentum 22 (1980), s. 244-247.
- Haelewyck J.C., „*Un enseignement nouveau donné d'autorité*”: *remarques de critique textuelle sur l'épisode de la guérison du démoniaque en Mc 1,23-27*, w: *Traditio et Translatio. Studien zur lateinischen Bibel zu Ehren von Roger Gryson*, Freiburg 2016, s. 99-115.
- Hauw A., *The Function of Exorcism Stories in Mark's Gospel*, Eugene 2019.
- Heil J.P., *Jesus with the Wild Animals in Mark 1,13*, Catholic Biblical Quarterly 68 (2006), s. 63-78.
- Hendrickx H., *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels*, London 1987.
- Hergesel T., *Cuda w interpretacji Świętego Marka*, Ruch Biblijno-Liturgiczny 1,5 (1978), s. 230-239.
- Hull J.M., *Hellenistic Magic and Synoptic Tradition*, Londyn 1974.
- Iverson K.R., *Gentiles in the Gospel of Mark. „Even the Dogs Under the Table Eat the Children's Crumbs”*, London 2007
- Iwe C.J., *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and its Programmatic Character for the Gospel of Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 1:21-28*, Roma 1999.
- Johanson D., *Kyrios in the Gospel of Mark*, Journal for the Study of the New Testament 33/1 (2010), s. 101-124.
- John J., *The Meaning in the Miracles*, Norwich 2001.
- Kadryś W., *Egzorcyzm w księdze Tobiasza w świetle egzorcyzmów nowotestamentalnych*, Studia Pelplińskie (2015), s. 83-94.
- Kadryś W., *Szatan w Starym Testamencie oraz judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii i tradycji*, Lublin 2015.
- Kee H.C., *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, New Testament Studies 14 (1967-1968), s. 232-246.

- Kertelge K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970.
- Klutz T., *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge 2004.
- Kocańda B., *Posługa kapłana – egzorcysty: duchowość, tożsamość, praktyka*, Kraków 2004.
- Konieczny D., *Teologia działalności Jezusa wypędzającego demony*, Studia Diecezji Radomskiej 2 (1999), s. 139-154.
- Kościelniak K., *Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?*, W Nurcie Franciszkańskim 10 (2001), s. 47-56.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie: wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999.
- Kościelniak K., *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.
- Kotecki D., *Chrzest Jezusa w Ewangelii według św. Marka (1,9-11) a idea samouniżenia się Boga. Przyczynek do chrystologii drugiej Ewangelii*, Teologia i Człowiek. Półrocznik Wydziału teologicznego UMK 20 (2012), s. 9-26.
- Kotecki D., *Con Gesù nella barca (Mc 4,35-41; 6,45-52; 8,13-21). Contributo allo studio del discepolato nel Vangelo di Marco*, Toruń 2015.
- Kotecki D., *Jezus wychowuje swoich uczniów Mk 1,35-39*, Verbum Vitae 21 (2012), s. 107-137.
- Kotecki D., *Misja Jezusa w świetle Ewangelii według św. Marka*, Theologica Thoruniensia 5 (2004), s. 31-52.
- Kozyra J., *Nowa nauka Jezusa – kaine didache w Ewangeliach synoptycznych*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 38,1 (2005), s. 38-52.
- Królikowski J., *Wyklinam cię i wypędzam. Podstawy teologii i praktyki egzorcyzmów*, Kraków 2003.
- Lamarche P., *Le Possédé de Gérasa. (Matthieu 8,28-34; Marc 5,1-20; Luc 8,26-39)*, Nouvelle Revue Théologique 90/6 (1968), s. 581-596.
- Lambrecht J., *The Christology of Mark*, Biblical Theology Bulletin. Journal of Bible and Culture 3/3 (1973), s. 256-273.
- Langkammer H., *Chrystologia Ewangelii Marka*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne XXII/1 (1975), s. 49-63.
- Laskowski, Ł., *Uzdrowienie córki pogańskiej kobiety. Główne idee opowiadania sposób ich prezentacji*, Veritati et Caritati 1 (2013), s. 31-49.

- Latourelle R., *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, New York 1988.
- Laycock J., *The Folk Piety of William Peter Blatty: The Exorcist in the Context of Secularization*, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 5 (2009), s. 1-27, <https://www.religjournal.com/pdf/ijrr05006.pdf> [dostęp: 12.01.2022].
- Łukaszuk T.D., *Istnienie Szatana i demonów jako problem w katolickiej teologii posoborowej*, Kraków 1990.
- Łukaszuk T.D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.
- Maggi A., *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, Kraków 2001.
- Maggioni B., *Chrystus i szatan w Ewangelii Markowej*, w: *Zło w świecie* (Kolekcja Communio 7), Poznań–Warszawa 1992, s. 34-49.
- Malbon E.S., *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*, *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984), s. 363-377.
- Malina A., *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007.
- Malina A., *Egzegeza w kontekście*, w: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 70-78.
- Malina A., *Egzorcyzmy w Biblii*, w: *Pokonać szatana. Egzorcysta czy psychiatra?*, red. E.M. Płońska, Szczepieszyn 2013, s. 49-86.
- Malina A., *Ewangelia a bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mk 3,29; 12,40)*, *Verbum Vitae* 2 (2002), s. 109-126.
- Malina A., *Gli scribi nel Vangelo di Marco. Studio del loro ruolo nella sua narrazione e teologia*, Katowice 2002.
- Malina A., *Przemienienie Jezusa. Studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016.
- Malina A., *Relacja między Starym a Nowym w Testamentach na przykładzie roli uczonych w Piśmie*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 36,2 (2003), s. 384-390.
- Malina A., „*Wszystko możliwe dla wierzącego*” (Mk 9,23), *Verbum Vitae* 5 (2004), s. 89-105.
- Marciniak E., *Demonologiczne teksty w Ewangelii Marka i próba ich klasyfikacji*, *Ateneum Kapłańskie* 99/3 (1982), s. 443-447.
- Matjaż M., *Uczniowie według Marka i motyw bojaźni*, w: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 133-141.

- McCasland S.V., *By the finger of God. Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness*, New York 1951.
- Migda A., *Egzorcyzm pentekostalny*, Warszawa 2010.
- Miller S., *Women in Mark's Gospel*, London–New York 2004.
- Misiarczyk L., *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa 2015.
- Misiarczyk L., *Opętania i egzorcyzmy – nowe wyzwania dla teologii XXI wieku*, *Studia Nauk Teologicznych PAN* 9 (2014), s. 247-257.
- Moj M., *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka*, Tarnów 2018.
- Mrozek A., *Kobieta dyskutująca z Jezusem (Mk 7,24-30)*, w: „*Niewiastę dzielną któż znajdzie?*” (Prz 31,10). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 277-286.
- Mülller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Myers C., *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York 1988.
- Najda A.J., *Opowiadania o cudach w Ewangelii Mateusza*, *Studia Teologiczne* (Białystok, Drohiczyn, Łomża) 32 (2014), s. 9-23.
- Nanni G., *Palec Boży i władza szatana. Egzorcyzm*, Warszawa 2007.
- Napora K., *Wyjdź z niego! Egzorcyzmy w starożytnej Mezopotamii*, w *Biblii Hebrajskiej oraz w posłudze Jezusa Chrystusa*, *Symposium* 2 (2013), s. 9-28.
- Newheart M.W., *My Name is Legion: The Story and Soul of the Gerasene Demoniac*, Collegeville 2004.
- O'Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2009.
- Ordon H., *Pneumatologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, Wrocław 2008, s. 146-147.
- Orlikowski R., *Egzorcyzmy w Nowym Testamencie*, *Studia Pelplińskie* 52 (2018), s. 269-281.
- Paciorek A., *Uniwersalizm zbawczy w Mateuszowej perykopie o kobiecie kananejkiej (15,21-28)*, *Verbum Vitae* 10 (2006), s. 95-113.
- Page S.H.T., *Powers of Evil. A Biblical Study of Satan and Demons*, Grand Rapids 1995.
- Pero C.S., *Liberation from Empire. Demonic Possession and Exorcism in the Gospel of Mark*, New York 2013.
- Pilch, J., *Healing in the New Testament. Insights from medical and Mediterranean anthropology*, Minneapolis 2000.

- Pimentel P., *The „Unclean Spirits” of St Mark’s Gospel*, Expository Times 99 (1987-1988), s. 173-175.
- Posacki A., *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.
- Posacki A., *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 2009.
- Proja G.B., *Ludzie, demony, egzorcyzmy. Prawda o świecie okultyzmu*, Kraków–Ząbki 2006.
- Proniewski A., Wiński A., *Hermeneutyka demonologii*, Studia Teologiczne 28 (2010), Białystok–Drohiczyn–Łomża, s. 119-129.
- Reiner E., *La Magie Babylonienne*, w: *Le Monde Du Sorcier*, Paris 1966, s. 67-98.
- Rosik M., *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004.
- Rosik M., *Jezus i córka Syrofeniczanki (Mk 7,24-30): wyniesienie do godności dziecka Bożego*, Studia Theologica Varsaviensia 40/2 (2002), s. 139-145.
- Rosik M., *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003.
- Rosik M., *La donna sirofenicia o cananèa? Il paragone sinottico tra Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28*, Scriptura Sacra 16 (2012), s. 81-90.
- Rosik M., *La donna Sirofenicia (Mc 7,24-30). Analisi esegetica ed interpretazione teologica*, Studia Warmińskie XXXIX (2002), s. 259-279.
- Rožič P., *The Way According to Mark: A Transformative Symbol of Itinerant Discipleship*, Studia Gdańskie XXXVII (2015), s. 51-62.
- Salvucci R., *Podręcznik egzorcysty*, Kraków 2012.
- Sayes J.A., *Szatan. Rzeczywistość czy mit?*, Kraków 2003.
- Schnackenburg R., *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, Louisville 1995.
- Schönbörn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002.
- Shae G.S., *The Question on the Authority of Jesus*, Novum Testamentum 16 (1974), s. 1-29.
- Skowronek A.J., *Aniołowie są wśród nas. Fascynacje – Dociekania – Wierzenia*, Warszawa 2001.
- Smith M., *Jesus the Magician*, Londyn 1978.
- Söding, T., Münch C., *Klucz do zrozumienia Nowego Testamentu*, Kraków 2009.
- Sokal B.M., *Czy bibliści pamiętają jeszcze o szatanie?*, The Biblical Annals 5/2 (2015), s. 405-427.
- Sorensen E., *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen 2002.

- Spicq C., *Istnienie diabła jako element nowotestamentowego objawienia*, w: *Zło w świecie*, Poznań–Warszawa 1992, s. 24-33.
- Stanzione M., *Diabeł się mnie boi. Opowieść o ojcu Gabrielu Amorcie*, Kraków 2017.
- Stock K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Rome 1975.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka I*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235-499.
- Sunwook K., *Jesus and the missional movement in Galilee: Markan spatial presentation and its hermeneutical significance*, Eugene 2019.
- Szałanda T., *Jezus egzorcysta w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium homiletyczno-biblijne*, Olsztyn 2012.
- Szuppe P., *Szatan w Biblii*, *Collectanea Theologica* 75/1 (2005), s. 47-67.
- Syquia J.F.C., *Egzorcysta: duchowa podróż*, Kraków 2017.
- Syquia J.F.C., *Egzorcysta, cz. 2: Duchowa linia frontu*, Kraków 2018.
- Telford W.R. *The Theology of the Gospel of Mark. New Testament Theology*, New York–Cambridge 1999.
- Toorn K. Van der, *The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel: Popular Belief and Scholarly Speculation*, w: *Die Dämonen – Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, red. A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Römheld, Tübingen 2003, s. 61-83.
- Torchia N.J., *Eschatological Elements in Jesus' Healing of the Gerasene Demoniac. An Exegesis of Mk 5,1-20*, *Irish Biblical Studies* 23 (2001), s. 2-27.
- Towarek P., *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008.
- Trębacz T., *Szatan jako źródło zła. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Kraków 2008.
- Turner N., *The Style of Mark*, w: *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C.H. Turner's Notes on Marcan Usage together with Other Comparable Studies*, Leiden 1993, s. 213-237.
- Twelftree G.H., *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids 2007.
- Twelftree G.H., *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of Historical Jesus*, Tübingen 1993.

- Twelftree G.H., *Jesus the Miracle Worker. A Historical and Theological Study*, Downers Grove 1999.
- Twelftree G.H., J.D.G. Dunn, *Demon-Possession and Exorcism in The New Testament*, *Churchman* 94/3 (1980), s. 210-225.
- Vulpillières S. de, *Nature et fonction des injonctions au silence dans l'évangile de Marc*, Paris 2010.
- Vulpillières S. de, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc. Quel rôle a-t-il dans le récit?*, *Cahiers Évangile* 196 (2021) s. 1-74.
- Wahlen C., *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*, Tübingen 2004.
- Warrington K., *Jesus the Healer. Paradigm or Phenomenon?*, Carlisle 2000.
- Wefald E.K., *The Separate Gentile Mission in Mark: a Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms*, *Journal for the Study of the New Testament* 18/60 (1996), s. 3-26.
- Witherington B., *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990.
- Witmer A., *Jesus the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*, New York–London 2012.
- Woimbée G., *Leçons sur le Christ, Introduction à la christologie*, Artège 2013.
- Wojciechowska K., *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom” (Mk 7,27b) z perspektywy Syrofeniczanki*, *Collactanea Theologica* 85/3 (2015), s. 33-48.
- Wojciechowski M., *Healings or Exorcism? Evil Spirits as Impersonal Powers in the Gospels*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 7 (2014), s. 65-76.
- Wojciechowski M., *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996.
- Wrede W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.
- Wrede W., *The Messianic Secret*, Cambridge–London 1971.

5. Pomoce filologiczne i bibliograficzne

- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. The third English edition (BDAG)*, red. W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, Chicago–London 2000³.
- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. IV, Warszawa 1965.
- Mazur R., Bogacz R., *Słownik analityczny do Biblii greckiej*, Kraków 2021.
- Neiryneck F. [i in.], *The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography*. Leuven 1992.

- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 1: 1945-1999, Poznań 2002.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 2: 1945-1999, Poznań 2002.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 3: 2000-2009, Poznań 2010.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 4: 2000-2009, Poznań 2010.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 5: 2010-2013/2014, Poznań 2015.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 6: 2014-2017, Poznań 2020.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 7: 2014-2017, Poznań 2020.
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego na podstawie M. Zerwick, Graecitas biblica, PIB Roma, Kielce 2001.*
- Piwowar A., *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka, cz. I: Rozdziały 1-5*, Lublin 2021.
- Piwowar A., *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka, cz. II: Rozdziały 6-10*, Lublin 2021.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017.
- Przybylska R., Przyczyna W., *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2011.
- Schmoller A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989⁸.
- Szymusiak J., Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Telford W.L., *Writing on the Gospel of Mark*, Dorchester 2009.
- Wallace D.B., *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids 1996.
- Williams J.F., *Mark. The Exegetical Guide to the Greek New Testament*, Nashville 2020.
- Zasady pisowni słownictwa religijnego*, https://www.kul.pl/zasady-pisowni-s-ownictwa-religijnego,art_3460.html [dostęp: 16.02.2023].