

Ks. Łukasz LASKOWSKI
(Rzym, Pontificio Istituto Biblico)

Uzdrowienie córki pogańskiej kobiety. Główne idee opowiadania i sposób ich prezentacji

Opowiadanie o uzdrowieniu córki pogańskiej kobiety z Fenicji (Mk 7, 24-30 i Mt 15, 21-28) pozornie jawi się jako przykład duchowego okrucieństwa Jezusa lub też swoistej oszczędności w szafowaniu łaską¹. Trzeba zaznaczyć, że opowiadania tego brak u św. Łukasza, co zwykle tłumaczy się chęcią dowartościowania adresatów pochodzących z pogan. Tak nieprzychylny im tekst mógłby zniechęcić potencjalnego czytelnika². Rodzą się bowiem pytania o właściwy sens słów Jezusa, będących pozornie odmową cudu, który jednak się dokonuje, jaka jest relacja między domownikami i zwierzętami domowymi, jak ma się ona do bycia nasyconym i kiedy owo nasycenie następuje³. Odpowiedź na te i podobne pytania bazująca na synoptycznym ujęciu jest głównym celem tego opracowania. Niniejszy tekst jest również próbą dostrzeżenia głównych wątków obu redakcji jednego opowiadania i wyszczególnienie ich specyficznych interpretacji we właściwych im kontekstach. Różne aspekty historii ukazane przez Marka i Mateusza ukazują dwa różne oblicza tego samego wydarzenia. Ich wskazanie w kontekście łaskawości Jezusa pozwoli wskazać możliwości interpretacji trudnych miejsc opowiadania. Z konieczności zatem niniejsze opracowanie nosi cechy komentarza, który przez synoptyczne zestawienie chce odkryć elementy wyjątkowości historii o uzdrowieniu córki pogańskiej kobiety.

Jako gatunek literacki analizowanych opowiadań należy podać polemikę⁴. Cud ma zatem znaczenie drugorzędne i ustępuje miejsca rozwojowi argumentacji wyrażonej w gestach i słowach. Ich prezentacja jest niejednolita. Zauważmy zatem krótko główne podobieństwa i różnice między perykopami Marka i Mateusza. To samo słownictwo wyraża podróż Jezusa w okolice Tyru, nadejście kobiety, której córka była opętana, pozornie odmowną odpowiedź Jezusa oraz argumentację kobiety zbudowaną na bazie metafory psów i okruszyn. W różnych słowach Ewangelistów opisują prośbę kobiety o cud, oddanie przez nią czci Jezusowi, wysłuchanie jej i uzdrowienie córki. Motywy znane z jednej tylko Ewangelii to: Mateuszowy

¹ Wydzielenie perykop nie jest problemem, przyjmujemy tu zatem propozycje licznych komentarzy i przekładów biblijnych.

² Np. R. FABRIS, *I Vangeli. Marco*, Assisi 2005, s. 156.

³ P. ALONSO, *The Woman Who Changed Jesus. Crossing Boundaries in Mk 7, 24-30*, Leuven 2011, s. 189, cytując 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: *If the children go first and the dogs may follow, why comes later a prohibition? Or, conversely, if the dogs have no right, why does the text say 'first the children'?*

⁴ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. Der Evangelisch-Katholische Kommentar II*, Dresden 1980, s. 291.

dialog z uczniami, usprawiedliwiający odmowę uwolnienia, prośba kobiety ujęta w mowie wprost (Mt 15, 23-25), motyw wielkiej wiary (Mt 15, 28). Charakterystyczne jest również to, że Mateusz podkreśla krzyk błagalny kobiety (Mt 15, 22. 25). W wersji Marka zaś nic nie mówi się o motywach szorstkiego postępowania Jezusa (Mk 7, 24). Kompozycja tekstu jest interesująca również w aspekcie jego porównania z innymi opowiadaniem o cudach. Mateusz, który zwykle pomija początkowe trudności, tu opisuje je wyjątkowo dokładnie. Marek zaś, którego charakteryzuje szerszy opis komplikacji, tu bezpośrednio wprowadza kobietę przed Jezusa i zamieszcza jej rozmowę z Nim.

1. Kobieta z okolic Tyru i Sydonu

Bohaterkę opowiadania Mateusz nazywa ogólnie Kananejką (Mt 15, 22: *Χανααία*). Wydaje się, że nie jest to określenie archaizujące ani pogardliwe w kontekście handlowych zdolności Kananejczyków, niekoniecznie w oczach Izraela cechujących się uczciwością⁵. Była to raczej nazwa własna Fenicjan, którzy w ten właśnie sposób określali sami siebie, a także pod tą nazwą funkcjonowali w językach ludzi Wschodu⁶.

Ewangelista Marek natomiast kobietę określa precyzyjnie, dwuaspektowo – jako Hellenkę⁷, Syrofenicjanę rodem (Mk 7, 26), co jest spojrzeniem oczami świata zachodniego, związanego z Grecją i Rzymem. Opis ten podkreśla najpierw jej pochodzenie kulturalne (*Ἑλληνίς*), a następnie rodowód etniczny (*Συροφονικισσα*). O ile wzmianki etniczne u obu Ewangelistów podają jej przynależność do gojów z pełnymi tego konsekwencjami pozostawania poza przymierzem Abrahamowym, to Markowa uwaga o tym, że była Hellenką, nawiązuje do kontekstu cywilizacyjnego. Bohaterka opowiadania mówiła więc po grecku, przyjmowała ogólny styl życia na wzór grecki (co różnie wyglądało na różnych obszarach cesarstwa, choć łączyło je to, że często zhellenizowani ludzie uważali się wręcz za Greków) oraz posiadała jakiś poziom wykształcenia, które w sposób właściwy dla swej warstwy społecznej powinny opanować również kobiety⁸. Jej status społeczny i majątkowy był wyższy, na co wskazuje wzmianka o tym, że

⁵ Tak A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: W. R. FARMER i in., *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 1178.

⁶ J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład, komentarz. Pismo Święte Nowego Testamentu III/1*, Warszawa 2004, s. 240.

⁷ Nie należy tego terminu tłumaczyć jako Greczynka, co ma konotacje narodowościowe, gdyż tymczasem Hellenka może nosić szersze znaczenie i obejmować osoby wychowane w określonym kontekście kulturowym.

⁸ Warto dodać, że w niektórych szkołach filozoficznych kobiety prowadziły dyskusje, jak np. hetera Leontion w Ogrodzie za Bramą Dipylońską. Nie należy zatem uznawać starożytnych Hellenek za osoby o nikłym statusie społecznym i niewielkim wykształceniu.

jej córka leżała na *łóżu* (κλίνη), a nie na zwyczajowym *posłaniu* (κράββατον)⁹. Rozmowa odbywała się najprawdopodobniej po grecku, ewentualnie po aramejsku.

W tym zakresie trzeba podać jeszcze trzy uwagi na temat Markowego opisu bohaterki. Po pierwsze, polityczny twór zwany Syrofenicją w czasach Jezusa jeszcze nie istniał¹⁰. Można uznać tu jedynie odniesienie geograficzne i zwyczajowe, lecz nie polityczne. Po drugie, podwójne określenie kobiety wpisuje się w schemat przedstawień starożytnych postaci. Tego typu wyrażenia doprecyzowujące jakąś osobę znajdujemy w Nowym Testamencie¹¹, wielu innych pismach starożytnych Żydów¹² i pogan¹³. Po trzecie, pozycja rzeczownika *kobieta* (γυνή) jest emfaticzna i rozdziela czasownik *usłyszeć* od jego dopełnienia. Podkreśla to płeć rozmówczyni, akcentując jej odwagę jako kobiety. Rozpoczęcie rozmowy z mężczyzną przez nieznaną uchodziło bowiem za rzecz nieprzyzwoitą¹⁴. Sytuacja rozgrywa się zatem nie tylko na płaszczyźnie wiary i kultury, lecz również płci.

2. Kontekst perykop

Przyjmując czasowe pierwszeństwo zredagowania Markowej relacji, przyjmiemy się kontekstom, w jakich Ewangelisci zamieszczają interesującą nas perykopę. Mk 6, 7 rozpoczyna opowiadanie o wysłaniu uczniów na ewangelizację. Jezus zaopatruje apostołów w dary czynienia znaków i cudów, które mają legitymować prawdziwość głoszonej nauki. Ewangelista wymienia jednak tylko jeden charyzmat: władzę nad złymi duchami (ἐπίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων). W relacji zaś na temat owoców działalności posłanych pojawia się sprawozdanie z wykorzystania tej władzy, ale również wzmianka o uzdrawianiu przez namaszczenie olejem (Mk 6, 13). Misja ewangelizacyjna i relacja z nią są przerwane tragicznym opisem okoliczności śmierci Jana Chrzciciela, co tworzy iluzję czasu potrzebnego na wypełnienie poleceń Jezusa. Następujące później

⁹ G. THEISSEN, *Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau* (Mk 7, 24-30), „Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft“ 75 (1984), s. 212-213; A. MAGGI, *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, tłum. M. Przepiórka, Kraków 2001, s. 162, przypis 51; M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, „Studia biblica” 5 (2003), s. 231; M. ROSIK, *Jezus i córka Syrofenicjanki (Mk 7, 24-30): wyniesienie do godności dziecka Bożego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 40 (2002), s. 142.

¹⁰ Istotne dane w tym względzie daje Józef Flawiusz, pisząc oddzielnie o Syrii i Fenicji (FLAVIUS IOSEPHUS, *Bell* 3, 35). J. F. BAUDOZ, *Les miettes de la table*, s. 122-132; J.-N. ALETTI, *Analyse narrative de Mc 7, 24-30. Difficultés et propositions*, „Biblica” 93 (2012), s. 359.

¹¹ Dz 4, 36; 18, 2.24; wg J.-N. Alettiego (ustnie) także w Mt 15, 22 jako tekście paralelnym: (1) γυνή Χανααία (2) ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκεῖνων ἐξεληθοῦσα. Temat ten zostanie poruszony przy sposobności analiz postawy kobiety.

¹² FLAVIUS IOSEPHUS, *Vita*, 427; PHILO ALEXANDRINUS, *De Abrahamo*, 251.

¹³ HERACLIDES CRITICUS, *Descriptio Graeciae*, 3.2.7-8; DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica*, 26.18.1.7-8.

¹⁴ M. ROSIK, *Jezus i Jego misja*, s. 232.

rozmnożenie chleba dla tłumów, które były jak owce bez pasterza (Mk 6, 34), jest gestem wobec Izraela. Następująca potem podróż do Betsaidy stała się okazją do epifanii na morzu i licznych uzdrowień w Galilei, które poprzedzają dyskusję z faryzeuszami przybyłymi z Jerozolimy na temat praw czystości. Zanim Ewangelista umieści w ustach adwersarzy Jezusa pytanie, dlaczego Jego uczniowie, a mowa tu jedynie o nich, nie postępują według tradycji starszych (Mk 7, 5: κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων), wprowadzi czytelnika w zagadnienie dłuższym komentarzem wyjaśniającym obecność niektórych zwyczajów (Mk 7, 3-4). Po wydarzeniach pod Tyrem (wbrew wielu tłumaczeniom Marek nie wspomina o Sydonie) Jezus wraca do Galilei, przemierzając posiadłości Dekapolu (Mk 7, 31), zatem obszaru zamieszkałego przez ludność mieszaną, w dużej mierze hellenizującą. Już nad Jeziorem Galilejskim Jezus uzdrawia głuchoniemego (Mk 7, 32-37), a następnie dokonuje drugiego rozmnożenia chleba (Mk 8, 1-9). Tym razem Ewangelista nie doprecyzowuje jak poprzednio adresatów dobroczynności Jezusa.

Wymienione wydarzenia tworzą kontekst, z którego wynika Jezusowe rozumienie czystości legalnej. Dyskutanci spośród faryzeuszów pytają o to, dlaczego uczniowie nie zachowują jej przepisów. Można jednak uznać, że chodzi tu o pewną formę wyróżnienia Jezusa przez brak wciągnięcia Go w bezpośredni obszar krytyki. Ta sama bowiem Ewangelia nie waha się przedstawić Jezusa łamiącego przepisy czystości legalnej w kontakcie z chorymi (np. Mk 1, 40-45). Dlatego pobyt w Fenicji i Dekapolu, narażający na częste kontakty z nieczystością, nie jest czymś szczególnym, zaś bezpośredni kontakt z poganką jest potwierdzeniem wcześniejszych słów Jezusa na temat przepisów czystości rytualnej. Interesujące jest również to, że dyskusja o prawdziwej czystości poprzedza wzmiankę o tym, że córeczka owej kobiety była opętana przez ducha nieczystego (Mk 7, 25: πνεῦμα ἀκάθαρτον). Pozostawałaby ona zatem z jednej strony w mocy prawdziwej nieczystości, a z drugiej strony podlegałaby władzy Jezusa i Dwunastu, którym moc ta została udzielona z posłannictwem ewangelizacji (Mk 6, 7). Niemniej jednak tekst grecki w następnym już wersecie i w zakończeniu opowiadania posługuje się tu słowem *demon* (δαίμονιον), zatem terminem zaczerpniętym z tła greckiego. Nie pozwala to wyciągać wniosków o szczególnym związku terminu *duch nieczysty* z problemem czystości legalnej w ujęciu Markowym. Kontekst ukazuje jedynie zależność od duchowej władzy Jezusa i Jego uczniów oraz problem jej realizacji wobec cierpiących.

By zweryfikować powyższe wnioski oraz wskazać na specyfikę nieco innego ujęcia tej samej historii, należy się przyjrzeć paralelnemu opowiadaniu zamieszczonemu przez św. Mateusza. Na co trzeba najpierw zwrócić uwagę, to brak kontekstu głoszenia Ewangelii. Wysłanie Apostołów w relacji Mateusza pojawia się znacznie wcześniej (Mt 10), a wyszczególnione elementy duchowej władzy obejmują władzę nad złymi duchami, uzupełnioną o określenie jej celu: *aby je wypędzali*, a następnie władzę leczenia chorób i wszelkich słabości (Mt 10, 1).

W relacji Mateusza na wieść o śmierci Jana Jezus usuwa się na pustynię, rozmnaża chleb, objawia się jako władca nad wzburzonym jeziorem i dokonuje licznych cudów. Po rozmowie z faryzeuszami na temat czystości legalnej uczniów i niestosowania przez nich tradycji starszych (Mt 15, 2: τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων) opuszcza Galileę i jak u Marka udaje się w okolice Tyru i Sydonu, dwóch miast stricte pogańskich. Po powrocie Jezus kontynuuje działalność, uzdrawiając i litując się nad ludem; dla niego też powtórnie rozmnaża chleb.

Obie Ewangelie tworzą pewien schemat kompozycyjny, w którym interesujące nas opowiadanie zajmuje miejsce związane z dyskusją na temat przepisów rytualnych, a jednocześnie jest szczególnym przypadkiem zastosowania nowych zasad w konkretnym przypadku. Zestawiając oba teksty, można zauważyć jasny układ paralelny¹⁵:

M a r k		M a t e u s z
Mk 6, 1-6	konflikt w Nazarecie	Mt 13, 53-58
Mk 6, 7-13	misja ewangelizacyjna uczniów	(Mt 10, 5-15)
Mk 6, 14-29	męczeństwo Jana Chrzciciela	Mt 14, 1-12
Mk 6, 30-44	rozmnożenie chleba	Mt 14, 13-21
Mk 6, 45-52	Jezus chodzi po wodzie	Mt 14, 22-33
Mk 6, 53-56	liczne uzdrowienia w Galilei	Mt 14, 34-36
Mk 7, 1-23	w Galilei o prawdziwej czystości	Mt 15, 1-20
Mk 7, 24-30	<u>w okolicach Tyru i Sydonu</u>	Mt 15, 21-28
	uzdrowienia w Galilei	Mt 15, 29-31
Mk 7, 31-37	uzdrowienie głuchoniemego w Galilei	
Mk 8, 1-10	rozmnożenie chleba	Mt 15, 32-39
Mk 8, 11-21	spory na temat znaku	Mt 16, 1-12

Powyższe zestawienie ukazuje wspólny schemat wydarzeń, wiążących uzdrowienia z dyskusją o rytuałach czystości. Dyskusja galilejska z jerozolimskimi faryzeuszami na temat czystości rytualnej uczniów jest teoretycznym przedstawieniem zagadnień, które w następnym epizodzie stają się rzeczywistością. Z tego powodu rozciąga swoje znaczenie, zastrzeżenia i wnioski także na Jezusa. Jego kontekst z poganami, który obserwujemy szczególnie w opowiadaniu o spotkaniu z Kananejką, jest dla Żydów z Jerozolimy trudny do zaakceptowania. Jednakże dla Galilejczyków, działających nieco w opozycji do Judejczyków, był mniej kontrowersyjny¹⁶.

¹⁵ Struktura Markowa i wydzielenie jednostki za: D. J. HARRINGTON, *Ewangelia według świętego Marka*, w: R. E. BROWN i in., *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 984. Struktura Mateuszowa na podstawie A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 1138. Choć każdy z zaproponowanych podziałów może być dyskusyjny, to jednak ściśle analizy strukturalne poszczególnych Ewangelii nie wchodzą w zakres zainteresowań niniejszego opracowania.

¹⁶ G. VERMES, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003, s. 66-71.

Dwa drugorzędne motywy łączące interesujące nas opowiadanie z jego kontekstem to uzdrowienia dokonane w Galilei oraz motyw nakarmienia chlebem głodnych tłumów.

3. Jezus w okolicach Tyru

Szczegółowe analizy zgodnie z przeważającą tradycją egzegetyczną niech rozpocznie Ewangelia św. Marka, przez zdecydowaną większość egzegetów uważana za starszą. Ewangelista precyzuje, że Jezus wszedł do pewnego domu¹⁷, w którym chciał pozostać nierozpoznany (Mk 7, 24). Pragnienie to spowodowało specyficzne napięcia w tekście drugiej Ewangelii. Zdanie *nie mógł pozostać w ukryciu* poprzedza pojawienie się poganki i jest z nim ściśle związane za pomocą spójnika *lecz* (Mk 7, 24-25: καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν· ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνή περὶ αὐτοῦ). Składnia taka jest nietypowa. Spójnik *lecz* zakłada zdania przeciwstawne, co tu zupełnie nie ma sensu. Należy raczej dopatrywać się znaczenia *a dlatego, że* lub *ponieważ*, bądź połączyć z jeszcze wcześniejszym wyrażeniem *chciał, aby nikt nie wiedział* (οὐδένα ἤθελεν γινῶναι). W każdym razie sens frazy καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν jest tajemniczy lub chyba słuszniej – niezręcznie ujęty i przez to musi się go ujmować jedynie w kontekście sensu, nie dosłownego znaczenia. Zatem literacki charakter zacytowanej frazy przypomina raczej zdanie wtrącone.

Przypuszcza się, że to pragnienie pozostania anonimowym wyraża charakterystyczny dla Marka sekret mesjański. Wówczas zacytowana fraza nabierałaby znaczenia w kontekście drugiej Ewangelii jako aluzja do literackiego schematu opowiadań o cudach (Mk 8, 30; 16, 8), w tym o uzdrowieniach (Mk 1, 44-45; 5, 43; 7, 36). Pozostaje jednak pytanie o znajomość idei mesjańskich wśród mieszkańców tamtych okolic ze względu na ich pogański charakter oraz na gościnne przyjęcie, z którym Jezus spotkałby się w pogańskich domach. Tu rodzi się kilka szczegółowych pytań. Pierwsze z nich dotyczy sensu sekretu mesjańskiego. Jeśli przyjmiemy, że ukrycie się Jezusa wiąże się z nim właśnie, to jaki byłby sens Jego zachowywania w Fenicji, kraju pogan, w którym idee mesjańskie nie miały większego znaczenia poza domami Żydów? Jeśli zauważymy, że Marek ukazuje pogan wyznających wiarę w synostwo Boże Jezusa¹⁸, to dlaczego w tym przypadku poganka miałaby zachowywać sekret mesjański? Wydaje się, że można jedynie uznać, że Ewangelista stereotypowo potraktował kolejne opowiadanie o cudzie,

¹⁷ Dosł. καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν. Brak rodzajnika według niektórych autorów miałby świadczyć o jakimś związku czy też odniesieniu do mesjańskiego sekretu. Wydaje się to dość wydumane. Pod względem gramatycznym nie widzę uzasadnienia dla konieczności zastosowania rodzajnika w przypadku domostwa, o którym mówi się pierwszy raz. Jego brak nie wskazuje zatem na jakikolwiek sekret, lecz na nieokreśloność przedmiotu wspomnianego po raz pierwszy. Nie można tu się posługiwać tradycją, która wskazywała, że w owym domu urządzono później kościół.

¹⁸ Mk 3, 11 i 15, 39.

co jednak jest trudne do przyjęcia. Lepszym rozwiązaniem może być pragnienie odsunięcia się od tłumów i poświęcenie swego czasu jedynie uczniom, co bardziej umożliwiało środowisko obce (Mk 9, 30-31)¹⁹.

Kolejny problem to źródło znajomości Jezusa w Fenicji i sposoby rozprzestrzenienia się tam wieści o Jego cudach. Elementem, który tu trzeba wziąć pod uwagę, jest sława, jaka z pewnością towarzyszyła Jezusowi – uzdrowicielowi. W jaki sposób kobieta szukająca uzdrowienia dla swej córki rozpoznała Jezusa, skoro nawet straż z Jeruzolimy potrzebowały Judasza, by móc Go zidentyfikować wśród przybyłych na święto i pojmać? Wersja Markowa przedstawia tę sytuację łagodniej – można przyjąć, że dłuższe przebywanie Jezusa w jednym miejscu i wieść o tym uczyniły Go rozpoznawalnym. To samo w czasie wędrówki jest wręcz nieprawdopodobne bez uprzedniej znajomości osoby poszukiwanej. Należy zatem przyjąć, że ogólność wersji Mateusza jest świadectwem na to, że nie interesowało go miejsce pobytu Jezusa ani sposoby Jego rozpoznania. Pozostaje tu otwarte pytanie o kontekst czy możliwy powód takiego przedstawienia. Teologiczne konsekwencje tego zostaną wyszczególnione poniżej.

4. W pewnym domu w okolicach Tyru

Kolejne pytania dotyczą właścicieli domu, w którym zatrzymał się Jezus. Po pierwsze, trzeba przyznać, że na podstawie samego tekstu opowiadania możemy jedynie przypuszczać o ich pogańskim pochodzeniu. W tamtych okolicach żyła jednak diaspora, wśród której Jezus mógł znaleźć gościnę. Z tego powodu Luz²⁰ postawił hipotezę, że przebywał w wioskach żydowskich w tamtym rejonie. Jednak przez lokalizację wydarzeń i, co jest argumentem *de silentio*, przez brak wzmianki o jakimkolwiek związku z judaizmem miejsca, w którym zatrzymał się Jezus, możemy przypuszczać, że chodzi o dom pogan. Wieść o Jego przybyciu i gościna, którą przyjął, da się usprawiedliwić wcześniejszymi opisami Jego działalności, której doświadczyli także mieszkańcy pochodzący z tamtych okolic (Mk 3, 8). Jest zatem możliwe, że i oni uznali w Jezusie cudotwórcę i otoczyli szacunkiem. Po drugie, prosząca Jezusa poganka weszła do domu i swobodnie rozmawiała z Jezusem, jako pierwsza rozpoczynając rozmowę, co – jak już wspomniano – w świetle zwyczajów żydowskich uznawano za niestosowne²¹. Choć *de facto* dane na temat konkretnego miejsca przebywania Jezusa są nader szczupłe, to swobodne przybycie i zachowanie kobiety każe przypuszczać, że chodzi tu o dom właścicieli pogańskich.

¹⁹ D. RHOADS, *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis 2004, s. 87.

²⁰ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK II, Zürich 1985, s. 432.

²¹ M. ROSIK, *Jezus i Jego misja*, s. 232.

Wspomniane wyżej zastrzeżenie, że Jezus nie chciał, by ktokolwiek wiedział o Jego pobycie pod Tyrem, nie harmonizuje z możliwą gościną w domu Żydów, znających zapowiedzi mesjańskie i zapewne również zręby działalności Jezusa. Zatrzymanie się w takim środowisku z pragnieniem zachowania anonimowości byłoby dość ryzykowną grą o odwrotnym skutku od zamierzonego. Wydaje się również, że przyjęcie żydowskiego charakteru domu rodzi kolejne trudności dotyczące relacji między naszą bohaterką a jego właścicielami i szerzej żydowskim środowiskiem Fenicji. Kontakt między nimi jest jak najbardziej do pomyślenia, chociaż szczegółowy jego charakter pozostaje w sferze spekulacji. Można zatem przyjąć, że gościnni właściciele domu mogli pochodzić z grona miejscowych pogańskich mieszkańców.

5. Droga kobiety ku Jezusowi

W przeciwieństwie do Marka, Mateusz nie podaje żadnych danych co do miejsca przebywania Jezusa. Uwypukla natomiast fakt, że anonimowa kobieta przychodząca z okolic Tyru i Sydonu była w stanie rozpoznać Jezusa. Ewangelista przedstawia Jezusa w sposób, który uwydatnia Jego sławę pośród pogan. Dzięki niej jakakolwiek forma pośrednictwa w spotkaniu z Jezusem lub pomoc w Jego identyfikacji nie była konieczna. W tym kontekście nie bez znaczenia jest również wyrażenie ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξεληθοῦσα – *wychodząca z tamtych okolic*, które opisuje pierwszą działalność kobiety (Mt 15, 22). Choć sam czasownik ἐξέρχομαι można oznaczać po prostu proces dostrzeżenia nadchodzącej osoby, to jednak w połączeniu z określeniem miejsca, z którego przybyła, jest konstrukcją dość osobliwą. Sprowadzenie jej jedynie do dookreślenia pierwszego członu Kananejka na podobieństwo innych wyrażeń biblijnych wydaje się uproszczeniem²². Obecne w Ewangelii wyrażenie trudno usprawiedliwić jako element jedynie etniczny i przełożyć za pomocą frazy *pochodząca z tamtych okolic*. Ten sposób wyrażania się, jak wspomniano, znany przede wszystkim z Dziejów Apostolskich, u Mateusza nie powinien być brany pod uwagę. Czasownik ἐξέρχομαι z ἀπό nosi bowiem cechy lokalne. Widać to dla przykładu w opowiadaniach o uwolnieniu opętanych (Mt 12, 43; 17, 18) czy w opisach miejsc przebywania Jezusa (Mt 24, 1).

Szczególony charakter omawianego wyrażenia można streścić w kilku punktach. Po pierwsze, zakłada samodzielność kobiety w poszukiwaniu Jezusa. Po drugie, konstrukcja staje się nieco pleonastyczna, gdyż akcja rozgrywa się właśnie w tamtych okolicach. Po trzecie, brak tłumów, które towarzyszyły Jezusowi w Jego podróży po Galilei, w Mateuszowym ujęciu nie był przeszkodą w rozpoznaniu Go przez kobietę. Zacytowane zatem wyrażenie jest przeto raczej nośnikiem symbolu i teologii, niż prostą relacją. By to zobaczyć bardziej szczegółowo,

²² Tak J.-N. ALETTI, *Analyse narrative de Mc 7, 24-30*, s. 359.

nadejście Kananejki można sparafrazować w następujący sposób: Kananejka wychodzi z kraju i, choć fizycznie w nim pozostaje, bez przeszkód rozpoznaje Jezusa i do Niego dociera. W tej sytuacji inne elementy opowiadania stały się nieprzydatne i zostały pominięte. Można zatem podkreślić, że motyw ten funkcjonuje jako wprowadzenie do właściwej prośby i jej dialogu z Jezusem, który daleko bardziej ukazuje ślady teologicznej redakcji, wskazującej na duchową drogę kobiety. Te elementy zostaną rozwinięte w dalszych wierszach Ewangelii Mateusza.

6. Kobieta podejmująca walkę o łaskę

Opisując działanie podejmowane przez proszącą kobietę, Marek relacjonuje najpierw jej zachowanie, zaś dialog wprowadza później. Przez zastosowanie imperfektów wyraża okoliczność, że swe prośby wielokrotnie powtarzała²³. Za pomocą ogólnego słownictwa wyrażającego głęboką cześć oddaną Jezusowi przez kobietę (Mk 7, 25: προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ) Ewangelista zapowiada dialog. Zawiera on tytuł chrystologiczny *Panie* (Mk 7, 28: Κύριε), który ma najpierw znaczenie zwyczajowe – wiąże się ze zwyczajami językowymi starożytności. Konfrontacja z tradycjami greckimi jest pomocna jedynie w zrozumieniu ogólnego klimatu religijnego epoki i kraju, nic nie mówi o postawie samej kobiety, a jest raczej rodzajem przeglądu poglądów prawdopodobnych jej sąsiadów, lecz niekoniecznie poglądów jej samej. Widoczna zaś Markowa chrystologia nosi jeszcze ogólne zarysy płynące z kontekstu będącego symbiozą tradycji żydowskiej i greckiej. Kobieta mogła uznawać Jezusa za cudotwórcę lub proroka, a nie za Pana nieba i ziemi²⁴. Lecz identyfikacja z prorokiem ma tu swoje tło biblijne, gdyż w tamtych rejonach działał prorok Eliasz. Ewangelista ogranicza się do jednorazowego opisu jej gestu, gdyż ciągłość opowiadania nie potrzebuje powtórzeń treści.

Mateusz modyfikuje kolejność wydarzeń. Kobieta głośno prosi o łaskę, początkowo spotyka się z odmową, upada Jezusowi do nóg i ponawia prośbę. Co charakterystyczne, pierwsza Ewangelia zamieszcza na samym początku wyznanie o ściśle teologicznym charakterze. Pierwsza prośba kobiety *ulituj się nade mną, Panie, synu Dawida* (Mt 15, 22: ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ) jest paralelna do wezwań obecnych w opowiadaniach o uzdrowieniu (Mt 9, 27; 17, 15; 20, 30n). Tytuł *Pan* dookreślony tytułem *syn Dawida* nie pozostawia wątpliwości, że ta inwokacja jest pełna mesjanizmu izraelskiego. Słowa te w ustach Kananejki sprawiają wrażenie pewnej sztuczności. Z tego powodu przytoczony tekst wydaje się być interpretacją redakcyjną Ewangelisty, który w ten sposób uściślił myśl wyrażoną przez kobietę i treść pierwszego tytułu. Zamieszczenie tych inwokacji kore-

²³ R. VIGNOLO, *La Sirofenicia e Gesù (Mc 7, 24-30)*, „Parola Spirito e Vita” 27 (1993), s. 131-132.

²⁴ J.-N. ALETTI, *Analyse narrative de Mc 7, 24-30*, s. 372.

sponduje z duchową drogą kobiety, metaforycznie opuszczającą swoją ojczyznę i akceptującą tradycje żydowskie, których rzeczywistość znajomość w tamtejszych rejonach mogła być niewielka oraz w jakimś stopniu związana z nacjonalistycznymi tendencjami Galilejczyków, niemile przecież widzianych.

Po tym wezwaniu dochodzimy do sedna Mateuszowego opowiadania o samej Kananejce: podchodzi ona i upada przed Jezusem. Występujący w jego relacji czasownik προσεύχει (Mt 15, 25) ma konotacje chrystologiczne i jest używany w kontekście identyfikacji godności mesjańskiej Jezusa²⁵. W połączeniu z powtórzonym tytułem *Pan* (Κύριε: Mt 15, 25) stanowi nośny teologicznie tekst, zakładający jakiś stopień wiary u tej kobiety. Z całą pewnością można stwierdzić, że jej podwójne wyznanie zamieszczone w Ewangelii nosi cechy chrześcijańskiej duchowości paschalnej²⁶, a jej postawa nie różni się od innych, w tym Żydów, proszących o uzdrowienie.

Podsumujmy zatem powyższe uwagi, rozpoczynając od kontekstu poprzedzającego. Spotkanie z faryzeuszami dało Jezusowi szansę do wyłożenia doktryny o prawdziwej nieczystości, w obszarze której nie ma miejsca na ceremoniał zewnętrzny, lecz liczy się walor moralny. Teraz już na nieczystej, czyli splamionej bałwochwalstwem ziemi²⁷, pojawia się Kananejka, według Mateusza zachowująca się jednak jak wierząca Żydówka, ze świadomością, że przed nią postawiono wyzwanie i szansę zyskania łaski. Również i ją ona spotyka, lecz już na innej drodze, bardziej intuicyjnej drodze próby.

7. Separacja Jezus – Kananejka według św. Mateusza

Kontakt z nieczystością w kontekście uzdrowienia połączony z oddaniem hołdu Jezusowi (u Mateusza wspomniany czasownik προσκυνέω) oprócz opisywanej historii pojawia się także w opowiadaniu o uzdrowieniu trędowatego (Mk 1, 40-45; Mt 8, 2) i wskrzeszeniu córki Jaira (Mk 5, 41; Mt 9, 18). Poza pokłonem towarzyszącym słowom prośby, za każdym razem chodzi o uzdrowienie związane z kontaktem z nieczystością rytualną. Trędowatych nie wolno było dotykać, zaś ich izolacja ze społeczeństwa była spowodowana nie tylko strachem przed nieuleczalną chorobą, lecz także teologicznym pytaniem o przyczynę trądu. Chodzi tu o czystość, wyrażaną terminem rytuału, nie moralności (Kpł 13, 44-45 – czasownik טמא). Zanieczyszczenie przez kontakt ze zmarłym trwało siedem dni, a zaniedbanie ceremoniału oczyszczenia skutkowało zbezczeszczeniem Przybytku i ekskomuniką (Lb 19, 11-13). Również Kananejka jako nieczysta z powodu nieizraelskiego pochodzenia i kontekstu religijno-socjologicznego sprowadzała

²⁵ J. M. NÜTZEL, προσκυνέω: Exegetisches Woerterbuch zum Neuen Testament, III, kol. 419-423; H. GREEVEN, προσκυνέω: Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament, VI, kol. 764-765

²⁶ D. D. KUPP, *Matthew's Emanuel. Divine Presence and the God's People in the First Gospel*, Society for the New Testament Studies 90, Cambridge 1996, s. 225-227.

²⁷ Por. Kpł 18, 25; Joz 22, 19.

według żydowskich przepisów rytualnych tę samą skazę²⁸. Zestawienie pokazuje zatem szczególnie schemat opisu stosowany przez Ewangelistę²⁹. Podkreśla on oddawanie chwały z dostąpieniem uzdrowienia. W dwóch pierwszych przypadkach Jezus łamie przepisy rytualne, dotykając trędowatego (Mt 8, 3) i zmarłej dziewczynki (Mt 9, 18. 25). W spotkaniu z Kananejką ten wątek jest nieobecny, niemniej jednak kontakt z ową kobietą jest opisany według ówczesnego judaizmu. Powodował zatem zaciągnięcie nieczystości. Ten pogląd niejako na uboczu znajduje się także w Mt 18, 17, gdy nakazuje zatwardziałego grzesznika traktować jak poganina i celnika, czyli zastosować wobec niego karę ekskomuniki³⁰.

Powyższe uwagi wskazują, że powodem szorstkości Jezusa wobec niewiasty nie może być troska o czystość rytualną. Nie wydaje się właściwe, aby Mateusz pragnął podkreślić rolę płci, jak tego doszukują się niektórzy zwolennicy podejścia feministycznego. Dla stronników tego stanowiska jest to główny element wskazujący na przyczynę takiego rozwoju sytuacji. Jednakże przeczą temu inne perykopy ewangeliczne, podkreślające rolę kobiet w podobnych kontekstach³¹. Należy zatem poszukiwać innego sposobu wyjaśnienia tego problemu. Mateuszowy opis spotkania Jezusa z Kananejką zawiera jej prośbę o cud i pełne wymowy Jego milczenie połączone z prośbą Dwunastu o jej odprawienie, ponieważ krzyczała za nimi (Mt 15, 23-24). Ten element należy do materiału własnego pierwszego Ewangelisty. Interwencja Dwunastu podjęta z powodu krzyku kobiety powoduje wyjaśnienie, że został posłany do *owiec, które poginęły z domu Izraela* (Mt 15, 24). Po pierwsze, przy pobieżnej analizie nie wiadomo, czy owa interwencja ma charakter pozytywny, czy negatywny, zatem czy mamy do czynienia z zachętą do odrzucenia kobiety, czy wysłuchania jej prośby. Ponieważ zamieszczone wypowiedzi Jezusa mają charakter polemiczny i zdają się podkreślać separację od pogan, lecz adresatami tych słów jest Dwunastu, wówczas można przyjąć, że słowa *odpraw ją* (Mt 15, 23: ἀπόλυσον αὐτήν) nawiązują do innych opowiadań o uzdrowieniach, w których analogiczne wyrażenia funkcjonują jako zaproszenie do dokonania uzdrowienia lub do złożenia dziękczynienia za wysłuchanie

²⁸ Por. dyskusja z faryzeuszami w Mk 7, 1-23.

²⁹ Pozostałe miejsca występowania czasownika προσκυνεῖν dotyczą identyfikacji Jezusa jako Mesjasza w opisie Jego dzieciństwa (Mt 2, 2. 8. 11), pojawiają się w kontekście Jego walki z szatanem (Mt 4, 9n), w chwale oddawanej po cudzie uciszenia burzy (Mt 14, 33) i zmartwychwstaniu (Mt 28, 9. 17) oraz w przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 26) i w opisie prośby matki synów Zebedeusza (Mt 20, 20).

³⁰ A. MELLO, *Évangile selon Saint Matthieu, Commentaire midrashique et narratif*, Lectio Divina 178, Paris 1999, s. 330n.

³¹ Np. M. L. SKINNER, „She departed to Her House”: Another Dimension of the Syrophenician Mother’s Faith in Mark 7:24-30, „Word and World” 26/1 (2006), s. 18-19; H. J. CAREY, *Jesus and the Syrophenician Woman: A Case Study in Inclusiveness*, Leaven 19/1 (2011) art 8.

prośby³². Tekst jest zatem niejednoznaczny i wydaje się, że jedynym elementem ujawniającym separację jest Jezusowe milczenie.

Milczenie i rozmowa uczniów z Jezusem zdają się być odmową wejścia w jakikolwiek kontakt z Kananejką. Ten element Mateuszowej prezentacji wprowadza rozdział między pierwszorzędnymi adresatami dzieł Jezusa, czyli owcami, które poginęły z domu Izraela (Mt 15, 24), a pozostałymi jeszcze poza oddziaływaniem wydarzeń paschalnych poganami. Rozszerzenie kościelnej misji na pogan dokonuje się w ostatniej chrystofanii na górze w Galilei (Mt 28, 19n). Można wyciągnąć wnioski o przewadze teologii czasu zbawienia i porównać ten epizod do niezrealizowanej podróży św. Pawła do Azji i Bitynii na skutek zakazu ze strony Ducha Świętego (Dz 16, 6n). Docieramy tu do pewnych granic tajemnicy, w świetle której czas i działalność zbawcza wobec ludzi jest podporządkowana Opatrzności, która zmusza do uznania, że ogłoszenie słowa zbawienia nie jest bezwzględnie nadrzędnym elementem, lecz musi podlegać realizacji zgodnie z zamiarem Bożym związanym z miejscem i czasem. Kananejka należy jeszcze do epoki przedpaschalnej i z tego powodu nie należy do bezpośrednich adresatów ewangelizacji Jezusowej. Niemniej jednak znajduje ona sposób na odnalezienie się w obszarze Jego zbawczej działalności tu i teraz, jak Moabitka Rut zdołała wywalczyć sobie błogosławieństwo i znaleźć się w genealogii Jezusa.

8. Nawet i pieski jedzą z okruszyn

W rozmowie Jezusa z kobietą argumentacja poszła w dwojakim kierunku. Jezus mówi, że niedobrze jest zabrać chleb (τὸν ἄρτον) dzieciom, a rzucić pieśkom (κυνάρια, zdrobnienie od pies – κύων), kobieta zaś odpowiada, że i pieski (znów κυνάρια) jedzą z tego, co spadnie pod stół (Mt 15, 26-27 i Mk 7, 27-28). Jezusowa argumentacja, zbudowana zgodnie z zasadami retoryki klasycznej (*anagramma*)³³, wprowadza element rozdzielenia, który wyraża się we wspomnianych metaforach.

Pierwszy element dotyczy chleba, którego spożywanie stało się we wcześniejszej dyskusji z faryzeuszami przykładem złamania czystości rytualnej, w interesującym nas opowiadaniu powraca jako metafora mesjańskich obietnic³⁴. Nabiera przez to znaczenia, które wiąże się z chlebem rozmnożonym dla

³² T. LOVISON, *La pericopa della Cananea*, „Rivista biblica” 19 (1971), s. 293-294, A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament I/III*, Częstochowa 2008, s. 86n.

³³ Wypowiedź jest trzyczęściowa, posługuje się trzecią osobą, co uznaje się za bardziej obiektywne i zarazem autorytarne niż bezpośrednie przemawianie w drugiej osobie. J. RUSSO, *Prose Genre for the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverbs, Maxim, and Apothegm*, w: L. EDMUNDS, R. WALLACE, *Poet, Public and Performance in Ancient Greece*, Baltimore 1997, s. 52; A. H. CADWALLADER, *Out of Wordlock: Autobiography and the Syrophenician Women*, „Pacifica” 21 (2008), s. 265-266.

³⁴ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 89.

tłumów. Uzdrowienie córki kobiety wpisuje się zatem pośrednio w legitymizację misji Jezusa za pomocą wypełnienia przez Niego znaków zapowiedzianych przez Izajasza (np. Iz 29, 18).

Drugi istotny motyw to wspomniane w dialogu ewangelicznym *pieski*. W grece biblijnej to zdrobienie pojawia się jedynie w interesujących nas opowiadaniach. Określenie to wymaga kilku dookreśleń. Po pierwsze, podobnie jak w języku polskim, zdrobień w języku greckim używano dość często także w sytuacjach zwyczajowych. Z drugiej zaś strony, wytwarzają emocjonalny kontekst i używane były na oznaczenie bliskości jakiegoś przedmiotu lub osoby. W Ewangeliach nie chodzi jednoznacznie o szczenięta (gr. κυνίδιον), jak się słuchacze i czytelnicy Biblii Tysiąclecia przyzwyczaili, ani tym bardziej o negatywne w odbiorze jakieś psy, lecz o zwierzęta domowe³⁵. Tekst podkreśla bliskość między właścicielem domu i jego psami, bez szczególniejszego podkreślenia ich wieku, choć może dotyczyć także szczeniąt. Nie można zatem wyolbrzymiać negatywnego znaczenia metafory, choć jej znaczenie na poziomie podstawowym nie zmienia się i nie da się tu stwierdzić jakiejś nawet niewielkiej zmiany semantycznej³⁶. Chodzi raczej o wyrażenie użyte w jakimś socjologicznym i kulturowym tle, silnie oddziałujące na psychologię³⁷.

By określić właściwy kontekst metafory, trzeba najpierw pamiętać, że psy z powodu swego trybu życia stały się dla Izraela zwierzętami, które podejrzewano o pewnego rodzaju nieczystość³⁸. Rabbi Eliezer zastosował podobną do analizowanej metaforę w kontekście żydowskiego nacjonalizmu i porównywał jedzenie z poganami do jedzenia z psami³⁹. Stosunkowo późny midrasz *Tillin* stwierdza, że narody świata są podobne do psów⁴⁰. Niektórzy komentatorzy zaznaczają jednak, że wprost pogan nie określano takimi epitetami⁴¹. Należałoby zatem pozostać na biblijnym i szerszej bliskowschodnim kontekście, który poświadcza, że osoby mało znaczące nazywano w ten sposób. Również wierni słudzy mogli sami siebie tak określać⁴².

Charakterystyczne jest to, że kobieta nie oponuje. Potwierdza argumentację Jezusa słowem *tak* (ναί) (Mt 15, 27), co każe nam przypuszczać, że zrozumiała mowę Jezusa i zgodziła się z nią nie tylko z powodu oczekiwania na łaskę. Jeśli

³⁵ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 435.

³⁶ Pisał o tym w swoim komentarzu L. HURTADO, *Mark. New International Biblical Commentary*, Grand Rapids 1989, s. 119.

³⁷ J. E. HICK, *Moral Agency At the Borders: Rereading the Story of the Syrophenician Woman*, „Word and World” 23 (2003), s. 76-84.

³⁸ M. ROSIK, *Motywy κυνίδια w dialogu Jezusa z Kananejką – Syrofenicjanką*, w: M. GILIŃSKI, M. ROSIK, *Viae historiae*, Fs. Lech A. Tyszkiewicz, Historia CLII, Wrocław 2001, s. 429-430.

³⁹ Zob. bSab 155b.

⁴⁰ אומות עולם נמשלו ככלבים; za: M. ROSIK, *Jezus i Jego misja*, s. 234.

⁴¹ C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 97.

⁴² Ł. LASKOWSKI, *Psy jako element języka polemiki w Starym Testamencie i starotestamentalnych apokryfach*, w: *Patrzymy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi*, red. W. CHROSTOWSKI, B. STRZALKOWSKA, Warszawa 2012, s. 380-382.

zestawi się to z rozpoznaniem przez nią Jezusa, który przecież przebywa z uczniami na terenie pogańskim i nie mógł być tam szeroko znany, każe nam pytać o to, co o Jezusie mogła wiedzieć owa kobieta kananejska. Powszechna była świadomość żydowskiego ekskluzywizmu i pewne elementy mesjańskich nadziei czy też działalność żydowskich charyzmatyków. Wszystko to mogło być znane owej kobiecie.

Jakkolwiek interpretować ten dialog, uznając ideę separacji między domownikami i pieskami, trzeba podkreślić, że chodzi o zwierzęta domowe, które posiadają prawo przebywania z ludźmi⁴³. Kobieta akceptuje te idee, lecz zarazem tworzy rodzaj sporu z Jezusem, który staje się centrum opowiadania. Stosuje ona słownictwo, które pojawia się najpierw w ustach Jezusa, lecz modyfikuje jego kontekst, zapewne używając nie tylko znanego obrazu, co chyba również przysłowia. Podobne z pozoru paradoksalne wskazówki znajdujemy również w Starym Testamencie w przysłowia. Bodajże najjaskrawszy ich przykład zawiera Prz 26, 4-5: *Nie odpowiadaj głupiemu według jego głupoty, byś nie stał się jemu podobnym. Głupiemu odpowiadaj według jego głupoty, by nie pomyślał, że mądry* (zob. także Prz 17, 27-28). Mamy tu zatem swoistą grę za pomocą słów⁴⁴. Można więc mówić o pewnej mądrościowej wymianie zdań, która z poganki czyni mędrca, potrafiącego odpowiadać w obecności mających władzę. W tym sensie wypowiedź Jezusa zbliża się do zagadki zadanej kobiecie, która w sposób właściwy bliskowschodniej mądrości znalazła właściwą odpowiedź. Nie zmienia to ani nie niweluje ostrości słów Jezusa, lecz pozwala dostrzec coś więcej ponad samodzielne znaczenie słów: wyzwanie zaczerpnięte z teologii wybrania i czasu rzucone przez Jezusa, a podjęte przez kobietę. Można je sparafrazować za pomocą twierdzenia św. Pawła, który pisał, że dar zbawienia został najpierw udzielony Żydom, a potem Grekom⁴⁵.

9. Zdrobnienia w opowiadaniu św. Marka

Jak wspomniano wyżej, obie Ewangelie mówiąc o piekaczach, zamieszczają zdrobnienie. Przyglądając się tekstom bliżej, można zauważyć interesujące zależności, wynikające z ich rozmieszczenia. Drugim zdrobieniem wspólnym obu Ewangelistom są *okruszyny* chleba spadające ze stołu (Mk 7, 28 i Mt 15, 27: ἀπὸ τῶν ψιχίων). Tekst wydaje się być zwyczajnym opisem codziennego zjawiska. Kontekst św. Marka zasługuje w tym aspekcie na bliższe analizy. Dziecko owej kobiety określa zdrobieniem *córeczka* (Mk 7, 25: θυγάτριον) i jest to termin, który wprowadza czytelnika w kontekst opowiadania. Poza interesującą nas perypokopą u Marka pojawia się on jeszcze w opowiadaniu o uzdrowieniu dziecka

⁴³ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 88-89.

⁴⁴ B. MAGGIONI, *Il racconto di Marco*, Assisi 2008, s. 141.

⁴⁵ D. J. HARRINGTON, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 1007.

Jaira, więc w podobnej sytuacji. Co ważne, w Mk 7, 26 i 7, 29 powraca forma podstawowa θυγατήρ. Czwarte zdrobnienie to termin *dzieci*. O ile Jezus używa formy na pierwszym stopniu (Mk 7, 27: τῶν τέκνων), to w odpowiedzi kobiety znajdujemy formę zdrobniąłą (Mk 7, 28: τῶν παιδίων). Powróci ona w komentarzu narratora, który w ten sposób podsumuje dokonane uzdrowienie dziecka (Mk 7, 30: εὔρεν τὸ παιδίον βεβλημένον). Trzeba tu zwrócić uwagę na to, że atmosfera bliskości, wyrażona w zastosowaniu terminu παιδίον, a nie παῖς, wiąże się z teologicznym słownictwem podkreślającym Boże synostwo. Wieloznaczność tego drugiego terminu i możliwe jego tłumaczenie jako *śluga* nie zapewnia tego efektu⁴⁶.

Taka ilość zdrobnień jest sygnałem dla czytelnika, by je połączył⁴⁷. Trzeba pamiętać, że Ewangelista posługuje się nimi, przede wszystkim przekazując wypowiedzi kobiety. W ten sposób dzięki niej wprowadza koloryt domowy i przyjazny. Różnicę zdań między Jezusem a kobietą odmienny kontekst użycia rzeczownika *pieski* Marek złagodził za pomocą szeregu wręcz pieśczośliwych słów, apelując do czytelnika o życzliwość i zapowiadając pozytywne rozwiązanie sporu. Ich obecność w tekście koresponduje najbardziej z terminem córeczka⁴⁸, choć nie odgranicza się do niego jako do terminu zmiennego w swej formie gramatycznej. Sam termin *pieski* użyty na oznaczenie zwierząt domowych ma niewątpliwie walor codzienności i pochodzi zapewne z języka zwyczajowego, to w zestawieniu z innymi zdrobnięciami wchodzi w skład specyficznego języka tej perykopy. Wszystko to nie wydaje się być jedynie zwyczajem językowym, gdyż sprowadzałyby zaobserwowane zmiany do różnic stylistycznych, pozbawionych głębszego uzasadnienia, co jest tezą niezrozumiałą.

Markowe przesunięcie akcentu w wypowiedziach kobiety osiągnięte za pomocą bardzo prostej techniki zdaje się przygotowywać ostatnią wypowiedź Jezusa, podkreślającą wartość słów kobiety. Ewangelista nie zaakcentował bowiem nie tylko brak jej zgody na teologię czasu, lecz przede wszystkim sposób wyrażenia prośby. Tak więc słowo kobiety staje się naprawdę słowem „pełnym mocy”, osiągającym skutek jako przejaw duchowej „gwałtowności” wobec łaski, gwałtowności niezależnej od pochodzenia i wykształcenia. Takie właśnie przekształcenie wypowiedzi Jezusa w ustach kobiety można uznać za element dysputy.

10. Prawa dzieci i zwyczaje piesków

Wróćmy jeszcze do dialogu między Jezusem a kobietą, by naświetlić sens postawionego w dyspucie z kobietą zadania. Czy słowa skierowane do poganki można rozumieć jako przejaw przekonania, że poganie nie mają prawa oczekiwać jakiegokolwiek zbawczej interwencji Jezusa? Jak już wskazano, nie chodzi tu

⁴⁶ M. ROSIK, *Jezus i Jego misja*, 236-237; TENŻE, *Jezus i córka Syrofenicjanki*, s. 140-141.

⁴⁷ D. RHOADS, *Jesus and the Syrophenician Woman in Mark: A Narrative-Critical Study*, „Journal of the American Academy of Religion” 62 (1994), s. 356-357.

⁴⁸ J.-N. ALETTI, *Analyse narrative de Mc 7, 24-30*, s. 368.

o odmowę łaski, lecz o czas jej okazania. Temat ten należy pogłębić, przyglądając się niektórym aspektom wspomnianego dialogu. Szczególne znaczenie ma tu Markowa wersja wypowiedzi Jezusa: *pozwól najpierw nasycić się dzieciom, bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić pieskom* (Mk 7, 27). Skoncentrujmy się najpierw na wersji drugiej Ewangelii, która, choć jest starsza, to jako bardziej rozbudowana – bogatsza w znaczenie.

Jak zauważono, w dyskusji z Jezusem kobieta zmienia kontekst użycia terminu *pieski*. To, co dla Żydów było trudne do przyjęcia, dla niej nie stanowiło większego problemu. Różnica w mentalności między rozmówcami stała się okazją do opisywanej zmiany. Bazuje ona na tym, że Jezus odnosi się do zwyczajów domów żydowskich, w których *najpierw* (Mk 7, 27: *πρῶτον*) jedli ludzie, a potem resztkami karmiono psy, kobieta natomiast – do zwyczajów helleńskich, według których psy mogły przebywać w domu, a w czasie posiłku podrzucano im kąski do jedzenia⁴⁹. Praktykę tę potwierdzają m.in. przedstawienia na antycznych nagrobkach. Wydaje się, że oba różne sobie zwyczaje były jednocześnie znane Jezusowi i kobiecie, na co wskazuje wzajemne zrozumienie argumentacji. Zatem jeśli czytamy w Ewangeliach argumentację Jezusa, że najpierw jedzą dzieci, a następnie zwierzęta, to nie można mówić wprost o odmowie zdziałania cudu. Konteksty użycia terminu *pieski* ukazują dwa odrębne światy, które się znają i na siebie wpływają, choć zachowują odrębność. Kobieta akceptuje argumentację Jezusa, przekształcając ją jednocześnie za pomocą odniesienia do własnej tradycji w argument, który On przyjmuje i docenia. Co więcej, można przypuszczać, że w tle znajduje się jakieś Jego oczekiwanie takiego właśnie rozwoju sytuacji, a zadanie, jakie stoi przed kobietą, to znalezienie właściwego odniesienia, które wyrażałoby pokorę wobec działania Jezusowego. Słowo *najpierw* wskazuje bowiem jednocześnie na nadchodzący, choć bliżej jeszcze nieokreślony, etap działania Jezusa poza Izraelem. Ponieważ był on już wspomniany w Ewangelii, zwłaszcza gdy sami rodacy kobiety doświadczały działania Jezusa (Mk 3, 8-12), należało się spodziewać jego kontynuacji. Uzdrowienie córki Syrofenicjanki jest konkretnym tego przykładem, choć dokonany poza ziemią Izraela.

Mateusz, natomiast, choć w tle niewątpliwie znajduje się ten sam obraz, zawiera aspekty różne od Markowych. Pierwszy Ewangelista cytuje jedynie drugą część zdania, zmieniając nieco jego szyk. Ostra wypowiedź Jezusa jest potwierdzeniem wcześniejszych uwag skierowanych do uczniów co do posłannictwa Jezusowego jedynie do owiec, które poginęły z domu Izraela, czyli realizując misję zleconą również uczniom (Mt 10, 6)⁵⁰. Argumentacja ta wybija się na pierwszy plan i tworzy swoistą sekwencję zdarzeń, prowadzącą do akceptacji czasu zbawienia. Wśród tych górnolotnych idei należy zauważyć, że Jezus, odnosząc się do tak prostej czynności, jak podawanie posiłku i zwyczaje jego spożywania, sytuuje się na pozycji ojca rodziny, a nie władcy i mesjasza czy

⁴⁹ M. ROSIK, *Jezus i Jego misja*, s. 236.

⁵⁰ B. T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza. Katolicki Komentarz Biblijny*, s. 956.

proroła⁵¹. Także dla tego Ewangelisty pozostają w mocy uwagi dotyczące różnych sposobów traktowania psów w domach żydowskich i fenickich.

11. Owoce nieustępliwości kobiety

Markowa redakcja opowiadania zwróciła uwagę na subtelności relacji między domownikami i pieskami, Mateusz natomiast uwydatnił separację między Żydami i poganami w czasie przed objawieniem misyjnej decyzji wobec Kościoła. W interesującym nas opowiadaniu pojawia się jednak zmiana, która przekształca dotychczasową sytuację zbawienia. Na tej podstawie Alonso swoje opracowanie na temat interesującego nas tekstu zatytułował *The Woman Who Changed Jesus*⁵². To nieustępliwość kobiety wbrew mowie Jezusa wyzwała nieoczekiwany bieg zdarzeń. Paradoksalnie to Jezusowa wypowiedź o pieskach wywołuje w bohaterce opowiadania taką reakcję. Pochwała kobiety podsumowuje jej zdanie i zamyka dialog. Ma ona charakter objawienia stanu jej serca. Na tym właśnie podsumowaniu spoczywa główny ciężar kerygmaticzny tekstu. Potem następuje już tylko krótka notka narratora: stwierdzenie dokonanego uzdrowienia, choć u każdego z Ewangelistów w różnych słowach. Niech ukáže to synoptyczne zestawienie tłumaczenia BT⁵.

Mk 7, 29-30: *On jej rzekł: «Przez wzgląd na te słowa idź, zły duch opuść swoją córkę». Gdy wróciła do domu, zastała dziecko leżące na łóżku, a zły duch wyszedł.*

Mt 15, 28: *«O niewiasto wielka jest twoja wiara; niech ci się stanie, jak chcesz!» Od tej chwili jej córka była zdrowa.*

Markowa wersja wydarzeń podkreśla znaczenie słów kobiety oraz rozwija potwierdzenie pokonania złego ducha. Poszukując sensu Markowego podkreślenia wagi słów wobec Jezusa, można wskazać na opowiadanie o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok. Samodzielna decyzja chorej stała się przyczyną jej uzdrowienia, jak zaskakująco stwierdza Ewangelia, bez wiedzy Jezusa, więc i bez Jego woli. Na Jego żądanie kobieta *wyznała całą prawdę* i usłyszała, że ocaliła ją jej wiara i może spokojnie odejść uzdrowiona (Mk 5, 34). Zatem zarówno słowa cierpiącej na krwotok, jak i Syrofenicjanki są w rzeczywistości wyznaniem wiary ujętym w formę pośrednią, opisową, wymagającą od czytelnika zastanowienia się⁵³.

Natomiast św. Mateusz umieszcza w dialogu precyzujące wyrażenie wprowadzające: *o kobieto, wielka jest twoja wiara* (Mt 15, 28: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις). Jedynie jej wiarę Mateusz opisuje jako wielką. Dzięki tej wierze jej córka

⁵¹ J.-N. ALETTI, *Analyse narrative de Mc 7, 24-30*, s. 347.

⁵² *The woman who changed Jesus: crossing boundaries in Mk 7, 24-30*, Biblical Tools and Studies 11, Leuven 2011.

⁵³ Tak np. B. M. F. VAN IERSEL, *Leggere Marco*, Milano 1989, s. 160; D. J. HARRINGTON, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 1007.

odzyskała wolność. Jeśli przyjrzymy się rozmieszczeniu i użyciu terminu *wiara* w pierwszej Ewangelii, zauważymy kilka rzeczy. Po pierwsze, o wierze w kontekście uzdrowienia wspomina się w opowiadaniach o paralytyku, którego przyniosło czterech towarzyszy (Mt 9, 2), kobiety cierpiącej na krwotok (Mt 9, 22), dwóch niewidomych (Mt 9, 29). Osobną rzecz stanowi Mt 17, 20, gdzie Jezus wspomina, że Dwunastu nie mogło wypędzić złego ducha z powodu małej wiary. Są jednak dwa opisy podkreślające szczególny walor wiary osoby proszącej Jezusa o interwencję. Mt 8, 10 opowiadając historię uzdrowienia sługi setnika z Kafarnaum, podaje Jezusową diagnozę wiary proszącego, że u nikogo w Izraelu nie znalazł jej tak wielkiej (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδεὶν τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εἶρον). Drugie, podobnie emfaticzne wyrażenie, to zacytowany werset z opowiadania o Kananejce. Oba miejsca podkreślają wielkość wiary proszących, choć na różny sposób – przez przymiotnik wskazujący jakość wiary (odpowiednio τοσαύτην i μεγάλην). Poszukując elementów wspólnych tych dwóch opowiadań, poza samą emfazą położoną na elemencie wiary, trzeba wymienić jeszcze trzy elementy: pogańskie pochodzenie proszących o cud, brak bezpośredniego kontaktu między Jezusem a osobą uzdrawianą oraz wystarczalność wiary proszącego do uzyskania łaski dla innej osoby.

Synoptyczna lektura perykopy o uzdrowieniu córki pogańskiej kobiety ukazuje, że podstawą uzdrowienia jest wiara kobiety, lecz ukazana na dwa różne sposoby. Kluczem jest nie tyle jej posiadanie, co jej wyznanie. Ewangelie przedstawiają ten temat w postaci jakby delikatnej zachęty, ukazując związek słów wypowiedzianych wobec Jezusa z udzieloną łaską. Ujawnia się zatem schemat różny od obserwowanego w opowiadaniach o Jezusie, który uzdrawia znając tajemnice serca ludzkiego⁵⁴. Pośrednio wraca więc treść sławnego przykazania Pawłowego o konieczności wiary i jej wyznania dla zbawienia: *Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie* (Rz 10, 9). Można zatem uznać, że opowiadanie prowadzi od uznania pierwszeństwa Żydów w porządku łaski przez akceptację tego przez pogan aż do wyznania wiary przez tych ostatnich. Zarazem zaś odsunięcie pogan na drugi plan i podkreślanie przywilejów Żydów w oparciu o dialogi poprzedzające uzdrowienie córki Kananejki może być konstrukcją służącą ukazaniu wiary i nie musi ona być wykorzystywana do podkreślania żydowskości Jezusa ani przypisywania Mu tendencji szowinistycznych czy nacjonalistycznych. Jest to raczej teologiczny spór z ukierunkowaniem na wyznanie wiary i akceptację ekonomii zbawienia. Postępowanie Jezusa stało się również przykładem formującym uczniów, na czym polega prawdziwa religijność. Dokonuje tego przez zwrócenie uwagi na wyznaną wiarę. Pokorne otwarcie się na warunki stawiane przez Jezusa i zwrócone ku Niemu zaufanie wprowadza zarazem do wspólnoty uczniów⁵⁵.

⁵⁴ Mk 2, 5; Mt 9, 2; Łk 5, 20; Dz 14, 9.

⁵⁵ S. HAREZGA, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, s. 177.

Zakończenie

Wydaje się jasne, że w przypadku interesującego nas opowiadania nie chodzi zupełnie o czystość rytualną. Taką interpretację powodów pozornie odmownego gestu Jezusa należałoby odrzucić ze względu na kontekst ewangeliczny, właściwy obu Ewangeliom, choć wyraźniej zaświadczony u Marka. Pierwszeństwo Żydów w przywilejach zbawienia jest dla każdego z nich oczywiste, choć bardziej je podkreśla Mateusz. Przyjęcie istnienia określonej porcji łaski, jaką Jezus mógłby wydzielać potrzebującym, jest nie do przyjęcia. Zaprzecza temu motyw chleba. Ten przeznaczony dla dzieci musi być tu ujęty w relacji do opowiadań o nakarmieniu tłumów, po których zawsze pozostają ułamki zebrane w koszach, co koresponduje z okruciami spadającymi ze stołów podczas posiłku.

Wydaje się, że najważniejszym elementem opowiadania jest czas, który determinuje adresatów zbawczej działalności Jezusa. Jest jednak jedna rzeczywistość, która wyłamuje się z tego schematu i ma nad nim przewagę. Jest to wiara, połączona z pokornym wyznaniem braku praw do otrzymania Jezusowej łaski. Kobieta została zatem wystawiona na próbę, którą pokonała, podobnie jak wiele postaci biblijnych przed nią, i co dokonuje się również dziś. Ta dziwna prowokacja ze strony Jezusa nosi cechy mądrościowe i przynosi owoce zbawcze, ponieważ kobieta odnalazła właściwy klucz do rozszyfrowania zagadki.

Podsumowując powyższe analizy, można wskazać na podstawowy fundament właściwy obu redakcjom opowiadania. Jest nim sam akt wewnętrzny wiary, ale połączony z jej wyznaniem. Każdy z Ewangelistów ukazuje uzdrowienie córki kobiety pogańskiej z różnej perspektywy, choć przesłanie staje się praktycznie takie samo.

La guarigione della figlia della donna pagana.

I concetti principali del racconto e il modo della loro rappresentazione

RIASSUNTO

La storia della donna pagana chiamata cananaea o sirofenicia presenta l'importanza particolare alla luce delle discussioni dell'impurità legale. I testi biblici sottolineano la teologia del tempo della salvezza. Il dialogo di Gesù con la donna è pieno del linguaggio metaforico. Parlando della guarigione della figlia della donna cananea, Gesù usa la metafora dei cani, cioè applica la tradizione giudaica alla discussione sul tempo della salvezza, ma la donna la trasforma alla luce della sua consuetudine. La discussione si presenta nel modo sapienziale come un enigma. La fede e la sua professione sembra essere l'idea centrale del testo: Matteo l'esprime chiaramente, Marco nelle forme oscure. Alla fine Gesù, come padre della famiglia, usa benevolenza con lei a motivo delle sue parole e la donna diventa una degli abitanti a casa del Signore.