

## KOBIETY JAKO MODEL WIARY W EWANGELII MARKOWEJ

### WOMEN AS MODEL OF FAITH IN THE GOSPEL OF MARK

**SUMMARY:** Among thirteen female characters appearing in the Gospel of Mark, four of them – the woman with an issue of blood, the Syrophenician woman, the poor widow, and the anointing woman – all exhibit exemplary qualities of faith and discipleship. Introduced by a brief overview of the narrative function of two other groups of female characters, namely the secondary figures (e.g. Peter's mother-in-law) and women disciples (cf. 15:40-41; 16:1-6), the main part of the study provides a systematic analysis of the motif of faith as reflected in the deeds and words of these four emblematic figures. The analysis pays particular attention to immediate literary contexts of the four episodes, showing how each of the stories is integrated into a larger narrative and also woven into the overall framework of the Markan composition.

**SŁOWA KLUCZE:** Ewangelia Markowa, kobieta, wiara, uczeń.

**KEYWORDS:** Mark's Gospel, woman, faith, disciple.

Ewangelista Marek wymienia *explicite* trzynaście postaci kobiecych, które funkcjonują w narracji jako podmioty mające aktywny udział w rozwoju fabuły<sup>1</sup>. Podczas gdy pięć kobiet wspomnianych jest z imienia<sup>2</sup>, pozostałe są bezimienne<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> W powyższej liczbie trzynastu kobiet nie są uwzględnione kobiety, które nie są aktywnymi podmiotami w narracji i są określone terminami μήτηρ (matka – 16 razy w Mk), γυνή (kobieta, żona – 15 razy), ἀδελφή (siostra – 3,32.35; 6,3; 10,29.30) czy θυγάτηρ (córka – 7,26.29). Jako przykład może posłużyć opowiadanie o kobiecie będącej żoną kolejnych siedmiu braci (12,20-23) czy też stwierdzenia: „Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (3,35); „Czcij ojca i matkę swoją” (7,10); „Kto oddała swoją żonę, a bierze inną, popełnia względem niej cudzołóstwo” (10,11). W powyższej liczbie trzynastu kobiet nie zawierają się także postaci kobiece, które mogą się kryć za określeniami „oni”, „wielu”, „ludzie”, „tłum”.

<sup>2</sup> Maryja (6,3; por. 3,31-35), Herodiada (6,17-29), Maria Magdalena (15,40.47; 16,1.9), Maria (matka Jakuba Młodszego i Józefa; 15,40.47; 16,1) oraz Salome (15,40; 16,1).

<sup>3</sup> Kobiety bezimienne to teściowa Piotra (1,29-31), kobieta cierpiąca na krwotok (5,25-34), córka Jaira (5,21-24.35-43), córka Herodiady (6,21-28), kobieta syrofenicka (7,24-30), uboga wdowa wrzucająca dwa pieniążki (12,41-44), kobieta namaszczająca Jezusa w Betanii (14,3-9) oraz służąca przepytująca Piotra na dziedzińcu pałacu arcykapłana (14,66-69).

Mimo, iż każda z trzynastu kobiet pełni inną funkcję w narracji Markowej, można pokusić się o pewną ich systematyzację. Pierwsza grupa obejmuje sześć kobiet, które pełnią w narracji funkcje drugoplanowe. Grupa druga to trzy kobiety, które można nazwać uczennicami, gdyż ich prezentacja odpowiada charakteryzacji męskich uczniów Jezusa. Grupa trzecia to cztery kobiety – symbole, które okazują wzorcową wiarę i swą postawą uosabiają ideał ucznia Jezusa.

Przedmiotem zainteresowania niniejszego studium jest analiza postaci kobiecych z grupy trzeciej, a mianowicie kobiety cierpiącej na krwotok, Syrofenicjanki, ubogiej wdowy oraz kobiety namaszczałej Jezusa w Betanii. Analiza koncentruje się jedynie na problemie wiary czterech emblematycznych kobiet, gdyż nawet skrótowne omówienie wszystkich zagadnień egzegetycznych i teologicznych związanych z Markową prezentacją owych kobiet przekraczałoby w sposób oczywisty ramy i cel niniejszej publikacji<sup>4</sup>. Analizę zasadniczego przedmiotu badań poprzedzi krótka charakterystyka funkcji narracyjnych pełnionych przez dwie pierwsze grupy kobiet. Ostatnia część studium będzie próbą omówienia cech wspólnych czterech symbolicznych postaci kobiecych, ich funkcji w globalnym schemacie narracji Markowej oraz oryginalności ich prezentacji na tle innych postaci występujących w narracji.

## 1. KOBIETY W ROLACH DRUGOPLANOWYCH

Sześć z trzynastu wspomnianych wyżej postaci kobiecych, a mianowicie Maryja, Herodiada i jej córka, teściowa Piotra, córka Jaira oraz służąca arcykapłana, pełni role drugoplanowe w narracji Markowej. Fakt, iż informacja o przybyciu Maryi do Jezusa służy jedynie jako wstęp, czy też pretekst, do nauczania na temat nowych więzów rodzinnych w Królestwie Bożym (6,31-35), wskazuje na drugoplanowość roli Maryi w narracji. Herodiada i jej córka odgrywają bezsprzecznie kluczową rolę w opisie ostatnich chwil życia Jana Chrzciciela (6,17-29). Ostatecznie są one jednak postaciami drugoplanowymi, jako że relacja o ścięciu Jana Chrzciciela służy jedynie naświetleniu stosunku Heroda do Jana Chrzciciela, co z kolei jest częścią prezentacji istotniejszego problemu, a mianowicie relacji pomiędzy Jezusem a Janem Chrzcicielem (6,14-16). Podobnie figura służącej arcykapłana

<sup>4</sup> Zawężając zainteresowanie do czterech emblematycznych kobiet, nie można wyciągać pochopnego wniosku, iż postaci te są jedynymi pozytywnymi przykładami wiary w Ewangelii Markowej. Ewangelista przedstawia także inne pozytywne modele osób, które charakteryzują się wiarą w Jezusa. Są to czterej przyjaciele paralityka, którzy powodowani wiarą spuszcza ją przez dach (2,5), chłopiec uwolniony od złego ducha ze względu na wiarę swego ojca (9,24), Bartymeusz, którego wiara przywraca mu wzrok (10,52), czy Józef z Arymatei, który śmiało prosi o ciało Jezusa (15,43). Wszystkie te postaci są jednak płci męskiej, natomiast niniejsze studium koncentruje się jedynie na postaciach kobiet.

odgrywa drugoplanową rolę, gdyż epizod z jej udziałem (14,66-72) służy ukazaniu postawy Piotra i prawdziwej tożsamości Jezusa – prawdziwego proroka, którego przepowiednia o zaparciu się Piotra spełnia się w każdym szczególe (podwójne zapianie koguta, potrójne zaparcie się). Bez wątplenia postacią drugorzędną w Ewangelii jest także córka Jaira, której wskrzeszenie następuje dzięki wierze jej ojca (5,22-23.36). Dziewczynka po wskrzeszeniu „chodzi” (περιπατέω), co dowodzi realności wskrzeszenia (5,42), jednak nie mówi się nic o jej stosunku do Jezusa<sup>5</sup>. Czytelnik Ewangelii Markowej nie dowiaduje się także nic o relacji Herodiady i jej córki do Jezusa, głównego protagonisty narracji. Postawa służącej arcykapłana w stosunku do Jezusa może być rozumiana jako wroga lub w najlepszym wypadku obojętna. Żadna z tych trzech kobiet nie przyjmuje statusu naśladowcy czy wyznawcy Jezusa.

Przypadek teściowej Piotra wydaje się bardziej złożony, gdyż kobieta ta po swoim uzdrowieniu zaczęła „usługiwać” (διακονέω) Jezusowi i jego uczniom. Jej postawa jest zaskakująca, gdyż czytelnik oczekiwałby standardowego zakończenia opisu uzdrowienia, w którym teściowa zacznie jeść, aby potwierdzić fakt swego uzdrowienia. Czasownik διακονέω opisuje nie tylko służbę aniołów wobec Jezusa (1,13), ale postawę kobiet, które towarzyszyły Jezusowi i służyły Mu (15,41). Co istotne, termin ten określa także postawę samego Jezusa, który sam mówił o sobie, iż „nie przyszedł, aby Mu służyło (διακονέω), lecz żeby służyć (διακονέω)” (10,45). Służąc Jezusowi i jego czterem uczniom, teściowa naśladuje postępowanie samego Jezusa. Sam Jezus zachęcał by uczniowie naśladowali jego postawę służby, stając się „sługami” (διάκονοι) jedni dla drugich (9,35; 10,43). Warto zwrócić uwagę na użycie formy imperfectum czasownika „służyć”, w opisie czynności teściowej, wskazujące na czynność trwającą w czasie i sugerujące stałe usposobienie kobiety. Istotne jest także miejsce uzdrowienia i służby, jest nim dom (οἰκία), który w teologii Markowej jest miejscem symbolizującym wspólnotę Kościoła<sup>6</sup>. Rodzi się wniosek, iż teściowa Piotra, poprzez swą postawę służby, staje się modelem ucznia, który służy<sup>7</sup>. Należy jednak pamiętać, że kobieta ta doznaje uzdrowienia

<sup>5</sup> Niektórzy we wskrzeszeniu córki Jaira chcą widzieć zapowiedź zmartwychwstania Jezusa. Przy tym założeniu, rola dziewczyny w narracji nabrałaby większego znaczenia.

<sup>6</sup> M.F. TRAINOR, *The Quest for Home. The Household in Mark's Community* (Collegeville 2001).

<sup>7</sup> J. DEWEY, „The Gospel of Mark”, *Searching the Scriptures. II. A Feminist Commentary* (red. E. SCHÜSSLER FIORENZA) (New York 1994) 476-477; M. FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MThA 8; Altenberge 1993) 34. Teściowa Piotra to *Vorbild wahrer Nachfolge und wahren Jüngerseins*, por. TENŻE, *Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu, Kompendium Feministische Bibelauslegung* (red. L. SCHOTTROFF – M.T. WACKER) (Gütersloh 1999) 501; P. DSCHULNIGG, „Frauen im Markusevangelium”, *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10). *Fs. W. Kirchschläger* (red. R. SCORALICK) (Zürich 2007) 75: διακονέω ist im Mk ein ekklesiologisches Leitwort. *Die Schwiegermutter des Petrus übt einen Tischdienst mit ekklesialen Obertönen aus und demonstriert so den vier erstberufenen Jüngern und allen LeserInnen des Mk, was Jüngerschaft in leitender Stellung bedeutet.*

ze swej słabości nie dzięki własnej wierze, ale za sprawą interwencji uczniów (1,29-30). W kontekście interesującego nas tematu wiary, na plan pierwszy wysuwa się zatem wiara tychże uczniów. Postawa teściowej wydaje się mieć swe znaczenie w globalnym planie dzieła Markowego. Po pierwsze, umieszczenie na samym początku i na końcu narracji Markowej figur kobiecych, których wspólną cechą jest służba, może być widziane jako komentarz do całości Ewangelii, której centralny temat teologiczny wyrażony jest w stwierdzeniu: „Syn człowieczy nie przyszedł, aby mu służyto, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (10,45)<sup>8</sup>. Po drugie, w opisie uzdrowienia teściowej użyto czasownika ἐγείρω, którym opisuje się także zmartwychwstanie Jezusa (14,28; 16,6.14). „Podniesienie” z gorączki teściowej może być widziane jako zapowiedź zmartwychwstania Jezusa, które z kolei jest zapowiedzią powszechnego zmartwychwstania i nowego stworzenia. Nadto, uzdrowienie to dokonuje się w dzień szabat. Kobieta posługując wszystkim w domu w dzień szabat, łamiąc spoczynek szabat, wyraża swą wiarę w Jezusa jako Pana szabat (2,22).

## 2. KOBIETY UCZENNICE

Ewangelia Marka mówi o trzech kobietach, które mogą być określone jako uczennice Jezusa. Były to Maria Magdalena, Maria (matka Jakuba Mniejszego i Józefa) oraz Salome (15,40; 16,1)<sup>9</sup>. Kobiety te występują w dwóch kluczowych i szczytowych momentach narracji, a mianowicie są świadkami ukrzyżowania Jezusa (15,40-41) i pierwszymi świadkami Jego pustego grobu (16,1-6). Kobiety te „towarzyszyły” (ἀκολουθέω) oraz „usługiwały” (διακονέω) Jezusowi (15,41). Kobiety te pokonały więc tę samą drogę co Dwunastu, „wstępując wraz” (συνὰ βαβαίνω) z Jezusem z Galilei do Jerozolimy. Czasownik ἀκολουθέω opisuje czynność pierwszych uczniów Jezusa (1,18), Lewiego (2,14) oraz innych uczniów

<sup>8</sup> W.M. SWARTLEY, „The Role of Women in Mark’s Gospel: A Narrative Analysis”, *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 17. Autor ten, zwracając uwagę na umiejscowienie służebnych postaci kobiecych na początku i końcu narracji, mówi o tzw. *inclusio-commentary*.

<sup>9</sup> Niektórzy, na przykład L. Schottroff, E. Schüssler Fiorenza, sugerują, że liczba kobiet-uczennic mogła być większa, gdyż w 15,41 czytamy, iż wiele innych kobiet przyszło z Jezusem z Galilei do Jerozolimy (καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα). E. Schüssler Fiorenza sugeruje, iż tak jak Piotr, Jakub i Jan byli reprezentantami dwunastu apostołów, tak trzy wspomniane kobiety były reprezentantkami kobiet – uczennic. Opierając się także na lekcji z Kodeksu watykańskiego przypuszcza, iż Mk 15,41 mówi o czterech kobietach, które odpowiadałyby czterem pierwszym uczniom z 1,16-20. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York 1983) 320-321. Wydaje się jednak, iż 15,41 mówi o dwóch różnych grupach kobiet, gdyż stwierdzenie *i wiele innych* (καὶ ἄλλαι πολλαί) tworzy kontrast z wcześniejszą informacją o trzech kobietach uczennicach.

(6,1; 10,32), którzy „towarzyszą” Jezusowi, „idą” za nim. Termin ten opisuje także tłumy podążające za Jezusem (2,15; 3,7; 5,24; 11,9). Kroczenie za Jezusem jest podstawowym warunkiem bycia jego uczniem: „Jeśli kto chce pójść (ἀκολουθεῖν) za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje (ἀκολουθεῖτω)” (8,34). Brak towarzyszenia Jezusowi i jego uczniom, w opinii samych uczniów Jezusa, był znakiem braku przynależności do grona uczniów Jezusa (zob. 9,38). Wymóg pójścia za Jezusem doskonale zrealizowało Dwunastu (10,28) oraz Bartymeusz (10,52), nie sprostał mu natomiast bogaty młodzieniec (10,28). Z wyjątkiem nakazu pójścia za mężczyzną niosącym dzban wody (14,13), czasownik ἀκολουθεῖω zawsze opisuje chodzenie za Jezusem (zob. także 14,54). Użycie zatem tego terminu w odniesieniu do trzech kobiet w 15,41 może wskazywać na ich status uczennic Jezusa. Taką identyfikację potwierdzałyby także użycie słowa διακονέω („służyć”) do opisu tychże kobiet, gdyż uczniowie byli zaproszeni do bycia „sługami” dla siebie nawzajem (9,35; 10,43). Z drugiej strony, użycie terminu ἀκολουθεῖω do wyrażenia czynności pójścia za mężczyzną niosącym dzban wody (14,13) oraz postawa tłumów, które podążając za Jezusem nie zawsze charakteryzowały się wiarą w Niego (2,15; 3,7; 5,24; 11,9), pokazuje, iż czasownik ten nie jest technicznym terminem zarezerwowanym wyłącznie do określenia ucznia czy uczennicy Jezusa. Należy być zatem ostrożnym w wyciąganiu z przesłanek leksykalnych daleko idących wniosków dotyczących tożsamości czy statusu ucznia w odniesieniu do trzech kobiet z 15,41<sup>10</sup>.

### 3. KOBIECY CIERPIĄCY NA KRWOTOK (5,25-34)

Bezimienna Izraelitka cierpiąca na krwotok to pierwsza postać kobieca odgrywająca w narracji Markowej rolę symbolu wiary w sposób w pełni klarowny. Kobieta ta, chcąc być uzdrowioną, dotknęła potajemnie szat Jezusa. W momencie, w którym Jezus uświadomił sobie, iż moc wyszła od niego, kobieta uświadomiła sobie, że jest uzdrowiona. Gdy Jezus szuka nieznanej sobie kobiety, ta ujawnia się i wyznaje całą prawdę o tym, co zaszło. W konkluzji epizodu padają kluczowe słowa Jezusa: „Córko, twoja wiara cię ocaliła (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε), idź w pokoju

<sup>10</sup> Więcej na ten temat kobiet uczennic w Mk zob. W. MUNRO, „Women Disciples in Mark?”, *CBQ* 44 (1982) 225-241; L. SCHOTTROFF, „Women as Disciples of Jesus in New Testament Times”, *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament (Gender and the Biblical Tradition)* (Louisville 1991) 168-203; M. FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium* (MThA 8; Altenberge 1989); TENŽE, „Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium”, *Evangelische Theologie* 5 (1992) 413-432; V. PHILLIPS, „Full Disclosure: Towards a Complete Characterization of the Women Who Followed Jesus in the Gospel According to Mark”, *Transformative Encounters. Jesus & Women Reviewed* (red. I.R. KITZBERGER) (Biblical Interpretation 43; Leiden – Boston – Köln 2000) 13-32.

i bądź wolna od swej dolegliwości” (5,34). Umieszczenie tej wypowiedzi na końcu opowiadania i w jego punkcie kulminacyjnym wskazuje, iż głównym tematem narracji nie jest uzdrowienie, wzmiankowane w połowie opowiadania (5,29), ale zbawcza moc wiary.

Opowiadanie o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok wraz z opowiadaniem o wskrzeszeniu córki Jaira funkcjonuje w szerokim kontekście całej Ewangelii Markowej jako przykład wiary, która prowadzi do cudu uzdrowienia i wskrzeszenia. W obu przypadkach formą zewnętrzną uzdrowienia i wskrzeszenia jest dotyk. Element dotyku łączy oba epizody z wcześniejszymi danymi Ewangelii Markowej, które mówią o uzdrowieniu zachodzącym przy pomocy dotyku. W Mk 3,7-12 czytamy, iż „tłum (ὄχλος) słyszy (ἀκούω)” o Jezusie, „przybywa” (εἰσχωμαί) do niego, aby go „dotknąć” (ἅπτω) i doznać uzdrowienia z różnorodnych „dolegliwości” (μάστιξ). Te same terminy użyte są w opisie uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok<sup>11</sup>. W 6,56 czytamy, iż wszyscy ci, którzy „dotykali” (ἅπτω) Jezusa, a nawet frędzli czy też krawędzi jego szaty, byli „uzdrowieni” (σώζω - por. 5,23.28.34). W obu tych tekstach nie mówi się *expressis verbis* o wierze jako warunku uzdrowienia. W tym kontekście figura kobiety cierpiącej na krwotok jest przykładem demonstrującym kluczowe znaczenie wiary w tego typu spotkaniach z Jezusem. Tym, co uzdrowia, nie jest dotknięcie szat Jezusa (rozumiane jako rytuał magiczny), ale wiara w osobę Jezusa<sup>12</sup>. Szata w kontekście kulturowym Ewangelii Markowej była rozumiana jako integralna część osoby. Świadczy o tym dokonana przez uczniów parafraza pytania Jezusa z: „kto dotknął moich szat” (5,30) na „kto się mnie dotknął” (5,31). Kluczowe znaczenie wiary w postępowaniu kobiety widać w zestawieniu jej słów („Jeśli się *dotknę* jego szat, zostanę *ocalona*” - 5,28: ἅπτω → σώζω) ze słowami Jezusa („Twoja *wiara* cię *ocaliła*” - 5,34: πίστις → σώζω). Chodzi zatem nie o dotknięcie szaty jako takiej, ale o dotknięcie Jezusa, nie tyle o sam dotyk, ile o akt wiary wyrażający się w dotyku. Ostatecznie tym, co uzdrowia, nie jest dotyk, ale wiara.

Warto zwrócić uwagę na powiązanie tematu wiary, w opisie uzdrowienia kobiety, z tematem lęku, gdyż spotykamy go także w bezpośrednim kontekście tego epizodu. Otóż kobieta po swoim uzdrowieniu „zalekniona” (φοβηθεῖσα) zbliżyła się do Jezusa. Jednocześnie Jezus stwierdził, iż to „jej wiara” (ἡ πίστις σου) była przyczyną jej ocalenia. W kontekście poprzedzającym Jezus mówi do Dwunastu: „Czemu tak tchórzliwi (δειλοί) jesteście? Jakże brak wam wiary (πίστις). A oni zlekli się bardzo (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν)” (4,40-41). W podobnym kontekście

<sup>11</sup> ὄχλος - 5,21.24.27.30.31; ἀκούω - 5,27; ἔρχομαι - 5,27; ἅπτω - 5,27.28.30.31; μάστιξ - 5,29.34. W obu perykopcach występuje także termin προσπίπτω (3,11; 5,33) opisujący gest prostracji przed Jezusem.

<sup>12</sup> Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż Mk krytykuje tutaj element magiczny w patrzeniu na Jezusa (Lohmeyer, Fuller, Schenke, Verweyen) albo dostosowuje obraz Jezusa do ówczesnego modelu hellenistycznego, gdzie dotyk był postrzegany jako istotny element procesu uzdrowienia (Schmithals, Pesch, Kertelge, Roloff). C.D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNT-SMS 64; Cambridge 1989) 101-102.

Jezus zwraca się do przełożonego synagogi w słowach: „Nie bój się, wierz tylko (μη φοβοῦ, μόνον πίστευε)” (5,36). Wydaje się zatem, iż wiara kobiety jest celowo zestawiona, na zasadzie kontrastu, ze słabą wiarą czy też z jej brakiem w przypadku dwunastu uczniów (4,40-41, por. 6,50) oraz na zasadzie komplementarności z wiarą Jaira (5,21-24.35-43). Wiara jest jednym z kluczowych tematów kontekstu bezpośredniego, a dokładniej sekcji 4,35-6,6. Rozpoczyna ją wzmianka o niewierze czy słabej wierze uczniów Jezusa (4,35-40), a kończy opis niewiary w Nazarecie (6,1-6). W konsekwencji inkluzja motywu niewiary w przypadku uczniów i mieszkańców Nazaretu uwydatnia temat wiary obecny w sekcji centralnej, a mianowicie w prezentacji wiary kobiety cierpiącej na krwotok oraz wiary Jaira.

Zestawienie obok siebie, na zasadzie typowej dla Marka techniki *sandwich* (por. 14,1-2 // 14,3-9 // 14,10-11), opowiadania o wierze kobiety cierpiącej na krwotok i wierze Jaira, rodzi pytanie o stosunek wiary uzdrowionej kobiety do wiary Jaira, o to, która z tych postaci jest figurą mocniejszą, bardziej emblematiczną. W obu przypadkach inicjatywa leży nie po stronie Jezusa, ale po stronie kobiety i Jaira. Niewątpliwie jest ona znakiem ich wiary w moc Jezusa. Nadto, w obu przypadkach podkreślona jest beznadziejność sytuacji, w której się znajdują. Kobieta, wyczerpawszy wszelkie środki materialne, nie może znaleźć uzdrowienia, podczas gdy córka Jaira jest bliska śmierci<sup>13</sup>. Prócz podobieństw w prezentacji postaci, istnieją jednak także istotne różnice<sup>14</sup>. Otóż Jair jest liderem miejscowej synagogi, podczas gdy kobieta, jako permanentnie nieczysta rytualnie, jest wykluczona z życia religijnego. Jair ma rodzinę i znaczący krąg osób zależnych od niego, podczas gdy choroba kobiety wykluczyła lub zakończyła jej małżeństwo, uniemożliwiła posiadanie dzieci i odizolowała ją od lokalnej społeczności. Jair wydaje się bogaty i wpływowy, podczas gdy kobieta jest pozbawiona wszystkich swoich środków materialnych. Do innych różnic należy zaliczyć sposób interakcji z Jezusem. Jair przybywa do Jezusa publicznie, padając mu do stóp, natomiast kobieta zbliża się do niego w skrytości. Jair prosi o przybycie Jezusa do swego domu i uzdrowienie jego córki przez włożenie na nią rąk, podczas gdy kobieta sama dotyka szat Jezusa, wierząc, iż ten mały gest doprowadzi do jej uzdrowienia. Inną istotną różnicą jest wiara, która w różny sposób charakteryzuje każdą z postaci.

Bez wątplenia Jair, przedstawiciel religijnych przywódców ludu, z zasady wrogich Jezusowi i niedających wiary w jego mesjańską i boską tożsamość, szuka swojej postawą wiary w Jezusa. W kontekście ówczesnej kultury, a dokładniej kodu zachowania pomiędzy członkami poszczególnych szczebli hierarchii społecznej, gest upadnięcia do stóp Jezusa wyrażał bulwersującą dla postronnych obserwatorów

<sup>13</sup> J.A. GRASSI, „The Secret Heroine of Mark’s Drama”, *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988) 11: *Both stories focus strongly on faith in Jesus despite impossible circumstances.*

<sup>14</sup> C.D. MARSHALL, *Faith*, 104; S. MILLER, *Women in Mark’s Gospel* (LNST – JSNT.S 259; London 2004) 57.

prawdę o niższości Jaira w stosunku do Jezusa<sup>15</sup>. Wykonanie publicznego gestu prostracji świadczy o sile wiary Jaira, który nie boi się opinii postronnych obserwatorów, w tym innych przywódców ludu. Gest Jaira jest świadectwem jego wiary złożonym wobec tłumów. Jak zauważa G. Theissen, inaczej niż w starożytnej literaturze pozabiblijnej, w pismach Nowego Testamentu posłaniec czy reprezentant chorego, proszący o uzdrowienie, zawsze charakteryzuje się wiarą<sup>16</sup>. Jair, który wstawia się za chorą córką, jest zatem przykładem wiary *par excellence*. Informacja o śmierci jego córki bezsprzecznie wystawiła jego wiarę na niesłyszana próbę. Wcześniejsza narracja nie wspomina o żadnym wskrzeszeniu dokonany przez Jezusa. Jair, a z nim czytelnik Ewangelii Markowej, nie ma podstaw, aby wierzyć, iż Jezus może dokonać wskrzeszenia jego córki. Słowa skierowane do Jaira: „Nie bój się, wierz tylko!” świadczą o pojawieniu się u Jaira lęku. Kontekst narracyjny, zestawiający lęk z brakiem wiary uczniów (4,40-41), sugeruje, iż wiara Jaira osłabła lub zupełnie zanikła. Słowa te brzmią jak echo słów skierowanych wcześniej do uzdrowionej z krwotoku kobiety: „Twoja wiara cię ocaliła.” W ten sposób stają się zachętą do naśladowania wiary tej kobiety. Jair był świadkiem jej uzdrowienia i słyszał te słowa. Bezsprzecznie wskazują one na kluczową rolę wiary w jej uzdrowieniu. Gdy przychodzą posłańcy przynoszący mu wiadomość o śmierci córki, Jair zdaje się podzielać ich brak wiary. Fakt, iż nazywają oni Jezusa „nauczycielem” (5,35), objawia brak wiary. W tym pełnym napięcia momencie Jezus rozwiązuje sytuację problemową, budząc wiarę Jaira i kontynuując drogę do jego domu, zmuszając go tym samym do pójścia razem z Nim. W tym kontekście interesująca jest sugestia R. Pescha, który zauważa, iż imię „Jair” pochodzi od hebrajskiego יאיר, oznaczającego „on oświeca”, lub יעיר, „on budzi” i jako takie może mieć znaczenie symboliczne, a mianowicie może nawiązywać do oświecenia wiarą, czy raczej do obudzenia i umocnienia wiary Jaira przez Jezusa, po otrzymaniu wiadomości o śmierci córki (5,36)<sup>17</sup>. Powyższa analiza pozwala dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy wiarą Jaira a wiarą kobiety: Jair jest podtrzymywany w swej słabnącej wierze przez Jezusa (5,36), a kobieta jest chwalona przez Jezusa za swą nieugiętą wiarę (5,34).

Wracając raz jeszcze do analizy fenomenu wiary kobiety cierpiącej na krwotok, warto podkreślić, iż starożytny czytelnik i słuchacz Ewangelii Markowej był z pewnością zaskoczony zachowaniem kobiety. Łamało ono ówczesne kulturowe zwyczaje i religijne prawa. Dotykając Jezusa kobieta postąpiła wbrew ówczesnemu

<sup>15</sup> Jair był przedstawicielem klasy społecznie wyższej niż ta, z której wywodził się Jezus z Nazaretu. B.J. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis 1992) 209.

<sup>16</sup> G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Studies in the New Testament and Its World 3; Edinburgh 1983) 49.

<sup>17</sup> R. PESCH, „Kleinere Beiträge: Jäirus (Mk 5,22 / Lk 8,41)“, *BZ* 14 (1970) 252-256. Imię to może być też subtelną aluzyjną zapowiedzią wskrzeszenia córki, które sam Jezus interpretuje jako zbudzenie ze snu (5,39). Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by greccy słuchacze Ewangelii rozpoznali grę słów hebrajskich.



zwyczajowi, który uznawał za niestosowne dotykanie nieznanomych mężczyzn bez ich zgody<sup>18</sup>. Co jednak istotniejsze, kobieta swoim czynem złamała prawo religijne. Cierpiąc na krwotok i tym samym będąc rytualnie nieczystą, swoim dotykiem przenosiła stan rytualnej nieczystości na dotknięte osoby i przedmioty (Kpł 15,25-30)<sup>19</sup>. Można wysunąć ryzykowną tezę, opartą jedynie na spekulacji, iż jej wiara w Jezusa pokonała lęk przed przekroczeniem praw mających swoje umocowanie w starotestamentowym Objawieniu. Jezus był dla niej tak samo ważny, a może nawet ważniejszy, niż przepisy Tory, a zatem miał autorytet równy boskiemu dawcy Tory. Jeśli powyższa teza jest poprawna, wówczas w geście dotyku kobiety zawiera się wyznanie wiary w bóstwo Jezusa. Pośrednim argumentem potwierdzającym taką konkluzję jest użycie terminu προσπίπτω na określenie aktu kobiety padającej na ziemię przed Jezusem (5,33). Marek stosuje ten termin jeszcze dwukrotnie, opisując czynność złych duchów wyznających boskość Jezusa oraz czynność kobiety syrofenickiej zwracającej się do Jezusa tytułem κύριε (7,25.28). Należy pamiętać, iż w ówczesnym kontekście kulturowym gest prostracji był aktem wyrażającym przede wszystkim szacunek (por. zachowanie Jaira) i niższą pozycję społeczną, tak więc jako taki nie musiał zawierać konotacji kulturowych, czyli uznania w kimś osoby godnej czci religijnej. Drugim pośrednim argumentem potwierdzającym w geście kobiety wyznanie wiary w bóstwo Jezusa jest użycie przez kobietę terminu σῶζω (5,28), które w Mk ma dwa znaczenia: uzdrawiać (3,4; 5,23; 6,56) i zbawiać (10,26; 13,13; 16,16). Zastosowanie tego czasownika może być świadomym zabiegiem ewangelisty mającym na celu przywołanie obu jego znaczeń, a więc konsekwentnie termin ten może wskazywać na tożsamość Jezusa jako Zbawiciela lub też Pośrednika zbawienia czy rzeczywistości nadprzyrodzonej. Takiej konkluzji sprzeciwia się Markowy sposób użycia czasownika σῶζω, który w połączeniu z dotykiem oznacza uzdrowienie fizyczne (5,23; 6,56). Dla słuchaczy ewangelii, znających jej całościowe przesłanie, było też oczywiste drugie znaczenie terminu odnoszące się do życia wiecznego w Królestwie Bożym<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> W kontekście kultury starożytnej pojawienie się w miejscu publicznym kobiety, mającej znaczący status majątkowy, bez towarzystwa męskich protektorów było wydarzeniem wyjątkowym. W kulturze grecko-rzymskiej jej samotna obecność w miejscu publicznym mogła sugerować status kobiety lekkich obyczajów. Z drugiej strony, ewangelista zauważa, iż kobieta sama wydawała własne pieniądze, co może wskazywać na jej stan wdowieństwa. O znaczącym statusie majątkowym tej kobiety można wnioskować z faktu, że korzystała z pomocy profesjonalnych lekarzy, co było przywilejem zamożnych elit. Okres leczenia trwający aż 12 lat dodatkowo potwierdza przypuszczenie o jej znaczącym statusie majątkowym. M.A. TOLBERT, „Mark”, *Women’s Bible Commentary. Expanded Edition* (red. C.A. NEWSOM – S.H. RINGE) (Louisville 1998) 355; B.J. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary*, 209-210.

<sup>19</sup> Słownictwo Mk 5,25-34 jest tożsame z terminologią LXX stosowaną w regulacjach dotyczących czystości rytualnej w Kpł 12 i 15. M.J. SELVIDGE, „Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20. A Reaction to Restrictive Purity Regulations”, *JBL* 103 (1984) 619-623. Szerzej na temat Kpł 15 zob. B. STRZAŁKOWSKA, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15* (RSBib 20; Warszawa 2006).

<sup>20</sup> A. YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis 2007) 279. Fakt, iż wiele osób dotykało Jezusa, szukając uzdrowienia (3,10; 6,56), sugeruje, iż ewangelista mógł

Elementem, który mógłby zburzyć obraz idealnej wiary kobiety jest jej reakcja na wezwanie Jezusa. Otóż kobieta boi się i drży<sup>21</sup>. Na pierwszy rzut oka ta postawa jest niezrozumiała w kontekście jej wcześniejszej odwagi, która pozwalała jej przekraczać granice wytyczone przez prawa zwyczajowe i religijne. Skoro Marek łączy niewiarę z lękiem (4,40-41; 5,36), rodzi się uprawnione przypuszczenie, iż lęk i drżenie kobiety ujawniają jej brak wiary. Istnieje wiele interpretacji lęku i drżenia kobiety, od negatywnych przez neutralne aż do pozytywnych<sup>22</sup>. Najprościej jednak przejście kobiety od odwagi do lęku wyjaśnia zmiana jej pozycji społecznej. Kobieta podczas choroby była osobą w jakimś stopniu zmarginalizowaną, napiętnowaną, oddzieloną od społeczeństwa i rodziny, doświadczającą „cywilnej śmierci.”

---

widzieć dotyk kobiety jako coś zupełnie normalnego (por. reakcję uczniów w. 5,31). A. YARBRO COLLINS, *Mark*, 281. Nie mamy żadnej pewności, iż krwawienie kobiety związane było z jej narządami płciowymi, a tylko takie krwawienie uznawane było za powodujące nieczystość rytualną uniemożliwiającą uczestnictwo w kulcie świątynnym. Nieczystość tego typu nie wykluczała z życia społecznego i religijnego (na przykład uczęszczania do synagogi). Nadto, narracja Markowa nie zwraca uwagi na kwestię czystości rytualnej. M. FANDER, „Das Evangelium nach Markus“, 503: *die Geschichte folgt nicht der Logik des Reinheitsdenkens*. Jezus nie staje się nieczysty poprzez dotyk kobiety, ale – jak czytamy – kobieta odzyskuje zdrowie. Wydaje się zatem, iż przekroczenie granicy pomiędzy czystym a nieczystym nie jest tematem opowiadania, jak sugerują niektórzy komentatorzy, lecz jest nim uzdrowienie i wskrzeszenie. M.A. BEAVIS, *Mark* (Paideia Commentaries on the New Testament; Grand Rapids 2011) 98.

<sup>21</sup> M.A. BEAVIS, „Women as Models of Faith in Mark”, *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988) 6: *The woman comes to Jesus ‘fearing and trembling’ (v. 33) – hardly an example of ‘bold faith’*.

<sup>22</sup> Powodem lęku i drżenia kobiety mogło być poczucie winy wynikające z dotknięcia Jezusa w sposób potajemny, bez Jego pozwolenia. Kobieta łamała wówczas prawo zwyczajowe. Innym motywem lęku i drżenia byłoby poczucie winy wypływające z faktu złamania prawa religijnego dotyczącego czystości rytualnej. Kobieta uczyniła wówczas Jezusa nieczystym. Obie interpretacje mogą być potwierdzone przez lekcje διὸ πεποιήκει λάθρα (między innymi D), *quod fecerat absconse* (a) oraz *quod fecerat occulto* (ff<sup>2</sup> i) do wiersza 5,33. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (ThHKNT 2; Berlin 1959) 115. Motywem lęku i drżenia mógł być także wstyd kobiety wobec rychłego publicznego ujawnienia, z powodu choroby na tę przykrą dolegliwość. E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium erklärt* (HNT 3; Tübingen 1950) 51. Motywem tym mogło być też poczucie winy wynikające z przekonania, iż skradła moc Jezusa bez Jego pozwolenia. H.J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker* (HNT 1/1; Tübingen 1901) 135. Niektórzy sugerują także, iż kobieta bała się niezrozumienia, gdyż w kontekście kultury starożytnej jej dotyk mógł być nieopacznie interpretowany jako kryjący w sobie intencję pozbycia się dolegliwości przez przekazanie jej osobie dotykanej. G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 134. Lęk i drżenie kobiety mogły być spowodowane zachwytem lub zdumieniem nad tym, co się z nią stało. Lęk, drżenie czy zdumienie to części składowe formuł opisujących objawiającego się Boga (*Offenbarungsformel*) (Rdz 15,12; 28,17; Sdz 6,22-23). Podobne reakcje na cud dokonany przez Jezusa widzimy w Mk 4,41 i 5,15 (por. 16,8). Interpretacja ta preferowana jest przez wielu współczesnych komentatorów (na przykład Schmithals, Pesch, Gnllka, Guelich, Marcus). Jednak gdyby Mk wiedział o takich motywach kobiety, umieściłby wzmiankę o lęku i drżeniu zaraz po informacji o uzdrowieniu, gdy opisywał jej doznania wewnętrzne (5,29). Nadto, strach nie jest kompatybilny z wiarą, co wynika z późniejszych słów skierowanych do Jaira: „Nie bój się, wierz tylko.” C.D. MARSHALL, *Faith*, 107. Lęk towarzyszący manifestacji Boga (na przykład w cudownym uzdrowieniu) nie jest zjawiskiem pozytywnym, gdyż odsłania brak zrozumienia zamiarów Boga oraz brak zaufania Bogu, który pragnie zawsze dobra człowieka. S. MILLER, *Women*, 59.

W momencie swego uzdrowienia staje się osobą w pełni, religijnie i socjalnie, zintegrowaną ze swą rodziną i otaczającym ją tłumem<sup>23</sup>. Podejmując decyzję o dotknięciu szat Jezusa, nie odczuwa lęku przed gniewem i ostracyzmem ze strony Jezusa czy otaczającego ją tłumu. Dokonując swego czynu w ukryciu, kobieta nie musiała się obawiać reakcji ludu. W stosunku zaś do Jezusa reakcja kobiety mogła być dwojaka. Wierząc, iż Jezus jest kimś wyjątkowym, boskim uzdrowicielem, wcieleniem Bożej dobroci, kobieta nie musiała czuć przed Nim lęku. Wierząc jedynie, iż jest wyjątkowym, ale tylko ziemskim uzdrowicielem, mogła odczuwać lęk, gdyż „ziemski” Jezus, aplikując jedynie „ziemskie” standardy, mógł ją potępić. Fakt, iż Jezus wie o jej specjalnym dotyku wiary, mimo mnóstwa innych dotyków otaczającego Go tłumu, daje kobiecie pewność, iż Jezus jest kimś więcej niż tylko ziemskim uzdrowicielem. W konsekwencji nie musi obawiać się Jezusa. Słyszając zatem wezwanie Jezusa do ujawnienia się, zaczyna odczuwać lęk przed otaczającym ją tłumem. Ujawnienie się oznacza powtórne popadnięcie w stan ostracyzmu<sup>24</sup>. Podejmując ryzyko ujawnienia się, mimo obecnego w niej lęku przed opinią tłumów, daje wyraz swej wiary w moc i dobroć Jezusa. Według M.A. Beavis, właśnie przez akt ujawnienia się i przyjścia do Jezusa, kobieta osiąga wiarę i staje się wzorem wiary. Stąd też jej wiara wyraża się nie tylko w ufności, ale także w czynie zakładającym ryzyko<sup>25</sup>. Jak wielkie było ryzyko potępienia kobiety przez Jezusa i tłumy? Kobieta mogła liczyć na to, iż Ten, który okazał swą dobrotliwą moc poprzez jej uzdrowienie, okaże także swą dobroć poprzez akceptację jej czynu, usprawiedliwiają ją tym samym w oczach tłumu. Skoro samo uzdrowienie, którego doświadczyła, było wyrazem dobroci Jezusa, mogła się spodziewać, iż dobroć ta będzie się także manifestować w dalszych działaniach i słowach Jezusa, a więc także w reakcji na jej publiczne ujawnienie się. W kobiecie musiała rozegrać się walka między czysto ludzkim lękiem przed utratą prestiżu, a jej wiarą w uzdrawiającego Jezusa. Mając świadomość swego uzdrowienia, a więc mając dowód mocy, dobroci i akceptacji Jezusa, kobieta pokonała lęk. Innymi słowy, doświadczenie uzdrowienia, które było skutkiem jej wiary, dało jej siłę do pokonania obaw przed opinią publiczną i do manifestacji swej wiary w Jezusa wobec tłumu.

Marshall dostrzega w opowiadaniu dwuetapową prezentację wiary kobiety. Najpierw widać wiarę ukrytą, a następnie wiarę publicznie wyznaną. Najpierw

<sup>23</sup> M. FANDER („Das Evangelium nach Markus”, 503) twierdzi, iż opowiadanie to winno być czytane jako *soziale Integrationsgeschichte*.

<sup>24</sup> M.A. TOLBERT, „Mark”, 355: *Her earlier ‘shameful’ boldness in approaching Jesus was acceptable from one who was already banished from honorable society; but with her healing she may be reinstated in the religious and social community. Consequently, her timorous deference reflects her renewed conventional status as a woman in the male world of honor and shame.* Trudno jednoznacznie wyrokować, ale wydaje się, iż wyznanie kobiety mogło mieć charakter publiczny. Fakt, iż wydarzenie to zostało w detalach opisane w Mk świadczy o tym, że stojący obok doskonale znali jego przebieg.

<sup>25</sup> M.A. BEAVIS, „Women”, 6.

widać pewną niepełność, gdyż kobieta szuka zbawienia (5,28) a otrzymuje jedynie uzdrowienie (5,29). Na końcu jednak wiara kobiety objawia się w całej swej integralności (5,34). Marshall mówi także o osobistym i przyczynowym charakterze wiary kobiety. Osobowy charakter wiary kobiety wyraża tytuł „córka” i zaimiek „twoja” w wyrażeniu „twoja wiara” (5,34)<sup>26</sup>. Bezspornie wiara kobiety okazuje się być skuteczną przyczyną jej zbawienia. Ten kauzalny wymiar wiary akcentuje nie tyle zbawiającego Boga, co wiarę kobiety<sup>27</sup>.

Warto zwrócić uwagę na trzy elementy opowiadania, które podkreślają wiarę kobiety. Po pierwsze, zdumiewająca jest pasywność Jezusa. Otóż moc „wyszła od” (ἐξέρχεται) Jezusa (5,30) jakby poza Jego kontrolą. Tym, co spowodowało jej przepływ była wiara kobiety. Jezus zostaje niejako obezwładniony wiarą kobiety<sup>28</sup>. Patrząc na całą narrację Marka, to opowiadanie jest unikalne, gdyż w każdym innym opisie uzdrowienia kluczowa jest intencja i świadomość Jezusa.

Po drugie, interesujący w opowiadaniu jest motyw wiedzy Jezusa. Jezus doskonale wie, iż moc wyszła od Niego. Jednocześnie nie wie dokładnie, kto był odbiorcą tej mocy. Warto zauważyć, że kobieta dotknęła jedynie szat Jezusa. Może to sugerować, iż dotykając szat, starała się uniknąć dotknięcia ciała Jezusa, aby pozostać niezauważoną. Prawdopodobnie zatem Jezus nie odczuł dotyku kobiety na swym ciele na sposób fizyczny, a Jego wiedza o dotknięciu szat musiała być nadprzyrodzona. Dowodem na to, iż Jezus znał tożsamość osoby dotykającej się jest obecność formy żeńskiej w zdaniu: „patrzył dookoła, by zobaczyć tę, która to zrobiła”

---

<sup>26</sup> Jezus określa kobietę na cztery sposoby, które wyrażają jej nowy status. Jest ona (1) posłana, (2) zbawiona (czasownik σῶζω), (3) jest córką (przynależy powtórnie do rodziny i szerszej społeczności, w tym do rodziny samego Boga, *familia Dei*) oraz (4) odchodzi w pokoju, co jest synonimem błogosławieństwa (5,34).

<sup>27</sup> C.D. MARSHALL, *Faith*, 104-110. Rozpatrując kauzalny wymiar wiary, rodzi się pytanie o realną przyczynę uzdrowienia kobiety: była nią jej wiara (5,34) czy też moc (δύναμις) Jezusa (5,29)? C.D. MARSHALL (*Faith*, 108-109) wyjaśnia ten dylemat w następujący sposób: „to ask whether it is faith or δύναμις that heals the woman is the same as asking whether it is water or the act of drinking that quenches thirst, or whether it is our legs or the power of motion that carries us forward. Each needs the other to achieve the desired end. Faith saves because it allows God’s saving power in Jesus to save”.

<sup>28</sup> C.E. POWELL, „The «Passivity» of Jesus in Mark 5:25-34”, *Bibliotheca Sacra* 162/645 (2005) 66-75. Warto przytoczyć w tym miejscu główną tezę studium D.R. Moss, „The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5,25-34”, *JBL* 129 (2010) 508: *The bodies of the woman and Jesus parallel each other in the sense that both are porous and leak uncontrollably. When viewed in the context of Greco-Roman models of the body, both the woman and Jesus appear weak, sickly, feminine, and porous.* Autorka sugeruje, iż „porowatość” czy też „nieszczelność” ciała Jezusa nie musiała być widziana przez Marka i jego starożytnych czytelników negatywnie, gdyż w greckiej mitologii (por. *Hymny Homera II*: „Do Demeter”) znającej koncepcję bóstw ukrywających się pod postaciami ludzi, mogła wskazywać na jego boską naturę. Słowem, boskość Jezusa wraz z boską mocą uzdrawiającą nie mogła się „ukryć” w słabej, ludzkiej cielesności. Biorąc pod uwagę tradycyjny pogląd na temat autorstwa ewangelii (dzieło Marka i Piotra) ludzi ukształtowanych w kulturze żydowskiej, wydaje się wątpliwe, by w swej prezentacji Jezusa chcieli się odwoływać do koncepcji obecnych w mitologii greckiej.

(τὴν τοῦτο ποιήσασαυ) (5,32). Trudno byłoby pogodzić nadnaturalną wiedzę Jezusa o dotknięciu szat z jednoczesnym brakiem wiedzy na temat dokładnej tożsamości kobiety dotykającej Go. Można przypuszczać, iż demonstracja tej niewiedzy jest zamierzona przez samego Jezusa, który chce ujawnienia się kobiety przez nią samą. Jezus czyniłby to celowo, aby inni dowiedzieli się o jej wierze. W narracji Markowej kobieta ta ma służyć jako model wiary dla niedomagających w swej wierze uczniów oraz dla wiary Jaira, która zostanie poddana próbie w momencie powiadomienia go o śmierci córki<sup>29</sup>.

Po trzecie, gdy Jezus pyta o to, kto się Go dotknął, uczniowie jednoznacznie sugerują, iż Jego pytanie jest absurdalne, gdyż cały tłum Go dotyka. Fakt, że Jezus, dotykany przez wiele osób, pyta o ten jeden dotyk, wskazuje na jego specyfikę. To, co różniło ten jeden dotyk od wielu innych, przypadkowych czy też będących owocem ciekawości tłumów, była wiara dotykającej się osoby<sup>30</sup>. Jezus dotykany był na wiele sposobów, a tylko dotyk powodowany wiarą przynosił uzdrowienie. Reakcja uczniów świadczy o tym, iż nie do końca zdawali sobie sprawę z mocy Jezusa. Okazało się, że kobieta miała większe niż uczniowie zrozumienie osoby Jezusa oraz większą wiarę<sup>31</sup>.

Reasumując, w zestawieniu z Jairem kobieta funkcjonuje jako figura silniejsza. W jej zachowaniu nie widać momentu zachwiania się wiary. Jezus stwierdza, iż kobieta została ocalona (uzdrowiona i zbawiona) dzięki wierze. Wiara kobiety była aktem ciągłym, gdyż wierzyła w momencie, gdy dotykała się Jezusa, jak i w chwili ujawnienia się. W przypadku Jaira słowa Jezusa „Wierz tylko!” sugerują, iż jego wiara osłabła lub zupełnie zanikła w obliczu wieści o śmierci córki oraz perswazji tych, którzy przynieśli wiadomość. Jair wierzył i nie okazywał lęku wobec reakcji tłumów, w których obecności przybył do Jezusa, padł do jego stóp i prosił o interwencję. Lek i niewiara zrodziły się w obliczu śmierci, rzeczywistości silniejszej niż opinia publiczna. Pod jej wpływem Jair z aktywnej roli proszącego i okazującego wiarę przechodzi do roli pasywnej, stąd Jezus umacnia jego wiarę.

---

<sup>29</sup> E.S. MALBON, *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel* (Louisville 2000) 51: *The woman's faith is a model for the faith Jairus will need.* C. MAZZUCCO („Gesù e la donna sirfenicia (Mc 7,24-30): Un dibattito con due vincitori”, *Mysterium regni, ministerium verbi* (Mc 4,11; At 6,4). Fs. V. Fusco (red. E. FRANCO) (Supplementi alla Rivista Biblica 38; Bologna 2001) 428) stwierdza, iż cel pedagogiczny działania Jezusa był wielowymiarowy: (1) sprostowanie w kobiecie i w otaczającym tłumie powszechnego przekonania o magicznym wymiarze wiary (3,10); (2) zachęta skierowana do kobiety, aby w pełni uświadomiła sobie to, co się stało; (3) docenienie wiary kobiety; (4) pomoc kobiecie w zrozumieniu pełnego znaczenia zbawienia jako owocu pokładania ufności w Jezusie; (5) lekcja dla uczniów, nieświadomych najgłębszych intencji Jezusa.

<sup>30</sup> M.A. TOLBERT, „Mark”, 355: *The disciples' query to him about the futility of such a question in the midst of a pressing crowd is noteworthy, because it indicates that the woman's touch was one of faith, an action distinctly different from the jostling of the crowd.*

<sup>31</sup> A. YARBRO COLLINS, *Mark*, 283: *This response shows that the disciples have less understanding about the workings of Jesus' healing power than the woman does; it may imply that they have less trust as well.*

W przypadku uzdrowienia kobiety Jezus nie brał aktywnego udziału w jej uzdrowieniu. To jej wiara, jak stwierdza sam Jezus, doprowadziła do uzdrowienia.

#### 4. KOBIETA SYROFENICKA (7,24-30)

Rozmowa kobiety syrofenickiej z Jezusem jest najdłuższą wymianą zdań pomiędzy Jezusem a jakąkolwiek kobietą opisaną w Ewangelii Markowej. Dominującą cechą Markowej charakterystyki tej wyjątkowej kobiety jest jej wiara. Mimo, iż sam termin „wiara” nie pada w narracji, widać przynajmniej trzy momenty, w których się ona wyraziła: w przyjeździe kobiety do Jezusa, w jej dialogu z Jezusem oraz w jej odejściu od Jezusa. Każdy z tych elementów wymaga szerszego omówienia.

W czasie spotkania z kobietą syrofenicką Jezus znajduje się w okolicach miasta Tyru (7,24). Bogate miasta Tyr (7,24.31) i Sydon (7,31)<sup>32</sup> opisywane są negatywnie w ST, a ich tradycyjna wrogość w stosunku do Żydów jest poświadczona także w czasach pierwszej rewolty żydowskiej (66-73 r. po Chr.)<sup>33</sup>. Kobieta reprezentuje zatem nie tylko pogan, ale i wrogów Izraela. Bardzo możliwe, iż Syrofeniczanka reprezentuje także bogatą klasę wyższą<sup>34</sup>. Biorąc pod uwagę relatywne ubóstwo Galilei, opis kreuje wymowny kontrast: bogata mieszkanka wrogiego pogańskiego Tyru szuka chleba u Jezusa, ubogiego galilejskiego Żyda. Kobieta przekracza kilka barier: społeczną (kobieta – mężczyzna), religijną (poganka – Żyd), kulturalną (Greczynka – Żyd), etniczną (Syrofeniczanka – Żyd) i ekonomiczną (bogata – ubogi). Przekroczenie powyższych granic motywowane jest jej wiarą, która charakteryzuje

<sup>32</sup> Niektóre mss dodają jeszcze w Mk 7,24 miasto Sydon. Wydaje się, iż lekcja oryginalna zawierała jedynie wzmiankę o Tyrze, a dodanie Sydonu nastąpiło pod wpływem Mt 15,21 i Mk 7,31. Nie ma racjonalnego powodu do usunięcia wzmianki o Sydonie, jeśli znajdowała się w tekście oryginalnym. Stąd też należy przyjąć lekcję krótszą, zawierającą jedynie nazwę miasta Tyr. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1994) 82.

<sup>33</sup> Por. Iz 23,1-12; Jr 47,4; Ez 26-28; Jl 3,4-8; Am 1,9-10; Za 9,2-4; JÓZEF FLAWIUSZ, *Przeciw Apionowi*, 1,70; *Wojna żydowska*, 2,478.

<sup>34</sup> Kobieta opisana jest jako Ἑλληνίς, Συροφουνίκισσα τῷ γένει – Greczynka, z pochodzenia Syrofeniczanka (7,26). Jest to typowa dla Mk dwustopniowa konstrukcja (1,32; 6,53; 14,3), gdzie pierwszy bardziej ogólny człon definiowany jest przez drugi, bardziej szczegółowy. Kobieta zatem nie tylko mówiła po grecku (aspekt kulturowy), ale była z pochodzenia pogańką (aspekt etniczny i religijny). Część komentatorów uważa, iż Syrofeniczanka była biedna. Inni twierdzą, iż termin Ἑλληνίς sugeruje przynależność kobiety do wyższej warstwy społecznej jako osoby reprezentującej kulturę grecką. Fakt, iż kobieta wspomina o stole (τράπεζα – 7,28) oraz spoczywaniu swej córki na łożku (κλίνη – 7,30), a nie na macie (κράβαττος – 2,4.9.12; 6,55), jak to było w zwyczaju ludzi ubogich, miałby również sugerować jej zamożność. Faktem jest, iż Tyr był bogatym miastem, które kupowało żywność w Galilei, nieraz powodując tam jej niedobór. G. THEISSEN, *The Gospels in Context. Social History and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis 1991) 70-73.

się niezwykłą ufnością i odwagą. Samo zatem przybycie do Jezusa było pierwszą i niezwykle znaczącą manifestacją wiary kobiety.

Prostracja to pierwszy gest Syrofeniczanki spotykającej Jezusa. Przywołuje on inne spotkania z Jezusem opisane na karach Ewangelii Markowej, podczas których padano do Jego nóg, okazując tym samym wiarę w Jego uzdrawiającą moc (por. 5,22.33). Także w przypadku kobiety syrofenickiej gest prostracji wyrażał jej wiarę.

Gdy prośba kobiety spotkała się z odmową Jezusa, Syrofeniczanka z wielkim spokojem zdobyła się na odpowiedź demonstrującą jej nieustępliwość, inny aspekt wiary. Wytrwałość nie jest drugorzędnym komponentem wiary, ale jej konstytutywnym elementem<sup>35</sup>. Nieustępliwość Syrofeniczanki przypomina postawę Bartymeusza, który, będąc uciszonym, nie przestał wznosić błagalnych krzyków wyrażających jego wiarę (10,48).

Syrofeniczanka, odpowiadając na odmowę Jezusa, użyła tytułu κύριος (7,28), który niektórzy interpretują jako przejaw wzrostu wiary kobiety<sup>36</sup>. Zastosowanie tego tytułu nie musi jednak świadczyć o pogłębieniu wiary kobiety, które miałyby nastąpić w trakcie rozmowy z Jezusem, gdyż wiara kobiety mogła być tak samo silna od początku spotkania. W takim przypadku użycie tytułu κύριος byłoby tylko kolejnym sposobem wyrażenia oraz potwierdzenia nadzwyczajnej wiary kobiety. Możliwe, iż w pierwotnej tradycji opisującej spotkanie Jezusa z Syrofeniczanką, tytuł ten miał znaczenie grzecznościowe i nie odnosił się do tożsamości Jezusa jako Boga i Mesjasza. Kobieta mogła wierzyć jedynie w moc uzdrawiającą Jezusa, bez jakiegokolwiek odniesienia do Jego boskiej czy mesjańskiej tożsamości<sup>37</sup>. Faktem jest, iż poza kobietą syrofenicką żadna postać Markowa nie zwraca się do Jezusa z użyciem terminu κύριος<sup>38</sup>. W tekście Markowym tytuł ten odnoszony jest zarówno do Boga (Ojca) (11,9; 12,9.11.29.30.36; 13,20), jak i Jezusa (1,3; 5,19; 11,3; 12,36; 16,19.20). Nie licząc epilogu (16,19.20), gdzie narrator nazywa tym tytułem Jezusa, κύριος występuje tylko w cytatach ze Starego Testamentu (1,3; 11,9; 12,11.29.30.36) oraz w ustach samego Jezusa (5,19; 11,3; 12,9.11.29.30.36.37; 13,20.35). Należy zauważyć, iż dla czytelników i słuchaczy Ewangelii Markowej tytuł ten, poza znaczeniem grzecznościowym, miał sens teologiczny odpowiadający hebrajskiemu tetragramowi. W tej perspektywie teologicznej kobieta, używając

<sup>35</sup> 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 (2006) 18: *Her desperate, begging pleas and persistence do not represent alternatives to faith; they give added definition to what faith is, and what it looks like when expressed as dire supplications.*

<sup>36</sup> R. LIU, „A Dog Under the Table at the Messianic Banquet: A Study of Mark 7:24-30”, *Andrews University Seminary Studies* 48 (2010) 254-255: *Perhaps the absence of the word ‘Lord’ from the beginning of this Markan story is deliberate, intentionally left out until the crucial moment to demonstrate the woman’s progression in faith.*

<sup>37</sup> W istocie niektóre tłumaczenia angielskie tego wiersza oddają κύριος przez „Sir” (YLT, NRSV), podczas gdy inne używają znacznie bogatszego w swej wymowie terminu „Lord” (NIV, RSV).

<sup>38</sup> Drugim przypadkiem byłby Mk 1,3, gdzie tytuł κύριος, występujący w cytacie ze ST i odnoszący się do Jezusa, mógł być wypowiedziany przez Jana Chrzciciela.

terminu κύριε, proklamuje swą wiarę w boskość Jezusa. W kontekście całej narracji ewangelicznej była to zapowiedź wyznania setnika deklarującego, iż Jezus jest Synem Boga (15,39)<sup>39</sup>. Kobieta staje w kontraście do uczniów, którzy do tego momentu narracji nie odkryli prawdziwej tożsamości Jezusa (4,41; 6,49).

Użycie porównania pomiędzy dziećmi i psami wskazuje, iż podstawą odmowy Jezusa było pogańskie pochodzenie kobiety. Warto jednak zapytać czy był to jedyny motyw odmowy Jezusa. Pośród wielu propozycji odpowiedzi na pytanie o motyw udzielenia tak szorstkiej odpowiedzi, spotyka się opinię, że odmowa ta realistycznie odzwierciedla rozumienie misji mesjańskiej prezentowane przez historycznego, ziemskiego Jezusa jako posługi skierowanej wyłącznie do Izraela (Mt 10,5-6; 15,24)<sup>40</sup>. Taki motyw wydaje się jednak mało zrozumiały w świetle trzech faktów: (1) licznych pogan przybywających do Jezusa po uzdrowieniu i naukę (3,8); (2) wcześniejszego egzorcyzmu dokonanego w pogańskim kraju Gerazeńczyków na rzecz opętanego, który mógł być poganinem (5,1-20); (3) dobrowolnego pobytu Jezusa na terytorium pogańskim (7,24). Wydaje się zatem, iż motyw odmowy był podwójny: (1) chęć wydobycia bardziej klarownej deklaracji wiary od Syrofenicjanki (9,24) oraz (2) ukazanie uczniom Jezusa (zakładając, że byli obecni) uniwersalnego charakteru misji Mesjasza. Za pierwszym motywem kryje się świadomy zabieg Jezusa mający na celu wydobycie wyznania wiary od matki dziewczynki. To swoisty test jej wiary<sup>41</sup>. W innych miejscach narracji Markowej spotykamy Jezusa, który nie ma trudności z rozpoznaniem prawdziwej wiary osób proszących Go o pomoc (2,5; 5,34), stąd Jego odmowa ma prowokować reakcję kobiety oraz uczniów (zakładając ich obecność)<sup>42</sup>. Jak

<sup>39</sup> E.S. MALBON, *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology* (Waco 2009) 85, zauważa: *The implied audience, understanding Greek, would be able to hear both possible meaning reverberating. 'Sir' makes sense at the level of the story, but 'Lord' may be suggested at the level of the discourse.* C. MAZZUCCO („Gesù e la donna sirfenicia”, 425) twierdzi, iż czytelnik rozpoznaje w użyciu tytułu κύριος nie tylko formułę grzecznościową, ale wyraz prawdziwego nadprzyrodzonego oświecenia będącego udziałem Syrofenicjanki.

<sup>40</sup> R. PESCH, *Das Markusevangelium. I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (HThKNT 2; Freiburg – Basel – Wien 1976) 390. Oto kilka innych przykładów wyjaśnienia motywu odmowy: Jezus chciał pozostać sam, w ukryciu prywatnego domu, aby myśleć o celu swej misji (V. Taylor). Jezus próbował kobietę, aby być pewnym, iż nie postrzega ona uzdrowienia w sposób magiczny lub jako zabobonu (W.L. Lane). Przybycie nieznanego jej mężczyzny przebywającego w prywatnym domu było zachowaniem przekraczającym ówczesne normy zwyczajowe i obrażało Jezusa (Ch. Myers). Jezus był oburzony, iż to kobieta, a nie mężczyzna, prosi go o uzdrowienie dziecka, jako że prośbę taką powinien skierować ojciec córki (M.A. Tolbert).

<sup>41</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8*, 468. Okazuje się, iż odmowa uzdrowiciela w stosunku do osoby proszącej o uzdrowienie jest częstym, tradycyjnym motywem w opisach uzdrowień. Stąd też niektórzy sugerują, by słowa Jezusa traktować jako formalną odmowę. P.-Y. BRANDT, „De l'usage de la frontière dans la rencontre entre Jésus et la Syrophénicienne (Mc 7/24-30)”, *ETR* 74 (1999) 180.

<sup>42</sup> Motyw sprowokowania publicznej deklaracji może wydawać się mało przekonujący, gdyż relacja Marka nie wspomina o innych świadkach dialogu. Jezus mógł rozmawiać z kobietą w zaciszu domu, sam na sam. M.L. SKINNER, „She Departed to Her House”, 16. Sam fakt istnienia relacji Marka



zauważają komentatorzy, słowa Jezusa mają kształt alegorycznej zagadki, która w dziele Markowym wyjaśnia postaciom narracji otaczającą ich rzeczywistość<sup>43</sup>. W istocie pozawerbalny przekaz Jezusa (głównie fakt przebywania na terytorium pogańskim) przeczy przesłaniu alegorycznej zagadki, którą wypowiedział. Przekaz werbalny Jezusa to odzwierciedlenie poglądów prostych mieszkańców ówczesnej Galilei, pobożnych wyznawców judaizmu, także Jego uczniów<sup>44</sup>. Jezus zdaje się mówić, jak ubiera to w słowa S.E. Johnson: „Moi uczniowie uważają pogan za psy. Jak ty i ja się do tego ustosunkujemy?”<sup>45</sup>. Odpowiedź kobiety pokazuje, iż zrozumiała alegorię, rozwiązała zagadkę i odpowiedziała na pytanie: zbawienie może być także udziałem pogan. Ostatnie słowa Jezusa brzmią jak potwierdzenie pozytywnego przejścia testu przez kobietę<sup>46</sup>. Odnośnie drugiego motywu, warto zauważyć, iż uczniowie byli świadkami odrzucenia Jezusa przez Gerazeńczyków, a zatem zamknięcia się świata pogańskiego na żydowskiego Mesjasza. Samych uczniów i wielu żydowskich czytelników Ewangelii Markowej charakteryzowała ekskluzywistyczna i nacjonalistyczna wizja Mesjasza, ograniczonego w swej posłudze do Żydów (8,29). Obrażliwa i poniżająca dla kobiety odmowa Jezusa miała zatem cel retoryczny oraz pedagogiczny. Ostre słowa odzwierciedlają pogląd uczniów i czytelników ewangelii (efekt retoryczny), ale jednocześnie są wyzwaniem dla uczniów i adresatów ewangelii, aby przekroczyli dotychczasowe granice

---

dowodzi istnienia świadków dialogu. Uczniowie byli obecni z Jezusem bezpośrednio przed (7,17) i po (8,1) spotkaniu z kobietą syrofenicką. Paralelna relacja Mateusza podkreśla obecność i istotną rolę uczniów w spotkaniu (Mt 15,23).

<sup>43</sup> S.E. DOWD, *Reading Mark. A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel* (Reading the New Testament Series; Macon 2000) 76-78; D. RHOADS, *Reading Mark, Engaging the Gospel* (Minneapolis 2004) 76-79.

<sup>44</sup> A. STOCK, *The Method and Message of Matthew* (Collegeville 1994) 213: *It could be that Jesus perceived the paradoxical reversal involved in the situation (the privilege coming to the underprivileged). He brings this paradox to the fore by quoting the watchword of the Jewish villagers, ordinarily loaded down with resentment and hatred. He had sized up the woman and concluded from her speech, bearing, actions, and perhaps her reputation, that she was dauntless. He saw that if she was provided with the right opening something remarkable might happen, and it did.* C. MAZZUCCO, „Gesù e la donna sirofenicia”, 427: *Gesù si faccia portavoce di tale mentalità, resa alquanto caricaturale dall'opposizione figli/cagnolini, allo scopo di provocare una reazione nella donna e, con lei, dare, in forma «drammatica», una lezione concreta ai discepoli e ai lettori sui limiti di tale mentalità.*

<sup>45</sup> S.E. JOHNSON, *A Commentary to the Gospel according to St. Mark* (London 1960) 137: *My disciples would regard Gentiles as dogs, but what have you and I to say to that?*

<sup>46</sup> J.C.H. SMITH, „The Construction of Identity in Mark 7:24-30: The Syrophenician Woman and the Problem of Ethnicity”, *Biblical Interpretation* 20 (2012) 475-476. Autor ten (s. 479-480) słusznie zauważa, iż kontekst narracji demonstruje, że Jezus nie musi być przekonany przez kobietę o słuszności głoszenia ewangelii poganom. Punktem kluczowym perykopy nie jest pytanie czy kobieta „pokona” Jezusa w dyskusji, ale czy rozwiąże zagadkę i w ten sposób pomoże ją rozwiązać czytelnikowi. Kończące sekcję zdanie Jezusa – „Jeszcze nie rozumiecie?” (8,21) – stawia pytanie czytelnikom czy zrozumieli, iż chleb jest w obfitości zarówno dla Żydów, jak i pogan. Kobieta zatem nie tyle rzuca wyzwanie Jezusowi, co czytelnikowi.

etniczne i religijne (efekt pedagogiczny)<sup>47</sup>. Narracja Markowa pokazuje, iż Jezus, również przy innych swych znakach, świadomie wprowadzał element pedagogiczny (2,5; 3,4-5; 5,25-34). Wymowa całego dialogu, zwłaszcza pełna wiary odpowiedź kobiety, demonstrowuje uczniom i czytelnikom narracji Markowej, tak żydowskiemu, jak i pogańskiemu, prawdę o zaproszeniu pogan do spożywania mesjańskiego chleba Jezusa, wbrew nacjonalistycznemu rozumieniu Jego mesjańskiej misji.

Dokonanie przez Jezusa egzorcyzmu na odległość, bez względu na jego motyw, wymagało od kobiety dodatkowego aktu wiary. Kobieta wyruszyła w drogę bez słów komentarza. Nie towarzyszył jej nikt, żaden świadek słów Jezusa, który nawet swą milczącą obecnością mógłby potwierdzić Jego obietnicę. Podróż ta musiała być trudna, gdyż kobieta nie miała ostatecznej pewności uwolnienia córki od złego ducha. Z tego powodu, jak podkreśla M.L. Skinner, kobieta odchodząc od Jezusa i wyruszając w drogę raz jeszcze okazała swą wiarę. Wiara Syrofeniczanki objawiła się we wzięciu obietnicy Jezusa za pewnik, zaprzestaniu dalszego dialogu i samotnym wyruszeniu do domu<sup>48</sup>.

Wszepochecność motywu wiary w opisie spotkania Jezusa z Syrofeniczką każe odnieść się sceptycznie do stwierdzenia, iż Marek nie kładzie nacisku na wiarę i nieustępliwość tej kobiety, a jedynie na jej słowo (λόγος - 7,39)<sup>49</sup>. Nie ulega wątpliwości, iż słowa kobiety muszą być rozpatrywane w kontekście wiary, gdyż jej wypowiedzi wynikają z wiary. Można powiedzieć, iż jej odpowiedź objawia niezwykłą inteligencję wiary.

Warto zatrzymać się jeszcze nad konsekwencjami wiary kobiety syrofeniczki. Bezpośrednią jej konsekwencją było uzdrowienie córki. Kontekst, w którym Marek umieścił epizod, pokazuje jednakże, iż konsekwencje spotkania były znacznie bardziej dalekosiężne. W tekście poprzedzającym wydarzenie (7,1-23) znajduje się opis debaty na temat czystości rytualnej. Podczas, gdy faryzeusze prezentują strategię defensywną i pasywną wobec nieczystości pokarmowej, Jezus działa ofensywnie, usuwając wszelką nieczystość (1,21-28; 5,1-20) i deklarując, iż

---

<sup>47</sup> Jak zauważa J.C.H. SMITH („Construction of Identity”, 477), fakt, iż Jezus deklaruje czystość wszystkich pokarmów (7,19) oraz znajduje się na terytorium pogańskim i przebywa w domu z kobietą pogańską może sugerować czytelnikowi, iż wszystkie (sic!) granice społeczne i etniczne zostały obalone. W istocie zachowanie Jezusa nie sprawiło, iż te granice przestały istnieć. Pokazało ono natomiast, że granice te nie mogą już ograniczać wkroczenia Królestwa Bożego w przestrzenie etniczne i socjalne, które wcześniej wydawały się pozbawione jego obecności.

<sup>48</sup> M.L. SKINNER, „She Departed to Her House”, 20.

<sup>49</sup> A. WÉNIN, C. FOCANT, *Vives femmes de la Bible*, (Le livre et le rouleau 29; Bruxelles 2007) 112: „Ce qu'il souligne ici, ce n'est pas la foi de la femme – Matthieu le fera dans le récit parallèle (Mt 15,28) – mais sa parole”. W podobnym duchu stwierdza DEWEY (*The Gospel of Mark*, 485): „Jesus replies that 'for this word' your daughter is healed. For the content of what she says, not just for her faith or persistence, the Markan Jesus grants her request”. Należy podkreślić, iż termin *λόγος* występuje tutaj bez zaimka dzierżawczego, co nadaje mu charakter wypowiedzi kobiety charakter absolutny i autonomiczny. Niektórzy sugerują, iż Jezus uznał w słowach kobiety autentyczny odbłask słowa, które On sam przyniósł. W istocie termin „słowo” nigdy nie oznacza w Mk słowa ludzkiego (wyjątek 5,36), ale zawsze słowo Boga lub Jezusa. C. MAZZUCCO, „Gesù e la donna sirofenicia”, 429.

każdy pokarm jest czysty (7,19). Wchodząc na nieczyste terytorium pogańskie, Jezus nie boi się zaciągnięcia nieczystości. Będąc pełnym Ducha Świętego (1,10), oczyszcza ten teren, odpowiadając na prośbę nieczystej poganki<sup>50</sup> i wyrzucając ducha nieczystego (πνεῦμα ἀκάθαρτον) (7,25)<sup>51</sup>. Warto zwrócić uwagę na powyższą kolejność wydarzeń, gdyż znajduje ona swoją paralelę w Dziejach Apostolskich. Debata o czystości rytualnej pokarmów wraz z deklaracją, iż wszystkie one są czyste, prowadzi do wyruszenia Jezusa na nieczyste terytorium pogańskie i spotkania z kobietą syrofenicką. W Dziejach Apostolskich Piotr, po otrzymaniu w wizji pouczenia o czystości wszystkich pokarmów, rusza do nieczystego domu Korneliusza rozpoczynając misję wśród pogan (Dz 10,1-48).

Spotkanie Jezusa z Samarytanką umiejscowione jest pomiędzy dwoma opowiadaniem o rozmnożeniu chleba (Mk 6,30-44 i 8,1-10). W opisie spotkania z kobietą syrofenicką występują pewne podobieństwa leksykalne z opisem obu rozmnożeń chleba<sup>52</sup>. Co ciekawe, w literaturze żydowskiej (*Midrasz Ps 4,11*) poganie uczestniczący w uczcie mesjańskiej są obrazowo przedstawieni jako domowe psy<sup>53</sup>. Pierwsze rozmnożenie chleba dokonuje się na terytorium żydowskim. Symboliczna liczba dwunastu koszów (Mk 6,43; 8,19) wskazuje na ideę nasycenia Izraela, która jest równoznaczna z eschatologicznym zjednoczeniem dwunastu plemion Izraela. Drugie rozmnożenie chleba dokonuje się na terytorium pogańskim i jego opis wskazuje na ideę nasycenia pogan w czasie eucharystycznej uczty mesjańskiej<sup>54</sup>. Spotkanie z kobietą syrofenicką jest punktem przełomowym tej sekcji narracji Markowej, demonstrującym przejście od nakarmienia Izraela (pierwsze rozmnożenie chleba), przez uznanie wszystkich pokarmów za czyste, do nakarmienia pogan (drugie rozmnożenie chleba). W pierwszym rozmnożeniu

<sup>50</sup> Nauczanie rabinów, sięgające I w. po Chr., uznawało pogan za rytualnie nieczystych. C. HAYES, „Purity and Impurity”, *Encyclopaedia Judaica* (red. F. SKOLNIK) (Jerusalem 2007) XVI, 753-754. Nazwa „pies” zastosowana do kobiety i jej córki ma tutaj także znaczenie, gdyż zwierzę to było uznawane za nieczyste.

<sup>51</sup> C. FOCANT („Mc 7,24-31 par Mt 15,21-29. Critique des sources et/ou étude narrative”, *Marc, en évangile étonnant. Recueil d'essais* (BETL 194; Leuven 2006) 265-266) dostrzega także powiązanie pomiędzy debatą o czystości rytualnej pokarmów a epizodem z Syrofenicjanką w użyciu frazy (πνεῦμα ἀκάθαρτον - 7,25).

<sup>52</sup> Zdanie „wziąć chleb” (λαβῆναι τὸν ἄρτον - 7,27) przywołuje opis czynności Jezusa biorącego chleb (λαβὼν ... ἄρτους) w czasie rozmnożenia, aby nakarmić tłumy (6,41; 8,6). W rozmowie z Syrofenicjanką Jezus chce, by najpierw „nasycały się” (χορτάζω - 7,27) dzieci. Ten sam czasownik opisuje czynność nasycenia się jedzących podczas pierwszego (6,42) i drugiego (8,4,8) rozmnożenia chleba. Identyfikacyjny jest także czasownik „jeść” (ἐσθίω) występujący w opisach rozmnożenia chleba (6,36.37.42.44; 8,1.2.8) i spotkania z Syrofenicjanką (7,28).

<sup>53</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8*, 464. W Misznie poganie są często wzmiankowani razem z psami w kontekstach traktujących o czystych i nieczystych rzeczach (por. *m. Ned.* 4,3; *m. Bekh* 5,6; *m. Toh.* 8,6).

<sup>54</sup> G.H. BOOBYER, „The Eucharistic Interpretation of the Miracle of the Loaves in St. Mark's Gospel”, *JTS* 3 (1952) 161-171; F.W. DANKER, „Mark 8:3”, *JBL* 82 (1963) 215-216; J.-M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'Eucharistie* (Lectio Divina 86; Paris 1975).

chleba, gdy pozostało dwanaście koszów ułomków, zostały nakarmione dzieci (Żydzi). Otwarcie na misję wśród pogan następuje w spotkaniu z nieczystą kobietą pogańską. Nieustępliwa wiara kobiety demonstruje, iż nadszedł już czas usunięcia granic pomiędzy poganami i Żydami, co wyrazi się w ich wspólnocie stołu zobrazonej w drugim rozmnożeniu chleba. Żydowscy przywódcy religijni odrzucali, mówiąc obrazowo, chleb uczyty mesjańskiej. Jezus, uznając priorytet misji wśród Żydów, chwilowo odmówił tego chleba kobiecie proszącej jedynie o okruszki z niego. Odrzucenie misji Jezusa przez „dzieci” (Żydów) oraz wiara kobiety pogańskiej zmuszają go jednak do udzielenia chleba „psom” (poganom)<sup>55</sup>. Wiara proszącej o okruszki kontrastuje z niewiarą faryzeuszy, którzy odrzucają chleb, powołując się na tradycję. W istocie uczniowie mają się wystrzegać niewiary (kwasu faryzeuszów) i naśladować wiarę kobiety.

Narracja o spotkaniu Jezusa z kobietą syrofenicką znajduje się w „pogańskiej” sekcji Ewangelii Markowej, w której Jezus przebywa na terytorium pogańskim (7,24–8,9)<sup>56</sup>. Jezus udaje się tam w odpowiedzi na wrogość, której doświadcza ze strony swych rodaków<sup>57</sup>. W logice narracji reakcja pogańskich Gerazeńczyków, którzy proszą, by Jezus opuścił ich terytorium, pokazuje, iż czas misji wśród pogan jeszcze nie nadszedł (5,17). Jezus nie rezygnuje z tej misji. Jest ona kontynuowana przez człowieka uwolnionego od złego ducha, którego posyła, by dawał świadectwo o tym, czego Pan (κύριος) dokonał w jego życiu (5,19-20). Nakaz Jezusa jest o tyle wyjątkowy, iż zwykle nakazywał On milczenie w przypadku uzdrowienia (1,44; 5,43). Spotkanie z kobietą syrofenicką stanowi przełomowy moment w otwarciu misji Jezusa na pogan. Odpowiadając kobiecie, nie wyklucza tej misji, stwierdza jednak, iż jej czas jeszcze nie nadszedł: „najpierw” (πρῶτον) muszą nasycić się

<sup>55</sup> W tradycji biblijnej terminem „dzieci” opisywano Izraelitów (Iz 1,2; Oz 11,1). Natomiast słowo „pies” było obraźliwe (1 Sm 17,43; 24,15; 2 Krl 8,13; Iz 56,10-11). Powszechnie w literaturze egzegetycznej przekonanie, iż termin „pies” był pejoratywnym terminem żydowskim na określenie pogan, zostało zakwestionowane przez M.D. NANOS, „Paul’s Reversal of Jews Calling Gentiles ‘Dogs’ (Philippians 3:2): 1600 Years of an Ideological Tale Wagging an Exegetical Dog?”, *Biblical Interpretation* 17 (2009) 461-469. Faktem jest, iż teksty rabinackie nazywające pogan psami (*Tg Neof. Ex* 22,30 lub *Mek. R. Ishmael* 2,11) są późniejsze aniżeli Mk.

<sup>56</sup> Szczegółowa argumentacja w K.R. IVERSON, *Gentiles in the Gospel of Mark: “Even the Dogs Under the Table Eat the Children’s Crumbs”* (Library of New Testament Studies: JSNT.S 339; London 2007) 40-82.

<sup>57</sup> Jezus jest niezrozumiany przez swą rodzinę (3,20-35) i mieszkańców rodzinnego Nazaretu (6,1-6). Spotyka się także z nieustającą opozycją religijnych przywódców ludu (2,1-3,6; 3,22-30; 7,1-23). Faryzeusze i zwolennicy Heroda chcą Go stracić (3,6). Wyprawa Jezusa w okolice Tyru (i Sydonu) poprzedzona jest opowiadaniem o egzekucji Jana Chrzciciela (6,14-49). Postawa Jezusa, który chroni się na terytorium pogańskim (Jezus chce pozostać tam w ukryciu – 7,24), przypomina reakcję Eliasza uciekającego przed zagrożeniem ze strony Jezebel (1 Krl 19,1-3). Podobieństwa tego epizodu z wydarzeniami z życia Eliasza przedstawił J.D.M. DERRETT, „Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum”, *NovT* 15 (1973) 16. Analogia do historii Eliasza z wdową z Sarepty Sydońskiej jest o tyle intrygująca, iż wdowa ta jest postacią symboliczną w Nowym Testamencie: jest prototypem wierzących pogan (Łk 4,16-30).

Żydzi<sup>58</sup>. Jezus nie zmienił zasadniczego celu swej misji, czyli ewangelizacji Izraela, jednakże zaraz po usłyszaniu pełnej wiary odpowiedzi kobiety (nazwany κύριος) ruszył w okolice Dekapolu, gdzie dokonał drugiego rozmnożenia chleba przeznaczonego dla pogan. Przed swą śmiercią krzyżową przyznał także, iż przed końcem czasów (πρωτων) ewangelia będzie głoszona wśród wszystkich narodów pogańskich (13,10)<sup>59</sup>.

Kobieta syrofenicka jest postacią profetyczną, gdyż ukazuje uniwersalny zasięg misji Jezusa, gotowość pogan na jej przyjęcie oraz czasową bliskość tej misji<sup>60</sup>. Możemy zatem mówić o profetycznym charakterze wiary kobiety. Jest ona postacią symboliczną obrazującą Kościół złożony z pogan. Tak, jak wiara kobiety zmusiła Jezusa do działania, tak wiara pogan była bodźcem misji ewangelizacyjnej Kościoła wśród nie-Żydów (Dz 10). Tak, jak uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok i córki Jaira było znakiem odbudowania Izraela, tak egzorcyzm córki kobiety syrofenickiej jest znakiem zbawienia dla świata pogańskiego. Istotne jest i to, że Jezus dokonuje egzorcyzmu na odległość, bez wypowiedzania słów czy dotyku, bez fizycznej obecności, co jest zapowiedzią władzy uzdrawiania, która będzie udziałem uczniów po zakończeniu ziemskiego życia Jezusa. Przebywając na terytorium pogańskim, Jezus chce pozostać w ukryciu (7,24). Fakt ten można interpretować na dwa sposoby. Przybycie kobiety do ukrytego Jezusa pokazuje, iż Jezus i moc ewangelii nie mogą pozostać w ukryciu, a czas misji wśród pogan już nadszedł<sup>61</sup>. Ponadto ukrycie Jezusa może tutaj przywoływać okres następujący

<sup>58</sup> Por. Rz 1,16; 2,10; Dz 13,46; 18,6. Mówiąc o pierwszeństwie Żydów, Jezus nie wyklucza możliwości udzielenia pomocy kobiecie. Użycie zdrobnienia „piesek” (κυνάριον) nie musi zawierać w sobie odcienia serdeczności i sugerować miłość Jezusa do kobiety i do pogan, gdyż zdrobnienia były w powszechnym użyciu w grece *koinē*. P. POKORNÝ, „From a Puppy to the Child: Some Problems of Contemporary Biblical Exegesis Demonstrated from Mark 7”, *NTS* 41 (1995) 72. Utrzymana w konwencji alegorii odpowiedź kobiety pokazuje, iż nie chce ona pozbawiać Żydów ich chleba. Pragnie natomiast jednocześnie z nimi nasycić się jedną okruszyną, jednym egzorcyzmem, które w obfitości są udziałem Żydów. Kobieta pozostaje zatem w optyce Jezusa opowiadającej się za pierwszeństwem Żydów, zmieniając nawet określając Żydów termin τέκνων (dzieci) z wypowiedzi Jezusa na wyrażający większą serdeczność παιδίων (małe dzieci, niemowlaki). Niektórzy zwracają uwagę, iż termin τέκνων, pochodzący od czasownika „zrodzić”, opisuje dziecko z punktu widzenia pochodzenia, a więc relacji dziecko – rodzic. Tymczasem słowo παιδίων kładzie nacisk na wiek i dojrzałość dziecka w relacji do dorosłego. Kobieta zatem nie narusza relacji rodzinnych (Żydzi jako dzieci Boga), ale zauważa, iż także osierocone niemowlaki mogą korzystać z tej relacji. Kobieta nie chce zasiąść do stołu jako członek rodziny, odbierając tym samym to miejsce innym członkom rodziny, a jedynie skorzystać z tego, co bez szkody dla krewnych spada ze stołu. C. FOCANT, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 2; Paris 2004) 284-285.

<sup>59</sup> Warto zwrócić uwagę na jeden szczegół. Otóż w Starym Testamencie czytamy o zniszczeniu wrogiego Tyru (Iz 23,1-18). Bezpośredni kontekst (Iz 25,6-9) mówi o uczcie mesjańskiej, w której będą uczestniczyć wszystkie narody świata. Jezus mógł świadomie wybrać region Tyru dla pokazania odwrócenia sytuacji: Tyr, ziemia nieprzyjaciół, staje się miejscem błogosławieństwa, czyli zaproszenia pogan do udziału w mesjańskiej uczcie.

<sup>60</sup> S. MILLER, *Women*, 90-91.101.

<sup>61</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8*, 467.

po Jego ukrzyżowaniu, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, gdy nie był już fizycznie obecny wśród uczniów. Egzorcyzm na odległość i przebywanie Jezusa na terytorium pogańskim, w ukryciu, są zatem aluzyjnym odesłaniem do okresu pomiędzy wniebowstąpieniem a paruzją, do czasu misji Kościoła wśród pogan<sup>62</sup>.

Kobieta syrofenicka po spotkaniu z Jezusem nie zostaje uczniem, choć ucieleśnia cechy prawdziwego ucznia i staje się jego modelem. Dla przykładu, bycie ostatnim było ideałem, do którego miał dążyć uczeń Jezusa (9,35). Kobieta stawia siebie i swą córkę na ostatnim miejscu, mówiąc o chęci spożywania jedynie okruszków. Jej gotowość poniżenia się w imieniu córki pokazuje chęć służby jako ostatniej osoby, która występuje w imieniu drugiego. W tej postawie uniżenia (warto zwrócić uwagę na jej możliwy wysoki status ekonomiczny) realizuje się eschatologiczny znak Królestwa Bożego, w którym ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi (10,31). Wzorem ucznia kobieta jest też poprzez swój upór w dialogu z Jezusem, gdyż demonstruje w ten sposób odwagę i niezmaconą ufność Bogu, do czego Jezus wzywał swych uczniów (13,13)<sup>63</sup>.

## 5. UBOGA WDOWA (12,41-44)

Ojcowie Kościoła, a za nimi współcześni komentatorzy Ewangelii Marka, widzą w ubogiej wdowie model wiary, hojności w dawaniu i właściwej pobożności. Tym samym słowa Jezusa, który komentuje jej zachowanie, interpretowane są jako pochwała<sup>64</sup>. Jednak dla kilku współczesnych komentatorów, poczynając od

<sup>62</sup> Inną aluzją jest czasownik ἀνίστημι opisujący powstanie Jezusa, by wyruszyć na terytorium pogańskie (7,24). Czasownik opisuje zmartwychwstanie Jezusa w trzech zapowiedziach jego męki (8,31; 9,31; 10,34). S. MILLER (*Women*, 103) pokazuje także aluzje do okresu między zmartwychwstaniem a paruzją, w kontekście poprzedzającym i następującym opis spotkania Jezusa z Syrofenicjanką.

<sup>63</sup> W zestawieniu z Dwunastoma kobieta okazuje się postacią bardziej pozytywną. To ona wyznaje prawdziwą tożsamość Jezusa i widzi w Nim Pana (κύριος), podczas gdy Dwunastu nie jest w stanie pojąć prawdziwej tożsamości swego Mistrza. Kobieta rozumie znaczenie chleba danego przez Jezusa i ogłasza nadejście misji wśród pogan, tymczasem uczniowie nie pojmują sensu dwóch rozmnożeń chleba i nie są gotowi do misji wśród pogan.

<sup>64</sup> Patrystyczne teksty: T.C. ODEN, C.A. HALL, *Mark (Revised)* (Ancient Christian Commentary on Scripture: NT 2; Downers Grove 1998) 168-171. Do współczesnych komentarzy idących za tradycyjną interpretacją należą, między innymi: B. WITHERINGTON, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids 2001) 335-336; F.J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary* (Peabody 2002) 247; J.R. EDWARDS, *The Gospel According to Mark (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids 2002)* 378-382; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids 2002)* 491-493; M.E. BORING, *Mark. A Commentary* (New Testament Library; Louisville 2006) 351-353; P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen

A.G. Wrighta, słowa Jezusa są lamentem, wdowa jest bezlitośnie wykorzystaną ofiarą religijnego systemu kultycznego, a jej ofiara jest chybiona<sup>65</sup>. Istnieją zatem dwie sprzeczne interpretacje, z których jedna widzi w kobiecie przykład pozytywny, druga zaś negatywny. W świetle tematu wiary, wdowa będzie się zatem jawić albo jako przykład niebywale wiary w Boga, albo jako naiwnej łatwowierności. W tej sytuacji nieliczni komentatorzy wybierają *via media*, dostrzegając w czynnie wdowy i słowach Jezusa zamierzoną dwuznaczność. Pozycja trudna do przyjęcia, gdyż historia wdowy byłaby jednocześnie otwarta na dwie przeciwstawne, a nawet wykluczające się interpretacje<sup>66</sup>. Zwolennicy każdej z nich odwołują się do kontekstu literackiego. Zdumiewające, iż odwołując się do tej samej zasady egzegetycznej, czyli zgodności interpretacji z przesłaniem bezpośredniego kontekstu literackiego, proponują przeciwstawne interpretacje.

W kontekście poprzedzającym mowa jest o „objadaniu” wdów przez uczonych w Piśmie, którzy chodzą z upodobaniem w powłóczystych szatach, lubią pozdrowienia w miejscach publicznych, pierwsze i zaszczytne miejsca na zgromadzeniach i jedynie dla pozorów podają się za pobożnych, odprawiają długie

---

Testament 2; Stuttgart 2007) 330-332; R.H. STEIN, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids 2008) 577-581; J. DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile* (Lectio Divina; Paris – Montréal 2008) II, 344-347; H.F. BAYER, *Das Evangelium des Markus* (Historisch-Theologische Auslegung; Giessen – Witten 2008) 440-443; J. MARCUS, *Mark 8-16*, 861; B. STANDAERT, *Évangile selon Marc. Commentaire* (Études bibliques 61; Pendé 2010) 890-895; L. HARTMAN, *Mark for the Nations. A Text- and Reader-Oriented Commentary* (Eugene 2010) 511-512.

<sup>65</sup> A.G. WRIGHT, „The Widow's Mites: Praise or Lament? – A Matter of Context”, *CBQ* 44 (1982) 256-265. Za interpretacją A.G. Wrighta idą, na przykład C.S. MANN, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27; Garden City 1986) 494-495; C. MYERS, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll 1988) 320-322; R.S. SUGIRTHARAJAH, „The Widow's Mites Revalued”, *Expository Times* 103 (1991) 42-43; S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc* (Lectio Divina: Commentaires 5; Paris 1997) II, 770-775; C.A. EVANS, *Mark 8:27-16:20* (WBC 43B; Nashville 2001) 281-285; E.K. BROADHEAD, *Mark* (Readings: A New Biblical Commentary; Sheffield 2001) 99; R.A. HORSLEY, *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville 2001) 207; *Her giving away the last pittance of her resources to the Temple, however, is not held up as a positive example*; R.A. CULPEPPER, *Mark* (Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon 2007) 427.

<sup>66</sup> J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina 2; Collegeville 2002) 365: *attention to the Markan context leaves open whether the widow is presented as a model to be imitated for sincerity and generosity or as someone to be pitied as a victim of religious exploitation*. C. FOCANT, *L'évangile selon Marc, 475: la sentence de Jésus n'a la forme claire ni d'une lamentation, ni d'une louange. Jésus n'invite pas à imiter la veuve ; il n'est pas dit qu'il la regarde et qu'il l'aime, ni qu'il recommande d'aller et d'agir de la même manière, ni qu'elle serait proche du Règne de Dieu. Sa parole retentit plutôt comme un constat que le lecteur peut interpréter de diverses manières. L'erreur de Wright est d'imposer au constat de Jésus le sens d'une lamentation en excluant tout autre sens. En fait, la forme du constat garde à la phrase une ambiguïté fort utile: elle peut être interprétée à la fois comme louange et comme lamentation. Et effectivement, les deux aspects peuvent être présents suivant le type de lien qu'opère le lecteur avec contexte.*

modlitwy, wzbudzając tym zaufanie społeczne<sup>67</sup>. Kontekst następujący mówi o nadchodzącym zniszczeniu świątyni. Według A.G. Wrighta ofiara złożona przez wdowę na świątynię, która wkrótce ma ulec zniszczeniu, wydaje się oczywistym marnotrawstwem. W jego opinii wdowa nie tworzy pozytywnego kontrastu z uczonymi w Piśmie z kontekstu poprzedzającego (interpretacja tradycyjna), ale jest negatywną ilustracją słabych stron oficjalnego systemu religijnego, który wykorzystuje ubogich zamiast brać ich w obronę. Takie rozumienie czynu wdowy byłoby zgodne z duchem Jezusowej krytyki skorumpowanego systemu kultycznego, wyrażonej w potępieniu prawa *Korban* (7,10-13).

Jest jednak kilka argumentów za pozytywną interpretacją czynu wdowy i słów Jezusa. Pierwszym z nich jest kontrast między ofiarami bogaczy dającymi z nadmiaru oraz ofiarą kobiety dającej jedynie dwa pieniądze, a jednocześnie składającej wszystko (ὅλον τὸν βίον αὐτῆς – „całe swoje utrzymanie / życie”). Taki kontrast nie miałby znaczenia, gdyby czyn wdowy nie był chwalony. Innym argumentem za pozytywną interpretacją epizodu jest występowanie w nim *toposu* obecnego w różnych tradycjach religijnych i filozoficznych starożytności, którego istotą było przekonanie, iż dar osoby biednej ma większą wartość niż dar osoby bogatej. Dar ubogiego zawsze widziany był w kontekście pozytywnym, czyli pochwalnym, nigdy zaś w kategoriach lamentu<sup>68</sup>. Argument A.G. Wrighta, iż świątynia wkrótce zostanie zburzona, a ofiara wdowy jest marnotrawstwem, jest nieprzekonujący, gdyż kryterium trwałości odbiorcy daru nigdy nie było konieczną charakterystyką adresata aktu miłosierdzia. Słowem, nigdy „trwałość” odbiorcy nie wyrokuje o tym czy odbiorca jest godny, czy niegodny otrzymania daru. Dla przykładu, w Mk 14,3-9 czytamy o ofiarowaniu olejku nardowego Jezusowi, który wkrótce umrze. Jezus komentuje ten dar pozytywnie: „biednych zawsze macie ze sobą i kiedy chcecie, możecie im dobrze czynić, ale mnie nie zawsze macie” (14,7). Podobnie bogaty człowiek jest zachęcany przez Jezusa do gestu rozdania wszystkiego ubogim (10,17-22). Bez wątplenia gest ten widziany jest przez Jezusa pozytywnie, podobnie jak pozostawienie wszystkiego przez uczniów Jezusa<sup>69</sup>. Czyn wdowy należy także oceniać z jej punktu widzenia. W jej rozumieniu składała ofiarę Bogu, a nie uczonym w Piśmie, kapłanom czy świątyni<sup>70</sup>.

Największą słabością argumentacji autorów interpretujących czyn wdowy jako akt wykorzystanej kobiety, a słowa Jezusa jako lament, jest odwoływanie się do kontekstu literackiego zawężonego jedynie do trzech poprzedzających

<sup>67</sup> J.D.M. DERRETT, „Eating Up the Houses of Widows: Jesus’s Comment on Lawyers?”, *NovT* 14 (1972) 1-9.

<sup>68</sup> J. MARCUS, *Mark 8-16*, 861-862.

<sup>69</sup> J.F. WILLIAMS, *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark’s Gospel* (JSNT.S 102; Sheffield 1994) 177-178.

<sup>70</sup> S.E. DOWD, *Reading Mark*, 134. Inne jeszcze argumenty przeciw teozom A.G. WRIGHTA zaprezentował R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids 1993) 730-731.



i dwóch następujących wierszy<sup>71</sup>. Poszerzając kontekst literacki do całego dzieła Markowego, bez trudu można dostrzec, iż opowiadanie o ubogiej wdowie posiada tę samą strukturę literacką co pięć innych tekstów Markowych (3,23-27; 7,14-23; 8,1-9; 8,34-38; 10,41-45). Struktura jest następująca: (1) Jezus zwołuje słuchaczy (zawsze czasownik *προσκαλέω*); (2) słuchaczami jest zawsze grupa ludzi; (3) narrator wprowadza *verbum dicendi* (zawsze *λέγω*) opisujący czynność mówienia Jezusa; (4) nauczanie Jezusa, które dotyczy nowej rzeczywistości, podaje nową interpretację faktu lub zaskakujące rozwiązanie sytuacji problemowej. Każde nauczanie Jezusa można określić jako paradoksalne, gdyż powszechnie znane rzeczywistości i fakty, w nowej optyce Jezusa i głoszonego przez niego Królestwa Bożego, okazują się diametralnie inne, aniżeli w świetle optyki „tego świata”. Paradoksy te reprezentują pozytywną, bezsprzecznie chwaloną przez Jezusa rzeczywistość Królestwa Bożego<sup>72</sup>. Uważny czytelnik narracji Markowej, napotyając podobną strukturę w przypadku perykopy o ubogiej wdowie, jest przygotowany na następną paradoksalną prawdę. Brzmi ona następująco: nawet niewielka – w porównaniu z innymi – ofiara pieniężna, ale stanowiąca wszystko, czym ofiarodawca dysponuje, w oczach Jezusa jest największą.

Rozpatrując ten epizod w świetle bezpośredniego kontekstu poprzedzającego (12,38-40), widać niezwykle ostry kontrast pomiędzy negatywną postawą uczonych w Piśmie a postawą ubogiej wdowy. Podczas gdy uczeni w Piśmie biorą wszystko dla siebie, wdowa daje wszystko, całe swoje życie. Uczeni w Piśmie zwracają uwagę na siebie, przyciągają tę uwagę poprzez szaty, modlitwy publiczne, wybrane miejsca do siedzenia. Natomiast wdowa będąca w tłumie jest niezauważona przez nikogo, za wyjątkiem Jezusa. Uczeni w Piśmie są skoncentrowani na sobie, „używają” zatem Boga i legalnego systemu religijnego, aby służyć sobie. Wdowa natomiast jest skoncentrowana na Bogu, używa swojej własności, co więcej „swego życia”, aby służyć Bogu. Kontrast ten sugeruje, iż przeciwieństwem negatywnie opisanych i ocenianych uczonych w Piśmie (*ci tym surowszy dostaną wyrok* – 12,40) jest

<sup>71</sup> E.S. MALBON („The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers”, *CBQ* 53 (1991) 595) słusznie pyta: *But why should we be content to consider only the preceding three verses and the succeeding two verses as the context of the poor widow's story?*

<sup>72</sup> Paradoks 1: Jezus oskarżony o bycie współpracownikiem szatana okazuje się namaszczoney przez Ducha. Oskarżyciele Jezusa zarzucają mu posiadanie nieczystego ducha, podczas gdy w rzeczywistości nazywają Ducha Świętego posłańcem szatana (3,23-30). Paradoks 2: Tylko to, co wychodzi z człowieka jest w stanie uczynić go nieczystym (7,14-23), wbrew powszechnej logice, iż tylko to, co pochodzi z zewnątrz zanieczyszcza (7,1-13). Paradoks 3: siedem chlebów jest w stanie nasycić 4000 ludzi (8,1-9). Paradoks 4: To, co w opinii ludzi jest stratą, okazuje się zyskiem. *Jeśli ktoś chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i ewangelii, zachowa je* (8,34-35). Paradoks 5: aby być pierwszym i wielkim, trzeba być sługą. *Kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich* (10,43-44). Strukturę podobną do powyższych pięciu tekstów (choć w miejscu *προσκαλέω* jest *φωνέω*) ma paradoks w 9,35, który zasadniczo jest powtórzeniem poprzedniego paradoksu: *Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich*.

pozytywnie rozumiana postawa ubogiej wdowy. Ta konkluzja jest potwierdzona przez wcześniejszą narrację Markową, w której pozytywny przykład następował po negatywnym. Dla porównania, po opowiadaniu o bogatym człowieku, który nie poszedł za Jezusem ze względu na swe przywiązanie do swych dóbr (przykład negatywny, 10,23-25), następuje pozytywny przykład uczniów Jezusa w wyznaniu Piotra: *Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą* (10,28). Podobnie jest z opisem prośby Jana i Jakuba o miejsce po prawej i lewej stronie Jezusa (10,35-43), po którym następuje stwierdzenie Jezusa: *Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć* (10,45)<sup>73</sup>.

Poszerzając literacki kontekst poprzedzający rozważania o wiersze (28-34), widzimy inną ciekawą sekwencję tematyczną. Pytanie o najważniejsze przykazanie, którym jest podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego, otrzymuje dwie ilustracje: negatywną i pozytywną. Pierwszą ilustrację, negatywną, stanowią uczeni w Piśmie, którzy, znając przykazanie miłości, nie zachowują go zarówno wobec Boga (są skoncentrowani na sobie), jak i bliźniego („objadają” domy wdów). Drugą ilustracją, pozytywną, jest uboga wdowa, która w swej totalnej ofercie daje wyraz miłości do Boga. Warto zwrócić uwagę na występujący siedmiokrotnie w 12,28-34 przymiotnik ὅλος („cały”). Jezus mówi: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swym sercem, całą swoją duszą, całym umysłem, całą mocą.” Uczony powtarza to przykazanie, ale opuszcza wyrażenie „całą duszą” (ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου). Termin ψυχή oznacza „duszę”, ale może także oznaczać „życie.” Uczony w Piśmie, który nie chce kochać „całym życiem” staje zatem w kontraście do ubogiej wdowy, która daje „całe życie” (ὅλου τὸν βίου). W kontekście interesującego nas tematu wiary, miłość do Boga można rozumieć jako synonim wiary, która powinna przenikać „całe życie.” Czyn wdowy staje się zatem doskonałą manifestacją nie tylko jej miłości, ale także wiary.

Czytając narrację o ubogiej wdowie w kontekście starotestamentowego nakazu ochrony wdów<sup>74</sup> oraz tekstów mówiących o sądzie Bożym i karze za brak tej ochrony<sup>75</sup>, gest wdowy jest najlepszą inwestycją jej skromnych środków finansowych. Kobieta zwróciła się bowiem bezpośrednio do Boga, jedynego sędziego wdów w Izraelu (Ps 68,6). W prorocztwie Jeremiasza (Jr 49,11) czytamy słowa YHWH: „Zostaw swe sieroty – Ja utrzymam je przy życiu. Twoje wdowy niech we Mnie pokładają nadzieję”. W tym kontekście wdowa okazuje niezwykłą wiarę w Bożą interwencję w jej życiu, Jezus natomiast jawi się jako YHWH wkraczający do świątyni, aby dokonać sądu nad świątynią i stanąć w obronie wdowy. Sąd nad świątynią jest zresztą wiodącym tematem bezpośredniego kontekstu epizodu

<sup>73</sup> Zob. inne argumenty w E.S. MALBON, „The Major Importance of the Minor Characters in Mark”, *The New Literary Criticism and the New Testament* (red. E.V. MCKNIGHT) (Valley Forge 1994) 78-80.

<sup>74</sup> Por. Wj 22,21-23; Kpł 19,9-10; 23,22; Pwt 14,29; 24,17.19-21; 26,12-13.

<sup>75</sup> Por. Pwt 10,18; 27,19; Ps 146,9; Prz 15,25; por. Iz 1,17.23-28; 10,1-2; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7; Za 7,10.

z ubogą wdową (Mk 11–13)<sup>76</sup>. Wdowa staje się modelem pobożnego wyznawcy judaizmu, symbolem wiernej reszty Izraela oczekującej Bożej interwencji<sup>77</sup>. Jest jedyną pozytywną figurą w całej sekcji Mk 11–13, która skoncentrowana jest na sądzie nad świątynią i świątynnymi strukturami.

Adresatami komentarza Jezusa do czynu wdowy są wyłącznie jego uczniowie. Jest to wskazówka, iż postawa tej kobiety jest skierowaną do nich nauką. Czyn wdowy łączy się z dwoma głównymi tematami drugiej części Ewangelii Markowej (8,27–16,8), a mianowicie: rezygnacją z dóbr oraz z oddaniem całego swego życia (8,34–35; 10,28). Zastosowanie tych zasad wymaga heroicznej wiary i – w obu przypadkach – życie Jezusa było modelem ich praktykowania. Do ich naśladowania zaproszeni zostali także uczniowie, którzy realizowali je z trudnością. Wdowa jest doskonałą egzemplifikacją obu wymogów nauczania Jezusa, pokazując, iż są możliwe do realizacji. Kobieta ta funkcjonuje zatem jako model doskonałego ucznia, a tym samym wzorzec doskonałej wiary oraz ikona samego Jezusa<sup>78</sup>.

## 6. KOBIECY NAMASZCZAJĄCY JEZUSA (14,3-9)

W Markowym opisie męki (14–16) bezimienna kobieta namaszczaająca głowę Jezusa w Betanii, w domu Szymona Trędowatego, jest jedyną całkowicie pozytywną postacią, z którą może się identyfikować czytelnik. Pozytywny, a nawet modelowy charakter jej czynu wynika z kilku przesłanek. Po pierwsze, sam Jezus ocenia go jako pozytywny, nazywając jej postępek czynem „dobrym” lub „pięknym” (καλὸν ἔργον). Jego pozytywne znaczenie podkreśla niespotykane w innych miejscach stwierdzenie Jezusa, iż wieść o tym czynie będzie głoszona „na jej pamiątkę” (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς), a nie na pamiątkę Jezusa! Doniosłość gestu kobiety podkreślona jest przez użycie hebrajskiego *Amen* („Zaprawdę”) i podwójny akcent położony na uniwersalizmie tegoż głoszenia: *gdziekolwiek* będą głosić... *na całym świecie!*. Słowa Jezusa o tej kobiecie są najdłuższą i najbardziej pozytywną wypowiedzią Markowego Jezusa dotyczącą czynów lub słów jakiegokolwiek osoby<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> G. SMITH, „A Closer Look at the Widow’s Offering: Mark 12:41-44”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997) 32-36; L. GASPARRO, *Simbolo e narrazione in Marco. La dimensione simbolica del secondo Vangelo alla luce della pericope del fico di Mc 11,12-25* (Analecta Biblica 198; Roma 2012).

<sup>77</sup> J. BEUTLER, „Die Gabe der armen Witwe: Mk 12,41-44”, *«Den Armen eine frohe Botschaft»* Fs.F. Kamphaus (red. J. HAINZ, H. - W. JÜNGLING - R. SEBOTT) (Frankfurt am Main 1997) 125-136.

<sup>78</sup> Dlatego, iż stała się ikoną Mistrza, Jezus nie rozmawia z nią w narracji i nie zwiastuje jej Dobrej Nowiny o Królestwie, gdyż swoją postawą ucieleśnia ideały tegoż Królestwa.

<sup>79</sup> M.A. BEAVIS, „Women”, 7.

Po drugie, istnieje silny kontrast między prezentacją kobiety i charakteryzacją osób zgromadzonych w domu Szymona: pozytywna postać kobiety, której czyn jest chwalony przez Jezusa, oraz negatywna figura uczujących, którzy są upomniani przez Jezusa z powodu krytyki zachowania niewiasty. W kontekście całej Ewangelii Markowej krytyka, wyrażona przez uczujących, znajduje uzasadnienie w nauczaniu Jezusa, którego egzemplifikacja znajduje się w słowach skierowanych do bogatego młodzieńca: „sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (10,21)<sup>80</sup>. W świetle tych słów byłoby bardziej pożądanym sprzedanie olejku i rozdanie uzyskanego dochodu ubogim. Przy pomocy ironii napomnienie Jezusa kwestionuje uczciwość krytykujących, sugerując, iż uczujący, nie dający jałmużny ubogim, oburzają się na hojność kobiety względem Jezusa „ubogiego”<sup>81</sup>. Jeśli wśród zgromadzonych byli uczniowie – jak chcą niektóre mss (Mk 14,4) i wersja Mateusza (Mt 26,8) – wówczas oburzenie wobec gestu kobiety znajduje swą analogię w oburzeniu uczniów na bezimiennego egzorcystę wyrzucającego złe duchy w imię Jezusa (Mk 9,38-41) oraz w oburzeniu uczniów na przynoszących dzieci do Jezusa (10,13-14). W każdym z tych trzech przypadków uczniowie prezentują osąd, który jest niezgodny z wizją Jezusa, a co konsekwentnie spotyka się z Jego upomnieniem. Epizod z kobietą jest jednak najcieńszy gatunkowo, gdyż oburzenie wobec aktu namaszczenia ciała Jezusa (niejako czwartej zapowiedzi Jego męki) zakłada negację zbliżających się wydarzeń paschalnych<sup>82</sup>.

Po trzecie, umiejscowienie epizodu pomiędzy opisem spisku przywódców religijnych (14,1-2) i zdrady Judasza (14,10-11) sprawia, iż pozytywne działanie kobiety na rzecz Jezusa zestawione jest – na zasadzie kontrastu – z działaniami mężczyzn wymierzonymi przeciw Jezusowi<sup>83</sup>. Kontrast ten podkreślony jest przez płec działających stron, gdyż namaszczaćca jest jedyną kobietą wzmiankowaną w tym epizodzie; oczywiście kobiety były wykluczone z grona przywódców

<sup>80</sup> A. YARBRO COLLINS, *Mark*, 642.

<sup>81</sup> W Markowym opisie męki Jezus ukazany jest jako mesjańska figura cierpiącego sprawiedliwego, określana w psalmach terminem „ubogi.” Por. πρωτός w Ps 21,25; 34,10; 68,30.33; 108,22 LXX. F.W. DANKER, „The Literary Unity of Mark 14:1-25”, *JBL* 85 (1966) 468. Warto zauważyć, że Jezus, nazywając gest kobiety „dobrym czynem”, może się odwoływać do znanego z literatury rabinackiej rozróżnienia między jałmużną a dobrym uczynkiem, takim jak na przykład pogrzebanie zmarłych. Jałmużna może być dokonana w każdym czasie i przy każdej okazji, dlatego bardziej chwalebny jest dobry uczynek, który można dokonać tylko w określonej sytuacji i czasie. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Jordan Lectures in Comparative Religion 2; London 1956) 315.

<sup>82</sup> J.A. KELHOFFER, „A Tale of Two Markan Characterizations. The Exemplary Woman Who Anointed Jesus's Body for Burial (14:3-9) and the Silent Trio Who Fled the Empty Tomb (16:1-8)”, *Women and Gender in Ancient Religions: Interdisciplinary Approaches* (red. S.P. AHEARNE-KROLL - P.A. HOLLOWAY - J.A. KELHOFFER) (WUNT 263; Tübingen 2010) 88.

<sup>83</sup> Część komentatorów (C.A. Evans, A.Y. Collins) uważa, iż opowiadanie o kobiecie namaszczałcej Jezusa jest redakcyjnym dodatkiem wstawionym między 14,1-2 oraz 14,10-11. Oba te teksty miałyby pierwotnie stanowić niepodzielną całość, z której, jako ze swego źródła, miałyby korzystać Marek.

religijnych ludu i z grona dwunastu apostołów<sup>84</sup>. Kontrast uwydatniony jest też przez wątek finansowy. Nadzwyczajna i dobrowolna hojność kobiety zestawiona jest ze zdradą Judasza, za którą otrzymuje obietnicę wynagrodzenia. W Markowym opisie męki Jezusa pieniądź wzmiankowany jest tylko w tych dwu miejscach. Wydawanie pieniędzy na rzecz Jezusa (na perfumy wylane na Jego ciało) zestawione jest z pobieraniem pieniędzy ze względu na Jezusa (za wydanie Jego ciała)<sup>85</sup>. Ponadto czyn kobiety jako pozytywny będzie wspomniany na całym świecie<sup>86</sup>, a czyn Judasza jako bezsprzecznie negatywny stanie się przyczyną jego potępienia (14,21).

Po czwarte, podobieństwa pomiędzy kobietą namaszcżającą oraz pozytywną figurą ubogiej wdowy występującą we wcześniejszej narracji (12,41-44), poświadczają modelowy charakter czynu kobiety. Można wyróżnić następujące analogie: (1) Wartość daru każdej z kobiet jest sprecyzowana w odpowiedniej kwocie: dwa lepta oraz 300 denarów. (2) Dar każdej z kobiet był nie tylko niezwykle kosztowny, ale zawierał w sobie element totalności. Wdowa ofiarowała wszystko, co posiadała. W przypadku kobiety namaszcżającej Jezusa, trzysta denarów było odpowiednikiem rocznego dochodu, jako że denar był zapłatą za dzień pracy (dokonując rachunku dni należy odjąć szabaty i święta jako dni wolne od pracy). W tłumaczeniu dosłownym powiedziane jest także, iż kobieta „to, co miała, zrobiła” (ὁ ἔσχευ ἐποίησεν) (14,8) w sensie: „zrobiła wszystko, co mogła” lub „dała wszystko, co miała”. Totalność daru jest jednym z wymogów bycia uczniem Jezusa (10,21.28). Obie kobiety są zatem ukazane jako wzorzec ucznia. (3) W darze każdej z kobiet obecny jest element nieodwracalności: uboga wdowa daje wszystko, co ma i nie może odzyskać swego daru; kobieta namaszcżająca rozbija flakonik, którego nie będzie mogła już użyć<sup>87</sup>. (4) W obu epizodach obecna jest ironia, gdyż kobiety dają wiele, ale właściwa wartość ich daru nie jest zrozumiana przez postronnych obserwatorów. (5) Adresatem darów obu kobiet była świątynia: jedna stara (materialna świątynia jerozolimska), druga nowa (Jezus). (6) Dar każdej z kobiet zapowiada śmierć Jezusa: termin βίος (12,44) oraz ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε

<sup>84</sup> S. MILLER, *Women*, 130-131.

<sup>85</sup> T. SHEPHERD, „The Narrative Function of Markan Intercalation”, *NTS* 41 (1995) 537: *The woman makes a gift of her valuable asset (didōmi) while the disciple Judas receives a promise of money for his betrayal of Jesus (paradidōmi)*. C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, 515: *d'un côté, il y a l'argent que coûte un parfum versé sur une tête ; de l'autre, il y a l'argent donné en récompense pour un corps livré*.

<sup>86</sup> Czyn ten będzie przywołany w czasie sądu ostatecznego. Eschatologiczną interpretację pochwalał Jezusa rozwinął J. JEREMIAS, „Mc 14,9”, *ZNW* 44 (1952) 103-107.

<sup>87</sup> R.H. GUNDRY, *Mark*, 813. Rozbicie flakonika sprawiało, iż perfumy wylały się (καταχέω) obficie, w całości, a nie tylko sączyły się wąską strużką lub kropla po kropli. Fakt rozbicia flakonika podkreśla totalność daru. Wbrew twierdzeniom niektórych komentatorów (na przykład D.E. Nineham) przywołujących zwyczaj grzebania zmarłych wraz z rozbitymi naczyniami, nie ma archeologicznych dowodów na powszechność praktyki rozbijania flakoników (na przykład ich szyjek). J. MARCUS, *Mark 8-16*, 934.

ἔχετε (14,7) i τὸν ἑνταφιασμόν (14,8)<sup>88</sup>. (7) Każda z kobiet stoi w kontraście do negatywnie przedstawionych postaci męskich występujących w bezpośrednim kontekście: wdowa do uczonych w Piśmie (12,38-40), kobieta namaszcżająca Jezusa do zgromadzonych na uczcie (14,4-5) oraz planujących wydanie Jezusa (14,1-2.10-11). (8) W obu opisach występuje dwukrotnie termin πτωχός („ubogi” - 12,42.43; 14,5.7). (9) W obu narracjach występuje uroczysta formuła: ἀμήν λέγω ὑμῖν. (10) Obie historie są jedynymi przykładami w Ewangelii Markowej, w których Jezus wskazuje na czyny innych osób jako na działania wzorcowe. Kobieta namaszcżająca jest ponadto jedyną osobą w całej narracji Markowej, która ze względu na ten czyn zasłuży, zgodnie z obietnicą Jezusa, na nieustającą pamięć w przyszłości. (11) Obie kobiety są bezimienne, co kieruje uwagę czytelnika nie na ich tożsamość, ale na ich czyny oraz dary<sup>89</sup>. (12) W efekcie obie mogą się stać figurami innych postaci czy grup. Każda z nich jest ikoną Jezusa<sup>90</sup>. Nadto, obie mogą być widziane jako

<sup>88</sup> Marek opisując „marnotrawstwo” olejku używa terminu ἀπόλεια („zniszczenie”) (14,4), który w Nowym Testamencie oznacza śmierć i eschatologiczne zniszczenie. Pokrewny czasownik ἀπόλλυμι opisuje w Mk 3,6 i 11,18 odebranie życia Jezusowi. Narrator używając tego terminu zapowiada powiązanie między „zniszczeniem” perfum (14,4) i „zniszczeniem” życia Jezusa (14,8). Marek stwierdza także, że czyn kobiety będzie głoszony „na jej pamiątkę” (14,9). Wyrażenie „na jej pamiątkę” występowało na kamieniach nagrobnych oraz w kontekstach mówiących o pośmiertnym upamiętnieniu czynów i osób. Taka terminologia doskonale wpisuje się w kontekst śmierci i pogrzebu Jezusa, sugerując odwrócenie sytuacji: Jezus nie potrzebuje nagrobego monumentu, ponieważ Jego grób nie jest końcem, ale początkiem. J. MARCUS, *Mark 8–16*, 937, 942.

<sup>89</sup> Pominięte jest imię kobiety dokonującej czynu, który ma być pamiętany i głoszony po całym świecie, a jednocześnie podane jest imię gospodarza uczty - Szymona (14,3), a w bezpośrednim sąsiedztwie - zdrajcy Jezusa, Judasza (14,10). Liczy się jedynie to, co kobieta „czyni” (ποιέω - 14,8.9), gdyż członkami rodziny Jezusa są ci, którzy „czynią” (ποιέω - 3,35) wolę Boga. S. MILLER (*Women*, 139) stwierdza: *The desire of human beings for status within the community is criticized, since disciples are to be last of all and slaves of all (10.44). Their identity comes through giving everything away and following Jesus. Thus the name of the woman is unimportant, for the identity of a disciple is found only in relation to Christ.* W tej perspektywie brakuje podstaw dla „oburzenia” niektórych autorów nad chrześcijańską liturgią, która „zapomniała” o imieniu tej kobiety, jednocześnie wspominając i utrwalając imię zdrajcy. E. SCHÜSSLER FIORENZA (*In Memory of Her*, s. xiii) daje świadectwo nieuprawnionej nadinterpretacji, twierdząc, iż imię to jest zapomniane tylko dlatego, że bohaterem epizodu jest kobieta. Marek opuścił to imię świadomie (z powyższego motywu teologicznego) lub zwyczajnie go nie znał. Świadczy o tym fakt, iż wprowadza on imiona wielu innych kobiet, które w narracji pełnią rolę drugorzędną (6,3; 14,3; 15,21.40.43.47; 16,1). Co ważne, Jan ewangelista przypisuje namaszczenie kobiecie mieszkającej w Betanii o imieniu Maria (12,1-8). M.A. BEAVIS, „Women”, 7.

<sup>90</sup> Kobieta, rozbijając flakonik, daje praktycznie wszystko, co posiada. Podobnie Jezus traci swe życie, daje wszystko (10,45). Czyn kobiety prowokuje krytykę i opozycję. Podobnie czyny Jezusa sprawiły, iż był skazany przez swych wrogów. Kobieta milczy w obecności swych wrogów. Podobnie Jezus milczy w czasie swego procesu (14,61; 15,5). Wzięcie w obronę kobiety przez Jezusa zwiastuje interwencję Boga w obronie Jezusa (zmartwychwstanie). S.C. BARTON, „Mark as Narrative: The Story of the Anointing Woman (Mark 14:3-9)”, *ET* 102 (1991) 232-233. Mówiąc o ubogiej wdowie i kobiecie namaszcżającej jako ikonach Jezusa, warto zwrócić uwagę na kobietę cierpiącą na krwotok. Jedynie w opisie jej stanu oraz w tekstach odnoszących się do Jezusa użyty jest termin πάσχω - „cierpieć” (5,26; 8,31; 9,12). Marek zatem widzi podobieństwo między cierpieniem tej

reprezentantki wiernej reszty Izraela (zwłaszcza uboga wdowa), czy uczniowskiej wspólnoty Kościoła<sup>91</sup>. (13) I w końcu dar każdej z kobiet wyrażał ich miłość i wiarę.

Czy kobieta namaszczaająca może być także modelem wiary? Będąc figurą ucznia Jezusa, kobieta jest także modelem wierzącego. Wynika to z oczywistego faktu, iż prawdziwe uczniostwo opiera się na wierze w Jezusa, Mesjasza i Boga. Zachowanie kobiety, zarówno wejście na ucztę (w której przypuszczalnie brali udział jedynie mężczyźni)<sup>92</sup>, jak i złożenie cennego daru, wymagało dużej odwagi, determinacji i głębokiej motywacji. Najbardziej wiarygodnym motywem działania kobiety jest jej miłość i wiara. Przyjmując nawet obecność kobiet na uczcie, przybycie kobiety w charakterze niezaproszonego gościa wymagało wyjątkowej odwagi i miłości<sup>93</sup>. Po trzecie, znaczenie samego czynu kobiety wskazuje na jej wiarę. Nierzadko komentatorzy widzieli w tym postępku przykład miłości współczującej. Interpretowano go jako dowód wyższości osobistych aktów miłości nad publicznymi aktami miłosierdzia, na przykład jałmużny. Czyn ten uczy, iż akty miłości skierowane do wielu biednych, nie mogą zastąpić osobistych i prywatnych aktów miłości<sup>94</sup>. Postawa kobiety wskazuje jednak na najważniejszy temat teologiczny Ewangelii Markowej, mianowicie na konieczność cierpienia i śmierci Jezusa. Akt służby tej kobiety ma wymiar profetyczny, gdyż zapowiada i przygotowuje najważniejszy akt służby dokonany przez Jezusa: oddanie życia. Mimo, iż sam Jezus interpretuje namaszczenie dokonane przez kobietę jako

---

kobiety a cierpieniem Jezusa przed śmiercią. M.J. SCHIERLING, „Women as Leaders in the Markan Community”, *Listening* 15 (1980) 254.

<sup>91</sup> Odnosnie kobiety namaszczaającej S. MILLER (*Women*, 139) zauważa: *The lack of information about the woman [...] enables her to be portrayed as a representative of humanity and as a role model within the community*. G. WAGNER, „L'onction de Béthanie. Essai sur la genèse du récit de Marc 14/3-9 et sa reprise par Matthieu, Luc et Jean”, *ETR* 72 (1997) 440: *Cette femme anonyme représente bien la nouvelle communauté des croyants*.

<sup>92</sup> Przybycie kobiety na ucztę, w której brali udział jedynie mężczyźni, naruszało obowiązujące normy obyczajowe. W ucztach wydawanych dla mężczyzn kobiety jedynie usługiwały do stołu oraz zabawiały gości. Nie można mieć pewności, co do wyłącznej obecności mężczyzn na tej uczcie, jak w przypadku uczyty wydanej przez Heroda Antypasa (6,21). Męski zaimek *τις* („niektórzy” – 14,4) może odnosić się także do kobiet znajdujących się pośród mężczyzn. Jeśli uczta miała miejsce w gronie rodzinnym, obecność kobiet była prawdopodobna. Co ciekawe, pojawienie się kobiety na uczcie nie powoduje zdziwienia uczestników. Bardzo możliwe jednak, iż fakt rozbicia flakonika i użycia całej jego cennej zawartości przykuł zupełnie uwagę ucztujących i konsekwentnie, stał się także głównym przedmiotem zainteresowania narratora.

<sup>93</sup> W odróżnieniu od innych postaci, które Jezus powołuje, uzdrawia czy naucza, kobieta ta jest nie tylko podmiotem działającym (jak w przypadku kobiety cierpiącej na krwotok), ale, co wyjątkowe, adresatem jej aktywności jest Jezus (w odróżnieniu od kobiety cierpiącej na krwotok, której efekt finalny działania dotyczy tylko jej samej): „uczyniła dobrą/piękną rzecz dla mnie (ἐν ἑμοί)”. M.A. BEAVIS, „Women”, 7.

<sup>94</sup> M.A. TOLBERT, „Mark”, 358: *Both public acts of almsgiving and private acts of sympathy and compassion are part of the religious life – neither one substitutes for the other – and one should not be harassed for doing either*.

zapowiedź swego pogrzebu, w geście tym można widzieć proklamację Jego królewskiej i mesjańskiej godności<sup>95</sup>. Czynność ta jest profetyczna, gdyż królewska i mesjańska godność Jezusa pozostaje ukryta aż do momentu Jego męki i śmierci na krzyżu (15,2.9.12.18.26.32.39)<sup>96</sup>. To, co robi kobieta jest odzwierciedleniem czynności samego Boga „namaszczającego” swego Syna Duchem Świętym w momencie chrztu (1,9-11). Kobieta działa powodowana wiarą w mesjańską i królewską tożsamość Jezusa. Element wiary jest subtelnie przywołany przez termin πιστικός, w wyrażeniu μύρου νόσου πιστικῆς, tłumaczonym zwykle jako „prawdziwy olej nardowy” (14,3). Przymiotnik πιστικός znaczy dosłownie „wierny”, dając tłumaczenie „perfum nardowy wiary”,<sup>97</sup> co skrętnie wykorzystali w swych komentarzach Ojcowie Kościoła. I tak Hieronim widzi w namaszczeniu Kościół, który ofiaruje Jezusowi czystą wiarę swoich wierzących, a sami wierzący nazywani są prawdziwym lub czystym nardem, zaś Beda podkreśla, że nard był czysty i cenny, sugerując czystość doskonałej wiary i czynu<sup>98</sup>. Kobieta wylewając „olej wiary” na głowę Jezusa, proklamuje Jego prawdziwą tożsamość króla i Mesjasza namaszczonego Duchem Świętym. Kobieta ta winna być widziana jako reprezentantka wspólnoty wierzących, która czynem wyraża swą wiarę<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> R.A. HORSLEY, *Hearing*, 217-218; S. MILLER, *Women*, 132-134.140-141. E. SCHÜSSLER FIORENZA (*In Memory*, s. xiv) stwierdza: *Since the prophet in the Old Testament anointed the head of the Jewish king, the anointing of Jesus's head must have been understood immediately as the prophetic recognition of Jesus, the Anointed, the Messiah, the Christ*. Na niekorzyść tej interpretacji przemawia fakt, iż w tekście użyty jest czasownik μύριζω („namaszczać” - 14,8) i rzeczownik μύρον („perfum” - 14,3.4.5; używany w czasie pogrzebów, por. 2 Krn 16,13-14; Łk 23,56), w miejsce bardziej odpowiedniego dla interpretacji mesjańskiej czasownika χρίω („namaszczać”, por. 1 Sm 16,13; 1 Krl 1,45; Łk 4,18) oraz rzeczownika ἔλαιον („oliwa”, por. 1 Sm 10,1; 16,1.13; 1 Krl 1,39). Kobieta jest jedyną, która w narracji Marka namaszcza głowę „Namaszczonego”.

<sup>96</sup> Jak stwierdza M.A. TOLBERT („Mark”, 358) mesjańska „koronacja” Jezusa dokonana przez anonimową kobietę, służebnicę, doskonale współgra z nauczaniem Jezusa o pierwszych będących ostatnimi i ostatnich będących pierwszymi (9,35; 10,31) oraz o byciu niewolnikiem wszystkich, aby być wielkim (10,43).

<sup>97</sup> Takie pole semantyczne z pewnością nie jest oczywiste, jeśli bierze się pod uwagę kontekst literacki. E.N. BENNETT, „St. John XII.3”, *The Classical Review* 4 (1890) 319: *if we connect the word with πίστις, 'faithful nard' is scarcely satisfactory*. W istocie wydaje się, iż znaczenie „wierny” jest właściwe dla greki późniejszej (bizantyjskiej). A.N. JANNARIS, „ΝΑΡΔΟΣ ΠΙΣΤΙΚΗ or Spikenard”, *The Classical Review* 16 (1902) 459-460; W. BAUER - F.W. DANKER - W.F. ARNDT - F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago - London 2000): *In later writers πιστικός means that which belongs to πίστις, 'faithful, trustworthy'*. Z drugiej strony, znaczenie „wierny” nie musi być aż tak abstrakcyjne, jeśli weźmiemy pod uwagę semickie tło ewangelii. R.E. BROWN, *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes* (AnCB 29, Garden City 1966) 448: *in Aramaic quštâ is often found with 'nard' and quštâ also means 'faith'*.

<sup>98</sup> T.C. ODEN, C.A. HALL, *Mark (Revised)* (Ancient Christian Commentary on Scripture. NT 2; Downers Grove 1998) 188.

<sup>99</sup> G. WAGNER, „L'onction de Béthanie”, 440.



## 7. WNIOSKI

Każda z czterech omówionych wyżej figur kobiecych jest postacią pozytywną, a nadto postacią wzorcową, emblematyczną, która służy jako przykład dla uczniów Jezusa, w tym także dla adresatów Ewangelii Markowej. Elementem wspólnym i dominującym każdego z tych opowiadań jest wiara. Konsekwentnie, każdą z tych kobiet możemy określić mianem symbolu wiary czy też modelem wierzącego<sup>100</sup>. Cztery figury kobiet łączą się w pary, co demonstrują podobieństwa między kobietą cierpiącą na krwotok a Syrofenicjanką oraz między ubogą wdową i kobietą namaszcżającą Jezusa. Podobieństwo, w Markowej prezentacji, ubogiej wdowy i kobiety namaszcżającej, które funkcjonują jako ikony Jezusa, zostało wykazane wyżej. Warto też uchwycić podobieństwa charakteryzujące dwie pierwsze figury kobiet. Kobieta cierpiąca na krwotok pada na ziemię przed Jezusem, wyznając Mu całą prawdę (5,33). Gest ten, wyrażony czasownikiem προσπίπτω, powtórzony jest przez kobietę syrofenicką (7,25). W narracji Markowej termin ten występuje raz jeszcze na oznaczenie czynności złych duchów, które padając wyznają bóstwo Jezusa (3,11). Może to sugerować, iż gest obu kobiet zawiera w sobie element uznania boskości Jezusa. U kobiety syrofenickiej jest to oczywiste, gdyż używa ona tytułu κύριε, który w ostatecznej redakcji ewangelii oraz dla jej słuchaczy miał sens teologiczny (7,28). Obie kobiety słyszą o Jezusie i przychodzą do Niego (5,27; 7,25). Słowa, które Jezus skierował do kobiety syrofenickiej: „przez wzgląd na te

---

<sup>100</sup> W.M. SWARTLEY („The Role of Women”, 18) twierdzi, iż trzy kobiety uczennice, cztery kobiety - symbole oraz teściowa Piotra (jako jedyna z postaci drugoplanowych) stanowią 80% wszystkich w pełni pozytywnych postaci występujących w narracji Markowej. Na pozostałe 20% składają się postać trędowatego (1,40-45) oraz Jaira (5,21-43). Wątpliwości może budzić ocena trędowatego (1,40-45) jako postaci całkowicie pozytywnej. Abstrahując od jego jawnego nieposłuszeństwa wobec nakazu Jezusa (pomimo otrzymanego zakazu mówienia o swoim uzdrowieniu, opowiada o nim wszędzie - 1,44-45), jego słowa: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” (1,40) nie muszą być widziane jako wyznanie wiary, ale jako wyraz jego wątpliwości w uzdrawiającą moc Jezusa. Interesujący jest także wariant tekstualny mówiący o gniewie Jezusa jako reakcji na słowa trędowatego. W świetle zasad krytyki tekstualnej wewnętrznej, między innymi *lectio difficilior praeferat facili*, czasownik opisujący gniew Jezusa winien być uznany za oryginalny (ὀργισθεῖς w miejsce σπλαγγισθεῖς). B.D. EHRMAN, „A Leper in the Hands of an Angry Jesus” *New Testament Greek and Exegesis. Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne* (red. A.M. DONALDSON - T.B. SAILORS) (Grand Rapids 20) 77-98; przedruk B.D. EHRMAN, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (New Testament Tools and Studies 33; Leiden 200) 120-141. Wydaje się, iż do postaci pozytywnych może być zaliczony Bartymeusz (10,46-52). W.M. SWARTLEY (18) twierdzi, iż Bartymeusz nie jest postacią całkowicie pozytywną, gdyż, jak nieprzekonująco argumentuje: *his initial response reflects a Davidic Christology that is under criticism and transformation in the narrative generall*. Dla J. BEUTLERA („Die Gabe der armen Witwe”, 133), Bartymeusz jest postacią pozytywną i paralelną do pozytywnie rozumianej figury ubogiej wdowy (12,41-44). Będąc wezwany przez Jezusa pozostawia płaszcz, swą najcenniejszą rzecz (por. Wj 22,25), zostaje uzdrowiony i idzie za Jezusem. Zarówno Bartymeusz, jak i uboga wdowa, są przykładami dla uczniów, iż pójście za Jezusem wymaga pozostawienia wszystkiego (10,28-31).

słowa idź, zły duch opuścił twoją córkę” (7,29), przypominają orędzie skierowane do kobiety cierpiącej na krwotok: „córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości!” (5,34). Natura uzdrowień, których doświadczają kobiety, jest wyjątkowa na tle innych opisanych w ewangelii, gdyż uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok jest jedynym dokonaniem bez „świadomości” Jezusa, a egzorcyzm kobiety syrofenickiej jest jedynym „Markowym” cudem dokonany przez Jezusa na odległość. Marek połączył także każdy epizod kobiecy z opowiadaniem dotyczącymi mężczyzn: narracja o kobiecie cierpiącej na krwotok i córce Jaira występuje wraz z opowiadaniem o egzorcyzmie opętanego w kraju Gerazeńczyków; narracja o kobiecie syrofenickiej występuje razem z uzdrowieniem głuchoniemego w Dekapolu<sup>101</sup>. Obie kobiety są także rytualnie nieczyste: jedna z powodu upływu krwi, druga przez fakt bycia poganą. Egzorcyzm, którego Jezus dokonał względem córki kobiety syrofenickiej, jest trzecią narracją Markową, w której zestawiona jest kobieta i młoda dziewczyna. Podczas gdy epizod centralny ma wydźwięk negatywny (Herodiada i Salome: 6,14-29), pierwszy (kobieta cierpiąca na krwotok i córka Jaira: 5,21-43) i trzeci – mają pozytywne przesłanie skoncentrowane wokół tematu wiary. Wraz z kobietą syrofenicką (7,24-30), kobieta cierpiąca na krwotok pokazuje tę samą odwagę i ryzyko w kontakcie z Jezusem. Te dwie odważne kobiety, jedna Żydówka, druga poganą, są przeciwieństwem porywczosci zademonstrowanej przez Herodiadę i Salome (6,17-28). W przypadku pierwszych dwóch kobiet ich odwaga jest pozytywna, niejako natchniona przez Boga, w przypadku dwóch pozostałych – demoniczna. Wydaje się, iż Marek świadomie zestawiał te cztery kobiece figury, by wydobyć ich podobieństwa i różnice<sup>102</sup>. Zarówno kobieta cierpiąca na krwotok, jak i kobieta syrofenicka, wykazują się niezwykłą odwagą i zdolnością niezależnego działania. Obie ryzykują potępienie zbliżając się do Jezusa. Obie występują same, bez towarzyszenia osób postronnych, zwłaszcza mężczyzn. Obie przekraczają bariery: kobieta cierpiąca na krwotok – prawo zwyczajowe i religijne, Syrofeniczanka – religijną i społeczną granicę dzielącą Żydów od pogan. Obie kobiety wchodzi (najprawdopodobniej niezaproszone) do obcego domu, przekraczając tym samym znaczącą granicę społeczną<sup>103</sup>.

Narracja Markowa, opisując cztery emblematyczne kobiety, używa w każdym z tych przypadków znanej w starożytności grecko-rzymskiej formy literackiej zwanej *chreia*. Rozumiemy przez nią krótkie opowiadanie o słowach i czynach danej osoby, które starożytni teoretycy literatury charakteryzowali jako „pożyteczne dla

<sup>101</sup> E.S. MALBON, *In the Company*, 52.

<sup>102</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8*, 367. Warto zauważyć zestawienie trzech opowiadań dotyczących relacji rodzic – córka: Jair i jego córka (5,35-43), Herodiada i Salome (6,14-29), Syrofeniczanka i jej córka (7,24-30). Występuje tutaj ten sam schemat tematyczny: relacja demoniczna jest zamknięta inkluzją dwóch opowiadań o relacjach pozytywnych.

<sup>103</sup> J.C.H. SMITH, „The Construction”, 468: *The parallel usage of the house in both these episodes suggests that the reader is indeed being led to regard the house as a type of boundary zone.*

życia”, prezentujące model użyteczny w życiu<sup>104</sup>. W istocie każda z tych historii podkreśla modelowe wartości wiary oraz naśladowania Jezusa. Użycie takiej formy literackiej jest wyjątkowe z dwu powodów: (1) w starożytności bohaterami opisywanymi za pomocą gatunku *chreiai* byli mężczyźni, i to zwykle sławni. Ówczesny świat nie faworyzował pozycji kobiety. Zaskakuje zatem, iż właśnie kobiety są postaciami modelowymi Markowych *chreiai*. (2) Omówione przez Marka cztery kobiece postawy nie są modelem cech specyficznie kobiecych. Przeciwnie, są modelem wiary i bycia uczniem w ogólności, a więc cech przynależnych także mężczyznom<sup>105</sup>. W świetle dwu powyższych uwag należy zapytać czy obecność kobiet - modeli w Ewangelii Markowej nie jest prostą konsekwencją istnienia kobiet - uczniów gromadzących się wokół Jezusa, które, w spełnianiu wymagań Królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa, w niczym nie ustępowały mężczyznom. Z punktu widzenia rozwoju narracji epizody prezentujące cztery pozytywne postaci kobiet przygotowują adresata dzieła Markowego do spotkania z grupą kobiet - uczennic stojącą pod krzyżem i będącą świadkiem pustego grobu.

W.M. Swartley wykazał, iż każde z tych czterech opowiadań koncentruje się na specyficznym temacie, który jest rozwijany w danej sekcji Ewangelii Markowej<sup>106</sup>. Te krótkie epizody z kobietami są punktami, w których ogniskuje się temat sekcji. Dwie pierwsze są wzorem wiary w moc Jezusa, który uzdrawia (temat pierwszej części ewangelii). Dwie następne są wzorem wiary w paradoksalną prawdę, iż trzeba zostawić wszystko i dać swoje życie w całości (prawda, którą kierował się Jezus ofiarując swe życie na krzyżu - druga część ewangelii).

S. Miller podkreśla, że wkroczenie na scenę każdej z tych kobiet prowokuje istotną zmianę biegu wydarzeń<sup>107</sup>. Spotkanie z kobietą cierpiącą na krwotok ilustruje zerwanie z regulacjami dotyczącymi czystości rytualnej (5,24-34), a spotkanie z kobietą syrofenicką zwiastuje misję wśród pogan (7,24-30). Taka

---

<sup>104</sup> Od gr. *χρεία* - „potrzeba, konieczność; użycie, korzyść, pożytek; używanie, korzystanie”. M.A. BEAVIS, „Women”, 3-9. Obok nazwy „apoftegmat” (R. Bultmann) oraz „paradygmat” (M. Dibelius) najczęściej na określenie tej formy literackiej stosuje się nazwę *pronouncement story* (V. Taylor). Rozumie się przez to krótką narrację („story”), której szczytowym elementem (często ostatnim) jest wypowiedź (*pronouncement*) będąca odpowiedzią na inną wypowiedź (por. epizod z Syrofenicjanką) lub wydarzenie (por. epizody z kobietą cierpiącą na krwotok, ubogą wdową oraz kobietą namaszcżającą). Istnieją zatem dwa podstawowe elementy tegoż gatunku: wypowiedź (niekiedy połączona z czynem) i jej kontekst, lub inaczej: odpowiedź (w słowie i/lub czynie) i sytuacja prowokująca tę odpowiedź. R.C. TANNEHILL, „Pronouncement Stories”, *Semeia* 20 (1981) 1-2. Cztery powyżej omówione postacie kobiet Markowych dokonują „czynów”, które spotykają się z „reakcją” Jezusa, na którą w każdym przypadku składa się Jego „wypowiedź”.

<sup>105</sup> Zidentyfikowano jedynie kilka opowiadań gatunku *chreia*, których bohaterkami są kobiety. Co istotne, zawsze opisują one cnoty, cechy i postawy typowo „kobiece.” Warto podkreślić, iż wśród ewangelii kanonicznych Marek zawiera największą liczbę *chreiai* dotyczących kobiet. M.A. BEAVIS, „Women” 3-5; R.F. HOCK, E.N. O’NEIL, *The Chreia in Ancient Rhetoric. I. The Progyrnasta* (SBL Texts and Translations 27: Graeco-Roman Religion Series 9; Atlanta 1986).

<sup>106</sup> W.M. SWARTLEY, „The Role of Women”, 16-22.

<sup>107</sup> W.M. SWARTLEY, „The Role of Women”, 132.

teza znajduje swoje uzasadnienie jedynie w przypadku narracji o Syrofenicjance, gdyż opis uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok nie koncentruje się na kwestii czystości rytualnej, ale na temacie uzdrawiającej mocy wiary. Teza ta może być potwierdzona w przypadku dwu ostatnich figur. Uboga wdowa, ikona Jezusa oddającego swe życie, występuje jako ostatnia postać w długim szeregu osób spotykanych przez Jezusa w świątyni (Mk 11–12). Od spotkania z wdową Jezus wkracza w ostatni okres swej ziemskiej posługi (czas męki i śmierci) i koncentruje się wyłącznie na uczniach, kończąc publiczny etap działalności (por. jednak 14,3-9)<sup>108</sup>. W przypadku kobiety namaszczonej (14,3-9) jej czyn ma być znakiem, iż nadszedł czas męki i śmierci Jezusa<sup>109</sup>.

Cztery kobiety są modelem wierzącego ucznia – są bardziej pozytywnymi figurami niż apostołowie (uczniowie mężczyźni). Nie ma w ich zachowaniu słabości, wahania, grzechu, upadku, tchórzostwa, niewiary, niezrozumienia, a zatem cech, które spotykamy w Markowym opisie uczniów<sup>110</sup>. W istocie uczniowie – mężczyźni

<sup>108</sup> Ofiara wdowy, jak pisze C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, 475: *sert de prolepse symbolique au don total de lui-même opéré par Jésus sur la croix*. W podobnym duchu stwierdza L. SIMON („Le sou de la veuve. Marc 12/41-44”, *ETR* 44 (1969) 123): *C'est moins une pauvre veuve que Jésus regarderait que lui-même*. M. DICICCO, „What Can One Give in Exchange of One's Life?” A Narrative-Critical Study of the Widow and Her Offering. Mark 12:41-44”, *Currents in Theology and Mission* 35 (1998) 442.

<sup>109</sup> J.P. SONNET, „Réflecteurs et/ou catalyseurs du Messie. De la fonction de certains personnages secondaires dans le récit de Marc”, *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du IIIe colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique. Paris, 8-10 juin 2006* (red. D. MARGUERAT) (Lectio Divina; Paris 2007) 376: *Le long discours du chap. 13 s'était terminé sur l'incitation à veiller: « vous ne savez pas quand ce sera le moment » (13,13). On peut croire que le geste de la femme – dont le lecteur découvre qu'il est (apparemment) concomitant avec le pacte de Judas et des autorités juives – est ce qui signale à Jésus que le moment est venu. Une fois encore, un personnage « active » en Jésus quelque chose de sa conscience messianique, et lui ouvre le chemin du « comment ».*

<sup>110</sup> Mk często ukazuje, czym jest prawdziwie uczniostwo, demonstrując upadki, braki czy porażki uczniów. Podobnie jak w starotestamentowych narracjach o Dawidzie czy Salomonie, tak w Mk ukazywane są przykłady negatywne demonstrujące zachowania i cechy, których należy unikać. Ewidentnym przykładem jest epizod z bogatym człowiekiem (10,17-22). Mk ukazuje uczniów jako nie rozumiejących słów Jezusa. Pytają Go na osobności o sens prawdziwej nieczystości. Jezus odpowiada: „I wy tak niepojętni jesteście? Nie rozumiecie, że...” (7,18). Uczniowie nie rozumieją czynów Jezusa: „Czemu rozprawiacie o tym, że nie macie chlebów? Jeszcze nie pojmujecie i nie rozumiecie, tak otepiałe są wasze umysły?” (8,14-21; zob. 6,52). Uczniowie nie rozumieją natury Jego mesjańskiej posługi: „Piotr wziął Jezusa na bok i zaczął Go upominać Jezusa. Jezus obrócił się i patrząc na swych uczniów, zgromił Piotra słowami: Zejdź mi z oczu szatanie...” (8,33). Apostołowie nie rozumieją także istoty bycia uczniem. Widać to ewidentnie w sporze o to, który z nich jest największy (9,34; por. 10,43), w zabranianiu dzieciom zbliżania się do Jezusa (10,13-14); prośbie Jakuba i Jana o miejsce po prawej i lewej stronie Jezusa (10,35-40). Uczniowie nie potrafią wyrzucić złego ducha oraz zabraniają innym wyrzucania złych duchów w imię Jezusa, co spotyka się z dezaprobatą Mistrza (9,38-39). Czterokrotnie w Mk wyrzucana jest uczniom ich mała wiara (4,40; 6,50; 9,19; 11,22). Uczniowie (Judasz i Piotr) zdradzają i wypierają się Jezusa. Wszyscy uczniowie, za wyjątkiem kobiet i Józefa z Arymatei, opuszczają Jezusa w godzinie próby (14,50). J.B. TYSON,

są postaciami wielowymiarowymi, które mają zarówno cechy negatywne, jak i pozytywne<sup>111</sup>. Ta jednostronnie korzystna prezentacja czterech kobiet oraz wielowymiarowa prezentacja uczniów ma źródło w: (1) realiach historycznych i (2) świadomym Markowym sposobie charakteryzacji postaci. Odnośnie realiów historycznych, jak słusznie zauważa Sonnet, wiara uczniów musiała być odpowiedzią na mesjańskie i boskie objawienie Jezusa. Jest oczywistym, iż taka całościowa odpowiedź była niezwykle trudna i wymagała czasu. Stąd narracja Marka opisuje rozwój wiary uczniów, który siłą rzeczy musi zawierać też momenty jej braku i zachwiania. Tymczasem wiara kobiet jest punktowa. Koncentruje się jedynie na jednym aspekcie tożsamości Jezusa (na przykład Jezus jako uzdrowiciel) lub ogranicza się czasowo do tylko jednego wydarzenia<sup>112</sup>.

Malbon, aby ukazać różnicę w charakteryzacji uczniów i czterech modelowych kobiet, odwołała się do rozróżnienia pomiędzy postaciami „płaskimi” (*flat*), „jednostronnymi” (*one-sided*), które są dobre albo złe, oraz postaciami „pełnymi” (*round*), „wielowymiarowymi” (*multisided*), które są zarówno dobre, jak i złe. Do pierwszej grupy należą drugorzędne postaci. Są one albo całkowicie pozytywne, albo zupełnie negatywne. Duchy nieczyste, demony, większość przywódców żydowskich to postaci jednostronnie negatywne. Omówione wyżej cztery kobiety są z kolei jednostronnie pozytywne. Apostołowie to postaci należące do drugiej grupy, gdyż prezentują zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy, które należy naśladować bądź ich unikać<sup>113</sup>. Z kolei kobiety – uczennice są postaciami wielowymiarowymi i pełnymi, pozytywnymi i zarazem negatywnymi. Stoją pod krzyżem (cecha pozytywna), ale czynią to z daleka (cecha negatywna); są świadkami pustego grobu (cecha pozytywna), ale nikomu nic nie mówią ze względu

---

„The Blindness of the Disciples in Mark”, *JBL* 80 (1961) 261-268; E. Best, „The Role of the Disciples in Mark”, *NTS* 23 (1977) 377-401.

<sup>111</sup> Czterech pierwszych uczniów Jezusa charakteryzuje się wiarą, gdy prowadzą Jezusa do teściowej Piotra, aby Ten ją uzdrowił (1,29-31). Wcześniej, w momencie powołania, uczniowie zostawili łódzie, sieci, ojca i poszli za Jezusem (1,16-20). Lewi także zostawia wszystko, aby pójść za Jezusem (2,14). Piotr wyznaje: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą” (10,28). Uczniowie nazwani są apostołami (3,14), otrzymują tajemnice Królestwa (4,12-13) i kontynuują misję Jezusa w jego imię (6,7-13).

<sup>112</sup> J.P. SONNET, „Réflecteurs et/ou catalyseurs du Messie”, 365-377: *l'intelligence de la foi doit répondre chez eux de l'ensemble de la trajectoire messianique de Jésus, alors que l'acte de foi des personnages secondaires est, d'une certaine manière, ponctuel*.

<sup>113</sup> E.S. MALBON, „The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization”, *JBL* 108 (1989) 275-281; TENŻE, „The Poor Widow in Mark”, 601. Rozróżnienie pomiędzy postaciami *flat* (*one-dimensional*) and *round* (*multi-dimensional*) wprowadził E.M. FORSTER w swym wielokrotnie wznawianym dziele: *Aspects of the Novel* (London 1927).

na strach (cecha negatywna)<sup>114</sup>. Uczniowie i uczennice, mężczyźni i kobiety są zatem prezentowani przez Marka według analogicznych kryteriów<sup>115</sup>.

**BIBLIOGRAFIA:** BEAVIS M.A., „Women as Models of Faith in Mark”, *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988) 3-9; FANDER M., „Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium”, *Evangelische Theologie* 5 (1992) 413-432; MILLER S., *Women in Mark's Gospel* (Library of New Testament Studies: JSNT.S 259; London 2004); MUNRO W., „Women Disciples in Mark?”, *CBQ* 44 (1982) 225-241; PHILLIPS V., „Full Disclosure: Towards a Complete Characterization of the Women Who Followed Jesus in the Gospel According to Mark”, *Transformative Encounters. Jesus & Women Re-viewed* (red. I.R. KITZBERGER) (Biblical Interpretation 43; Leiden – Boston – Köln 2000) 13-32; SCHOTTROFF L., „Women as Disciples of Jesus in New Testament Times”, *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament* (Gender and the Biblical Tradition; Louisville 1991) 168-203; SKINNER M.L., „«She Departed to Her House»: Another Dimension of the Syrophoenician Mother's Faith in Mark 7:24-30”, *Word and World* 26 (2006) 14-21; SWARTLEY W.M., „The Role of Women in Mark's Gospel: A Narrative Analysis”, *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 16-22; WRIGHT A.G., „The Widow's Mites: Praise or Lament? – A Matter of Context”, *CBQ* 44 (1982) 256-265.

<sup>114</sup> J.A. KELHOFFER, „A Tale”, 85: *with the women who discover the empty tomb at the end of this Gospel (16:1-8) Mark offers a negative, rather than a positive, example of discipleship*. L. SCHOTTROFF, „Mary Magdalene and the Women at Jesus' Tomb”, *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament* (Gender and the Biblical Tradition; Louisville 1993) 185: *Mark 16:1-8 is a last account of the disciples' failure, which is of great importance in the Gospel of Mark*. V. PHILLIPS, „The Failure of the Women Who Followed Jesus in the Gospel of Mark”, *A Feminist Companion to Mark* (red. A.J. LEVINE) (Sheffield 2001) 222.

<sup>115</sup> J.A. KELHOFFER, „A Tale”, 96: *the Twelve and the women at the end of Mark belong to the same group of faithless disciples. Therefore, in 15:40–16:8 the question of their gender is, from the standpoint of exegesis, irrelevant. Since the result of failure remains the same, one could in a sense regard these women as the continuation of the persona of Jesus's male disciples, who likewise fell short*.