

# Mariusz Rosik

---

## La Donna Sirofenicia (Mc 7,24-30) : analisi esegetica ed interpretazione teologica

---

Studia Warmińskie 39, 259-279

---

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## LA DONNA SIROFENICIA (Mc 7,24–30). ANALISI ESEGETICA ED INTERPRETAZIONE TEOLOGICA

**Treść:** — I. Struttura interna della pericope. — II. Spiegazione del testo. 1. Situazione iniziale (7,24–26). 2. Dialogo fra Gesù e la donna sirofenicia (7,27–29). 3. Conclusione dell'evento (7,30). — III. Conclusione. — **Streszczenie**

La pericope della donna sirofenicia (Mc 7,24–30; par. Mt 15,21–28) è stata esaminata diverse volte sia dagli esegeti, sia dai teologi della spiritualità. I loro studi mettono in rilievo diversi temi della pericope. Alcuni sottolineano la missione di Gesù nella terra pagana, altri esaminano la funzione del miracolo nella teologia marciana, altri ancora indicano la fede della madre tormentata.

Nel racconto di Mc 7,24–30 troviamo almeno tre temi importanti di tutto il vangelo di Marco: la missione di Gesù, in questo caso nel territorio pagano; la questione cristologica dell'identità di Gesù; il tema della signoria di Dio esercitata attraverso i miracoli compiuti da Gesù. Il racconto dimostra che, anche se Gesù svolgeva la sua missione innanzi tutto fra i giudei, Egli non esclude i pagani dalla partecipazione nei beni salvifici. Il suo dialogo con la donna sirofenicia porta nuovi accenni nella progressiva rivelazione della sua identità. L'esaudimento della richiesta della madre tormentata, che supplica il „Signore” con fede degna dei veri discepoli, è la dimostrazione della signoria di Dio nelle opere di Gesù.

Prima di presentare i risultati del nostro lavoro esegetico vogliamo precisare due questioni, collegate fra di loro: il genere letterario della nostra pericope e la terminologia da noi scelta. La pericope della donna sirofenicia non è un racconto di miracolo in stile puro<sup>1</sup>. A tale racconto manca prima di tutto la descrizione d'evento del miracolo; qui quest'evento viene soltanto presupposto. Nella sua forma questa narrazione è più vicina ad un apoftegma<sup>2</sup>. L'intenzione dell'evangelista mette in

---

<sup>1</sup> J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt*, Regensburg 1981; tr. italiana, *Il Vangelo secondo Marco. Tradotto e commentato, I–II, Il Nuovo Testamento Commentato*, Brescia 1991, p. 210.

<sup>2</sup> La pericope non ha tuttavia ancora raggiunta la forma di apoftegma, ma contiene le caratteristiche che ne indicano il carattere primitivo. Tra di essi V. Taylor indica: la collocazione geografica dell'evento, il desiderio di Gesù di rimanere nascosto, la acuta risposta della donna, il brusco passaggio dal dialogo al riferimento alla guarigione ed i segni della tradizione aramaica presenti nello stile e nel vocabolario; cfr. V. T a y l o r, *Marco. Commento al Vangelo messianico*, Assisi 1977, p. 397.

rilievo piuttosto il dialogo fra Gesù e la donna<sup>3</sup>. L'interesse centrale di questo dialogo riguarda la missione di Gesù nel territorio pagano. La mancanza degli indizi precisi di un racconto del miracolo pone una questione di terminologia: si tratta di una guarigione o di un esorcismo? Anche se ci sono gli argomenti a favore di entrambi i termini, preferiamo parlare di una guarigione. Questa scelta può essere giustificata da due motivi: primo, perché nel mondo antico molte malattie erano viste come il risultato dell'agire di demoni<sup>4</sup>; secondo, perché il tentativo dell'evangelista sembra proprio quello di presentare l'evento come storia di guarigione. Nei tipici racconti d'esorcismi Marco presenta Gesù in confronto diretto con i demoni. Gesù si rivolge direttamente agli spiriti impuri ed essi rispondono o almeno gridano (cf. Mc 1,21-28; 5,1-20; 9,14-27)<sup>5</sup>. Nel nostro racconto la ragazza posseduta dal demonio non è neanche presente. La pericope dimostra invece diversi tratti caratteristici delle storie di guarigione. Fra di loro possiamo elencare: incontro di chi ha bisogno d'aiuto (il malato o qualcuno che parla in suo nome) con il taumaturgo; richiesta; genuflessione; espressione della fiducia; comando conclusivo<sup>6</sup>.

Il metodo usato nel nostro lavoro è quello sincronico. Ci occuperemo soprattutto della spiegazione del testo di Mc 7,24-30 così come lo troviamo nel vangelo, facendo riferimento sia al contesto immediato della pericope, sia alla struttura dell'intera opera mariana. Questo lavoro deve essere naturalmente preceduto dalla strutturazione della pericope. Non è nostro scopo indagare la storia del testo od occuparci della problematica di storicità dell'evento (soprattutto della domanda sulla vera presenza di Gesù nel territorio pagano). Vogliamo piuttosto cogliere il messaggio principale della pericope e vedere la sua funzione in tutto il vangelo di Marco. Svolgeremo l'analisi e l'interpretazione della pericope in tre tappe: strutturazione della pericope, spiegazione del testo e conclusioni di natura teologica.

<sup>3</sup> J. Ernst, p. 331; G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchener 1970<sup>6</sup>, p. 187. Secondo M. Fander dialogo è il tratto caratteristico dei racconti della guarigione a distanza; cfr. M. Fander, *Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium*, *EvTh* 52(1992), p. 419-420.

<sup>4</sup> Partendo probabilmente da questa convinzione G. Schwarz parla della „dämonisch kranke Tochter“; cfr. G. Schwarz, „ΣΥΡΟΦΟΙΝΙΚΙΣΣΑ-ΧΑΝΑΝΑΙΑ“ (Markus 7.26; Matthäus 15.22), *NTS* 30(1984), p. 626.

<sup>5</sup> R. Pesch, R. Kratz, *So liest Man synoptisch: Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, III, Frankfurt am Main 1976, p. 71.

<sup>6</sup> R. Pesch evidenzia 6 elementi dello schema di narrazione di guarigione miracolosa: 1. incontro del malato con il taumaturgo; 2. richiesta di risanamento (del malato che si inginocchia ed esprime la sua fiducia); 3. risanamento (con gesto e parole risananti); 4. constatazione dell'avvenuta guarigione; 5. dimostrazione della guarigione (con comando di segretezza e formula di commiato); 6. notizia della diffusione; cfr. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26, Brescia 1980, p. 239. D. Rhoads propone invece 12 tratti: 1. indicazione temporale e spaziale; 2. menzione che il malato conosce la fama di Gesù; 3. presentazione dalla malattia; 4. venuta del malato a Gesù; 5. il gesto di genuflessione; 6. richiesta di risanamento; 7. superazione di ostacoli da parte del supplicante; 8. risposta positiva di Gesù alla richiesta; 9. atto di guarigione; 10. comando conclusivo; 11. ignoranza del comando; 12. reazione dei testimoni; cfr. D. Rhoads, *Jesus and the Syrophenician Woman in Mark. A Narrative — Critical Study*, *JAAR* 62(1994), p. 349-351.

## I. STRUTTURA INTERNA DELLA PERICOPE

La nostra pericope è segnata dall'uso frequente della congiunzione καὶ, che ricorre qui nove volte. Con questa congiunzione l'evangelista sviluppa l'azione della narrazione. Per quanto riguarda i tempi verbali, il brano viene dominato dall'uso dell'aoristo (18 volte); meno spesso vengono usati anche l'imperfetto, il presente e il perfetto. La voce dei verbi è maggiormente attiva (o almeno il significato del verbo è attivo). Quanto ai verbi principali, tre volte ricorre nel nostro brano un verbo all'indicativo aoristo attivo che viene collegato con un altro verbo usato al participio aoristo attivo. Questa costruzione ci aiuta a delineare la struttura interna della pericope. Il soggetto dei verbi cambia continuamente; a parte i discorsi diretti (i quali sono 3 nel nostro testo: 7,27b. 28b. 29b), l'evangelista alterna due soggetti: Gesù e la Sirofenicia. Anche i cambiamenti del soggetto sono molto utili nel tentativo di delineare la struttura interna del brano.

Nella nostra pericope possiamo distinguere tre sezioni: 1. La situazione iniziale (7,24-26); 2. Il dialogo fra Gesù e la donna sirofenicia (7,27-29); 3. La conclusione dell'evento (7,30). Si nota la posizione centrale del dialogo<sup>7</sup>. Nelle prime due sezioni notiamo anche delle suddivisioni. Nella prima sezione distinguiamo: lo spostamento di Gesù (7,24), e la presentazione della donna sirofenicia e della sua richiesta (7,25-26). Nella seconda sezione notiamo: il rifiuto da parte di Gesù (7,27), la risposta della donna (7,28) e il comando di Gesù (7,29). Ognuna delle sottosezioni della seconda sezione (7,27-29) contiene un discorso diretto, sia quello di Gesù sia della donna (vv. 27b. 28b. 29b). Così abbiamo stabilito sei sottosezioni della struttura interna della pericope, in cui notiamo un'alternanza dei soggetti delle proposizioni principali: Gesù - Sirofenicia - Gesù - Sirofenicia - Gesù - Sirofenicia.

Il primo verbo nella prima, seconda e sesta sottosezione appare sempre al participio aoristo attivo e viene collegato con i verbi principali di queste sottosezioni, che vengono usati all'indicativo aoristo attivo (ἀνάστασ ἀπήλθεν nel v. 24; ἀκούσασα..., ἐλθοῦσα προσέπεσεν nel v. 25; ἀπελθοῦσα... εὔρεν nel v. 30). Le sottosezioni terza, quarta e quinta (tre parti del dialogo tra Gesù e la donna) sono costruite sulla base di καὶ.

La prima sezione (7,24-26) comincia con la nota dello spostamento di Gesù: Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπήλθεν εἰς τὰ ὄρια Τύρου (7,24a). Tutti i verbi di questa sezione vengono usati sia all'aoristo sia all'imperfetto (maggiormente all'indicativo). Il soggetto della prima sottosezione (7,24) è Gesù (anche se non si menziona il suo nome). Notiamo un legame fra i verbi all'aoristo, participio e indicativo: ἀναστὰς ἀπήλθεν (v. 24a). La menzione dello spostamento di Gesù è seguita dall'informazione sul suo desiderio di rimanere nascosto (espresso con la costruzione *accusativus cum infinitivo*; v. 24b) e sull'impossibilità di attuarlo (v. 25c). La seconda sottosezione (7,25-26), nella quale l'evangelista presenta la donna sirofenicia e la sua richiesta riguardante la sua figlia tormentata da un demone, viene introdotta con l'avversativo ἀλλὰ (v. 25a). Cambia anche il soggetto: non lo è più Gesù, ma la donna sirofenicia. Un legame fra i verbi al

<sup>7</sup> R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 600.

participio (ἀκούσασα) e all'indicativo aoristo (προσέπεσεν) viene rafforzato dall'uso di un altro verbo al participio aoristo: ἐλθοῦσα, collegato sempre con lo stesso verbo principale προσπίπτω. La corrispondenza fra le due parti della prima sezione viene espresso attraverso i verbi di movimento: all'azione di Gesù (ἀναστὰς ἀπῆλθεν; v. 24a) corrisponde l'azione della donna (ἐλθοῦσα προσέπεσεν; v. 25b). Questa corrispondenza viene sottolineata attraverso il contrasto fra il desiderio di Gesù (οὐδένα ἤθελεν γνῶναι; v. 24b) e l'agire della Sirofenicia (ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ; v. 25a; ἠρώτα αὐτὸν; v. 26a).

La seconda sezione (7,27–29) della pericope contiene il dialogo fra Gesù e la Sirofenicia. Sulla base dell'uso di καὶ e della ricorrenza dei discorsi diretti possiamo dividerla in tre sottosezioni (7,27.28.29). Nella prima sezione, introdotta dalla congiunzione καὶ (v. 27a), Gesù è il soggetto del verbo principale. Notiamo, quindi, il cambiamento del soggetto. Poi segue il discorso diretto, che contiene le parole di Gesù rivolte alla donna (7,27b). Nella seconda sottosezione, introdotta con la locuzione narrativa ἡ δὲ ἀπεκρίθη seguito da καὶ (v. 27a), il soggetto cambia di nuovo: la donna sirofenicia risponde alle parole di Gesù (v. 28b). La risposta viene presentata nel discorso diretto. La terza sottosezione (v. 29) contiene il comando conclusivo di Gesù rivolto alla donna, collegato con l'informazione sullo stato della figlia della Sirofenicia. Di nuovo il discorso diretto (v. 29b) viene introdotto con la frase che comincia con καὶ (v. 29a), e di nuovo il soggetto della frase principale cambia.

L'ultima sezione (7,30) della nostra pericope descrive la conclusione dell'evento: la donna va a casa sua e trova la sua figlia sana, perché il demonio è uscito. L'inizio di questa sezione è segnato da καὶ, seguito dal verbo al participio aoristo attivo (ἀπελθοῦσα) collegato con un altro verbo (εὔρεν) all'indicativo aoristo attivo (cioè legame visto già nel v. 24 e nel v. 25, all'inizio delle due parti della prima sezione). Si nota di nuovo il cambiamento del soggetto.

## II. SPIEGAZIONE DEL TESTO

Dopo aver stabilito la sua struttura della pericope (secondo i principi letterari e sulla base dei criteri del luogo, delle persone e della tematica) possiamo proseguire con la spiegazione dei singoli versetti. Lo faremo in tre tappe, seguendo gli elementi che emergono dalla struttura stabilita.

### 1. Situazione iniziale (7,24–26)

Nella descrizione della situazione iniziale possiamo distinguere due parti: lo spostamento di Gesù (7,24) e la presentazione della donna sirofenicia e della sua richiesta (7,25–26).

## a. Spostamento di Gesù (7,24)

La pericope comincia con un'indicazione dello spostamento topografico di Gesù. Questo motivo di movimento è frequente in Marco. La preposizione ἐκεῖθεν, rara nell'opera marciara (solo 5 volte), segna un nuovo inizio della narrazione. Nello stesso tempo questa preposizione crea, anche se non in maniera rigorosa, il collegamento con la pericope precedente<sup>8</sup>. „Di là” non rimanda necessariamente a Mc 6,53 (la pianura di Genèsaret), ma alla casa dove Gesù spiegava ai suoi discepoli „il significato di questa parabola” (cf. Mc 7,17), cioè il suo insegnamento sulle cose pure e sulle cose impure<sup>9</sup>. L'affermazione che si tratti di spostamento da una casa ad un'altra (e non di spostamento da una regione ad una casa) trova la sua conferma nel fatto che Marco quattro volte usa la preposizione ἐκεῖθεν per descrivere il movimento „casa – casa” (cf. 6,1.10; 9,30; 10,1) e mai per descrivere il movimento da una regione<sup>10</sup>.

L'uso avversativo della particella δὲ rafforza la nozione del movimento topografico. Quest'uso, abbastanza raro in Marco (come l'indicazione geografica ἐκεῖθεν), sottolinea un nuovo ciclo nel racconto della storia di Gesù. Il verbo ἀναστὰς (all'indicativo aoristo attivo) può indicare che Gesù si alzò dal posto in cui era seduto mentre insegnava ai suoi discepoli (7,17)<sup>11</sup>. La costruzione ἀναστὰς ἀπῆλθεν è un semitismo<sup>12</sup>. Le espressioni simili in Mc 1,35 e 10,1 segnalano un inizio nuovo nella missione di Gesù<sup>13</sup>. Anche qui (7,24) la svolta è notevole: Gesù dirige i suoi passi verso la terra pagana.

La direzione del passaggio viene indicata con l'uso della preposizione εἰς. Segue l'indicazione geografica dello spostamento: Gesù si dirige verso „le regioni di Tiro” (τὰ ὄρια Τύρου). Il sostantivo ὁ ὄριον al singolare significa „la frontiera”; nel Nuovo Testamento viene sempre usato al plurale, con il significato „le regioni”, „i territori”.

La regione di Tiro era abitata sia dai giudei che dai pagani. Tiro era una città libera sul mare, a una distanza di 55 km a nord del Carmelo. Il suo distretto costituiva la frontiera della Galilea<sup>14</sup>. Nei tempi di Gesù Tiro, come città commerciale, era abbastanza forte economicamente<sup>15</sup>. Nell'Antico Testamento Tiro viene presentata come la città abitata dalla gente che disprezza Israele<sup>16</sup>.

L'indizio geografico τὰ ὄρια Τύρου non ha solo la funzione di indicare la meta dello spostamento di Gesù, ma prepara già l'incontro con la donna d'origine

<sup>8</sup> J. Ernst, p. 332.

<sup>9</sup> H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus, Supplements to Novum Testamentum IX*, Leiden 1968<sup>2</sup>, p. 411.

<sup>10</sup> R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, p. 372.

<sup>11</sup> Nel giudaismo questa posizione di maestro che insegna ai suoi discepoli era frequente; cfr. anche Mc 4,1; 9,35; 12,41; 13,3.

<sup>12</sup> T.A. Burkill, *The Syrophoenician Woman: The Congruence of Mark 7,24-31*, *ZNW* 57(1966), p. 24.

<sup>13</sup> W. Harrington, *Mark, New Testament Message IV*, Collegeville 1991, p. 104.

<sup>14</sup> S. Légasse, *L'Évangile de Marc, LeDivC 5, I-II*, Paris 1997; tr. italiana, *Marco*, Roma 2000, p. 375.

<sup>15</sup> G. Theissen, *Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau (Mk 7,24-30)*, *ZNW* 75(1984), p. 214-217.

<sup>16</sup> H. Van der Loos, p. 412.

pagana. Probabilmente l'indicazione „le regioni di Tiro” funziona nel testo come riferimento all'ingresso esemplare di Gesù nella terra pagana<sup>17</sup>. Se prendiamo in considerazione il contesto immediato della pericope (7,1–23) notiamo che la presenza di Gesù nel territorio pagano conferma il suo insegnamento sul puro e sull'impuro: non sono i confini del paese che rendono puro l'uomo, ma le intenzioni del suo cuore (7,21)<sup>18</sup>. Attraverso la menzione della presenza di Gesù nelle regioni di Tiro l'evangelista allude al fatto che la missione apostolica della chiesa primitiva ha la sua prefigurazione nella missione di Gesù stesso<sup>19</sup>.

La seconda parte del versetto (24b) viene introdotta con la congiunzione καί; essa riporta la menzione della entrata in una casa (εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν) e la causa dello spostamento di Gesù (οὐδένα ἤθελεν γνῶναι), dopo la quale segue la nozione del fallimento del suo desiderio (καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν).

Il testo non precisa se la casa in cui si trova Gesù fosse pagana o ebraea<sup>20</sup>. Non possiamo, dunque, affermare che Gesù abbia violato la legge della purità entrando in quella casa (cf. Atti 10,28). Il fatto che la casa nella quale Gesù entra non venga determinata, né dal punto di vista contenutistico né da quello grammaticale (si nota la mancanza dell'articolo determinativo), può essere al servizio del motivo del segreto messianico<sup>21</sup>.

Lo scopo dell'appartarsi di Gesù non è missionario: οὐδένα ἤθελεν γνῶναι (si nota l'uso dell'*accusativus cum infinitivo*). Gesù non si reca nella regione pagana per annunciare la buona novella, né per fare dei miracoli, ma sta cercando un luogo per restare solo. La posizione enfatica di οὐδένα esprime un contrasto fra il desiderio di Gesù di rimanere nascosto e l'impossibilità di attuarlo: è la diffusa fama delle sue opere che lo rende impossibile.

L'espressione καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν dimostra la forza dell'attrazione di Gesù, che è uno dei motivi caratteristici di Mc (cf. 1,45): anche se Gesù entra in una casa, spesso non può rimanere nascosto (cf. 2,1–2; 3,20; 7,17)<sup>22</sup>. L'uso del καί in questa espressione assume il valore avversativo.

Lo spostamento di Gesù e la menzione della sua presenza nella regione di Tiro in una casa possono essere visti come l'introduzione tradizionale della narrazione di un miracolo: è il motivo di comparsa del taumaturgo<sup>23</sup>.

## b. Presentazione della donna sirofenicia e della sua richiesta (7,25–26)

La congiunzione ἄλλ', con la quale l'evangelista introduce la nuova svolta nel suo racconto, ha un valore avversativo ancora pi forte che il nell'espressione

<sup>17</sup> J. Ernst, p. 333.

<sup>18</sup> T.A. Burkitt, p. 29.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>20</sup> A. Stock, *The Method and Message of Mark*, Delaware 1989, p. 210.

<sup>21</sup> J. Ernst, p. 333; M. Fander, p. 422.

<sup>22</sup> L'espressione sembra confermare la storicità dell'evento, perché entrando in una casa, qualche volta Gesù è riuscito trovare la tranquillità e allontanarsi dalle folle (cfr. 7,17; 9,28.33; 10,10), e qualche volta invece no (1,29; 2,1.15; 3,20; 7,24). Se, dunque, la menzione della casa fosse redazionale, ci si aspetterebbe una maggiore coerenza da parte dell'evangelista; cfr. R.H. Gundry, p. 372.

<sup>23</sup> R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, p. 601.

καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν, che conclude il versetto antecedente. La parola „subito” (εὐθὺς), che è considerata un termine tipicamente marciano<sup>24</sup>, mette in rilievo il fatto che la potenza miracolosa di Gesù era così efficace che era nota anche nella regione pagana<sup>25</sup>. Nasce la domanda: a quale verbo si riferisce εὐθὺς? Si può pensare ai participi ακούσασα e ἐλθοῦσα, o al verbo principale προσέπεσεν<sup>26</sup>. Ammettere che εὐθὺς modifichi il participio ακούσασα sembra la soluzione migliore. Infatti quell’aggettivo sta nella vicinanza di ακούσασα ed è separato da altri due verbi che potrebbe modificare con la frase subordinata al soggetto (ἦς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον).

Il sostantivo γυνή che segue le parole εὐθὺς ακούσασα sta in posizione enfatica nella frase intera: si accenna proprio il fatto che si tratta di una donna (cf. 5,27)<sup>27</sup>. Si nota la mancanza dell’articolo definito. L’espressione περὶ αὐτοῦ vuol dire piuttosto che la donna è venuta a sapere della presenza di Gesù nella casa, e non delle guarigioni ed esorcismi che Egli compiva. Le opere di Gesù erano ormai note nella regione di Tiro (cf. 3,8). La frase subordinata: ἦς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον (v. 25b) esprime il motivo della venuta della Sirofenicia e, nello stesso tempo, prepara la sua richiesta. La costruzione perifrastica usata in questa frase: ἦς ... αὐτῆς, ribadisce probabilmente un influsso semitico, perché non era necessaria nella lingua greca; è invece molto corretta in ebraico e in aramaico<sup>28</sup>.

L’uso del diminutivo „figlietta” (τὸ θυγάτριον) vuole sottolineare lo stretto legame tra la madre tormentata e sua figlia. La sofferenza della ragazza diventa un disagio per la madre. Essa vuole fare di tutto per far cessare questa sofferenza<sup>29</sup>.

L’evangelista descrive le condizioni della figlia della donna secondo le idee giudaiche della purità: essa ha „lo spirito impuro” (πνεῦμα ἀκάθαρτον)<sup>30</sup>. Probabilmente si può vedere qui l’influsso della tradizione usata da Marco<sup>31</sup>. Questo uso del modo di esprimersi ebraico („lo spirito immondo”) contrasta con l’usanza greca di parlare del demonio<sup>32</sup>. Infatti, la madre supplice, d’origine pagana, usa nella sua richiesta (riferita nel discorso indiretto) rivolta a Gesù il sostantivo „demonio” (v. 26). Poi Gesù stesso, riprendendo la richiesta della donna, annuncia la liberazione della sua figlietta dal „demonio” (v. 29)<sup>33</sup>. L’indicazione „spirito

<sup>24</sup> T.A. Burkitt, p. 24.

<sup>25</sup> Alcuni preferiscono tradurre εὐθὺς in senso più generale: „allora”; cfr. V. Taylor, p. 400-401.

<sup>26</sup> Anche negli altri passi di Marco è qualche volta difficile giudicare se εὐθὺς si riferisca al participio o al verbo principale (cfr. 1,10.18.29; 2,8.12; 5,30; 6,27.54-55; 8,10; 9,15.24; 11,2; 14,45; 15,1).

<sup>27</sup> R.H. Gundry, p. 372.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 373.

<sup>29</sup> K. Stock, Gesù-la buona notizia Il messaggio di Marco, Bibbia e Preghiera 6, Roma 1990, p. 94-95.

<sup>30</sup> Notiamo che su 23 occorrenze di πνεῦμα in Marco, 14 volte si tratta dell’espressione πνεῦμα ἀκάθαρτον; cfr. A. Dermience, Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne: Marc 7,24-30, ZNW 8(1977), p. 18.

<sup>31</sup> Secondo P. Pimentel i paralleli più vicini con i vangeli sinottici per quanto riguarda l’uso del „linguaggio di purità” nel parlare dei demoni si trovano nei Rotoli del Mar Morto. I membri della setta credevano che la battaglia tra il bene e il male si svolgesse prima di tutto nella realtà spirituale, tra gli spiriti della luce e quelli delle tenebre. Questa battaglia cosmologica influenza le scelte morali degli uomini; cfr. P. Pimentel, The ‘unclean spirits’ of St Mark’s Gospel, ExpTim 99(1988), p. 173-174.

<sup>32</sup> J. Ernst, p. 212.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 333.



impuro” fa riferimento al mondo pagano che dai giudei era considerato „impuro”<sup>34</sup> (cf. Mc 5,1–20). Essa assume il significato più preciso quando prendiamo in considerazione il contesto immediato della pericope in cui si tratta di „puro” e di „impuro” (Mc 7,1–23).

Il v. 25b presenta il comportamento della donna davanti a Gesù: ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοῦς πόδας αὐτοῦ. Per l’uso del termine ἐλθοῦσα l’evangelista segnala la comparsa della donna davanti a Gesù. Il gesto di gettarsi ai piedi di Gesù (espresso con il verbo προσπίπτω all’indicativo aoristo attivo) sottolinea l’urgenza della richiesta<sup>35</sup> ed esprime non solo la disperazione della madre, ma anche la dignità di Gesù stesso<sup>36</sup>. Poi, questo comportamento della donna davanti a Gesù è un gesto di coraggio. Spettava alle donne, nel Medio Oriente antico, prendersi cura delle cose del loro ambiente domestico; non dovevano uscire spesso da casa, e nemmeno rivolgere domande agli uomini, soprattutto in pubblico. Anzi, tale comportamento della donna poteva disonorare l’uomo agli occhi degli altri<sup>37</sup>.

La genuflessione della supplicante è uno degli elementi caratteristici nei racconti di miracolo<sup>38</sup>. Quel gesto, che può essere interpretato come un segno della convinzione della potenza di Gesù ed indicare la fede della supplice, prepara la richiesta di aiuto (v. 26b)<sup>39</sup>.

Il v. 26 comincia con la presentazione delle origini della donna: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει (v. 26a). In questa frase, intercalata nel racconto, si presenta l’interesse principale della pericope: la salvezza fra i pagani<sup>40</sup>. La preposizione δὲ (diversa dall’abituale γὰρ)<sup>41</sup> assume il valore avversativo ed introduce un’informazione significativa per il dialogo tra Gesù e la donna, che segue dopo: ella non era ebrea né per le sue origini, né per la sua religione. Può darsi anche che l’evangelista riporti questa descrizione per attirare l’attenzione dei destinatari del suo vangelo, in massima parte di origine pagana. La donna viene presentata con due indicazioni: dopo il sostantivo Ἑλληνίς, l’evangelista aggiunge una precisazione: Συροφοινίκισσα<sup>42</sup> τῷ γένει (si noti l’uso del dativo di rispetto). Sembra che questa precisazione sia stata inserita nel versetto per una ragione ben precisa: il sostantivo Ἑλληνίς poteva indicare sia il senso etnico, sia quello religioso<sup>43</sup>. La seconda indicazione (Συροφοινίκισσα τῷ γένει) ha la portata solamente etnica<sup>44</sup>. Il dativo τῷ γένει indica l’origine etnica (cf. Atti 4,36; 18,2.24).

<sup>34</sup> R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 602.

<sup>35</sup> J. E r n s t, p. 333.

<sup>36</sup> R.H. G u n d r y, p. 372.

<sup>37</sup> H. K i n u k a w a, Women and Jesus in Mark. A Japanese Feminist Perspective, The Bible and Liberation Series, New York 1994, p. 54–55.

<sup>38</sup> R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 602.

<sup>39</sup> S. L é g a s s e, p. 376.

<sup>40</sup> J. E r n s t, p. 333.

<sup>41</sup> B. V a n I e r s e l, Mark. A Reader — Response Commentary, Sheffield 1998; tr. italiana, Marco. La lettura e la risposta. Un commento, Brescia 2000, p. 227.

<sup>42</sup> Questa parola costituisce un *hapax* non solo nella Bibbia, ma nella forma femminile non si trova né nel greco classico, né nella Koinè, né nei papiri o iscrizioni; cf. A. D e r m i e n c e, p. 21.

<sup>43</sup> A. S t o c k nota che questa identificazione veniva applicata nelle città della Sirofenicia alle persone appartenenti alla classe elevata della società; cf. A. S t o c k, p. 211–212.

<sup>44</sup> Il termine Συροφοινίκισσα indica una persona originaria della parte fenicia della provincia di Siria; cf. S. L é g a s s e, p. 376. V. T a y l o r sostiene che Marco introduce questa designazione della donna per distinguersela dai libico-fenici o cartaginesi; cf. V. T a y l o r, p. 401.

Da questo fatto risulta che per la prima indicazione (Ἑλληνίς) è preferibile il senso religioso: la donna era pagana, non ebrea<sup>45</sup>. Così viene esclusa la possibilità che la donna fosse un'ebrea di diaspora<sup>46</sup>.

Il fatto che la supplice viene presentata solo per mezzo delle indicazioni di carattere etnico (geografico) e religioso, ma non si menziona il suo nome (come fa l'evangelista negli altri casi; es. Mc 5,22; 10,46) e neanche quello della figlia, può indicare la sfumatura di disprezzo dei giudei verso i pagani<sup>47</sup>.

A causa della somiglianza fonetica dell'indicazione „Sirofenicia” (Συροφοινίκισσα) e l'espressione „vedova della Fenicia” (χήρος φοινίκισσα)<sup>48</sup> si può pensare che esista un certo legame fra la nostra pericope e il racconto della vedova di Zarepta (1 Re 17,9)<sup>49</sup>. Tuttavia le divergenze oggettive, soprattutto il fatto che in 1 Re 17,8–24 si tratta del risuscitamento, nel nostro brano, invece, della guarigione, non permettono di considerare entrambi i testi nei termini di uno stretto parallelismo<sup>50</sup>.

Il v. 26b presenta la richiesta della donna, ma non in modo diretto (il dialogo esatto comincia con il versetto seguente): καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς. Notiamo la congiunzione καὶ che riprende la narrazione del v. 25b, interrotta dalla frase intercalata. L'uso del verbo ἐρωτάω (all'imperfetto), invece del più consueto παρακαλέω, indica che la madre vuole ottenere piuttosto un esorcismo (cf. Mc 1,34.39) per sua figlia; non si accentua la guarigione (a distanza).

Il pronome αὐτὸν si riferisce a Gesù. La congiunzione ἵνα (seguita dal congiuntivo aoristo: ἐκβάλῃ) introduce la frase subordinata con il valore di finalità. L'oggetto della richiesta della madre viene espresso attraverso il verbo ἐκβάλῃ. Il fatto che l'evangelista ha messo l'oggetto diretto del verbo (τὸ δαιμόνιον) prima dello stesso verbo (ἐκβάλῃ) mette in risalto la disperazione della madre<sup>51</sup>. Notiamo che non viene ripresa dal versetto antecedente la formulazione semitica πνεῦμα ἀκάθαρτον, ma essa viene sostituita dal sostantivo δαιμόνιον, che rispecchia il modo di esprimersi greco. Questo cambiamento è stato causato probabilmente dal fatto che l'evangelista fa riferimento (anche se non in discorso diretto) alle parole della donna, d'origine pagana.

<sup>45</sup> S. L é g a s s e, p. 376.

<sup>46</sup> M. F a n d e r, p. 418.

<sup>47</sup> D. R h o a d s, p. 351. Nella tradizione ecclesiastica la donna sirofenicia viene chiamata Justa, invece la sua figlia riceve il nome di Bernice; cfr. H. V a n d e r L o o s, p. 412.

<sup>48</sup> Probabilmente a causa di questa somiglianza fonetica in syr<sup>m</sup> e in syr<sup>cur</sup> la Sirofenicia viene presentata come vedova; cfr. G. S c h w a r z, p. 627.

<sup>49</sup> Questa ipotesi è fortemente sostenuta da J.D.M. Derrett. L'autore vede il legame fra i due racconti (Mc 7,24–30 e 1 Re 17,7–24) nella prospettiva di reciprocità: come la vedova di Zarepta ha offerto il cibo a Elia, così ora Gesù offre la salvezza alla donna sirofenicia. Elia ha insistito di essere sfamato per primo (1 Re 17,13); Gesù insiste che prima „il pane” deve essere offerto „ai figli” (Mc 7,27). Offrendo da mangiare a Elia, la vedova rischiava di privare del cibo suo figlio; anche Gesù non vuole privare del „pane” „i figli” offrendolo ai „cagnolini”. Elia „gridava” dietro la donna di Zarepta (1 Re 17,11); la Sirofenicia insiste nella richiesta (nella narrazione di Matteo „grida”; cf. Mt 15,23b). La vita del figlio della vedova dipendeva da Elia; la vita della figlia della Sirofenicia dipende da Gesù; cfr. J.D.M. D e r r e t t, *Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum*, *NovTest* 15(1973), p. 165–169.

<sup>50</sup> J. E r n s t, p. 334.

<sup>51</sup> R.H. G u n d r y, p. 373.

L'espressione „scacciare il demonio” è una formula stereotipata, usata qui al singolare, altrove al plurale („i demoni”; cf. 1,34.39; 3,15.22; 6,13; 9,38). Nella locuzione preposizionale, che segue (ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς) non c'è la ripresa del diminutivo τὸ θυγάτριον dal versetto precedente. Non si evidenziano le circostanze più precise della guarigione: la figliuola della supplice non è presente davanti a Gesù insieme a sua madre, ma l'evangelista non informa se la madre aspetta una visita di Gesù a casa sua, o forse fin dall'inizio pensa a un'intervento a distanza.

Dalla presentazione della donna sirofenicia, risulta chiaro il tentativo di Marco di mostrare che essa è una persona che non merita stima: come pagana è impura d'origine, come donna è in posizione inferiore davanti a Gesù, come madre della figlia posseduta dal demonio ha bisogno di purificazione rituale<sup>52</sup>. Dal punto di vista della Legge viene classificata come persona toccata da tre forme di impurità; e come tale non merita di essere esaudita, e neanche ascoltata da Gesù.

## 2. Dialogo fra Gesù e la donna sirofenicia (7,27–29)

Con il v. 27 comincia il dialogo proprio tra Gesù e la Sirofenicia, che costituisce la parte centrale della pericope. Questo elemento è più sviluppato nei racconti di guarigione a distanza che nelle altre narrazioni di miracolo<sup>53</sup>. La struttura del dialogo è tripartita: il rifiuto da parte di Gesù (v. 27); la risposta della donna (v. 28); il comando di Gesù (v. 29).

### a. Rifiuto da parte di Gesù (7,27)

Il dialogo tra Gesù e la donna sirofenicia viene introdotto con la locuzione narrativa καὶ ἔλεγεν αὐτῇ, che è seguita dal discorso diretto: Ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γὰρ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν (v. 27). La breve introduzione narrativa comincia con la congiunzione καὶ (che segnala un inizio nuovo), ed è seguita dal verbo λέγω (all'imperfetto) con l'oggetto indiretto<sup>54</sup>.

Le parole di Gesù rivolte alla donna sirofenicia esprimono in modo indiretto il rifiuto alla sua richiesta. Gesù si serve del detto allegorico<sup>55</sup>. L'evangelista esprime quel rifiuto da parte di Gesù attraverso il verbo ἀφήμι (si noti l'uso dell'imperativo aoristo attivo). L'enfasi nella frase cade sull'avverbio πρῶτον, il che significa che verrà il momento in cui anche ai „cagnolini” sarà offerto il „pane”<sup>56</sup>.

Il verbo principale ἀφήμι viene collegato con la costruzione *accusativus cum infinitivo*: χορτασθῆναι τὰ τέκνα. Nel contesto immediato della nostra pericope

<sup>52</sup> H. Kinukawa, p. 55.

<sup>53</sup> M. Fander, p. 419–420.

<sup>54</sup> P. Sellow, *Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel*, *JBL* 108(1989), p. 616.

<sup>55</sup> D. Rhoads, p. 355.

<sup>56</sup> Lo stesso concetto alcuni esegeti vedono nella composizione dell'opera marciiana: prima viene presentata la moltiplicazione dei pani per i giudei (6,30–44), poi per i gentili (8,1–10); cfr. T.A. Burkil, p. 29–30.

(6,42; 8,4.8) il verbo χορτασθῆναι assume significato escatologico. Possiamo, quindi, assumere la sfumatura di questo significato anche nel nostro brano<sup>57</sup>. Questo si vede ancora più chiaramente, quando prendiamo in considerazione la promessa di Dio nel salmo: „Benedirò tutti i suoi raccolti, sazierò (χορτασθῆναι) di pane i suoi poveri” (Sal 132,15; LXX). Il sostantivo τέκνον, che di per sé esprime un rapporto di generazione, può indicare anche gli Israeliti, in quanto „figli di Dio”<sup>58</sup>. In questa prospettiva risulta chiaro, che Gesù con il sostantivo τὰ τέκνα intende i giudei<sup>59</sup>.

L’espressione οὐ γάρ (ἐστιν) καλὸν con l’infinitivo è *hapax* nel Nuovo Testamento. Essa costituisce una formula di tipo sapienziale per esprimere ciò che è conforme al bene<sup>60</sup>. Il contesto immediato della nostra pericope aiuta a cogliere il significato dell’espressione λαβεῖν τὸν ἄρτον: essa difatti ricorre nei racconti delle moltiplicazioni dei pani in Mc 6,41 e 8,6. Possiamo, quindi, ammettere che il „pane” nel nostro brano indica, come nei racconti delle moltiplicazioni, i beni salvifici<sup>61</sup>. La locuzione „il pane dei figli” (τὸν ἄρτον τῶν τέκνων; si nota la ripresa del sostantivo τὰ τέκνα dalla frase precedente) esprime l’idea che proprio i figli godono del diritto di essere sfamati „prima” (πρῶτον).

L’espressione „prendere il pane dei figli” viene contrapposta nelle parole di Gesù alla locuzione „ai cagnolini gettare” (τοῖς κυναρίοις βαλεῖν). Il sostantivo „cane” usato come l’epiteto, senza dubbio funziona nell’Antico Testamento come disprezzativo. Nel racconto di Davide e Golia, il Filisteo si rivolge al futuro re d’Israele con una domanda: „Sono io forse un cane, perché tu venga a me con un bastone?” (1 Sam 17,43). Abisàì, quando udì Simei maledire Davide, si rivolge al re con le parole: „Perché questo cane morto dovrà maledire il re mio signore?” (2 Sam 16,9). Il salmista pronuncia le parole che poi verranno riconosciute come la lamentazione del salmo messianico: „Un branco di cani mi circonda, mi assedia una banda di malvagi” (Sal 22,17). Isaia si lamenta con i capi del suo popolo: „Sono tutti cani muti, incapaci ad abbaiare” (Isa 56,10). Nella mentalità ebraica la menzione dei „cani” evocava i pagani<sup>62</sup>. Il *midrash* „Tillin” (6.3) sostiene che le nazioni del mondo si assomigliano ai cani<sup>63</sup>.

L’uso del motivo dei cani da parte di Gesù di fronte a una donna d’origine pagana si situa su questa linea d’interpretazione. Il sostantivo τὰ κυνάκια, proprio nel suo contesto all’interno della pericope (collocazione geografica, origine della supplice, il desiderio di Gesù di rimanere nascosto), assume il valore disprezzativo. I cani nell’antico Israele erano considerati gli animali immondi; cercando il cibo ovunque, avevano contatto con le cose impure. Attribuire, dunque, a qualcuno l’epiteto „cane” significava insultarlo<sup>64</sup>. È poco probabile che l’evangelista usi il

<sup>57</sup> B. Fla mm er, Die Syrophoenizerin: Mk 7,24-30, *ThQ* 148(1968), p. 468.

<sup>58</sup> S. Légasse porta le seguenti ricorrenze: Isa 30,1; 63,8; Ger 3,19; Os 11,1; Rom 8,16.17.21; 9,8; Fil 2,15; Ef 5,1; Gv 1,12; 11,52; 1 Gv 3,1.2.10; 5,2; cfr. S. Légasse, p. 377.

<sup>59</sup> B. Van Iersel, p. 228.

<sup>60</sup> Pr 17,26; 18,5; 24,23; 25,27; in forma positiva: Mc 9,5.43.45.47.

<sup>61</sup> A causa del frequente riferimento al pane nei due cicli narrativi: 6,30-7 37e 8,1-26, alcuni esegeti vedono qui un interesse catechetico per l’eucaristia; cfr. V. Taylor, p. 402.

<sup>62</sup> J.D.M. Derrett, p. 165; W. Harrington, p. 104; R. Pesch, R. Kratz, p. 72.

<sup>63</sup> J. Lightfoot, A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica. Matthew — 1 Corinthians. t. II, Matthew — Mark, Peabody 1997<sup>3</sup>, p. 230.

<sup>64</sup> D. Rhoads, p. 356.

diminutivo (τὰ κυνάρια) per attenuare l'asprezza dell'immagine<sup>65</sup>. Il diminutivo indica piuttosto il linguaggio popolare e quotidiano.

L'interpretazione secondo la quale Gesù parla dei cani perché il comportamento della donna che chiede aiuto è simile a quello dei cani che abbaiano, non sembra essere giustificata, perché non risulta dal testo. Forse sarebbe più adeguata per il racconto di Matteo, dove si dice che la donna „grida dietro” a Gesù e ai discepoli (κράζει ὀπισθεν; Mt 15,23b).

L'uso dell'infinitivo βαλεῖν che significa „gettare”, ma con la sfumatura „gettare fuori”<sup>66</sup>, conferma l'interpretazione del sostantivo τὰ κυνάρια nelle parole di Gesù come i cani non-domestici. L'assonanza dei due verbi all'infinitivo, λαβεῖν e βαλεῖν, e il chiasmo che formano attraverso le loro posizioni estreme („prendere il pane dei figli — ai cagnolini gettare”), sottolinea il contrasto tra i „figli” e i „cagnolini”<sup>67</sup>.

Gesù afferma, dunque, nelle parole rivolte alla donna sirofenicia, che non è „giusto” (bello), cioè non è moralmente consentito, privare i giudei del „pane” (il dono della salvezza) che è necessario per sfamarli, per poi „gettarlo” ai pagani. La motivazione del rifiuto da parte di Gesù è radicata nel piano divino di salvezza, secondo il quale „prima” devono essere saziati gli ebrei<sup>68</sup>. Secondo alcuni esegeti l'avverbio „prima” (πρῶτον) è stato inserito nel testo dall'evangelista durante il suo lavoro redazionale. Loro sostengono che πρῶτον relativizza il rifiuto assoluto da parte di Gesù (v. 27b), e che la donna risponde (v. 28) proprio a quel rifiuto categorico. Non sembra che tale ipotesi possa essere sostenuta, perché la risposta della donna segue la stessa logica del „prima — poi” che si trova nelle parole di Gesù. Ella argomenta (qui anticipiamo un po' il paragrafo seguente del nostro lavoro) che appunto la sequenza „prima — poi” non è qui adatta, perché i cagnolini mangiano nello stesso tempo dei figli, non dopo. Secondo lei i „cagnolini” sono già „sotto la tavola” quando i „figli” mangiano; i „cagnolini” mangiano solo le „briciole” (si nota il contrasto con „il pane” del v. 27b); l'uso dell'indicativo presente (ἔσθίουσιν) indica l'azione contemporanea<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> S. Légasse nota: „Il procedimento è dubbio perché nella lingua ellenistica i diminutivi perdono spesso la loro sfumatura propria, e ciò è ancora più vero per il vangelo di Marco”; cfr. S. L é g a s s e, p. 378. Gli esegeti che nell'uso del diminutivo vedono il tentativo dell'evangelista di attenuare la durezza del detto, indicano nella pericope anche gli altri indizi di un tono di benevolenza: la risposta vivace della donna, la menzione del „pane dei figli” (v. 27) e l'espressione „i cagnolini sotto la tavola” (v. 28); cfr. V. T a y l o r, p. 402. J.D.M. Derrett pensa che l'uso del diminutivo alluda al Sal 17,14: „Sazia pure dei tuoi beni il loro ventre, se ne sazino anche i figli e ne avanzi per i loro bambini”. Secondo lui l'usanza nelle famiglie ebraee era quella di gettare le briciole ai cani domestici solo quando i figli erano già sazi; cfr. J.D.M. Derrett, p. 169–170.

<sup>66</sup> F. D u f t o n, The Syrophenician Woman and her Dogs, *ExpTim* 100(1989), p. 417.

<sup>67</sup> Partendo dal fatto che la città di Tiro era proporzionalmente ricca nel confronto della campagna, e assumendo che la Sirofenicia era un'abitante della città, A. Stock interpreta le parole di Gesù come ironiche: non è giusto prendere il pane dei poveri abitanti della campagna per gettarlo ai ricchi cittadini di Tiro; cfr. A. S t o c k, p. 212–213 ed anche G. T h e i s s e n, p. 221.

<sup>68</sup> R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 604. Alcuni esegeti vedono nel rifiuto di Gesù di esaudire la richiesta della donna il tentativo di provare la sua fede. Secondo loro Gesù, sin dall'inizio dell'incontro, era deciso di compiere la guarigione, ma prima, per mezzo delle sue parole dure, voleva mettere alla prova la madre; cfr. J.D.M. Derrett, p. 162.

<sup>69</sup> R.H. G u n d r y, p. 378.

Sembra utile a questo punto porsi la domanda se il versetto rispecchia la problematica discussa e vivace tra i cristiani all'epoca della redazione del testo. Probabilmente il problema della missione cristiana fra i pagani in quel periodo non era ancora completamente superata. Le due parti del v. 27 possono rispecchiare due opinioni diverse: nel rifiuto categorico (nel 27b) possiamo vedere l'allusione al rigido punto di vista, mentre il detto meno severo (nel 27a) può fare riferimento al periodo, quando la limitazione della missione solo al mondo ebreo è stata già superata. Proprio su questa linea interpretativa si situa la risposta della donna nel v. 28: l'annuncio della buona novella pu essere eseguito contemporaneamente (anche se non con completa equiparazione) fra gli ebrei e i pagani<sup>70</sup>.

#### b. Risposta della donna (7,28)

Le parole della donna rivolte a Gesù precedono la lunga introduzione narrativa: ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ (v. 28a). Di solito il verbo che introduce la frase di un locutore nel dialogo appare all'indicativo, e il verbo che introduce la risposta al participio (o *vice versa*). Qui invece abbiamo l'unico caso in Marco, dove entrambi verbi (ἀπεκρίθη, λέγει) appaiono all'indicativo. Questo uso della paratassi con καὶ<sup>71</sup> può indicare l'enfasi delle parole che seguono<sup>72</sup>. Poi, il tempo presente (*praesens historicum*) del verbo λέγει in confronto con le altre forme temporali nelle introduzioni narrative (cf. v. 27a; v. 29a) sottolinea l'importanza delle parole che seguono.<sup>73</sup>

Infatti, sembra che l'appellativo al vocativo κύριε non sia solo la formula di gentilezza. Ci sono diversi ragioni per supporre questa affermazione. La forte convinzione della Sirofenicia del potere di Gesù dà il significato di profondo a quel titolo. Poi, è l'unico caso in Mc in cui qualcuno interpella Gesù con questo titolo; è dunque notevole il fatto che quell'unico appellativo nell'opera marciiana viene pronunciato da una pagana<sup>74</sup>. Questo titolo assume più grande importanza nella

<sup>70</sup> J. Ernst, p. 334–335. R.H. Gundry pensa che questo detto di Gesù non tratta del contrasto fra ebrei e pagani in genere, ma piuttosto del contrasto tra i discepoli di Gesù e i figli dei pagani („the contrast between Jesus' disciples and Gentile children”) rappresentati qui dalla figlia della Sirofenicia. Se uno prende in considerazione Mc 9,30–31, l'unico altro passo in cui si dice che Gesù desiderava rimanere nascosto (cf. 9,30b: καὶ οὐκ ἠθέληεν ἵνα τις γνοῖ), quel contrasto, secondo Gundry, diventa chiaro. Gesù voleva rimanere nascosto per insegnare ai suoi discepoli. Se questa riflessione è giusta, „prendere il pane dei figli” significa privare i discepoli dell'insegnamento e fare attenzione alla situazione della figlia della Sirofenicia. Non si tratta, dunque, secondo questo autore, del contrasto tra tutto il popolo ebreo e i pagani in genere. La guarigione della ragazza non priva di niente il popolo giudeo (Gesù non è neanche nel loro territorio), ma può privare i discepoli dell'insegnamento di Gesù. Poi è interessante anche notare l'uso del sostantivo τὰ τέκνα; se Gesù avesse pensato a tutti gli ebrei, avrebbe usato piuttosto υἱοὶ; cfr. R.H. Gundry, p. 373–374.

<sup>71</sup> M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, WUNT 11, Tübingen 1984, p. 132.

<sup>72</sup> R.H. Gundry, p. 374.

<sup>73</sup> J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II, Leipzig 1980, p. 291.

<sup>74</sup> Secondo V. Taylor quell'appellativo sulle labbra di una donna pagana è „particolarmente appropriato”; cfr. V. Taylor, p. 403.

prospettiva della genuflessione (v. 25) e delle parole di Gesù, pronunciate subito dopo: „Per questa tua parola va” (v. 29)<sup>75</sup>.

Si deve prendere in considerazione anche un altro fattore: a parte il valore del titolo κύριος inteso dalla donna stessa, l'evangelista Marco allude probabilmente alla signoria di Gesù, che è sempre collegata con la signoria di Dio<sup>76</sup>. Possiamo dedurre questo comparando l'uso di quel titolo nel nostro brano con le sue ricorrenze in altri passi del vangelo di Marco: 1,3; 2,28; 11,3; 12,36–37; 13,35. Anche se non a tutti questi passi si può attribuire il significato pieno del termine, esso rimane sempre aperto alla piena portata cristologica. Quest'interpretazione viene rafforzata nel nostro brano per l'uso della lunga formula introduttiva alle parole della donna e dall'uso avversativo del δὲ („ma”) all'interno di questa formula.

L'uso del titolo κύριος inserisce la portata teologica del nostro brano nel tema principale del vangelo di Marco: „Chi è Gesù?”. La progressiva rivelazione dell'identità di Gesù, preannunciata nel titolo (Mc 1,1), a questo punto della narrazione giunge al momento in cui Gesù viene identificato ed evocato con il κύριος<sup>77</sup>. Così la donna sirofenicia con le sue parole porta un significativo sviluppo nella cristologia marciara<sup>78</sup>.

Dopo il vocativo κύριε seguono le altre parole della risposta della Sirofenicia: καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδίων (v. 28b)<sup>79</sup>. Il καὶ assume un valore avversativo. Il sostantivo τὰ κυνάρια, sempre nella forma di diminutivo, viene ripreso dalla frase pronunciata da Gesù. La posizione dei „cagnolini” viene descritta con la locuzione ὑποκάτω τῆς τραπέζης; ὑποκάτω seguito dal sostantivo al genitivo significa „sotto”.

Il diminutivo τὰ κυνάρια e la posizione dei cagnolini sotto la tavola può indicare l'ambiente domestico e familiare<sup>80</sup>. Sembra che a creare quest'immagine servono anche gli altri diminutivi usati dalla donna (ὁ ψυχίον, ὁ παιδίον)<sup>81</sup>. E' proprio questo il punto, dove si esprime l'intelligenza della supplice: essa riprende la parola τὰ κυνάρια dal discorso di Gesù, ma allarga il suo significato nel contesto<sup>82</sup>. Pensa non a dei cani che girano dovunque cercando il cibo, ma a dei cani

<sup>75</sup> Come argomento secondario possiamo richiamare il testo parallelo di Mt 15,21–28, dove quell'appellativo appare 3 volte assumendo il preciso significato cristologico.

<sup>76</sup> R.H. Gundry, p. 374; S. Légasse, p. 379.

<sup>77</sup> B. Flammer propone una struttura concentrica di Mc 7,24–30, nella quale il titolo κύριος appare proprio nel centro della pericope; cfr. B. Flammer, p. 464.

<sup>78</sup> M. Fander nota: „Die Syrophönizierin ist der erste Mensch, die ein christologisches Bekenntnis versäumten”; cfr. M. Fander, p. 422.

<sup>79</sup> Alcuni esegeti vedono in questa frase un'allusione a Gdc 1,7: „Adoni-Bezek disse: Settanta re, con i pollici delle mani e dei piedi amputati, raccattavano gli avanzi sotto la mia tavola. Quello ho fatto io, Dio me lo ripaga”. Questa interpretazione crea dei problemi: Gdc 1,7 sottolinea la crudeltà di Adoni-Bezek, la nostra pericope invece mette in rilievo la misericordia di Gesù; è difficile spiegare la disparità tra i re e i cagnolini messi nella stessa posizione; poi — dal punto di vista storico — non sembra che la Sirofenicia potesse conoscere il libro dei Giudici; cfr. R.H. Gundry, p. 381.

<sup>80</sup> J.D.M. Derrett, facendo riferimento a Gdc 1,7, sottolinea il fatto, che la posizione „sotto la tavola” è un segno di umiliazione; cfr. J.D.M. Derrett, p. 173. I cani randagi erano l'oggetto di disgusto nell'ambiente ebreo; cfr. S. Légasse, p. 378.

<sup>81</sup> Notiamo, che la Sirofenicia usa tre diminutivi, mentre Gesù uno solo (τὰ κυνάρια; v. 27b).

<sup>82</sup> D. Rhoads, p. 357.

domestici, a dei cagnolini, che si trovano sotto la tavola, mentre i figli mangiano<sup>83</sup>. La forma dell'indicativo presente del verbo εσθουσιν sottolinea il fatto che nel concetto della donna „i cagnolini” mangiano contemporaneamente con „i figli”. L'espressione εσθουσιν ἄπο è un ebraismo (cf. per es. Gen 2,16.17)<sup>84</sup>.

Anche il sostantivo ὁ ψυχίον (al plurale) viene usato come diminutivo. Nell'espressione ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδίων osserviamo un notevole cambiamento riguardo al rifiuto da parte di Gesù di esaudire la richiesta della donna: la Sirofenica non riprende il sostantivo τα τέκνα dal discorso di Gesù, ma usa il sostantivo ὁ παιδίον (di nuovo il diminutivo al plurale). Questa scelta è probabilmente motivata da due ragioni. Prima, che nel Nuovo Testamento ὁ παῖς spesso viene usato per indicare „figli di Dio”<sup>85</sup>; così l'immagine dei giudei come i figli di Dio viene riportata dalle parole di Gesù (v. 27). Seconda, che l'uso del diminutivo sposta l'accento sull'ambiente domestico. In questo modo l'immagine portata da Gesù viene ripresa, ma con l'accento sull'ambiente familiare. „Le briciole dei figli” non sono, quindi, nel concetto della Sirofenica, quelle che avanzano, ma quelle che non servono più a niente: non saranno più né mangiate né usate in altro modo dai figli (giudei), perciò possono essere consegnate ai cagnolini (pagani)<sup>86</sup>.

L'uso del καὶ con la sfumatura avversativa<sup>87</sup> e la posizione del soggetto (τὰ κυνάρια) prima del verbo (ἐσθουσιν) crea un'immagine un po' diversa da quella riportata da Gesù: non si tratta più della sequenza delle azioni menzionate (prima mangiano i figli — poi i cani), ma le azioni avvengono nello stesso tempo (i cagnolini mangiano delle briciole che per caso cadono dalla tavola dei figli). Poi, non è più la terza persona che prende il pane dei figli e lo getta ai cagnolini (come nel v. 27b), ma le briciole cadono casualmente per terra mentre i figli mangiano. Così i figli non sono privi di niente, mentre i cagnolini si sfamano del cibo superfluo. La donna, dunque, si serve di una deduzione *a minore ad maius*: come è una cosa naturale per i cagnolini mangiare le briciole che cadono dal tavolo, ancora più evidente è il fatto che Dio non rifiuterà un'aiuto a chi lo chiede<sup>88</sup>.

La risposta della Sirofenica al rifiuto di Gesù di compiere il miracolo è tipico esempio, nel Medio Oriente antico, della richiesta fatta dall'inferiore al superiore, quando i locutori si scambiano i detti con significato allegorico<sup>89</sup> o proverbiale. La supplice si sente inferiore davanti a Gesù perché Egli è un'uomo e lei una donna; perché Egli è il taumaturgo e lei è una persona che chiede l'aiuto; perché Egli usa l'immagine stereotipata dei gentili come cani e lei si inserisce in questo quadro, identificandosi con „i cagnolini sotto la tavola”<sup>90</sup>. Nella sua risposta alle parole di

<sup>83</sup> F. D u f t o n, p. 417. Secondo questo autore il contesto culturale del mondo giudaico e del mondo greco rafforza tale interpretazione: i cani, come animali impuri, erano disprezzati dai giudei; i pagani invece tenevano questi animali nelle loro case.

<sup>84</sup> R. H. G u n d r y, p. 381.

<sup>85</sup> Anche se è così, qui abbiamo un diminutivo (παιδίον) che, secondo S. L é g a s s e, mai compare in questo uso. L'autore esclude dunque la possibilità che l'evangelista voglia alludere all'immagine degli Israeliti seduti alla tavola del banchetto divino; cfr. S. L é g a s s e, p. 380.

<sup>86</sup> R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 605.

<sup>87</sup> S. L é g a s s e, p. 379.

<sup>88</sup> J. E r n s t, p. 213; R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 605.

<sup>89</sup> R. P e s c h, R. K r a t z, p. 73.

<sup>90</sup> D. R h o a d s, p. 358.



Gesù la supplice dimostra la fiducia nella potenza e benevolenza di Gesù; è proprio questa fiducia che nasconde un atto di fede<sup>91</sup>. La fede non viene letteralmente menzionata nel racconto, ma è testimoniata dal dialogo dei personaggi della narrazione e dal comportamento della donna<sup>92</sup>. La donna si presenta davanti a Gesù, si getta ai suoi piedi e chiede l'aiuto. Questi elementi entrano nello schema marciano di miracolo. Essi sono presenti nella descrizione della guarigione dell'emorroissa (Mc 5,25–34), alla quale Gesù rivolse le parole: „Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male” (Mc 5,34)<sup>93</sup>. Il comando conclusivo di Gesù nella nostra storia è simile (cf. v. 29). Sulla base di quel parallelismo possiamo, dunque, supporre la fede della donna.

Le parole della Sirofenicia testimoniano che essa capisce la motivazione del rifiuto di Gesù di esaudire la sua richiesta. Il motivo della comprensione da parte della donna del detto di Gesù sta nel contrasto con l'incomprensione da parte dei discepoli (cf. 6,52; 7,17; 8,14–21). Così l'evangelista Marco tocca il tema del discepolato e la Sirofenicia diventa in un certo senso un modello del vero discepolo<sup>94</sup>. In questa prospettiva è notevole anche un'altro tratto caratteristico del comportamento della madre tormentata: essa, avendo capito le parole del rifiuto da parte di Gesù, gentilmente<sup>95</sup> e umilmente<sup>96</sup> insiste nella sua richiesta<sup>97</sup>. Così le sue parole rivolte a Gesù diventano un esempio della vera supplica, fatta con fiducia<sup>98</sup>.

### c. Comando di Gesù (7,29)

La risposta di Gesù alle intelligenti parole della donna viene introdotta con la breve locuzione narrativa: *καὶ εἶπεν αὐτῇ* (29a). Il *καὶ* appare come un elemento che segna la struttura del dialogo. Notiamo il cambiamento nella forma verbale riguardo all'introduzione del primo discorso di Gesù nel dialogo: nel v. 27a abbiamo *καὶ ἔλεγεν αὐτῇ* (imperfetto), qui invece *καὶ εἶπεν αὐτῇ* (aoristo).

La risposta di Gesù prende la forma di un comando, che è legato alla motivazione che spinge Gesù alla guarigione, e all'affermazione dell'uscita del

<sup>91</sup> S. L é g a s s e, p. 380.

<sup>92</sup> W. S t o r c h, Zur Perikope von der Syrophönizierin Mk 7,28 und Ri 1,7, *BZ* 14(1970), p. 257.

<sup>93</sup> Ci sono anche gli altri paralleli nel vocabolario tra le due pericopi: *ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ* (5,27) corrisponde a *εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ* (7,25a) e *προσέπεσεν αὐτῷ* (5,33) corrisponde a *προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* (7,25b); cfr. A. D e r m i e n c e, p. 17.

<sup>94</sup> Secondo M.A. B e a v i s il vangelo di Marco contiene quattro racconti delle donne, che assumono la forma letteraria chiamata *chreia* (5,24–34; 7,25–30; 12,41–44; 14,3–9). Tutti questi racconti si inseriscono nel tema del discepolato. Il metodo di Marco di presentare quel tema consiste nel dimostrare gli esempi negativi: i discepoli non comprendono né parole, né opere di Gesù (7,18; 8,14–21), né natura della sua missione (8,31–33), né significato del discepolato (9,33–10,45); sono ineffettivi nell'esorcismo (9,14–29) e mancano di fede (4,40; 6,50; 9,19; 11,22); Giuda e Pietro tradiscono Gesù e gli altri lo abbandonano nell'ora della morte (14,26–15,47). Fra gli esempi positivi del vero discepolato Marco menziona le quattro donne, che dimostrano la fede; così esse diventano i modelli dei veri discepoli; cfr. M.A. B e a v i s, *Women as Models of Faith in Mark*, *BTB* 18(1988), p. 3–9.

<sup>95</sup> Anche se la donna ha capito che le parole di Gesù possono essere comprese come insulto, essa non le interpreta come tali; cfr. H. V a n d e r L o o s, p. 413.

<sup>96</sup> T. H e r g e s e l, *Jezus Cudotwórca, Attende Lectioni XIV*, Katowice 1987, p. 197.

demonio: Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον (29b).

La motivazione di Gesù nell'esaudire la richiesta della madre supplice viene espressa per mezzo della locuzione: διὰ τοῦτον τὸν λόγον. L'uso del sostantivo ὁ λόγος, compreso come la parola umana, non è frequente in Marco (solo 1,45; 5,36; 11,29)<sup>99</sup>. Certamente questo è il significato basilare di questo termine nelle parole di Gesù rivolte alla Sirofenicia. Sembra tuttavia che il significato del termine ὁ λόγος si apra alla portata teologica, più frequente in Mc (cf. 2,2; 4,14.15a.b; 16.17.18.19.20.33; 8,38; 16,20). Nei casi simili Gesù parla piuttosto della „fede” che della „parola” (cf. Mc 5,34). Qui, anche se la dimensione di fede non viene persa (come abbiamo accennato nel paragrafo precedente), l'accento si sposta sull'intelligenza della donna che si esprime nella comprensione delle parole di Gesù<sup>100</sup>.

Il comando ὑπάγε (espresso all'imperativo presente) è un tipico elemento del commiato nei racconti di guarigione o di esorcismo. Esso esprime che il miracolo è avvenuto e contiene, nei confronti di chi è stato aiutato da Gesù, un invito ad agire. Lo testimoniano le altre occorrenze di quel comando in Marco (2,11; 5,19).

La frase che segue afferma l'esecuzione della richiesta della madre: ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον. Il perfetto del verbo ἐξελήλυθεν indica che la liberazione dal demonio avviene proprio nel momento in cui Gesù parla alla donna<sup>101</sup>. Il sostantivo ὁ θυγάτηρ viene ripreso dal v. 25, ma questa volta non si usa il diminutivo. Anche il sostantivo τὸ δαιμόνιον viene ripreso dal v. 26. Proprio la ripresa delle stesse parole, già apparse nella narrazione, e l'asindeto nella costruzione del discorso diretto (ὑπάγε, ἐξελήλυθεν... τὸ δαιμόνιον) rende l'intera espressione molto vivace<sup>102</sup>. L'uso del verbo ἐξελήλυθεν e la sua posizione prima del soggetto (τὸ δαιμόνιον) sottolineano il potere di Gesù di compiere la guarigione a distanza, senza neanche pronunciare la formula dell'esorcismo<sup>103</sup>. Con questa frase l'evangelista rivela anche la soprannaturale scienza di Gesù: Egli sa che il demonio è uscito senza aver visto la figlioletta della Sirofenicia<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> H. Kinukawa pensa, che l'insistenza della donna può essere causata da un'altro motivo. Nelle società patriarcali, dove le donne sono considerate quasi come proprietà degli uomini e il loro valore dipende solo dal numero dei figli maschi che hanno generato, avere una figlia malata creava dei grandi problemi per la famiglia. Prima di tutto, la speranza per il matrimonio era minima; poi si accumulano anche le difficoltà finanziarie. Così l'insistenza della Sirofenicia è dovuta, secondo questo autore, alla gravità della situazione in cui si trova; cfr. H. Kinukawa, p. 58–59.

<sup>98</sup> B. Van Iersel, p. 229.

<sup>99</sup> A. Dermience, p. 25.

<sup>100</sup> M. Fander, p. 420.

<sup>101</sup> S. Légasse, p. 380.

<sup>102</sup> M. Reiser, p. 143.

<sup>103</sup> Per V. Taylor parlare di una guarigione operata a distanza crea certe difficoltà. Secondo lui nella tradizione mariana le guarigioni vengono operate per contatto (es. 1,31; 3,10; 5,41; 6,5.56) o per l'uso della formula della guarigione o dell'esorcismo. E' meglio — secondo la sua opinione — parlare di conoscenza soprannaturale di Gesù, la quale va vista in armonia con la sua conoscenza intuitiva; quella di seguito fa parte del segreto messianico; cfr. V. Taylor, p. 398–399.

<sup>104</sup> R. Pesch, invece di parlare di soprannaturale conoscenza di Gesù, preferisce vedere qui „un annuncio profetico”; cfr. R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 606.

### 3. Conclusione dell'evento (7,30)

La conclusione della pericope contiene la conferma della guarigione: nel momento del suo ritorno (καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς) a casa la donna trova sua figlia sana, sdraiata sul letto (εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην), e il demonio uscito (καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός). L'ultima sezione della pericope viene introdotta di nuovo dal tipico, per Marco, uso del καὶ. La coppia dei verbi all'aoristo, uno al participio (ἀπελθοῦσα), l'altro all'indicativo (εὗρεν), corrisponde con l'uso dei verbi nel v. 24 (ἀναστὰς, ἀπῆλθεν). Così vengono segnati l'inizio della pericope e la sua conclusione.

La prima parte del v. 30 esprime il cammino della Sirofenicia verso la sua casa: ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς. Il verbo ἀπελθοῦσα che descrive l'allontanarsi della donna dalla presenza di Gesù e il suo movimento verso casa, corrisponde con il verbo ἐλθοῦσα (v. 25b), per mezzo del quale l'evangelista ha presentato la sua comparsa davanti a Lui. La direzione dello spostamento viene segnata dalla preposizione εἰς. La menzione della casa può essere vista come un'inclusione che abbraccia l'intera pericope: nell'introduzione Gesù entra in una casa (εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν; v. 24), nella conclusione la Sirofenicia ritorna a casa sua (ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς)<sup>105</sup>. Il cammino della donna verso la sua casa equivale al congedo che è uno degli elementi delle narrazioni di miracolo<sup>106</sup>.

La seconda parte del v. 30 descrive la situazione della bambina nel momento in cui sua madre ritorna a casa: εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην. Anche se si tratta della condizione della ragazza, il soggetto del verbo εὗρεν (all'aoristo) è sempre la Sirofenicia. Si nota il cambiamento del sostantivo che indica la ragazza: non si parla più di „figlia” (τῆς θυγατρὸς; v. 26), né di „figliolina” (τὸ θυγάτριον; v. 25), ma si usa il sostantivo τὸ παιδίον. Questo cambiamento potrebbe essere motivato dall'intento dell'evangelista di rovesciare la prospettiva presente nell'immagine riportata nel v. 28. In quest'immagine la figlia della Sirofenicia viene paragonata ad un „cagnolino” che si trova „sotto la tavola” mentre i „figli” (τὸ παιδίον; v. 28b) mangiano; ora invece la ragazza riceve la dignità dei „figli” (τὸ παιδίον; v. 30b).

La menzione che la bambina era coricata a letto (βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην) potrebbe essere intesa nel senso che la ragazza era prostrata e probabilmente esausta, quando i parossismi del possesso dello spirito impuro sono ormai passati: adesso, sdraiata sul letto, si sta ristabilendo<sup>107</sup>. Il sostantivo ὁ κλίνη, che significa „letto”, si distingue da ὁ κράβατος („barella” o „letto di paglia” usato dalla gente povera)<sup>108</sup>. Il suo uso qui può indicare lo statuto economico piuttosto elevato della famiglia<sup>109</sup>.

L'ultima constatazione afferma definitivamente il miracolo accaduto: τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός. La richiesta della madre supplice è stata esaudita e il demonio è uscito dalla figlia. Il sostantivo τὸ δαιμόνιον va ripreso dal v. 26 e v. 29.

<sup>105</sup> A. Dermience, p. 25.

<sup>106</sup> R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 606.

<sup>107</sup> V. Taylor, p. 403; cfr. R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 606.

<sup>108</sup> G. Theissen, p. 212–213.

<sup>109</sup> A. Stock, p. 214–215.

L'enfasi finale cade sul verbo ἐξεληλυθός: ancora una volta viene sottolineato il fatto che Gesù ha compiuto il miracolo a distanza, senza neanche pronunciare la formula dell'esorcismo.

Si nota la corrispondenza tra il comando conclusivo di Gesù (v. 29) e la conclusione della narrazione (v. 30): il verbo ὑπαγε corrisponde alla frase ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, ed i sostantivi τὸ δαιμόνιον e ὁ θανάτης nel comando corrispondono ai sostantivi ὁ παῖδion e τὸ δαιμόνιον nel v. 30. Così viene sottolineata l'accuratezza delle parole di Gesù<sup>110</sup>: le cose stanno proprio così, come ha detto Lui<sup>111</sup>. Il demonio è uscito e la bambina riprende la salute.

### III. CONCLUSIONE

L'evangelista Marco alterna le opere potenti di Gesù e le sue parole. La pericope di Mc 7,24-30 tratta di entrambi questi aspetti: Gesù opera il miracolo, ma il momento centrale del brano costituisce il dialogo tra Gesù e la donna sirofenicia. Questa pericope occupa il posto significativo sia nell'insegnamento, sia nella struttura dell'opera marcana. Collocandosi nella terza sezione della prima parte del vangelo, tocca i suoi temi principali: la missione di Gesù, la questione della sua identità e la dimensione della signoria di Dio. Con questi temi sono strettamente collegati i seguenti motivi: la fede, il discepolato e la comprensione o incomprensione di Gesù.

La pericope della donna sirofenicia tratta senza dubbio della missione di Gesù. Questa volta Gesù la svolge fra i pagani. Il miracolo compiuto da Gesù è un simbolo del dono della salvezza ai pagani, i quali manifestano la loro fede<sup>112</sup>. Questa missione fra i gentili doveva probabilmente essere giustificata nei circoli della chiesa primitiva. La necessità di tale giustificazione risultava dal fatto che Gesù si intendeva mandato solamente alla casa di Israele (cf. 7,27; Mt 15,24)<sup>113</sup>. L'evangelista voleva dimostrare che la missione apostolica fra i gentili trova la sua prefigurazione nel ministero terreno di Gesù<sup>114</sup>. Nella nostra pericope, dunque, come tema centrale appare l'ammissione dei pagani alla salvezza portata da Cristo<sup>115</sup>. Non ci sono più le persone pure e impure, ma ognuno — a suo tempo — può ricevere il dono della salvezza.

Il brano della donna sirofenicia offre il suo contributo al tema centrale dell'opera di Marco, cioè alla questione cristologica riguardante l'identità di Gesù. Gesù viene presentato come colui che esercita il suo potere di taumaturgo sugli spiriti immondi; può farlo anche a distanza, conoscendo i risultati della sua azione.

<sup>110</sup> D. Rhoads, p. 353-354.

<sup>111</sup> S. Légasse, p. 381.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 381.

<sup>113</sup> G. Lohfink, Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, *ThQ* 165(1985), p. 180.

<sup>114</sup> T.A. Burkitt, The Historical Development of the Story of the Syrophenician Woman, *NovTest* 9(1967), p. 173.

<sup>115</sup> R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 600-601.

Egli è il Cristo, cioè Messia, che ancora vuole rimanere nascosto. Egli è colui che può offrire il „pane” ai „figli” e ai „cagnolini”, osservando il piano divino di salvezza. Egli, infine, viene venerato come il „Signore”.

Il messaggio della pericope si inserisce anche nel tema della signoria di Dio presente nel vangelo di Marco. La signoria di Dio in questo vangelo è strettamente collegata con la persona di Gesù. L’annuncio di Gesù che il regno di Dio è vicino (cf. Mc 1,15) viene confermato dalle sue opere: guarigioni, esorcismi ed altri miracoli<sup>116</sup>. Esse fanno capire la potenza di questo regno e sono la conferma dell’annuncio. Gesù, scacciando il demonio dalla figlia della Sirofenicia, rompe il potere del satana, che controlla la vita della ragazza.

La storia della Sirofenicia riporta indirettamente il tema di discepolato. Prendendo in considerazione il contesto immediato notiamo che la mancanza della comprensione dell’insegnamento di Gesù da parte dei suoi discepoli (Mc 7,17) viene contrapposta alla comprensione delle sue parole da parte della donna. Questa comprensione deve essere uno dei tratti caratteristici del vero discepolo di Gesù<sup>117</sup>. Un altro tratto caratteristico del discepolo di Gesù è la fede. La donna sirofenicia è fortemente convinta della potenza e della benevolenza di Gesù. La sua fiducia, espressa con le parole e con il gesto di genuflessione, indica la fede che porta alla salvezza. La sua richiesta può essere un esempio della vera supplica fatta a Gesù. La gentile insistenza e perseveranza nella supplica viene messa in rilievo nella presentazione del dialogo tra Gesù e la madre tormentata.

L’intero episodio trasmette il messaggio salvifico che attraversa tutti i secoli, il messaggio semplice e profondo, il cui contenuto rivela che Dio è disposto ad offrire il dono della salvezza a chi lo chiede umilmente e con fiducia. Fra quelli, infatti, che riconoscono Gesù come il Signore che esercita la sua potenza su ogni forma di debolezza umana, non ci sono più né ebrei, né gentili. E’ proprio l’atteggiamento di fede che apre la strada alla salvezza per tutti.

### **SYROFENICJANKA (Mk 7,24–30). ANALIZA EGZEGETYCZNA I INTERPRETACJA TEOLOGICZNA**

#### **STRESZCZENIE**

Zgodnie ze stosowaną przez Marka zasadą alternacji słów i czynów Jezusa, czytelnik narracji Mk 7,24–30 ma do czynienia z opowiadaniem o cudzie, jednak zasadniczą część perykopy stanowi dialog pomiędzy Jezusem o kobietą pogańską. Analiza egzegetyczna narracji pozwala na wydobycie zasadniczego orędzia teologicznego. Jezus wysłuchuje prośby kobiety, która z trzech powodów uważana była za nieczystą w środowisku judaizmu: po pierwsze, jest kobietą (już jako taka nie cieszy się wysokim statusem społecznym), która z własnej inicjatywy rozpoczyna rozmowę z nieznanym mężczyzną; po drugie, jest pogańką; po trzecie wreszcie, jako osoba mająca kontakt z dręczoną przez ducha nieczystego córką,

<sup>116</sup> K. Stock, Znaki mocy Jezusa w świadectwie ewangelii synoptycznych, *Comm* 9: 1989, nr 6, p. 57.

<sup>117</sup> D. Rhoads, p. 347.

wymaga oczyszczenia rytualnego. Jezus, spełniając prośbę zatroskanej matki, zrównuje ją w prawach z członkami swego narodu.

Jako przesłanie tego opowiadania jawi się więc misja Jezusa na terenach pogańskich. Nawet bez próby dotarcia do historycznych podstaw wydarzenia poprzez wyodrębnienie materiału tradycji i redakcji, można przyjąć, że świadomą intencją ewangelisty było zakotwiczenie misji chrześcijańskich wśród pogan w historycznej posłudze Jezusa. Utworzenie owego pomostu pomiędzy postacią Jezusa a działalnością pierwszych gmin wydawało się szczególnie ważne w dobie pierwszych chwil posługi misjonarskiej wśród nie-żydów, na które przypadają czasy kształtowania się ewangelii Markowej. Poza zasadniczym przesłaniem, dotyczącym misji Jezusa (i Kościoła) wśród pogan, w perykopie pojawiają się również tematy istotne dla całego dzieła Markowego. Należą do nich: kwestia chrystologiczna dotycząca tożsamości Jezusa (cudotwórca posiadający władzę nad duchami nieczystymi), zagadnienie panowania Boga nad biegiem historii zbawczej (uwalnianie spod wpływów demonicznych rozszerza królestwo Boże) i tematyka ucziostwa.