

Offprint



Studia Biblica Slovaca je recenzovaný vedecký časopis zameraný na skúmanie Svätého písma Starého a Nového zákona predovšetkým zo stránky filologickej, historickej, exegetickej a teologickej.

Ročník VII (2015), číslo 2

Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

Vedecké kolégium/Advisor board: Reimund BIERINGER (Leuven, B) – Georg BRAULIK OSB (Wien, A) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAŠ (Nitra) – Massimo GRILLI (Roma, I) – Leslie HOPPE OFM (Chicago, USA)

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)
Zástupca šéfredaktora: Jozef JANČOVIČ (Bratislava)
Redaktor pre recenzie: František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie)
Výkonný redaktor: Martina KORYTIAKOVÁ (Roma, I)

Redakčná rada/Editorial board: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Juraj FENÍK (Košice) – Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) – Róbert JÁGER (Košice) – Peter JUHÁS (Wien, A) – Branislav KLUSKA (Ružomberok) – Róbert LAPKO (Košice) – Libor MAREK (Detroit, USA) – Jaroslav RINDOŠ (Bratislava) – Milan SOVA (Bratislava) – Jozef TIŇO (Bratislava) – Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Dušan Rončák
Obálka: Martin Mičko

Na príprave publikácie sa podieľali aj Lionel Goh, Dagmar Kráľová FMA a Lucilla Tongeľová SDR.

Príspevky v slovenčine, češtine a v angličtine (od zahraničných autorov) alebo knihy na recenziu prosíme poslať na adresu redakcie *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), redakcia@biblica.sk.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe, podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word. Ak sú používané iné fonty písma pre hebrejčinu a gréčtinu ako v programe BibleWorks, tak upresniť aké, prípadne preposlať používaný font spolu s príspevkom. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený abstraktom a jeho anglickou verziou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Upresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné www.biblica.sk.

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.

S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014

Prot. N. 2229/2014

Studia Biblica Slovaca

Printed in Slovakia, 12/2015.

Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

Dočasne neplodná

Alžbeta a premena žien v Lukášovom evanjeliu

Juraj Feník

Lukáš, ženy a zvrät

Lukášovo evanjelium vykazuje zvláštny záujem o ženské postavy a tému tzv. zvratu (obratu, premeny). Obidve charakteristiky sú tak vedcom, ako aj bežným čitateľom tretieho evanjelia dobre známe. Vzhľadom na prvú z nich, Seim – opierajúc sa o štatistiku, ktorú ponúka Swidler – tvrdí, že ženami alebo ženskými motívmi sa u Lukáša zaoberá štyridsať štyri pasáží¹. Opodstatnenosť tvrdenia si môže čitateľ okrem iného overiť jednoduchou pripomienkou známych žien u Lukáša, ktoré nevystupujú ani v Matúšovi, ani v Markovi: vdovy z Naimu (7,11-17), verejne známej hriešnice (7,36-50), Márie a Marty (10,38-42) a iných². Ohľadom druhej charakteristiky vo svojom náčrte Lukášovej teológie považuje Green záchranu ako zvrät nepriaznivej situácie (napr. uzdravenie z choroby) za tému, ktorá je vyjadrená v mnohých perikopách, a tak markantne prítomná v celom evanjeliu³. Aj tu si čitateľ poľahky spomenie na prijatie strateného syna (15,11-32), na posmrtnú blaženosť žobráka Lazára v kontraste k jeho pozemskému trápeniu (16,19-31) alebo na prísľub raja pre kajúceho

¹ SEIM, *The Double Message*, 3.

² Zaujímavým jazykom sa vyjadruje BROWN, *The Birth of the Messiah*, 237, keď spomína „the gentleness of many Lukan scenes, especially those dealing with women—some of them the most poignant in Christian memory“. Známym kompozičným princípom u Lukáša je tvorba paralel medzi mužskou a ženskou postavou v príbehoch s podobnou funkciou alebo rovnakým zámerom v rámci bezprostredného literárneho kontextu. Na ilustráciu, mužovi hľadajúcemu stratenú ovečku v 15,3-7 korešponduje žena hľadajúca stratenú drachmu v 15,8-10. Pokus zostaviť zoznam takýchto paralel možno nájsť v BAILEY, *Finding the Lost*, 97-99; GARCÍA SERRANO, *Anna's Characterization in Luke*, 475; GREEN, *The Theology*, 92-93.

³ GREEN, *The Theology*, 90.

zločinca (23,39-43) ako ilustrácie tohto motívu⁴. Tieto dve témy – osoba ženy a zvrät nepriaznivej situácie – sú prítomné už v prvej perikope evanjelia a zbiehajú sa v postave Alžbety. Pri prehliadnutí zmienky o kráľovi Herodesovi (1,5) sa čitateľ stretne s Alžbetou ako druhou postavou v deji, uvedenou hneď po jej manželovi Zachariášovi (1,5.7). Lukáš teda začína uvádzať ženy na scénu už v prvej perikope svojho diela. Zároveň Alžbeta znázorňuje druhú tému: ako neplodná na začiatku perikopy vďaka Božiemu zásahu odchádza zo scény ako tehotná na jej konci. Aj téma zvratu nepriaznivej situácie sa teda vynára už v prvom texte evanjelia.

Vo svetle týchto poznámok sa príspevok sústreďí na (1) motív transformácie Alžbety v prvej perikope Lukáša (1,5-25) a (2) motív premeny žien vo zvyšku evanjelia. Téma pozitívneho zásahu Boha alebo Krista do života ženy sa objavuje aj inde v evanjeliu, pričom typicky ide o ženu s defektnou životnou situáciou, analogickou k situácii Alžbety. Článok poukáže na tri elementy v relevantných perikopách: negatívnu situáciu ženy, akciu zvratu (vykonanú Ježišom), a jeho manifestáciu v živote ženy. Alžbeta je podľa Lukáša prvá, ale vôbec nie posledná žena so skúsenosťou Božej intervencie vo svojom živote. Nefiguruje len ako matka Pánovho predchodcu, ale sama je v Lukášovej narácii predchodkyňou žien, ktorým Boh mení ich nepriaznivú životnú situáciu – takouto formuláciou by sa dala vyjadriť téza, ktorú rozvíjajú nasledujúce riadky⁵.

⁴ Pod zvratom sa v tomto článku – podobne ako v Greenovej monografii alebo napr. v DILLON, *The Hymns of Saint Luke*, 43 – bude rozumieť zmena negatívnej situácie, konkrétne v niektorých perikopách so ženami. Toto chápanie zvratu je širšie a všeobecnejšie ako to analyzované v klasickej diela k uvedenému motívu. YORK, *The Last*, 39-163, používa vyprofilovanejšie kategórie explicitného bipolárneho zvratu a implicitného bipolárneho zvratu. Typickou ukážkou bipolárneho zvratu sú slová Márie o zosadení mocnárov/povýšení ponížených a nakŕmení hladných/prepustení bohatých (1,52-53).

⁵ Na exegetickom poli bezpochyby nechýbajú diela rôzneho rozsahu s témou feministického prístupu k Lukášovi alebo so zameraním na ženské postavy u Lukáša. Okrem vymenovania žien, ktorým Ježiš prichádza v evanjeliách alebo špecificky v Lukášovi na pomoc – napr. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 236 – systematickú analýzu motívu premeny žien u Lukáša (v spojitosti s príbehom Alžbety) však ťažko nájsť.

1 Neplodná Alžbeta (1,5-25)

Prvou epizódou Lukášovho evanjelia je oznámenie Jánovho narodenia anjelom Gabrielom starému kňazovi Zachariášovi, budúcemu otcovi, počas jeho služby v jeruzalemskom chráme. Pri stvárňovaní textu sa evanjelista utieka k použitiu literárnej formy tzv. zvestovania narodenia (Geburtsankündigung), ktorá opisuje oznámenie narodenia dôležitej postavy pre históriu Božieho ľudu Božím poslom. Recipientom zvestovania je typicky starý alebo neplodný manželský pár. Tento typ rozprávania – snáď trochu nekriticky – zaraďuje Alter medzi „najčastejšie opakované typické biblické scény“⁶ a Berger ho považuje za „živú literárnu formu“⁷ v čase kompozície evanjelií. Aj keď jej cieľom je podľa Zelleru predstavenie dieťaťa a úlohy, ktorú ako dospelý muž bude zastávať v budúcnosti v rámci dejín Božieho ľudu⁸, táto analýza si všíma motív premeny budúcej matky.

Prvou časťou v 1,5-25 je opis situácie budúcich rodičov (1,5-7), typický stavebný prvok použitej literárnej formy. V spojitosti s jej manželom vykresľuje evanjelista Alžbetu detailným spôsobom nasledovnými charakteristikami. Žena figuruje ako (1) manželka kňaza Zachariáša, (2) kňazského pôvodu, (3) menom Alžbeta. Spolu s manželom je (4) bezúhonná v dodržiavaní Zákona. Adversatívne καὶ, na začiatku 1,7 však naznačuje defektnú situáciu páru – ich bezdetnosť (καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον), ktorú evanjelista zdôvodňuje primárne Alžbetinou sterilitou (καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ στειρα)⁹ a sekundárne pokročilým

⁶ ALTER, *The Art*, 51.

⁷ BERGER, *Formen und Gattungen*, 422.

⁸ ZELLER, *Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung*, 97. Nedávno aj KUHN, *Deaf or Defiant?*, 490.

⁹ Podľa sumarizujúceho úsudku z pera TASCHL-ERBER, *Rettungsgeschichten*, 102, „galt Unfruchtbarkeit [tak v staro- ako aj v novozákonných tradíciách] vor allem als weibliches Problem und wurde in der Regel die Frau für die Kinderlosigkeit eines Paares verantwortlich gemacht“. Detailná analýza fenoménu sterility z rôznych hľadísk sa nachádza v WEISSENRIEDER, *Images of Illness*, 78-100. Na Alžbetinu sterilitu poukazuje zvláštnym jazykom anjel pri následnom zvestovaní Márii v 1,36: τῆ καλουμένη στειρα. Modifikácia adjektíva vyjadrujúceho sterilitu príznačným pasívnym participióm ženského rodu v singulári od καλέω vyjadruje verejnú známosť Alžbetinho deficitu a snáď zosmiešňovanie Alžbety z dôvodu jej neplodnosti. Nielenže bola neplodná, ale ľudmi tak bola aj nazývaná. Snáď sa dá ešte navrhnúť, že Alžbetina sterilita kontrastuje s terminológiou potomstva použitou v jej úvodnom predstavení. Evanjelista ju rodokmeňovo zaraďuje do línie Árona

vekom manželov (καὶ ἀμφοτέρωτεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν)¹⁰. Takto vykreslený profil Zachariáša a Alžbety – fakt dôverne známy v *Lukasforschung* – evokuje viaceré príbehy starých alebo neplodných starozákonných párov¹¹. Zvláštna kombinácia mimoriadnej zbožnosti a bezdetnosti vytvára komplikáciu (alebo nerovnováhu) hneď na začiatku príbehu¹².

Popri pozitívnych charakteristikách definuje Lukáš Alžbetu termínmi sterility a staroby. Vzhľadom na biologickú nemožnosť znížiť vek a zvrátiť sterilitu vdychuje do rozprávania indikácia vysokého veku a neplodnosti element definitívnosti. Vysoký vek a sterilita nie sú ukazovateľmi svetlej budúcnosti pre pár¹³. Poznámkou o bezdetnosti sa končí úvodná prezentácia páru (1,5-7) a tak sa vlastne dá tvrdiť, že Lukášovo evanjelium sa začína príbehom starého, sterilného a bezdetného páru, ktorý je na konci – dvojica sa nachádza v situácii, ktorú je ľudsky nemožné zvrátiť.

Centrálnou časťou perikopy je zjavenie a posolstvo anjela Zachariášovi slúžiacemu v chráme (1,8-20). Zvrátenie nezvrátiteľnej situácie je prestrašenému kňazovi oznámené v 1,13 a význam chlapcovej misie v nasledujúcich veršoch 1,14-17. Po upokojení Zachariáša a oznámení vypočutia jeho modlitby mu Gabriel oznamuje, že sa stane otcom, vetou ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι. Podstatu tejto vety vyjadruje Klein: „Neplodná sa stane plodnou“¹⁴.

(1,5) a práve tu možno vnímať kontrast: ona síce pochádza ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν, ale vďaka jej sterilite nemôže do rodokmeňovej línie vstúpiť ďalšie potomstvo.

¹⁰ Podčiarknutie vysokého veku obidvoch manželov figuruje aj v slovách Zachariáša pri jeho námietke voči anjelovmu posolstvu (1,18 πρεσβύτης/προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς) a poukaz na vysoký vek Alžbety sa nachádza v ústach Gabriela pri zvestovaní Márii v nasledujúcej perikope (1,36 ἐν γήρει αὐτῆς).

¹¹ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 72, hodnotí perikopu nasledovne: „Sie ist eine erzählend auslegende Wiederholung der AT-Tradition über die Herkunft herausragender Ahnen oder Gesandter Gottes aus lange kinderlos gebliebenen Ehen“. V súvislosti s Alžbetou, SEIM, *The Double Message*, 185, na ňu poukazuje ako na „figure drawn wholly in the Old Testament mode of the barren wife“. Terminologické a tematické korešpondencie k príbehom viacerých starozákonných párov nemusia byť vymenované – nachádzajú sa vo všetkých štandardných komentároch a monografiách k Lk 1–2. Najnovšie detailná štúdia TASCHL-ERBER, *Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower*, 97-145.

¹² DILLON, *The Hymns of Saint Luke*, 54.

¹³ KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 87, uvádza: „Menschlich gesehen, besteht für die beiden nicht einmal eine vage Hoffnung, dass sie ein Kind bekommen“.

¹⁴ KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 88.

Narodenie syna vyjadruje premenu Alžbety: sterilná žena sa stane matkou. Sloveso γεννάω v budúcom oznamovacom čase s Alžbetou ako subjektom tematicky a lexikálne kontrastuje s adjektívom στειρα, ktorým bola Alžbeta definovaná v úvode. Neplodná porodí Zachariášovi syna¹⁵.

Za signál Alžbetinej premeny možno považovať aj ďalšiu výpoveď v anjelovom zvestovaní (1,15). V tomto texte Gabriel oznamuje, že Ján bude naplnený Duchom, a to už od času v matkinom lone (ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ). Aj keď táto výpoveď poukazuje primárne na Jánovo posvätenie už v prenatálnej fáze, zmienka o matkinom lone naznačuje, že toto neplodné lono sa stane priestorom pre pôsobenie Ducha na plod. Duch naplní Jána už pred narodením – bude účinkovať v priestore Alžbetinho lona. Anjelove slová v 1,15 ďalej vsúvajú do textu explicitnú terminológiu materstva. Zatiaľ čo vo zvyšku perikopy definuje evanjelista Alžbetu termínom γυνή (1,5.13.18.24), v anjelových ústach v 1,15 zaznieva pre jej označenie termín μήτηρ, ktorý signalizuje jej transformovaný status a kontrast k στειρα.

Posledný segment perikopy (1,24-25) opisuje začiatok ohláseného narodenia Jána podčiarknutím jeho počatia a vyjadruje tak podstatnú zmenu v osude Alžbety – neplodná žena počala¹⁶. Udalosť počatia je situovaná do obdobia po Zachariášovom návrate z Jeruzalema (1,23). Počatie je bez zbytočnej slovnatosti vyjadrené vetou συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ. Predošlá zmienka o Zachariášovom návrate domov implikuje, že k počatiu došlo prirodzeným spôsobom, aj keď za ním stojí Pánov zásah. Toto prisúdenie počatia Pánovi ako *causa finalis* komunikuje verš 1,25, ktorý podáva priamu reč Alžbety uvedenú v tom predošlom (1,24 λέγουσα). V poslednom verši perikopy Alžbeta hodnotí vzniknutú situáciu: svoje tehotenstvo pripisuje Božej intervencii (οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος) a vníma ho ako elimináciu osobnej stigmy, ktorá vyplývala z jej neplodnosti a bola známa na verejnosti (ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις). Alžbeta si uvedomuje, že jej tehotenstvo (ľudsky neuskutočiteľné kvôli neplodnosti a vysokému veku) je výsledkom Božieho

¹⁵ NEUMANN, *Lukas und Menippos*, 151 n. 190, poukazuje na osobné zámeno σοι v anjelovej vete v 1,13, ktoré môže byť znakom „dass Zacharias als der leibliche Vater des Johannes gelten kann“.

¹⁶ COLERIDGE, *The Birth*, 46, poukazuje na centralitu Alžbety v posledných veršoch: „After v. 23, Zechariah disappears from the narrative, and Elizabeth, who has been only a name until now, moves to centre stage“.

zásahu¹⁷. Dvakrát použité osobné zámeno (μοι, μου) v Alžbetinej priamej reči naznačuje, že Alžbeta vníma novú situáciu výsostne osobne – Pán zasiahol kvôli nej¹⁸. Sloveso ποιέω s Pánom ako subjektom sumarizuje celú novovzniknutú situáciu ako Pánovo konanie, „Pánovo kreatívne dielo“¹⁹. Kauzálnou silou za Alžbetiným tehotenstvom, a teda za jej premenou, je Pán.

Poznámka o štrukturálnom usporiadaní perikopy môže podporiť dôležitosť Alžbety a jej situácie v príbehu. Nechýbajú návrhy, ktoré identifikujú referencie o Alžbete (1,5-7 a 1,24-25) ako elementy tvoriace *Ringkomposition* celého textu²⁰. So zmienkami o Alžbete na začiatku príbehu (1,5.7 Ἐλισάβετ) korešponduje spomenutie jej mena na konci (1,24 Ἐλισάβετ). To isté platí pre jej manželský status: tak na začiatku (1,5 γυνὴ αὐτοῦ), ako aj na konci (1,24 ἡ γυνὴ αὐτοῦ) vystupuje Alžbeta ako Zachariášova žena. Narácia perikopy však ukazuje bytostný zvrät v osude Zachariášovej ženy Alžbety: so stavom neplodnosti na začiatku (1,7 στεῖρα) kontrastuje počatie potomka na konci (1,24 συνέλαβεν). Okrem iných rozmerov je prvá perikopa Lukášovho evanjelia príbehom o premene ženy: Alžbeta, ktorá do deja vstupuje neplodná, vychádza z neho tehotná vďaka Pánovmu konaniu²¹. Alžbeta bola naozaj neplodná, ale len dočasne – kým Pán nezasiahol.

¹⁷ DINKLER, *Silent Statements*, 83, tak správne vníma Alžbetu ako „positive figure who interprets God’s interventions correctly“. Ozvenou tohto motívu je aj reakcia Alžbetiných príbuzných a susedov v 1,58 po pôrode. Títo sa radujú spolu s ňou, pretože počuli ťi ἔμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ’ αὐτῆς – dôraz na Pánovo konanie v Alžbetinom tehotenstve je aj v tomto verši nepopierateľný. V tejto súvislosti tehotná Alžbeta svojou reakciou zapadá medzi ostatné postavy prvých kapitol, pretože – ako to formuluje ALETTI, *L’art de raconter*, 73 – „en Lc 1–2 les réactions humaines ont presque toutes Dieu comme destinataire“.

¹⁸ SANTI, *Luca*, 65, uvádza: „... Elisabetta riconosce l’opera potente e salvifica di Dio che libera una donna dalla sua condizione disonorevole. Elisabetta non si sente più rifiutata o maledetta a causa della sua sterilità, ma percepisce invece la predilezione di Dio che agisce in suo favore donandole un figlio“.

¹⁹ STRELAN, Elizabeth, are you hiding?, 91.

²⁰ Porov. ALETTI, *L’art de raconter*, 66, n. 7; BERLINGIERI, *Il lieto annuncio*, 119-126; KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 84; Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, 12. Aj RINDOŠ, *He of Whom It Is Written*, 40.

²¹ Aj v ďalších textoch sa objavujú zmienky o Alžbetinom tehotenstve. Alžbeta figuruje predovšetkým v nasledujúcej perikope 1,26-38 v reči anjela k Márii. Po Máriinej otázke vo v. 34 a vysvetľujúcej druhej časti anjelovho posolstva vo v. 35 dodáva anjel príklad Alžbety vo v. 36. Boží posol poukazuje na šiesty mesiac Alžbetinho tehotenstva a v nasledujúcom v. 37 ho nepriamo pripisuje Božiemu konaniu. Zámerom anjela je uistiť

Predchádzajúce riadky sa sústredili na tému Alžbetinej premeny spôsobenej Pánovým zásahom. Nasledujúce sekcie poukazujú na fakt, že v Lukášovej narácii Boh cez Ježiša naďalej koná v prospech žien. Viaceré vyslobodzuje z ich krízovej situácie. Predchodkyňou týchto žien bola Alžbeta, v ktorej živote Pán u Lukáša svoje konanie začal, ale pri ktorej ho neskončil.

2 Premena ďalších žien u Lukáša

2.1 Šimonova chorá svokra (4,38-39)

Téma zásahu do života ženy sa v Lukášovom naratívnom rozvíjaní Ježišovho verejného ministéria objavuje po prvýkrát pri Ježišovom uzdravení Šimonovej svokry (4,38-39)²². Po inauguračnej reči v Nazarete, zostúpení do Kafarnauma a návšteve lokálnej synagógy (vv. 31-37) sa Ježiš dostáva do Šimonovho domu (v. 38a). Pozornosť evanjelistu sa obracia k Šimonovej svokre, ktorá je v dome v područí veľkej horúčky (ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ). Prézentné pasívne participium slovesa συνέχω, vzťahujúce sa na svokru, vyjadruje jej bezmocnosť voči chorobe: žena je v zovretí choroby. Ježišov zásah

Máriu o schopnosti Boha konať aj vzhľadom na ňu samotnú – pre Boha nie je nemožné vzbudiť plod tak v lone starej neplodnej ženy, ako aj v lone zasnúbenej panny, ktorá ešte nezačala žiť so svojim manželom. Ako uvádza MÜLLER, *Mehr als ein Prophet*, 119, Alžbetino tehotenstvo slúži pre Máriu „als Zeichen für die Handlungsmöglichkeiten Gottes“. Terminológia anjelovej priamej reči vo v. 36 si zasluhuje pozornosť aj z toho dôvodu, že v podstate sumarizuje tematiku prvej perikopy – premenu Alžbety. Márii anjel oznamuje počatie syna u jej starej neplodnej príbuznej Alžbety. Sloveso συνείληφεν je anjelovou reprízou evanjelistovho jazyka, ktorým v prvej perikope konštatuje počatie (v. 24 συνέλαβεν). Kvalifikácia ἐν γήρει αὐτῆς je ozvenou Lukášovho konštatovania Alžbetinho veku (v. 7 προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν/v.18 προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς). Stigma τῆ καλουμένη στείρα preberá jazyk neplodnosti z prvej perikopy (v. 7 στείρα). Evokácia tehotenstva sa ďalej nachádza vo vv. 41.44 v opise radostného poskočenia plodu v Alžbetinom lone. Naplnenie anjelovho prísľubu sa deje vo v. 57 (καὶ ἐγέννησεν υἱόν) a vo v. 60 sa o Alžbete explicitne hovorí ako o matke dieťaťa (ἡ μήτηρ αὐτοῦ). Snád' je legitímne poukázať aj na Ježišov výrok v 7,28: ak medzi narodenými zo žien (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν) nik nie je väčší ako Ján (μεῖζων ... Ἰωάννου οὐδεὶς ἔστιν), implikácii textu je aj zahrnutie Jána medzi ľuďmi narodených zo ženy.

²² Kompozičné umiestnenie uzdravenia svokry po exorcizme človeka s duchom nečistého démona je príkladom Lukášových mužsko-ženských paralel: Ježiš v Kafarnaume najprv pomôže mužovi (4,33-37), potom žene (vv. 38-39).

– podnietený prosbou prítomných (v. 38b) – sa prejaví postavením sa nad svokru (καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς)²³ a v slovnej konfrontácii voči horúčke: Ježiš jej rozkazuje (ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ). Na Ježišovo slovo horúčka ženu opúšťa (καὶ ἀφῆκεν αὐτήν) a následná aktivita ženy dokumentuje jej uzdravenie (ἀναστᾶσα διηκόνει).

Šimonovu svokru uzdravuje Ježiš svojím *Machtwort*²⁴, čím perikopa tematicky hladko zapadá do svojho kontextu. Ježišovo vystúpenie v Kafarnaume doprevádza reakcia poslucháčov, ktorí sú v úžase nad jeho učením ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ (vv. 31-32). Moc Ježišovho slova ilustrujú obidve následné perikopy. Posadnutého muža Ježiš oslobodzuje svojím slovom – tým, že démonovi rozkazuje z neho vyjsť (v. 35). Rovnaký postup uplatňuje Ježiš v prípade svokry – aj ju uzdravuje mocou svojho slova (v. 39). V obidvoch perikopách používa evanjelista pre opis Ježišovho konania sloveso ἐπιτιμάω: Ježiš rozkazuje tak démonovi (v. 35), ako aj horúčke (v. 39). Týmto spôsobom evanjelista dopĺňa personifikáciu horúčky: keďže je vo v. 38 vykreslená ako sila, ktorá drží svokru v zovretí, pri uzdravujúcom zásahu jej musí Ježiš ako osobe rozkázať a táto následne svokru opúšťa. Moc horúčky nad svokrou láme Ježiš slovom.

Perikopa Ježišovho stretnutia so Šimonovou svokrou je textom o premene ženy. Svokra prechádza zo stavu choroby, t. j. bezmocnosti voči zovretiu horúčky, do stavu aktívnej služby. Jej situácia je kompletne premenená: zatiaľ čo na začiatku perikopy je žena v podruží horúčky, na konci vystupuje ako zdravá, činná postava. Predtým než Ježiš ukáže účinnosť svojho slova na Šimonovi pri jeho povolani (5,10), demonštruje ju pri uzdravení jeho svokry (4,39). Šimonova svokra je žena, do života ktorej Pán zasahuje a tak ho mení.

²³ Táto zvláštna formulácia naznačuje Ježišovu moc nad horúčkou. Evanjelista chce vyjadriť, že zatiaľ čo horúčka panuje nad ženou, Ježiš vládne nad horúčkou. MELZER-KELLER, *Jesus*, 191, uvádza výstižne: „Die Haltung Jesu demonstriert vielmehr seine Macht über den Fieberdämon...“.

²⁴ Zapojenie redakčnej analýzy dáva vyniknúť markantnému rozdielu medzi Lukášovou verziou a jej Markovou predlohou. Zatiaľ čo Marek pripisuje uzdravenie Ježišovmu dotyku (1,31 ἤγειρεν αὐτήν κρατήσας τῆς χειρὸς), Lukáš vynecháva akúkoľvek zmienku o dotyku – hoci v nasledujúcom kontexte spomína Ježišovo vkladanie rúk na chorých (4,40 τὰς χεῖρας ἐπιτιθεῖς) – a uzdravenie svokry vykresľuje ako následok Ježišovho rozkazu.

2.2 *Bezdetná vdova (7,11-17)*

Poukázanie na motív premeny naimskej vdovy vôbec nie je v exegéze nové. V známej monografii k naratívnomu umeniu Lukáša spomína Aletti trojakú premenu ako jednu z dynamík state: transformáciu mŕtveho chlapca, bezdetnej vdovy a oddelených zástupov²⁵. Všeobecnejšie píše Veyron-Maillet, podľa ktorého je perikopa textom, „v ktorom sa uskutočňuje radikálna *transformácia* medzi začiatočnou a konečnou situáciou“²⁶. Tieto pohľady naznačujú, že rozhodnutie načrtnúť premenu plačúcej bezdetnej vdovy ako dôležitého elementu v príbehu je dobrou tematickou voľbou. Text vykresľuje radikálnu transformáciu medzi začiatočnou a finálnou situáciou ženy spôsobenú Ježišovým zásahom.

Pochovávanie jednorodeného syna je tragédiou ženy, ktorú stretáva Ježiš a jeho sprievod pri priblížení sa k bráne mesta Naim (7,11-12). Centralitu ženy vytvára šesť zmienok o nej už v úvode textu (vv. 12-13). Mŕtveho evanjelista definuje ako jednorodeného syna jeho matky (μονογενής υἱός τῆ μητρὶ αὐτοῦ). Táto je vdova (αὐτὴ ἦν χήρα) a pri pohrebe ju doprevádza zástup z mesta (ἦν σὺν αὐτῇ). Pri stretnutí Ježišovho a pohrebného sprievodu sa žena stáva osobou, ktorú si Ježiš všima (ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος), s ktorou má súcit (ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ) a ku ktorej hovorí (εἶπεν αὐτῇ) ešte skôr, než osloví mŕtveho. Ona priťahuje Ježišovu pozornosť²⁷. Úvodné usporiadanie textu ukazuje primát ženy v rozprávaní. Katastrofou ženy je strata syna, ktorá nasleduje po strate muža; žena vystupuje ako zbavená najbližších príbuzných – je to bezdetná vdova²⁸. Zmienka o práve prebiehajúcim procese vynášania mŕtveho umocňuje tragickosť situácie: žena sa chystá definitívne rozlúčiť so svojím jediným synom.

²⁵ ALETTI, *L'art de raconter*, 99.

²⁶ VEYRON-MAILLET, *Polysémie*, 181.

²⁷ DE SANTIS, *La visita*, 66, komentuje: „Lo sguardo misericordioso di Gesù è proiettato sulla donna, non sul giovinetto defunto; la focalizzazione è, quindi, sul dolore della donna, colta nella sua solitudine esistenziale, nonostante ella sia inserita all'interno di un gruppo di persone...“.

²⁸ Význam syna pre ženu vysvetľuje ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 340, takto: „Der Jüngling war der einzige Reichtum und die allein übriggebliebene Hoffnung seiner Mutter. Er war ihr Ernährer“. Podobné formulácie o význame syna pre vdovu sa objavujú aj v inej literatúre k tejto stati, napr. FISCHBACH, *Totenerweckungen*, 234; MELZER-KELLER, *Jesus*, 287-288.

Na zmenu v situácii ženy poukazuje výsledok Ježišovho zázraku. Cieľ vzkriesenia mládencu (7,14-15) vyjadruje evanjelista poslednou vetou opisu samotného zázraku: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ (v. 15b). Oživeného chlapca dáva Ježiš matke, čím ukazuje, že ona a jej situácia je naďalej v centre jeho pozornosti. Po zakúsení smrti je chlapec Ježišom odovzdaný späť matke, t. j. je s ňou opäť spojený v synovsko-materskom vzťahu. Namiesto definitívneho odlúčenia pochovaním je syn s matkou opätovne zjednotený, čo evanjelista komunikuje vetou καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Ježiš mení situáciu ženy: z bezdetnej vdovy sa stáva vdova obdarená potomstvom. Ako usudzuje Nolland, postavou, ktorá primárne profituje zo zázraku, je žena, nie syn²⁹. Sémantika slovesa ἔδωκεν vyjadruje, že oživený chlapec je pre ňu darom od Ježiša, a tak je celá jej nová situácia výsledkom Ježišovho zásahu. Vzkriesením chlapca zasahuje Ježiš do jeho smrti a jeho vrátením matke zasahuje do jej života. Premena tejto ženy spočíva v znovuzískaní syna, a tak vďaka Ježišovmu konaniu statusu matky. Syn bol pre ňu darom od Boha pri narodení a teraz je darom od Ježiša pri oživení – žena sa stáva matkou po druhýkrát vo svojom živote.

Ježišova intervencia do života ženy sa odohráva na dvoch úrovniach. Imperatívom μὴ κλαῖε odstraňuje Ježiš symptóm jej bolestnej situácie. Žena má prestať plakať, pretože Ježiš sa chystá odstrániť dôvod jej plaču. Vrátením oživeného chlapca matke eliminuje samotnú tragickú situáciu, ktorá spôsobovala jej plač³⁰.

Perikopa o bezdetnej vdove nemôže nepripomínať príbeh Alžbety. Aj keď v prvom prípade ide o neplodnú, ktorá dostane syna, a v druhom o ženu, ktorá už raz syna mala, ich spoločná tematika je nepopierateľná: každý text opisuje ženu, ktorej premena spočíva v obdržaní potomstva od Pána. Popri takomto širšom tematickom súzvuku sa medzi dvoma textami dajú ešte objaviť presnejšie terminologické prepojenia. Hnacou silou Pánovho konania je v oboch prípadoch súcitiť so situáciou ženy. Podľa hodnotenia Alžbetiných príbuzných, darovaním potomka jej Boh preukázal svoje milosrdenstvo (1,58 ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς). V prípade vdovy je darovanie potomka Ježišom analogicky prejavom jeho súcitu (7,13 ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῆ). Obidva texty komunikujú Pánovo vnímanie situácie ženy, a to cez *verbum videndi*. Alžbeta si je vedomá Pánovho pohliadnutia na jej situáciu (1,25 ἐπεῖδεν). Tento

²⁹ NOLLAND, *Luke 1–9:20*, 323.

³⁰ GIESEN, *Gottes Zuwendung*, 19, uvádza: „Ohne seine Absicht, ihrem Sohn das Leben neu zu schenken, wäre seine Aufforderung, die Trauer zu beenden, kaum zu erfragen“.

Pánov postoj reprezentuje v druhom príbehu Ježiš, ktorý vníma tragédiu plačúcej ženy (ἰδὼν αὐτήν). Perikopy spája rovnaká dynamika: Pán vidí smutnú situáciu ženy a súcít s ňou prejaví darovaním potomstva. Situácia z prvej perikopy evanjelia sa tak opakuje aj v 7,11-17: Boh dáva potomstvo bezdetnej žene a tak premieňa jej neblahú situáciu.

2.3 Hriešnica (7,36-50)

Jednou z najznámejších a najkomplexnejších perikop v Lukášovi je Ježišovo stretnutie s hriešnicou v dome farizeja v 7,36-50. Aj tento text ukrýva motív premeny ženy. Stigmou ženy, ktorá sa nečakane objavuje na scéne pri farizejovi a Ježišovi, je jej verejne známa hriešnosť vyjadrená vzťahnou vetou ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁματωλός v rámci jej predstavenia na začiatku narácie vo v. 37 (καὶ ἰδοὺ γυνή)³¹. Definíciu ženy ako hriešnice však neposkytuje iba jej úvodná charakteristika z pera evanjelistu. Rovnakú etiketu používa vo svojom vnútornom monológovi vo v. 39 Ježišov hostiteľ. Pozorovanie ženinho konania, ktoré spočívalo v prejavocho afektivity voči Ježišovi, vrátane dotýkania sa ho, vedie farizeja k spochybneniu Ježišovej identity proroka. Ak by Ježiš naozaj bol prorok, vedel by čo za žena – verejne známa hriešnica – sa ho dotýka a nedovolil by jej prístup k sebe. Takúto logiku skrýva vnútorná výpoveď farizeja. Nevypovedaná veta obsahuje jednoduchú charakteristiku ženy (ἁματωλός ἐστίν), ktorá komunikuje farizejovo vnímanie tejto postavy (τίς καὶ ποταπή) a korešponduje s dezignáciou evanjelistu vo v. 37³². Keďže žena bola verejne známou hriešnicou, farizejovo zdieľanie všeobecného názoru o jej reputácii neprekvapuje. Hriešnosť ženy je komunikovaná ešte ďalším spôsobom. Ježišove vety ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί (v. 47) a ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι (v. 48) používajú plurál ἁμαρτίαι v spojení s osobným zámenom, ktoré označuje ženu (αὐτῆς, σου), a tak evokujú ženin hriešny status: aj Ježiš v podstate

³¹ Nepovažujem za nevyhnutné pokúsiť sa o predstavenie *status quaestionis* debaty o bližšej špecifikácii ženinej hriešnosti. Samotný evanjelista k nej nič nehovorí. Rozšírená identifikácia hriešnej ženy s neviestkou (πόρνη alebo ἑταίρα) nemusí byť zavrhnutá. Presvedčivé argumenty v prospech tejto interpretácie nedávno uviedol VON BENDEMANN, Liebe, 167-171. Podobne ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 359; HOTZE, *Jesus*, 146; NOLLAND, *Luke 1–9:20*, 354; SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 431; WILCKENS, *Vergebung*, 395; a mnohé iné štúdie skoršej i neskoršej datácie.

³² VON BENDEMANN, Liebe, 171, komentuje: „Erzählerrede in Lk 7,37a und Figurenrede in Lk 7,39 konvergieren im entscheidenden Punkt“.

priznáva, že žena je hriešnica³³. Veľkosť hriešnosti umocňuje plurál *πολλαί*, v prvej výpovedi, ktorý udáva počet jej hriechov. Veľké množstvo hriechov tematicky evokuje verejne známu hriešnosť spomenutú na začiatku. Napokon, aj reakcia stolujúcich vo v. 49 (*τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν;*) nepriamo vyvoláva opakujúci sa motív ženinej hriešnosti. Skupina si kladie otázku o Ježišovej identite z podnetu odpustenia, ktoré Ježiš práve na adresu hriešnice vyslovil. Súhrn týchto pozorovaní vedie k nasledujúcej konklúzii: vo farizejovom dome prichádza do Ježišovej blízkosti hriešnica, dobre známa neviestka.

K motívu premeny ženy možno v prvom rade priradiť opis jej konania vzhľadom na Ježiša v 7,38b, ktoré pozostáva z plaču doprevádzaného máčaním nôh slzami, utierania vlasmi, bozkávania a pomazávania myrhou. V následnom deji Ježiš ženino ambivalentné konanie interpretuje raz ako manifestáciu lásky (v. 47 *ἠγάπησεν*), raz ako manifestáciu viery (v. 50 *ἠπίστικς σου*). Vzhľadom na fakt, že farizej (a rovnako evanjelista) hodnotí ženu, ktorá sa dotýka Ježiša, ako hriešnicu, jej konanie vo v. 38b je skutočne konaním hriešnice. Pri úvodnom charakterizovaní ženy na ňu evanjelista vzťahuje najprv participium *ἐπιγνοῦσα*, ktoré vyjadruje racionálny podnet jej následného konania. Žena sa dozvedá, že Ježiš je hosťom u farizeja, a to ju vedie k rozhodnutiu konať: s vierou pristupuje vo farizejovom dome k Ježišovi a umývaním, bozkávaním a natieraním nôh mu prejavuje lásku. Hoci podľa svedectva evanjelistu prichádza v stave hriešnosti, jej konanie ako výsledok jej poznania a rozhodnutia je počiatočným signálom premeny.

Hlavným terminologickým nástrojom pre vyjadrenie premeny hriešnice sú slová odpustenia vyslovené Ježišom. Keďže jej stigmou je hriešnosť, odpustenie hriechov spôsobuje odstránenie deficitného stavu a zmenu v situácii ženy. Terminológia odpustenia – odhliadnuc od použitého podobenstva (7,42-43 *χαρίζομαι*) – sa objavuje po prvýkrát vo v. 47. Ako celá predchádzajúca časť textu (vv 40-46), Ježišove slová vo v. 47 sú adresované Šimonovi (*λέγω σοι*) a predstavujú aplikáciu podobenstva z vv. 41-43 na situáciu v dome. Ich náplňou je deklarácia odpustenia pre ženu (*ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί*), udanie *Erkenntnisgrund* pre fakt odpustenia (*ὅτι ἠγάπησεν πολύ*) a výpoveď o vzťahu

³³ Adjektívum *ἁματωλός* však Ježiš ani raz na ženu neaplikuje. V otázke farizejovi v 7,44 po prednesení podobenstva (*βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα;*) mohol Ježiš použiť toto adjektívum, ktorým by priamo označil ženu za hriešnicu (*βλέπεις ταύτην τὴν ἁματωλόν;*).

medzi odpustením a láskou „formulovaná ako pravidlo“³⁴ (ὅ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ). Oznamovacia veta ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, nespochybniteľne vyjadruje zmenu v identite ženy: jej mnohé hriechy sú odpustené³⁵. Ježiš Šimonovi oznamuje svoje vnímanie ženy ako osoby, ktorej sa odpustilo. Farizejovi, ktorý považuje ženu za hriešnicu, Ježiš ukazuje jej novú identitu: žena je zbavená svojich mnohých hriechov.

Po komunikácii so Šimonom sa Ježiš v 7,48 a 7,50 obracia priamo aj k žene³⁶, ktorej predovšetkým zjavuje rovnakú realitu, a to takmer identickými slovami: ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι. Fakt odpustenia, ktorý poukazuje na zmenu v živote hriešnice, je v texte Ježišovou priamou rečou vyjadrený dvakrát, a tak zvýraznený. Aj Šimon, aj žena počujú z Ježišových úst stručne formulované prehlásenie odpustenia. Sloveso v perfekte ἀφέωνται, použité v obidvoch vetách, môže komunikovať definitívnosť, permanentnosť, nemeniteľnosť akcie a jej výsledku čiže – nový status ženy³⁷.

Slová o odpustení vedú stolujúcich k otázke o Ježišovej identite v 7,49. Hlas prítomných ukazuje, že táto skupina vo farizejovom dome vníma Ježiša ako autora odpustenia. Syntakticky sa to deje vložением Ježiša ako subjektu aktívneho slovesa ἀφίησιν. Ich veta tak orientuje k správne mu chápaniu pasíva ἀφέωνται: nemusí vôbec ísť o *passivum divinum*, ale o *passivum messianicum*, čo zastáva napr. Sung³⁸. Ich otázka zároveň naznačuje, že fakt odpustenia nejakým spôsobom korešponduje s Ježišovým prehlásením. Okrem toho, reakcia stolujúcich nespochybňuje Ježišovu schopnosť odpúšťať – vyjadrenú predikáciou v prezente ἁμαρτίας ἀφίησιν – iba kladie otázku o identite tohto človeka (οὗτος), ktorý (okrem iných vecí) aj hriechy odpúšťa. Pre cieľ tohto článku treba podčiarknuť, že reakcia stolujúcich implicitne prisudzuje premenu ženy Ježišovmu účinkovaniu. On je ten, kto (jej) odpúšťa.

³⁴ WILCKENS, *Vergebung*, 406.

³⁵ Dôležitosť výpovede podčiarkuje jej syntaktické postavenie na začiatku vety, hneď po úvodnom οὗ χάριν λέγω σοι. Pri aplikácii podobenstva ide primárne o zdôraznenie faktu odpustenia pre ženu. BROCCARDO, *La fede emarginata*, 195, píše: „A conclusione del suo lungo e articolato discorso Gesù pronuncia, prima di tutto, una parola di perdono“.

³⁶ TANNEHILL, *The Narrative Unity*, 116, uvádza: „... the inclusion of Jesus' words to the woman at the end shows that the narrator is concerned with the meaning of the encounter for the woman and recognizes her in her own right“.

³⁷ Solídne argumenty pre takúto interpretáciu perfekta ἀφέωνται ponúka BROCCARDO, *La fede emarginata*, 205-207.

³⁸ SUNG, *Vergebung*, 230.

Posledný verš obsahuje Ježišovu druhú priamu reč k žene (7,50 εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα) a udržuje tak postavu ženy v centre pozornosti. Ježišove slová poukazujú na fakt jej premeny: jej viera (s ktorou vstúpila do domu k Ježišovi) ju zachránila (σέσωκέν σε), a tak môže odísť v pokoji (πορεύου εἰς εἰρήνην). Posledné slová perikopy predstavujú Ježišov *Abschiedsgruss*, ktorým prepúšťa ženu zo scény. Imperatív πορεύου s doplnkom εἰς εἰρήνην vyjadruje odchod ženy zo scény v plnosti Božieho požehnaní, symbolizovaného termínom εἰρήνη, a vykresľuje jej situáciu kontrastne k vstupu. Tá, ktorá vošla do domu ako hriešnica (príchod implikovaný v particípiu κομίσασα), odchádza z neho zbavená hriechov, v stave pokoja, t. j. s novou identitou. Perikopa končí upriamením pohľadu na ženu a jej novú budúcnosť.

Aj keď k nekonečne diskutovaným otázkam patrí tá o čase odpustenia, viacerí autori dvíhajú svoj hlas, keď poukazujú na fakt, že príbeh sa nezaujíma o presný moment odpustenia, ale o jeho dôsledok³⁹. Keďže postavy v texte (farizej a žena) ako aj čitateľ sa dozvedajú o odpustení žene slovami Ježiša vyrieknutými v 7,47-48, nie je mylné tvrdenie, že práve tieto Ježišove slová spôsobujú odpustenie a zjavujú tak novú identitu ženy. Nie čas, ale samotný fakt odpustenia hriechov je hlavným motívom perikopy⁴⁰. Tak sa dá súhlasiť s Thibeaux, podľa ktorej sú Ježišove slová vo vv. 48.50 „vrcholom a centrálnym záujmom“⁴¹ textu. Napriek mnohým komplexitám, text obsahuje dynamiku premeny ženy: vďaka stretnutiu s Ježišom prechádza žena zo situácie hriešnosti do stavu bez hriechov. V dome farizeja⁴² Ježiš zasahuje do života hriešnej ženy.

2.4 Galilejské ženy (8,1-3)

Ženy, ktorých život sa stal objektom Ježišovho konania, vystupujú aj v krátkej, ale známej perikope 8,1-3, vytvorenej vo forme sumára Ježišovej galilejskej činnosti. Lukáš na tomto mieste spomína Ježišovo prechádzanie

³⁹ Napr. BROCCARDO, *La fede emarginata*, 216; KILGALLEN, What does it mean, 529; PROSTMEIER, Symposium, 112-113.

⁴⁰ PODOV. MELZER-KELLER, *Jesus*, 213; WILCKENS, Vergebung, 419.

⁴¹ THIBEAUX, Known to Be a Sinner, 152.

⁴² HOTZE, *Jesus*, 174, spája Ježišov vstup do domu farizeja s jeho prítomnosťou u Léviho a Zacheja a všima si motív životnej zmeny hlavných aktérov: „In diesen Geschichten markiert das Einkehr-/Gastfreundschaftsmotiv jeweils einen entscheidenden Wendepunkt: den Übergang vom alten Status des Sünders zum neuen Status des bekehrten, Jesus nachfolgenden Menschen“.

mestami a dedinami Galiley a jeho kazateľskú aktivitu (v. 1). Spoločníkmi Ježiša sú v prvom rade Dvanásti (καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ), ale rovnaké postavenie je pripísané ženám, ktoré sú spomenuté následne. Vloženie žien do textu sa syntakticky uskutočňuje dvojnásobným opakovaním zlučovacej spojky καὶ, ktorá spája ženy s mužmi do jednej skupiny Ježišových spoločníkov. Ako však správne pripomína na základe presného vnímania syntaktického usporiadania textu Bieberstein, Lukáš rozlišuje dve skupiny žien⁴³, koordinované s mužmi a medzi sebou použitím καὶ. Prvú skupinu (καὶ γυναῖκες τινες), uvedenú po Dvanástich, predstavujú následne vymenované ženy: Mária Magdaléna, Jana a Zuzana. Druhou je početnejšia, no nešpecifikovaná skupina (καὶ ἕτεροι πολλαί).

Prvú skupinu žien (8,2) bližšie definuje vzťažná veta αἱ ἦσαν τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν: spoločníčkami Ježiša sú ženy, uzdravené od zlých duchov a chorôb. Ilustráciou je hneď nasledujúci prípad Márie z Magdaly, ktorá bola kedysi pod vplyvom siedmich démonov. Jazykom uzdravenia vyjadruje evanjelista zvrät v životnej situácii týchto žien. Kedysi boli choré a pod vplyvom zlých duchov, ale v istom bode ich osobnej histórie došlo k ich uzdraveniu. Tento fakt je vyjadrený pasívnou formuláciou ἦσαν τεθεραπευμένοι. Evanjelista podčiarkuje „špecifický status“⁴⁴ týchto žien – sú to osoby zbavené chorôb a posadnutia, a teda premenené. Podmetom implikovaným v pasívnej formulácii τεθεραπευμένοι je podľa názoru väčšiny Ježiš⁴⁵, takže máme dočinenia so ženami, ktoré zachránil on. Ich uzdravenie bolo pravdepodobným dôvodom pre rozhodnutie nasledovať ho: ženy vďaka Ježišovi zakúsili životnú premenu a rozhodli sa byť jeho spolu-pútničkami po Galilei a inde⁴⁶. Ony konajú v jeho prospech svojou prítomnosťou v jeho družine, no predtým zakročil on v ich prospech tým, že ich pouzdravoval. Aj do života týchto

⁴³ BIEBERSTEIN, *Verschwiegene Jüngerinnen*, 38.

⁴⁴ DE BOER, *The Lukan Mary Magdalene*, 158.

⁴⁵ Porov. DE BOER, *The Lukan Mary Magdalene*, 148; ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 369; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 315; MELZER-KELLER, *Jesus*, 198; WITHERINGTON III, *On the Road*, 246, n. 13.

⁴⁶ Vo svojej monografii poukazuje DILLON, *From Eye-Witnesses*, 8-15, na komplexnú skúsenosť týchto žien s Ježišom a na ich ďalekosiahlu spätosť s jeho osudom: galilejské sprievodkyne nie sú s Ježišom iba na turné po Galilei (8,1-3), ale aj pri jeho ukrižovaní (23,49) a pohrebe (23,55-56), v jeho hrobe (24,1-12) a s apoštolmi a Máriou v hornej miestnosti v Jeruzaleme po Ježišovom nanebovstúpení (Sk 1,12-14).

žien – podobne ako už niekoľkokrát predtým v Lukášovej narácii – zasiahol Ježiš.

Vzťažná veta αἴτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς v 8,3b, ktorou Lukáš zakončuje perikopu, vyjadruje konanie žien. Viacerí autori podávajú solídne argumenty, ktoré oprávňujú stanoviť, že zámeno αἴτινες sa vzťahuje na obidve skôr spomenuté skupiny žien, nielen na ἑτεραι πολλαί⁴⁷. Obidve skupiny žien opisuje Lukáš vo funkcii spoločníčok, ktoré zo svojich prostriedkov slúžili (διηκόνουν) Ježišovi a Dvanástim (αὐτοῖς). Tento scenár silno evokuje príbeh o uzdravení Šimonovej svokry. S uzdravenou svokrou korešpondujú uzdravené galilejské ženy a jej obsluhovanu v dome (4,39 διηκόνει) lingvisticky a tematicky zodpovedá služba žien počas Ježišovej cesty Galileou (8,3 διηκόνουν). V obidvoch prípadoch Ježišovo konanie pre dobro žien nevedie iba k ich uzdraveniu, ale jeho finálnym výsledkom je služba. Tá kompletizuje ich premenu.

2.5 Jairova mŕtva dcéra (8,40-42a.49-56)

V opise ministéria v Galilei uvádza Lukáš ďalšie Ježišove stretnutia so ženami s prvkom zmeny ich negatívnej situácie. Do perikopy vzkriesenia Jairovej dcéry (8,40-42a.49-56) vsúva uzdravenie krvácajúcej ženy (vv.42b-48), a tak vytvára tandem so ženskou tematikou. Okrem iných spoločných prvkov, téma záchranu spája dve ženy, pričom podľa Robbinsa jednou z funkcií vkladania jedného príbehu do druhého je predstaviť záchranu krvácajúcej ženy ako anticipáciu oživenia dievčatka⁴⁸. Melzer-Keller síce tvrdí, že táto konkrétna Lukášova redakcia Markových perikop sa vyznačuje potlačením centrality žien a následným redukovaním portrétu Ježiša v zmysle *Frauenbefreier*⁴⁹. Pokus vydolovať z textu tému záchranu žien sa však môže i napriek tomu realizovať.

Ženou prvého príbehu je dcéra predstaveného synagógy Jaira (8,40-42a). Jednorodená dcéra vo veku dvanástich rokov sa z nevedeného dôvodu približuje k smrti (ἀπέθνησκειν) – takáto vážna situácia je pre Jaira dostatočným dôvodom pre vyhľadanie Ježiša s prosbou, aby prišiel do jeho domu. Ježišova očividná ochota zasiahnuť (porov. v. 42b) však naráža na maximálne zhoršenie situácie,

⁴⁷ Porov. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 370; MELZER-KELLER, *Jesus*, 200, n. 47; METZNER, *Die Prominenten*, 247-248.

⁴⁸ ROBBINS, *The Woman*, 502.

⁴⁹ MELZER-KELLER, *Jesus*, 284.

pretože pred príchodom do domu je Jairus spolu s Ježišom informovaný o smrti dcéry vetou posla: τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου vo v. 49.

Dievča je teda v situácii smrti. Hrozba smrti vyjadrená na začiatku imperfektom ἀπέθνησκει sa pri rozvíjaní príbehu stáva surovou realitou komunikovanou perfektom τέθνηκεν. Aj pre ľudí nariekajúcich v dome je smrť dievčatka neodškriepiteľným a nezvratiteľným faktom (v. 53 εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν). Hlbší význam vykreslenej situácie smrti dvanásťročného dievčaťa si všíma Eckey: „Dievča, ktoré ako žena má čoskoro priniesť nový život do sveta, je akútne ohrozené mocou smrti“.⁵⁰ Jeho komentár je vo svetle textu potrebné doplniť poznámkou, že budúca darkyňa života sa naozaj stáva obeťou smrti. V očiach posla poskytuje jej smrť dostatočný dôvod pre upustenie od unúvania učiteľa (v. 49 μηκέτι σκύλλε τὸν διδάσκαλον).

Ježišova intervencia spôsobí obrat v situácii, t. j. oživenie mŕtvej. Ježiša neodrádza ani správa o smrti, tak ako bolo jeho rozhodnutie pomôcť zahrnuté v jeho odchode s otcom v 8,42, kým bolo dievča ešte živé. Jeho konanie v prospech mŕtvej dominuje vo vv. 50-56. V prvom rade sa Ježiš obracia na otca vo v. 50, takže Jairus sa stáva adresátom dvoch posolstiev: kuriér z domu mu vo v. 49 oznamuje smrť dievčaťa a Ježiš mu v úplne kontrastnom posolstve vo v. 50 zvestuje jeho záchranu. Slová posla znamenajú koniec príbehu, slová Ježiša jeho pokračovanie. Ježiš v prvom rade prikazuje Jairovi, aby sa nebál a uveril. Dôvod pre výzvu k jeho viere je evidentný pri zohľadnení kontextu, t. j. prepojenia s predchádzajúcou udalosťou. Jairus bol pred chvíľou svedkom pôsobenia Ježišovej moci pri uzdravení nevyliciteľne chorej ženy (vv. 43-48). Táto skúsenosť má byť pre neho podnetom pre vieru, že aj v prípade jeho dcéry môže Ježiš ešte niečo urobiť.

Ježišova veta k otcovi obsahuje prognózu σωθήσεται, ktorou je predpovedaná záchrana mŕtvej. Termín je zároveň kontrastom k zvesti posla: on síce oznamuje smrť dievčaťa, no Ježiš jeho záchranu. Transformácia ženy je tu ohlásená terminológiou typickou pre Lukáša a Ježiš – deizignovaný ako σωτήρ pri svojom narodení (2,11) – ohlasuje vykonanie akcie, ktorá ilustruje jeho identitu. Zdá sa, že analogická dynamika je prítomná pri Ježišovom vstupe (do izby): prítomní majú prestať s oplakávaním mŕtvej a jeho veta οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει je implicitne ohlásením záchrany. Zároveň prezrádza Ježišovo

⁵⁰ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 398.

vnímanie celej situácie. Slovami Metznera: „Pre záchrancu je smrť nič viac ako spánok, z ktorého on dokáže zobudiť...“⁵¹.

Samotnú záchranu opisuje evanjelista v 8,54-55. Spočíva v Ježišovom geste a príkaze dievčaťu. Pri uchopení ruky mŕtvej (κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς) jej Ježiš prikazuje vstať (ἔγειρε). Voči mŕtvej sa v korešpondencii k vlastným slovám Ježiš správa ako k spiacej: dievča má vstať (zo spánku). Účinnosť Ježišovho príkazu je ihneď dokumentovaná: dievča vstáva (ἀνέστη παραχρῆμα)⁵² a predtým sa vracia jej duch (ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς), čo Wolter interpretuje ako návrat ducha života⁵³. Kulmináciou zázraku je Ježišov príkaz, aby dievčaťu bolo dané jesť (διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν). Požadovaná akcia nie je len demonštráciou reality oživenia, ale predovšetkým, ako pripomína Eckey, znakom reintegrácie dievčaťa na jej miesto do každodennosti rodinného kruhu⁵⁴. Výsledkom Ježišovho zásahu má byť začlenenie dievčaťa do spoločenstva živých. Požiadavkou nakŕmiť dievča ho Ježiš v podstate vracia rodičom, čím je evokovaný výsledok zázraku vzkriesenia naimského mládenca. Aj oživený chlapec, aj oživené dievča sú Ježišom darovaní najbližším príbuzným.

Posledná veta predchádzajúceho odseku privádza k letnému spomenutiu – bez ambície vymenovať všetky detaily – pozoruhodnej základnej korešpondencie medzi 7,11-17 a 8,40-42a.49-56, ktorá spočíva v mužsko-ženskej paralele dvoch príbehov. Vzkrieseniu mŕtveho mládenca a jeho odovzdaniu matke v prvom príbehu korešponduje vzkriesenie mŕtveho dievčaťa a jej začlenenie do kruhu rodiny v druhom. Tak ako mŕtvy chlapec, aj Jairova dcéra je osoba, na ktorej Pán preukazuje svoje konanie.

2.6 Krvácajúca žena (8,42b-48)

Počas cesty do Jairovho domu sa v zástupe pri Ježišovi objavuje žena, ktorá podobne ako Jairova dcéra zakúsi životnú zmenu vďaka kontaktu s ním. Evanjelistov opis v 8,43 zahŕňa chorobu ženy (οἴσα ἐν ρύσει αἵματος), jej trvanie, ktoré je identické s vekom Jairovej dcéry, a jej vážnosť, ktorá spočíva v nemožnosti uzdravenia. Použitie zámerna οὐδεὶς pri zmienke o úsilí nájsť

⁵¹ METZNER, *Die Prominenten*, 257.

⁵² NOLLAND, *Luke 1–9:20*, 422, komentuje: „She is asked to do what a dead person cannot do, but the powerful word of Jesus enables what it demands“.

⁵³ WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 329.

⁵⁴ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 403.

uzdravenie vyjadruje, že žene nikto doteraz nedokázal pomôcť. Pod spojením *ῥύσις αἵματος* má evanjelista na mysli, ako navrhuje Eckey, buď menštruačné krvácanie, alebo chronické maternicové krvácanie, pričom dodáva, že presná diagnóza choroby je nemožná a zdravotný stav vyjadrený týmto slovným spojením bol v antickej medicíne viacznačným fenoménom⁵⁵. Meier vyzdvihuje delikátnosť scény poukázaním na fakt, že žiaden iný zázrak – a v podstate žiaden iný príbeh v evanjeliách – sa nesústreďuje na gynekologický problém tak ako tento text⁵⁶. Detailnú diskusiu k postihu *ῥύσις αἵματος* v jeho antropologických, medicínskych, kultových a iných aspektoch ponúka Weissenrieder v analýze chorôb v Lukášovom evanjeliu⁵⁷. Eckey ďalej uvažuje, že výtok krvi môže mať aj symbolickú dimenziu: strácanie krvi reprezentuje vyprchávanie života, pretože krv bola v SZ (Gn 9,4; Lv 17,11.14; Dt 12,23) sídlom duše a nositeľom života⁵⁸. Pri akceptovaní jeho úvahy by vyvstal pekný súlad dvoch prepojených príbehov: strácanie života v prípade ženy je ozvenou umierania Jairovej dcéry na začiatku perikopy. Pre ciele článku však treba vyzdvihnúť hlavne fakt, že krvácajúca žena je osoba s nevyliciteľným postihnutím, a tak negatívne zafixovanou životnou situáciou. Ako taká sa podobá na už spomenuté choré ženy: Petrovu svokru (4,38-39) a Ježišove spoločníčky (8,1-3).

K záchrane ženy dochádza vďaka jej kontaktu s Ježišom v 8,44. Žena, skrytá v zástupe, pristupuje k Ježišovi zozadu. Použitie zloženého slovesa *προσέρχομαι* podľa Fuchsa vyjadruje ženinu cieľavedomosť, jej zámerné pristúpenie k Ježišovi v podstate je súčasťou vyjadrenia jej viery⁵⁹, čo potvrdzuje Ježišovo ohodnotenie jej konania vo v. 48. Hlavnú akciu ženy vyjadruje sloveso *ἄπτο*: žena sa dotýka okraja Ježišovho plášťa. Výsledkom je okamžité zastavenie krvácania (*καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς*). S časovým údajom *ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα*, ktorý vyjadruje dĺžku ochorenia, je v kontraste adverbium času *παραχρῆμα*, ktoré poukazuje na okamžitosť uzdravenia. Tá, ktorej doteraz nikto nedokázal pomôcť, je zrazu uzdravená letným dotykom s Ježišom. Špecifikácia dotyku vyjadruje, že minimálny kontakt s Ježišom – cez okraj odevu – žene stačí k uzdraveniu. Text vykresľuje priam kauzálny vzťah medzi

⁵⁵ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 398.

⁵⁶ MEIER, *A Marginal Jew*, 709.

⁵⁷ WEISSENRIEDER, *Images*, 229-256.

⁵⁸ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 398.

⁵⁹ FUCHS, *Schrittweises Wachstum*, 31.

kontaktom s Ježišom a uzdravením, pričom jeho následná časť zjavuje skutočný dôvod uzdravenia.

Ženin dotyk je hlavnou témou Ježišovej reakcie v 8,45-46. Po otázke o identite dotýkajúceho sa človeka Ježiš prechádza k prehláseniu (ἦψατό μου τις) a udáva dôvod pre toto tvrdenie: spoznal, že z neho vyšla sila (ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ). Text naznačuje kauzalitu medzi dotykom a prejdením sily a zároveň medzi pôsobením sily a uzdravením: dotyk ženy súvisel s vyjdením Ježišovej sily (a pravdepodobne ho spôsobil) a táto moc musela byť primárnym dôvodom uzdravenia. Podporu pre takúto argumentáciu poskytuje širší kontext evanjelia, pretože súvzťažnosť medzi dotykom, Ježišovou mocou a uzdravením udáva 6,19 ako súčasť jedného zo sumárov Ježišovej aktivity v Galilei (vv. 17-20). Podľa tohto textu sa všetci ľudia usilujú dotknúť Ježiša (ἄπτεσθαι αὐτοῦ), pretože z neho vychádzala sila (ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο) a uzdravovala všetkých (καὶ ἴατο πάντας). Ako uvádza Wolter, perikopa o krvácajúcej žene je naratívnu elaboráciou sumára z 6,19⁶⁰.

Premena ženy sa stáva záležitosťou verejného vyznania v 8,47. Žena si uvedomuje, že jej dotyk nezostal nepovšimnutý, a tak pred celým zástupom oznamuje, prečo sa Ježiša dotkla. Dôvodom jej konania bola, samozrejme, akútna nepríjemnosť krvácania a neúspešné snahy o vyliečenie. Obsahom jej prehlásenia je takisto správa o uzdravení (καὶ ὡς ἴαθη παραχρῆμα), t. j. opis dotyku a okamžitého zastavenia krvácania. Premena ženy sa vďaka jej vyznaniu stáva objektom verejného poznania. Celý zástup, vrátane Ježiša, je oboznámený s uzdravením nevyliciteľne chorej ženy, ktoré sprostredkoval kontakt s Ježišovým plášt'om a spôsobil Ježišova moc⁶¹. Ježiš síce spoznal, že z neho vyšla sila, ale o konkrétnom účinku svojej sily sa dozvedá z úst ženy.

Premena ženy figuruje aj v poslednom verši 8,48, ktorý zaznamenáva Ježišovo prepustenie uzdravenej. Vetou ἢ πίστις σου σέσωκέν σε Ježiš pripisuje centralitu ženinej viere v procese uzdravenia a napovedá, že jej konanie (pristúpenie k nemu a dotyk odevu) bolo podnietené vierou. Motív viery kompletizuje opis procesu uzdravenia, ktorý sa dá naznačiť nasledovnou schémou: viera → dotyk → vyjdenie sily → uzdravenie. Prepustenie v pokoji (πορεύου εἰς εἰρήνην) kompletizuje záchranu ženy. Nemusí sa viac báť (porov.

⁶⁰ WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 324.

⁶¹ Ako uvádza MÜLLER, *Kleidung*, 209, spojením δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ „Lukas scheint ... bemüht zu betonen, dass die Kraft von Jesus selbst ausgeht ... nicht von seinem Gewand“.

v. 47 τρέμουσα) a nie je v zajatí chronickej choroby, ale môže pokračovať v živote s plnosťou Božieho požehnania.

Ježišove slová, ktoré zakončujú príbeh (ἢ πίστις σου σέσωκέν σε πορεύου εἰς εἰρήνην), sú navlas rovnakou reprízou zakončenia perikopy o hriešnici (7,50). Pridružujú tak konanie krvácajúcej k správaniu hriešnice: obidve ženy sa približujú k Ježišovi s vierou (hriešnica k jeho nohám v dome farizeja a krvácajúca k jeho odevu uprostred zástupu) a vďaka viere a stretnutiu s Ježišom zakúsia fundamentálnu životnú premenu (hriešnica odpustenie a chorá uzdravenie), ktorej výsledkom je odchod v pokoji zo scény rozprávania.

Napokon je vhodné spomenúť, že naratívne usporiadanie textu 8,42b-48 neprisudzuje Ježišovi aktívne konanie pri uzdravení. On sa ženy ani nedotýka ani verbálne nespôsobuje uzdravenie ako napr. pri uzdravení svokry. Žena je tá, ktorá ide zámerne za ním, dotýka sa ho a potom aj verejne opisuje svoje uzdravenie. Skôr ako o zásahu Ježiša do života ženy by sa dalo hovoriť o zásahu ženy do života Ježiša. Žena svojím dotykcom podnecuje prúdenie Ježišovej sily. Tieto pozorovania však nezastierajú základný motív perikopy a neprotirečia téme článku: aj krvácajúca žena zakúsi premenu pri stretnutí s Ježišom.

2.7 Zhrbená žena (13,10-17)

Aj v prípade tejto perikopy Melzer-Keller pre viaceré dôvody navrhuje, že v nej nejde primárne o ženu⁶². Je síce pravda, že s výnimkou 13,13b vystupuje žena pasívne a príbeh sobotného uzdravenia (vv. 10-13) evanjelista subordinuje následnej kontrovezii o dodržiavaní soboty (vv. 14-17), no element uzdravenia ženy pri stretnutí s Ježišom je v perikope nepopierateľný, je použitý aj v rámci kontrovezie vo v. 16, a preto môže byť analyzovaný.

Pliagou ženy, ktorú Ježiš zbadá počas cesty do Jeruzalema pri synagogálnom vyučovaní v sobotu (13,10), je dlhotrvajúca choroba opísaná nasledovným spôsobom (v. 11). Po všeobecnej charakteristike ženinho stavu (γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας)⁶³ prezrádza evanjelista osemnásťročné trvanie choroby, čo zdôrazňuje aj samotný Ježiš vo v. 16⁶⁴. Presné trvanie choroby bolo spomenuté aj pri krvácajúcej žene a v oboch prípadoch chce evanjelista okrem

⁶² MELZER-KELLER, *Jesus*, 296-297.

⁶³ Pre zvláštny výraz πνεῦμα ἀσθενείας pozri WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 482.

⁶⁴ Presné uvedenie trvania choroby v Ježišovej priamej reči v 13,16 spadá do kategórie Ježišovho poznania postáv, s ktorými sa stretáva. Ani žena, ani nikto iný podľa Lukášovej narácie neinformoval Ježiša o trvaní choroby. Ježiš to jednoducho vie.

iného vyjadriť dlhé utrpenie ženy pred stretnutím s Ježišom. V následnom synonymnom paralelizme diagnostikuje trápenie vysvetlením, že žena bola zhrbená (ἦν συγκύπτουσα) a neschopná sa úplne vystrieť (μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές). Ďalšie svetlo na charakter choroby vrhá Ježišov komentár, ktorým ospravedlňuje svoje konanie vo v. 16. Použitím dvoch termínov s koreňom δέ-, ktoré evokujú sémantické pole poviazenia, a zmienkou o agencii Satana, interpretuje Ježiš ženinu chorobu ako poviazenie Satanom. Abrahámovu dcéru držal Satan zviazanú osemnásť rokov (ἦν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη). Bolo nevyhnutné, aby bola žena z tohto poviazenia uvoľnená (ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου). Obidve vety vyjadrujú kauzalitu Satana v ženej chorobe: jej zhrbenie bolo vlastne sputnanie spôsobené Satanom. Vybratá terminológia evokuje sloveso συνέχω použité v 4,38 pri opise choroby Šimonovej svokry a vytvára jemné prepojenie obidvoch príbehov. Svokra bola v područí choroby, zhrbená žena v zovretí Satana.

Opis záchrany ženy (13,12-13) kladie exkluzívny dôraz na Ježišovu iniciatívu a aktivitu. Ježiš je subjektom troch slovies (προσεφώνησεν, εἶπεν, ἐπέθηκεν), z ktorých prvé je modifikované participiom ἰδὼν. Úvodná konštrukcia ἰδὼν δὲ αὐτήν poukazuje na to, že Ježiš si všíma ženu na začiatku deja⁶⁵. Žene evanjelista nepripisuje žiadne gesto alebo slovo, ktorým by sa uchádzala o Ježišovu pozornosť. Ježiš je ten, kto si všimne ju a jej deformáciu. Konanie, vyjadrené slovesom videnia, pripomína všimnutie si naimskej vdovy (7,13) a Božie pohliadnutie na situáciu Alžbety (1,25). Po zvolaní smerom k žene jej Ježiš oznamuje, že je rozviazaná zo svojej choroby (ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου) – jazyk narážajúci na poviazenie Satanom. Jeho konštatovanie je doprevádzané vložením rúk (ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας). Vloženie rúk ako gesto uzdravenia vykonal Ježiš už v 4,40. Kombinácia dotyku a slova ako prostriedku pre záchranu ženy pripomína vzkriesenie Jairovej dcéry (8,54) a nepriamo aj prípad hriešnice a ženy s krvotokom, kde Ježišovej deklarácii záchrany (7,47-50; 8,48) predchádzal dotyk zo strany ženy (7,38-39; 8,44). Výsledok Ježišovho konania udáva evanjelista krátkou vetou παραχρῆμα ἀνωρθώθη, ktorá – podobne ako v prípade ženy s krvotokom – dáva do kontrastu dĺžku choroby s momentom uzdravenia. Pasívne formulácie, ktoré naznačujú premenu ženy (ἀπολέλυσαι, ἀνωρθώθη), sú pasívy Božej agencie – tak vníma svoje uzdravenie žena, ktorá svoju chválu adresuje Bohu (καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν) – a toto Božie konanie vzhľadom na ženu je sprostredkované Ježišovým slovom a vložením rúk.

⁶⁵ Napr. BOVON, *Luke*, 280, píše: „What sets the event in motion is Jesus’ gaze ...“.

O premene ženy hovorí Ježiš aj pri obhajobe svojho konania v druhej časti príbehu, kde poukazuje na jeho nevyhnutnosť. Argumentáciou *a minori ad maius* vo forme dvoch otázok aplikuje na ženu to, čo robia jeho oponenti (13,15 καστος ὑμῶν) s domácim zvierat'om. Porovnanie vytvára použitie slovesa λύω v obidvoch otázkach: ak oni odväzujú v sobotu vola alebo osla kvôli napájaniu, nebolo potrebné rozviazať aj ženu zviazanú Satanom? Ako uvádza Nolland, „obmedzenie ženy je prirovnané k neslobode zvierat'a, ktoré nemôže ísť k vode, ktorú potrebuje“⁶⁶. Presnejšiu korešpondenciu dvoch výpovedí a logiku Ježišovej argumentácie komentuje Aletti: „... ak všetci odväzujú svoje zvieratá a vedú ich k napájadlu v sobotný deň, je to pre uchovanie ich blaha; prečo sú schopní konať dobro pre zvieratá a neprijímajú, že sa rovnako môže konať aj pre ľudskú bytosť, ba viac, v prospech Abrahámovej dcéry, ktorá patrí k ich ľudu?“⁶⁷. Použitie typického Lukášovho slovesa δεῖ v druhej otázke (οὐκ ἔδει λυθῆναι), vyjadrujúceho nevyhnutnosť Ježišovho konania, naznačuje, že aj táto konkrétna akcia uzdravenia je súčasťou Božieho plánu, ktorý sa realizuje v Ježišovom ministériu. Žena musela byť uvoľnená z pút Satana, a preto ju Ježiš musel stretnúť a rozviazať. Napokon, uzdravenie zhrbenej ženy tematicky zapadá do projektu Ježišovho poslania načrtnutého v jeho inauguračnej reči v Nazarete (4,16-30). Konkrétne, uvoľnenie zviazanej ženy zo Satanovho zovretia – ako oslobodenie svokry z područia horúčky – je ehom ohlásenia slobody uväzneným (κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν) a prepustenia utláčaných na slobodu (ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει) v 4,18. Inauguračná reč sa konkretizuje aj konaním na ženách. Svokra a zhrbená žena sú príkladmi tých osôb, ktoré Ježiš prepúšťa na slobodu.

⁶⁶ NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, 724.

⁶⁷ ALETTI, *L'art de raconter*, 126-127. Podobne FITZMYER, *The Gospel*, 1012.

3 *Premenené ženy u Lukáša*

Lukášovo evanjelium obsahuje viacero scén, v ktorých figurujú ženy so značným životným deficitom⁶⁸. Vďaka konaniu Boha/Ježiša zakúsia premenu, ktorá spočíva vo zvrate ich negatívnej situácie. Svojou tematikou premeny ženy vytvárajú tieto perikopy naratívnu reťaz⁶⁹. Článok, ktorý nemal ambíciu zaoberať sa vyčerpávajúcim spôsobom všetkými aspektami textov, sa sústredil na uvedený motív a konkrétne na jeho literárne vyjadrenie v texte. Pokúsil sa identifikovať terminologické voľby Lukáša, ktoré poukazujú na (1) defektnú situáciu ženy, (2) jej zvrat vďaka Ježišovej intervencii a (3) výsledný, premenený status ženy.

Pri viacerých ženách evanjelista špecifikuje trvanie ich tragédie. Alžbeta bola neplodná celý život, t. j. do staroby, Jairova dcéra zomrela v dvanástich, krvácajúca žena bola rovnako dlho chorá a zhrbená žena trpela osemnásť rokov. Popri iných funkciách tieto chronologické údaje komunikujú úplne jednoduchú, priam banálnu perspektívu – dočasnosť trápenia žien. Ženy u Lukáša boli síce neplodné a choré, ale len dočasne – do momentu stretnutia s Ježišom. Jeho blahodarný zásah ukončuje periódu ich útrap.

Prvou ženou, do ktorej života podľa Lukáša Boh zasahuje, je Alžbeta. Ona predstavuje prvý článok v spomenutej naratívnej reťazi. Božie konanie v jej prospech prefiguruje Ježišovo konanie pre dobro ďalších žien. Ježišova pomoc dcéram Izraela evokuje a konkretizuje Božiu pomoc Izraelu (1,54 ἀντελάβετο Ἰσραὴλ), ktorú ospevuje Mária vo svojom chválospeve. Aj takýmto spôsobom – opisom Alžbetinej premeny – ohlasuje Lukášovo *infancy narrative* tému, ktorá sa znovu objaví v priebehu evanjelia. Hoci sa o takomto prepojení Alžbety a horeuvedených žien u Lukáša zvyčajne neuvažuje, v nedávnom komentári na Lukáša sa Carroll približuje k návrhu, ktorý rozvíjal tento článok: „Zásahom do Alžbetinho života Boh ukončil jej skúsenosť spoločenskej hanby, a tak anticipoval starostlivosť, ktorá sa objaví v Ježišovej službe voči marginalizovaným – chudobným, chorým, hriešnikom“⁷⁰. Tento príspevok dodáva to, na čo Carroll azda zabudol: a voči ženám.

⁶⁸ O týchto ženách platí to, čo uvádzajú FREVEL – WISCHMEYER, *Menschsein*, 74, o chorobách v NZ vo všeobecnosti: „Die Krankheiten werden realistisch beschrieben und als zerstörerische Merkmale des Menschen verstanden“.

⁶⁹ Spojenie „naratívna reťaz“ (chaîne narrative) je prepožičané od MARGUERAT, *Luc-Actes*, 67-70.

⁷⁰ CARROLL, *Luke*, 36.

Zoznam použitej literatúry

- ALETTI, Jean-Noël: *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris: Seuil, 1989.
- ALTER, Robert: *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.
- BAILEY, Kenneth E.: *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*, St. Louis: Concordia, 1992.
- BERGER, Klaus: *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen: A. Francke, 2005.
- BERLINGIERI, Giovanni: *Il lieto annuncio della nascita e del concepimento del precursore di Gesù nel quadro dell'opera lucana. Uno studio tradizionale e redazionale* (AnGr 258), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1991.
- BIEBERSTEIN, Sabine: *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- BOVON, François: *Luke 2. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2013.
- BROCCARDO, Carlo: *La fede emarginata. Analisi narrativa di Luca 4–9*, Assisi: Cittadella, 2006.
- BROWN, Raymond E.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York: Doubleday, 1993.
- CARROLL, John T.: *Luke. A Commentary* (NTL), Louisville: John Knox, 2012.
- COLERIDGE, Mark: *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNTSup 88), Sheffield: JSOT Press, 1993.
- DE BOER, Esther A.: The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus. In: Amy-Jill Levine (ed.): *A Feminist Companion to Luke*, Sheffield: Academic Press, 2002, 140-160.
- DE SANTIS, Massimo: La visita di Dio alla vedova di Nain (Lc 7,11-17) e la risurrezione di Gesù (Lc 24), *RivB* 62 (2014) 49-73.
- DILLON, Richard J.: *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82), Rome: Biblical Institute Press, 1978.
- DILLON, Richard J.: *The Hymns of Saint Luke. Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1–2* (CBQMS 50), Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2013.
- DINKLER, Michal Beth: *Silent Statements. Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke* (BZNW 191), Berlin: De Gruyter, 2013.
- ECKEY, Wilfried: *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*. Teilband I: 1,1–10,42, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- FISCHBACH, Stephanie M.: *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (FzB 69), Würzburg: Echter, 1992.
- FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel According to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A), New York: Doubleday, 1985.
- FREVEL, Christian – WISCHMEYER, Oda: *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg: Echter, 2003.
- FUCHS, Albert: Schrittweises Wachstum: Zur Entwicklung der Perikope Mk 5,21-43 par Mt 9,18-26 par Lk 8,40-56, *SNTU* 17 (1992) 5-53.
- GARCÍA SERRANO, Andrés: Anna's Characterization in Luke 2:36-38: A Case of Conceptual Allusion?, *CBQ* 76 (2014) 464-480.

- GIESEN, Heinz: Gottes Zuwendung zu seinem Volk: Die Auferweckung eines jungen Mannes aus Naïn (Lk 7,11-17), *SNTU* 35 (2010) 11-33.
- GREEN, Joel B.: *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT), Cambridge: University Press, 1995.
- HOTZE, Gerhard: *Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium* (FzB 111), Würzburg: Echter, 2007.
- KILGALLEN, John J.: What does it mean to say that there are additions in Luke 7,36-50?, *Bib* 86 (2005) 529-536.
- KLEIN, Hans: *Das Lukasevangelium* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- KUHN, Karl Allen: Deaf or Defiant? The Literary, Cultural, and Affective-Rhetorical Keys to the Naming of John (Luke 1:57-80), *CBQ* 75 (2013) 486-503.
- MARGUERAT, Daniel: Luc-Actes: une unité à construire. In: Joseph Verheyden (ed.): *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142), Leuven: University Press, 1999, 57-81.
- MARSHALL, I. Howard: *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- MEIER, John P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Volume II: Mentor, Message, and Miracles, New York: Doubleday, 1994.
- MELZER-KELLER, Helga: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (HBS 14), Freiburg: Herder, 1997.
- METZNER, Rainer: *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar* (NTOA 66), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- MÜLLER, Christoph Gregor: *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* (HBS 31), Freiburg: Herder, 2001.
- MÜLLER, Christoph Gregor: Kleidung als Element der Charakterzeichnung im Neuen Testament und seiner Umwelt. Ein Streifzug durch das lukanische Erzählwerk, *SNTU* 28 (2003) 187-214.
- NEUMANN, Nils: *Lukas und Menippos. Hoheit und Niedrigkeit in Lk 1,1-2,40 und in der menippeischen Literatur* (NTOA 68), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- NOLLAND, John: *Luke 1-9:20* (WBC 35A), Waco: Word, 1989.
- NOLLAND, John: *Luke 9:21-18:34* (WBC 35B), Waco: Word, 1993.
- Ó FEARGHAIL, Fearghus: *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work* (AnBib 126), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.
- PROSTMEIER, Ferdinand R.: Symposion – Begegnung – Rettung: Lukas und seine narrative Theologie. In: Linus Hauser – Ferdinand R. Prostmeier – Christa Georg-Zöllner (Hrsg.): *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*. FS Detlev Dormeyer, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008, 95-121.
- RINDOŠ, Jaroslav: *He of Whom It Is Written. John the Baptist and Elijah in Luke* (OBS 38), Frankfurt: Peter Lang, 2010.
- ROBBINS, Vernon K.: The Woman who Touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts, *NTS* 33 (1987) 502-515.
- SANTI, Grasso: *Luca* (Commenti biblici), Roma: Borla, 1999.
- SCHÜRMMANN, Heinz: *Das Lukasevangelium: Erster Teil. Kommentar zu Kapitel 1,1-9,50* (HThKNT), Freiburg: Herder, 1984.
- SEIM, Turid Karlsen: *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Nashville: Abingdon Press, 1994.

- STRELAN, Rick: Elizabeth, are you hiding? (Luke 1:24), *Neot* 37 (2003) 87-95.
- SUNG, Chong-Hyon: *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum* (WUNT 2/57), Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- TANNEHILL, Robert C.: *The Narrative Unity of Luke–Acts: A Literary Interpretation*. Volume I: The Gospel according to Luke, Philadelphia: Fortress, 1986.
- TASCHL-ERBER, Andrea: Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraditionen, *SNTU* 38 (2013) 97-145.
- THIBEAUX, Evelyn R.: “Known to Be a Sinner”: The Narrative Rhetoric of Luke 7:36-50, *BTB* 23 (1993) 151-160.
- VEYRON-MAILLET, Marie-Laure: Polysémie d’un texte. Analyses narrative et psycho-anthropologique de Luc 7,11-17, *ETR* 82 (2007) 179-191.
- VON BENDEMANN, Reinhard: Liebe und Sündenvergebung: Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36-50, *BZ* 44 (2000) 161-182.
- WEISSENRIEDER, Annette: *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts* (WUNT 2/164), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- WILCKENS, Ulrich: Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36-50). In: Paul Hoffmann (Hg.): *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. FS Josef Schmid, Freiburg: Herder, 1973, 394-424.
- WITHERINGTON III, Ben: On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples, *ZNW* 70 (1979) 243-48.
- YORK, John O.: *The Last Shall Be First. The Rhetoric of Reversal in Luke* (JSNTSup 46), Sheffield: Academic Press, 1991.
- ZELLER, Dieter: Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung: Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1f, Lk 1f. In: Klaus Berger – François Vouga – Michael Wolter – Dieter Zeller (Hrsg.): *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), Basel: Francke, 1992, 59-134.

Zhrnutie

Tento príspevok sa zameriava na tematiku žien v Lukášovom evanjeliu s konkrétnou tézou: Alžbeta ako prvá žena v narácii svojim životným príbehom predznačuje osudy viacerých ďalších žien v neskoršom rozprávaní. Zvestovanie narodenia Jána Krstiteľa (1,5-25) okrem iných dynamík obsahuje motív premeny neplodnej ženy, ktorá obdrží od Pána potomstvo. Tento motív – Pánov zásah do života ženy – sa objavuje aj inde v evanjeliu a je skonkretizovaný Ježišovým konaním v prospech chorých a hriešnych žien. Spolu s Alžbetou tieto ženy vytvárajú naratívnu reťaz, ktorá môže byť považovaná za jednu z charakteristík tretieho evanjelia.

Kľúčové slová: Lukáš, ženy, obrat, choroba, uzdravenie, spása.

Summary

This article focuses on the well-researched theme of women in Luke's Gospel, advancing the following thesis: Elizabeth as the first woman on stage prefigures the stories of several other women who make their appearance in the course of narrated action. In addition to other motives, the annunciation of John's birth (1,5-25) revolves around the theme of a transformation of the mother-to-be – Elizabeth, a barren woman, conceives a son through God's intervention. The theme of God's intervention on behalf of a woman reappears in the gospel, exemplified as it is in Jesus' actions for the benefit of sick and sinful women. Those women, along with Elizabeth, form a narrative chain that appears to be one of the hallmarks of the Third Gospel.

Keywords: Luke, women, reversal, illness, healing, salvation.

Juraj Feník
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 KOŠICE
Slovakia
juraj.fenik@ku.sk

Contents

Treaties

Jeremy CORLEY

Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4 155-184

Blažej ŠTRBA

Boundless Is God's Forgiveness? The Hebrew Root *slh* and Its
Greek Translations as an Essential Element of the Old Testament
Theology of Forgiveness 185-219

Juraj FENÍK

Temporarily Barren: Elizabeth and the Transformation of Women
in Luke's Gospel 220-247

Ladislav TICHÝ

"Be Merciful" (Luke 6:36) in the Context of the New
Testament 248-264

Dagmar KRÁĽOVÁ

"For His Mercy Is Everlasting". An Outline of the Correlation
between Integrity and Mercy in Selected Biblical Characters and
Its Clarification from the Psychological Point of View 265-282

Abstracts and reviews 283-306

Communications and references 307-310

Obsah

Štúdie

Jeremy CORLEY Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4	155-184
Blažej ŠTRBA Bezhraničné Božie odpustenie? Hebrejský koreň <i>slh</i> a jeho grécke preklady ako základný prvok teológie Starého zákona o odpustení	185-219
Juraj FENÍK Dočasne neplodná: Alžbeta a premena žien v Lukášovom evanjeliu	220-247
Ladislav TICHÝ “Bud’te milosrdní” (Lk 6,36) v kontextu Nového zákona	248-264
Dagmar KRÁLOVÁ “Lebo jeho milosrdenstvo je večné”. Náčrt korelácie integrity a milosrdenstva u vybraných biblických postáv a jej osvetlenie z psychologického hľadiska	265-282
Abstrakty a recenzie	283-306
Správy a oznamy	307-310