

NŐK LUKÁCS EVANGÉLIUMÁBAN
ÉS AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN
EGY SZERKESZTÉSI SZEMPONT

MARY ROSE D'ANGELO
University of Notre Dame

A nők tárgyalása Lukács evangéliumában számos egyenetlenséget mutat, amelyek mind a korai kereszténység nőikkel, mind pedig a Lk–ApCsel teológiai és apologetikus jelentőségével foglalkozó kutatók érdeklődését felkeltetik. Az első feminista gyűjtemények egyik tanulmányában CONSTANCE PARVEY felhívta a figyelmet Lukács evangéliuma nőkről szóló történeteinek megsokszorozódására és a szerzőnek arra a törekvéseire, amellyel összepárosítja a nőkről és a férfiakról szóló történeteket.¹ Felvetette, hogy ez a jelenség annak igényéből születik, hogy a konvertita nőket tanítsák, és azt állította, hogy a Lk–ApCsel, különösen is Márta és Mária története, tükrözi a nők szerepének radikális újragondolását. Ez a tanulmány a nők helyzetének változását az ősegyháznak tulajdonította, de a nők oktatását is kiemelkedően fontosnak látta a Lk–ApCsel-ben. PARVEY írása óta számos tanulmány jelent meg, amelyek hangsúlyozzák a nők jelentőségét a Lk–ApCsel-ben, akik Jézus működése során olykor tanúként, a későbbi egyházban pedig példaként tűnnek fel.² Ráadásul a Lukács evangéliumából vett történetek fontos

A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: MARY ROSE D'ANGELO: Women in Luke-Acts: A Redactional View, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990/3) 441–461. Fordította: Szabó Miklós Xavér OFM. Közlés a szerző és a kiadó szíves engedélyével.

- ¹ CONSTANCE E. PARVEY: The Theology and Leadership of Women in the New Testament, in Rosemary Radford Ruether (ed.): *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, New York, 1974, 139–146.
- ² Lásd EUGENE H. MALY: Women and the Gospel of Luke, *BTB* 10 (1980) 99–104 és az ott idézett irodalmat. Illetve CELESTE J. ROSSMILLER: Prophets and Disciples in Luke's Infancy Narrative, *TBT* 22 (1984/6) 361–365; ROSALIE RYAN: The Women from Galilee and Discipleship in Luke, *BTB* 15 (1985) 56–59; QUENTIN QUESNELL: The Women at Luke's Supper, in Richard J. Cassidy – Philip

szerepet játszottak abban, hogy a keresztény feministák hogyan használták a Bibliát. Mária látogatása Erzsébetnél (Lk 1,33–56), a *Magnificat* (1,46–55) és a meggörnyedt hátú asszony (13,10–17) jóformán a keresztény feminizmus jelképévé lett.

A feminista kutatók azonban egyre inkább megkérdőjelezték ezt a képet. Felhívták a figyelmet arra, hogy úgy tűnik, mintha Lukács a többi evangélistához képest a nők szerepének hagyományosabb nézetét képviselné.³ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA szerint a Lk–ApCsel célja, hogy mérsékelje a nők vezetőszerpét a Jézus-mozgalomban és a korai keresztény misszióban. A gyanakvás és emlékezés hermeneutikájával közelít Márta és Mária történetének lukácsi változatához, és felfedezi benne egyrészt a szerző férfiközpontú előítéletét, másrészt a forrást a nők történetéhez az első keresztény missziókban. A *διάκονος* Márta és nővére, Mária eredetileg Jézus tanítványai, valamint az első keresztény misszió szolgálói voltak. Lukács története nemcsak megpróbálja őket személyesen háttérbe szorítani és passzív szerepre korlátozni a nőket, hanem az asztal szolgálatát is alá akarja rendelni az ige szolgálatának.⁴

SCHÜSSLER FIORENZÁHOZ hasonlóan a Lk–ApCsel-t én is forrásnak tekintem a nők történetéhez még akkor is, ha igen éber gyanakvással is kell szemlélni azt. Egy másik tanulmányomban megkíséreltem elhelyezni a *διάκονος* Mártára és nővére, Máriára vonatkozó emlékezetet a korai keresztény, női misszióstarsulat kontextusában.⁵ Jelen tanulmány jórészt figyelmen kívül hagyja a Lk–ApCsel mögött meghúzódó történelmi kérdéseket, hogy a szerkesztés szintjére figyeljen.⁶ Továbbá megpróbál ész-

J. Scharper (eds.): *Political Issues in Luke-Acts*, Orbis Books, Maryknoll, 1983, 59–79; E. JANE VIA: Women, the Discipleship of Service and the Early Christian Ritual Meal in the Gospel of Luke, *St. Luke's Journal of Theology* 29 (1985) 37–60; Uő: Women in the Gospel of Luke, in Ursula King (ed.): *Women in the World's Religions: Past and Present*, Paragon House, New York, 1987, 38.

³ ELIZABETH TETLOW: *Women and Ministry in the New Testament*, Paulist, New York, 1980, 101. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: Word, Power and Spirit: Women in the Early Christian Communities, in Rosemary Radford Ruether – Eleanor Commo McLaughlin (eds.): *Women of Spirit*, Simon & Schuster, New York, 1979, 52 (114. lábjegyzet). Uő: *In Memory of Her*, Crossroad, New York, 1983, 161.

⁴ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: A Feminist Critical Interpretation for Liberation: Martha and Mary: Luke 10:38–42, *Religion & Intellectual Life* 3 (1986) 21–35, főleg 31.

⁵ MARY ROSE D'ANGELO: Women Partners in the New Testament, *Journal of Feminist Studies in Religion* 6 (1990) 65–86.

⁶ JACOB JERVELL: The Daughters of Abraham: Women in Acts, in *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Augsburg, Minneapolis, 1984, 146–157 szintén a szerkesztéssel kapcsolatos tanulmány, amely a kérdést teljesen más oldalról közelíti meg. Sok ponton kapcsolódik az én tanulmányomhoz, de nagyon eltérő következtetésre jut (lásd a 64. lábjegyzetet lentebb). Túl későn került a látóterembe ahhoz, hogy teljesen be tudjam építeni tanulmányomba. Egy olyan megközelítéshez, amely különbözik, mind a szöveg mögötti helyzet történelmi rekonstrukciójától,

szerű magyarázatot adni a Lk–ApCsel-re vonatkozó feminista értelmezések különbségeire. Egyrészt a Lukács-evangélium szerzője megnöveli a nőkről szóló történetek számát munkájában, mely a szerző részéről tudatos döntés. Másrészt a szerepeket, amelyekben a nők feltűnnek, sokkal inkább korlátozzák a császári, birodalmi világ elfogadható egyezményei, mint Márk és János evangéliumaiban.⁷ Tanulmányom felveti, hogy kettősség mutatkozik a szövegben, mely Lukács egyházában politikai jelentőséggel bíró konvertita nők katekizésének szükségessége és azon aggodalom között feszül, hogy a nők kiterjesztett szerepe miatt a keresztényeket „nem római tevékenységek” gyakorlóiként látják. Így az evangélium a női olvasóinak a példaértékű női szerepek széles skáláját kínálja: ezek a nők egyszerre a lelki épülés és a kontroll eszközei. De a nők tárgyalása az irodalmi anyagban, főleg az olyan tudatosan szerkesztett irodalmi anyagban, mint a Lk–ApCsel, nemcsak a szerző női státuszról alkotott nézetének összetett forrásaiból táplálkozik, hanem a szerző elbeszélői technikáiból és irodalmi örökségeiből is, valamint a politikai és társadalmi erők széles skálájáról. Éppen ezért megpróbálom elhelyezni ezt a kettős üzenetet a szerző szerkesztői érdekeltségének összefüggésében.

Mielőtt belekezek a tárgyalásba, egy rövid megjegyzést szeretnék tenni különböző nemű személyes névmások kérdésében (az angolban: „he/she”). A legtöbb kortárs kutatóhoz hasonlóan az evangéliumokat névtelen munkáknak tekintem, és szokás szerint hagyományos neveket használok, ugyanakkor elkerülöm az egyes számban álló névmást annak a lehetőségnek megfelelően, hogy János vagy Márk evangéliumát esetleg egy nő írta. Ténylegesen felvetették már, hogy a Lukács-evangélium szerzője nő lehetett.⁸ A személy azonban, akit a szerző a Lk–ApCsel előszavában előkerül,

mind annak redakciókritikai olvasatától, lásd LILIAN PORTEFAIX: *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First Century Philippian Women*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1988. A szerzőnő megpróbálja rekonstruálni a Lk–ApCsel-ben fellelhető visszhangokat, amelyekkel az első és a második században, a Filippiben élő nők találkoztak.

⁷ A nők tárgyalásának leírásához Márk és János evangéliumában lásd ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her*, op. cit., 316–333; illetve RAYMOND E. BROWN: Appendix II: Roles of Women in the Fourth Gospel, *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist, New York, 1979, 183–198, újranyomva: *TS* 36 (1975) 688–699. WINSOME MUNRO: Women Disciples in Mark?, *CBQ* 44 (1982) 225–241. MARY ROSE D'ANGELO: Images of Jesus and the Christian Call in the Gospels of Luke and John, *Spirituality Today* 37 (1985) 196–212; Uő: Images of Jesus and the Christian Call in the Gospels of Mark and Matthew, *Spirituality Today* 36 (1984) 220–235. ELIZABETH STRUTHERS MALBON: Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark, in Mary Ann Tolbert (ed.): *Semeia* 28: The Bible and Feminist Hermeneutics, Scholars Press, Chico, 1983, 29–48; MARY ANN BEAVIS: Women as Models of Faith in Mark, *BTB* 18 (1988) 3–9.

⁸ Lásd E. JANE VIA: Women, the Discipleship of Service and the Early Christian Ritual Meal in the Gospel of Luke, op. cit., 49–50 (37–40. lábjegyzetek).

férfi. A Lk 1,3 egy aktív, hímnemű, befejezett melléknévi igenévvel utal a szerzőre (παρηκολουθηκότι = „utána járónak”), ezért időről-időre a szerzőre férfiként („he”) hivatkozom.

1. A NŐK A LK–APCSEL-BEN

Először is aligha kétséges, hogy a Lukács-evangélium szerzője szándékosan megsokszorozza a nőkről szóló történeteket, valamint ezek a férfiakról szóló történetekkel állnak „párban”. A párok kétfélék lehetnek. Az első fajta páros két olyan rövid történet, amelynek van egy közös pontja, vagy hasonló szerepet tölt be: történet egy férfi és egy női alakról.⁹ Ez a technika nem Lukácstól származik. A típusból néhány a Beszédforrásból (továbbiakban: Q) származik, míg mások Márk evangéliumából. De sok esetben a férfiről szóló történet hagyományos és a nőről szóló történet Lukács saját anyagához tartozik, például a férfi, akinek volt száz juha (Lk 15,1–11 // Mt 18,10–14), és nő, akinek volt tíz drahmája (Lk 15,8–10). A nőkről szóló történeteket gyakran átszövik Lukácsra jellemző témák: a történet a százados szolgájának meggyógyításáról arra összpontosít, hogy Jézus elismeri a századost, aki maga is egy hatalmi rendszer része, tettei tekintélyéről tanúskodnak és engedelmességet várnak el (Lk 7,1–10 // Mt 8,5–13). Ezt a történetet Lukácsnál a fiú feltámasztása követi és meghatározza annak krisztológiáját: Lukács evangéliumában Jézus egy nagy próféta (Lk 7,16 // Lk 4,19); tettei felidézik Illést és Elizeust (Lk 4,25–27), akik mindketten feltámasztották egy asszony egyetlen fiát (1Kir 17,17–24; 2Kir 4,18–37). Bizonyos esetekben a páros mindkét tagja Lukács külön anyagához tartozik és jellegzetes lukácsi témát ábrázol: ezek között van a születés meghirdetése Zakariásnak és Máriának (Lk 1,5–38), a két próféta, aki köszönti a gyermek Jézust a templomban (Lk 2,25–29), a bíró és az özvegy, valamint a farizeus és a vámos példázata (Lk 18,1–17), a béna Éneász Péter általi meggyógyítása és Tábita feltámasztása (ApCsel 9,32–43).

A második típus „szerkezeti” párokból áll: hasonló történeteket különböző szövegekörnyezetekben mondanak el, hogy elbeszélői összefüggéseket teremtsenek, és nyilvánvalóvá tegyék „Isten tervének és munkájának” (vö. ApCsel 5,38–39 és 2,23; 13,36; 20,27) koherenciáját. CHARLES H. TALBERT alaposan megvizsgálta ezt a technikát a Lk–ApCsel-ben, főleg Pál és Péter alak-

⁹ A PARVEY által leírt párok nagy része ebbe a csoportba sorolható (The Theology and Leadership of Women in the New Testament, op. cit., 139–140). Kiemeli (40. lábjegyzet), hogy ezt a párosító technikát már JOACHIM JEREMIAS is észrevette (*Jézus példázatai*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990).

jának feldolgozása kapcsán.¹⁰ Mivel a tizenkét apostol listája megelőzi a sík mezőn mondott beszédet (Lk 6,12–19), úgy a néven nevezett női tanítványok listája is megelőzi a példázatok alkotta beszédet (Lk 8,1–3).

Az egyik vagy másik típus lukácsi „párosait” felismerhetjük az evangélium szinte minden fejezetében:

két hírüladás: Zakariásnak és Máriának	1,5–23; 1,26–38
két ének: Máriáé és Zakariásé	1,46–56; 1,67–79
két próféta: Simeon és Anna	2,25–35; 2,36–38
két csoda: a pogány özvegygel és a leprással	4,25–27
az első 2 csoda: a megszállott emberrel és Péter anyósával	4,31–39 (Mk 1,21–31)
néven nevezett tanítványok két listája: férfi apostoloké és női szolgálattevőké	6,12–19 (Mk 3,12–19); 8,1–3
két halálból való megmenekülés: a százados szolgája és az özvegyasszony fia	7,1–10 (Mt 8,5–13); 7,11–17
két bűnbánó: a béna és a bűnbánó nő	5,19–26 (Mk 2,1–12); 7,35–50 (Mk 14,1–11?)
három csoda: a gerazai megszállott, Jairus leánya, a vérfo-lyásos asszony	8,26–56 (Mk 5,1–43)
három kérdés a tanítványságról: az írástudó, Márta, a tanít-vány	10,25–37 (Mk 12,28–34); 10,38–42; 11,1–13
Izrael két pogány vádlója: a niniveiek és Dél királynője	11,29–36 (Mt 12,38–42)
két „megszabadított”: a meggörnyedt nő és a vízkóros férfi	13,10–17; 14,1–6
két példázat: mustármagot elültető férfi (?) és a kovászt tész- tába gyúró nő	13,18–19; 13,20–21 (Mt 13,31–33)
két megtalálás példázat: a juh megtaláló férfi és a pénzér- m megtaláló nő	15,1–7 (Mt 18,12–14); 15,8–10
két elragadott: alvó férfi (?) és őrlő asszony	17,32–35 (Mt 24,40–41)
két minta az imádságra: az özvegyasszony, a farizeus és a vámos	18,9–17
két viszonyulás az istentisztelethez: írástudók és az özvegy- asszony	20,45–21,4 (Mk 12,37–44)
a követők két típusa: Simon és az asszonyok	23,26–32 (Mk 15,21)
a megfigyelők két csoportja: nők és Jézus ismerősei	23,49 (Mk 15,40–41)
a feltámadást tanúsítók két csoportja	24 (Mk 16,1–8)

¹⁰ A technikáról lásd CHARLES H. TALBERT: *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, SBL – Scholars Press, Missoula, 1974.

Bár a női alakok feltűnése az Apostolok cselekedeteiben sokkal ritkább, mint Lukács evangéliumában, az ApCsel mégis számos utalást tartalmaz férfiakkal párba állított nőkre. A két műben a párok azonban jelentősen különböznek egymástól. Lukács evangéliumában a különböző páros történetek párijai egyetlen szövegegységet vagy szekvenciát alkotnak és „szerkezeti” párok történeteiről van szó, míg az ApCsel-ben jobbra (bár nem mindig) nem páros történetek szerepelnek, hanem megnevezett párok vagy a „férfiak és nők” *merizmosz* kerül elő:

két várakozó csoport	1,13–14
szolgák és szolgálók, fiak és lányok	2,17–18
Ananiás és Szafira	5,1–11
csatlakozó férfiak és nők tömege	5,14
Pál férfiakat és nőket is üldöz	8,3
a közösséghez csatlakozó férfiak és nők	8,12
Pál férfiakat és nőket is üldöz	9,2
Péter meggyógyítja a bénát és Tabita története	9,32–43
nők és a város előkelő férfiainak istentisztelete	13,50
Pál meggyógyít egy liztrai béna embert	14,5–18
Pál meggyógyít egy jószellemű megszállt lányt Filippiben	16,16–34
egy sereg görög és jó pár előkelő asszony a zsinagógában üldözést szítanak	17,4
előkelő görög férfiak és nők sokasága	17,12
Areopagita Dénes és egy Damarisz nevű asszony megtér Athénben	17,34
Priscilla és Aquila fogadja Pált	18,1–4
Pál férfiakat és nőket is üldöz	22,4
Félix megérkezik Drusillával	24,24
Agrippa és Bereniké	25,13.23; 26,30

A férfiak és a nők összepárosításának, mint kompozíciós technikának a jelentősége főleg a „szerkezeti” pároknál tűnik fel, amely egyértelműen a mű irodalmi tervét szolgálja. A tanítványok két listája jó példát szolgáltat erre, melyeket Lukács arra használ fel, hogy két párhuzamos szövegegységet teremtsen Jézus galileai és júdeai nyilvános működésében. Ezek a részek csodákból és vitabeszédekből állnak, melyeket egy tanítványi lista és egy beszéd követ. A beszéd minden esetben utalással zárul az ige meghallgatására és megvalósítására.

Lukács párhuzamos szövegegységei	
4,31–5,16: gyógyítások, Péter meghívása	7,1–17: két, halálból való megmenekülés: a pogány jótevő százados szolgálja, az özvegyasszony fia, „nagy próféta”
5,17–6,11: vitabeszédek, Lévi meghívása	7,18–50: két vitabeszéd: János kérdése, Jézus jótéteményei, „prófétánál is nagyobb”, egy nő műve, „ha próféta volna...”
6,12–19: a tizenkét apostol listája	8,1–3: női tanítványok és jótevők listája
6,20–49: beszéd	8,4–21: beszéd példázatokban: anya és testvér és nővér
a beszéd lezárása: 6,47–49: hallgatni és tettekre váltani az ígét	8,21: hallgatni és tettekre váltani az ígét

Az első szövegegység (Lk 4,31–6,49) alapvetően a Mk 1,21–3,19 átdolgozása, amit a mezei beszéd folytat. Csak egy új történetet, Péter meghívását tartalmazza, amely párban állhat Lévi meghívásával.¹¹ Ezt a szövegegységet Lukács krisztológiai érdeklődése uralja. Az özvegy fia és a bűnbánó nő Jézusra, mint prófétára mutatnak rá (7,16,39). Az özvegyasszony fiának feltámasztása Jézust Illés és Elizeus hősi alakjának szerepébe öltözteti. A bűnbánó nő története különösen hatásos: egyrészt bizonyítja Jézus prófétai tudását az emberi szívről, másrészt meghirdeti az ἄφεσις (elengedés, bűnbocsánat) prófétai üzenetét. Megjelenik továbbá a jótékonyág témája is: a százados, aki a zsidók jótevője, valamint a nők, akik Jézus jótevői, a tanítványok pedig lezárják ezt a két „példaértékű”, jótékonyággal kapcsolatos történetet. A fiát elvesztő, megözvegyült asszony a szükségét szenvedő példája, a bűnbánó nő pazarló szeretetét és bűnbánatát pedig Jézus annak az embernek a hálójaként értelmezi, akinek sokat bocsátottak meg. E két történet között találjuk Jézus jótéteményeinek listáját, amely Jézust Isten ígéreteinek beteljesüléseként hirdeti meg (7,18–23; vö. ApCsel 10,37–38).

¹¹ A szövegegység más történetei is párba állíthatók egy többé-kevésbé kidolgozott minta szerint. Például a Lk 4,31–44 egy páros csodatörténet egysége: egy férfi a zsinagógában és Péter anyósa. A Lk 5,1–11, Péter meghívása összekapcsolódik egy csodatörténettel és párba állítható Lévi meghívásával. A Lk 5,12–16, a leprás megtisztítása; a szövegegység Jézus imájára való hivatkozással zárul (5,16; 5,17–26.). A bűnös/béna meggyógyítása összekapcsolódik egy vitabeszéddel, és párba állítható a bűnös Péterrel és Lévi meghívásával, kapcsolódik egy vitabeszédhez (5,27–39). A Lk 6,1–11 két vitabeszédet tartalmaz, a második összekapcsolódik a szövegegység első gyógyításával. A Jézus imájára való hivatkozás a 6,12-ben a tanítványok listájához vezet. A Lk 5,1–6,19 más struktúrájához, amely bevonja a páros történeteket lásd MICHAEL THEOBALD: Die Anfänge der Kirche: Zur Struktur von Lk 5,1–6,19, NTS 30 (1984) 91–108.

Ha könnyű is meglátni, hogy Lukács szerkesztési technikái előre mozdítják a női szereplők szándékos bevonását, azt sokkal nehezebb felismerni, hogy ezek pontosan milyen célokat is szolgálnak. Vajon a nőknek ez a hatalmas bevonása az az alaphelyzet, amelyben Márta és Mária története szolgáltatja „a nők megváltozott státuszának alapelvét, amelyre Lukács reflektál”?¹²

PARVEY helyesen mutatott rá arra, hogy a nőkről szóló történetek megnövelésének, valamint a férfi-női páros használatának elsődleges szerepe kateketikai: oktatásra és lelki épülésre szolgálnak. Ez a helyzet a forrásokkal és a Lk–ApCsel-lel is.¹³ Az ősi katekumenátus nagybőjti olvasmányoskönyve jó példát szolgáltat a női párok Lk–ApCsel-ben található szerepére, mivel ez gondosan belehelyezi a nőkről szóló történeteket, hogy képezze őket. Nagybőjt harmadik hetének pénteki igeliturgiája a katekumeneknek a samariai asszony történetét hozza (Jn 4,5–42), valószínűleg a vakon született történetének (Jn 9,1–3) következő szerdai „párjaként”. A csütörtöki és a szombati liturgiák általában késői keletkezésűek. A harmadik hét csütörtökén olvassuk Péter anyósának meggyógyítását (Lk 4,38–44) és szombaton a házasságtörő nő esetét (Jn 8,1–11) az olvasmányban előkerülő Zsuzsanna történetével.¹⁴ Úgy tűnik tehát, hogy a nők feltűnése az olvasmányoskönyv legősibb rétegeiben még több történetet vonzott magához, ezek motívuma pedig a nők képzése volt.

A Lk–ApCsel kifejezetten elő akarta hívni hallgatóságából azt a kérdést, hogy „Mit tegyünk?” (Lk 3,10–14) Már mások is megjegyezték, hogy a konvertita nők fontos szerepet játszanak az ApCsel-ben.¹⁵ Így a nők Lukács evangéliumában különösen fontos példák, melyek arra hívnak számos és fontos szerepet betöltő nőt a közösségben, hogy cselekedjenek mintegy válaszul az evangéliumra. A nőknek szánt szerepek a Lk–ApCsel-ben azonban

¹² CONSTANCE E. PARVEY: *The Theology and Leadership of Women in the New Testament*, op. cit., 141.

¹³ CONSTANCE E. PARVEY: *The Theology and Leadership of Women in the New Testament*, op. cit., 139: „Az ismétlés pedagógiai eszközén kívül nincs nyilvánvaló ok arra, hogy ugyanazt az üzenetet kétszer adják át, ha csak nem azért, hogy olyan példákat adjanak, amelyek egyértelműen tolmácsolják az üzenetet különböző csoportoknak, férfiaknak és nőknek.”

¹⁴ Ez a séma megtalálható a római misekönyvben, lásd például GASPAR LEFEBVRE OSB: *Saint Andrew Daily Missal with vespers for Sundays and Feasts*, Biblica, Bruges, 1962, 276–292. A samariai nő története széles körben megjelenik a nagybőjti olvasmányos könyvekben, gyakran első hét vasárnapján. Lásd GASTON GODU: *Evangelies, DA CL 5 (1922–1923) 852–927. oszlopok. A samaritánus és házasságtörően ért nő történetének olvasmányai már a harmadik hét péntekjén és vasárnapján is megjelennek a würzburgi olvasmányoskönyvben (903), amelyről GODU úgy véli, hogy hetedik századi római gyakorlatot tükröz (901).*

¹⁵ CONSTANCE E. PARVEY: *The Theology and Leadership of Women in the New Testament*, op. cit., 143–144, 146; ellentétes élel ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her*, op. cit., 160–168.

nagyon korlátozottak és mindössze hagyományos mozgásteret biztosítanak tevékenységükhöz.

2. NŐK, ÉS AZ OPUS LUCANUM ÉS TEOLÓGIAI VONATKOZÁSAI

A mű bevezetésében a Lk–ApCsel szerzője azt állítja: művét úgy készítette el, hogy az igazolja a keresztény üzenet „megbízhatóságát” (*ἀσφάλειαν*). A „megbízható” szó az apologetikai vonatkozások széles körét jelenti, mind teológiai, mind politikai értelemben. Az ApCsel-ben az *ἀσφάλεια* és rokonértelmű szavait olyan szövegekben használták, amely valamilyen tudást (ApCsel 2,36; 21,34; 22,30; 25,26) vagy biztos őrizetet – valószínűleg bebörtönzést – sugallnak (ApCsel 5,23; 16,23–24). Az előszó ígéretet tesz az olvasók tudásának átrendezésére, amely nemcsak felfedi a megbízhatóságot, vagyis a történet koherenciáját, ahogyan Isten akarata és működése abban megnyilvánul,¹⁶ hanem felfedi annak létjogosultságát is, vagyis kezekedik arról, hogy a közösség együtt tud élni a Római Birodalommal. A Lk–ApCsel-ben a nők megjelenésének is illeszkednie kell a keresztény tanítás megbízhatóságához. A nők bemutatása megfelel annak a hármas aspektusnak, amellyel ezt igazolni szeretné:

- 1) a Lk–ApCsel nyilvános jellege,
- 2) a választás, hogy Jézust a „hős és próféta” (*ἄνθρωπος προφήτης*, Lk 24,19) kategóriájával értelmezze,
- 3) és ennek következtében a próféta jelenségének visszaszorítása.

Lukács az elbeszéléssel be akarja mutatni, hogy „a közöttünk beteljesedett események” „közül semmi sem ismeretlen” (ApCsel 26,26), vagyis olyan világra szóló eseményekről van szó, amelyek nyilvánosság előtt történtek meg, és befolyásolják a Birodalom életét. Az előszó hasonlósága a római kormányzókhöz intézett levelek és beszédek prológusaihoz – ahogy azt VERNON ROBBINS megjegyezte –, igazolja a mű nyilvános jellegét, valamint Lukács törekvését, hogy Jézus pályafutását időben elhelyezze.¹⁷ A játékonyság nyelvezete és struktúrája szintén megfelel a mű nyilvános jel-

¹⁶ Vö. RICHARD DILLON: Previewing Luke's Project from his Prologue, *CBQ* 43 (1981) 226: „Az *ἀσφάλεια* hallgatóságban nem azt a bizonyosságot hívja elő, hogy a dolgok valóban úgy történetek, ahogy elmondták, hanem, hogy az elbeszélte események Isten üdvösségtervébe illeszkednek, tehát valóban szabadító események, amelyekre minden hallgatónak válaszolnia kell.”

¹⁷ VERNON K. ROBBINS: Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts, *Perspectives on Religious Studies* 6 (1979) 94–108.

legének.¹⁸ Szeretném egyértelművé tenni, hogy ez nem jelenti azt, hogy a mű valójában a Birodalomhoz szólt. Teofilt úgy kell felfognunk, mint aki egy jómódú keresztény olvasót jelenít meg. Ahogy még a birodalmi személyekhez intézett kifejezett apológiák esetében is, a mű valójában a hívőkhöz fordul. Még a keresztények Birodalommal való együttélési képességének a megvédése sem zárja ki szükségképpen a zsidó-keresztényekhez történő odafordulást. Nekik is együtt kell élni a Birodalommal, ráadásul egy Kr. u. 70-t követő egyre bizonytalanabb *détente* alapján. A zsidó-keresztényekhez való folyamodás, amely hangsúlyozza az út és a Bibliában Isten útjainak a folytonosságát, egész biztosan felhívás is egyben a birodalmi stabilitásra irányuló vágyakozásra. A zsidók ősi életvitelével való folytonosság azt mutatja, hogy út követői nem zavarták meg újításokkal a birodalmi rendet az istenek ügyében, hanem magára Mózesre építettek, „akinek ősidőktől fogva minden városban vannak hirdetői, hiszen a zsinagógákban minden szombaton olvassák” (ApCsel 15,21).

Lukács, hogy növelje a mű nyilvános jellegét, az ApCsel szónokaival a tömeget folyamatosan a „Férfiak, izraeliták!” (vagy: Férfiak, testvérek!, vagy: „Athéni férfiak!”) megszólítással illeti még akkor is, ha a hallgatóság nyilvánvalóan magába foglalt nőket is.¹⁹ Ez a döntés valószínűleg azok gyakorlatát tükrözi, akik egy görög város férfi polgárainak hivatalos gyülekezetéhez intézték beszédüket (például Szókratész: *Apológia* 17a, 18a, b, e, 21c, stb.). A címzés a maga ünnepélyes és alkalmas felépítésével szintén nyilvánvalóvá teszi Lukács felfogását hallgatóságáról és a kereszténységről, mint politikai világról. Ez a felfogás arra készíti Lukácsot, hogy a Tizenkettőre vonatkozó kritériumok közé felvegye a férfiúi mivoltot (ApCsel 1,21–22), szükséges ugyanis, hogy a feltámadásról tanúskodók elfogadhatók legyenek nyilvános fórumon.²⁰ Ez pedig hatással van a nőkről szóló bemutatására is egész munkájában.

A *merizmoszok* és párosok (Agrippa és Bereniké kivételével házaspárok) növekvő jelenléte az ApCsel-ben valószínűleg kapcsolódik a házasságok fokozott presztízséhez és nyilvános szerepéhez az első század végén és a máso-

¹⁸ Ennek a nyelvezetnek és szerepének nyilvános jellegéről Lukácsnál lásd FREDERICK DANKER: *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, Clayton Publishing House, St. Louis, 1982.

¹⁹ ApCsel 1,16.14.22.29.37; 3,12; 5,35; 7,2.26; 14,15; 15,7,13; 17,22; 19,25.35; 21,28; 22,1; 23,1.6; 25,24; 27,10.21.25.26; 28,17.

²⁰ A nők nyilvánosság előtti szerepeiről lásd JANE GARDNER: *Women in Roman Law and Society*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, 233–237; 262–266.

dik század elején.²¹ Augustus reformjaitól kezdve, a házasság nyilvános szerepének fontossága megmutatkozik abban is, hogy Traianust, Hadrianust, az Antoninus-dinasztia tagjait császári nők kísérték körútakra,²² ahogy Drusilla és Bereniké tette Filixszel és Agrippával (ApCsel 24; 24; 25,13,23).²³ A lelkipásztori levelek és az első Péter-levél szintén kifejezik aggodalmukat a Birodalomban való étellel, valamint a házasság és a családi kapcsolatok nyilvános és közösségi szerepével kapcsolatban. Kifejezetten előírják, hogy a nő hallgasson a közösségben (1Tim 2,8–15) és hogy a házasság a nők számára a közösségi tevékenységében való részvétel megoldása (1Tim 5,3–16).²⁴ Ez a korai keresztény irodalom mélységesen érzékeny a római birodalmi meggyőződésekre, miszerint a férfiak nyilvános és politikai világát csakis a háztartás vagy „gazdasági” szféra megfelelő irányítása biztosítja, aminek a nő is része.²⁵

A munka nyilvános jellege kiemelésének másik módja, hogy Lukács történetírásnak tekinti vállalkozását. A „férfiak és nők” *merizmosza* Josephus Flaviusnál is gyakori. Annak ellenére, hogy Josephus a nők szerepét a Tóra alapján értelmezte (*Apión ellen* 2,24 §201), a római történészekhez hasonlóan olyan lelkesedéssel vizsgálja meg a közismert nők hírnevét, hogy az olykor közelít az érzékiséghez és nem ritkán összekapcsolódik a nőellenességgel. A „görög-római feminizmus” elkendőzi a valóságot. Az illendőség megkövetelte a nagyfokú patriarchális eszménynek való megfelelést.²⁶ Plinius, a Lk–ApCsel lényegesen liberálisabb kortársa azzal büszkélkedik, hogy fiatal felesége a függöny mögött ül, miközben ő felolvasást tart, és hallgatja őt, bár nem látja.²⁷ Egy másik levelében Arria bátorságáról szóló történet elé

²¹ Lásd PETER BROWN: *Late Antiquity*, in Paul Veyne (ed.): *A History of Private Life: 1, From Pagan Byzantium*, Belknap, Cambridge (MA), 1987, 247–248.

²² JOHN PERCY VYVIAN DACRE BALSDON ezt fontos változásnak tekinti a korábbi birodalmi gyakorlattal szemben. Mindezt a „női emancipáció” témája alatt tárgyalja (*Roman Women: Their History and Habits*, Barnes & Noble, New York, 1983; [első kiadása: 1962] 63). Valójában azonban a házasság PETER BROWN által leírt új fontosságát mutatja be, amit az Antoninusok korára helyezett, lásd PETER BROWN: *Late Antiquity*, op. cit., 247–248.

²³ A társadalmi presztízzsel rendelkező nők említése (lásd még ApCsel 17,4.11–12, valamint Johanna a Lk 8,3-ban) a világi csillogás hozzáadásával pedagógiai célok szolgálatában állhatott (ahogy a *József és Aszenet* regénye teszi a zsidóságba való betéréssel, valamint *Pál és Tekla cselekedetei és Ciprián és Jusztina története* a későbbi kereszténységben).

²⁴ DENNIS R. MACDONALD: *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Fortress, Philadelphia, 1983) 19–20; 35–37; STEVAN DAVIES: *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1980, 105–109.

²⁵ A politikai és gazdasági világok elméleiről lásd DAVID A. BALCH: *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars Press, Chico, 1981.

²⁶ A római nő „emancipációjának” kérdéséről lásd JANE GARDNER: *Women in Roman Law and Society*, op. cit., 257–266.

²⁷ Ifjabb Plinius: *Levelek*, 4. könyv, 19. levél: „S valahányszor felolvasást tartok, ugyancsak ott ül a közelemben egy függöny mögött, s feszült figyelemmel fogadja az elismerő megjegyzéseket.” (Maróti

gondosan odateszi védekezésképpen, hogy a férfiak és a nők híresebb szavai és tettei nem feltétlenül az általa vélt legnagyobbak. A hírnév a nők esetében mindig a hírhedtséggel együtt szerepel. A tiszteletreméltó nőket nem halljuk és nem is feltétlen látjuk, és egyáltalán nincs is róluk szó. Lukács rendkívül óvatos abban, hogy biztosítsa az olvasót: a nők (valamint a férfiak), akik szívesen látják a keresztény missziót, alapvetően tiszteletet érdemelnek (ApCsel 17,4-12). A Lk–ApCsel-ben mind a híres nők iránti lelkesedést, mind pedig a római történészek nőellenességét félreteszik éppen egy olyan fajta tapintatosság miatt, amit Plinius nagyon is helyeselne.

A mű nyilvános jellege azt is magával vonja, hogy a szerző a próféta és a próféta-ság kategóriáját választja, hogy értelmezze Jézus alakját és az első közösségeket. Szeretném egyértelművé tenni, hogy nem a „prófétára” összpontosítok, szemben az olyan hellenisztikus kategóriákkal, mint a *halhatatlan* vagy a *jótevő*, de nem is szeretnék ragaszkodni Lukács krisztológiájának „alulról kiinduló” jellegéhez. Ehelyett a próféta-i krisztológiát Lukács kettős apológiájának eszközeként látom. A „próféta” olyan kategória, amely elérhető a görög-római világ számára és magába tudja olvasztani az olyan nyelvezetet és gondolati struktúrákat, mint a „halhatatlan” vagy a „jótevő”. Ez egyben annak is egy módja, hogy kezünkbe vegyük a héber Bibliát, amit Lukács, úgy tűnik, azon könyveken keresztül szemlél, amit mi deuteronomikus történetírásnak nevezünk, és amely számos prófétát és királyt vonultat fel. Azáltal, hogy Jézust az ősi prófétákhoz hasonlóan prófétának ábrázolja, Lukács megvédi a közösséget a vallási reform szörnyű terhétől, valamint rámutat Isten akaratának és munkájának belső, összetartó erejére. Jézus telve van Szentlélekkel / egy Istentől ösztönözött ember; hatalmas cselekedeteket visz véghez / jót tesz azokkal, akiket az ördög a hatalma alá kényszerített; meghirdeti Isten igazságosságát / bölcs és igaz életmódot tanít. Próféta-ként Jézus lehet az igazságosság hirdetője, de mégsem forradalmár. Sőt, hatalmas lehet a szellemi világban, de mégsem mágus. Philosztratosz *Tüanai Apollóniusz élete* (1:1–3) című munkája úgy kezdődik, hogy a szerző egy olyan személyt vesz védelmébe a mágia vádjától, aki alig különbözik Lukács Jézusától.

Egon fordítása). Lásd még ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA által összegyűjtött irodalmat: *In Memory of Her*, op. cit., 253–259. GERD THEISSEN a *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* című munkájában (Fortress, Philadelphia, 1982) azt állítja, hogy a hellenisztikus misszió illeszkedett a patriarchális normához. SCHÜSSLER FIORENZA egyetért vele, de rámutat az alkalmazkodás progresszív és részleges jellegére, lásd *In Memory of Her*, op. cit., 76–80; 243–315. WAYNE MEEKS a *The First Urban Christians* című munkájában (Yale University Press, New Haven, 1983) sokkal árnyaltabb képet ad, mint THEISSEN: úgy tűnik, megengedi az alkalmazkodás és a reform összekapcsolását.

A nők tárgyalása megfelel a Lélekben való részesülésnek Lukács történelmi periódusaiban. A „törvény és a próféták” korában a Lélek *ad hoc* módon adatik, hogy megvalósítsa Isten céljait. A nők prófétai szerepben tűnnek fel. Bár a „prófétaság” szót Lukács nem használja kifejezetten Máriára és Erzsébetre (ahogy Zakariásra az 1,67-ben), mindketten elteltek Szentlélekkel (1,35.42) és mindketten úgy beszélnek, amely igazolja a prófétai ismeretet (1,42–45.46–55). KLEMENS STOCK rámutatott, hogy a Máriának való hírüladás merít Gedeon meghívástörténetéből és Sámson születésének hírüladásából, így Mária meghívástörténetének is lehetne neveznünk.²⁸ A nők portréi és beszédei ezekben az elbeszélésekben erőteljesek és amennyiben lehetséges, felruháznak erővel is. Azonban Lukács történelmi szemlélete, valamint a régies és enyhén idegen nyelvezete miatt távol állnak az olvasótól.²⁹

Jézus szolgálatában a Lélek és a prófétaság említése szinte teljesen eltűnik a názareti zsinagógában mondott beszéd után. A Lélek teljesen azonosul Jézus tevékenységével. Mivel Jézus Lélekkel felkent (Lk 4,18–19; ApCsel 10,37–38), cselekedetei a Lélek megnyilvánulásai. A nőkről szóló történetek többé már nem ábrázolják a nőket prófétákként, inkább azok szolgálják Jézus prófétaként való ábrázolását. Márk evangéliumában a nő, aki megkeni Jézust, prófétaként cselekszik, Jézus messiási mivoltát és halálát hirdeti (Mk 14,1–8; illetve Mt 26,6–16; Jn 12,1–8).³⁰ Lukács evangéliumában a hasonló gesztus nem prófécia, hanem a bűnbánat, a hála és a szeretet megnyilvánulása (7,36–50). Jézus az, aki prófétaként emelkedik ki ebből a történetből.³¹

A nő, aki áldottnak mondja Jézus anyját a Lk 11,27–28-ban értelmezhető úgy is, mint egy próféta, aki beszél, de vegyük észre, hogy Jézus kijavítja őt éppúgy, mint ahogy Mártát (10,41–42) és a Jeruzsálem utcáin siránkozó asszonyokat is (23,28), akik alkalmat biztosítanak neki, hogy prófétának mutassa magát. Valójában azok a nők nyerik el teljes mértékben Jézus igenlését Lukács evangéliumában, akik meg sem szólalnak: Mária, Márta nővére (10,38–40) és a bűnbánó nő (7,36–50). A nők kedvezményezettjei azoknak a jótéteményeknek, amelyeket Jézus művel. Az *ἄφεσις* (elengedést, bűnbocsánatot) azoknak hozza el, akiket az ördög hatalmába kerített. Még a

²⁸ KLEMENS STOCK: Die Berufung Marias (Lk 1,26–38), *Biblica* 61 (1980) 457–491.

²⁹ A Lk 1–2 görög jellegének kérdéséről lásd RAYMOND E. BROWN: *The Birth of the Messiah*, Doubleday, Garden City, 1979, 245–246. Úgy gondolom, hogy az itteni nyelvezet sokkal nagyobb mértékben modellezi a Septuagintát, mint máshol az evangéliumban, de irodalmi célokkal, éppúgy, mint a leginkább „attikai” görög a Lk–ApCsel-ben Pál areopágoszi beszédében feltűnik (17,16–34). Az ApCsel görög nyelvezetéről lásd HANS CONZELMANN: *A Commentary on the Acts of the Apostles*, Fortress, Philadelphia, 1988, xxxv–xxxvi.

³⁰ Lásd ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her*, op. cit., xii–xiv.

³¹ *Ibid.*

jótevő nők is Jézus jótéteményeinek kedvezményezettjei, közülük pedig a legismertebb, Mária Magdolna, aki a leginkább rászoruló (8,2).³² Az evangéliumban a nők csak azért beszélnek, hogy Jézus kijavítsa őket.

Amint arra egyértelműen rámutattam: a nőknek a próféta-ságból való kizárása az evangéliumban elsősorban Lukács krisztológiájához kapcsolódik. Tény azonban, hogy a férfiakat sem igazán ábrázolják prófétákként az evangéliumban. Ez az észrevétel azonban csak növeli a nehézségeket, mert felveti a szerző hősi és példaszerű elképzelését Jézusról. Ez tükröződik szókincsében is. Lukács – s ezzel gyakorlatilag egyedül az Újszövetségben –, Jézusra mint „férfiemberre” utal: férfiként vagy hősként (*ἀνὴρ*, Lk 24,19; ApCsel 2,22).³³ Valószínűleg a LXX hatása alatt az *ἀνὴρ* főnevet használja végig munkájában, hogy mennyei alakokat ábrázoljon (Lk 9,30-32; 24,4; ApCsel 1,10; 10,30;16,9; vö. 10,19), vagy, hogy Pál vagy a vértanú István hősi karakterét hangsúlyozza (ApCsel 6,5; 21,11; 22,3; 23,27-30; 25,1.17). Az evangéliumban Jézus is a hősi vértanúság példájaként tűnik fel, méltóságát azzal a nagylelkűséggel ábrázolják, amellyel szembenéz a halállal (Lk 23,33–48). A nőket semmiképpen sem lehet kizárni a „férfias” bátorság erényének utánzásából vagy annak tényleges birtoklásából az ókori irodalomban.³⁴ A Lk–ApCselben azonban nincsenek női példaképek.

Lukácsnál a Lélek története szerint az Egyház időszakát megjelöli a Lélek kiárasztása „fiatokra és leányaitokra, [...] szolgálóimra és szolgálóimra” (ApCsel 2,17–18). Ebben a Joel könyvéből vett idézetben (3,1–5) az ApCsel magyarázatot ad a női prófétákra, ami azonban még feltűnőbb, hogy a nők prófétai tevékenységét nem említi. Bár Fülöp leányairól megjegyzi a szöveg, hogy prófétáltak (ApCsel 21,9), ők nem kifejezetten név szerinti próféták, és a szerző egyetlen jövendölést sem tulajdonít nekik. Ez még feltűnőbb, mivel alakjukat mások próféciai veszik körül: Agábusz jövendöli, hogy Pált elfogják (21,10–12), röviddel korábban pedig névtelen júdeai tanítványok

³² A nőkről mint jótevőkről lásd MARY R. LEFKOWITZ – MAUREEN B. FANT: *Women's Life in Greece and Rome*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982, 156–159 oldalon a következő lábjegyzetek: 158–160, 162, 163–165; valamint a 260–261. oldalakon a következő lábjegyzetek: 258, 259, 263. ROSS KRAEMER: *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Fortress, Philadelphia, 1988, 112. oldalon a 60., a 116. oldalon a 65. lábjegyzet.

³³ Az efezusiakhoz írt levél szintén használja a „férfi” szót (4,13: „a férfiaságra, Krisztus teljességét elérő nagykorúságra”).

³⁴ Lásd 4Makk 15,30: ὁ ἀρρένων πρὸς καρτερίαν γενναιοτέρα καὶ ἀνδρῶν πρὸς ὑπομονὴν ἀνδρειότερα. „Óh, sokkal nemesebb, mint a férfiak az állhatatosságban és sokkal férfiasabb, mint a férfiember a kitartásban!” Lásd ELIZABETH CASTELLI: *Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity*, *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986) 74–78; MARY R. D'ANGELO: *Beyond Father and Son*, in Terry Brown – Christopher Lind (eds.): *Justice as Mission: An Agenda for the Church*, (ed.; Trinity Press, Burlington, 1985, 109; 115 (10–11. lábjegyzetek).

a Lélek sugallatára óvták Pált, hogy ne menjen Jeruzsálembe (21,4). Az ApCsel-ben az egyetlen „prófétai” kijelentést egy jószellemtől megszállt szolgálólány szájából halljuk Pál és Szilas misszióján, szavai azonban nem a Szentlélektől vannak, hanem egy démontól, akitől Pál megszabadítja őt (ApCsel 16,16–18).

Lukácsnál együtt jár a nők próféataságtól való távolítása az ennek megfelelő prófétai szolgálattól való távoltartásával. A Mk 15,40–41 Jézus tanítványaiként és szolgálattelveőiként nevez meg nőket, és WILLIAM DAVID DAVIES azzal érvelt, a „szolga” szót itt hivatalként kell értenünk.³⁵ Amikor azonban Lukács néven nevezi a női tanítványokat, úgy tűnik, szolgálatuk karitatív tevékenységre korlátozódik.³⁶ Ez különösen is problémás és tanulságos, ha a nők keresztény szolgálatban való tárgyalását Márta és Mária történetével összefüggésében szemléljük. PARVEY a szakasz tárgyalásában Mária leírására összpontosít, aki Jézus lábainál ül, és ezt a tanítvány helyzeteként ismeri fel.³⁷ Szerinte Jézus válasza ítéli ezt a státuszt Máriának, akit megvéd Márta követelődésétől, hogy térjen vissza a „nők helyére”. Ilyen értelmezés jelenik meg JOSEPH A. FITZMYER kommentárjában is, aki Mártát „tökéletes vendéglátóként”, Máriát pedig „tökéletes tanítványként” jellemzi.³⁸ A történetnek ez az olvasata azonban figyelmen kívül hagyja a *διακονεῖν* és *διακονία* szavak szerepét a keresztény szolgálat szókincsében. Már fentebb említettem, hogy Lukács örökölte azt a hagyományt, amely Mártára *διάκονοσκήν*, Máriára pedig testvérként (*ἀδελφή*) tekint. De egyáltalán nem valószínű, hogy pusztán hagyományos, reflexió nélkül átvett nyelvezetről van szó. Ha Lukács tudatosan használja a tanítványságra vonatkozó hagyományos szókincsset a „lábánál ülni” szófordulattal, akkor nagyon valószínűtlen, hogy a *διακονία* szót a szolgálatra való utalás nélkül használja. A szöveg figyelmes olvasata arra enged következtetni, hogy nem Mária kapja meg a tanítványi státuszt Mártával szemben, aki őt önmaga korlátai közé akarja szorítani, hanem Lukács mindkét nőt tanítványnak látja, és hogy a szerző véleménye szerint Márta Jézushoz intézett kérése inkább a keresztény szolgálattal szemben fejezi ki aggodalmát, semmint az asztal szolgálatával kapcsolatban, ami a vendéglátás egyik formája.³⁹ A Lk 10,39 számos kézírata tartalmaz egy nőne-

³⁵ WILLIAM DAVID DAVIES: *The Setting of the Sermon on the Mount*, University Press, Cambridge, 1964, 422–423.

³⁶ Lk 8,3: „akik vagyonukból szolgáltak neki” (Károli) / „gondoskodtak róla” (SZIT)

³⁷ STANCE PARVEY: *The Theology and Leadership of Women in the New Testament*, op. cit., 141. Pál azt mondja magáról az ApCsel 22,3-ban, hogy „Gamáliel lábánál nevelkedett”.

³⁸ JOSEPH A. FITZMYER: *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Doubleday, Garden City, 1985, 892.

³⁹ Lásd ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *A Feminist Critical Interpretation for Liberation: Martha and Mary*, op. cit., 25.

mű vonatkozó névmást (ἧ), amit a *Revised Standard Version* bibliafordításból kihagytak.⁴⁰ A vers minden kéziratban tartalmaz egy „is” vagy „és” (καί) szócskát, ami viszont nem jelenik meg a *New English Bible* és a *New American Bible* fordításaiban.⁴¹ A vers teljesebb fordítás így hangzik: „És Mártának volt egy lánytestvére, Mária, aki szintén Jézus lábánál ült és hallgatta / hallgatni szokta az ő (ti. Jézus) szavait.” A kommentátorok és a fordítók ezzel a megfogalmazással nem tudnak mit kezdeni.⁴² Ha azonban felismerjük, hogy a Jézus lábánál való ülés és szavainak hallgatása a tanítványságra utalnak, akkor a jelentés egyértelmű kell, hogy legyen: a Jézust befogadó Mártának van egy lánytestvére, aki hozzá hasonlóan tanítvány.

A történet felhasználását Lukácsnál a keresztény szolgálat és tanítványság kérdéseire alkalmazva, megerősíti a kontextus. A közvetlenül megelőző elbeszélések olyanok, amik Lukács keresztény szemszögéből nézve a szolgálat történetei: a Lk 10,1–24 a misszió és a 70 tanítvány visszatérése, míg a 25–37. versek kiegészítik Márk történetét a jószándékú írástudóról a jó samaritánus példázatával. Az első, úgy tűnik, megfelel az *ige διακονία*-jának, amivel az ApCsel 7-ben a Tizenkettőt bízák meg, míg utóbbi megfelel az *asztal διακονία*-jának, mint szeretetszolgálatnak az ApCsel 6,1–6-ban. Márta és Mária története a *διακονία* ezen biztosítékaitól elvezet a tanítványságra való oktatásig, az imádság mikéntjének kérdéséig, amelyet Lukács kifejezetten tanítványi kérésként azonosít: „Taníts meg minket imádkozni, ahogy János is megtanította tanítványait!” (Lk 11,1).

A szakasz tárgyalásánál ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA komolyan veszi a szövegkörnyezetet és hangsúlyozza, hogy Márta szerepe, amelyet Lukács történetének Jézusa ellenez, az aktív keresztény szolgálat szerepe. Felveti, hogy Márta megrovása és a (Jézus szavait hallgató) Mária védelmezése nyilvánvalóvá teszi Lukács szándékát, hogy alárendelje az asztal szolgálatát az ige szolgálatának.⁴³ Az viszont még fontosabb, hogy Mária egyáltalán nem kapcsolódik be a szolgálatba, hanem úgy cselekszik, mint egy hívő, csendes tanítvány.

⁴⁰ A Kurt Aland *et al.* gondozta, 26. kiadású *Novum Testamentum Graecum* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1985) szerint a nő nemű vonatkozó névmás (ἧ) megtalálható: a Vatikáni és a Sínai Kódeksben, valamint a Vatikáni második korrektornál.

⁴¹ και τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ ἣ καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.

⁴² Lásd például ALFRED PLUMMER: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of St. Luke*, T & T Clark, Edinburgh, 1977 (első kiadás: 1901), 290–291.

⁴³ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her*, op. cit., 165; Uő: *Martha and Mary*, op. cit., 30–31. Ezzel a megjegyzéssel nem igazán tudok megbarátkozni, legalább is a Lk 10,38–42-t illetően. Semmilyen utalást nem látok arra, hogy Márta *diakóniája* kizárja az ige szolgálatát. JERWELL kizárja a nőket bármiféle *diakóniából* Lukácsnál (Daughters of Abraham, op. cit., 153–154).

Itt meg kell jegyeznünk, hogy Lukács Jézusa nem tiltja Márta szolgálátát, csak Mária tanítványságát hagyja jóvá vele szemben. A Mártának szóló feddése egyértelművé teszi, hogy Márta nem tesz hozzá semmit Máriához, sőt azzal fenyeget, hogy majd elvesz tőle. Elképzelhetjük, hogy Lukács korában Márta hangja a női szolgálók csökkenő szerepére való panaszkodás fordított változata: „Nővérem rám hagyta a szolgálat teljes elvégzését!” Lukács válasza, hogy azok a nők, akiket akadályoztak a szolgálatban, a jobbik részt választották. A történet példázza a nők missziós részvételének tárgyalását a Lk–ApCsel-ben: a nők szolgálatát nem megtagadták vagy megtiltották, hanem inkább kerülték.⁴⁴

A szerző ezen elv alapján válogatja ki és formálja meg a nőkről szóló történeteket az ApCsel-ben. Bár a nőket úgy mutatja be, mint akik a szertetszolgálatot végzik (pl. ApCsel 9,36.39.40), az ige „szolgálatát” soha nem osztja ki úgy rájuk, ahogy azt a férfiakkal kapcsolatban használja (6,1; 11,29; 12,25). Továbbá úgy tűnik, hogy inkább a saját pénzükből végzik a szolgálatot, és nem az egyházéból. Annak ellenére, hogy Tabita, aki közössége számára *μαθήτρια* („női tanítvány”), egyértelmű jelentőséggel bír, munkáját úgy mutatja be, mint aki ruhákat varr az özvegyek számára (ez utóbbi gazdasági és matrónához illő erény, ApCsel 9,36). Lídia és Mirjam házai a közösség központjai. Lídia esedezése Pálhoz azt sugallja, hogy a vendégszeretetet a közösség vezetőjeként gyakorolta, Lukács azoban nem törődik ezzel, hogy ezt megemlítsé (16,15; 16,40; 12,12).⁴⁵

Péterre és Pálra, a könyv főhőseire való összpontosítás nem eléggé hangsúlyos ahhoz, hogy az ApCsel-ben a nők prófétai és szolgálati szerepének megkerülését kimagyarazzák. Önmagában az illemtudás szüksége sem elég. A prófétaság női szerep, amit szentesített a Biblia és még a görög-római világban is legalább elfogadott volt. A leginkább figyelemre méltó, tekintettel az ApCsel-nek a regény műfajához és az apokrif aktákhoz való közelségére: a hősnők hiánya az ApCsel-ben.⁴⁶ ROSA SÖDER 1932-ben megjelent tanulmánya öt főmotívumot írt le az apokrif aktákról és a hellenisztikus regé-

⁴⁴ Szintén így ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *Martha and Mary*, op. cit., 31.

⁴⁵ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her*, op. cit., 153. Lásd még Priszkáról ugyancsak tőle *Martha and Mary*, op. cit., 31.

⁴⁶ Edgar Hennecke – Wilhelm Schneemelcher (ed.): *New Testament Apocrypha*, 2 vol., SCM, London, 1974, 174–176. STEPHEN P. SCHIERLING – MARIA J. SCHIERLING: *The Influence of the Ancient Romances on Acts of the Apostles*, *The Classical Bulletin* 54 (1978) 81–88. HELMUT KOESTER úgy látja, hogy az ApCsel összekapcsolja a történetírást a regénnyel és az aretológiával: *Introduction to the New Testament*, Vol. 2., Fortress, Philadelphia, 1982, 315–318. Lásd még DENNIS R. MACDONALD: *The Legend and the Apostle*, i. m., 107. oldalon a 7. lábjegyzet. RICHARD I. PERVO az ókori novella szempontjából elemezte az ApCsel-t, főleg a kalandra összpontosítva. (*Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Fortress, Philadelphia, 1987).

nyekről, amelyek közösek az apokrif aktákkal.⁴⁷ Ezek közül az egyik feltűnően hiányzik a kánoni ApCselben: az erotika/ szexuális aszketizmus.⁴⁸

Valójában a Lk–ApCsel igenis mutatja a szexuális aszketizmus egy fajtáját. Lukács az egyetlen az evangélisták között, akinek a feleség egyike azoknak, akiket az evangélium kedvéért el kell hagyni (Lk 18,19; 14,26), a házasság pedig akadályozhatja a hívást (Lk 14,20). Lukács megtartja az újraházasodás tilalmát (16,18; bár a szöveggörnyezet azt sugallja, hogy csak metaforikusan használják), de a válás tilalmát nem (Mk 10,1–12). Ezek a szexuális aszketizmusra ösztönző mondatok kizárólag a férfiakhoz szólnak. Ez a helyzet azonban az 1Kor 7,1 versével is, amit Pál kifejezett szándékkal alkalmaz férfiakra és nőkre is. Van azért néhány utalás a szexuális aszketizmusra nők számára is a Lk–ApCsel-ben. Lukács evangéliumában a szaduceusok feltámadásáról szóló kérdésére adott válaszában úgy tűnik, hogy a jelen és a jövő tekintetében Jézus elutasítja a házasságot.⁴⁹ A kérdés a hét alkalommal sógorházasságot kötött asszonyra vonatkozik, így lehetnek a nők is „a feltámadás fiai” (Lk 20,36). Mária szüzességét és Anna önmegtartóztatását hangsúlyozza (Lk 2,36–38), továbbá Fülöp prófétáló leányai is szüzek (ApCsel 21,9). A Lk–ApCsel a jelenség kezdeti változtatát mutatja, amellyel a szüzesség a 3–6. századi kereszténységben kiterjesztette a nők szerepét, miközben helyükre teszi őket.⁵⁰ Az a hely, amelyet a szüzesség kivívott az aszkéta nők számára az apokrif aktákban, különösen Pál és Tekla történetében, természetesen sokkal kevésbé biztonságos. Lehetséges, hogy a

⁴⁷ ROSA SÖDER: *Die apokryphen Apostelgeschichten und romanhafte Literatur der Antike*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969. Edgar Hennecke – Wilhelm Schneemelcher (ed.): *New Testament Apocrypha*, i. m., 174–176.

⁴⁸ A Pál cselekedetei és Tekla történetek leírásához, amely az aszketizmus és az erotika viszonyát elevenné teszi ebben a szövegben, lásd PETER BROWN: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988, 154–159. A történet magyar fordítását lásd Dörömbözi János (szerk.): *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Telosz, Budapest, 1996, 79–89; valamint a jegyzetanyag a 217–218. oldalakon. (A fordító megjegyzése.)

⁴⁹ SEBASTIAN P. BROCK: *Early Syrian Asceticism*, *Numen* 20 (1973) 5–6.

⁵⁰ Az aszketizmusról Lukácsnál lásd MARY ROSE D'ANGELO: *Remarriage and the Divorce Saying Attributed to Jesus*, in William D. Roberts (ed.): *Divorce and Remarriage*, Sheed & Ward, Kansas City, 1990, 78–106. Lásd még ANTOINETTE WIRE: *Social Functions of Women's Asceticism*, in Karen King (ed.): *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress, Philadelphia, 1988, 308–323, főleg 316. A későbbi keresztény tapasztalatban az efféle aszketizmus, úgy tűnik, úgy szelídítette a szexualitás szerepét a férfi–női kapcsolatokban, hogy kicsit több társadalmi szabadságot tegyen lehetővé, mint szokásos. Lásd ROSEMARY R. RUETHER: *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church*, in *Religion and Sexism*, i. m., 150–183; Uő: *Mothers of the Church*, in *Women of Spirit*, i. m., 71–98. Az első században élő, rendkívül nőellenes Alexandriai Philón a terapeuták női tagjai szerepéről elragadtatással beszél, és jócskán átlépi azokat a határokat, amelyeket rendszerint megengedett a nőknek (*A szemlélődő életéről* 68). Általánosságban a szüzességet defeminizációként értékeli. ELIZABETH CASTELLI helyesen hangsúlyozza, hogy a nők szüzessége egy maszkulinista csererendszerben működik (*Virginité and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity*, i. m., 86).

szexuális aszketizmusra tett kifejezett utalások hiánya az ApCsel-ben arra irányul, hogy távolságot vegyen az efféle irodalomtól.

Ha nem is hiányzik teljesen az ApCsel-ből a szexuális aszketizmus, van egy másik módja is annak, ahogy az apokrif akták ábrázolják ezt a motívumot, amely még szorosabban kapcsolódik a regény műfajához és egyben élesen különbözik az ApCsel-től. A motívumot SÖDER erotikus vagy aszketikus elemként írta le, de leírható egy hősnő karrierjeként is.⁵¹ Felvázolhatnánk Mária minimális hősnői pályafutását, ez a motívum azonban teljes mértékben hiányzik az evangéliumból és egyértelműen hiányzik az ApCsel-ből is.

Szeretném felvetni, hogy a nők prófétai és vezetői szerepének visszaesése a közösségben egybeesik Lukács döntésével, hogy a prófécia a keresztény tanítás megbízhatóságának (*ἀσφάλεια*) kimutatására szolgál. Ahhoz hasonlóan, ahogyan az ApCsel a zsidókat és a szemitákat mágusokként ábrázolja, a nők eltávolítása a keresztény prófétaágtól és szolgálattól arra szolgál, hogy megkülönböztesse a keresztényeket a fenyegető keleti kultuszoktól. HELMUT KOESTER megítélése szerint ez főleg a regény, a csodaelbeszélés és a szabadító tettekről szóló elbeszélés aretológiai motívuma, amelyet Lukács az ApCsel-ben kíván használni.⁵² Az ilyen elbeszéléseket azonban óvatosan kell használni, nehogy a kereszténység összekeveredjen a mágiával vagy a keleti üdvözítők kultuszaival. Ahogy fentebb említettem, Philostratosznak az *Apollonius életét* egy erős aretológiai elem jellemzi, és szerzője úgy érzi, kénytelen úgy bevezetni a munkáját, hogy megkülönbözteti hősét azoktól, akik mágiát üznek (1,1–3).

Hasonló apologetikus törekvés jellemzi Lukácsnak a Lélektől eltöltött és profetikus egyházábrázolását az ApCsel-ben. A Lk–ApCsel szerzője megszelídíti a korai egyház lélektapasztalatát és racionalizálja azt a Birodalom világa számára. Egy nagyon vitatott példa a glosszália (a nyelvek adományának) átalakítása egy érthetetlen nyelvből egy egyetemesen érthető nyelvig az ApCsel 2,5–12-ben.⁵³ A mágusok/próféták, zsidók és nők tárgyalása azonban egy másik apologetikus motívum a prófétaág és a Lélek bemutatásánál.

Az ApCsel számos mágust ábrázol, akikről a keresztény misszionáriusokat gondosan megkülönbözteti, és akik majd nyilvánvalóan győzedel-

⁵¹ A női főszereplőről az ókori vallásos irodalomban lásd SUSAN DOTY: *From Ivory Tower to City of Refuge in Joseph and Aseneth and Related Narratives*, University of Denver: Iliff School of Theology, Denver, 1989 (egy PhD dolgozatról van szó); MADDALENA SCOPELLO: *Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library*, in *Images of the Feminine in Gnosticism*, i. m., 71–90.

⁵² HELMUT KOESTER: *Introduction to the New Testament*, i. m., 315–318.

⁵³ KRISTER STENDAHL: *Paul among Jews and Gentiles*, Fortress, Philadelphia, 1976, 116–118; HANS CONZELMANN: *A Commentary on the Acts of the Apostles*, i. m., 15–16.

meskednek felettük. A mágusok mind zsidók vagy samaritánusok: Simon mágus (8,9–25), a zsidó Barjézus (13,6–12), és a zsidó főpapnak, Szkévának a hét fia (19,11–20). Lukács egyértelműen foglalkozik az ókori előítélettel, amely a mágiával teszi egyenértékűvé a zsidókat és a keletieket.⁵⁴ Gondosan megkülönbözteti ezeket a sarlatánokat Páltól, az igaz zsidótól, aki Gamaliel lábánál nevelkedett. Az ókori előítélet azonban még összekapcsolta a nőket a mágiával és a keleti vallásokkal való kacérkodással, amit különösen visszataszítóknak találtak. Ez az összekapcsolódás bátoríthatta arra Lukácsot, hogy kétséget kizáróan minimalizálja a nőknek a keresztény prófétaságban való részvételét,⁵⁵ és hogy szétválassza a kereszténységet a zsidóságtól.

Az egyik legfontosabb vád, amelytől Lukács megvédi az egyházat az, amivel Pált és Szilást vádolják meg Filippiben: „Zsidók lévén, olyan szokásokat hirdetnek, amelyeket nekünk nem szabad sem átvennünk, sem követnünk, mert rómaiak vagyunk.” (ApCsel 16,21) Ezt a vádat Filippiben, egy római kolóniában koholták, mert Pál kiűzte a jósszellemtől megszállott lányból a démont. A „nem római tevékenységek”, amellyel Pált és Szilást megvádolták, valószínűleg mágikus praktikák lehettek.⁵⁶ Pál ördögűzését úgy tűnik, ürügyként használják fel, hogy olyan bűncselekménnyel vádolják meg, amelyet valójában leállított: prófétálással és szerencsemondással. Ezzel a váddal Pált „biztonságba helyezik” (16,23–24: ἀσφαλῶς, ἡσφαλίσατο) a börtönben. Az elkövetkező éjjel és nap folyamán kiderül Pál valódi „megbízhatósága”: csodálatosan megszabadul a bilincsektől és a láncoktól, nem hajlandó veszélyeztetni a börtönőr életét az elmeneküléssel (16,27–28), a város bírái számára pedig egyértelművé teszi, hogy vádlói egy római polgárt sértettek meg.

⁵⁴ BRIAN A. MASTIN: Scaeva the High Priest, *JTS* 27 (1976) 405–412.

⁵⁵ A nőknek a mágiához és a más vallásokhoz való kapcsolódásához lásd például Plutarkhosz: *Præcepta conjugalia* 5 (*Moralia* 139A), 19 (*Moralia* 140D), 48 (*Moralia* 145C); Iuvenalis: *Szatírák* 6,511–626; Horatius: *Épódoszok* 5. Ezeknek a példáknak szexuális felhangja van. Bizonyítják a népies előítéletet. Nem mutatják, hogy a nők valóban aránytalan vagy esetleg egyenlő szerepkörben vettek volna részt a mágia művelésében és felhasználásában. A mágiát inkább a gyengébb nem erejének tartották a szexuális politikában. Érdemes megjegyezni, hogy Apuleius, akít szintén mágiával vádoltak, sok nőt mágusként és boszorkányként ábrázol a *Metamorphoses*ben. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: Word, Power and Spirit, i. m., 184–185. Uő: *In Memory of Her*, op. cit., 294–309.

⁵⁶ A mágiáról, prófétaságról, filozófiáról és keleti vallásokról, mint „nem római tevékenységekről” lásd ARTHUR DARBY NOCK: Religious Developments from the Close of the Empire to the Death of Nero, S. A. Cook et al. (eds.): *Cambridge Ancient History: X, The Augustan Empire 44 B.C.-A.D. 70*, University Press, Cambridge, 1971, 491–492, 494–495; illetve RAMSAY MACMULLEN: *Enemies of the Roman Order*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1966, 46–162. A *superstitio* (babona) vádjáról a keresztényekkel szemben lásd ROBERT L. WILKEN: *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale University Press, New Haven, 1984, 49–67. A mágiáról a Lk–ApCsel-ben lásd SUSAN R. GARRETT: *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke-Acts*, Fortress, Minneapolis, 1989; sajnos azonban tanulmányomat befejeztem, mielőtt még ez a könyv a kezembe került volna.

Ezek a részletek arról árulkodnak, hogy a történet központi szerepet játszik a Lk–ApCsel apologetikájában. A közeg külön figyelmet érdemel. Az ApCsel 16,13–15-ben Pál és Szilas belépnek a filippi imaházba (zsinagógába), helyet foglalnak (tanítói pozícióban) és beszédet intéznek egy olyan gyülekezethez, amelyről úgy tűnik, hogy kizárólag nőkből áll.⁵⁷ A tanításra adott válaszként Lídia, egy „istenfélő” asszony kényszeríti Pált, hogy az ő házat tegye meg bázisának Filippiben. A zsinagógába vezető úton pedig Pál találkozik egy jószellemtől megszállott leánnyal, akiből kiűzi a gonosz lelket, amely majd annyi bajt okoz neki, hogy ki kell nyilvánítania, hogy ő nem pusztán egy rendbontó szokásokat⁵⁸ hirdető zsidó, hanem született római polgár (16,37–39; vö. 22,25–29).

Lukácsnál a filippi nők szombati összejövetelének ábrázolása tulajdonképpen egyedülálló,⁵⁹ mégis a szerző nagyon kevés figyelmet fordít arra, hogy a gyülekezet nőkből állt. Amíg a legtöbb 20. századi kutató azt feltételezte, hogy a nők kevésbé tagozódtak be a judaizmusba, mint más ókori vallásokba, és hogy a Római Birodalom társadalmi légköre nyitottabb volt a nőkre, addig nincs okunk feltételezni, hogy a Lk–ApCsel szerzője osztotta volna ezt az álláspontot. Az olyan kutatók legutóbbi munkái, mint BERNADETTE BROOTEN és ROSS KRAEMER, elkezdték kiegészíteni a gyér irodalmi bizonyítékokat nem írásos anyagok felhasználásával, hogy teljesebb képet nyújtson a nők részvételéről az egyes ókori zsidó irányzatokban.⁶⁰ Drusilla és Bereniké is zsidók voltak, és pedig közismert nők, bár Lukács gondosan elkerül bármiféle utalást erre a bizonyos ismertségre.

⁵⁷ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her*, op. cit., 168–169. BERNADETTE BROOTEN: *Woman Leaders in the Ancient Synagogue*, Scholars Press, Chico, 1982. A filippi nőkről lásd LILIAN PORTEFAIX: *Sisters Rejoice*, i. m.; VALERIE ABRAHAMSEN: *Women at Philippi: The Pagan and Christian Evidence*, *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1987) 17–30.

⁵⁸ A szövegből nem derül ki, hogy a nő zsidó származású-e vagy sem, ám a kontextusból nagyon valószínűnek tűnik.

⁵⁹ Lásd ROSS KRAEMER: *Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides and Therapeutidae*, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14 (1989/2) 342–370.

⁶⁰ Lásd például BERNADETTE BROOTEN: *Woman Leaders in the Ancient Synagogue*, i. m.; Uő: *Jewish Womens History in the Roman Period: A Task for Christian Theology*, in George W. E. Nickelsburg – George MacRae (eds.): *Christians among Jews and Gentiles*, Fortress, Philadelphia, 1986; ROSS KRAEMER: *Jewish Women in the Diaspora World of Late Antiquity*, in Judith Baskin (ed.): *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, Detroit, 1998; Uő: *Jewish Women in Rome and Egypt*, in Marilyn B. Skinner (ed.): *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, Lubbock, Texas Tech University Press, 1986 = *Helios* 13 (1986) 85–101; Uő: *Hellenistic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: The Epigraphical Evidence*, in Kent Harold Richards (ed.): *Society of Biblical Literature 1986 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1986) 183–200.

Iuvenalis, Lukács közeli kortársa ismeri a zsidó jövendőmondó nő sztereotípiáját:

Amikor ő (férfi) elment,
egy zsidó asszony, otthagya a kosarat és a szénát,
remegve koldulja a titkot fülbesúgva;
a jeruzsálemi törvények értelmezője, nagy papja a fának,
és a magasságos ég hű közvetítője.
Ő is megtölti markát, bár mértéktelesebben:
a zsidók olyan álmodat adnak el, amelyet csak akarsz.
(Iuvenalis: *Satirae* VI,541–548)⁶¹

Iuvenalis sok férfi papot és jövendőmondót ábrázol a nemkívánatosak közül, akikkel a nők vallásosság ürügyén érintkeznek, de csak akkor kerül egy nő a keresztüzébe, amikor a judaizmushoz fordul. A nő, akit pellengérré állít, azt gondolja magáról, hogy próféta és a törvény értelmezője (írásstudó?). A legtöbb kortárs kutató az ókori judaizmusban ezt elvitatja a nőktől. Iuvenalis ábrázolása, miként máshol is, saját előítéleteit tükrözi vissza, és azt, amit ő elfogadottnak tart. Így feltételezése, hogy a nők a törvény tanulóinak tartják magukat, súlyt ad Lukács közbevetett említésének a nők szombati találkozásáról az imaházban.

Alexandriai Philón nőellenessége és Josephus alárendeltséget hangsúlyozó kijelentéseihez képest gyakran figyelmen kívül hagyták Lukács hozzáállását a zsidó nőkhöz, amivel azt igazolják, hogy a judaizmus sokkal szigorúbb volt, mint a „felvilágosult” görög-római álláspont. Josephus és Philón azonban éppen azokban a munkáikban ragaszkodnak erőteljesen a nők törvényes szabályozásához, amelyekben kifejezetten védelmükbe veszik a judaizmust azokkal a vádakkal szemben, hogy az ő erkölceik alacsonyabbrendűek volnának (Josephus Flavius: *Apión ellen* 2,24 §201; Philón: *Hypotetica* 73; 7,13). Philónnak az esszénusok nőtlenségére adott gúnyos magyarázata feltűnő hasonlóságot mutat Iuvenalis szatírájával (Philón: *Hypotetica* 11.14–15).⁶² Philón és Josephus egyaránt arra összepontosít, hogy ellensúlyozza a Iuvenaliséhoz hasonló vádakat, és bizonyítsák, hogy a judaizmus nem kevésbé körültekintő a nők és szexualitás kontrolljában, mint görög-római kultúra legszigorúbb követelményei.⁶³ Szükségesnek érzik

⁶¹ Balázs Ákos Jeromos OFM fordítása. Az angol nyelvű szöveg fordításának lelőhelye (ford. Peter Green): *The Sixteen Satires*, Penguin, Baltimore, 1969, 147–148.

⁶² Úgy tűnik, hogy Iuvenalis és Philón is azokra a vitákra reagál, hogy a bölcs ember vajon megházasodik-e. Erről a hagyományról lásd O. LARRY YARBROUGH: *Not like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul*, Scholars Press, Atlanta, 1985, 32–41.

⁶³ Lásd még DAVID A. BALCH: *Let Wives be Submissive*, op. cit., 73.

annak egyértelműsítését, hogy a judaizmus nem egy újabb keleti babona, amelyben a nők megvadulnak. Lukács a maga részéről el kívánja határolni a kereszténységet a zsidósághoz kapcsolódó keleti mágiától: a női próféták az egzotikus bibliai múlthoz tartoznak.⁶⁴

3. KONKLÚZIÓ

A Lk–ApCsel-ben szereplő nők tárgyalásának megvitatásakor külön felhívtam a figyelmet az apologetikus tényezőkre, amellyel a nőket távol akarták tartani a prófétalástól és a szolgálattól a Lélekkel eltelt közösségben. Felvettem, hogy a Lukács-evangéliumban az apologetika nagy szerepet játszott mind a nőkről szóló történetek számának megnövelésében, mind pedig a nők bemutatásának mikéntjében. Lukács ábrázolása legalábbis részben a keresztény prófétai szolgálat (akár belső vagy külső) becsméről-éhez szól, azokhoz, akik a nők lelki vezetését a társadalmi rendtelenség, a mágia, a zsidó, ennél fogva az új mozgalom keleties jellegének látják. Lukács sehol sem tagadja, hogy a nők részt vesznek a Lélektől eltöltött szolgálatban, de megjelenésüket inkább élesen, és végeletesen lehatárolva tárgyalja. A Lk–ApCsel érdekei azonban nem csupán apologetikusak. PARVEY a nőkről szóló történetek megsokszorozásának szerepét, valamint a férfi-női párosok használatát a katekézis szempontjából mutatta be: oktatásra és lelki épülésre szolgálnak.⁶⁵ A korai kereszténységet és különösen is a Lk–ApCsel-t úgy látja, hogy elkötelezettek a nők oktatása mellett. Amennyiben egyetértünk PARVEYval abban, hogy az evangélium célja a nők oktatása, akkor annak apologetikája is azokhoz a nőkhöz kell, hogy szóljon, akik prófétátálnak és azon fáradoznak, hogy gyakorolják ezt a prófétai szolgálatot és az evangélium szándéka pedig az, hogy megváltoztassa ezt, és egy józan viselkedés határai közé szorítsa a nők szerepvállalását. Ahogy fentebb említettem, az evangéliumban a nők egyszerre a lelki épülés és a kontroll eszközei.

Az ókorban a fegyelem volt mindenféle oktatás kifejezett célja, amint a szabadság eszköze is a fegyelem volt. Mai szempontból, amelyben az oktatás a politikai felszabadulás eszköze lett, nem csoda, hogy Lukácsnál a nők ábrázolása olykor szándékával ellentétes üzenetet eredményezett. Lukács –

⁶⁴ JERVELL arra a következtetésre jut, hogy az evangéliumban megjelenő sok nő a zsidóság képviselőjeként tűnik fel, de azt is feltételezi, hogy a nők csökkentő és korlátozott szerepe a Lk–ApCsel-ben a zsidó-kereszténység hatásának köszönhető (The Daughters of Abraham, op. cit., 146–157).

⁶⁵ CONSTANCE E. PARVEY: The Theology and Leadership of Women in the New Testament, op. cit., 139.

más keresztény szerzőkhöz hasonlóan – talán nem számolt azzal, hogy a gyengébbik nemről szóló történetek milyen felforgató erővel hatnak majd a női témát illetően.⁶⁶

⁶⁶ Ez a tanulmány az *American Council of Learned Societies*, a *National Endowment for the Humanities*, a *Villanova University* és a *University of Pennsylvania* könyvtárainak támogatásával készült.