

HABÁNY Marianna – SZABÓ Miklós

Barát vagy ellenség? Értelmezések keresztútjában a Lukács-evangélium női szemlélete

Absztrakt

Tanulmányunkban annak a kérdésnek járunk utána, hogy a Lukács-evangélium milyen képet alakított ki a nőkről, ugyanis ebben az evangéliumban hangsúlyos a nők jelenléte. Érdekel bennünket, hogy ezt a tényt hogyan interpretálták a bibliatudomány szakemberei, akik ugyanazon adatok ismeretében sokszor ellentétes álláspontra jutottak a nők státuszát, a Jézus-mozgalomban és a korai egyházban betöltött szerepüket illetően. A kérdés pontos megválaszolásához kitekintünk a nők helyzetére a görög-római világban és az első századi judaizmusban. A kutatástörténet felvázolásához a hegeli dialektikát hívtuk segítségül (tézis, antitézis, szintézis).

Kulcsszavak: Lukács evangéliuma, görög-római világ, első századi judaizmus.

Friend or Enemy?

The Female Perspective of the Gospel of Luke in the Crossfire of Interpretations

Abstract

In our study, we take a look at the question of what kind of opinion was formed by the Gospel of Luke about women, as in this gospel the presence of women is emphasized. We are interested in how this fact has been interpreted by biblical scholars, who, however knowing the same data, have often formed antithetical views on women's status in the Jesus movement and in the early Church. To answer this question precisely, we take into consideration the situation of women in the Greco-Roman world and in first-century Judaism. We use the Hegelian dialectic (thesis, antithesis, synthesis) to outline the research history.

Keywords: Gospel of Luke, Greco-Roman world, first century Judaism.

1. BEVEZETŐ GONDOLATOK

Társadalmunk megújult érzékenységgel fordul a női kérdés felé. A bibliatudományban konferenciák és könyvsorozatok hívják fel az érdeklődők figyelmét a Biblia világában élő nők életére és történetére, és akit érzékenysége miatt megragad a téma, azt már nemcsak a bibliai szöveg világa és a szöveg mögötti világ érdekli, hanem reflektál saját és nőtársai életére. Foglalkoztatja a szöveggel szemközti világ:¹ túllép a „*Hogy volt régen?*” kérdésén, és az is érdekli, hogy „*Hogy van ez most?*” Nem titkoljuk, hogy minket elbűvölt a szöveg világa és a szöveg mögötti világ, de érdekkel a szöveggel szemközti világ is, az olvasó világa: múltra vetett pillantásunk a jelenből fakad, és szeretne előremutatni. Mindketten örömmel vesszük a katolikus egyház nyitását, Ferenc pápa megnyilvánulásait, aki többször foglalt állást a nők mellett, amikor az egyházban betöltött helyükről beszélt, és a tettek mezejére lépett, amikor például a nagycsütörtöki lábmosás szertartásában való részvételt lehetővé tette a nők számára is. Mélységesen egyetértünk vele abban, hogy a nőknek sok mondanivalójuk van számunkra a mai társadalomban.

„Olykor túlságosan macsók vagyunk, és nem hagyunk teret a nőknek. Pedig a nő más szemmel tudja nézni a dolgokat, mint a férfiak. A nők olyan kérdéseket tudnak feltenni, amelyeket mi, férfiak nem vagyunk képesek megérteni.”²

Ez az látásmód „feminista érzékenységet” takar.³ Mi nem félünk a kifejezés használatától, hiszen ez tulajdonképpen csak *odaállás a nők mellé*. Mint ilyen, nem a férfiak *ellen* van, hanem a nők szükségleteiért. Az pedig nyilvánvaló, hogy a szükségletek betöltése, a teljes emberségért és méltóságért való síkraszállás nem járhat a férfiak és a nők életében bekövetkezett változások nélkül,⁴ aminek évezredes tanúi vagyunk, és az árát azóta is fizetjük.

Tanulmányunkban annak a kérdésnek szeretnénk utánajárni, hogy a harmadik evangélium milyen képet alakított ki a nőkről. Foglalkoztat bennünket, hogy itt miért olyan hangsúlyos a nők jelenléte, és hogyan értelmezték ezt a bibliatudomány szakemberei, akik ugyanazon adatok ismeretében sokszor ellentétes álláspontra jutottak a nők státuszát, a Jézus-mozgalomban és a korai egyházban betöltött szerepüket illetően.

Kezdődjön hát az időutazás! Vessünk egy pillantást arra az összetett és ellentmondásos ókori világra, amely látta megszületni a harmadik evangéliumot, és amelyben a nők mozgásteret egyszerre volt korlátozott és egyszerre tanúskodott a nők szerepvállalásáról és hatalomgyakorlásáról úgy, hogy az meglepőnek tűnhet a mai olvasó számára!

¹ (Kille, 2001.)

² (Tózsér, 2016: 6.)

³ (Vorgrimler, 2006: 181–182.; Frymer-Kensky, 2016: ix.)

⁴ (Russel, 1993: 22.)

2. NŐK A GÖRÖG-RÓMAI VILÁGBAN

A férfi-női szerepek szemlélhetők a társadalom szempontjából is. A humán tudományok rámutattak, hogy az ókori Mediterráneum kultúráiban más-más normákat szabtak meg a férfiaknak és a nőknek. Ezeknek az ún. becsület-szégyen alapú kultúráknak az egyik sajátossága volt a nyilvános élet és a magánszféra, a *polisz* (város) és az *oikosz* (otthon) éles elhatárolása, ebből fakadóan pedig a férfi-női szerepek körülhatároltsága.⁵

A Földközi-tenger medencéjében élő ókori nők hétköznapi életéről nehéz körképet adni. Fontos szempont, hogy az egyes ókori szerzőktől főleg a képzett réteg (számban egyébként kisebbségi) véleményéről értesülünk. Az epigráfiai anyag azonban már nagyobb mértékről árulkodik. Így a rendelkezésre álló források összességében androcentrikus irányultságot tükröznek, azonban az is egyértelmű, hogy „a férfi-dominancia, ahogy megyünk Athénból Spártába, Makedóniába, Kis-Ázsiába, Egyiptomba, egyre inkább csökken”.⁶ Az első században a nők státusza és hatalma felemelkedőben volt.

Az első századi Rómában nagyon sok változás történt. Az egyik legfontosabb, hogy az egyenlőség gondolata felmerül. Titus Livius az *Ab Urbe condita* 5,34,2 című munkájában, amelyben Róma városának alapítása óta elbeszéli a történelmet, a következőket írja a nőkről:

„Mi azonban – ha az istenek engedik – eltűrjük, hogy már az államügyekbe is beavatkozzanak, s a fórumon is a nép- és választógyűlés tagjai közé vegyüljenek. (...) Engedjétek csak szabadjára erőszakos természetüket, megfélemezhetetlen lényüket, s csak azután reméljétek, hogy majd saját maguk szabnak határt féltelenségüknek. (...) Nos, de ha eltűritek, hogy egyik köteléküket a másik után tépjék szét, újabb engedményeket csikarjanak ki, s végül egyenlővé váljanak, azt gondoljátok, hogy akkor képesek lesztek elviselni őket? Abban a percben, mihelyt veletek egyenlővé váltak, már föltek is kerekedtek!”⁷

A keletről érkezett Ízisz-kultusz és az eleusziszi misztériumkultusz megjelenése egybeesett a női felszabadulás növekedésével. Legjobban az Ízisz-kultusztól tartottak a római férfiak. Joggal, hiszen nagy hatást és vonzerőt gyakorolt a nőkre, ráadásul itt nem istenítették az államot. Rugalmas, mindenki felé nyitott kultusz volt, amely nem törődött a társadalmi osztálykülönbségekkel: volt temploma a prostituáltaknak, a szűzeknek. A kultusznak legalább hat papnője volt, volt köztük szenátor és egy felszabadított rabszolga is. A feliratos anyagok szerint a hívek egyharmada nő volt. A kultuszt többször próbálták eltörölni, sikertelenül. Itt például a nők papi szerephez jutottak:⁸ gondozták és fenntartották a szentélyt, valamint az istenség szobrai, különböző szertartásokat végeztek, őrizték a szentély kincseit és fogadalmi ajándékait.⁹ A Római Birodalomban nem tartották a nők képzését különleges dolognak. Bár megvolt hozzá a neveltetésük, mégsem szavazhattak, nem vállalhattak közösségért végzett hivatali munkát. Kivételek, főleg az arisztokraták közül, mindig akadtak. Philé például a nők hivatali

⁵ (Czire, 2006; Zamfir 2010.)

⁶ (Witherington, 1988: 15.)

⁷ (Livius, 1973, 195.)

⁸ (Witherington, 1988: 21–22.)

⁹ (Mathew, 2013: 53.)

rátermettségéről tanúskodik. Az első század közepén Priéné városában magisztrátusi tisztséget töltött be. Saját pénzén építette a város víztározóját és vízvezetékét. Különösen is figyelemre méltó az umbriai Maesia Sentinas nevű nő, aki kiállt magáért az igazságszolgáltatás képviselői előtt.

„A Sentinumból származó Maesia alperesként saját ügyét a L. Titius praetor által vezetett bíróság előtt, a nagy tömegben összegyűlt nép jelenlétében képviselte, és miután a saját védelmében szóló érveket pontról pontra nemcsak gondosan, hanem egyben nagy határozottsággal is adta elő, a bíróság őt majdnem egyhangú szavazással már az ügy első tárgyalásán felmentette. Emiatt, mivel női külseje alatt férfilelket hordozott, *Androgynan*ak nevezték.”¹⁰

Susan Mathew további példákat hoz és rámutat, hogy „egyes nők jogot tanultak és tevékenyen közreműködtek a büntetőeljárársban és a védelemben. (...) A nők részvételét ezeken a területeken nem lehet teljesen kizárni.”¹¹ A nőknek családjukkal szemben tanúsított hűsége gyakran megkövetelte, hogy „férfiasnak” tartott területeken is tevékenyek legyenek. Így foglalkoztak kereskedelemmel és politikával, tisztos vagyonra és megbecsülésre tettek szert, nemcsak otthon ültek, mint „tűzhely mellé rendelt menyecskek”,¹² ahogy azt sokan gondolnák. „A legtöbb ókori forrás azonban nem utal arra, hogy ezek a tevékenységek szokatlanok vagy helytelenek lettek volna.”¹³

3. NŐK AZ ELSŐ SZÁZADI JUDAIZMUSBAN

Az első századi judaizmusban a nők hasonló körülmények között éltek, mint kortárs, patriarchális, mediterrán társadalmakban élő társaik, de aktívabb, nyitottabb szerepük volt, mint azt sokan gondolják.¹⁴

A hellenista gondolkodás mélyen áthatotta a zsidók életét is. Olyannyira sokat formált rajta, hogy röviddel a Kr. e. 3. sz. közepétől mindenféle zsidó irányzatot valóban lehet és kell *hellenisztikus* jelzővel illetni. A *hellénizmosz* szó annyit jelent, mint „görögösítés”, és a makabeusi harcok óta az idegen szokások átvételét jelöli. Azt mondhatjuk, hogy hozott magával jót és rosszat is: sokszínűséget, társadalmi szempontból nyitottabb szellemiséget és kultúrát, de a dualisztikus gondolkodásmód megjelenését is. Carol Meyers szerint a dualisztikus szópárok (test-lélek, rossz-jó, irracionális-racionális, halál-élet, nő-férfi) előmozdították, hogy a testiséget és az erkölcsi rosszat a nőhöz társítsák.¹⁵

A hellenisztikus zsidó irodalom újabb kutatásai árnyalják azokat a korábbi véleményeket, melyek túlságosan sötét képet festettek az első századi zsidó nők helyzetéről. Tekintettel a diaszpórában élő nők tapasztalatainak sokszínűségére, feltehetően a Palesztina római tartományában élő nők hasonlóan színes életet éltek.

¹⁰ (Péter, 2008: 87–88.)

¹¹ (Mathew, 2013: 48.)

¹² (Maier, 2017: 98.)

¹³ (Hylén, 2014: 6.)

¹⁴ (Shafrai, 2002.)

¹⁵ Például Platón: *Timaios* 21c; (Meyers, 2013: 210.).

„Nem mondhatjuk többé, hogy a zsidó nőt jobban elnyomták, mint a görög-római civilizáció családjainak nőalakjait. (...) Tudjuk, hogy néhány nő zsinagógavezető és patróna volt. Néhányan filozófiai képzésben is részesültek. Egyes lányokat Tórára és más bibliai szövegekre oktattak, idézni is tudták az Írásokat. Sőt, Palesztinában egyesek még görögül is tudtak. (...) Az sem igaz, hogy teljesen elkülönítették őket a vallási élet-től és vallásgyakorlattól.”¹⁶

Az idézet legizgalmasabb kérdése, hogy a nők tényleg lehettek-e zsinagógai előljárók. Bár az adatok későbbiek, a diaszpóra feliratos anyagai rendkívül érdekes képet mutatnak (Kr. u. 2–4. sz.).

A feliratokon olyan kifejezésekkel találkozunk, amelyeket korábban vagy Izrael földjén kizárólag a férfiakra értettek: zsinagógai előljáró (*archiszünagogissza*), presbiter (*preszbütera*), a zsinagóga anyja (*métér szünagógész*), papnő (*hierisza*). Úgy tűnik, egyes zsidó nők tevékeny gazdasági, társadalmi, vallási és politikai szerephez jutottak a zsidó közösségek nyilvános életében.

Az evangéliumból is ismerős (vö. Mk 5,22) „zsinagógai előljáró” címet például három nő is viseli: Rufina, az íóniai Szmirnából, Szofia Kréta szigetéről és Theopempte, a káriai Myndusból. Utóbbiról tudjuk, hogy a „zsinagógafő” címet *csak ő* viselte, a fia nem. Ha az apjái lett volna a cím, akkor megörökölte volna, de a feliratok szerint a fiú nem volt zsinagógai előljáró. A cím sok kérdést felvet, többek között, hogy mennyire tiszteletbeli címről van szó, vagy ténylegesen a férfi tisztségviselő címével egyenértékű megjelölésről? Annyi bizonyos, hogy a kérdéses címet az illető nő nem a férjétől örökölte.

A „presbiter” cím közösségi tanácsadót jelöl, és elképzelhető, hogy a gyülekezetben teljes jogú tagként ültek a nők és nyilatkoztak, szavaztak például gazdasági ügyekben.

A „zsinagóga anyja” cím alatt sokan olyan nőt értenek, aki igazi anyaként gondoskodott a gyülekezet betegeiről, haldoklóiról, és törődött a szegényekkel. Mások adminisztratív szerepnek gondolják, vagy patróna (támogató) szinonimájának. A felirattal kizárólag Itáliában találkozunk (Róma, Velence, Venosa).

A „papnő” megjelöléssel háromszor is találkozunk különböző feliratokon (az alsó-egyiptomi Tell el-Yahudiyyeh, a galileai Bét Seárim és Róma). A címet értelmezhetjük papfelségként vagy papi családhoz való tartozásként („paplány”). Ebben az időben templom híján nem is volt papi szolgálat, a papsághoz való tartozást azonban számon tartották. A legfeltűnőbb jelenség, hogy ezekre a nők *önmagukban* hivatkoztak, nem az apjukhoz, családjukhoz vagy férjükhöz való tartozás ürügyén.¹⁷

¹⁶ (Corley, 2002: 20–21.)

¹⁷ (Mathew, 2013: 54–63.)

4. NŐK JÉZUS KÖRÜL: AZ EVANGÉLIUMOK LEGŐSIBB RÉTEGÉNEK TANÚSÁGA

Az evangéliumok egyik sajátossága, hogy két szinten kell olvasni azokat: egyrészt felidéznek a názáreti Jézus életét; másrészt olyan ablakként tárulnak fel előttünk, melyen keresztül az apostolok és az egyház húsvét utáni életét szemlélhetjük.¹⁸ Az evangéliumot használhatjuk „ablakként”, hogy a názáreti Jézus tanítására és tevékenységére rápillantsunk, de arra is, hogy meglássuk, mi a helyzet az evangélium mögött álló egyházakban. Ezen túl az egyes női szereplők nem csupán adott történelmi személyek, hanem olyan „kortárs” nőket is jelölhetnek, akiket a szerző meg akar szólítani és hasonló tanítványi, támogatói, tanúságtevői és hithirdetői szerepre, a vándormissziós munkában való részvételre akar megnyerni.

Vitán felüli, hogy a názáreti Jézusnak voltak női követői.¹⁹ Nemcsak olyanok, akik időről időre vendégül látták (Lk 10,38), hanem olyanok is, akik Galileából vele tartottak a Jeruzsálembe vezető úton (Lk 8,1–3). Ezek a nők ott álltak Jézus kereszttjénél, jelen voltak temetésénél, találkoztak vele feltámadása után. Ők képviselik a folyamatosságot a tanítványságban és a követésben. Végül tagjai a házi közösségként összejövő jeruzsálemi ősgyülekezetnek is.²⁰ Izraelben a Jézust követő férfiak és nők szolidáris közössége egy új társadalom irányába mutatott.²¹

Ha a nők jelenléte az előbb említett lukácsi szakaszoknál egyértelmű, akkor mennyire hangsúlyos a Beszédgyűjteményben és legfőképpen a többi evangélium forrásául szolgáló legelső evangéliumban, Márk írásában?

A Beszédgyűjtemény, vagyis a Mt és Lk által megőrzött közös anyag hagyománya a Jézusra vonatkozó legősibb, független eredetű szöveges tanúbizonyság. A Beszédgyűjtemény és a nők kapcsolatát illetően a kutatók rámutattak, hogy a feltételezett gyűjtemény mögött álló közösség befogadó környezetet biztosított a nők számára, de nem volt patriarchális-ellenes. A jézusi példabeszédek között megtalálhatók a Lukács evangéliumára jellemző férfi-női párosok, és kirajzolódik, hogy minden nehézség nélkül ábrázolják Istent női példákkal.²² Ez azért fontos megállapítás, mert vannak olyan kutatók, akik szerint Lukács nem is részesíti szembevető előnyben a nőket a többi evangélistához képest, és a női történetek kapcsán alapvetően a forrásaiból dolgozott. Stevan Davies például ezeknél az elbeszéléseknél más lukácsi motívumokra hívja fel a figyelmet. Rámutat például, hogy Lukács saját anyagaiban nem az a különlegesség, hogy Jézus meggyógyít egy meggörnyedt asszonyt, hanem hogy ezt éppen *szombat*on tette. Az özvegyasszony fiának feltámasztásában sem ott a hangsúly, hogy egy anyával irgalmasságot gyakorol, hanem az, hogy Jézust szándékosan egy „új Illés” prófétaként mutatja be.²³

Az első evangélium kapcsán jogos kérdés, hogy *Márk miért hallgat a női követőkről, akiket csak a szenvedéstörténet végén ábrázol Jézus kereszttjénél, illetve temetésénél (Mk 15,40–*

¹⁸ (Simon, 2012: 77.)

¹⁹ (Gnilka, 2001: 219–221; Lészai, 2008: 137–140.)

²⁰ (Stulmacher, 2017: 199.)

²¹ (Lohfink, 2017, 113.)

²² (Batten, 1994; Ilan, 2015.)

²³ (Davies, 1991: 188–190.)

41.47)? Sok kutató elgondolkodott a nőket övező hallgatásról. Egyesek patriarchális érdeklenségre, irodalmi normára, bevett társadalmi szokásokra gondolnak, mások a női tanítványi szerepek elnyomását látják mögötte. Victoria Phillips szerint Márk a tisztelete jeléül nem beszél a nőkről.²⁴ Sebezhetőségük és veszélyeztetettségük miatt nem kívánja őket kitenni a férfiak könnyelmű beszélgetésének. Egy ókori történetet is felhoz nézete alátámasztására,²⁵ amelyben Lucreciát éppen az sodorta veszélybe, hogy férje, Collantinus a legerényesebb asszonynak nevezte őt. Miután a társaság férfi tagjai végigjárták az egyes házakat, meggyőződtek az állítás igazáról, Sextus Tarquiniusban felébredt a vágy, aminek aztán Lucretia meggyalázása és halála lett a következménye. Márk nem akar könnyelműen beszélni a nőkről. A maga módján így gondoskodik a keresztény „házanépéhez” tartozó nők biztonságáról és jó hírnevéről.

Nők Jézus körül Lukács evangéliumában

Lukács kétkötetes művében valóban sok női szereplő van.²⁶ Csak az ő evangéliumában szerepel Erzsébet, Mária, Anna és a naimi özvegy története. Ő számol be a bűnös nő lábmosásáról, Mária Magdolna, Johanna, Zsuzsanna és más galileai nők szolgálatáról. Tőle tudunk Márta felszolgálásáról és Mária hallgatásáról, a meggörnyedt asszony meggyógyításáról és a keresztúton kesergő asszonyokról. Példázataiból értesülünk az elveszett drachmát kereső nőről és az igazságát követelő özvegyről. Szerepelnek evangéliumában a szinoptikusok közös anyagainak női szereplői is: Péter anyósa, Jairus leánya, a vérfolyásos asszony, a két fillért perselybe dobó özvegy, a Jézus kereszthalálánál, temetésénél és üres sírjánál kitartó galileai asszonyok. Hasonlóképpen az Apostolok cselekedeteiben: Jézus női tanítványai ott vannak pünkösdkor az emeleti teremben; illetve találkozunk még Szafira, a Filippiben jószellemtől megszállt lány, Tabita (Dorkász), Lídia, Damarisz, Priscilla és Fülöp négy, prófétáló lányának alakjával.

A következőkben a kutatástörténet nagy hullámainak áttekintésével közelítünk azokhoz a női ábrázolásokhoz, amelyek Lukács munkáiban előfordulnak. A tudományos kérdésfelvetéseket a hegeli dialektika fázisaival jellemezzük:

- 1) tézis: Lukács, a nők barátja;
- 2) antitézis: Lukács, a nők ellensége;
- 3) szintézis: Lukács nem is olyan egyértelmű, inkább „kettős üzenetet” bíz olvasóira.

1. Tézis: Lukács a nők barátja

A fenti felsorolás a nők megbecsültségére enged következtetni: Jézus gyógyítja, védelmébe veszi, megdicséri őket. *Jézus-ábrázolásával Lukács a nők barátjának bizonyul.*

Egyes szerzők szerint a női történetek megsokszorozásával Lukács a nők oktatásáért szállt síkra (vö. Lk 10,38–42). Ben Witherington szerint a nők nem csupán új tanítványi szerepben vannak a Mester és a hit által összekovácsolt „új család” szolgálatában, de hagyományos szerepeik is új célt kapnak.²⁷ Ismét mások úgy gondolják, hogy éppen a férfiak és a nők

²⁴ (Phillips, 2011.)

²⁵ Vö. (Livius, 1963: 80–81).

²⁶ (Reid, 1996: 2.)

²⁷ (Witherington, 2009: 118.)

közötti egyenlő tanítványság irányába tesz lépéseket. Mások szerint erről szó sincs. Az is elképzelhető, hogy az evangélista közösségében egyszerűen csak sok nő volt.²⁸ Frédéric Manns úgy gondolja, hogy Lukács történetírói vénája áll a megsokszorozott női elbeszélések mögött, amikor korábbi történetírók elejtett szálát veszi fel, és sok nőt ábrázol kétkötetes művében. A palesztinai eredetű, eredetileg héberül íródott, de latin nyelven fennmaradt *Liber Antiquitatum Biblicarum* ismeretlen szerzője ugyanis „újrairt” bibliai történetírásában csakugyan sok női szereplő van, például rögtön az első sorban értesülünk Ádám lányáról, Noabáról.²⁹ Az apokrif irat egyébként Ádámtól Saul haláláig dolgozza át a bibliai elbeszéléseket.

Ha nagyobb irodalmi kontextusba helyezzük a kérdést és megnézzük, hogy vajon nőket lealacsonyító Josephus Flavius hogyan viszonyult a nőkhöz és ez hogyan tükröződik történelmi és „történelmi jellegű” munkáiban,³⁰ akkor egyértelműen Lukács felé mozdul el a mérleg – pozitív irányban.

Visszatérve az evangéliumokhoz: Ben Witherington rámutat, hogy a názáreti beszéd (Lk 4,16–30) szerint Jézus küldetése a nőkhöz is szólt, hiszen elnyomottak voltak, ő pedig eljött, hogy felszabadítsa őket.³¹ Szerinte az Apostolok cselekedeteinek is ez a vezérfonala.³²

A tanítványok között tehát ott voltak a nők is. Érdekes azonban, hogy a tanítvány görög nyelvű női megjelölése csak Tabita kapcsán kerül elő egyszer az egész Újszövetségben (Ap-Csel 9,36: *mathétria*), míg a hímnemű alak 233-szor fordul elő egyes és többes számban. A 2. századi, Szíriában íródott apokrif Péter-evangélium a főnevet Mária Magdolnára és társaira alkalmazza (többes számban: *mathétriai*, „női tanítványok”).

A Jézus körüli nők befogadják Isten igéjét, hisznek és megkeresztelkednek, követik a Mestert, szolgálnak, ami több, mint felszolgálás, benne van az üzenetközvetítés is,³³ talán az utolsó vacsorán is ott találjuk őket,³⁴ az Apostolok cselekedeteiben pedig anyagi függetlenséggel rendelkező személyekként otthonukat is átadják a hívő közösség szolgálatára, viszont egyes tanítványi szerepekben mégsem találjuk őket. Ez utóbbira vonatkozóan azonban érkeztek új felvetések is.

2018. április 18-án az Egyesült Királyság 4-es tévécsatornáján a *Jesus' Female Disciples: The New Evidence* című dokumentumfilmben Helen Bond és Joan Taylor professzor asszonyok a Lk 10 missziós jelenete kapcsán (amelyben Jézus „kettesével” küldte el tanítványait) felfeltették, hogy az evangélium szövege szándékosan visszhangozza a Ter 7,8–9 görög fordításának szövegét.³⁵ Ott a vízözön előtt „kettő-kettő, egy hím és egy nőstény ment Noéval a bárkába”. Lehetségesnek tartják, hogy Jézus férfi és nő párosokat küldött misszióba, ahogy később az apostolok és „az Úr testvérei” is magukkal vitték keresztény nőtestvéreiket útjaikra, „szokás szerint”.³⁶ Az emmauszi tanítványokban is lehetne férfi-női párost látni, hiszen Lukács névtelenségben hagyja az egyik tanítványt. „Sőt, azt sem teszi egyértelművé, hogy vajon Kleofás

²⁸ (Davies, 1991: 190.)

²⁹ (Manns, 2015: 111.)

³⁰ (Feldman, 1988: 188–192; Ilan, 2016: 210–221; Brenner, 2018.)

³¹ (Witherington, 1988: 128.)

³² (Witherington, 2009: 671.)

³³ (Karris, 2018: 116–117.)

³⁴ (Karris, 2018, 119–129.)

³⁵ (Taylor, 2014; Czire, 2016: 35–37.)

³⁶ Vö. (1Kor 9,5; Tetlow, 1980: 130).

útitársa férfi-e vagy a Jézust követő nők közül való (vö. Lk 8,1–3). A két tanítvány bemutatásakor mindössze ennyit találunk a szövegben: »ketten közülük« (24,13).³⁷ Sajnos arról nincs további értesülésünk, hogy Jézus és később, Pál korában ez a missziós igehirdetés hogyan zajlott, mi volt a tartalma, pontosan milyen szerepet kaptak a nők, hogyan reagáltak fellépésükre. Mindenesetre igaza lehet Peter Stuhlmachernek, hogy a nők aktív missziós közreműködése nélkül, „az ókori társadalmi viszonyokat figyelembe véve, csak nehezen lehetett volna nőket megnyerni a Krisztusban való hitnek”.³⁸

Bár egyes tanítványi feladatokat mintha a nők nem teljes körben kapnának meg, számomra mégis a férfi és a női tanítványság egyenlőségére utal, hogy Lukács férfiakkal állítja párba a nőket mind az evangéliumban, mind az Apostolok cselekedeteiben. Mary Rose D’Angelo táblázataiban szépen látszik ez a kompozíciós technika,³⁹ amely hordozhatja az egyenlőség üzenetét is.

két hírül adás: 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 szolgálattelvőké	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 vér-folyásos asszony	8,26–56 (Mk 5,1–43)
három kérdés a tanítványságról: az írástudó, Márta, a tanítvány	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 tésztába gyúró nő	13,18–19; 13,20–21 (Mt 13,31–33)
két megtalálós példázat: a juh megtalálójának és a pénzérmét megtaláló nőnek	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

³⁷ (Simon, 2012: 154–155.)

³⁸ (Stuhlmacher, 2017: 212.)

³⁹ (D’Angelo, 2018: 89–91.)

két viszonyulás az istentisztelethez: írástudók és az özvegyasszony	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)

Bár a nők feltűnése az Apostolok cselekedeteiben sokkal ritkább, mint az evangéliumban, az ApCsel mégis számos utalást tartalmaz megnevezett párokra és a „férfiak és nők” *merizmosza* kerül elő.

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy Lukács megbecsüli a nőket: elfogadja, nem kérdőjelezi meg helyüket Jézus körül, sőt, még apostoli szerephez is juttatja őket. A kutatók azonban megosztottak abban a kérdésben, hogy Jézus valóban különös figyelemben részesítette-e a nőket, ez pedig tényleges társadalmi státuszváltozást eredményezett-e, illetve az is kérdéses, hogy a nők egyes közösségi szerepét Lukács tényleg támogatta-e.

Bár nem feltétlen visz előbbre, egyesek még számolásba is bonyolódnak: a férfiak (beleértve Jézust is) több száz alkalommal, míg a nők csak tizenöt alkalommal jutnak szóhoz, Jézus pedig csak kilencszer szól hozzájuk, de nemcsak védelmébe veszi vagy megdicséri őket, hanem olykor ki is javítja.⁴⁰ Stevan Davies például azt mondja, hogy ha Jézus kivételes módon törődött volna a nőkkel, akkor ezt a viselkedést kivételes módon kellene ábrázolni, ami nem történik meg. Rámutat: a férfiak biztatása, hogy hagyják el feleségeiket (14,26, vö. Mk 10,29), a férjeik nélkül országjáró asszonyok életmódjának jóváhagyása (8,1–3), a válás megengedése (Lukács elhagyja a Mk 10,1–9 szakaszát), de az újrَاهázasodás tiltása (16,18) csak növelte a társadalmi szempontból marginalizált vagy elhagyott nők számát. Ezek pedig nem a nők társadalmi státusz-felemelkedésének irányába mutatnak.⁴¹ Mátéval szemben (1,5) Jézus családfáján sem említi nőket (vö. Lk 3,23–37). Egyszóval: nem látja Lukácsnál a nők helyzetének felemelkedését. Ugyanakkor rámutat, hogy Lukács önálló, magabiztos, ügyes és életképes embereknek ábrázolja a nőket.

2. Antitézis: Lukács a nők ellensége

Az előző alfejezet utolsó bekezdése már át is vezetett bennünket a kutatás második hullámához, amely azt állította, hogy *Lukács valójában ellenséges volt a nőkkel szemben*. A gondolat mögé felsorakozó kutatók számára nem meggyőző az a feltevés, hogy a nők minden említése megerősíti a nőket. Rámutatnak arra, hogy a keresztény közösségben a nőket kis és társadalmilag elfogadható szerepekben ábrázolják. Az *evangéliumban* Jézus mindig kijavítja őket (Lk 10,41–42; 11,27–28; 23,28). Mintha azok a nők nyernék el teljes mértékben Jézus elismerését, akik egyáltalán meg sem szólalnak (Mária, Márta nővére és a bűnbánó nő). Az ApCsel-ben egyesek szerint Lukács a nőket láthatatlanná teszi: többnyire csak tanítványok és megtérők, nem pedig a missziós mozgalom aktívan formáló vezetői, mint ahogy egyébként a páli közösségekből ismert női szerepek mutatják („diakónusok”, „patrónák”, „apostolok”, „munkatársak”, vö. Róm 16,1–7; Fil 4,2–3).

A legelső olyan szerző, aki felveti, hogy Lukács negatívan viszonyul a nők közösségi

⁴⁰ (Schaberg–Ringe, 2012: 499.)

⁴¹ (Davies, 1991: 187.)

szerepeihez: Elisabeth Tetlow.⁴² A szerző a *Women and Ministry in the New Testament* című munkájában megjegyzi, hogy Lukács úgy ábrázolja a nőket, hogy azok csupán az anyagi hátteret biztosítják a férfiaknak (Lk 8,3), de az igehirdetés szolgálatába nincsenek bevonva. Az evangélium kateketikai anyagát is úgy állítja össze, hogy a nőknek csak a hallgatás és a tanulás szerepet hangsúlyozza (vö. Lk 10,38–42). Az Apostolok cselekedeteiben részt vehetnek ugyan az imádságban (21,5) és az alamizsnálkodásban (6,1), de Lukács egyértelművé teszi, hogy nem szán nekik vezető szerepet a keresztény közösségben. Általánosságban úgy véli, hogy a hagyományban nőkre ruházott domináns pozíciót Lukács elnyomja, szerepüket korlátozza és alárendeli a férfitekintélynek. Jézusnak a tanítványságra és a szolgálatra való hívását egyetemesnek látja, amit nem korlátozott a házassági állapot, a társadalmi rang vagy a nemi, faji és nemzeti hovatartozás.⁴³

Tetlow könyvének megjelenése után mások is felvették ezt a szálát. A két legjelentősebb szerző a téma ilyen megközelítésében Elisabeth Schüssler-Fiorenza és Mary Rose D'Angelo, akinek magyarul is megjelent egyik meghatározó írása.⁴⁴

Schüssler-Fiorenza a „feminista hermeneutikai kritika” módszerével elemzi a keresztény kezdeteket. Hangsúlyozza, hogy Jézus örömhírének egyik központi gondolata volt a tanítványok egyenlősége, ami később háttérbe szorult, vagy amit figyelmen kívül hagytak. Márta és Mária történetét (Lk 10,38–42) például a fentebb vázolt gondolatmenet szerint értelmezi: a feddésben részesülő Márta a házi közösségek női vezetőit jelképezi, míg a dicséretben részesülő Mária az „elvárt” alávetett és csendes viselkedést szimbolizálja.

D'Angelo tanulmányával nagyobb összefüggésbe került a kérdés. Szerinte Lukács a keresztény üzenet megbízhatóságának buktatóit látja a nőkben. Az evangélista egy olyan közösséget akar bemutatni, amely harmonikusan képes együtt élni a Római Birodalommal. Ehhez igazítja a nők ábrázolását is. Az egyik fontos szempont pedig a próféta, amelyet a rómaiak a ködös, keleti misztériumvallások világába soroltak, ezért Lukács nem bízta a nőkre az ige szolgálatát. Aggódik, hogy kiterjesztett szerepük miatt a keresztényeket „nem római tevékenységek” gyakorlóiként látják. Elismeri ugyan a nők szerepét és szolgálatukat, de egyben le is határolja azokat. Nála a nők nemcsak a lelki épülés eszközei, hanem kontroll alatt álló személyek is.

D'Angelo írásától kezdve egyre jobban elmélyítik azt a gondolatot, hogy Lukács elhárítja a keresztény közösségről azt a gyanút, hogy az új vallási mozgalom aláássa a korabeli társadalmi rendet és veszélyezteti a Római Birodalom stabilitását. A nézet tükrözi Lukács érzékenységét a szélesebb társadalmi elvárásokkal szemben, és célját, hogy eloszlassa azok félelmét, akik a kereszténységet romboló szektának tartják.⁴⁵ A Római Birodalom valóban gyanakvó volt mindenre, ami társadalmi rendjét veszélyeztette.

3. Szintézis: Lukács kettős üzenete

A Lk-ApCsel női képének újragondolását Turid Karlsen Seim *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* című könyve indította el.⁴⁶ A kutató a kihúzza a korábbi tézis (Lukács a

⁴² (Tetlow, 1980.)

⁴³ (Tetlow, 1980, 131.)

⁴⁴ (Schüssler Fiorenza, 1983; D'Angelo, 2018.)

⁴⁵ (Balla, 2005: 125, 149.)

⁴⁶ (Seim, 1994.)

nők bajnoka!) és antitézis (Lukács egy mumus!) lába alól a talajt, és elismeri, hogy elbeszélésében az evangélista megőrizte a nőkre vonatkozó markáns jézusi hagyományokat, méltósággal tekint a nőkre, nem vitatja el tőlük apostoli vagy prófétai szerepüket, ugyanakkor a férfi tanítványok preferenciáját sem titkolja el, melynek következtében korlátozza a nők szerepét a missziós munka során – ahogy ez az Apostolok cselekedeteiben jól látszik. Seim szerint az elbeszélést nem lehet leszűkíteni néhány jelenetre, hanem egységes narratívaként kell olvasnunk, annak összes dinamikájával és ellentmondásos hangjaival együtt. Ez a kettős üzenet egyszerre jeleníti meg a nők lehetőségeit és határait: neveli és legitimálja őket. Úgy gondoljuk, hogy ez a „kettősség” egy sajátosan fanyar ízt, ironikus dimenziót kölcsönöz Lukács nézőpontjának. Éppen olyan, mint Mátyás király meséiben az okos lány, aki – amikor belépett a királyhoz – köszönt is, meg nem is, hozott is ajándékot, meg nem is. Ez pedig minket is felhatalmaz, hogy Lukácshoz ne csupán elismerőleg, hanem egyúttal kritikusan viszonyuljunk, és a „negativitásban” például felismerjük azokat a motívumokat, amelyekre Mary Rose D’Angelo is rámutatott.

Seim tanulmányát követően több kutató felülvizsgálta korábbi nézetét, a tézis és antitézis kiindulópontjait és eredményeit. Így például Barbara E. Reid, aki korábbi, antitézisbe hajló nézetét kiegészítette a gyermekségtörténet (Lk 1–2) és a szenvedéstörténet (Lk 23–24) ismételt vizsgálatával, hiszen e két nagy elbeszélés között feszül Lukács evangéliuma. Így mutat rá például, hogy a nemcsak az evangélium elején van női próféta (Anna), hanem a végén is prófétai (igehirdetői, tanúságtevő) szerepbe állnak a nők. Újabb tanulmányában revideálja 20 évvel ezelőtti nézetét, és sokkal árnyaltabban szemléli Lukács nőkről alkotott képét.⁴⁷

Nem minden kutató helyezhető el a fentebb említett hegeli dialektika ihlette rendszerben. Külön figyelmet érdemelnek a zsidó kutatók, akik néha csupán árnyalni szeretnék azoknak a keresztény kutatóknak a túlzó és sok esetben antijudaista nézeteit, amelyek nyilvánosságot kaptak. Amy-Jill Levine például jogosan kritizálja azokat a kutatókat, akik az 1. századi judaizmust túlzottan befeketítik, „démonizálják”, csakhogy Jézus alakja máshogy tűnjék ki. Például felmerül számára a kérdés, hogy ezek a Jézus körüli nők milyen üzenetet hallottak meg, mi volt számukra a „jó hír” Jézus tanításában: a Törvénytől való szabadság, amit sok keresztény kutató az elnyomó legalizmussal, a rituálékban való részvétel korlátozásával, sőt a papi alapú gazdasági kizsákmányolással azonosít?⁴⁸ Levine tárgyalja a „női kérdést” Lukácsnál, és az evangélium szerepeltette személyeket egyben szimbolikus alakoknak is tekinti. A gyermekségtörténetben szereplő prófétanőről, Annáról, valamint a teljes megélhetését perselybe dobó özvegyasszonyról jegyzi meg, hogy a nyilvánvalóan gyermektelen figurák a zsidó vallási intézmény sorsát jelképezik: „nem lesz következő nemzedék, aki folytatná templomi vallásosságot.”⁴⁹ A nőkre úgy tekint, mint akik *egyedül* tórákövetők Jézus társaságában: Jézus temetésekor még időben elkészítik az illatszereket és a drága keneteket, de „szombaton pihentek a parancsolat szerint” (Lk 23,56).

Idézzünk csak fel egy jelenetet az evangéliumból! Lukács *nem hozza* a legősibb hagyományt a feltámadott megjelenéseire vonatkozóan. „E történéseket a legrégebbi hagyomány kizárólag az asszonyokhoz, főként magdalai Máriához társítja (Mk 16,1–8).”⁵⁰ Lukács Pétert tekinti első tanúnak, mint ahogy Pál apostol is, aki a feltámadásra hivatkozva (1Kor 15,5–8)

⁴⁷ (Reid, 1996; 2016.)

⁴⁸ (Levine, 1994: 12.)

⁴⁹ (Levine, 2014: 393.)

⁵⁰ (Lohfink, 2017: 342.)

csak férfineveket említ. Lukács szerint a galileai nőknek csak meghirdetik a feltámadást (Lk 24,5–6a), de magával a Feltámadottal nem találkoznak. Úgy tűnik, Lukács nem vállalja az első női tanúk „szégyenét”, amit a többiek bátran felvállalnak.

A hegeli dialektikával felosztott kutatástörténet *tézis*ének képviselője egy szót se szólna, csalódottan, elképedve állna a felismerés láttán, hogy Lukács mégsem a nők a bajnoka. Az *antitézis* képviselője azt érezné, hogy igaza volt, Lukács megfosztja a nőket igazuktól. A *szintézis* képviselője pedig azt mondaná: a Feltámadottal való találkozások fókusza már nem a nők tanítványságával foglalkozik, de ez nem vesz el meghívottságuk értékéből. Mindazonáltal nem értünk egyet azzal, hogy Péter vezető szerepét hangsúlyozó teológiai igazság kedvéért fel kellene áldozni a történeti igazságot, hiszen a magdalai Mária a koronatanú. De az is elképzelhető, hogy Lukács azért nem állította rivaldafénybe a nőket tanúként, hogy óvja az útjára indult keresztény mozgalmat és követőit, mint ahogy Márk is tette. Ha Lukács mégsem jó szándékú azzal, hogy Pétert részesíti előnyben, akkor itt az ideje odafigyelni a legújabb – sokszor zsidó oldalról érkező – kutatásokra, amelyek segítenek lerombolni azt a mítoszt, hogy a Jézus korabeli társadalomban a nők nem tanúskodhattak.⁵¹ Kétségtelen, hogy ezek a nők tanúk és próféták. A férfi tanítványok lerázó szava (Lk 24,11: „üres fecsegésnek tartották a beszédet”) igazából egy „prófétai” hang elutasítása, amit ismerünk az Ószövetségből. Ezek a nők a legfontosabb kapcsolópontok Jézus galileai és jeruzsálemi tevékenysége, valamint a keresztre feszítés, a temetés és a feltámadás között. Ők azok, akik hallják Jézus feltámadásának előrejelzéseit a jeruzsálemi úton (Lk 9,43 és 18,33). Őket szólítják fel a sírnál a fehér ruhás férfiak, hogy emlékezzenek vissza Jézus szavára. Így a példázat szerint ők a jó földbe hullott mag. A Lk 24,10 görög igealakja pedig ismétlődést fejez ki: a tanúságtételt „elmondták”, „újra és újra elmondták”,⁵² talán addig, amíg a konok férfi tanítványok is elhitték (vö. Mk 16,14) és a Feltámadott megjelenése után igazat adtak nekik.

A mi részünkről csatlakozunk a szintézis képviselte állásponhoz és szeretnénk rámutatni arra, hogy a kutatók még ma is fontolgatják Lukács „kettős üzenetét” bizonyos szerepek szempontjából, hogy vajon a nők barátja volt-e az evangélista, vagy sem.

A „beszabályozás” kétségkívül megfigyelhető, de a Galilea és Júda poros útjait járó, hús-vér és szenvedélyes nőknek a názáreti Jézushoz való kapcsolata egyedülálló: ők is „együtt vannak” a Mesterrel, ami a tanítványság és az apostolság legfőbb ismérve (vö. Mk 3,14). Erről nem lehet úgy beszélni, hogy „csak” tanítványok. Jézus küldetésének célpontjai voltak: a számukra is felkínált tanítványi és apostoli szerep, ami valódi „kimozgás” volt a kor judaizmusában, hiszen ez a terület eddig csak férfiaknak volt fenntartva; bár sajnálatos módon ez az apostoli vonás (mint igehirdetői szerep) korán háttérbe szorult.⁵³ Arra a kérdésre, hogy mennyiben van szó egyenlőségről a férfi és a női tanítványok között, vagy lehet-e erről egyáltalán beszélni, az a válaszunk, hogy lehet, mert ez nemcsak mai, hanem *akkori* kérdés is volt, elég az első századi Rómára gondolni és felidézni a már idézett Titus Livius *Ab Urbe condita* 5,34,2 szakaszát.

⁵¹ (Karris, 2018: 127–129.)

⁵² (Reid, 2016: 21–22.)

⁵³ (Peroni, 2015).

5. ZÁRÓ GONDOLATOK

A női kérdés nagy port kavart már az ókorban is. Lukács evangéliumának értelmezési hullámai hasonlítanak arra, hogy milyen érzéseket kelt a nők méltóságának kérdése vagy a női egyenjogúság témája a mai egyházban. Vannak barátai, vannak ellenségei, és vannak, akik Barbara E. Reidhez hasonlóan revideálják 20 évvel ezelőtti nézeteiket és szintézisre törekszenek. Mi is így teszünk.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Balla, P. (2005): *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története. Bevezetéstani alternatívák*. KGRE HTK, Budapest.
- Batten, A. (1994): More Queries for Q: Women and Christian Origins. *Biblical Theology Bulletin*, 24, 2, pp. 44–51.
- Brenner, A. (2018): Viccesnek tartod? Kisebbség-nagyobb különbségek a Biblia női alakjainak ábrázolásánál Josephus Flavius *A zsidók története* 1–8-ban. *Studia Biblica Athanasiana*, 19, 69–84.
- Corley, K. E. (2002): *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*. Polebridge Press, Santa Rosa.
- Czire Sz. (2006): Jézus világának mikroszociológiai/antropológiai dimenziói, *Keresztény magvető*, 112, 3, 256–271.
- Czire Sz. (2016): A történeti Jézus radikális viszonyulása a nőkhöz. *Keresztény Magvető*, 122, 1, 19–38.
- D'Angelo, M. R. (2018): Nők Lukács evangéliumában és az Apostolok cselekedeteiben. Egy szerkesztési szempont. *Studia Biblica Athanasiana*, 19, 85–108.
- Davies, S. (1991): Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha. Amy-Jill Levine (szerk.): „*Women Like This*”. *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Scholars Press, Atlanta, 185–197.
- Feldman, L. H. (1988): *Josephus's Interpretation of the Bible*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London.
- Frymer-Kensky, T. (2002): *Reading the Women of the Bible*. Schocken Books, New York.
- Gnilka, J. (2001): *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*. Szent István Társulat, Budapest.
- Hyllen, S. E. (2014): Modest, Industrious, and Loyal: Reinterpreting Conflicting Evidence for Women's Roles. *Biblical Theology Bulletin*, 44, 1, 3–12.
- Ilan, T. (2015): The Women of the Q Community within Early Judaism. Markus Tiwald (szerk.): *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source*. V&R unipress – Bonn University Press, Göttingen – Bonn, 195–209.
- Ilan, T. (2016): Josephus on Women. In: Honora Howell Chapman – Zuleika Rodgers (eds.): *A Companion to Josephus*, Wiley – Blackwell, Hoboken, 2016.
- Karris, R. J. OFM (2018): A nők és a tanítványság Lukácsnál. In: *Studia Biblica Athanasiana*, 19, 109–129.
- Kille, D. A. (2011): Bibliaolvasás három dimenzióban. A pszichológiai bibliaértelmezés. *Sapientiana*, 4, 1, 44–59.

- Lészai, L. (2008): *A tanítványok elhívása és küldetése a szinoptikus evangéliumokban*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár.
- Levine, A.-J. (1994): Second Temple Judaism, Jesus, and Woman. *Biblical Interpretation*, 2, 1, 8–33.
- Levine, A.-J. (2014): Luke and the Jewish Religion. *Interpretation*, 68, 4, 389–402.
- Livius, T. (1963): *A római nép története a város alapításától*. Európa, Budapest.
- Livius, T. (1973): *A római nép története a város alapításától*. Európa, Budapest.
- Lohfink, G. (2017): *A Názáreti Jézus – mit akart és ki volt ő?* Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- Maier, C. M. (2017): Frauen im Alten Testament. Status, Lebenswelt und Geschichte. In: Hans-Joachim Sinn (szerk.): *Aspekte der Bibel. Themen, Figuren, Motive*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 93–103.
- Manns, F. (2015): *L'altra metà del cielo. La „questione femminile” nelle tradizioni giudaica e cristiana*. Chirico, Napoli.
- Mathew, S. (2013): *Women in the Greetings of Romans 16.1–16: A Study of Mutuality and Women's Ministry in the Letter to the Romans*. Bloomsbury T&T Clark, London.
- Meyers, C. (2013): *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press, Oxford.
- Peroni, M. (2015): Disciples, Not Apostles: Luke's Double Message. Mercedes Navarro Puerto – Marinella Peroni (szerk.): *Gospels. Narrative and History*. SBL Press, Atlanta, 173–213.
- Péter, O. (2008): „Feminae improbissimae”. A nők közszereplésének és nyilvánosság előtti fellépésének megítélése a klasszikus római jog és irodalom forrásaiban. *Miskolci Jogi Szemle*, 3, 2, 77–94.
- Phillips, V. (2011): The Other Instance of Women's Silence in the Gospel of Mark. *Conversations with the Biblical World*, 31, 129–142.
- Reid, B. E. (1996): *Choosing The Better Part? Women in the Gospel of Luke*. Michael Glazier, Collegeville.
- Reid, B. E. (2016): The Gospel of Luke: Friend or Foe of Women Proclaimers of the Word? *Catholic Biblical Quarterly*, (78), 1, 1–23.
- Russel, L. M. (1993): *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*. Westminster John Knox, Louisville.
- Safrai, S. (2002): The Place of Women in First-century Synagogues. They were much more active in religious life than they are today. *Priscilla Papers*, (16), 1, 9–12.
- Schaberg, J. D. – Ringe, S. H. (2012): The Gospel of Luke. In: Carol A. Newsom – Sharon H. Ringe – Jacqueline E. Lapsley (szerk.): *Women's Bible Commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville, 493–511.
- Schüssler Fiorenza, E. (1983): *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, New York.
- Seim, T. K. (1994): *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*. Abingdon Press, Nashville.
- Simon, T. L. (2012): *A kezdetek varázsa és lendülete. Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok cselekedeteihez*. Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest.
- Stuhlmacher, P. (2017): *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés – Jézustól Pálig*. Kálvin, Budapest.

Taylor, J. E. (2014): „Two by Two”. The Ark-etypal Language of Mark’s Apostolic Pairings. In: Joan E. Taylor (szerk.): *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*. T&T Clark Bloomsbury, London, pp. 58–82.

Tetlow, E. (1980): *Women and Ministry in the New Testament*. Paulist Press, New York.

Tózsér, E. (2016): „Olykor túlságosan macsók vagyunk, és nem hagyunk teret a nőknek!” *A Szív*, 102, 5, 5–8.

Vorgrimler, H. (2006): *Új teológiai szótár*. Göncöl, Budapest.

Witherington III, B. (1984): *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus’ Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life*. Cambridge University Press, Cambridge.

Witherington III, B. (1988): *Women in the Earliest Churches*. Cambridge University Press, Cambridge.

Witherington III, B. (2009): *The Indelible Image. The Theological and Ethical Thought World of the New Testament*. Vol. 1, IVP Academic, Downers Grove.

Zamfir, K. (2010): Becsület-szégyen mentalitás a pasztorális levelekben. Nóda Mózes et al. (szerk.): *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése*. Szent István Társulat – Verbum, Budapest – Kolozsvár, 64–76.