

*Literáty Zoltán*¹

CSALÁDVÉDELEM ÉS NŐI EMANCIPÁCIÓ
JÉZUS NORMATÍV TEOLÓGIÁJÁBAN

ABSTRACT

Family Care and Women's Emancipation in the Normative Theology of Jesus

Different passages in the Holy Scriptures address the issues of divorce and marriage in different ways. In many cases, these differences stem from the contemporary context. Therefore, any text dealing with marriage and particularly divorce, must first be examined thoroughly within the context of the relevant historical period and specific circumstances. This study adheres strictly to this fundamental principle to ensure that Christian exegesis does not promote ideology rather than the message.

This study aims to demonstrate that Jesus' attitude towards the socially weaker and vulnerable was far ahead of his time. Through the theme of divorce, Jesus articulates a deeper message that still imposes obligations on us today within the normative sense of Christian ethics.

Keywords: divorce, emancipation, politics, early church, ethics

BEVEZETÉS

A Szentírás különböző szövegei különböző módon fogalmaznak a válásról és a házasságról. Ezek a különbségek sok esetben a korabeli kontextusból adódnak. Emiatt minden szöveget, amely a házasságról és különösképpen a válásról szól, először is alaposan meg kell vizsgálni az adott történelmi kor és az adott élethelyzet viszonyaiban. Ez a bibliai exegézis alapkövetelménye, azaz nagyon körültekintőnek kell lenni a háttér feltárásában is. Csakis így lehet elkerülni, hogy üzenet helyett ideológiát hirdessen meg a keresztyén írásmagyarázat vagy a református prédikáció.

1 Literáty Zoltán (Prof. Dr.) tanszékvezető egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának dékánja. Kutatási területe: homiletika, literaty.zoltan@kre.hu.

Ebben a tanulmányban egy konkrét bibliai igeszakaszt vizsgálok meg az exegézis, a rendszeres és gyakorlati teológiai szempontrendszerek alapján. Ez a textus pedig Jézus tanítása a válásról a Márk szerinti evangélium 10. részéből.

¹Jézus onnan elindulva elment Júdea határába és Jordánontúlra; újra sokaság gyülekezett hozzá, ő pedig szokása szerint ismét tanította őket. ²Farizeusok is mentek hozzá, és megkérdezték tőle, hogy szabad-e a férfinak elbocsátania a feleségét: ezzel kísértették Jézust. ³Ő azonban visszakérdezett: „Mit parancsolt nektek Mózes?” ⁴Azok ezt mondták: „Mózes megengedte a válólevél írását és az elbocsátást.” ⁵Jézus erre így szólt hozzájuk: „Szívetek keménysége miatt írta nektek Mózes ezt a parancsot, ⁶mert a teremtés kezdete óta az embert férfivá és nővé teremtette az Isten. ⁷Ezért elhagyja az ember apját és anyját, ⁸és lesznek ketten egy testté, úgyhogy ők többé már nem két test, hanem egy. ⁹Amit tehát az Isten egybekötött, ember el ne válassza.” ¹⁰Otthon ismét megkérdezték őt erről a tanítványai. ¹¹Ő ezt mondta nekik: „Aki elbocsátja feleségét, és mást vesz el feleségül, házasságtörést követ el ellene; ¹²és ha az asszony bocsátja el férjét, és máshoz megy férjhez, szintén házasságtörést követ el.” (Márk 10,1–12)

EXEGÉZIS

A szöveg struktúrája a következő öt részből épül fel:

1. A farizeusok kérdése a válásról (2. vers)
2. Jézus viszontkérdése (3. vers)
3. A farizeusok válasza a válólevélről (4. vers)
4. Jézus cáfolata, tanítása (5–9. vers)
5. Jézus konklúziója a tanítványok számára (10–12. vers)

A szöveget a következőkben versenként elemzem. A versekből csak azokat a szavakat emelem ki, amelyek aztán később a konklúziók levonásánál fontos gondolatokat tartalmaznak.

1. vers

Az előző egység lezárása, amely 9,33-mal kezdődik, és Kapernaumot jelöli meg. Látni kell, hogy nem földrajzi struktúra érvényesül a szerkesztésben, hanem tematikus összefűzés.

πέραν τοῦ Ἰορδάνου – fontos lehet Perea miatt. Ugyanakkor meg kell említeni, hogy a haszíd zsidók Galileából úgy jutottak el Júdeába, hogy kikerülték Samáriát. Ennek meg is felelne az útvonal, de Márk nagy valószínűség szerint összekeverte a sorrendet, s ezért említi előbb Júdeát, majd azután a Jordánontúlt (Márk földrajzi tévesztéseire több igehely is utal: 6,45, 6,53, 7,31). Ez a vers azért fontos, mert az említett két földrajzi egység Heródes Antipász uralma alá tartozott.

A 2. és a 3. versre később térek ki, itt csak a szerkesztői szándék fontos most számunkra, amely szerint kísértették Jézust. Ez itt csapdaállítást jelent, veszélyes

helyzetet, amelybe könnyen bele lehet bukni. Hasonló tehát a szituáció az adópénz történetéhez, ahol szintén egy veszélyes kérdés hangzik el.

4. vers

A perikópa azért izgalmas, mert megfordulnak az addig megszokott szerepek. Több mint feltűnő, hogy Jézus a törvény értelmezésében mindig valami új, az élet minősége és értéke szempontjából, az ember szempontjából „rugalmas” értelmezést hozott – többnyire a kultikus törvények rovására (pl. a szombatnap értelmezése) –, ám a házasságtörés és paráznaság, általánosan nézve a szexualitika területén rendkívül radikális értelmezéssel találkozunk, főleg a férfiakkal szemben támasztott etikai követeléseivel. Teljes a szerepcsere, erről a szöveg árulkodik. A farizeusok arra kérdeznék rá: „szabad-e” megtenni valamit, Jézus pedig arra hívja fel a figyelmüket, hogy ne lazítsák fel a törvényt, hanem vegyék komolyan a parancsolatot. Jézus Mózes parancsáról kérdezi a farizeusokat, ők viszont arról beszélnek, hogy mit enged meg Mózes. Azaz Mózes számukra legalizál, igazol egy hétköznapi házasságetikai gyakorlatot. A válás jogát igazolják, vagy a hangsúly miatt fogalmazva: a válás számukra igazolható. Nem véletlenül idézik a Tóra ide vonatkozó részét. A mózesi szöveg fontos lehet, hiszen óriási „nagykaput” hagy a törvény értelmezéséhez, amit Jézus idejében ki is használtak a konzervatív és liberális iskolák. Így olvassuk Deut 24,1-ben „Ha valaki feleségül vesz egy lányt, és férje lesz annak, de később nem találja kedvére valónak, mert valami ellenszenveset talál benne, akkor írjon válólevelet, adja azt az asszony kezébe, és úgy küldje el a házából.” A problémás „nagykapu” a „*valami ellenszenves*” [*ervat dabar*] két szó. Itt a paráznaság még nincs képbén, hiszen azt külön törvényben rögzíti a Tóra Lev 20,10 versében: „Ha valaki férjes asszonnyal paráználkodik, a felebarátja feleségével paráználkodik, halállal lakoljon a parázna férfi és a parázna nő.” (Vö. Deut 22,13–27.) Az értelmezés két véglete a következő. A Sammaj-féle konzervatív iskola szerint csak kirívó erkölcstelenség lehetett a válólevél oka. A Hillél-féle liberális iskola pedig egészen odáig megy, hogy egy férfi elbocsáthatja feleségét, ha elrontotta a vacsorát. Akiba rabbi pedig így fogalmaz: ha a férfi talál egy szebb nőt, válólevelet adhat a feleségének (lásd Babiloni Talmud 9.)

A farizeusok a válást a Talmud alapján csakis jogilag értelmezték, azaz megkötésekor és felbomlásakor is azt vették figyelembe, hogy az a jogszabályoknak megfelelő módon történjen. A válás számukra engedélyezett, ha a nő megkapja a válólevelet.

5. vers

Jézus értelmezni kezdi a témát. Az értelmezés gyökere pedig nem Mózesig, hanem Istenig megy vissza, egészen a teremtésig, még pontosabban a teremtési rendig. Mégpedig azért, mert ami engedélyezve van, nem biztos, hogy az Isten akarata – mondja Jézus. A mózesi törvény nem a válást népszerűsíti, hanem azt kívánja szabályozni, hogy védje a feleket általa, de főleg a nőt. Jézus Isten eredeti céljára hívja fel a figyelmet. A teremtésrendben Isten szerint a házasságot a tiszta szív garantálta, amely képes a szeretetre. Isten nem szereti a válást. Mal 2,16-ban

a következőképpen olvashatjuk: „Gyűlölöm azt, aki elválík feleségétől – mondja az ÚR, Izráel Istene –, mert erőszak tapad ruhájára – mondja a Seregek URa. Vigyázatok magatokra, ne legyetek hűtlenek!”

Jézus szerint a válás oka a keményszívűség, azaz a bűn. A keményszívűség, azaz a *σκληροκαρδία* szó használata Jézus prófétai szerepét erősíti (lásd Deut10,16, Jer 4,4, Ez 3,7 Ez 36,26). Az LXX a körülmetéletlen szív kifejezéssel fordítja, ami a hűtlen Izráelt kívánja szimbolizálni. Vagyis a válás az Isten szövetségéből magát kiszakító nép gyakorlata. A válólevél nem jog a válásra, ahogy a farizeusok gondolják, hanem terhelő bizonyíték a gyakorlat szerint, amely magában foglalja azt a bűnt, ami miatt a válás megtörténik.

6. vers

Jézus érvelése a teremtettségre megy vissza, és Isten megmásíthatatlan akaratát hirdeti. Az ember itt nem csupán a férfi, hanem a nő is egyben. A farizeusok csak a férfira értik, Jézus viszont a Genézis könyve alapján mindkettőre. A teremtetési rend szerint értelmezett emancipáció jele ez a fajta egyenjogúságot biztosító gondolkodásmód.

7–8. vers

Hiányzik a Gen-ből jól ismert mondatrész: „és ragaszkodik feleségéhez”. Ugyanakkor az idézet az LXX-ből lett átvéve, amely betoldja a „ketten” (οἱ δύο) szót, ami a poligámia elleni kritika jele is egyben. Az emancipáció másik jele.

9. vers

A συζύγγιον – összeköt, egybeszerkeszt szó képi háttere: az igába két lovat befogni.

11. vers

Nem kérdéses, hogy eredeti jézusi mondatról van szó, de hagyományozása sok formában hagyta ránk a tanítást (lásd Lk 16,18; Mt 5,32; 19,9). A márkai változat azt mutatja, hogy Jézus még a válás okául paráznaságot elfogadó Sammaj-féle iskolánál is radikálisabb konzervatív irányt képvisel. Egyszerűen nem létezhet ok arra, hogy valaki elváljon. A válás minden körülmény között bűn Isten előtt, semmivel sem igazolható. Ezért nem reflektál Jézus a kazuisztikára. Isten parancsának feltétlenségét hirdeti tehát Jézus ezekben a versekben. Hogyan lehet ezt mégis valahogy emészthetővé tenni? Talán az lehet egy megoldási javaslat, hogy Isten feltétlensége nemcsak a parancsokban, de a szeretetben is megnyilvánul, azaz ahogy az Ószövetségben is sokszor nem vetette el hűtlen népét (pl. Hóseás könyve), ugyanezt várja a Tórát és az Írásokat ismerő igaz zsidó férfiktól is, hogy semmilyen oknál fogva ne váljanak el feleségüktől, ne törjék meg a teremtetési rendet, ne vétseken a hetedik parancsolat ellen, ne okozzanak kárt a másik embernek sem (ἐπ’ αὐτήν). A zsidó jogértelmezés sze-

rint a paráznaság az asszony férje vagy apja, vagy testvére ellen elkövetett vétek volt. Jézus itt szándékosan hozza elő az asszonyt, mint szuverén teremtményt, aki ellen ugyanúgy lehet vétkeznie a férfinak. Az emancipáció újabb jele a perikopában.

12. vers

Több gondot is okoz a kutatóknak ez a vers, hiszen a zsidó jogban az asszonynak nem volt joga elválni.² Éppen ezért feltételezik, hogy Jézus nem használta ezt a kitételet, de mivel Márk hellenista pogányoknak küldi írását, ezért beszerkesztette, úgymond applikálva azt az adott helyzetre. Ennek a versnek a kapcsán mondják a kutatók, hogy mind a 11., mind a 12. vers Márk betoldása. Többben amellet érvelnek (Edwards, Evans), hogy a tanítványoknak újra összefoglalt summa a 12. versben gond nélkül származhat Jézustól. Heródiás válása Fülöptől, vagy a Misna kitételei, hogy milyen betegség okán vagy szituációban válhat el egy asszony a férjétől, vagy egy egész konkrét eset leírása egy hajdani válásról azt mutatja, hogy bizonyos esetekben az asszonynak is volt joga a váláshoz.³ Ezt a szűk jogkört Strack is kiemeli, amikor arról ír, hogy a válás az asszony számára is megengedett, ha a férfi méltánytalanságra kívánja kényszeríteni, vagy valóságosan is lehetetlenné válik az együttélésük, vagy ha az asszony kiskorú, és az apja már nem él, hanem a testvérei vagy az anyja jegyzi el, vagy ha az asszonyt a férfi kényszerítette a fogadalomtételre.⁴

De hogy mi lehetett a valódi oka ennek a betoldásnak, azt a következőkben fejtem ki, amikor is igyekszem a szöveg konkrét kontextusát feltárni.

A SZÖVEG ELSŐ KONTEXTUSA: JÉZUS PÁRBESZÉDE A FARIZEUSOKKAL

Az a szituáció, amelyben Jézusnak ez a tanítása elhangzott nagyon is jól körvonalazható. Ebben a keretben a szavak elnyerik pontos jelentésüket, s így nem okozhat gondot a tanítás lelkigondozói szempontból sem. Ez a keret pedig elsősorban egy politikai kontextus, amelyben a szereplők: Jézus, Heródes Antipász és a vallási elit.

Jézus Galileából érkezik, és a párbeszéd Pereában⁵ történik. Mindkét területen Heródes Antipász, a negyedes fejedelem uralkodik. A farizeusok kérdése szempontjából a hely is fontos.

2 JOSEPHUS, Flavius: *A zsidók története*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1966, 329–331.

3 EDWARDS, James R.: *The Gospel according to Mark*. The Pillar New Testament Commentary, Cambridge, Eerdmans Publisher, 2002, 304.

4 STRACK, Hermann – BILLERBECK, Paul: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte* München, Beck, 1924, 23–24.

5 Perea jelentése: Jordánon túl, folyamon túli terület.

A bibliai leírás szerint Heródes vétett a Tóra előírásai ellen, amikor testvérének, Fülöpnek a feleségét, Heródiást vette feleségül. Keresztelő János szová tette ezt a skandalumot, s életével fizetett érte, azaz politikai gyilkosság áldozata lett. Ehhez tudni kell, hogy János fellépése előtt egy a végidőket megjósoló irat, a bizonyos Mózes mennybemenetele⁶ tartotta izgalomban a zsidó elitet. Az irat megjövendöli Arkhelaosz bukását Kr. u. 6-ra⁷, ami aztán be is következett, de tartalmazott egy robbanásveszélyes próféciát is, miszerint Nagy Heródes fiai nem fognak apjuknál hosszabb ideig uralkodni.⁸ Az irat datálását a kutatók Kr. u. 20-ra teszik, azaz jóval Arkhelaosz bukását követően, de még Heródes 34 éves uralkodását figyelembe véve Antipász és Fülöp regnálását, azaz Kr. u. 30-at jóval megelőzően.⁹ Így tehát János fellépésekor az egész végváradalom újra felfokozódik, azaz a nép várja Antipász és Fülöp bukását. Pont ekkor áll elő Antipász és Heródiás házassági kalandja révén egy belpolitikai szempontból kritikus helyzet, mivel a törvény tiltja az ilyen házasságot, s ehhez még hozzájárul Josephus véleménye is, miszerint Antipász szándékosan akarta megszegni az atyák hagyományait. Olvasunk effajta szándékosságról több helyen is a Heródiánusok életében, pl. Tibériást, az új fővárost egy temető fölé építették,¹⁰ a királyi palotába állatszobrokat helyeztek el. A nép Isten igazságos büntetéseként várta Antipász bukását. Az ingatag belpolitikai helyzetet súlyosbította az a külpolitikai helyzet is, amelyet szintén ez a házasságtörés okozott, ui. Heródiás feltételül szabta Antipásznak, hogy váljon el első feleségétől, aki megneszelve ezt a dolgot, hazamenekült apjához, Aretaszhoz, a nabateus királyhoz. A házasság azért kötöttet anno, hogy Heródesnek legyen egy erős szövetségese délen, aki védi őt az araboktól. Innentől fogva viszont épphogy az ekkortájt hatalmi csúcsán lévő Nabatea vált ellenséggé. Nem sokkal később ki is tört a háború a két ország között, és Kr. u. 34–35-ben Heródes megsemmisítő vereséget szenvedett Aretasztól. A nép meg volt győződve, hogy Antipász veresége Isten büntetése Keresztelő János kivégzése miatt.¹¹ A közvélekedést az is erősítette, hogy Arkhelaosz szintén megsértette a házassági törvényt kevésbé bukása előtt,¹² így szinte konzekvens ítéletté vált, hogy Isten ezt nem hagyja büntetés nélkül. Ez tehát a helyzet: a nép várja Antipász bukását, Arkhelaoszhoz hasonlóan, s ekkor lép fel Keresztelő János a maga kritikájával az uralkodó ellen, s fogalmazza meg a saját végváradalmát. Kivégzése tehát egyértelműen politikai indítékú gyilkosság volt; ahogy Josephus fogalmazta: „[Heródes] jobbnak tartotta még idejében eltenni őt láb alól...”¹³

6 TROMP, Johannes: *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha (SVTP Vol. 10), Leiden, Brill, 1993, 270–285.

7 Josephus: *A zsidók története*, 376–378.

8 Assumption of Moses 6,7–9. 202–205.

9 THEISSEN, Gerd: *A Jézus mozgalom*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 194.

10 Josephus: *A zsidók története*, 383–384.

11 Uo., 394–395.

12 Uo., 376–377.

13 Uo., 394.

Nem sokkal ezek után hangzik el a kérdés Pereában, Antipász fennhatósága alatti területen: „Szabad-e a férfinak elbocsátania a feleségét?” Sőt, teljesen egyértelmű most már az evangélista hozzátett kiegészítése is: „...ezzel kísértették Jézust.” A csapda tehát nem az, hogy ellene mond-e Jézus a mindennapi gyakorlatnak, Mózes válólevelet megengedő tórarészletének, vagy esetleges válaszával veszít a népszerűségéből, azaz nem kegyességi, írásmagyarázati hermeneutikai vitáról van szó. Nem teológiai vita zajlik, a kérdés egy nagyon is „gyilkos” kérdés. Együtt gondolkodsz-e Keresztelő Jánossal? (Hasonló az adópénzzel kapcsolatban feltett kérdéshez, amikor azt kérdezték, együtt gondolkodsz-e Galileai Júdással.)

Jézus válasza, pontosabban kritikája egyértelmű. Aki elbocsátja feleségét (ez Antipász), házasságtörő, aki elvállik férjétől (ez Heródiás, s innen érthetjük Jézus nőkre vonatkozó kitételét is a 12. versben) házasságtörő. Feltételezhető tehát, hogy Jézus politikai kritikát fogalmaz meg ebben a perikopában a szexualitika segítségével, de nem általános házasságitikai tanítást ad.

Hogy Jézusnak nem csak ez az egyetlen kritikája Heródes Antipász felett, az bizonyos az evangéliumok leírásaiból. Érdeemes számba venni őket.¹⁴

Még abban az órában néhány farizeus ment oda hozzá, és így szóltak: „Menj, távozz el innen, mert Heródes meg akar ölni.” Erre ő ezt mondta nekik: „Menjete, mondjátok meg annak a rókának: Íme, ma és holnap ördögöket űzők ki, és gyógyítok, de harmadnap bevégzem küldetésemet.” Lk 13,31–32

Jézus jelzi Antipásznak, hogy átlát hatalmpolitikai cselszövésein.

De Jézus odahívta őket, és így szólt hozzájuk: „Tudjátok, hogy azok, akik a népek fejedelmeinek számítanak, uralkodnak rajtuk, és nagyaik hatalmaskodnak rajtuk. De nem így van közöttetek, hanem aki nagygyá akar lenni közöttetek, az legyen szolgátok; és aki első akar lenni közöttetek, az legyen mindenki rabszolgája. Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” Mk 10,42–45

Antipász „népek”, azaz pogányok királya kívánt lenni. Bukásához is ez a becsbügy vezetett. Pedig területén alig éltek pogányok. A politikai kritika egyértelmű: aki első akar lenni, legyen szolgál (rabszolga).

„Ha egy ország meg hasonlít önmagával, nem maradhat meg az az ország...” Mk 3,24 (Lk 11,17)

Nagy Heródes országa részekre szakadt, testvérek között is meg hasonlítás van. A Mózes mennybemenetele irat alapján a végítélet az ilyen országokon hamar bekövetkezhethet. Ugyanakkor nem elhanyagolható az sem, hogy a rómaiak uralkodá-

¹⁴ Theissen: *A Jézus mozgalom*, 196.

sának alapja, a *divide et impere* jelszó következménye olvasható itt ki. A megosztott ország elvész.

Amikor János követei elmentek, elkezdett beszélni a sokaságnak Jánosról: „Miért mentetek ki a pusztába? Szélingatta nádszálat látni? Ugyan miért mentetek ki? Puha ruhákba öltözött embert látni? Hiszen, akik pompás öltözetben és bőségben élnek, azok a királyi palotákban vannak. Akkor miért mentetek ki? Profétát látni? Azt láttatok, sőt – mondom nektek – profétánál is nagyobbat!” Lk 7,24–26

Talán magyarázatra sem szorul ez az egyértelmű kritika.

„Féltem ugyanis tőled, mivel könyörtelen ember vagy: azt is behajtod, amit nem fektettél be, és learatod azt is, amit nem vetettél el. Ekkor az így szólt hozzá: A saját szavaid alapján ítélek meg, gonosz szolgá! Tudtad, hogy én könyörtelen ember vagyok, behajtom azt is, amit nem fektettem be, és learatom azt is, amit nem vettem el? Ellenségeimet pedig, akik nem akarták, hogy királlyá legyek felettük, hozzátok ide, és vágjátok le itt előttem.” (Lk 19, 11 kk és Mt 25,14 kk)

Evans megjegyzi, hogy a talentumokat szétszórtó király képe nem Istent tükrözi, hanem sokkal inkább Heródes Antipászt, aki könyörtelen, ott is arat, ahol nem vet, ellenségeivel könyörtelenül végez stb.

A szöveg, azaz a párbeszéd első kontextusa tehát egy politikai vitabeszéd, ahol a csapda életveszélyt jelent Jézus számára.

A SZÖVEG MÁSODIK KONTEXTUSA: AZ ŐSEGYPÁZ

Hogy a szöveget helyesen értsük, ketté kell választani a jézusi és a Márk gyülekezete szituációját. Azaz a hagyományozott anyag milyen megfontolásból került bele az evangélium szövegébe, és miért nem maradt ki? Talán feltételezhetjük, hogy létezett egy őskeresztyén tradíció, mely a jézusi mondás alapján valóban nagyon komolyan vette a házassági elválás tiltását, de mivel ez konfliktusokat, problémákat okozott a korabeli gyülekezetek életében, az evangélista jónak tartotta, hogy a gyakorlat igazolására az Úr mondását használja fel. Érdekes lehet ehhez megnézni egy az evangéliumokat megelőző hiteles leírást Pál apostol tollából (lásd 1Kor 7,10kk). Ő szintén az Úr szavára hivatkozik, amikor leírja, hogy ha megoldható, senki ne váljon el, azaz a hívő ember sem a hitlentől.

Még egy érv szól emellett, mégpedig az esszéusok érve. Az őskeresztyén hitgyakorlat nagyon sok momentumot vett át a kumráni kegyességi gyakorlatából. Márpedig Kumránban tiltották a válást. A Deut 17,17 alapján „Ne legyen sok felesége, hogy szíve el ne hajoljon”, olvashatjuk a holt-tengeri tekercseken, hogy „Ne vegyen más feleséget a meglévő mellett, nem, mindig Ő [feleség] maradjon mellette, amíg csak élnek. Ha [felesége] meghal, vegyen új feleséget atyja házából,

mert az az ő családja” (11 QTemple 57,17–19).¹⁵ Természetes, hogy a Deuteronomium idézete Izráel királyára vonatkozik, de a kumráni értelmezés már általános érvényű, azaz a közösség minden tagjára kötelező. A következőképpen ítélik meg a közösségen kívüli tagokat: „tetten érhetők a paráznaságban, amikor két feleséget vesznek maguknak, holott a teremtésben Isten férfivá és nővé teremtette őket, sőt, amikor a bérkába bementek, akkor is kettesével mentek be.”¹⁶ Az tehát egyértelmű, hogy a kumráni esszénusok is Jézushoz hasonló radikális üzenetet fogalmaztak meg az elválás kérdésében. A többi csak feltételezés, hogy az őskeresztyén modell ezt is átvette volna a kegyességi gyakorlatukból.

Viszont fontos lehet, hogy a Márk (pogánykeresztyén) gyülekezete és a Máté (zsidókeresztyén) gyülekezete közötti különbség a két evangélista megfogalmazásában is azonnal jól látható. Máté ugyanis kétszer fogalmazza meg Jézus tanítását, és mindkétyszer beleszövi a zsidó gyakorlatnak megfelelő módon azt a feltételt, hogy „kivéve, ha paráznaságot követett el” (Mt 19,9 és Mt 5,32).

Az tehát látható, hogy az eredeti jézusi szituáció és az evangéliumok írásba foglalásának ideje között eltelt időben a jézusi tanítást igyekeztek az adott gyülekezetek helyzetére szabni. Azaz az ősgyülekezet olyan etikai minimumot alkotott Jézus politikai témájú párbeszédéből, amely általános módon kívánta szabályozni a gyülekezetekben élő keresztyén emberek házasságon belüli szexuáletikai magatartását. Miért volt erre szükség?

A teológiai etika mára már bizonyította, hogy az ősegyház ethosának egyik sarokpillére a szexuáletika volt. Másképpen nem is lehet elképzelni, milyen szempontok alapján kaphatott helyet egy ennyire rigorózus törvényértelmezés a „rugalmasabb” értelmezések között. Az nyilvánvaló, ahogy a szombatnap rituális hangsúlyait Jézus eltolja az etikai hangsúlyok felé („a szombat lett az emberért” Mk 2,27 vagy „szabad-e szombaton jót tenni” Mk 3,4), úgy jelentkezik ez esetben is ez az eltolódás a szeretettörvény irányába, ugyanis Jézus a keményszívűséget teszi okká a párbeszédben. A történet tehát a szeretettörvény aktualizálása, applikálása az általános, hétköznapi gyakorlatra. Az őskeresztyén etikában folytatódott Jézus üzenetének családvédő tendenciája. Konkrét identitásképző tényezővé vált az ősegyház keretein belül, mégpedig ellentényezővé. Ugyanis a pogány kultúrával fordultak szembe, amitől éppen szexuális magatartásukban kívántak különbözni.¹⁷ Különböző szövegek figyelembevételével (pl. Rm 1,24 kk; 1Kor 5,9–11 és 6,9; Gal 5,19kk) azt látjuk, hogy a gyülekezetek alakulásakor a szexuáletika területén Pál is megköveteli a határozott szembefordulást a korábbi magatartásformákkal, viszont a pázsatori levelekben már azt tapasztaljuk, hogy mindezek már

15 WISE, M.—ABEGG M.—COOK, E.: *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, Harper Collins, 1996, 485. Uo., 55.

17 SCHRAGE, Wolfgang: *The ethics of the New Testament*. Edinburgh, T&T Clark, 1988, 98–106., ill. 228–236.

sokadrangú kérdések (lásd 1Tim 1,9kk; 6,4kk; 2 Tim 3,2kk; Tit 3,3). A legkifejezőbb érv erre az 1Thessz 4,3–5: „Az az Isten akarata, hogy megszentelődjete: hogy tartózkodjatok a paráznaságtól, hogy mindenki szentségben és tisztaságban tudjon élni feleségével, nem a kívánság szenvedélyével, mint a pogányok, akik nem ismerik az Istent.” Ez azt jelenti, hogy a gyülekezetek alapításakor nagyon fontos volt, hogy mindenki láthatóan, szinte hitvallásszerűen vállalja fel az előző életével való szakítást, s ennek leglátványosabb módja a szexualitika terén történő „pálfordulás”, a már több évtizede létező gyülekezetek életében pedig az egymás között megélt ethosz, azaz a konfliktusok és az agresszió megoldása, elsimítása válik a lehangsúlyosabbá.

Ez a tény viszont missziológiai kérdést is felvet immár a gyakorlati teológia szempontjából. Ugyanis, amennyiben retorikakritikailag szemléljük ezt a történetet, akkor azt mondhatjuk, hogy az ősegyház nem értett a marketinghez. Egy a saját korától ilyen mértékben elzárkózó, Schrage szavaival élve „rigorózus” etikai magatartás milyen gyümölcsöket teremhetett az alakuló egyház számára? Mi célja lehet egy kisközösségnek egy ilyen kemény szöveggel, főleg, ha „misszionálni” akarja a „világot”? Hiszen válások akkor is voltak, és ez a megközelítés akár moralizáló, sőt kirekesztő is lehet. A mai marketing az ilyen kellemetlen üzeneteket a „kisbetűs” részben rejt el. De joggal feltételezhetjük, hogy a szituáció épp az ellenkező lehetett. Ezek szerint az az ellenkultúra, amelyet a keresztyén házasság- és szexualitika képes volt megteremteni, mégsem elrettentő, hanem annál inkább vonzó kereteket biztosított a keresztyénné váló egyének és családok számára, főleg a nőkre való tekintettel. A misszió eszköze lett tehát az az etikai magatartás, amely a nők emancipációját a teremtésrendbeli helyzetre emelte vissza.

Itt válik fontossá az a zsidó és a római–hellén kontextus, amiben a zsidó és a pogány asszonyok a maguk feleség voltát napról napra megélték. A héber nyelv megházasodni igéje azt jelenti, úrnak lenni, tulajdonosnak lenni valaki felett. A férfi „*baal*”-ja az asszonynak. A feleségeket megvásárolták, mégpedig az eljegyzési összegért vagy a ledolgozott munkáért (lásd „*mohar*” Gen 34,12; Ex 22,16; 1Sám 16,25). Egy zsidó férfi három dologért adott hálát kötelező imádságban naponta többször is: 1. nem született nőnek, 2. nem született rabszolgának, 3. nem született pogánynak.

A dekalógus a feleséget a tulajdontárgyak (szolgáló, szolgálóleány, ökrök, számár) közé sorolja. A paráznság tehát az, amikor a férfi tulajdonának intimitása méltatlan helyzetbe kerül. Így paráznságot is csak férfiak ellen lehetett elkövetni, nő ellen nem. A férfiről nem vonatkozott a hűség köteléke, sőt szexuális előjogokat élveztek. Így a nő ellen nem lehetett házasságtörést elkövetni a korabeli törvények alapján.¹⁸

18 BARTHA Tibor: Házasság és válás az Ószövetségben, a Talmudban és az Újszövetségben, *Theológiai Szemle* 13(1970/1–2.), 17–22.

A házasságon belüli alá- és fölérendelés helyzetét a Szentírás nagyon jól illusztrálja számunkra. Ezzel a korabeli hatalmi értelmezéssel vitatkozik Jézus és az ősegház.

A hellén–római kultúra szintén dominanciára épülő párkapcsolatokat ismert. Az antik világ számunkra elképzelhetetlen módon, hatalmi játékként tekintett a szexualitásra. Az egyik fél mindig alá-, a másik mindig fölérendelt viszonyban volt egymás felé. Az alárendelt szerep a nőké és a rabszolgáké, legfeljebb az ephéboszoké.¹⁹ A szexuális tolerancia nagyon kiterjedt és elfogadott volt Jézus korában. Ez vonatkozik a homoszexualitásra is. Szintén Foucault-ra alapozva írom, hogy az ókori kultúra a fiatal ifjak iránt táplált érzelmeket magasabb értékű kapcsolatnak tekintette, mint a nők felé megélt eroszt. Az utóbbi heteroszexuális kapcsolatot az ösztönök irányították, az előbbit nem, azaz nemesebbnek tartották mindazt, ami az ösztönökön felül képes emelkedni. Ez a szeretet a fiúkat az emberi értékükért (*arété*) szerette. Ez az érv azt is kimondja egyben, hogy a nőkben nincs meg az az *arété*, mint a férfiakban.²⁰

Ebben a helyzetben válik relevánssá Jézus szexuáletikája. Ennek a *locus*nak az üzenete nem lóg ki a többi jézusi üzenet sorából, hiába tűnik úgy, hogy itt Jézus rigorózusabb értelmezést képvisel. Ez az etika megegyezik megannyi más jézusi tanítás summájával, a „kicsik”, a „gyengék”, a „megvetettek”, az „utolsók” érdekeit védő etika szólal meg a Márk 10,1–12-ben is. Jézus elismeri a nők értékét a teremtésben kapott értéküknek megfelelően. A 6–8. versben Jézus érve a Gen 1,27 alapján arról szól, hogy Isten az embert férfivá és nővé teremtette. Ők a házaspárok archetípusa. Ezért minden házaspárnak úgy kell rájuk tekinteni, mint saját előképére. A Gen 2,24 alapján pedig azt olvassuk, hogy Isten előbb leválasztja a férfit a szülőkről, és egybeköti „ragaszkodás” által a nővel, és ezt a férfi (!) nem szakíthatja szét. Ez a vers a kumráni közösségben hangsúlyozott szukcesszív poligámia elleni polémia is egyben, ahol az elvált és újránházasodó férfiakat többnejű férjeknek tekintették. Jézus is hasonló módon érvel a házasságtörés mellett, mert szerinte is a teremtési rendben a házasság alapja a kapcsolat, egészen pontosan a lelki és a szexuális unió, és nem a gyermeknemzés vagy a szociális értékrend figyelembevétele. Ezért nem bontható fel egy házasság a másik fél haláláig, s ha valaki új házasságot köt, az házasságtörést követ el. De mégis megfigyelhető egy ellentmondásnak tűnő tény Jézus etikaalkalmazásában. Másképpen ítéli meg a nőket és másként a férfiakat. Az előbbiekkal kapcsolatban toleráns magatartást képvisel, a férfiak elé kemény elvárásokat támaszt. Ez előbbiekre példa a jól ismert Jn 8,1–11, Lk 7,36–50; Mt 21,31, az utóbbira a következő két *locus*: Mt 5,28; Mt 19,12. Ezt az aszimmetriát úgy érthetjük meg, hogy a férfiaknak kötelező szexuális önkontrollt kell gyakorolniuk, a nőket viszont „félrelépés” ese-

19 FOUCAULT, Michel: *The history of sexuality, Vol. 3. The care of the self*, First Vintage Books Edition, 1988, 4–16.

20 Uo., 203–208.

tén is védelem illeti meg. Jézus tettei ezt bizonyítják. Amikor Jézus a Jn 8,7-ban felteszi az ismert kérdést, hogy ki büntelen a jelenlévők között, akkor is azt kéri számon, hogy házasságtörésben részes férfi nincs jelen. Azaz a farizeus értelmezés – kitágítva a korabeli kultúrára – a férfit nem tartja bűnösnek, a férfi számára a hűség nem kötelező, a férfi kedvére törhet házasságot, mert a korabeli etikai morál ezt megengedhetőnek tartja. De Jézus a teremtesi rend alapján ezt nem fogadja el. A kölcsönös, értsd gyengék és erőtlenekek felé is ugyanolyan módon megnyilvánuló szeretet etikai minimumát szóltatja meg itt Jézus, ami más tanításában is megszólal. Ennek az etikának tudatos megélése lehetett egy olyan hatalom az őskeresztények „marketingjében”, amely nem ellenszenvessé, hanem vonzóvá tette őket egy egyébként szexuáletikai értelemben vett dekadens társadalomban. Itt válik tehát láthatóvá az identitás, az etika és a misszió kapcsolata. A nem keményszívűség feltétele az új identitás, a Krisztusban való új teremtés léte, amely képes a szeretetparancsot etikai fegyelemmel az ösztönök ellenében tudatos döntések útján úgy megélni, hogy az szimpátiát keltsen a saját környezetében.

Befejezésképpen pedig azt kívánom bővebben kifejteni, hogy az etikai normarendszerek átalakulása és az egyes normák milyen kölcsönhatásban állnak egymással a szexuáletika területén.

Az ethosz egy közösség etikai normarendszere, az etika pedig ennek gondolati reflexiója. Az őskereszténység szexuáletikája nem normarendszerként, hanem maximák és intelmek szintjén fejtette ki hatását. A helyes életvitel konkrét életviteli előírásokban, konkrét értékekben testesült meg elméleti szinten. Az etika tehát hangsúlyos módon írja elő a hit cselekedetek által való gyakorlásának kereteit, azaz tekintély alapján (esetünkben a Szentírás) fogalmazza meg a „kell”-t. Nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy a hit gyakorlása, vagy másképpen fogalmazva a vallás, a természet által magunkban hordozott ösztönöst kívánja visszaszorítani vagy éppen felerősíteni. A vallás és a morál közötti kapcsolat több kérdést is felvet,²¹ ami a tanulmány szempontjából most nem létfontosságú. Az viszont tény, hogy az élőlények között az ember a legkevésbé ösztönös lény, akinek szüksége van arra, hogy a természet által le nem fedett cselekvésnormáit a „kultúra” határozza meg. A kulturális normák összessége az őskeresztények környezetében, azaz a zsidó és a hellén kultúrában is a törvény volt. A törvény ösztönös magatartásformákat erősít fel vagy éppen korlátoz. Amikor a gyermeknevelést, az utódokról való gondoskodást etikai normává teszi, akkor a kevésbé működő ösztönöket kívánja erősíteni, ugyanakkor természetes és ösztönös magatartásformákat korlátoz, amikor a szexuáletikai normákat megfogalmazza. Az ősegyház keretein belül Pál például arra biztatja a római keresztényeket, hogy a „szűrű” (természeti, ösztönös hústest) indulatait feszítsék keresztre (lásd Rm 6,6). Jelen esetben

21 THEISSEN, Gerd: *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 383–384.

szinte mindegy, hogy a közösségtől megkövetelt normarendszer, azaz a törvény erősíti vagy gátolja a természetes tendenciákat, a lényeg az: megfigyelhető, hogy ezek időben mindig változóak. A klasszikus görög filozófia is igyekezett megkülönböztetni a változó és a meg nem változtatható normákat egymástól, a *phüszisz* és a *theszisz* tanvita szól erről. Az őskeresztyén vallás esetében, csakúgy, mint más vallások esetében is, felfedezhető az az általános tendencia, hogy a vallás igyekszik az etika területén ún. érinthetetlen területeket elkeríteni, azaz a folyton változó normák kavalkádjából némelyeket az örökkévalóság csúcsára emelni. A vallás az értékrelativizmus instabilitásában megingathatatlan, örökkévaló normákat kíván megalapozni, felépíteni és azokat megvédeni. Minden ilyen *phüszisz* jellegű változhatatlan norma kinyilvánítás útján képes csak legitimitást szerezni. Ez még a szekularizált társadalmakra is igaz, ahol az érinthetetlen jogokat megfogalmazzák (pl. emberi jogok), még ott is a vallásos nyelvezet tekintélybeli logikája és nyelvezete fedezhető fel a megváltoztathatatlan közösségi érték(ek) kinyilvánításában. Éppen emiatt jogos a kérdés, hogy ez esetben tényleg a valóság adja-e egy norma alapját, vagy sem. A vallás ott fejt ki hatását, amikor felsőbb tekintélyhez köti egy norma kinyilatkoztatását, így emelve azt ki a belső értékrend instabil veszélyzónájából. A vallás egy normához való belső kötődést külső kötődéssé alakít, mivel Isten parancsolatához köti azt. A zsidó, majd később a zsidó-keresztyén etika is ilyen parancsolaton nyugvó etika, amely hatással van a lelkiismeretre és azon keresztül az engedelmességre. Ez az engedelmisség viszont mindig Istenre tekint, és sohasem a környezetre. Isten parancsolatai könnyen szembemennek a környezet tradícióival, s megkövetelik az egyéntől, hogy megtérésével forduljon szembe az árral, azaz váljon függetlenné hagyományaitól. De mielőtt rosszul értelmeznénk a parancs kifejezést, azt is látnunk kell, hogy az Újszövetség parancsolata, azaz az Újszövetség etikájának alapja a szeretet. A legfontosabb parancsolat kontinuitást képez az Ó- és az Újszövetség között. Azt látjuk, hogy az Újszövetség az Ószövetségből áthozza az „úr-szolga”, „felettes-alattvaló” metafora engedelmisséget követelő erejét, és nagyon is emberséges parancsolatokat fogalmaz meg a kölcsönösség, az empátia és a szolidaritás szempontjából. Lásd az arany szabály normáját. Ez azt mutatja, hogy Jézus etikája tökéletes modellt mutat be számunkra, ahol a szabálykövetés és az empátia, az engedelmisség és a másik java, a felebarát érdeke kiegészítik egymást. A jézusi istenkép ötvözi az igazságos úr és a könyörületes atya képét. Isten kinyilatkoztatott igazsága minden norma forrása, így parancsolatai önkényesen nem relativizálhatóak, de minden parancsolatot a könyörület, az irgalom és a szolidaritás, azaz a szeretet lelkülete határoz meg, ahogy Pál fogalmaz a Rm 13,8–10-ben, „a szeretet tehát a törvény betöltése”, vagy egy másik helyen a törvény a felebarát szeretésében teljeseedik be (Gal 5,14). Az Újszövetség etikájának teljessége tehát az empatikus normarendszerben található.

Visszatérek a történethez. A vita nagyon is életszerű Jézus és a farizeusok között. A megmásíthatatlan parancs vajon megmásítható-e azért, mert az ember mégiscsak két lábbal a földön jár (*theszisz*). E teológiai háttér bemutatásával válik

érthetővé Jézus érve, amikor a kemény szívet teszi meg minden baj és bűn forrásának, és érvel a megmásíthatatlan norma érdekében. A kemény szív még nem tört össze Isten szeretetének súlya alatt, a kemény szív még nem képes kölcsönös módon, a felebarát javát tekintve szeretni. A kemény szív sohasem lesz képes igazolni Isten igazságát, bármilyen jogrendet is alakít ki a valós élet rendezésére. Isten igazsága a szexualitika alapja is. Ez az igazság önfeladásra, a felebarátért meghozott áldozatra, kölcsönös szeretetre, kitartó hűségre kényszeríti a lelkiismeretet egy házasság ápolásakor is.

És ugyanezt az etikai magatartást követeli meg a keresztyénektől akkor is, amikor elvált emberekkel érintkeznek. Az ítélkezés ellen már a II. Helvét Hitvallás is felvette a harcot, amikor a XXIX. artikulusban azt mondja: „elítéljük azokat, akik tiltják a másodszor való házasodást”, jóllehet ezt szektás irányzatok ellen fogalmazta meg évszázadokkal korábban, ám akiknek hangja napjainkban is meghallható. Ennek az irgalmasságnak kell működnie akkor is, amikor menthető állapotban van még egy kapcsolat, de akkor is, amikor már nem, vagy pl. más etikai értékek (pl. az élet védelme) felülírják a válás tiltásának normáját. De a teológia és egyben a keresztyén emberek feladata az is, hogy irgalmas módon, de határozottan mutassa fel azokat az „elévülhetetlen” értékeket, a nem relativizálható normákat, amelyek a teremtés rendje szerint az élet szabadságát, teljességét és tisztaságát garantálják. Ennek feltétele pedig az újjáteremtett identitás, a Krisztusban való lét, a kemény szív helyett az új szív valósága.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BARTHA Tibor: Házasság és válás az Ószövetségben, a Talmudban és az Újszövetségben, *Theologiai Szemle* 13(1970/1–2.), 17–22.
- EDWARDS, James R.: *The Gospel according to Mark*. The Pillar New Testament Commentary, Cambridge, Eerdmans Publisher, 2002.
- FOUCAULT, Michel: *The history of sexuality, Vol. 3. The care of the self*. First Vintage Books Edition, 1988.
- JOSEPHUS, Flavius: *A zsidók története*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1966.
- SCHRAGE, Wolfgang: *The ethics of the New Testament*. Edinburgh, T&T Clark, 1988.
- STRACK, Hermann – BILLERBECK, Paul: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. München, Beck, 1924.
- THEISSEN, Gerd: *A Jézus mozgalm*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- THEISSEN, Gerd: *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 383–384.
- TROMP, Johannes: *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha (SVTP Vol. 10), Leiden, Brill, 1993, 270–285.
- WISE, M. – ABEGG M. – COOK, E.: *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*. Harper Collins, 1996.