

„HOMOSZEXUALITÁS” A BIBLIÁBAN: RÖVID ÁTTEKINTÉS A VALLÁSTÖRTÉNETI HÁTTÉR ISMERTETÉSÉVEL¹

[“HOMOSEXUALITY” IN THE BIBLE: A SHORT REVIEW AGAINST THE RELIGIO-HISTORICAL BACKGROUND]

CZÖVEK TAMÁS

John Wesley Theological College

czovektamas@wjlf.hu

Abstract. This study examines the biblical understanding of homosexuality. In doing so, I shall first study the approach to and practice of “homosexuality” in the ancient Near East and the Greco-Roman cultures in particular before analysing the most relevant biblical passages. My conclusion is that the ancient Near East, Israel included, dealt with the question of same sex relations in a very different way from that of 21st century Western culture. After summarising the analysis, I shall reflect on the relevance of my findings to ecclesial and individual ethics.

Keywords. ancient Near East, Old Testament, New Testament, sexual hierarchy, creation order, sexual role

Bevezetés

„Közismert, hogy az Ószövetség elítéli a homoszexuális tetteket. Hogy miért, az rejtély”, kezdi a „homoszexualitás” ószövetségi megítéléséről szóló tanulmányát Gordon Wenham.² Az ókori Közel-Keleten és a hellén-római világban a „homoszexuális gyakorlat” általánosan elfogadott és szabályozott volt. Ezért is tűnhet különösnek első pillantásra az Ó- és Újszövetség kategorikus, de megokolatlan elutasítása. Alábbiakban az Ószövetség „homoszexualitással” kapcsolatos szakaszait fogom vizsgálni, mielőtt röviden az Újszövetségre térnék. A vizsgálódás eredményeként az Ószövetség (és az Újszövetség) elítélése remélhetőleg már nem lesz annyira rejtélyes, mint amennyire Wenham gondolta.

Az elején helyénvalónak tűnik a fogalmi tisztázás. A homoszexualitás meghatározásában általános egyetértés uralkodik: homoszexuálisnak az Oxford Advanced Learner’s Dictionary szerint az tekinthető, „aki szexuálisan vonzódik az azonos neműekhez”.³ Susan Ackerman hasonlóan azokat az azonos nemű és nagyjából azonos korú szerelmeseket tekinti homoszexuálisoknak, akiket az egymás iránti kívánság fűt.⁴ Martti Nissinen a homoszexuálist „azonos neműek közötti” vagy „azonos neműeket érintő” szexuális kapcsolatnak tartja. A „homoszexualitás” szót viszont szűkebb értelemben, a homoszexuális irányultságra használja, arra a személyre, aki erotikus igényeit azonos neművel kívánja kielégíteni.⁵ A szóhasználatban Nissinent fogom követni.

Maga a „homoszexuális” szó rövid múltra tekint vissza, a 19. század második felének szülötte. A szót elsőként Kertbény Mária Károly használta egy 1868-ban kelt levelében,⁶ majd Richard von Krafft-Ebing pszichiáter 1886-ban megjelent könyve, a *Psychopathia Sexualis* révén terjedt el.⁷ Sem a görögnek, sem a hébernek nem volt kifejezése a „homoszexuális” szóra.⁸ Ezért, ill. alább kifejtendő okokból a szó óhatatlanul anakronizmus.

Emellett érdemes Ackerman figyelmeztetését is megszívlelnünk, miszerint teológusok (és – teszem hozzá – a Bibliát olvasók) gyakran túl gyorsan és közvetlenül értelmezik és alkalmazzák a bibliai szövegekben található, azonos neműek közti szexuális kapcsolatról szóló történeteket és utasításokat a mai nyugati kultúra szemszögéből – ez hiba. A Bibliában olvasható minden erotikus és szexuális kapcsolat a Biblia világának értékrendje és szabályai szerint értékelendő.⁹

Tehát a bibliai szövegek megértéséhez az akkori korból, nem pedig saját társadalmunkból és kultúránkból kell kiindulni. A „homoszexuális/homoszexualitás” szó a modern kor szülötte, ezért az idézőjel, ha az ókorral összefüggésben fordul elő. Nissinen azt javasolja, hogy az ókori kultúrával kapcsolatban hasznosabb a „homoerotikus” szó használata. A „homoerotika” szó „kevésbé hordozza a szexualitás modern jelentésárnyalatait, és a férfiak és nők kölcsönös erotikus kapcsolódását nem feltétlenül a homoszexuális irányultság fogalmával, a szerepek és gyakorlatok szintjén is képes megragadni.”¹⁰

Mint minden írás, ez is sajátos történelmi-kulturális helyzetben született, melyben a homoszexualitás kérdése megoszt. A nem ritkán indulatoktól sem mentes vitában keresztény körökben a Bibliára mindkét tábor hivatkozik. A Bibliában valóban találhatunk néhány utalást azonos neműek közti szexuális kapcsolatra, olykor ennek értékelésére is. A vita során azonban gyakran elsikkad, hogy a „homoszexualitás” ókori gyakorlata és megítélése lényegesen eltért a maitól, valamint hogy az ókori „homoszexualitáshoz” kötődik néhány tévképzet. Ez az írás ezt a különbséget is igyekszik tisztázni, s a tévképzeteket eloszlatni. Nem fogok foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy a homoszexualitás biológiailag meghatározott késztetés-e vagy sem. Végül pedig, ahogy a címben is jeleztem, minthogy a témát tárgyaló tengernyi irodalomnak csak töredékét volt módom feldolgozni, senki ne számítson a kérdés és a szakirodalom kimerítő tárgyalására.

Ókori Közel-Kelet

A „homoszexualitásról” szóló bibliai történeteket és álláspontokat lehetetlen megértenünk az ókori Közel-Kelet és a hellén-római világ felfogásának és gyakorlatának ismerete nélkül.

Egyiptom, Hatti és Mezopotámia

Bár kevés a fennmaradt forrás, és ezek sokszor nehezen értelmezhetők, a következők állapíthatók meg. A Kr.e. 15. századi egyiptomi Halottak könyve, melyben az elhunytak számot adnak földi tetteikről, kétszer is tartalmazza az állítást: „Nem létesítettem szexuális kapcsolatot fiúval.”¹¹ E vallomás arról tanúskodik, hogy az egyiptomiak a férfiak közti szexuális kapcsolatot vagy bizonyos kapcsolatokat (pl. felnőtt férfi és fiú között) erkölcsileg aggályosnak tekintettek. A forrásokból nem világos, hogy a szóban forgó kapcsolat büntetendő volt-e.

A hettita törvények emlékeztetnek a Lev 18,22 és 20,13 irodalmi szövegösszefüggésére, és tiltják a vérfertőzést és az állatokkal való fajtalankodást, ám nem említenek azonos neműek közti más szexuális kapcsolatot.¹²

A legtöbb forrás Mezopotámiából származik, és ezen források értékelése nagy körültekintést igényel. Törvényeket, átokmondásokat és államközi szerződéseket tanulmányozva azt láthatjuk, hogy az asszírok különbséget tettek aktív és passzív szexuális szerep közt. Az előbbi a férfit, az utóbbi a nőt jellemezte. Amennyiben férfi játszott a passzív szerepet, akkor nőként viselkedett, amelynek révén férfiassága kérdőjeleződött meg. A másikat meghágó férfinak így az egyik törvény szerint a büntetése a megerőszkolás és kiherélés volt.¹³

Az Istár-kultusz szolgáinak szerepét tanulmányozva megállapítható, hogy

Istár szolgáinak meghatározó jellegzetessége az androgün jelleg női hangsúllyal és passzív szexuális szereppel, ami olyan szerepről vallott felfogásról tanúskodik, amely a közép-asszír törvényekben találhatóéhoz hasonló. Az aktív és passzív felek közti különbségtétel a szexuális kapcsolatokban meghatározó szempontnak tűnik úgy a hetero-, mint a homoszexuális kapcsolatokban. Az ember szerepe kapcsolódott a neméhez, amit nem tekintettek megmásíthatatlannak és szigorúan binárisnak. A mezopotámiaiak készséggel manipulálták az emberi adottságokat, amennyiben valamely szerep ezt megkívánta akár büntetésként, akár az istennő által rendelt sorsként. A mezopotámiai szövegek fényében tehát talán helyénvalóbb női szerepekre vagy „harmadik nemre” vagy nemtelen szerepekre váltó férfi szerepekről beszélni, amelyekben a férfiség és nőiség közti különbség homályos vagy teljesen elmosódik. A homoerotika csak mellékesen tűnik fel ebben a szerepformálásban. Ugyanebbe a kontextusba tartozik a transzvesztita öltözködés és a herélés, melyeket ma a homoszexualitástól teljesen függetlenül értelmezzünk. A mezopotámiai társadalomban mindez az így viselkedők emberi „másságának” jellegzetes megnyilvánulása volt, s a köztes nemi szerep megformálásának részét képezte.¹⁴

Mezopotámiát tanulmányozva végül érdemes egy pillantást vetnünk a Gilgames-eposzra, Gilgames és Enkidu vitatott kapcsolatára. Ezt Nissinen így foglalja össze:

A Gilgames-eposz a legjobb esetben is két férfi közti homoerotikus jellegű szeretetként írható le, mely szoros barátságukat fejezi ki. Ám az eposz sem nem hangsúlyozza, sem nem eszményíti kapcsolatuk szexuális vonatkozását. Kezdetben Gilgames és Enkidu életében rengeteg szex van, ezt az életmódot azonban kezdetlegesnek és meggondolatlanak láthatjuk. Már maga Gilgames álma új, eddig ismeretlen színt kölcsönöz szexuális képzelgéseinek: a gyengéd szeretetét. Ahogy a történet kibontakozik, a Gilgames és Enkidu közti kapcsolat elmélyül, és a szexuális szenvedély ezzel egyidejűleg lanyhulni látszik, úgyhogy akár a két férfi közti „spirituális” szeretetről is beszélhetünk. A Gilgames és Enkidu közti erotikus feszültség nem vész el, hanem lassanként átalakul, hogy végül a két férfi közti szexuális kapcsolatot a szeretet jellemezze, amely gyakorlatilag mentes szexualitástól. Az erotika elsősorban azért fontos, mert ez adja a kezdő lökést ahhoz az átalakuláshoz, mely először a vad szexualitástól a kölcsönös szeretethez vezet, végül pedig a testi szerelemtől el.¹⁵

Noha a források gyakran homályos volta óvatosságra kell, hogy intsen, biztosra vehetjük, hogy 1) az azonos neműek közti szexuális kapcsolat Mezopotámiában nem volt sem ismeretlen, sem jelentéktelen; ám 2) erkölcsi fenntartásokat a társadalom megfogalmazott. A magánéletben nem helyeselték a férfiak közti szexuális kapcsolatot, viszont elfogadott volt bizonyos esetekben, bizonyos személyekkel, különösen ha az illető nemi szerepe elütött a férfiétől.¹⁶

Ószövetség

A csekély ószövetségi forrás alapján lehetetlen megállapítani, a hétköznapi életben Izráelben milyen szemlélet és gyakorlat volt meghatározó az azonos neműek közti szexuális kapcsolatban.¹⁷ Ám engem most ennél jobban érdekel, hogy az ószövetségi szövegek mit mondanak a kérdésről, hogyan értelmezhetjük őket. Lássuk hát a kérdéses szakaszokat.

Sodoma ítélete: Genézis 19

Kezdem a Genézis 19-cel, amit sokan locus classicus-nak tekintenek.

Hagyományos értelmezés

Kálvin iskolapéldája a hagyományos értelmezésnek. Ilyen szavakkal írja le Sodoma bűnét: „a leggyalázatosabb bűn”, „romlottságuk és bujaságuk nagysága”, „milyen vak és féktelen a kívánságuk!” És noha megjegyzi, hogy több büntől hajtva vetemednek e gyalázatos tette, félreértések elkerülése végett utal a Róma 1-re.¹⁸ Számos magyarázó hasonlóan olvassa a történetet, olykor a vendégszeretet megsértésével is számolva.¹⁹ Röviden: a hagyományos értelmezés szerint Isten a sodomaiak homoszexualitását büntette. A „szodómia” (peccatum Sodomiticum) szavunk maga az értelmezés dióhéjban.²⁰

Újabb értelmezés

Mivel az elbeszélés nem említ konkrét bűnt, felvetődik a kérdés: Biztos-e, hogy a homoszexualitás volt Isten ítéletének az oka? Az újabb értelmezés felé az első lépést Sherwin Bailey tette meg 1955-ös könyvében, melyben a hagyományos értelmezést bírálta, és az isteni ítélet okának a vendégszeretet elmulasztását tekintette. Bailey értelmezését többen követték. Az alábbiakban Scott Morschauser cikkét veszem alapul, aki szerint a történetet az ókori közel-keleti háttér ismeretében a következőképpen kell olvasnunk.²¹

Lót a kapuban nem véletlenszerűen ül, hanem polgári kötelességét teljesíti: figyeli, ki jön a városba. Az idegeneket megpillantva éjszakai szállást ajánl nekik házában, egyúttal pedig szemmel tarthatja őket. A sodomai „vének és ifjak” a „képviselő-testület” (az ókori Közel-Keleten egy-egy város vezetése vénekből és ifjából állt), akik Lót vendégeit meg akarják „ismerni”, nem jelentenek-e fenyegetést a városra nézve. Ez a 14. r. eseményei után érthető: Sodoma fenyegetve érzi magát, s nemcsak óvatos, hanem gyanakvó, bezárkózik. Lót elutasítja a város gyanakvását: az emberek háza védelmét élvezik, ő kezeskedik értük. Ha ez nem elég, lányait ajánlja fel „túszokként”: őket tartsa a város fogva, amíg az idegenek másnap reggel nem távoznak.²² Lót ajánlatának durva elutasítása a vendégszeretet íratlan törvénye és az igazságosság elhagyásának ékes jele: Sodoma kiérdemelte büntetését.

Néhány további szempont:

Párhuzamok az özönvizet bevezető Gen 6,1-4-gyel: ismétlődő kifejezések, a föld/város teljes népességének eltörlése, egyetlen család menekül csak meg. Az özönvíz kiváltója szintén az erőszak (Gen 6,11.13).

„Sodoma kiáltása” (18,20-21) elnyomás, erőszak miatti kiáltás (vö. Ex 2,23).²³

A Genezist a társadalmi igazságosság, a szociáletika jobban érdekli, mint a szexuáletika (pl. Gen 20; 34; 38).²⁴

A történet tehát időszerű lehet, de nemcsak szexuáletikai vonatkozása, hanem a menekültválság miatt is.

Bibliai hivatkozások

Minthogy a Biblia mintegy félszázszor utal vissza Sodomára, a hivatkozásokat érdemes szemügyre venni. Kétféle hivatkozást tudok megkülönböztetni:

1. „Olyan lesz, mint Sodoma”: teljes pusztulás a bűn természetétől függetlenül.
2. Sodoma sorsa bűne, a társadalmi elnyomás és erőszak miatt elrettentő.

Az olyan szakaszok, mint a JSir 4,6 vagy a Lk 10,12 látszólag az előbbibe tartoznak, de értelmezhetők a másodiknak megfelelően. Erőszakra utal egyértelműen az Ézs 1,9-10; 3,9; 13,19; Jer 23,14. Implicit az erőszak, társadalmi igazságtalanság a Jer 49,18 (ld. Abdiás); 50,40; Ám 4,11; Zof 2,9 szakaszaiban. Az Ez 16,46-47 mintha szexuális bűnre utalna: „A nénéd Samária, aki lányaival együtt tőled északra lakik. Húgod pedig a lányaival együtt tőled délre lakó Sodoma. Egy kis ideig nem úgy éltél, mint ők, és nem követtél el olyan

utálatos dolgokat. De azután minden tettedben romlottabb lettél náluk.”²⁵ De a folytatás (16,48-50) nem hagy kétséget: „Életemre mondom – így szól az én Uram, az ÚR –, hogy még húgod, Sodoma sem tette azt lányaival együtt, amit te tettél lányaiddal együtt. Az volt a bűne a húgodnak, Sodomának, hogy bár fenségben, kenyérbőségben és zavartalan békességben volt része neki és lányainak, de a nyomorultat és a szegényt mégsem támogatta. Felfuvalkodtak, utálatos dolgokat műveltek előttem, azért elvetettem őket, amikor ezt láttam.” A prófétai hagyománynak megfelelően Ezékiel is a társadalmi igazság elmulasztása miatt marasztalja el Sodomát. Jézus hasonló okokból említi Sodomát és Gomorát (Mt 10,15; 11,23). A Bibliában csak a 2Pt 2,6 és a Júd 7 (utóbbi egyértelműbb)²⁶ értelmezi a Genézis 19 bűnét szexuálisan.²⁷

Többek szerint a Genézis történetében egyértelmű a szexuális utalás, azaz a Lót vendégeinek megerőszakolására tett kísérlet. Miért nem hangsúlyozták ezek után a sodomai történetre való első bibliai utalások ezt? Maga a történet adja meg a választ: bár hangot kap a „homoszexuális” erőszak, nem ez a fő téma, hanem Sodoma felháborító gőgje, idegengyűlölete és a vendégszeretet sárba tiprása, amelyet jól ellensúlyoz Ábrahám és Lót vendégszeretete. A sodomai férfiak „nem szexuális gerjedelmeket akarták kielégíteni, hanem felsőbbrendűségüket és hatalmukat akarták megmutatni a vendégek és végeredményben az idegen Lót felett, akit meg akartak leckéztetni arról, hol a helye egy idegennek Sodoma városában.”²⁸ Ezzel is inkább idegengyűlöletüket emeli ki az elbeszélés.

Szentség törvénye (Lev 17–26): Leviticus 18,22 és 20,13

Az azonos neműek közötti szexuális kapcsolatot az Ószövetségben explicit módon csak a Lev 18,22 és 20,13 tárgyalja, melyet hagyományosan a Szentség törvénye (Lev 17–26) részének tekintünk. Az asszír szabályozáshoz feltűnően hasonlít az itt olvasható tilalom.

Lev 18, 22: „Férfival ne hálj úgy, ahogyan asszonnyal hálnak. Utálatosság az.”

Lev 20,13: „Ha valaki férfival hál úgy, ahogyan asszonnyal szoktak hálni, mivel utálatosságot követtek el mindketten, halállal lakoljanak, vérük rajtuk.”

E két tiltás közt a különbség, hogy a Lev 18,22 csak az egyik felet szólítja meg, míg a Lev 20,13 mindkét félhez szól, és mindkettőt halálbüntetéssel fenyegeti. Kit szólít meg a Lev 18,22? Úttörő tanulmányában Saul Olyan amellett érvelt, hogy az aktív, behatoló felet szólítja meg, és így tiltja a férfiak közti mindennemű közösülést.²⁹ A héber kifejezések alapos vizsgálata után cikkében Jerome Walsh viszont arra jutott, hogy amíg a 18,22 egyértelműen a passzív félnek van címezve, a 18,22 és 20,13 mind az aktív, mind a passzív szexuális aktust tiltja. Ebben különbözik az izráeli törvénykezés és gyakorlat az ókori Közel-Kelet más gyakorlataitól.³⁰ Walsh értelmezését George Hollenback megerősítette.³¹ A tiltás oka azonban hasonló az ókori közel-keleti szemlélethez: Walsh és Hollenback a férfiak társadalmi nemi szerepének megsértését látja a tiltás alapjának.

Teremtéstörténet: Genézis 1,27 és 2,18-25

A teremtéstörténet sehol nem tárgyalja a „homoszexualitás” kérdését. Mégis fontosnak tartom röviden érinteni a Gen 1,27-et, ami többek értelmezése szerint alapja Pál apostol Róma 1-ben olvasható érvelésének.

„Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket” (Gen 1,27). Az első teremtés-beszámoló (1,1-2,3) szerint Isten képmását a férfi és nő együtt hordozza: ők együtt Isten földi képviselői. A második (2,4-25) ezt megerősíti: miután az állatok nem bizonyulnak alkalmas társnak az ember számára, a nő megteremtésével Isten az emberhez illő társat alkot. A férfi szükségét a nő tölti be és viszont.³²

A „homoszexualitás” ószövetségi elítélése számos értelmező szerint Izráel teremtésről vallott felfogásában gyökerezik. Első lapjától kezdve többször is megerősíti a Biblia, hogy Isten a férfit és nőt képmására és egymásnak teremtette, és vágyaink a heteroszexuális házasságban találhatnak kielégülésre.³³

A homoszexuális kapcsolatok és tettek az isteni tervet és célt akadályozzák, ill. megkérdőjelezzik, hogy Isten a két nemmel tökéletes módon gondoskodott az emberi nem szükségéről. A férfi és a nő együtt a teremtető Isten képmása, akik kölcsönösen kiegészítik és támogatják egymást.³⁴ A „homoszexualitást” érintő ó- és újszövetségi szakaszokban nincs explicit utalás a Genézisre, így ez a kapcsolat kérdéses lehet. Ugyanakkor az utalás lehet implicit, ahogy pl. a Róma 1-et többben is értelmezzük (ld. alább).

Dávid és Jónátán: 1Sámuel 18–2Sámuel 1

Dávid és Jónátán barátságát számosan tanulmányozták. Az érdeklődés oka, hogy Góliát megölése után Jónátán barátságot köt Dáviddal, és barátságukat az elbeszélés olykor élénken és olyan színben ecseteli, mintha homoerotikus kapcsolat lenne. Emellett Dávid nem túl tartózkodó szavakkal gyászolja barátját annak halála után. A történet két legkérdésesebb verse így hangzik:

1Sm 18,1: „Úgy megszerette őt Jónátán, mint önmagát.”

2Sm 1,26: „Elszorul a szívem, testvérem, Jónátán, oly kedves voltál nekem! Csodásabb volt a szereteted a nők szerelménél.”

Dávid szavaira, továbbá a két férfi 1Sámuelben megörökített kapcsolatára előszeretettel hivatkoznak a homoerotikus értelmezést támogatók. Ugyanakkor nem kevesen vannak, akik az elbeszélő és Dávid bensőséges kapcsolatot sugalló szavai ellenére sem látnak többet két férfi szoros barátságánál. Akik nem látnak homoerotikát a két férfi kapcsolatában, általában leszögezik, hogy Jónátán Dávid iránti szeretete személyes érzelem, de egyszersmind politikai elköteleződés is volt.³⁵

Az elbeszélésben Saul egy ízben éles kirohanást intéz fia ellen (1Sám 20,24-34). Érdeemes ezt az epizódot szemügyre venni.³⁶ Nissinen szerint lehet Dávid és Jónátán kapcsolatát homoerotikusnak tekinteni, amit Saulnak a vacsoraasztalnál fiához intézett szavai megerősítenek. Saul szavait egész pontosan így fordíthatjuk: „Tudom, hogy Isai fiát választottad, amely szégyen rád és anyád meztelenségére!” Jónátán „választása” tartós döntésre és kapcsolatra utal. Jónátán anyja szemérmének meggyalázása nyilván negatív, amivel Saul arra utalhat, hogy fia és Dávid kapcsolatában valami illetlent látott.

Ezután Nissinen mérlegeli a nem homoerotikus értelmezést is.

Saul reakcióját keleties dühkitörésnek is vehetjük, mellyel általában együtt járt a trágár beszéd, akár az illető anyjának gyalázása is. Dávid és Jónátán egymás iránti szeretetét két fiatal katona bensőséges, mindenféle szexuális kapcsolat nélküli barátságaként is értelmezhetjük.

Majd hozzáteszi:

Ami meglepő ebben a kapcsolatban, az a két férfi egyenlősége. Az aktív és passzív fél közti, máshol oly hangsúlyos különbségnek itt nyoma sincs. Talán épp ez az oka, hogy Dávid edesebbnek találta Jónátán szeretetét, mint az asszonyokét. Semmi sem utal rá, hogy Dávid és Jónátán között olyan szexuális kapcsolat lett volna, mint ahogy „egy férfi asszonnyal hál.”

Nissinen következtetése, hogy a bibliai szöveg nem utal világosan homoerotikus kapcsolatra, ezt az olvasó képzelőerejére bízta. Am nem ezzel zárja, hanem hogy a történetet szerkesztési kontextusának, valamint a Szentség törvényének, azon belül is az idevágó parancsok (Lev 18,22; 20,13) szabályozásának fényében kell olvasnunk. Ahogy fentebb láttuk, ezek tiltják a férfiak közti szexuális kapcsolatot. Ugyanakkor az elbeszélő hangsúlyozza a Dávid és Jónátán közti kapcsolat erősségét: újból és újból találkoznak, megerősítik egymás iránti szeretetüket, és barátságukat megpecsételik. Mindezt aligha tekintette a kor illetlennek,

ami felveti a kérdést, a mai olvasó nem hajlamosabb-e az ókori olvasónál homoerotikus utalást találni a történetben. A Deuteronomista történet szerkesztői a Leviticus 18,22-ben és 20,13-ban a homoerotikus kapcsolattal szemben megfogalmazott negatív hozzáállás dacára semmi kivetnivalót nem találtak a két férfi kapcsolatáról szóló történetben. Kölcsönös szeretetüket a szerkesztők kétségtelenül hűségesnek és szenvedélyesnek ítélték, ám nyilvánvalóan tiltott gyakorlatokra való helytelen utalások nélkül. Nem tudjuk, izráeli férfiak milyen mértékben fejezhették ki kölcsönös ragaszkodásukat. Akárhogy is volt, úgy tűnik, az érzelmi, sőt testi kapcsolat nem aggasztotta Dávid és Jónátán történetének szerkesztőit, sem nem tiltotta az ilyen kapcsolatot a Leviticus 18,22 és 20,13.

Végül Nissinen megerősíti korábbi álláspontját: Dávid és Jónátán barátságát a mai olvasók valószínűleg könnyebben látják erotikusnak, mint az ókoriak. Ám az tekinthető a bensőséges érzéseket kifejező, ókori közel-keleti férfiak közötti barátság példájának, mint amilyen az Iliászban Akhillész és Patroklosz, vagy a Gilgames-eposzban Gilgames és Enkidu barátsága. Ezekben a kapcsolatokban az erotika kidolgozatlan, az érzelmi viszony a hangsúlyos, és a barátok közül egyik sem játszik kizárólagos aktív vagy passzív szexuális szerepet. Walsh és Hollenback tanulmányai (ld. fentebb) tisztázták a Leviticus két szakaszának értelmét. Ennek fényében Dávid és Jónátán homoerotikus kapcsolatát a Tóra elítéli.

Mindehhez egyetlen rövid megjegyzés kívánczik. Mivel a történet nem értékel közvetlenül, nem tudhatjuk, mi az író/elbeszélő véleménye Dávid és Jónátán barátságáról és esetleges szexuális kapcsolatáról. Éppúgy helyeselheti, mint helytelenítheti. Azaz explicit értékelés híján Dávid és Jónátán barátságából nem vonhatunk le messzemenő teológiai-etikai következtetéseket.³⁷

Dávid és Jónátán barátságának talán legalaposabb elemzését Susan Ackerman nyújtotta, ezért is érdemes megismerni a homoerotikus értelmezés remek példájaként. Ackerman a nemi szerepek tekintetében másként ítéli meg a két férfi kapcsolatát, mint Nissinen. Viszont már a bevezetőben megjegyzi, hogy „a kivételesen ambivalens ábrázolás miatt, amely erotikus és talán szexuális nyelvet és képvilágot használ”, a történetet meggyőzően lehet mindkét módon értelmezni, azaz, hogy a hősök között homoerotikus kapcsolat vagy pusztán erős férfibarátság volt. A történet ábrázolása annyira ambivalens, hogy Ackerman szerint a kétféle értelmezés jó időre versengeni fog egymással.³⁸

Ezek után Ackerman meggyőzően érvel amellett, hogy Dávid és Jónátán barátsága homoerotikus volt, melyben Jónátán nőiesített vonásai kapnak hangsúlyt.³⁹ De mi a célja az elbeszélőnek a nőies Jónátánnak, ill. Dávid és Jónátán homoerotikus kapcsolatának az ábrázolásával, teszi fel a kérdést Ackerman. A kérdés annál égetőbb, merthogy a két férfi homoerotikus kapcsolata nem összeegyeztethető a mózesi törvény (Lev 18,22 és 20,13) rendelkezéseivel.

Ackerman az így adódó ellentmondást „csavaros” válasszal igyekszik feloldani. A deuteronomista elbeszélőt végső soron nem individuáletikai kérdések, azaz a két hős szexuális élete érdekli, hanem a politika, konkrétan pedig a dávidi dinasztia. Jónátán homoerotikus nőiesítése a Dávid-ház trónigényét erősíti: a nőies Jónátán nem alkalmas uralkodásra, amit ő maga is beismer azzal, hogy Dávid javára lemond a trónról.⁴⁰

A kérdés Ackerman értelmezése kapcsán csupán az, hogy Dávid és Jónátán homoerotikus kapcsolatának ábrázolásával nem lőtte-e lábon magát az elbeszélő. Ahogy Ackerman is megjegyzi, az Ószövetség egyetemesen elítéli az azonos neműek közti szexuális kapcsolatot. Milyen támogatásra számíthatott a nőiesített Jónátán ábrázolásával a homoerotikus kapcsolatukban férfiasnak ábrázolt Dávid, akitől trónra lépése után elvárás

volt a mózesi törvények szerinti életmód (ld. Dt 17,19), miután a mózesi törvény által büntetendő homoerotikus kapcsolatban állt Jónátánnal? Nem veszítette-e el a Dávid-ház ezzel a kifinomult és ambivalens ábrázolással egy csapásra azt a támogatást, amit megszerzett?

Említettem, hogy Ackerman elemzését meggyőzőnek találom: az elbeszélés szerintem is burkoltan homoerotikusnak ábrázolja Dávid és Jónátán kapcsolatát. Végkövetkeztetésével azonban az imént megfogalmazott írásmagyarázati-teológiai aggályok miatt nem értek egyet. Az elbeszélő Dávid-ábrázolásából még nem következik, hogy helyesli is Izráel eszményi királyának homoerotikus kapcsolatát. Dávid ambivalens ábrázolása külön tanulmányt igényelne: az elbeszélő egy-egy megjegyzést, értékelést, történetet másként érthet, mint ahogy tálalásában az olvasó első olvasásra érti. Az elbeszélőnek lehet egyenesen az a célja, hogy a felületes olvasó (pl. az elbeszélést megrendelő királyi udvar) másként értse, mint az apró részletekre is figyelő és a szöveget elmélyülten tanulmányozó.⁴¹

Értékelés

Az ókori Közel-Keletet (Izráelt is beleértve) döntően a társadalmi nemi szerepek és az ezzel kapcsolatos szexuális gyakorlatok érdekelték, nem pedig a szexuális irányultság. A mezopotámiai források akkor beszélnek azonos neműek közti szexről, ha a férfi valamilyen módon női szerepet játszott. Továbbá, a Közel-Kelet törvényei férfiak szexuális életét szabályozták. Ennek valószínű oka, hogy a nő nem veszíthette el férfi tisztességét, és nők nem játszhattak aktív szerepet a szexuális aktusban. Emellett az azonos neműek közti női szexualitás nem fenyegette a férfi uralmat. Ezért a női homoerotika távolról sem tűnt olyan fenyegetőnek a társadalom számára, mint a férfi. Két férfi szexuális kapcsolata ennél fogva óhatatlanul a férfi (aktív) és női (passzív) szerepeket tükrözte. A női szerepet játszó férfi így elveszítette férfi tisztességét, a nemi határok megszűntek, és a nemi szerepek keveredtek. Az Ószövetségben ezért számított ez „utálatosságnak”.⁴² De ez nem az Ószövetség egyedi sajátossága, hiszen az ókori közel-keleti források alapvetően az Ószövetségben található hasonló szexualitákról, tabukról és nemi szerepekről tanúskodnak. Vannak természetesen bizonyos kitételek, amelyek azonban mind az identitásért folytatott harcot szolgálják.⁴³

De vajon mit találunk az Újszövetséget tanulmányozva?

Az újszövetségi kor

Az Újszövetség a hellén-római korban született. Ezért fontos látnunk, a kor hogyan viszonyult a „homoszexualitás” jelenségéhez.

A hellén és római társadalom

A hellén társadalomban a férfiak közti szexuális kapcsolat nem pusztán ismert, megtűrt volt, hanem általánosságban kíváncsított is. Mivel a nőket lenézték, a velük való bensőséges

kapcsolatot lehetetlennek tekintették. A meghittsége a görög férfi a szoros barátságban (pl. az Iliásban Akhilleusz és Patroklosz közt) vagy az intézményesített, kétoldalú kapcsolaton nyugvó pederasztiaiban számíthatott. A férfiak közötti meghitt barátság velejárója lehetett szexuális kapcsolat is.⁴⁴

A görögöknél a pederasztia a férfi nemi szerep fejlesztését szolgáló elfogadott társadalmi intézmény volt, melyben egy felnőtt férfi (erasztész) egy kamaszt (eromenosz) vezetett be az élet rejtelmeibe, és tanítgatott ki a társadalmi élet minden csínjára-bínjára. Ehhez természetes módon tartozott a szexuális kapcsolat is. Ám elvárás volt, hogy a kapcsolat tisztességes, a felek szerepe szabályozott, és ne üzleti legyen. Ugyanakkor a passzív szerepet játszó férfit és fiút a hellén társadalom is megbélyegezte. Ennek oka hasonló, mint a Közel-Keleten: a nemi szerepek határainak áthágása. A férfi és női szerepek felcserélése tilos volt, a fiú vagy a másik férfi nem játszhatta a női szerepet.⁴⁵ Aki így tett, azt megvetés övezte.

A görögök számára a szexuális kapcsolatban nem a másik fél neme volt a döntő szempont, hanem a kapcsolati szerepek. Emellett pedig olyan erények, mint az önuralom (enkrateia) és mértékletesség (szophroszüné), azaz a megfelelő módon szerzett gyönyör (khrészisz aphrodiszion), amelyet a társadalmilag szabályozott nemi szerepek korlátoztak.⁴⁶

Hasonló állapítható meg a római társadalomról. Itt is ismert volt a férfiak közti szexuális kapcsolat, habár talán nem olyan mértékben, mint a hellén társadalomban. A pederasztia szintén elfogadott volt, de nem annyira elterjedt és korántsem intézményesített formában. A homoerotikus kapcsolat inkább a hadseregben, ill. gazda és rabszolgája (ez a görögöknél nem volt elfogadott) vagy egy prostituált között volt gyakorlott. A passzív fél számíthatott társadalmi megvetésre, de rabszolgáknak és prostituáltaknak nem sok veszténnivalójuk volt.⁴⁷ Tehát amíg a görög társadalomban szexuális kapcsolatra azonos társadalmi osztályhoz tartozók közt kerülhetett sor, Rómában az aktív és passzív szerepet különböző társadalmi osztályhoz tartozók játszhatták.⁴⁸

Újszövetség

1Korinthus 6,9 és 1Timóteus 1,10

1Kor 6,9-10: „Vagy nem tudjátok, hogy igazságtalanok nem örökölhetik Isten országát? Ne tévelyegjete: sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem bujálkodók (*malakosz*), sem fajtalanok (*arszenokoitész*), sem tolvajok, sem nyerészkedők, sem részegesek, sem rágalmozók, sem harácsolók nem fogják örökölni Isten országát.”

1Tim 1,9-10: „És tudjuk azt is, hogy a törvény nem az igaz ellen van, hanem a törvénszegők és az engedetlenek, a hitetlenek és a bűnösök, a szentségtelenek és a szentségtörők, az apa- és anyagyilkosok, az embergyilkosok, a paráznák, a fajtalanok

(arszenokoitész), az emberrablók, a hazugok, a hamisan esküvők ellen, és mindaz ellen, ami ellenkezik az egészséges tanítással.”

Pál kategorikus véleménye: „fajtalankodók/pederaszták” (*arszenokoitész*) és „bujálkodók/puhányok/kéjencek” (malakosz; „puha”)⁴⁹ nem örökölhették Isten országát, ill. ellenük van Isten törvénye. A malakosz szó a csibésznyelvben a szexuális kapcsolat passzív felét (eromenosz), gyakran a kiskorú fiút jelölte. Az arzenokoitész kifejezés Pálnál bukkan fel először, feltehetőleg az erasztész-t jelöli, és a Lev 18,22-ben és 20,13-ban található „férfival hál” héber kifejezés fordításából teremtett új kifejezés. A héber kifejezéssel rabbinikus szövegek a „homoszexuális” kapcsolatokra utalnak.⁵⁰

Pál a „homoszexualitás” három formáját ismerhette: a kultikus prostitúciót, a kéjrabszolgaságot és a pederasziát. A teremtségi renddel ezek azért ütköznek, mert nem tartós, házassági kapcsolat részei, és az alkalmi szexuális kapcsolatban az egyik fél alárendelt, „női” szerepet játszik.⁵¹ Mind a korinthusi, mind a timóteusi szövegösszefüggésben emberek kihasználásának, elnyomásának példáiként említi a lista ezeket a bűnöket.⁵²

Róma 1,26-27

Utoljára hagytam az Újszövetségből a Római levél 1. részét, amely a legeggyértelműbb bibliai állásfoglalásnak tűnik. Ám ennek a szakasznak is többféle értelmezése van. Ahogy látni fogjuk, Martti Nissinen, ill. Tom Wright és Richard Hays igen eltérően értékeli Pál gondolatait.

A levél elején Pál azzal érvel, hogy az emberek „Isten igazságát hazugsággal cserélték fel, és a teremtményt imádták és szolgálták a Teremtő helyett, aki áldott mindörökké. Ámen. Ezért kiszolgáltatta őket Isten gyalázatos szenvedélyeiknek: mert asszonyaik felcserélték a természetes érintkezést a természetellenessel, ugyanúgy a férfiak is elhagyták a női nemmel való természetes érintkezést, és egymás iránt ébredt vágy bennük: férfiak férfiakkal fajtalankodnak, de el is veszik tévelygésük méltó büntetését önmagukban” (Róm 1,25-27).

Itt Pál a zsidóság általános felfogásának ad hangot: a bálványimádás Isten teremtmői tervétől való elhajlás, ami a „homoszexualitásban” jut látványos kifejeződésre. Pál nem figyelmezteti olvasóit, hogy az ilyen „homoszexualitás” Isten haragját fogja kiváltani, hanem azt a prófétai hagyomány örököseként Isten haragja és ítélete jelének látja.⁵³ Ez az egyetlen bibliai szakasz, amely lesbikus kapcsolatra utal. Pál ezt természetellenesnek nevezi, azaz a Teremtő szándékával ellentétesnek tekinti.⁵⁴ „Feltételezhetjük, hogy Pál a Leviticusra gondol; jöllehet nem idézi a férfiak közti szexuális kapcsolatra vonatkozó tiltásokat, elegendő átfedés van a Róm 1:26-32 és a Leviticus 18 és 20 között, hogy ezt valószínűnek tekintsük”.⁵⁵

A Teremtőt teremtményre cserélni a megszabott rend felbomlásához vezet, ami többek között rendellenes szexuális viselkedésben nyilvánul meg. Pál valójában pontosan azért választhatta az azonos neműek közti szexuális kapcsolatot a szemérmetlen élet szemléltetésére, mert retorikájának megfelelően ezek szemléltetik legjobban Istennek a bálványokra cserélését – még világosabban, mint a később említett bűnök, a kapzsiság, irigység, gőg, szeretetlenség és irgalmatlanság stb. (Róm 1:29-31). A természetes rend az isteni rend, és a Teremtőnek teremtményre való cseréjével a rendet rendetlenségre változtatták, például a „természetes érintkezést” (phüsziké khreszisz) „természetellenessé” (para phüszin) cserélve fel.⁵⁶

Érdekes módon Pál előbb említi, hogy „asszonyaik felcserélték a természetes érintkezést a természetellenessé” (1,26), és csak utána ugyanezt a férfiakról (1,27). Hogy egy nő elhagyja a hagyományos nemi szerepét, mi több, aktív félként férfi szerepet játsszék, Pál számára gyalázatos. Talán azért említi elsőként a nőket, hogy a férfiak hasonló tevékenysége még természetellenesebbnek tűnjön.

Ugyanakkor a szövegösszefüggést és Pál érvelését vizsgálva fontos látni, hogy a „homoszexualitás” nem fő témája Pálnak. Ezt példaként használja arra, hogy a világ milyen mértékben szorul az isteni kegyelemre. Ettől nem független másik célja: kelepcét állítani minden olvasójának, aki erkölcsi felsőbbrendűséggel és vallási vakbuzgósággal olvassa sorait.⁵⁷ A bűn nemcsak az egyént, hanem a közösséget is rombolja.⁵⁸ Az apostol

olyan emberekről beszél, akik természetes szexuális irányultságukat szándékosan a feje tetejére állítják, és azzal ellentétes szerepet tesznek magukévá. Ha ezt a ma nyelvére akarjuk lefordítani, Pál heteroszexuális emberekről beszél, akik tudatosan és önként homoszexuálisak lesznek. Ebben az esetben a kritika nem homoszexuálisok ellen irányul, hanem homoerotikát gyakorló heteroszexuálisok ellen. Ám a szexuális irányultság kategóriái itt nem játszanak szerepet.⁵⁹

Ezt úgy is lehetne értelmezni, hogy Pál csak azokat a heteroszexuálisokat ítéli el, akik az ellenkező nem helyett azonos neműekkel létesítenek szexuális kapcsolatot, tehát Pál ítélete nem áll a természetes módon homoszexuális irányultságúakra. Ám a szexuális irányultság az ókorban ismeretlen volt, ahogy mind Nissinen fentebb, mind Hays⁶⁰ megjegyzi.

Pál nem a Genézis teremtés-elbeszéléséből merít, hanem a korabeli zsidó teológiai gondolkodásból, folytatja Nissinen. A nemi szerepek felrúgását „tisztátalanság”-nak nevezi (; 1,24), tehát hasonló kategóriába sorolja, mint a tisztátalan ételeket. Bár az utóbbiak kérdésében tudott szakítani a zsidó hagyománnyal, a szexualitás kérdésében erre nem képes.⁶¹

Nissinen tehát Pálnak a Róma 1-ben megfogalmazott nézetét kulturálisan meghatározottnak, így viszonylagosnak találja. Szerinte továbbá érvelésében Pál nem a

Genezis 1 teremtés-teológiájából merít. Tom Wright épp az ellenkezőjéről van meggyőződve. Szerinte az egész fejezet háttére a Genezis 1–3, amit Pál annak szemléltetésére használ, hogy az egész emberi nem erőszakot követett el a teremtett rend ellen. Isten az embert képére és hasonlóságára teremtette, hogy egymást férfiként és nőként kiegészítve ünnepejjék Isten szép teremtésének életadó jóságát, és hogy összetartozó különbözőségükben sáfárokként Isten rendjét valósítsák meg a világban. Pál nem azért említi listája élén a „homoszexuális” kapcsolatot, mert zsidó értékrendje ezt különösen is undorítósnak találta, sem hogy a pederasztiát és kultikus prostitúciót elítélje. Nem is elsősorban azért, hogy Nero romlott szexuális szokásait pellengérré állítsa. Pál az egész emberi nemről beszél. Vádja nem az, hogy a pogányok különösen is romlottak. A Teremtő a képmására, férfivá és nővé teremtette az embert. Hogy a teremtői szándék a „homoszexuális” kapcsolatokban ennyire eltorzult, szemlélteti, hogy az emberi nem egésze bűnös a személyiségromboló bálványimádásban. A „homoszexualitás” világos jele annak, hogy a világ kifordult sarkából. Ha az ember a bálványimádást választja, embersége lassanként eltűnik. Ha a teremtő Istent imádjuk, akinek a képmására teremtettünk, ezt a képmást tükrözzük vissza, amitől teljesebb és igazabb emberi életet élhetünk. Ha nem az élő Istent imádjuk, hanem valamely teremtményt, mely maga is pusztulásra van ítélve, sorvadásra kárhoztatjuk képmásjellegünket, ami pedig emberi voltunk meghatározó része.⁶² Pál a nemi identitás és szexuális irányultság megromlásáért nem Ádámot teszi felelőssé, hanem az embereket, akik elutasítják Istent és Isten természetét.⁶³

Nissinen gyakorlatilag kizárólagos jelentőséget tulajdonít Pál történelmi-kulturális kontextusának, így figyelmen kívül hagyja az irodalmi kontextust. Wright igyekszik az egyensúlyt helyrebillenteni. Szerinte Pál a Róma 1-ben egyértelműen természetellenesnek és Isten ítéletére méltónak ítéli az azonos neműek közötti szexuális kapcsolatot, mint ami a Teremtő szép rendjét rontja meg.

Összegzés

Az ókori háttér vizsgálatából az lehet a benyomásunk, hogy pl. Szókratész Athénjában egy mai homoszexuális remekül érezhetné magát, hiszen nem kellene titkolnia nemi irányultságát a társadalom elítélésétől félve. Ám ez korántsem biztos. Az ókori szabadabb-szabadosabb nemiség ui. nem az egyén szabadságjogainak megnyilvánulása volt, hanem a hierarchikus társadalomé, mely a férfi szempontjából szabta meg a társadalmi és kulturális szabályokat, a szexuális kapcsolatokat is beleértve. A nyugati kultúrában a homoszexuális kapcsolatokat egyenlőségen alapulónak tekintjük. Ahogy láthattuk, ez a szemlélet hiányzott az ókori társadalmakból, helyette viszont voltak más, számunkra ismeretlen kategóriák.⁶⁴

A vizsgált ókori kultúrákban mindenhol az aktív és passzív szexuális szerep közti különbségtétel volt a meghatározó a szexualitás kérdésében. Minden bizonnyal Izráelben is ez volt a helyzet. A vallástörténeti háttér és a vonatkozó bibliai szakaszok ebbe az irányba

mutatnak. E felfogás alapja pedig a társadalmilag meghatározott szexuális hierarchia volt. E hierarchia kérdése: Ki van felül? A válasz erre mindenhol ugyanaz: A férfi, az alany. Nők csak passzív szerepet játszhattak, tárgyként. Ugyanez a nemi szerep-meghatározás volt érvényes az azonos neműek közti szexuális kapcsolatra. Ez nem kölcsönösségen és egyenlőségen alapult. A nemi szerepek semmibe vételét Mezopotámiától Görögországon és Rómán át Izráelig mindenhol szigorúan elítélték, akár férfi, akár nő lépte át a határokat. Csak a társadalmilag elfogadott néhány intézményesített esetben, mint pl. a görög pederasztikában volt megengedett, olykor támogatott a nemi szerepek határainak átlépése, de ott is csak meghatározott feltételekkel. A társadalmi hierarchia volt tehát az etika alapja, nem pedig a mai nyugati társadalomban meghatározó személyiségjogok, vagy a kölcsönös tisztelet és hűség. Ez arra is magyarázatul szolgál, miért volt egy férfi nőiessége vagy elpuhultsága kimondottan erkölcsi kérdés.⁶⁵

A fenti vizsgálat remélhetőleg azt is világossá tette, hogy

a homoszexualitásról a Bibliában és más ókori forrásokban található kép alapvetően abban tér el a moderntől, hogy az ókori források nem tesznek különbséget nemi szerepek (férfi/nő), szexuális irányultság

(homoszexuális/biszexuális/heteroszexuális) és szexuális gyakorlat között. Ezek a források az azonos nemű emberek közti erotikus-szexuális kapcsolatot nem az egyén identitási kérdésének tekintik, hanem a társadalmi szerephez és életmódhoz kötődő kérdésnek.⁶⁶

„Az azonos neműek erotikáját érintő bibliai tanúság gyér, elszórt és ambivalens. Ami a szövegek közös jellemzője, az az azonos nemű emberek közti szexuális kapcsolat elutasítása”, mondja Nissinen. Majd felteszi a kérdést, hogy mennyire elegendő az eddigi vizsgálódás, hogy egyértelmű biblikus álláspontot alakítsunk ki a „homoszexualitás” fogalmáról. Amire így válaszol: „Igaz, hogy a Biblia semmi helyeslőt nem mond az azonos neműek szexuális kapcsolatáról. Ám az is igaz, hogy a modern kor értelmező közössége az, ami a szövegeket a 'homoszexualitás' elleni bibliai érvként egy csokorba gyűjti.”⁶⁷

A kor és a Biblia nehezen értelmezhető gyakorlata, kifejezései és álláspontja ellenére mégis úgy gondolom, kaphatunk segítséget a Bibliától. De mielőtt erre térnék, lássuk először, mi az, ami biztosnak tekinthető. Amit viszonylagos biztonsággal a fenti vizsgálódás során megállapíthattunk:

- az ókorban nem volt önmagában kérdés a „homoszexualitás”,
- ehelyett viszont léteztek az azonos neműek közti különféle szexuális kapcsolatok.

Pusztán az Ószövetség vagy a Biblia vonatkozó szakaszait olvasva valóban rejtély a „homoszexualitást” elutasító, sőt elítélő álláspont. Ám az ókori Közel-Kelet és a hellén-római kultúra szemléletét és gyakorlatát vizsgálva már világosabb képet kapunk. A vizsgált

kultúrákban a szexualitás megítélésében a fő szempont az volt, hogy a férfiak megőrizték férfi voltukat, a társadalmi szerepükhöz szükséges nemi identitásukat. A bibliai kép sem különbözik ettől gyökeresen. Egyedül a bálványimádás merül fel új szempontként.

Elég valószínűnek látszik, hogy egyetlen bibliai szerző sem helyeselte az általa ismert homoerotika egyetlen formáját sem. Ha ezt a szemléletet helyesen akarjuk érteni, elemeznünk kell, hogyan értették az azonos neműek közti kapcsolatot. A bibliai szövegek érdeklődésének döntő kérdése egyértelműen a testi szexuális kapcsolat, melynek háttereként a bálványimádást vagy erkölcsi romlottságot látják, és amely indítékának a zabolátlan kívánságot (Róma 1) vagy az idegengyűlöletet (Genezis 19; Bírák 19) tekintik. A szeretet és nemes érzelmek nem játszanak szerepet; a felelős, szeretetre épülő homoszexuális társ kapcsolat teljesen elképzelhetetlennek tűnik.⁶⁸

Az ókori kultúrákkal szemben a nyugati kultúrában a homoszexualitás a társadalmi-egyéni szabadságjogok és a szexuális gyakorlat, ill. nemi irányultság kérdéseként merül fel. A nyugati kultúra képlékenynek és jórészt emberi jogi kategóriának tartja a szexuális irányultságot. Ezzel szemben Pálnak csak rossz véleménye van az azonos neműek szexuális kapcsolatáról. „Ezt a tényt nem lehet kimagyarázni”, állapítja meg Nissinen. Ugyanakkor, ahogy láthattuk, szerinte Pál érvelése hellenista zsidó erkölcsiségen nyugszik, amely saját hagyományából táplálkozik, s így korhoz kötött, viszonylagos.⁶⁹

Nissinen nagy szolgálatot tesz azzal, ahogy a kulturális háttérrel megfesti a Római levél (és a többi bibliai szakasz) mögé. Ahogy helyesen rámutat, a döntő kérdés a tekintély kérdése. Pált nem érthetjük meg, ha zsidó gyökereivel nem számolunk. Ám kérdés, csak akkor fogadhatjuk-e el Pált a zsidó hatásokkal együtt (vagy bármivel, ami nézete alapjául szolgált), ha egyezik a mi teológiai, kulturális és politikai értékrendünkkel. Amennyiben ez utóbbi változik – ami időről-időre szükségszerűen bekövetkezik –, írástértelemezésünkön és/vagy teológiánkon és etikánkon is módosítanunk kell-e? Más szóval, nem relativizálja-e Nissinen Pál és a Biblia álláspontját olyan mértékben, hogy megfoszt a mércétől, és kapaszkodó nélkül maradunk olyan etikai kérdésekben, mint amilyen a homoszexualitás?

Itt nincs lehetőségem e bonyolult hermeneutikai és teológiai kérdés részletes megtárgyalására, és nem akarom leegyszerűsíteni azt, de más irányba is elindulhatunk. Figyelembe véve Pál gondolkodását és zsidó gyökereit, a tekintély és mérce kérdését valamelyest függetleníthetjük a háttértől, és magát a kanonikus bibliai szöveget tarthatjuk a tekintély forrásának. A reformátorok a *sola scriptura* elvéhez ragaszkodva ezt tették, és minden más tekintélyt elutasítottak. A Bibliát tartva végső tekintélynek mi is elutasíthatunk minden liberális, konzervatív és bármilyen egyéb tekintélyt. Így a Biblia maradhat a mérce vitatott kérdésünkben is.

A vonatkozó bibliai szakaszok elemzésében szemem előtt végig az lebegett, a szakaszok történelmi és irodalmi kontextusukban mit állítanak és mit nem a „homoszexualitás” kérdéskörében. Remélem, ezt sikerült kifejtennem.

Következtetések a gyülekezeti, társadalmi és egyéni életre nézve

Befejezésül szeretném e tanulmány gyülekezeti és etikai vonatkozásait felvázolni. Ahogy az ókorban, a homoszexualitás kérdése ma is súlyos következményekkel jár egyéni és közösségi-társadalmi életünkre nézve. Ezért is tárgya heves vitáknak, és ezért érdemes néhány kérdésre külön is kitérni. Elsőként hadd foglaljam össze, mit nem tanít a Biblia, ill. mire nem vagyunk felhatalmazva, mielőtt a teremtési rend és az új teremtés képviseléről szólnék röviden. Ezután fogok rátérni a társadalmat érintő néhány kérdésre, ám ezekre is jobbra ekkleziológiai szempontból.

Sok keresztény számára a Biblia elítélő magatartásának oka egyáltalán nem rejtély, sőt a napnál világosabb, melynek a keresztény ethosban gyakran két következménye, olykor talán oka van: 1) a szexuális kérdésekhez való prúd hozzáállás; 2) a szexuális bűnök súlyosabb megítélés alá esnek, mint pl. gazdasági, társadalmi vagy politikai bűnök. Ennek vonatkozásában is láthattuk, hogy

- konkrétan a „homoszexualitásnak” kevesebb bibliai szakasz szentel figyelmet, és még kevesebb ítéli el, mint sokan gondolnák. Azonban a Lev 18,22; 20,13 és a Róm 1,26-27 világosan Isten szándékától idegennek tekinti a „homoszexualitást”;
- szemben olyan kérdésekkel, mint a rabszolgaság vagy női egyenlőség, a „homoszexualitás” kérdésében a Biblia egyértelműen elítélő álláspontot képvisel;⁷⁰
- a homoszexualitás ennek ellenére nem súlyosabb bűn, mint pl. a sikkasztás, házasságtörés vagy hatalommal való visszaélés. Hays megjegyzi, hogy a Bibliában legfeljebb fél tucatnyi utalás van a „homoszexualitásra”, így ez a kérdés jóval kevésbé áll a Biblia érdeklődésének homlokterében, mint pl. a gazdasági igazságtalanságok.⁷¹ Az egyháznak ennek megfelelően kell Isten akaratát képviselnie, és elítélnie mind ezt, mind azt. Brueggemann ezért mondja az Ef 4,17-22 és Kol 3,5-8 apostoli buzdításairól, hogy jöllehet ezek a szakaszok „valóban tartalmaznak nemi eltévelyedésre és tisztátalanságra tett utalásokat, világos, hogy az ilyen szexuális vétkek túlhangsúlyozása alapvetően akadályozza az egyház szolgálatát”;⁷²
- a fenti megfontolások nem adhatnak okot a homoszexuálisok megbélyegzésére és hátrányos megkülönböztetésére. Sőt, a Róma 1 és az egész Újszövetség fényében Krisztus gyülekezete nemcsak hogy nem ítélheti el a homoszexuálisokat, hanem a keresztet követve áldozatos szeretettel kell feléjük fordulnia.⁷³

A Leviticus két szakasza nem köti tiltását a Genézis teremtés-beszámolójához. Ezt csak Pál teszi meg véleményem szerint, ő is implicit módon. Amennyiben Pál a Római levélben

valóban a Genezisre építi érvét, teremtés-teológiája sajátos hangsúlyt kap gondolatmenetében. Ennek fényében az ókori Közel-Kelet és a hellén-római szemlélet, ill. a Biblia/Újszövetség nézete közti legdöntőbb különbség, hogy amíg az előbbiek a társadalmi rendet igyekeztek fenntartani a „homoszexualitás” szabályozásával, addig az utóbbi a társadalmi rend mellett Isten jó (és új) teremtetési rendjét. Isten egyházaként ez kihívást intéz felénk: 1) hogyan képviseljük ezt a kritikai szemléletet egyházunkban és társadalmunkban; 2) mit tehetünk a teremtetési rend megőrzéséért; és 3) hogyan tekintünk a homoszexualitásra és az első teremtetésre az új teremtetés fényében?

Láthattuk, hogy az ókori hellén társadalomban elképzelhetetlen volt a házasságok közötti, egyenlőségen alapuló kapcsolat, az asszony alacsonyabb rendű volt, a férfi volt felül. Ezért is támogatták a férfiak közötti barátságot, amely egyenlőségre épült, és amelyhez szexuális kapcsolat is tartozhatott. Az Újszövetség ezt nemcsak természetellenesnek tartja, hanem a házasságot férj és feleség egyenlőségen alapuló kapcsolatának tekinti. Így az Efezus 5 férj-feleség kapcsolata kölcsönös szereteten, megbecsülésen, egyenrangúságon nyugszik, mely még akkor is forradalmi az 1. században, ha csak a feleséget utasítja, hogy rendelje magát alá a férjének (5,22).⁷⁴

Pál a teológiai mércét fogalmazza meg a korabeli társadalmi korlátok ledöntésével a Galata-levélben (3,28): „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.” Ez az egyenlőség elképzelhetetlen a korabeli világban, de elképzelhetetlen Krisztus számos mai gyülekezetében is, ahol különböző hivatkozásokkal Isten teremtetési rendjét megsértve nők pl. nem láthatnak el vezetői-tanítói feladatokat. Ha a homoszexualitás ellenzésében a Bibliát követjük, nem tartozunk-e ebben a kérdésben is engedelmességgel az egyház Urának?

Néhány hermeneutikai-etikai szempont is idekívánczozik. A Szentség törvénye szexuáletikai rendelkezéseit természetesen normatívnak találjuk. Ám ez nem mondható el az ugyanitt található egyéb rendelkezésekről (19,19): „Ne vedd be meződet kétféle maggal! Ne végy magadra kétféle anyagból szőtt ruhát!” Vagy (19,27): „Ne nyírjátok le halántékotokról a haját!” „Ne közeledj nőhöz havi tisztátalansága idején...” (18,19). De még a 20,9-et sem sok keresztény gyakorolja: „Ha valaki ócsárolja apját vagy anyját, halállal lakoljon!”⁷⁵ Ha az imént idézett utasításokat nem tekintjük normatívnak, miért az a 18,22 és 20,13? Következetes értelmezésre és gyakorlatra van szükségünk.

Akik a homoszexualitást nem tartják a Bibliával összeegyeztethetőnek, gyakran Isten teremtetési rendjére hivatkoznak. Amikor viszont a másik táborban Brueggemann az Ézs 56,3-at idézi, a Krisztusban való beteljesedésre gondol (ld. ApCsel 8,26-40), akiben minden különbség megszűnt, és aki a régit (Dt 23,1-7) eltörölve újat hozott.⁷⁶ Ez esetben különböző bibliai-teológiai elvek (szentség, ill. vallási türelem/újítás) kerülnek ellentétbe a két tábor vitájában. Akár egyetértünk Brueggemannal, akár nem, a döntő kérdés a szakaszok

értelmezésén túl: Hogyan értelmezzük a Krisztus feltámadásával elkezdődött új teremtést, mi ennek a tartalma? Mi az új teremtésben Krisztus népének a küldetése, felelőssége?

Hays idéz AIDS-ben haldokló barátjának hozzá írt utolsó leveléből: „Kizárhatók-e a homoszexuálisok a hit közösségéből? Természetesen nem. Ám aki csatlakozik egy ilyen közösséghez, tudnia kell, hogy az az átformálás, a fegyelem, a tanulás helye, nem pedig pusztán a vigasztalás és kényeztetése.”⁷⁷ Számíthatnak-e gyülekezeteinkben a vigasztalás mellett átformálásra, fegyelemre, tanításra a csatlakozók és érdeklődők?

Mivel az egyház a már igen és még nem feszültségében, az új teremtés tanújaként, ám a régi teremtés részeként végzi szolgálatát, nem mindig könnyű világos választ találnia a homoszexualitással kapcsolatban felmerülő ekkleziológiai és etikai kérdésekre. Hays írásmagyarázati-teológiai tanulmánya végén néhány ilyen ekkleziológiai és etikai kérdést feszeget. Ezeket válaszaival együtt röviden összefoglalom.

1. Lehetnek-e homoszexuálisok tagjai az egyháznak? Igen. (Ez olyan, mintha azt kérdeznénk, lehetnek-e az egyház tagjai irigyek vagy alkoholisták.)
2. Folytathatják-e szexuális tevékenységüket a homoszexuális keresztények? Nem. (A szexuális kielégülés nem kőbe vésett jog, és az önmegtartóztatás (cölibátus) nem a halálnál rosszabb sors.)
3. Összeadhatja-e az egyház a homoszexuális párokat? Nem.
4. Azt jelenti-e ez, hogy homoszexuális irányultságú embereknek alapvetően más módon kell vállalniuk a cölibátust, mint heteroszexuális irányultságú társaiknak? A homoszexuálisok nem házasodhatnak, így hasonlóak azokhoz a heteroszexuálisokhoz, akik nem találnak társat.
5. Kell-e a homoszexuális keresztényeknek törekedniük irányultságuk megváltoztatására? Igen, vannak biztató példák. Ugyanakkor azokat is komolyan kell venni, akik sikertelenül törekedtek irányultságuk megváltoztatására. Az ilyenek számára a legjobb talán a fegyelmezett önmegtartóztatás (pontosan ez a bibliai elvárás a nem házasságban élő heteroszexuálisoktól).
6. Ordinálhatók-e a homoszexuális irányultságúak? Amennyiben a jelölt önmegtartóztató önfegyelemben él, igen; a homoszexualitás nem súlyosabb bűn, mint pl. a mohóság vagy önigazultság.⁷⁸
7. Kell-e támogatnia az egyháznak a homoszexuálisok polgári jogait? Igen.⁷⁹

Az utolsó kérdés már az egyház társadalmi szerepvállalását érinti. A társadalmunkban megfigyelhető néhány jelenségre is érdemes tehát kitérnünk. Először is, üdvözlendő fejlemény, hogy szemben a vizsgált ókori társadalmakkal a nyugati kultúrában az eszményi az egyenlőségen alapuló szexuális kapcsolat, mely nem tükröz társadalmi hierarchiát. Ugyanakkor amíg nyugati, individualista kultúránkban a homoszexualitás kérdését szinte kizárólag az egyéni erkölcs és döntés kérdésének tekintjük, az ókori Közel-Kelet közösségi

társadalmában ez nem az egyéni kiteljesedés kérdése volt. Noha a homoszexualitásnak nyilván vannak individuális vonatkozásai, a Biblia az ókori Közel-Kelet termékeként a közösségi élet vonatkozásában foglalkozik a kérdéssel. Községi kérdésként a Messiás megváltott gyülekezetének egészsége, tisztasága és küldetése forog kockán. A községi szemlélet már a leviticusi szakaszban (18,6-23) megfigyelhető. Mennyire kap hangot ez a községi szempont a homoszexualitásról folytatott vitánkban? Hogyan képviseli Krisztus gyülekezete e kérdésben az evangéliumot? Képes-e a Biblia álláspontját hűségesen és relevánsan hirdetni a fiataloknak és a társadalomnak? A fiatalok közt a homoszexualitás égető kérdés, akik várják a gyülekezettől a segítséget. Isten gyülekezetének határozott szeretettel és felelősséggel kell erről a kérdéstről tanúskodnia, és az érintetteket segítenie.

Társadalmunkat a homoszexualitás kérdése megosztja, természetsszerűleg vannak támogatói és ellenzői. Mindkét táborban vannak erőszakosak, olykor politikai erők támogatását élvezve. A társadalmi vélemény befolyásolására ezek a csoportok olykor a drasztikus nyomásgyakorlástól és manipulációtól sem riadnak vissza.⁸⁰ Nem egyszerű kérdés, hogy a társadalomnak hogyan kell ezekhez a csoportokhoz viszonyulnia.

Ám ennél számunkra talán fontosabb kérdés az egyház szerepe. Az egyháznak nem szabad politikai zászlók alatt felsorakoznia. Ne áltassuk magunkat: a politikai erők nem Isten teremtési rendjét, sem a Krisztus által megkezdődött új teremtést képviselik, hanem saját politikai programjukat. Ezért az egyháznak mindig határozottan fel kell fednie és el kell utasítania az erőszakosságot és a manipulációt, mindent, ami nem az új teremtést szolgálja. Isten népének az üldözöttek és hátrátételt szenvedők mellé kell állnia.

Ha már szóba került a nyugati individualizmus, végül hadd szóljak röviden a nyugati társadalom egyik megkerülhetetlen jelenségéről. Az egyén döntési szabadsága a reformáció óta különösen is protestáns erény, mely a szélesebb társadalmat is jelentős mértékben meghatározza. Az egyéni döntési szabadság megkérdőjelezhetetlen nyugati dogmának számít.⁸¹

Jóllehet a vizsgált mezopotámiai és hellén-római társadalmakban, ahogy fentebb láttuk, különböző mértékig biztosított volt az azonos neműek közti szexuális kapcsolat lehetősége, az egyéni szexualitás alá volt rendelve a társadalom által kívánatosnak tartott nemi szerepeknek, azaz a férfi a szexben is – az aktív, felül levő – férfi kellett, hogy maradjon. A nemi szerep sérülését a társadalom elítélte, aminek következményei voltak.

Ezzel szemben a nyugati társadalomból a társadalmi nemi szerep mára jóformán kiveszett, bizonyos területeken alig van különbség a nemek között. Ez önmagában is nehéz helyzetet teremt a felnövekvő nemzedékek számára. De ha ez nem lenne elég, a fiatalok vállát nyomó eleve súlyos terhet tovább növeljük. Korunk nyugati kultúrája nem megerősíti a fiatalokat nemi identitásukban, hanem inkább elbizonytalanítja, amikor a nemi identitást, sőt gyakran a biológiai nemet választhatónak kiáltja ki.⁸² A nemi identitás választhatóságával, kipróbálhatóságával a kisgyerekek és kamaszok terheltsége olyan

mértékben nő, hogy azt már nem képesek elhordozni. Ahelyett, hogy megerősödnének Istentől teremtett nemiségükben, elbizonytalanodnak.

Ha nem is tudtam minden kérdést kimerítően kivesézni, remélem, sikerült a kérdéses bibliai szakaszokat valamelyest megvilágítanom, valamint támpontokat nyújtanom ahhoz, hogy Krisztus egyháza tanúságát ne kritikátlan beidegződések vagy politikai célok határozzák meg, hanem a homoszexualitás kérdésében is az egyház Ura iránti hűséges engedelmesség. Csak ez teheti az evangélium hirdetését hitelessé. Az egyháznak, az új teremtés zsengejének világos és vonzó módon kell tanúskodnia arról, Krisztus milyen nemi identitást kínál férfinak és nőnek abban az új teremtésben, mely a régi közepette kezdődött el és bontakozik ki. És amely Krisztus megváltását kínálja minden embernek, társadalomnak és kultúrának, akár ókori, akár modern az.

IRODALOMJEGYZÉK

- [1.] Ackerman, S. (2005): When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David. – Columbia University Press, New York.
- [2.] Ackroyd, P. R. (197): The First Book of Samuel (The Cambridge Bible Commentary). – Cambridge University Press, Cambridge.
- [3.] Alter, R. (1996): Genesis: Translation and Commentary. – Norton, New York-London.
- [4.] Anderson, A. A. (1989): 2 Samuel (WBC 11). – Word Books, Dallas.
- [5.] Athas, G. (2016): Has Lot Lost the Plot? Detail Omission and a Reconsideration of Genesis 19. – J. Heb. Script., 16, 1-18. <https://doi.org/10.5508/jhs.2016.v16.a5>
- [6.] Auerbach, E. (1985): Mimézis: A valóság ábrázolása az európai irodalomban. – Gondolat Kiadó, Budapest.
- [7.] Bailey, D. S. (1955): Homosexuality and the Western Christian Tradition. – Longmans, Green, London.
- [8.] Brueggemann, W. (1982): Genesis (Interpretation). – John Knox, Atlanta.
- [9.] Brueggemann, W. (1990): First and Second Samuel (Interpretation). – John Knox, Louisville.
- [10.] Brueggemann, W. (2012): Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás. – Exit, Kolozsvár.
- [11.] Brueggemann, W. (2016): Money and Possessions (Interpretation). – Westminster– John Knox, Louisville.
- [12.] Calvin, J. (1578): Commentary on Genesis. Vol. 1. – Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library.
- [13.] Chisholm, R. B., Jr. (2013): 1 & 2 Samuel (Teach the Text). – Grand Rapids, Baker.
- [14.] Czövek T. (2002): Három karizmatikus vezető 2. – Theol. Szemle 45(4): 192-202.
- [15.] Dunn, J. D. G. (1988): Romans 1– 8 (WBC 38A). – Word Books, Dallas.
- [16.] Firth, D. G. (2009): 1 & 2 Samuel (Apollos Old Testament Commentary 8). IVP Academic, Downers grove, Ill.

- [17.] Halpern, B. (2001): David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King. – W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich.
- [18.] Hamilton, V. P. (1995): The Book of Genesis: Chapters 18– 50 (NICOT). – Eerdmans, Grand Rapids.
- [19.] Hays, B. R. (1996): The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics. – HarperOne, New York.
- [20.] Hollenback, G. M. (2017): Who Is Doing What to Whom Revisited: Another Look at Leviticus 18:22 and 20:13. – Journal of Biblical Literature, 136 (3): 529–53. <https://doi.org/10.15699/jbl.1363.2017.161166>
- [21.] Hollenback, G. M. (2019): Was There Ever an Implicit Acceptance of Male Homosexual Intercourse in Leviticus 18? – Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 131(3): 464–466. <https://doi.org/10.1515/zaw-2019-3003>
- [22.] Jobling, D. (1998): 1 Samuel (Berit Olam). – Liturgical Press, Collegeville.
- [23.] Keener, C. S. (2009): Romans: A New Covenant Commentary. – Cascade, Eugene.
- [24.] Keil, C. F., Delitzsch, F., Martin J. (1949): The Pentateuch. – Eerdmans, Grand Rapids.
- [25.] Klein, R. W. (2008): 1 Samuel (WBC 10). – Thomas Nelson Nashville.
- [26.] Krafft-Ebing, R., von (1886): Psychopathia sexualis. Eine klinisch-forensische Studie. Ferdinand Enke, Stuttgart.
- [27.] Loader, W. (2016): „Homosexuality and the Bible”. – In: Sprinkle, P and Gundry S. N. (ed.) Two Views on Homosexuality, the Bible, and the Church. Zondervan, Grand Rapids.
- [28.] Long, V. P. (2020): 1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary. – IVP Academic, Downers Grove.
- [29.] Longman, III, T. (2016): Genesis: The story of God Bible commentary). – Zondervan, Grand Rapids.
- [30.] McCarter, P. K., Jr. (1980): I Samuel (The Anchor Bible 8). – Doubleday, Garden City.
- [31.] McCarter, P. K., Jr. (1984): II Samuel (The Anchor Bible 9). – Doubleday, Garden City.
- [32.] McDowell, C. L. (2015): The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5–3:24. – In: Light of mis pi pit pi and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt (Siphut 15). Eisenbrauns, Winona Lake.
- [33.] Morschauser, S. (2003): 'Hospitality', Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1-9. – J. Study Old Test., 27 (4): 461-85. <https://doi.org/10.1177/030908920302700404>
- [34.] Nissinen, M. (1998): Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective. – , Fortress, Minneapolis.
- [35.] O'Connor, K. M. (2018): Genesis 1 – 25A (S&HBC 1A). – Smyth & Helwys, Macon.
- [36.] Olyan, S. M. (1994) "And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13. – Journal of the History of Sexuality, 5 (2): 179-206. <http://www.jstor.org/stable/3704197>
- [37.] Pecsuk O. (2009): Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata. – Kálvin Kiadó, Budapest.



- [38.] Rad, G., von (1967): Das erste Buch Mose. Genesis 12,10–25,18 (ATD 3). 0150. – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- [39.] Siker, J. S. (2007): The Bible.– In: J.S. Siker (ed). Homosexuality and Religion: An Encyclopedia. Greenwood, Westport.
- [40.] Speiser, E. A. (1964): Genesis (AB 1). – Doubleday, Garden City.
- [41.] Szilvay G. (2016): A meglegházasságról. Kritika a klasszikus gondolkodás fényében. – Századvég, Budapest.
- [42.] Szilvay G. (2021): A gender-elmélet kritikája. Töprengések az antropológiai forradalomról a feminizmustól a transzneműségig. – Alapjogokért Központ, Budapest.
- [43.] Tobin, R. D., 2005, Kertbeny's „Homosexuality” and the Language of Nationalism, in: Genealogies of Identity: Interdisciplinary Readings on Sex and Sexuality (szerk. M. S. Breen és F. Peters). Amsterdam– New York, Rodopi, 3-18.
- [44.] Turnbull, J. (szerk.) (2010): Oxford Advanced Learner's Dictionary. – Oxford University Press, Oxford.
- [45.] Turner, L. A. (2000): Genesis (Readings: A New Biblical Commentary). – Sheffield Academic Press, Sheffield.
- [46.] Varga Zs. (1992): Újszövetségi görög-magyar szótár. – Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
- [47.] Vonholdt, Ch. R. (2006): A homoszexualitás megértése. – Embertárs 4 (4): 353-363.
- [48.] Vonholdt, Ch. R. (2008): A „gender mainstreaming” és a genderideológia. – Embertárs 6 (1): 24-28.
- [49.] Walsh, J. T. (2001): Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom? *Journal of Biblical Literature*, 120 (2): 201–209. <https://doi.org/10.2307/3268292>
- [50.] Waltke, B. K. (2001): Genesis: A Commentary. – Zondervan, Grand Rapids.
- [51.] Walton, J. H. (2013): Genesis (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary). – : Zondervan, Grand Rapids.
- [52.] Wenham, G. (1979): The Book of Leviticus (NICOT). – Eerdmans, Grand Rapids.
- [53.] Wenham, G. (1991): The Old Testament Attitude to Homosexuality. – Exp. Times, 102 (12): 359-363. <https://doi.org/10.1177/001452469110201203>
- [54.] Wenham, G. (1994): Genesis 16–50 (WBC 2). – Nelson, Nashville.
- [55.] Wright, C. J. H. (2006): The Mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative. – IVP, Nottingham.
- [56.] Wright, N. T. (2004): Paul for Everyone: Romans Part 1: Chapters 1-8. – Westminster John Knox Press, London.

Absztrakt. Ez a tanulmány a homoszexualitás bibliai megítélését vizsgálja. Ehhez nélkülözhetetlen az ókori közel-keleti és hellén-római szemlélet és gyakorlat tanulmányozása, ezért elsőként erre fordítok figyelmet, mielőtt a fontosabb bibliai szakaszok kritikai tanulmányozásába kezdenék. A tanulmány következtetése, hogy az ókori Közel-Kelet (Izráelt is beleértve) az azonos neműek közti szexuális kapcsolatot alapvetően más szemszögből ítélte meg, mint a 21. századi nyugati kultúra. Az összegzés után a gyülekezeti és egyéni életre vonatkozó etikai következtetéseket igyekszem megfogalmazni.

APPENDIX

- ¹ A Pütkösdi Teológiai Főiskolán 2015-ben, majd a Wesley János Lelkészképző Főiskola konferenciáján 2019-ben elhangzott előadás átdolgozása.
- ² Wenham, 1991, 359.
- ³ Turnbull, 2010, 746.
- ⁴ Ackerman, 2005, 9.
- ⁵ Nissinen, 1998, 16-17. Az esszencialista-konstruktivista vita ebből a szempontból mellékes.
- ⁶ Tobin 2005, 3; vö. Ackerman, 2005, 6.
- ⁷ Krafft-Ebing, 1886.
- ⁸ Hays, 1996, 382.
- ⁹ Ackerman, 2005, 30.
- ¹⁰ Nissinen, 1998, 17.
- ¹¹ Nissinen, 1998, 19.
- ¹² Nissinen, 1998, 20.
- ¹³ Nissinen, 1998, 27.
- ¹⁴ Nissinen, 1998, 35.
- ¹⁵ Nissinen, 1998, 24.
- ¹⁶ Nissinen, 1998, 36.
- ¹⁷ Nissinen, 1998, 37.
- ¹⁸ Calvin, é.n., 379-80.
- ¹⁹ Ld. Keil, 1949, 233; Speiser, 1964, 142; von Rad, 1967, 185; Wenham, 1994, 55; Hamilton, 1995, 33-34; Alter, 1996, 85; Turner, 2000, 87; Waltke, 2001, 276-81; Walton, 2013, 92-93; Longman, 2016, 238-39.
- ²⁰ A Bír 19 hasonló története befolyásolja a Gen 19 értelmezését; ld. Nissinen, 1998, 49-52.
- ²¹ Morschauser, 2003, 461-85. Ld. még Brueggemann, 1982, 164; Athas, 2016; O'Connor, 2018, 277.
- ²² Lót lányainak felajánlásából a hagyományos értelmezést követve is világos, hogy az kisebb bűn a kor értékrendje szerint, mint a vendéglátás kötelességének elmulasztása.
- ²³ Wright, 2006, 359.
- ²⁴ A Genezis köztudottan kevésbé ortodox etikai kérdésekben, mint a Tóra törvényei.
- ²⁵ A bibliai idézetek a Magyar Bibliatársulat 2014-es fordításából vannak, ha máshogy nem jelölöm.
- ²⁶ Hays (1996, 404; Nissinen 1998, 93 hasonlóan) azonban megjegyzi, hogy a sodomai férfiakat „idegen test utáni kívánság hajtotta” (Júd 7). Mivel ez a kívánság angyalokra irányult, Júdas nem a homoszexuális kívánságot ítéli el, amelyet az azonos test utáni kívánság hajt. Így ez a vers végeredményben tárgyaltan témákra nézve, mondja Hays.
- ²⁷ Nem kanonikus írások is utalnak Sodomára; ld. Nissinen, 1998, 47.
- ²⁸ Nissinen, 1998, 47-49. Döntő kérdés Sodoma bűnének értékelésében, hogy a sodomaiak szándékában („hadd ismerjük őket”; 19,5; Revidált Károli) az „ismer” ige szó szerint értendő-e, ahogy Morschauser javasolja, vagy metaforikusan, azaz a szexuális kapcsolat értelmében, ahogy a Bibliában gyakran. Ha az utóbbi nem is zárható ki, sőt valószínű, a sodomaiak elsődleges célja az idegenek megalázása. Az ukrain háborúból vett példa szemléltetheti ezt. Ukrán hadifoglyokat nem homoszexuális vágyaik kielégítése céljából erőszakolnak meg orosz katonák, hanem hogy megalázzák őket.
- ²⁹ Olyan 1994.
- ³⁰ Walsh, 2001.
- ³¹ Hollenback, 2017; 2019.

³² McDowell (2015, 117-202) részletesen és meggyőzően tárgyalja, a második beszámoló hogyan fejt ki az ember Isten képére való teremtettségét.

³³ Hays, 1996, 390.

³⁴ Wenham, 1991, 363.

³⁵ Pl. McCarter 1980, 305; 1984, 77; Anderson, 1989, 19; Klein, 2008, 182; Firth, 2009, 208; Chisholm, 2013, 123; Long, 2020, 188. Brueggemann nem foglal egyértelműen állást: a 26. vers első kifejezése („kedves voltál nekem”) „fizikai vonzalmat” fejez ki, míg a második („szereteted”) „elemi rajongást”, amely kölcsönös volt. A két kifejezés együtt a Dáviddal való különös és becses kötődésre utal (1990, 216).

³⁶ Az alábbiakban Nissinen, 1998, 53-56-ot követem.

³⁷ Hasonlókat mondhatunk a kapernaumi százados szolgájának meggyógyításáról (Mt 8,5-13). Ha volt is „homoszexuális” kapcsolat a százados és szolgája közt, Jézus gyógyítása és elismerő szavai azt nem minősítik.

³⁸ Ackerman, 2005, xiii.

³⁹ Jónátán nemcsak lemond a trónról, hanem alárendeli magát és sorsát Dávidnak, valamint átveszi Míkal helyét.

⁴⁰ Ackerman, 2005, 222. Tudomásom szerint elsőként Ackroyd (1971, 147; hasonlóan Brueggemann, 1990, 136; Jobling, 1998, 95-96) értelmezte úgy a 18,1-5 epizódját, hogy a 14. részben alkalmas örökösként fellépő Jónátán itt lemond a trónról Dávid javára, és elismeri Dávid trónigényét.

⁴¹ A 2Sám 5,10-12 például feltületes olvasásra igen elismerően nyilatkozik az új királyról. De biztosan nem fogalmaz meg burkolt kritikát az elbeszélő? Ehhez ld. tanulmányomat: 2002, 194-96. Sámuel 2. könyvének legrégebbi rétege a 10-9. században keletkezett, talán Salamon uralma idején (ld. Halpern, 2001, 57-72) és talán királyi megbízásra a dávidi királyság igazolása céljából. A megbízott szerző teljesíthette úgy feladatát, hogy Dávidot döntően jó színben tünteti fel (ezzel eleget téve a megbízónak), ám a sorok közt ironikusan hangot adva egy-egy kritikai szempontnak, alternatív értelmezésnek (ezzel eleget téve történetírói-teológusi kötelességének). Ennek kifejtése azonban túlfeszítené a jelen tanulmány kereteit. Elsőként Erich Auerbach hívta fel híres könyvében a figyelmet a bibliai elbeszélések „szövevényes” (eredetiben *hintergründig*) voltára, ami miatt gyakran kétértelműek és értelmezésre szorulnak; ld. Auerbach, 1985, 5-26. Auerbach könyvének 1946-os megjelenése óta számos tanulmány szemléltette a bibliai elbeszélések többértelműségét.

⁴² Nissinen, 1998, 43-44.

⁴³ Nissinen, 1998, 42.

⁴⁴ Nissinen, 1998, 57.

⁴⁵ Nissinen 1998, 58-69; vö. Ackerman 2005: 8-11.

⁴⁶ Nissinen, 1998, 129.

⁴⁷ Nissinen, 1998, 69-73.

⁴⁸ Walsh, 2001, 203.

⁴⁹ Így fordítja Varga, 1992, 107, 595. A szó szemantikai tartalmához ld. még Nissinen, 1998, 117.

⁵⁰ A kérdés nehézségéhez és részleteihez ld. Nissinen, 1998, 114-17.

⁵¹ Ld. Siker, 2007.

⁵² Nissinen, 1998, 118.

⁵³ Hays, 1996, 385.

⁵⁴ Wenham, 1991, 363; ld. még Hays, 1996, 383-89.

⁵⁵ Nissinen, 1998, 106.

⁵⁶ Nissinen, 1998, 106. Nissinen itt tárgyalja a Kr.u. 1-2. századi Tizenkét páttriárka végrendeletéből Naftáli végrendeletét, mellyel Pál érvelése meglepő párhuzamot mutat.

⁵⁷ Nissinen, 1998, 112; Hays 1996, 389.

⁵⁸ Pecsuk (2009, 211-12) megjegyzi az 1,28-31 listájáról, hogy „a felsorolt 21 bűn közül 17 a legszorosabb értelemben véve sem 'egyéni' gyengeség, hanem kihatással van a közösségre, azt rombolja.”

⁵⁹ Nissinen, 1998, 109. Azaz Pál és kortársai nem beszélhettek homoszexuális irányultságról és identitásról (111). Nissinen felhívja a figyelmet, hogy az egész levél összefüggésében Pál célja nem a homoszexualitás ostromozása, hanem az evangélium, a megigazulás kifejtése (111-12), aminek előfeltétele, hogy mindenki, görögök és zsidók egyaránt Isten ítélete alatt vannak. Ezzel egyetérthetünk, ám nem esetleges, hogy Pál épp a szexualitás kérdésköréből merít példát. Nissinennel egyetértésben Hays szerint Pál fő témája Isten igazsága. Hays azonban kiemeli, hogy a „homoszexualitással” Pál nemcsak az emberi nem romlottságát szemlélteti, hanem a szuverén Istennek mint Teremtőnek az elutasítását is (1996, 386).

⁶⁰ Hays, 1996, 388-89.

⁶¹ Nissinen, 1998, 112.

⁶² Wright, 2004, 21-23. Többek, pl. Dunn (1988, 71-75); Hays (1996, 386); Keener (2009, 35); Pecsuk (2009, 209; óvatosabban) szerint Pál szintén a Genezisre utal vissza.

⁶³ Loader, 2016, 40.

⁶⁴ Nissinen, 1998, 131.

⁶⁵ Nissinen, 1998, 129-30.

⁶⁶ Nissinen, 1998, 128.

⁶⁷ Nissinen, 1998, 123.

⁶⁸ Nissinen, 1998, 124.

⁶⁹ Hays, 1996, 387; Nissinen, 1998, 124.

⁷⁰ Hays, 1996, 389.

⁷¹ Hays, 1996, 381.

⁷² Brueggemann, 2016, 233.

⁷³ Hays, 1996, 392-93.

⁷⁴ A házassági szakaszt megelőző utolsó felszólítás (a görögben participium; az imperativus a 18.v.ben hangzik el: „teljetek meg Lélekkel”): „Engedelmeskedjete egymásnak, Krisztus félelmében”, szó szerint „Rendeljétek alá magatokat egymásnak Krisztus félelmében” (5,21).

⁷⁵ Vö. Wenham, 1979, 261.

⁷⁶ Vö. Brueggemann, 2012, 456, 610, 640-41. A Dt 23,2 így rendelkezik: „Nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez a zúzott heréjű vagy a kasztrált.” Ezzel szemben az Ézs 56,3-5 a herélteket nem zárja ki Isten népéből: „Ne mondja ezt az idegen, aki az ÚRhoz csatlakozott: Bizonyára elkülönít engem népétől az ÚR. Ne mondja a herélt sem: Én már kiszáradt fa vagyok! Mert ezt mondja az ÚR: Ha a heréltek megtartják szombatjaimat, azt választják, ami nekem kedves, és ragaszkodnak szövetségemhez, akkor fenntartom nevük emlékét házámban és falaimon belül, különbül, mint a fiak és a leányok. Örök nevet adok nekik, amelyet nem lehet eltörölni.”

⁷⁷ Hays, 1996, 401.

⁷⁸ Hays, 1996, 400-403.

⁷⁹ Hays nem tárgyal olyan kérdéseket, hogy pl. házaspárnak tekinthetők-e homoszexuális párok, és így örökbe fogadhatnak-e gyereket (ehhez ld. Szilvay, 2016). Én sem fogok erre a kérdésre kitérni, csak annyit jegyzek meg, hogy az azonos nemű szülőkkel a család fogalma lényegesen módosul a hagyományos családfogalomhoz képest.

⁸⁰ Ld. Vonholdt, 2008; Szilvay, 2016, 179-92; 2021, 227-36.

⁸¹ Mindezzel nem célok tagadni az olyan nyugati vívmányok értékét, mint az emberi és vallási szabadságjogok.

⁸² Ehhez ld. Vonholdt, 2006.