

Íme, szolgálólányod meséje

Mária története traumahermeneutikai megközelítésben

■ GOMBKÖTŐ BEÁTA

Evangelikus Hittudományi Egyetem
lelkész, doktorandusz
E-mail: gombbetti@gmail.com



DOI: 10.61894/LP.2025.100.6.2

- A tanulmány Mária történetét a trauma lencsén keresztül vizsgálja. A testi és lelki autonómia sérülése, a biztonságérzet elvesztése és az identitás megrendülése olyan tapasztalatok, amelyek nemcsak a trauma túlélőire, hanem Máriára is jellemzőek. E törésekből később poszttraumás növekedés bontakozik ki, hiszen Mária a *Magnificat*-ban saját szenvedését ajándéknarratívává formálja a világ számára. A trauma hermeneutikai lencsége lehetőséget kínál arra, hogy a megtestesülés eseményét női testtapasztalatból kiinduló teológiai perspektívából is újraértelmezzük. Mária testének megtörése új megközelítést, új istentapasztalatot és új kérdéseket vet fel a megtestesülés és a beleegyezés kapcsolatáról, valamint a női testek feletti isteni és társadalmi rendelkezés határaitól, végül pedig a vallásos alapú maszkulin dominanciáról.

Kulcsszavak: traumateológia / női szenvedés / beleegyezés / szolgálólány / törések

„Hogyan lehetséges ez?”

A The Dead South kanadai zenekar csellistáját, Danny Kenyont 2020-ban három nő vádolta meg szexuális visszaéléssel; egyikük azt állította, ittas állapotban került ágyba vele, majd meztelenül ébredt mellette, minden emlék és beleegyezés nélkül. „Hogyan lehetséges ez?” A zenekar egy évre kizárta Kenyont, a tagok Safer Place¹ tréningen vettek részt, majd visszafogadták csellistájukat. Mi számít beleegyezésnek, ha az érintett semmire sem emlékszik – és számít-e egyáltalán az áldozat hangja, ha a közösség tovább ünnepel teltház előtt? Történt-e visszaélés, trauma – és ki viseli mindennek a felelősségét?

Adventben a keresztény hívő általában nem kérdőjelezi meg a Lukács-evangélium angyali üdvözlétének drámai fordulatait: Mária kérdését – „Hogyan lehetséges ez?” – és engedelmes válaszát – „Íme, az Úr szolgálóleánya vagyok...” –, még akkor sem, amikor Gábel kijelentése („fogansz méhedben”) nemcsak biológiai képtelenségre utal, hanem mély egzisztenciális és teológiai dilemmákat hordoz. A megszokott magasztos narratíva elrejt, hogy a szöveg valójában egy megrendítő és megkérdőjelezhető isteni beavatkozásról tudósít, amely traumahermeneutikai vagy feminista teológiai szempontból komoly reflexióra szorul.

Mennyi esélye volt Máriának a visszautasításra? Mennyire volt szabad a beleegyezése? Beleegyezett vagy beletörődött? Mondhatott volna nemet is? Mária történetében azt látjuk, hogy valami olyasmibe keveredik, olyan helyzetben találja magát, amelyről legfőképp csak azt a kérdést teheti fel magá-

¹ A Safer Place tréning olyan érzékenyítő program, amely művészeket és közösségek tagjait segíti abban, hogy a beleegyezés, határok és felelősség témáiban tudatosabbá váljanak, és biztonságosabb, tiszteltetesebb környezetet alakítsanak ki.

nak: „Hogyan jutottam ide, hogyan lehetséges ez?” Mi is történt vele valójában? Egyik napról a másikra döntöttek az élete felett, kiderült, hogy terhes lesz, és gyermeket fog szülni. Nem akkor, amikor szerette volna, vagy amikor ezt neki hivatalosan is lehetett volna, sőt nem is attól, akitől eltervezte. Több okból feltételezhetjük, hogy Gabriel megjelenése és a „megtestesülés” bejelentése traumatikus lehetett Mária számára. Szexuális viszony nélkül teherbe esni nagyobb trauma, mint szexuális aktus nem várt eredményeként vagy szexuális erőszak miatt, mivel a testet teljesen váratlanul éri a terhesség ténye, amelynek a testet megváltoztató hatása (a terhesség lefolyása) a normális étellel sehogyan sem összeegyeztethető, ezért kifejezetten erőszakos állapot. A traumatikus eseményeket definiálhatjuk úgy, mint „olyanokat, amelyek nem illeszkednek és nem illeszthetők bele az áldozat belső sémájába, énjük világhoz való viszonyába”² (HERMAN 2021, 33. o.).

Traumatikus törések, repedések

Mária az evangéliumok szerint fiatal volt, férjezetlen és szűz, aki csodás körülmények között termékenyült meg. A Máriával történeteket Istenbe vetett hite és terhességének szolgálai elfogadása ellenére sem túlzás traumatikus történetként értelmezni, amely utóhatásában az *én* újradefiniálását követelte meg tőle. Miért lehetett a megtestesülés bejelentése traumatikus Máriának? Mi a trauma jellemzője? A traumának nincs univerzálisan elfogadott definíciója, számos különböző meghatározása létezik, különféle nézőpontokból kiindulva. Ebben a tanulmányban Karen O'Donnel traumatológus nézőpontját használom, amely szerint a trauma elsősorban a töréssel, hasadással, repedéssel, megbomlással (angolul: rupture) kapcsolatos. O'DONNELL három törést, repedést mutat be (2018).

A trauma első töréspontja a testi integritás megszakadása: a túlélő úgy érzi, mintha teste többé nem lenne sajátja, szuverenitása sérül, amikor nem tudja megvédeni magát a fizikai betöréstől. A test így tárggyá válik – nem a cselekvés tere, hanem a szenvedés hordozója. A második repedés az időélmény széttöredezése: a trauma megtöri a múlt – jelen – jövő folytonosságát, az idő megbízhatatlanná és kiszámíthatatlanná válik. A harmadik törés a megértés és a nyelvhasználat ellehetetlenülése: a túlélő nem talál szavakat, mert maga az elbeszélhetőség sérül. Ez nemcsak pszichológiai, hanem hermeneutikai törés is, ahogy a Krisztus kereszthalálát szemlélő tanítványok sem találták a módját a történetek elmesélésének. Az emmausi tanítványok keresik a szavakat arra, ami velük és Krisztussal történt, ez is mutatja: a trauma túlmutat a nyelven és az értelem határain.

Mária traumája

Amikor Mária egyik napról a másikra értesült arról, hogy gyermeke lesz, a három traumatikus törés lépésről lépésre felismerhető állapotában és reakciójában. Először is megszakad a testi autonómiája, a testi sértetlensége és önrendelkezése, bár nem nemi erőszak vagy szexuális aktus következtében, hiszen nem élt át szexuális kapcsolatot, és saját szolgálólányi beleegyezését adja a vele történő eseményekhez. „Inkább a testi integritása törik meg, mert hirtelen egy másik élet, egy másik lény jelenik meg benne. Az isteni Fiúnak az anyaméhben való megtestesülése az ő testének fizikai szétszaka-

² A tanulmányban szereplő idézeteket saját fordításban közlöm. – G. B.

dásával jár, hogy helyet adjon egy másik ember testének.” (O’DONNELL 2018, 168. o.) Teste tárgyá, eszközzé válik, amelyet használnak, pontosabban, amelyet Isten használ arra, hogy testet öltönn benne. Házasság nélkül teherbe esni abban a korban (is) a biztonság érzésének elvesztésével járt, illetve testi épségének, életének kockáztatásával, ezért teste nemcsak egy isteni gyermeket, hanem rengeteg szenvedést is magában hordozott.

Az idő megtapasztalása ugyanilyen módon szakadt meg Máriánál. „A terhesség általában a közösülést követi. Az anyává válás általában a szüzesség elvesztése után történik...” (uo.), a szüzesség elvesztése pedig jó esetben a házasság után történik meg, a következmény követi az eseményt. „Az idő lineáris felfogását és az élet megszokott és logikus időskáláit és mintáit megzavarja ez a hirtelen, csodálatos terhesség. Mária teste megszakad, de maga az idő szövete és az emberiség szubsztanciája is megszakad az inkarnáció eseményében.” (Uo.) Amikor Mária Gábiellel és híreivel szembesül, azt olvashatjuk, hogy először megdöbben, fél, majd annyit kérdez, hogy „Hogyan lehetséges ez...?” Ez még nem a *Magnificat*, ezek még nem dicsőítő és boldog szavak, hanem a meglepetés és a sokk által okozott limitált nyelvi megnyilvánulások. „Az inkarnáció egy olyan esemény, amelyben az Örökkévaló drámai zavart idéz elő az idő rendjében – ez a törés olyan mértékű, hogy a nyelv is csődöt mond: a szavak kudarcot vallanak.” (Uo.)

Ez az esemény túl van a kognitív értelmezhetőségen. Mária nem érti, mi és hogyan történik vele. Tanácstalan, és jó okkal. Mit akarhat egy szegény lánytól az angyal?

„Az eseménynek nincs értelme, és a megértése nem tud lépést tartani a tapasztalattal. Máriának az a képessége, hogy megfogalmazza a vele történeteket, csődöt mondott. A megtestesülést hirdető esemény traumatikus a számára. Akár úgy tekintjük, hogy beleegyezett abba, ami vele történik, akár nem, Mária átéli a trauma három klasszikus törését: a test, az idő, a megértés és ezzel együtt a nyelv törését.” (Uo. 169. o.)

Ha a Máriával történt eseményeket traumatikusnak értelmezzük, melyek önmeghatározásának újrafogalmazását teszik szükségessé – akkor ezt az önmeghatározást, életének és a vele történeteknek az újradefiniálását a *Magnificat*-ban olvashatjuk. Amíg Mária eljut idáig, végigjárja a poszttraumás állapotok (stressz és növekedés) jellemző állomásait is. Ez nem egy lineáris folyamat, a trauma mindenkinél más, és a feldolgozási folyamat egyénenként eltérő.

Mária traumafeldolgozó szakaszai

Karen O’Donnel három traumafeldolgozó szakaszt azonosít.³ Ezek szorosan kapcsolódnak az áldozatok által átélt háromfajta töréshez. A túlélőnek fontos a megtört testi integritást helyreállítania, és tudnia, hogy most már biztonságban van. Jézus feltámadása után többször megjelenik a tanítványainak. Időt tölt velük. Szembesíti őket sebeivel, ezzel együtt saját traumájukat is felszínre hozza. „A gyógyulás nem olyasmi, amire egyedül képesek vagyunk. Szükségünk van valakire, aki utat mutat, és olyan környezetet biztosít, ahol biztonságban érezhetjük magunkat.” (SHIRO 2023, 90. o.) Jézusnak a tanítványi közösség volt ez a biztonság, a tanítványoknak pedig Jézus. Mária is egy biztonságos helyre indul, amikor meglátogatja Erzsébet unokatestvérét. Az Erzsébetnél töltött

³ Mária traumáját Karen O’Donnel traumafeldolgozó szakaszai által mutatom be. Vö. O’DONNELL 2018, 167–180. o.

három hónap többféle biztonságot is adott neki. Az egyik, hogy eltávolodhatott attól a názáreti közösségtől, amelynek szóbeszéde, pletykálkodása, rágalmazása veszélyeztette volna életét. Másrészt Erzsébetben egy olyan lelki társ volt mellette terhességének körülbelül első három hónapjában, aki megértette csodás megtermékenyülését, és kapcsolódni tudott testi, időbeli, megismerés- és megértésbeli töréseihez. Erzsébetnél – akinek lakhelye menedékként funkcionált – „Mária viszsza szerzi testi integritását és újraalkotja identitását – mint aki már nem áldozat. Új személlyé válik...” (O'DONNELL 2018, 175. o.)

A trauma feldolgozásának második szakasza, amikor a túlélő megalkotja saját traumatörténetét, és képessé válik ennek elbeszélésére.

„A túlélőnek létre kell hoznia egy olyan traumanarratívát, amely értelmet ad a vele történeteknek. Ez egyszerre emlékezés és jövőbe mutató narratíva is, amely segítheti a túlélőt a továbblépésben. Lényeges azonban, hogy ez – és a trauma feldolgozása általában – nem történhet meg vákuumban; közösségi térben kell történnie, ahol tanúk hallgatják meg és ismerik el a túlélő elbeszélését.” (Uo. 176. o.)

Jézus feltámadása után szintén új narratívát ad, ezt láthatjuk például az emmausi tanítványok történetében. Egészen Mózesztől kezdve megpróbálja elmagyarázni a barátainak, hogy mi is történt vele, hogyan is kell érteni az életét, szenvedését, halálát és feltámadását. Láthatjuk, hogy Jézus szintén közösségi térben, az őt ért kínok tényleges tanúi között dolgozza fel a vele történeteket. Mária *Magnificatja* is ilyen elbeszélés, egy új narratíva az inkarnációról, amelyben már vannak szavai arra, ami vele történt. Mária ebben a szövegben úgy vall saját magáról, mint aki elnyerte Isten kegyelmét, ezért képes hálát adni születendő gyermekéért és azért, hogy Isten kiválasztotta őt. „A trauma elbeszélése maga is tanúságtétel.” (Uo. 177. o.) Ez a felismerés és elbeszélés is tanúk jelenlétében történik, hiszen jelen van Erzsébet, aki nemcsak annak tanúja, hogy Mária szájából elhangoznak ezek a szavak, hanem annak is, hogy Isten kezében van az emberi szaporodás, a gyermekáldás, a „méh megnyitása”. A trauma feldolgozásának harmadik lépése összekapcsolódik a *Magnificat*ban elhangzott szavakkal.

„Egyes túlélők úgy kapcsolódnak újra a társadalomhoz, hogy traumájukat ajándékká formálják a világ számára – kampányolnak, kiállnak hasonló túlélőkért, vagy másoknak segítenek. Ez a trauma feldolgozásának szakasza a poszttrauma növekedés lehetőségét hordozza magában, és gyakorlati, illetve pasztorális következményekkel bír.” (HERMAN 2021, 207. o.)

Jézus esetében hasonlót látunk, amikor feltámadása után az emmausi úton életének és halálának értelmét nemcsak elmagyarázza a tanítványoknak, hanem a traumából új világfelfogást, új szövetséget és istenkapcsolatot formál. A tanítványok tanúkká, majd hírnökökké válnak, akik saját traumájukból kiindulva viszik tovább Jézus hírét a világban. Nem pusztán túlélnek, hanem másokat is segítenek, és életüket kockáztatják ezért. Mária énekében szintén megjelenik ez a túlmutatás: saját szenvedése narratívává és ajándékká válik. A világnak van szüksége arra a magzatra, akit hordoz:

„Hatalmas dolgot cselekedett karjával, szétszórta a szívük szándékában felfuvalkodottakat. Hatalmasokat döntött le trónjukról, és megalázottakat emelt fel; éhezőket látott el javakkal, és bővelkedőket küldött el üres kézzel. Felkarolta szolgáját, Izráelt, hogy megemlékezzék irgalmáról, amint kijelentette atyáinknak, Ábrahámnak és az ő utódjának mindörökké.” (Lk 1,51–55)

Miután Mária biztonságba helyezi magát, narratívát talál, és jobban megérti azt, hogy mi történik vele, újra kapcsolatot teremt a társadalommal, felszámolja az elszigetelődést, és elindul vissza Názáretbe.

Az adventi időszakban ritkán tesszük fel a kérdést: valóban ünnepelhetjük-e azt, hogy egy fiatal nő – testi autonómiáját elveszítve, traumatikus körülmények között – várandós lett? Feloldja vagy inkább fokozza ezt a traumát, hogy Mária gyermeke maga Isten fia, és hogy ő erre az angyali bejelentésre azt válaszolja: „Íme, az Úr szolgálóleánya: Történjék velem a te beszéded szerint”? Kimondhatjuk-e, hogy a beleegyezés hiányát elfedi az isteni szándék? Mit jelent szolgálólánynak lenni – lehet-e egy szolgálónak szabadsága, döntése, akarata? A megtestesülés mögött egy megrendítő kérdés rejlik: Isten apasága igazolja-e a test feletti rendelkezés hiányát?

A szolgálólány meséje

Margaret Atwood *A szolgálólány meséje* című regénye nem az ókorban, hanem egy disztópikus jelenben játszódik, ahol a termékeny nők szabadságát és testét bibliai ihletésű „szertartásokkal” termékenyítik meg a fajfenntartás nevében. Ábrahám és Hágár, Jákob és Bilha vagy Mária megtermékenyülésének történetei inspirálták Gileád világát, ahol Ráhel példája szolgál a kényszer vallásos igazolására.

„Amikor Ráhel látta, hogy ő nem szülhet Jákóbnak, féltékeny lett Ráhel a nővérére, és ezt mondta Jákóbnak: Adj nekem fiakat, mert ha nem, belehalok! Jákob megharagudott Ráhelre, és így szólt: Talán Isten vagyok én, aki megtagadja tőled az anyaméh gyümölcsét? Ő pedig ezt felelte: Itt van Bilha, a szolgálóleányom, menj be hozzá, és ha majd a térdemen szül, az ő révén nekem is lesz fiam.” (1Móz 30,1–3)

Gileádban a szolgálólányok nevüktől, szabadságuktól és gyermekeiktől megfosztva élnek, testük pedig a rendszer tulajdonává válik. Gileádban mégis hisznek abban, hogy az Úr nyitja meg a szolgálólányok méhét, akiket így köszöntenek találkozáskor: „Blessed be the fruit – Áldott legyen a gyümölcs”, amelyre így válaszolnak: „May the Lord open – Az Úr nyissa meg (méhemet).” Ezek a mondatok visszautalnak Mária Erzsébettel való találkozására és az „áldott a te méhednek gyümölcse” (Lk 1,42) köszöntésre. A válasz pedig több ószövetségi szereplőre is utalhat, Sárára, Leára, Ráhelre, akikről azt olvashatjuk, hogy „meghallgatta Isten, és megnyitotta a méhét” (1Móz 30,22). Bár *A szolgálólány meséje* egy torz vallásos ideológiára épül, a benne ábrázolt elnyomás teljes egészében emberek műve. A szenvedést emberek okozzák embereknek. A szolgálólányok jogilag elfogadott részei a rendszernek, és sokan hisznek létjogosultságukban, mégis – a „szertartás” álcája ellenére – a megtermékenyítésük szexuális erőszak, amelyben testük pusztá eszközzé válik. A nők szabadsága konfliktusba kerül a stabilitással, a fajfenntartással és a boldogsággal. Hogy mi a fontosabb – a szabadság vagy az emberiség megmentése –, azt a rendszer dönti el. A hatalom pedig igyekszik manipulatív eszközökkel elhittetni a nőkkel, hogy kiszolgáltatottságuk nemcsak szükséges, hanem boldoggá is teheti őket. A sorozat szereplői gyakran szenvedés és megaláztatás révén ismernek rá emberi méltóságukra, amit a rendszer következetesen tagad. Gileád társadalmát az olvasók és nézők általában elítélik, a szolgálólányság intézményét megvetik és felháborítónak tartják, pedig ebben a valóságos tényeken nyugvó, mégis kitalált társadalomban megvan a magyarázat arra, hogy miért van erre szükség. Ábrahám és Jézus korában is elfogadott volt a szolgálólányok szerepe az utódnemzés érdekében, hasonlóan Gileádkhoz, ahol a termékenységi válság indokolja jelenlétüket. A történet olyan szereplőkön keresztül bontakozik

ki, akik nem képesek hozzászokni a szabadságtól megfosztott létezéshez, és gyakran szenvedés révén ébrednek rá emberi mivoltukra. A film hat évadon át mutatja be, hogyan képezik ki a nőket fejben és testben szülőeszközzé, miközben a szexualitás újra ókori szerepet vesz fel, a romantikától elszakított kötelességgé válik, és a hatalomgyakorlás eszköze lesz. A „*szaporodjatok és sokasodjatok*” (1Móz 1,28) isteni parancs Gileádban disztópikus módon valósul meg, és súlyos etikai kérdéseket vet fel: ki termékenyíthet meg kit, és mit jelent, ha ebbe a nőnek nincs beleszólása? Bár a teremtetéstörténetben elhangzik a szaporodás parancsa mint emberi jog és kötelesség, Ábrahám történetében már felsejlik a változás: Isten maga dönt arról, mikor és hogyan ad életet – nem az ember.

„Az Úr megnyitotta, az Úr bezárta”

Az Úr megígéri Ábrahámnak, hogy nagy nemzet atyja lesz, vagyis termékennyé teszi őt. Valójában ez egy hatalom visszabirtoklása, amely korábban látszólag az emberiségre lett bízva, további isteni beavatkozás szükségessége nélkül.

„Ábrám termékenységeinek ígérete önmagában nem lenne szükséges, hiszen Isten már elrendelte az emberiség számára, hogy legyen termékeny, és sokasodjék. Ám ha Ábrahámnak külön ígéretre van szüksége Istentől ahhoz, hogy nagy nemzetté váljon, akkor ez azt jelenti, hogy nem rendelkezik a szaporodás hatalmával önállóan; és ha az Úr nem tette volna meg ezt az ígéretet minden nemzetre vonatkozóan, akkor az emberiség általános reprodukív autonómiája csökkenne. Az Úr nem azt mondja Ábrahámnak: „Menj arra a földre, amelyet mutatok neked, és légy termékeny, és sokasodj.” Nem, itt az Úr adja a termékenységet; ő az, aki irányítja a sokasodást. [...] A következtetés viszont az, hogy megfelelő isteni segítség nélkül senki sem fogja elérni Ábrám termékenységét.” (MILES 1996, 48. o.).

Amennyiben ez igaz, a fogantatás és a termékenység megadása vagy elvétele hatalmi eszközként funkcionál, így nem kell egy szexuálisan erőszaktevő isten teste ahhoz, hogy gyermeket, utódokat nemzzen. Isten ezen túl is rendelkezik a fogantatás és a termékenység feletti hatalmával, és él is vele: „*Íme, az Úr bezárta méhemet, és így nem szülhetek...*” (1Móz 16,2)

Ábrahámnál és Máriaánál sem akkor következik be a gyermekáldás, amikor ők maguk akarják, tervezik vagy remélik, hanem éppen akkor, amikor ez biológiailag lehetetlennek tűnik – és ami még ennél is fontosabb: akkor, amikor Isten akarja. A *szolgálólány meséjében* az emberek megkísérlik visszaszerezni az uralmat a termékenység felett – ahogyan Ábrahám és Sára is próbálják irányítani Hágár segítségével. Mégis mindkét történetben megmarad a hangsúly: a termékenység végső forrása nem emberi döntés, hanem Isten cselekvése. Ő az, aki megnyitja a méhet. Isten Hágárnak – egy szolgálólánynak – ugyanazt az ígéretet adja, mint Ábrahámnak: hogy utódai megszámlálhatatlanok lesznek (1Móz 16,10). A *szolgálólány meséje* is ezen a logikán alapul: a gyermekáldás isteni eredetű a szolgálólányok megerőszakolása által is, mert ő nyitja meg méhüket. Ez igazolja Gileád rendszerét. Amikor olvasóként szembesülünk a női test ilyesfajta kisajátításával, ösztönösen érezzük: ez embertelen, ezt *nem* kérjük, ez brutális, nem szeretnénk ilyen társadalomban élni és hasonlóval szembesülni.

Igen? Nem?

Ha ez a *nem* a disztópia esetében ennyire egyértelmű, akkor mennyire kérdéses ez Máriával kapcsolatban? Hogyan értelmezhetjük Mária szolgálólányságát? Miért vagyunk képesek megbékülni vele? Miért van vele kapcsolatban békességünk, amikor szemmel láthatóan traumatikusan hatott rá Gáriel bejelentése és nem tervezett terhessége?

Persze eleve kérdéses az, hogy beszélhetünk-e a nők esetében egyáltalán szuverenitásról abban az időben. Illetve, ha beszélhetünk, milyen mértékben és hogyan? Mária „szolgálólányod vagyok, történjen velem a te beszéded szerint” válasza teljesen természetes volt arra a felvetésre, hogy „fiút szülsz, nevezd Jézusnak”, vagyis nem jelenik meg benne más, csak az adott kor és a nők korlátozott helyzete? 1Móz 19,8-ban is láthatjuk, hogy egy férfi, az apa dönt a lányai szexuális „használatáról” kérdésük vagy beleegyezésük nélkül: *„Van két leányom, akiknek még nem volt dolguk férfival: kihozom őket hozzátok, és tegyetek velük, amit jónak láttok! De ezekkel a férfiakkal ne tegyetek semmit, mivel hajlékomban kerestek oltalmat!”* Erről később a férjük fog dönteni, mikor történjen meg a behatolás – szintén kérdés nélkül: *„Ezért fogta az az ember a másodfeleségét, és kivitte hozzájuk az utcára. Azok pedig egész éjjel vele háltak, és erőszakoskodtak vele reggelig, és csak pirkadatkor engedték el.”* (Bír 19,25)

Joachim KÜGLER (2023, 71. o.) szerint azok a sodomai és gibeai férfiak, akik a vendég férfiakat meg akarják erőszakolni, a behatolást eszközként használják arra, hogy a társadalmilag alacsonyabb rendű vagy idegen férfiakat alávetett helyzetbe kényszerítsék. Ez nem a testiségről vagy a homoszexualitásról szól, hanem a hatalomgyakorlásról. A behatolás ebben az erőszakos szexuális aktusban, akárcsak egy háborúban, a dominancia, a hódítás és az uralkodás eszköze, ahol az alávetett test hadizsákmánnyá válik. Ezt hívja Kügler Zeusz-szindrómának. „A Zeusz-szindróma által meghatározott szexualitás gyakran csupán a hatalom játéka, amelynek kevés köze van a vágyhoz vagy az élvezetnek, és semmi köze a szeretetnek.” (KÜGLER 2023, 58. o.) Az ókori görög társadalomban az isteni hatalom abban is megmutatkozott, hogy a férfiak testét közvetlenül, szexuális erőszak által nyilvánosan megalázták és „elnőiesítették”. Közvetetten pedig úgy gyakorolták ezt, hogy az apák és férjek beleegyezése nélkül lányaikon és feleségeiken szexuális erőszakot követtek el. Ez a hatalomgyakorlás a férfi hozzátartozók testét is női szerepbe kényszerítette. Az isteni hatalom őket is tehetetlenné tette. Kügler szerint az elnőiesedett test nemcsak alárendeltként jelent meg, hanem a maskulin hatalom trófeájaként is funkcionált (uo.). A szexuális erőszak tehát nem vágy, hanem társadalmi hierarchia kérdése volt, ahol a férfiuralom látványosan érvényesült isten–ember között és ember–ember között is egyaránt. Ebben az ókori rendszerben a női testhez társított képzetek és cselekedetek az uralom és a megalázás eszközeiként funkcionáltak. Őszövétségi törvények megóvták Izrael fiait ettől a fajta szexuális alávetettségtől, és megpróbálták nekik biztosítani a testi szabadságot és méltóságot. *„Férfival ne hálj úgy, ahogyan asszonnyal hálnak.”* (3Móz 18,22) Annak ellenére, hogy ez a törvény megpróbálta biztosítani a férfitest függetlenségét, amely nem válhatott uralom tárgyává, a nők kimaradtak ebből, nem voltak védettek, és ez erősítette és fenntartotta a maskulin dominanciát. Kügler szerint a férfiakat Izraelben törvényileg nem lehetett szexuális hatalom által alávetni vagy megalázni, így csak a nők maradtak legitim módon szexuális és társadalmi szempontból alávetettek. A nőket másodrendűekként kezelték, akiken férfiak uralkodtak.

Rehabilitációs házasság

Mária megtermékenyítése kapcsán két különös aspektus is felmerül. Egyrészt bár Mária még szűz volt, már jegyben járt Józseffel, vagyis társadalmilag egy férfihoz tartozott, így a Szentlélek nem egy társadalmilag alávetett szolgálólányon gyakorolta a fogantatás hatalmát – akinek nőként amúgy sem volt önrendelkezése –, hanem egy jegyes nőn keresztül József, egy szabad izraeli férfi felett is. A fogantatás így nem csupán egy alárendelt női testen keresztül történt, hanem egy szabad izraeli férfi, József hatalmi terébe is behatolt. A Szentlélek tehát nemcsak egy nő testét, hanem egy férfi társadalmi státuszát is megkerülte, ezzel kiterjesztve hatalmát mindkettőjük fölé.

Másrészt az ószövetségi történetekben és törvényekben a házasságtörés – beleértve a jegyesség ideje alatti hűtlenséget is – számított valódi bűnnek, és a tetten ért nőre vagy férfira kiszabott büntetés a társadalmi státuszuktól, valamint az eset helyszínétől függően változott. Ezzel szemben a hajadon, szűz lányok ellen elkövetett erőszakot rendszerint házasság révén „orvosolták”, mintha a házassági kötelék képes lett volna biztosítani a jogsértés jóvátételét.

„Ha valaki egy szűz lánnyal találkozik, aki még nincs eljegyezve, megragadja, és vele hál, és rajtakapják őket, akkor az a férfi, aki vele hált, adjon a lány apjának ötven ezüstöt, a lány pedig legyen a felesége, mert erőszakot követett el rajta; nem is szabad elbocsátania egész életében.” (5Móz 22,28)

„Ha valaki elcsábít egy hajadont, aki még nincs eljegyezve, és vele hál, akkor jegyajándékkal jegyezze el magának feleségül! De ha az apja semmiképpen sem akarja hozzáadni, akkor annyi pénzt kell fizetni, amennyi a hajadonok jegyajándéka szokott lenni.” (2Móz 22,15–16)

Bár Máriát nem érte szexuális erőszak, a státuszát mégis házasság által rehabilitálta, amelyet Isten szervezett meg neki. Általában hálával és nagyrabecsüléssel gondolunk Józsefre, aki engedelmeskedett az Úrnak, mert a törvény szerint csak akkor lett volna erre kötelezhető, ha ő a csábító. Ez az úgynevezett rehabilitációs házasság bevett szokás volt és maradt Hammurapi törvénykönyvétől kezdve egészen napjainkig. Ezekkel a törvényekkel sok traumát okoztak a megerőszakolt nőknek, nem beszélve a visszaélésekről.

Franca Viola 1966-ban Olaszországban nemet mondott arra, amire előtte egyetlen nő sem mert volna: elutasította, hogy feleségül menjen ahhoz a maffiarokonokkal rendelkező férfihoz, aki fegyveresekkel elrabolta és megerőszakolta. A maffia fenyegetése és a közösség megvetése ellenére perre vitte az ügyet, amelyet nagy média- és politikai érdeklődés mellett megnyert, ennek ellenére Olaszországban csak 1981-ben törölték el a rehabilitációs házasságot, és még később, 1996-ban nyilvánították a szexuális erőszakot személy elleni bűncselekménynek a közérkölc megsértése helyett. A társadalom évszázadokig azt üzent a nőknek: ha megsértették, megerőszakolták a tested, házasság által „megmentheted” a becsületed. Vannak olyan országok, ahol még most is ezt üzenik. Mária történetében az isteni akarat mint kényszer jelenik meg, mégis egy fiatal nő váratlan és veszélyes terhessége, társadalmi kirekesztettsége, majd házasság útján való „megmentése” zavarba ejtő párhuzamokat idéz Franca Viola esetével. Innen nézve a női beleegyezés szinte láthatatlan: férfiak, rendszerek és isteni szándék dönt a test sorsáról. A kérdés pedig: ha Mária nem dönthetett szabadon, mi teszi ezt a történetet széppé – és miért nem zavaró, hogy egy nő túlélésének ára az engedelmisség? A túlélés nem élet: ha valakit rávesznek, hogy elfogadja az elnyomását, attól az még nem lesz szabad – csak jól nevelt rab.

Mária fia

Jézus sokkal inkább szolga az emberek között, mint király, hatalmas istenség vagy bárki, aki hatalmat gyakorol az emberek felett. A nőkkel való találkozásai és beszélgetései pedig teljesen más attitűdöt mutatnak, mint amit a körülötte lévő férfiaktól láthatunk. A tanítványok reakciója eltér Jézus viselkedésétől: míg Jézus nyitottan és elfogadóan fordul a nőkhez, ők gyanakodva és elutasítóan viszonyulnak a vérfolyásos asszonyhoz és ahhoz a nőhöz, aki megkente Jézus lábát. Viszonyulásukban nem az együttérzés, hanem az előítélet és a társadalmi normák dominálnak, szemben Jézus befogadó és elfogadó attitűdjével.

Joachim KÜGLER szerint (2023, 94–95. o.) a Biblia Jézus alakjában nem a hatalmat és hagyományos férfiasságot sugárzó, győzedelmes férfitestet és Istent állítja középpontba, hanem az elutasított, megalázott, szenvedő és csúnya testet, amely az Ézsaiás 53-ban leírt „csúf szolga” alakjában előkép-szerűen jelenik meg. A keresztre feszített Jézus teste ebben a hagyományban radikálisan eltér a maskulin hatalom eszményétől: nem dominál, nem aktív, nem győzedelmes, hanem passzívan tűr, s ezzel a kulturális kontextusban nőiesítetté válik. A római kivégzés nyilvános megaláztatása, az áthatolt és kifüggesztett test kiszolgáltatottsága a férfiasság megszüntetésének szimbóluma volt. Ebben az értelemben Jézus teste nemcsak teológiai értelemben válik szabadítótá, hanem nemi-politikai szempontból is: a férfiasság szétesésének és újraértelmezésének mintája lesz. „A maskulin dominancia világában, ahol az uralom, a test integritása és a tekintély a férfiasság jelei, Jézus teste »nőivé« válik a kereszten.” (KÜGLER 2023, 97. o.)

Kügler szerint a kereszt olyan eszközzé lesz, amelyen egy megtört, „nőiesített” férfitest válik a megváltás eszközévé. Krisztus testének megtörése így több, mint a szabadítás hagyományosan értelmezett aktusa, mert benne rejlik annak a férfiszerepnek a felbomlása is, amely a hatalomra, tekintélyre és sérthetatlenségre épült. Nem beszélve istenszerepének tekintélyéről, sérthetlenségéről és ennek megváltozásáról. „Az antikvitás bináris nemi logikája szerint a férfiasság fokozatos elvesztése a nyilvános test fokozatos elnőiesedését jelenti. A kereszt a férfiasság elvesztésének, vagyis elnőiesedésének a jele. Ezzel szemben, amikor Isten felmagasztalja Jézust egyetemes dicsőségre és hatalomra, az a tökéletes férfiasságot jelenti.” (KÜGLER 2023, 97. o.) Mit tudnak kezdeni a nők ezzel a tökéletes férfiassággal? Magunkra öltjük – írja Kügler, aki szerint Gal 3,26–28-ban a keresztelezés úgy jelenik meg, mint teljes újrateremtés, amely eltörli az antik társadalmi különbségeket, köztük a nemi megkülönböztetést is. A keresztények „Krisztust öltik magukra”, ezzel azonosulva a Messiás testével, amely maskulin, és így mindannyian „Isten fiává” válnak. A fiúság státusza különösen fontos, mert az ókori világban csak a fiúk örökölhettek, viselhettek hatalmat és képviselhették apjukat. Pál tehát nemcsak metaforikusan beszél, hanem jogi és társadalmi értelmet is tulajdonít a „fiúságnak”, amit a nők is megkapnak Krisztusban. A kereszteleési hitvallás szerint „nincs többé férfi és nő”, mert mind „egy test” – Krisztus teste – részei. Ez az „egy test” nemsemleges egységnek tűnhet, de valójában egy maskulin, krisztusi test, amelybe minden hívő, függetlenül biológiai nemétől, beöltözik. Ezáltal a nők vallási teste is „maskulinizálódik”, hogy azonos státuszt nyerjen a férfiakéval. A cél nem a nők alárendelése, hanem a nemi különbségeken alapuló hierarchia megszüntetése a keresztény közösségen belül. Így válik a keresztelezésen keresztül minden hívő – beleértve a nőket is – Isten fiává és ezzel teljes jogú örökössé.

Összegzés

A trauma mindig olyan hermeneutikai lencse, amely szétszakítja a már meglévő értelmezéseket és megrepedeszt a jól ismert magyarázatokat. Ezen a repedésen keresztül utak nyílnak meg új perspektívák felé, új szavak és narratívák felé, és olyan dolgokat láthatunk meg, amelyek addig láthatatlanok voltak. Jézus traumatikus fogantatása és halála is ilyen hermeneutikai lencse, amelyen keresztül Krisztus keresztje a nők számára különleges megszabadulást hordoz. Ez túlmutat az emberek szokásos messiásvárakozásain és istenképein. Jézus önként vállalta a szolgai létformát, amelyet édesanyja, Mária női és alávetett testében testesített meg. Megtestesülésében és különösen kereszthalálában Jézus testi integritása megszűnt, teste megrepedt, kiszolgáltatottá és traumatizálttá vált – ezek a jellemzők a női test korabeli társadalmi percepciójával mutatnak párhuzamot. Ezen túl pedig a Máriával történetekkel paralel. Ezzel a társadalmi szempontból elnöiesedett, szenvedő testtel Krisztus nem csupán az emberi esendőség és törekénység egész terhét vállalta magára, hanem a maszkulin dominancia romboló struktúráját is nyilvánvalóvá tette, majd felülírta. A kereszten függő test nemcsak szimbolikus és kritikai gesztus, hanem szabadítás. Képzeltük úgy, hogy Krisztus belép az elnyomott női testek narratívájába – például *A szolgálólány meséje* disztópikus világába –, ahol beszédével és cselekedeteivel nyíltan szembeszáll a férfidominancia eszményeivel. Életét adja azért, hogy a „szolgálólányok” – vagyis minden olyan test, amely alávetésnek és kizsákmányolásnak van kitéve – felszabadulhassanak. A trauma kiforgatja a testet önmagából: megszűnik a cselekvés színterének lenni, és szenvedésre kijelölt tárggyá válik – eszközzé, amelyet mások akaratának rendelnek alá. Mária és Jézus teste sem kivétel ez alól, még akkor sem, ha látszólag vállalták azt, amit nem tudtak visszautasítani az emberiesség érdekében. Ez a radikális önátadás különösen vonzóvá teszi Krisztust és Máriát a nők számára: nemcsak példaképként, hanem szolidáris társaként is tekinthetnek rájuk. A kereszt története megmutatja, milyen fájdalmas, de felszabadító út vezet a teljessé formált fiúság megvalósulásához. Ez az út áldozatokkal jár, akár az élet feladásával is, de a keresztény identitás – Krisztus „felöltése” – nem érthető és élhető meg enélkül. Mégis ott húzódik a kérdés: értjük-e, hogy mit szeretett volna Isten, és vajon nem volt-e mindez hiábavaló?

Az, hogy manapság felvetődik a kérdés, hogy vajon nem ártott-e a The Dead South énekesek akkor, amikor egy ittas és kiszolgáltatott nő állapotát kihasználta beleegyezés nélkül; hogy zsigerből elutasítjuk *A szolgálólány meséjének* ijesztő vízióját, és hogy végül – hosszan tartó küzdelmek árán – a legtöbb országban megszűnt a rehabilitációs házasság intézménye, annak a tanúságtételnek visszhangja, amely a keresztről hangzik. Mindez azt mutatja: nem volt hiábavaló a szenvedés. Nem volt értelmetlen az a test, amelyet megaláztak, megtörtek és kiszolgáltatottak, mert épp ez a test kezdte el megfordítani a világ logikáját. A megaláztatásból szavak formálódtak, a fájdalomból feltámadás, a törésből átváltozás, a halálból új élet született. Vajúdvá, lassan kezdjük látni ezt perspektívát, emiatt lassan szabadulunk. Remélhetőleg egyszer méltók leszünk arra, hogy ránézzünk Krisztus testére, és megértsük, hogy mit tett értünk, és legfőképp mit tett a nőkért.

The Tale of the Lord's Handmaid

Mary's Story in a Trauma Hermeneutic Approach

- This study examines Mary's story through the lens of trauma, highlighting how the loss of bodily autonomy, communal threat, and identity disruption resonate with experiences of trauma survivors. In the *Magnificat*, Mary reclaims her voice and reshapes her suffering into a narrative of hope, resistance, and post-traumatic growth. A trauma-informed theological reading opens space to reinterpret the Incarnation through the lived reality of female embodiment. This approach foregrounds critical questions about consent in divine-human encounters, exposing the tension between divine initiative and the autonomy of the female body. It also challenges religious narratives that have historically justified masculine dominance and social control over women. Mary's experience thus becomes a site of theological transformation and critical reframing.

Keywords: trauma theology / female suffering / consent / handmaid / rupture

Bibliográfia

- ATWOOD, Margaret 2017. *A szolgálólány meséje*. Ford. Mohácsi Enikő. Jelenkor Kiadó, Budapest.
- CZIGÁNYIK Zsolt 2011. *A szabadsághiány anatómiái*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (Modern filológiai füzetek 61.)
- HERMAN, Judith 2001. *Trauma and Recovery: From Domestic Abuse to Political Terror*. Pandora, London.
- KÜGLER, Joachim 2023. *Zeus Syndrome. A Very Short History of Religion-Based Masculine Domination*. Routledge, New York. <https://doi.org/10.4324/9781003269977>
- MILES, Jack 2019. *God. A Biography*. Vintage Books, New York.
- O'DONNELL, Karen 2018. *Broken Bodies. The Eucharist, Mary and the Body in Trauma Theology*. SCM Press, London.
- RAMBO, Shelly 2017. *Resurrecting Wounds. Living in the Afterlife of Trauma*. Baylor University Press, Waco.
- SHIRO, Edith 2023. *A trauma váratlan ajándéka. Út a poszttraumás növekedéshez*. Ford. Pétersz Tamás. HVG Könyvek, Budapest.