

Az abortusz az ókori zsidó-, római- és a korai keresztény forrásokban¹ 1. rész

Artificial abortion in ancient Jewish, Roman, and early Christian sources. Parts 1.

Szécsi József vallásfilozófus, c. egy. docens
Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem, ORZSE
főtitkár, Keresztény-Zsidó Társaság
drszecsi.jozsef@gmail.com

Initially submitted September 17, 2017; accepted for publication October 7, 2017

Abstract

In the Hebrew Holy Scriptures the Jewish understanding of foetal life seems to be consolidated. This solid interpretation starts falling to pieces since the Hellenistic period of the 3rd century BC and the comments protect only the foetus looking like already human inside of the womb. According to the points of views of Josephus Flavius and the Mishna, the foetus is transformed human by the onset of labour and through the delivery, which consideration persisted through the ages. The Talmud defines the foetus as an integrated part of the mother's body nevertheless separates the periods before and after the 40th day of the foetal life. Thus the Jewish philosophy considered the foetus as an integrated human being down to the 3rd century BC, however as a part of the mother's body until the delivery. Artificial abortion must have been absolutely alien to the Jewish women and families through

the Old Ages. It explains clearly why it was not treated by the legislation. Since ever it was an eternal dream of all Jewish maidens to become the mother of the Messiah. The basic understanding was the healthy acceptance of descendants that were shaped like God himself even if the neonates were imperfect. Religious standards of the Jewish people were as developed as those of the neighbouring nations e.g. those of Assyrians who practiced death penalty for criminal abortion.

The Roman penalty law avoided the topic of abortion until the 2nd century of the Christianity. Prior to that time these issues belonged to the *paterfamilias* who considered the *mos maiorum* rather as a golden standard than the community legislation. It is unclear how the community law penetrated this area under the pressure of the Christianity. Several Christian authors consider this penetration as a growing impact. However it may also be assumed that the legislation tried only to restore the balance disturbed by debilitation of the power of *paterfamilias* and traditional family at all. Nevertheless there is no or at least not enough evidence for considering artificial abortion as a homicide since the beginning of the penalisation. It was only a later development at least in the civil legislation.

In the first three centuries AD, Christian authors concerning artificial abortion down to Eusebius of Caesarea condemned unison this practice. Many of them qualified artificial abortion as infanticide and in the context of parents-children relationship as *parricidium* thus committed by parents in the family. Albeit this pondering

¹ Köszönetet mondunk a dolgozathoz nyújtott értékes segítségért Dr Schweitzer József és Raj Tamás főrabbi uraknak (ókori zsidó források), Dr Haim Gordon úrnak, a budapesti izraeli nagykövetség egykori tanácsosának (napjaink izraeli joggyakorlata), Dr Brodsky Ildikónak és Pechár Saroltának (anyaggyűjtés: zsidó források), Hermann Judit (anyaggyűjtés: római források) és Simonyi Andreának (anyaggyűjtés: korai keresztény források)!(2004)

surpasses the limits set about artificial abortions in the Hebrew Bible, there is no lack of continuity related to the pre-Christian Jewish morality. Apodictic and unmistakable sentences like in Josephus Flavius' *Contra Apionem* or *Didaché's Duae Vitae* highlight rather the clear continuity. This is a firm base of historic explanations of continued considerations. The New Testament does not treat the artificial abortion in a direct way thus later condemnation cannot be traced back to Christian origins. Some impacts of the Septuaginta may be found in works of authors like Tertullianus and Lactantius, nevertheless Lactantius was influenced rather by Aristoteles. Generally, all these views were not emerging for centuries in the state legislation.

Keywords: Jewish, Roman, and early Christian sources, abortus, law, 1-2 rész

Összefoglalás

A zsidóságnak a magzati életről alkotott felfogása a héber Szentírásban egységesnek látszik. Ez az egység azonban legkésőbb a hellenisztikus időkben, i.e. a III. századtól felbomlik, az írásmagyarázat már csak a méhben ún. kiformalódott magzatot tekinti sérthetetlennek. Josephus Flavius és a Misna álláspontja, miszerint a magzat születésétől, illetve a szülés megindulásától tekinthető embernek, időt állóbb zsidó magyarázatnak bizonyult. A Talmud a magzatot a 9 hónapos terhesség utáni szülés megindulásáig az anya részének tekinti, bár megkülönböztetést tesz a 40. napig tartó és az azt követő magzati élet között. Kr.e. legkésőbb a III. századig a zsidó gondolkodás a magzatot önálló embernek tekinthette. Ettől kezdve a magzatot az anya részének tartja egészen a születéséig. A szándékos abortusz előidézése teljesen idegen lehetett az ókori zsidó nő, zsidó család számára. Talán ezért nem volt szükséges külön törvényben ezzel a kéréssel foglalkozni. Egy zsidó lány legnagyobb reménye az lehetett, hogy esetleg ő szüli meg a messiást. Az alap-beállítottság az élet egészséges elfogadása volt, annak az életnek az elfogadása, mely Isten képmása volt, még akkor is, ha az számunkra nem tökéletes. A zsidóság vallási és erkölcsi mércéje legalább olyan magas volt, mint szomszédjaié, pl. az asszíroké, akiknél a szándékosan előidézett abortuszért halálbüntetés járt.

A római büntetőjog nem lépett az abortusz területére egészen a kereszténység második századának végéig. Azt megelőzően a *paterfamilias* hatáskörébe tartozott, aki inkább tekintette a *mos maiorum*-ot irányadóul, mint a polgári törvénykezést. Az, hogy a polgári jog milyen mértékben lépett erre a területre a kereszténység befolyása alatt, az nem világos. Néhány szerző erős keresztény befolyást lát ebben a fejleményben. Az is lehetséges azonban, hogy a törvény megkísérelte helyreállítani az egyensúlyt, mely a család és a *paterfamilias* hatalmának meggyengülése következtében felborult. Akkor is azonban, amikor a törvény elkezdte büntetni az abortuszt, egyáltalán nincs, vagy kevés bizonyíték van arra, hogy az abortuszt homicidium-nak tekintették. Ez csak későbbi fejlemény volt, legalábbis ami a polgári jogot illeti.

Caesareai Eusebiusig az első három évszázad keresztény írói akik foglalkoztak az abortusz kérdésével egyértelműen elítélik az abortuszt. Sok író közülük az abortuszt gyermekgyilkosságnak tartja, és ahol a szülő-gyermek viszonyt is figyelembe veszik, parricidiumnak, vagyis szülők által elkövetett gyilkosságnak. Bár ez a hozzáállás esetenként túlmegy azon, amit az abortuszról szóló héber bibliai szöveg megfogalmazni látszik, nincsen folytonossági hiány a keresztény kort megelőző zsidó moralitással kapcsolatban. Az olyan megfogalmazások, amelyek pl. Josephus Flavius: *Contra Apionem*-jének vagy a *Didaché: Duae Viae*-jének apodiktikus, egyértelműen elítélő mondataiban található, a folytonosság meglétére utalnak. E folytonosság nélkül a keresztény magatartást nem is lehetne mivel magyarázni. Az Újszövetség egyetlen helyen sem érinti direkt módon az abortusz kérdését, így annak megítélése sem keresztény eredetű. A Septuaginta szövegének hatása azonban olyan íróknál is jelentkezik, mint Tertullianus és Lactantius, bár Lactantius inkább Aristoteles hatását mutatja. Ez a hatás azonban a törvény szintjén még jó ideig nem jelentkezik.

Kulcsszavak: Zsidó, római és korai keresztény források, abortusz, jog, 1-2 parts

1. Ókori zsidó források az abortuszról

1.1. Semót 21,22-25

A zsidóságnak a héber Biblián belül is alapvető könyvgyűjteménye a Tóra, Mózes öt könyve. Mózes második könyve, a Semót (Nevek, - görögül Exodosz, - latinul Exodus) közöl egy olyan szöveget, mely rávilágíthat a bibliai kor zsidóságának abortusszal kapcsolatos álláspontjára. A szöveg az ún. Szövetség Könyvében található.² Ezen anyag egy zsidó törvénygyűjtemény.

A Szövetség Könyvének nevezett törvénygyűjtemény a Sínai elbeszélésben van, melybe utólagosan illesztették be. Elnevezését az Exodus 24,7-el való összefüggéséből kapta: Mózes átvette a Szövetség Könyvét és felolvasta a nép előtt. A törvénykönyv jellegzetessége, hogy nem ismeri a királyt, a hivatalos bírakat és a papságot. A királyságot megelőző idősakra utal, de feltételezi a letelepedett életmódot, a földművelést és a nagy jószágokon alapuló gazdagságot. Ezért magját a bírak korából vagy a kora királyság időszakából eredeztetik.³

A szövegek egy része korábbi eredetű is lehet, régebbi törvénytörvények hatását mutatva. Ilyen hatások jöhettek a Hammurapi Kódexből, a Hettita és az Asszír Kódexből is. A Szövetség Könyvének anyaga talán polgári büntetőtörvénynek látszik, mégis tudjuk, hogy a zsidóság számára ez a törvény jelentette a vallási és erkölcsi élet törvényeit is, egymástól nem szétválasztva, hanem egy természetes egységben. A törvény alapvetően Istennek az emberrel kötött szövetsége. Tehát a Szövetség Könyve nem egyszerűen a zsidó polgári jog egy szelete.

A Biblia egyetlen abortuszvonatkozású szöveget közöl (Exodus 21,22-25):

22. Midőn tusakodnak férfiak
és meglöknek egy viselős asszonyt,
és így megszüli gyermekét,
de nem történik baj,
bírsággal bírságotasson meg,
amint kiveti rá az asszony férje,
és adja meg a bírak útján.

23. De ha baj történik, akkor adj
életet az életért,

24. szemet adj szemért,
fogat adj fogért,
kezet adj kézért,
lábát adj lábért,

25. égetést adj égetésért,
sebet adj sebért,
kelevényt adj kelevényért !

Az Exodus leír egy esetet és alkalmaz egy bizonyos jogi alapelvet. Az asszony talán az egymás ellen küzdők egyikének a felesége volt. A Deuteronomium 25,11-12 esete megvilágíthatja szövegünket: „(11) Ha férfiak

² Exodus 20,22-23,19

³ RÓZSA H.: Az Ószövetség keletkezése. Budapest (1986) 201-202.

verekednek egymással és egyiknek a felesége odamegy, hogy a férjét kiszabadítsa annak kezéből, aki veri, és odanyúl a kezével, hogy megragadja annak szeméremtestét, (12) le kell vágni az asszony kezét irgalom nélkül.” Tehát a feleség beavatkozását a törvény korlátozza.

A Hammurapi Kódex, az Asszír Kódex és a Hettita Kódex egy olyan esetet rögzít, amikor egy férfi ütlegel egy nőt vagy verésével abortuszt idéz elő.⁴

A Biblia szövege az abortusszal foglalkozó helyet megelőzően két esetet ír le:

Exodus 21,18-19: „(18) Ha férfiak összevesznek és az egyik úgy megüti a másikat kővel, vagy az öklével, hogy az nem hal meg ugyan, de ágynak esik: (19) ha fölkel, és botra támaszkodva tud járni, maradjon büntetlen, aki megütötte. Csupán a fekvés idejére adjon kártérítést és gyógyíttassa meg.”

Exodus 21,20-21: „(20) Ha valaki rabszolgáját vagy rabnőjét úgy üti meg bottal, hogy az meghal a keze között, annak bűnhődnie kell. (21) De ha egy-két napig még életben marad, ne bűnhődjék az ura, hiszen a saját pénzéről van szó.”

Az abortusz kérdésében a Szentírás nem a nőt ütlegelő férfi egyszerűbbnek látszó esetét ábrázolta. Az exodusi abortusz szövegben az ütések célpontja az egyik férfi, az esetlegesen bekövetkező abortusz nem szándékos tett. A zsidó törvényhozásban aki valakinek kárt okoz, azt meg kell büntetni.

A zsidó jog különbséget tett a szándékosan okozott halál és az Isten cselekvése által bekövetkezett halál között. Ha a halál Isten beavatkozása, akkor az emberi közvetítő részére ún. menedékhelyet biztosítottak, amíg a vérbosszuló haragja alább nem hagyott.

Exodus 21,12-24: „(12) Ha valaki úgy megüt valakit, hogy az belehal, akkor halállal kell bűnhődnie. (13) De ha nem szándékosan ölt, hanem Isten akaratából esett a kezébe, akkor kijelölök olyan helyet, ahová elmenekülhet. (14) Ha pedig valaki szántszándékkal tör a felebarátjára, és orvul öli meg, az illetet oltáromtól is vidd el, és haljon meg!”

A Deuteronomium 19,1-7 tisztázni óhajtja a szándékos és a véletlen kérdését:

„(1) Amikor Istened az ÚR kiirtja azokat a népeket, amelyeknek a földjét neked adja Istened, az ÚR és te birtokba veszed és letelepszel városaikban és házaikban, (2) jelölj ki három várost országodban, amelyet Istened, az ÚR ad neked birtokul. (3) Készíts hozzájuk utat és oszd három részre országod határát, amelyet örökségül ad neked Istened, az ÚR. Hadd meneküljön oda minden gyilkos. (4) Életben maradhat az oda menekülő gyilkos abban az esetben, ha nem szándékosan öli meg embertársát, és nem gyűlölte azelőtt. (5) Ha valaki elmegy az erdőbe embertársával fát vágni, és a favágás közben meglendül a keze a fejszével, a vas lerepül a nyeléről, és úgy eltalálja embertársát, hogy az meghal, akkor meneküljön a városok egyikébe, hogy életben maradjon. (6) Mert ha a vérbosszuló rokona lánggra lobban és üldözőbe veszi a gyilkost, utolérheti a hosszú úton és megöli őt, pedig nem méltó a halálra, hiszen nem gyűlölte azt azelőtt. (7) Ezért parancsolom meg neked, hogy jelölj ki három várost.”

⁴ Hammurapi Kódex 209-14
Asszír Kódex 21,50-53
Hettita Kódex 17-18

Tehát ha egy férfi fát vág és a fejsze vasa lerepül a nyeléről és úgy eltalálja embertársát, hogy az meghal, akkor a favágónak joga van az ún. menedékhelyhez. Vagyis Isten akarata a véletlen halál és ezért a favágó nem büntethető.

Az Exodus abortusz szövegében sem lehet semmiféle büntetést kiróni, ha az nem lenne szándékos, e gondolkodásmód szerint. Talán arról van szó, hogy bár az abortusz okozása nem volt szándékos, de egy rosszból, a verekedésből származott. Ez tehát a felelősség a verekedésből adódó kárért. Tehát a szöveg a kárt nem tartja szándékosnak, de nem is minősíti isteni tettnek. A verekedő férfi nem Isten akaratának közvetítője.

A szöveg szerint, ha az anya idő előtt szülte meg gyermekét, vagyis koraszülés következett be, akkor pénzbírságra ítélték az elkövetőt. Azonban, ha baj történt, vagyis a gyermek meghalt, vagy nyomoréknak született, illetve az anya halt meg vagy lett nyomorékká vagy baj történt a gyermekkel és az anyával is, akkor a lex talionist alkalmazták (a hasonlóval való viszonzás törvénye). Tehát a magzat tudatosan előidézett halála gyilkosságnak számított. A magzatot tehát teljes jogú embernek ismerték el.

A későbbi zsidó magyarázatos irodalom napjainkig a lex talionist vizsgált szövegünkben pénzbírságként értelmezi. Úgy érezzük, hogy ez későbbi értelmezés, hiszen Josephus Flavius szövegünkkel kapcsolatban egyértelműen mondja: Ha az asszony belehal a rúgásba, akkor a tettes lakoljon halállal, mert a törvény ezt parancsolja: életet életért!

A lex talionis, a szemet-szemért elv, a hasonlóért hasonlóval való törlesztés. Nem lehetett azonban alkalmazni egy abortuszért-abortuszt elvet. A lex talionis elve inkább a nomád társadalmakra jellemző, míg a bírság, a kártérítés a földművelő közösségek jogalkotását mutatja. A zsidó jogalkotás egy fejlődő szakaszában lehetünk, hiszen az Genesis 4,23 még így ír: „Meggyilkolom megsebzőmet, gyermeket is, ha megüt.” Jelen korunk jogalkotása sokszor kíván életért életet: pl. halálbüntetés gyilkosságért.

A Hammurapi Kódexben (209-14) az elvetelés okozásáért kirótt büntetés sose haladja meg a 10 sékelt, az asszony haláláért járó kártérítés (ha rabszolga volt), egy ezüst „miná” harmad része (mely 20 sékellel lenne egyenértékű). Ugyanez áll az Asszír Kódexre is, bár ott a büntetések szigorúbbak voltak. Az ókori keleti jogban tehát enyhébb volt a magzat, mint az anya haláláért járó büntetés.

Az Exodus 21,22-25 nem beszél az anya által előidézett abortuszról. Az ókori keleten az Asszír Kódexben maradt fenn egy törvény, mely az anya által előidézett abortuszt karóba húzással és a temetés megtagadásával büntette (Asszír Kódex 53). Minden valószínűség szerint büntetendő cselekmény volt ez a zsidóságnál is.

Most pedig vizsgáljunk meg néhány, az elmúlt másfél évszázad alatt Magyarországon megjelent zsidó tórákomentárnak vonatkozó magyarázatait:

1. Cenóh-Urenóh.⁵

A Cene-rene, helyesebben a Cenná urenná vallási olvasmány, jiddisül íródott, a Tóra hetiszakaszait magyarázza. Először 1660-ban jelent meg, szerzője Jákob ben Jichák Ásk'názi a Lublin melletti Janówból. A zsidó nő rendes olvasmányává lett. Vonatkozó részünket a Cene-rene így kommentálja:

⁵ Cenóh-Urenóh. jiddisből ford. BÜCHLER Zsigmond. (Dunajská Streda 1928), 262.

„Azért mondja, amint kiszabja az asszony férje és nem maga az asszony, mivel a gyermek voltaképpen a férjé, az asszonynak csak gondozás, ápolás és nevelés céljából adatott át a gyermek bizonyos időtartamra. Ha a férj túlságosan sokat követel a gyermekért, akkor a bíróság ítéletére bízzák a bíróság nagyságának megszabását. Ha a nő is elhal a lökés következtében, egyes bölcsek nézete szerint halállal bünhődjék az, aki megölte, mások azonban oda vélekednek, hogy miután itt csak gondatlanságból elkövetett és nem szándékos emberölésről van szó, nem jár érte halálbüntetés, hanem a bíróság kiszab reá belátása szerinti pénzbeli bírságot.”

2. BLOCH Mózes: Exodus.⁶

(23) Minthogy nyilvánosan csak a gyilkosságnál tiltatott meg a bűnnek pénzzel való megváltása (Numeri 35,31), itt hihetőleg nem tulajdonképpeni visszatörlesztésről (talio) van szó, kivált, minthogy az ide sorozott esetekben az gyakran lehetetlen is, mint pl. ha vak ütné ki valakinek a szemét. Az értelem tehát csak az lehet, hogy a nevezett tagoknak a bírák által meghatározandó értéket fizesse (Bává Kámá 83,1). Különös a Solon által e tárgyban hozott törvény, mely Diogenes Laertiusnál (Kr.u. III. sz.)⁷ így hangzik: „Ha valaki félszeműnek szemét kiüti, annak mind a két szeme világát vegyék el.”

3. DEUTSCH Henrik: Exodus.⁸

(22)

- az „és elvesznek magzatjai” jelentése: idő előtt szül
- a „de egyéb baja nem lesz” mondatrész az asszonyra vonatkozik
- a „büntetve büntetessék meg” kifejezés pénzbírságot jelent
- az „és adja meg a bírák ítélete szerint” kifejezés azt jelenti, hogy az, aki a kárt okozta, adja a pénzbírságot, melyet a megsértett asszony férje reája vetett a bírák ítélete szerint
- a „de ha baja lesz” az asszonyra vonatkozik, ti. ha meghal
- a „szemet szemért” kifejezés a hagyományos magyarázat szerint úgy értendő, hogy a törvény szerint az, aki valakinek a szemét megsérti, szeme hasonló megsértésével büntetendő meg, de mivelhogy ez lehetetlen, hogy a büntetés éppen oly mértékben vitessék rajta végbe, amint ő sértette meg felebarátját: azért pénzbírsággal büntetendő meg

4. HERTZ J.H.: Exodus.⁹

(22) lehet, hogy az asszony véletlenül állott a verekedők közelében, vagy pedig iparkodott őket szétválasztani. A „bíróság kivetése szerint” kifejezés jelentése: Ha a férj nagyon nagy összeget követelt, a bíróság állapította meg a fizetendő összeg nagyságát.

(23) az „ember emberért” annyit jelent szó szerint, hogy lelket lélekért. A rabbik szerint, mivel itt nem volt szándékos emberölés, pénzbeli jóvátételt kell csak fizetni. Az, hogy a „lelket lélekért” csak jogi kifejezés és csak annyit jelent, hogy „méltányos jóvátétel” (Mechiltá), látható a párhuzamos részből (Leviticus 24,18), amely azt mondja: „És ha agyonüt állatot, fizessen lelket lélekért.” Ez feltétlenül azt jelenti: „megfelelő kártérítést”, mert máskülönben mindenki, aki megöl egy állatot, életével lakolna. Hogy minden kétség nélkül beigazolódjék, hogy a „lelket lélekért” csak jogi kifejezés és csak jóvátételt jelent, olvassuk el a Leviticus 24,21-et: Aki agyonüt egy barmot, fizessen és aki agyonüt egy embert, ölessen meg.

⁶ BLOCH Mózes: Exodus. (Buda, 1840)

⁷ Diogenes Laertius: Liber I.cap.II.n.IX.

⁸ DEUTSCH Henrik: Exodus. (Budapest, 1887)

⁹ HERTZ J.H.: Exodus. (Budapest, 1940)

(24) a „szemet szemért” törvény - ius talionis - megvolt az ősi népeknél és megmaradt napjainkig, főbenjáró bűnösöknél. A Tórában is csak a gyilkosságnál valósították meg szó szerint a ius talionist: Ne fogadjatok el váltságdíjat a gyilkos lelkekért, aki el van ítélve halálra, hanem öljék meg, mondja a Szentírás (Numeri 35,31). Ebből világosan kitűnik, hogy más testi sértésekért, amelyek nem végzetesek, anyagi elégtétel jár a megsértett fél javára. A pénzbeli elégtételnek azonban igazságosnak kellett lennie és lehetőleg egyenértékűnek.

A református ún. Jubileumi Kommentár¹⁰ (A Szentírás magyarázata. Budapest, 1968) így magyarázza szövegünket:

„Ha férfiak verekednek”, előfordul az is, hogy asszonyok jönnek oda a látványosságra vagy esetleg békítő közbeavatkozás szándékával. Megtörténhet ilyenkor, hogy egy terhes asszonyt ér ütés, ennek következménye pedig lehetett koraszülés. Ilyenkor a férj felléphetett kártérítési igényével s ezt az igényt a bírácnak érvényesíteni kellett. Történhetett nagyobb baj is, pl. a koraszülött gyermek, vagy az anyja meghalt, ilyenkor súlyosabb volt az ítélet: a bíraskodásnak az alaptétele az, hogy életet életért kell adni. Ez a bevezetője a hasonlóan fogalmazott szemet szemért törvénynek, amelyeket összefoglalóan lex talionis néven, a megtorlás jogszabályaként szoktak emlegetni, ellentétben a helyt nem álló ius talionis kifejezéssel, amely az önbíraskodásnak, a bosszúállásnak a jogalapja lenne.

1.2. Berésít 9,6

„Aki embervért ont, annak ember ontsa ki a vérét, mivel Isten saját képmására teremtette az embert.” (Genesis 9,6).

Ezen szöveg a lex talionis rövidített formájának látszik. A héber szöveg megengedi az „emberben”, „ember általi” olvasást is. Így magyarázható a szöveg „ember az emberben” értelemben is, tehát vonatkozhat az anya vagy egy harmadik személy által elkövetett abortuszra is. Az Exodus 21,22-25 nem beszél ilyenfajta abortuszról. A Genesis 9,6 Noéhoz és fiaihoz, tehát zsidókhöz és nemzsidókhöz szólt. A szöveg értelmezhetőnek látszik az anya, illetve egy másik személy által elkövetett abortuszra is.

A zsidó írásmagyarázat a Genesis 6. fejezetében lévő Noének és fiainak szóló isteni üzenetet, az ún. „Noé fiainak hét törvényét” olyan bűnnek tartja, mely nemzsidó szempontból is véték. Ezekről a bűnöktől az ősember is tartózkodott a zsidó hagyomány szerint. Ezek az ún. természetvallásnak a törvényei. A zsidóknak a Tóra minden parancsát meg kell tartani, e hét törvényt azonban az ókorban a zsidók a közöttük élt vagy környezetükhöz csatlakozott nemzsidóktól is megkövetelték (Szánhedrin 65b):

- 1, a tulajdonjog megsértése
- 2, az Istenkároklás tilalma
- 3, a bálványimádás tilalma
- 4, a fajtalanság tilalma
- 5, a vérontás tilalma
- 6, a rablás tilalma
- 7, az élő állatról levágott hús élvezetének tilalma

¹⁰ Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. TÓTH Kálmán: Mózes öt könyvének magyarázata. (Budapest, 1968)

1.3. *Semót 20,13*

Az Exodus 20,13: Ne ölj! - alkalmazható-e az önmaga vagy más által tudatosan előidézett abortusz elutasítására? Az abortuszt helytelennek lehet tekinteni a gyilkosság elleni parancs megszegése nélkül is. Ez a harmadik személy által előidézett abortusz miatti bírság. Az Exodus 21,22-25-ben egy koraszülés van leírva, ahol csak bírságot kellett fizetni.

Hertz így magyarázza a hatodik parancsot: „Az emberi élet értéke azon a tényen nyugszik, hogy az ember „Isten képmására” teremtett. Egyedül Isten adja az életet és csakis Ő veheti el. Emberi lénynek szándékos megölése, kivéve a törvényszék által kiszabott halálos büntetésnél vagy nemzeti és emberi jogokért vívott háborúban, a legnagyobb bűn. A gyermek élete épp olyan szent, mint a felnőtt élete. A régi Görögországban a gyenge gyermekeket kitették, vagyis cserbenhagyták egy magányos hegyen, hogy elpusztuljanak. A zsidók ellenállása a gyermekgyilkossággal szemben sokáig megvetendő előítéletnek számított. „Bűnnek számít a zsidóknál egy gyermeket megölni”, így gúnyolódik Tacitus, római történetíró. A zsidó vallási eszmék hatása alatt az iszlámnak is nagy küzdelmet kellett eleinte folytatnia, hogy az elsőszülött leánygyermeket, régi szokás szerint, ne temessék el élve születése után. Kínában működő missziók ma is sok ezer pusztulásnak kitett csecsemő életét mentik meg évente.

A héber törvény pontosan megkülönbözteti a véletlen emberölést a szándékos gyilkosságtól. Megvédi a vérbosszútól azt, aki akaratlanul ölt meg valakit; de nem engedi meg a kiegyezést vagy a gyilkos életének pénzzel való megváltását.

A héber törvény pontosan megkülönbözteti a véletlen emberölést a szándékos gyilkosságtól. Megvédi a vérbosszútól azt, aki akaratlanul ölt meg valakit; de nem engedi meg a kiegyezést vagy a gyilkos életének pénzzel való megváltását. A zsidó erkölcs kiterjeszti a gyilkosság fogalmát és idesorolja mindazokat a cselekedeteket, amelyek veszélyeztetik embertársaik egészségét vagy jólétét, vagy bármely cselekedetnek elmulasztását, amely által embertársunkat megmenthetnők a veszélyből, a nyomorból vagy a kétségbeeséstől.”

Az Exodus 20,13 alkalmazható az önmaga vagy más által tudatosan előidézett abortuszra. Egy fejezettel később már a 21,22-25-ben a magzati élet kioltását a lex talionis körébe sorolja az Tóra.

1.4. *LXX Exodos 21,22-25*

A Szövetség Könyvét nevezhetjük palesztin tradíciónak, míg a Septuaginta szövegét alexandriainak. Vizsgált héber szövegünk görög fordítása Kr.e. a III. században jelentős eltérést mutat a héberhez viszonyítva.

„Ha két férfi civakodik és megütnek egy asszonyt, és annak gyermeke még nincs kialakulva, akkor a tettesnek bírságot kell fizetnie, bírák becslése alapján a férj követelésének megfelelően. Ha azonban a gyermek már kialakult, akkor „életet az életért” fog fizetni.”

A fő különbség az, hogy a büntetések jelentősen különböznek a héber fordítástól. A héber szöveg elhatárolja a sikeres koraszülést a magzat, illetve az anya halálától vagy más sérülésétől. A görög szövegben a különbség a teljesen és még ki nem alakult élet között van. Nincs említés az anya esetleges sérelméről. Halálos büntetést szab arra az esetre, ha a magzat már kialakult, ellenkező esetben a férj által egy meghatározott jóvátételt ír elő. A kialakult magzat abortuszát emberölésnek tekinti, a ki nem alakultét enyhébben bünteti. E szerint ez időben a törvény a magzatot „kialakulásától” tekintette emberi lénynek és nem születése pillanatától, amint az a héber szövegből következik.

A Septuaginta gyermeknek nevezi a kialakult és ki nem alakult magzatot is.

A Septuaginta a magzat kialakulásáról vallott elképzelésében egyezést mutat a görög, illetve az arisztotelészi gondolkodással a magzat státuszát illetően.

Aristoteles szerint a magzat akkor válik teljes értékű emberré, amikor kialakul, mert akkor tölti el az emberi lélek. Kialakulása előtt nem alkalmas arra, hogy emberi lelket kapjon. Először vegetatív, majd érző lelke van.¹¹

A zsidó gondolkodás nem választotta szét az embert testre és lélekre. A Septuaginta a kialakult magzat megölésére olyan büntetést szab ki, mint ami az emberöléssel jár, tehát teljes értékű emberi lénynek ismeri el.

Aristoteles szerint a magzat kialakulása hímnemű magzatnál 40 nappal, nőneműnél pedig 90 nappal a fogamzás után megy végbe.¹² A Septuaginta nem közöl időhatárokat és nem tesz különbséget a hímnemű és nőnemű magzat között. A héber szöveg szerint, ha idő előtt megszül a nő a verekedés következtében, az egy kisebb baj, de ha egyéb veszedelem történik, akkor halálbüntetés járt, tehát a magzatot teljes értékű embernek tekintették. A héber szöveg nem tesz különbséget kialakult és nem kialakult magzat között, tehát bármilyen magzat haláláért halálbüntetés járt.

A héber és a görög szöveg arra utal, hogy az anya vagy más személy közreműködésével előidézett abortusz - tehát nem verekedés miatt - szintén gyilkosságnak tekintendő. A görög szövegben ez csak a kialakult magzatra értendő, míg a héberben nincs ilyen megkülönböztetés.

A Septuaginta szövege az alexandriai zsidóság abortuszcímű vallott tanításának alapszövege volt. Az Újszövetség írói a Septuaginta szövegét használják, amikor idéznek a Bibliából, az Ószövetségből.

A görög szöveg a kiformalódott magzati élet bármilyen módon történő elvételét gyilkosságnak tartja, és így a nem kiformalódott magzatot nem tartja embernek.

1.5. Alexandriai Philo

Alexandriai Philo (i.e. 25 – i.u. 41) zsidó filozófus „De Specialibus Legibus” c. munkájában azt állítja, hogy ha valaki terhes nővel dulakodik, és úgy megüti a hasát, hogy ezzel abortuszt idéz elő, bírsággal büntetendő.¹³ A bírságfizetés csak akkor áll fent, ha az idő előtt született kisgyermek még kiformalatlan volt. Ekkor voltaképpen az történt, hogy a természetet megakadályozták abban, hogy egy emberi lényt hozzon létre. Ha azonban a gyermek már kiformalódott, a támadónak meg kellett halnia. Alexandriai Philo a méhben kiformalódott magzatot egy olyan tökéletes szoborhoz hasonlítja, amely csak arra vár a szobrász műhelyében, hogy kiengedjék a külső világra.

Alexandriai Philo esete a Septuaginta közlésének egy variációja. A magzat jogait részesíti előnyben az anya vagy az apa jogaival szemben. A bűnösnek fizetnie kell már azért is, amiért megakadályozta a természetet abban, hogy egy emberi lényt létrehozasson. Ha a magzat kiformalódott, akkor azonban meg kellett halnia, mert embert ölt, jóllehet ez az ember még a természet műhelyében tartózkodott.

¹¹ Aristoteles: De generatione animalium 2,3

¹² Aristoteles: Historia animalium 7,3

¹³ Alexandriai Philo: De Specialibus Legibus 3,19,108-109

Alexandriai Philo amikor elítéli a gyermekek ún. kitételét, ezt a szöveget használja érvként. Mondja, hogy bár Mózes erről kifejezetten nem beszél, de ha a kiformalódott magzat meggyilkolására halálbüntetést szab ki, akkor a gyermek meggyilkolását születésük után nyilván tiltotta.

Alexandriai Philo elmondja, hogy néhány filozófus és orvos a magzatot az anya részének tekinti, amíg meg nem születik. Alexandriai Philo azt mondja, hogy tudnia kell az ezt állítóknak, hogy amikor a gyermeket világra hozzák, és az anyától elválasztják, akkor egy olyan élőlény áll előttük, aki nem hiányol semmit sem ahhoz, hogy ember legyen belőle.

Alexandriai Philo a magzatot ún. kiformalódásától tekinti embernek, megölése ezután gyilkosságnak számít, az ún. kiformalódás előtt azonban nem.

1.6. Josephus Flavius

Josephus Flavius, a zsidó történetíró (37-100) az Antiquitates-ben szintén az Exodus esetét vizsgálja az abortusz kapcsán, mégpedig a héber szöveget. Azt mondja, ha valaki fellök egy terhes asszonyt és így abortuszt idéz elő, annak bírságot kell fizetnie a bírói határozatnak megfelelően, mivel „csökkentette a sokaságot”.¹⁴ Ha azonban az asszony meghal, akkor neki is meg kell halnia.

Figyelemre méltó a magyar fordítás és magyarázat: „Aki terhes asszonyt megrúg úgy, hogy koraszülés következik be, azt büntesse a bíró pénzbírsággal, mert a koraszülés miatt egy emberrel kevesebb jön a világra; az asszony férjének is fizessen a tettes kártérítést. Ha azonban az asszony belehal a rúgásba, akkor a tettes lakoljon halállal, mert a törvény ezt parancsolja: életet életért!”¹⁵ A szöveghez Karsai György írt jegyzetet: „Josephus eltér a Biblia előírásaitól: Ott csak egyféle fizetésről van szó, akár meghal az asszony, akár nem, melynek nagyságát a férj állapítja meg.”¹⁶

Amikor Josephus Flavius a „Contra Apionem”-ben az abortuszról és a gyermek-gyilkosságról beszél, megkülönböztetés nélkül mondja, hogy ha egy asszony ezek bármelyikéért felelős, akkor „gyermekének gyilkosa lesz azáltal, hogy megsemmisít egy élőlényt és az emberi fajt csökkenti”.¹⁷

Josephus Flavius szerint az asszony, akit a verekedő férfiak egyike megüt, halott gyermeket szül. Ezért csak pénzbírság jár. Tehát nem volt a magzatnak az anyával azonos jogi státusza, nem minősült a magzat embernek egészen születéséig.

1.7. Óhálót 7,6

A Talmud, a Szóbeli Tan, közel 3000 zsidó tanító, bölcs és rabbi nézetét és vitáját tartalmazza a törvényről, erkölcsről, vallásról, jogról és tudományról. Nem rendszeralkotó, nem dogmatikai kézikönyv, hanem inkább a tanházaknak készült anyag. A Talmud két részből áll, a Misnából és a Gemarából. Alapszövege a Misna, amit a Gemará magyaráz. A Gemará a Misna bővebb kifejtése, magyarázata. A Gemarát hívják Talmudnak is, illetve a Misnát és a Gemarát együtt nevezzük Talmudnak. A Misna a Kr.u. II. század, a Talmud pedig a

¹⁴ Josephus Flavius: Antiquitates 4,8,33

¹⁵ A zsidók története. ford. RÉVAY József. Budapest (1980)

¹⁶ Exodus 21,22-23

¹⁷ Josephus Flavius: Contra Apionem 2,24

Kr.u. V. század körül készült el. A Talmudnak két változata van, a palesztinai és a babilóniai. A babilóni a terjedelmesebb. A Misna mindkettőben ugyanaz, csak a Gemará más.

A Misna ismétlést jelent, a sánó, tanulni igéből. Tóra se bál-pé, a Szóbeli Tan törvénygyűjteménye, a Talmud legrégebbi rétege. Rabbi Jehúdi háNászi (Rábbi Rábbénú Hákádós) írta le és rendszerezte Kr.u. 220-ra a mai formájában a Misnát.

A Misna bemutat egy esetet, amikor engedélyezi a magzat életének elvételét az anya életének megmentése érdekében (Óhálót 7,6):

„Ha egy asszonynak szülési zavara van, az embrió benne feldarabolgatik végtagról végtagra, mivel az anya élete elsőbbséget élvez a magzat életével szemben. Amint a feje (vagy a nagyobb része) kiemelkedik, nem lehet bántani, mert mi nem szüntethetünk meg egy életet egy másikért.”

Ezen szöveg szerint az anya elsőbbséget élvez a magzattal szemben. Ha a fej, vagy egy nagyobb testrész azonban kiemelkedik, ez a helyzet megváltozik. Ekkor áll elő, hogy az életet életért nem lehet megszüntetni.

Később néhányan meg akarták engedni a feldarabolást ilyen helyzetben is - mondván, hogy a magzat az anya „üldözője”, vagyis jogtalan agresszor skolasztikus terminológiával. A magzat elleni támadás így jogos önvédelem lenne, és akkor is megengedhető, ha már a magzat ténylegesen emberszámba megy. Mások azonban erre az érvelésre azt mondták, hogy egy gyermeket nem lehet jogtalan agresszornak tekinteni. Ha egy anya üldöztetést szenved, úgy azt a Mennyből kapja.

Az Óhálót traktátus szerint a magzat nem számít embernek a szülés megindulása előtt, hiszen fölláldozható az anya életének megmentése érdekében. A szülés megindulása után azonban teljes jogú emberrel állunk szemben.

1.8. Talmud

Az Exodus 21,22-25 rabbinikus interpretációja szerint a férjnek akkor lehet kompenzációt fizetni a gyermek elvesztéséért, ha az anya életben marad. Egyébként a támadó halálos ítéletet kap az anya megöléséért, de nem bírságható meg a magzat abortálásáért, mivel a zsidó jog szerint a halálbüntetés felmenti a bűnöst mindennemű bírság fizetése alól.¹⁸

A Talmudban Rabbi Jismáel palesztinai bölcs felsorolja az embrió megölését azon bűnök között, amelyekért a noéi törvények alá tartozók, vagyis a nemzsidók is halálra ítéelhetők. Ez a tanítás a Genesis 9,6 értelmezésén alapszik: „aki kiontja az emberben lévő ember véré, annak a vére kiontatik”.¹⁹

A Talmud és Móse ben Májmon (Rambam 1135-1204) szerint a noéi rendelkezések az embrió megölését gyilkosságnak tekintik. Tehát bizonyos kétségek merülnek fel, hogy az egészségügyi abortusz szentesítése nemzsidókra is kiterjeszthető-e? A Tószáfót²⁰ arra hajlott, hogy ne lásson különbséget ebből a szempontból zsidók és nemzsidók között.²¹

¹⁸ Gittín 52b

¹⁹ Szánhedrín 57b

²⁰ Szánhedrín 59a

²¹ Tószáfót: XI-XII. századi zsidó írásmagyarázat

A Misna feltételezi, hogy az egyik élet feladása megmenti a másikat.

Ha egy várandós asszonyt halálra ítélnék, akkor a Misna úgy rendelkezik, hogy kivégzését csak akkor kell elhalasztani a gyermek megszületése utánra, ha az asszony már a „szülőszékben ül” az ítélet kimondásakor. A Talmud ezt úgy magyarázza, hogy mielőtt a magzat kiszabadul normális méhbeli helyzetéből, önálló testnek tekinthető, amely nem áldozható fel. A szülés megindulása előtt azonban a gyermek az anya szerves részének tekinthető, amelynek osztoznia kell sorsában. Mielőtt azonban az anya a „szülőszékben ül”, a meg nem született gyermek egy közbenső státuszt élvez: még nem ember, de már nem ölhető meg, ugyanakkor nem is „az anya része”, amelynek szétdarabolása úgy tekinthető, mint bármely szervé, amely veszélyezteti az életet. A vajúdás e szakaszában az anya életének veszélyeztetése önmagában nem elegendő ok a gyermek elpusztítására. Ha a gyermek nagyobbik része megszületik, a magzat emberi státuszt kap.²²

A Talmud és a Midrás említ egy vitát Antonius császár és Rabbi Júda (a Misna összeállítója) között,²³ amelyben a meglekésülés pillanata hol a fogantatáshoz, hol a test kialakulásához, hol a születéshez kötődik (végül is az első nézet maradt fenn). A Talmud is sok egymásnak ellentmondó nézetet jegyez fel arra vonatkozóan, hogy melyik pillanattól kezdve „érett a gyermek arra, hogy világra jöjjön, vagy arra, hogy részesüljön a halottak feltámadásában”.²⁴ Ezek a fogantatástól vagy a születéstől kezdve a körülmetélésig, illetve a beszéd képességéig, az „Ámen” válaszáig terjednek.

Van több olyan talmudi szöveg, mely aggádikus jellegű, nem jogi természetű. Beszélnek Rebeka ikreinek vitájáról az anyaméhben²⁵ vagy Dávid születése előtti zsoltárszerzéséről.²⁶

1.9. Szülési rendellenességek

Minden olyan magzatot, amely hamarabb jön a világra, minthogy életképes lenne, azaz „nem látja a napvilágot”, a Biblia és a Talmud néfel-nek nevezi. Jób 3,06: „Vagy miért nem lettem olyan, mint az elásott koraszülött, mint a világosságot nem látott csecsemők?” A zsoltárányes a meztelen csigához hasonlítja, ami szétfolyva mozog hasonlóképpen, mint ahogy Arisztotelész nyomán „kifolyásról”: ekrüszisz-ről beszélnek, ha a magzat fogantatása utáni hetedik napig pusztul el, ha azonban a negyvenedik napig, akkor koraszülésről beszélnek: ektroszmósz. A Zsoltár 58,9 mondja: „Járjanak úgy, mint a csiga, amely szétmállik, vagy mint az elvetélt magzat, amely nem látott napvilágot!”. A Talmudban ez az ún. „kifolyás” a negyvenedik napig számít, és az asszonyt csak ennél hosszabb idő után tekintik terhesnek. Másrészt a néfel jogi fogalmát a méhen kívüli élet harmincadik napjáig terjesztik, ha a gyermek életképesége nem állapítható meg biztosan.²⁷

A normális magzat időelőtti szülésére, illetve az abnormális magzat szülésére nem használják a szülés kifejezést, hanem azt mondják, hogy „az asszony elvesztett” egy néfel-t, talán azért mert feltételezik, hogy a vetélésnél hiányoznak a normális szülési fájdalmak.²⁸ A rituális tisztaság megállapításához alapvető fontosságú annak eldöntése, hogy egy vérzés menstruáció vagy vetélés eredménye, mivel ettől függ, hogy konkrét esetben a menstruáció, illetve a gyermekágyas nőre vonatkozó törvényeket ebben a tekintetben is

²² Óhálót 7,6; Jeruzsálemi Talmud, Sábbát 14,4; Szánhedrín 72b

²³ Szánhedrín 91b; Genesis Rabba 34,10

²⁴ Szánhedrín 110b

²⁵ Genesis Rabba 63,6

²⁶ Beráchót 10a

²⁷ Sábbát 135b

²⁸ Niddá 38a

pontosan be lehessen tartani. Az irányadó szempont a Talmud részletes diszkussziói és megállapításai, nem pedig az, hogy „beavatkozzon a házaselet legintimebb viszonyaiba”.²⁹

Foglalkozik a Talmud torzszülöttekkel is. Mint az egész ókor, ismeri az ember által szült állatot, illetve a fordítottját, ezt azonban a Talmud kifejezetten viccnek fogja föl.³⁰ A Misna csak arról beszél, hogy egy asszony, ha olyan magzatot hoz a világra, amely úgy néz ki, mint egy állat vagy madár, a bölcsek véleménye csak abban különbözik Rabbi Meir véleményétől, hogy az olyan magzatot, amelynek nincs emberi testfelépítése egyáltalán nem akarják gyermeknek tekinteni, aminek következtében az asszonyra nem érvényesek a szülönőre vonatkozó törvények.

Az ún. görög mülé fogalmát, melynek az ókorban nagy szerepe volt, a talmudisták nem ismerték. Oribasius³¹ mülé-ként egy elgennyesedett méhen kívüli terhességet ír le, melynek során a bél átlukadt és az asszony meghalt.³² Feltételezése szerint a mülé betegség úgy jön létre, hogy egy bizonyos „vaktojás”, hoszper hüpenemion keletkezik, egy olyan képződmény, amely megtermékenyítés nélkül jön létre. A széltojás: énomosz - ánemosz vagy zefírtojás kifejezést Aristoteles a meg nem termékenyített madártojásra is használja.³³ A széltojás a Talmudban is előjön. Röviden ruach-nak hívja, szél-nek. A széltojás-t megkülönböztetik a néfel-től. A Izajás próféta a hiábavaló munka jelképeként használja a széltojást: „Terhesek voltunk, vajúdtunk, de csak szelet szültünk: nem szereztünk szabadulást az országnak, és nem jöttek emberek a világra.”³⁴

1.10. Immanuel Jakobovits

Immanuel JAKOBOVITS könyvében³⁵ a magzati étellel kapcsolatos álláspontját négy pontban fejt ki:

1, Addig a pillanatig, amíg a vajúdás első jelei nem mutatkoznak, a magzat az anyai szervezet része. Noha a rabbinikus vélemények konszenzusa szerint semmi határozott jogi előírás nem védi az életet, a terhesség mesterséges megszakítását morális alapon erősen elítélik, hacsak orvosi vagy esetleg más súlyos ok nem igazolja.

2. A szülésfolyamata alatt, amíg a gyermek feje vagy a test nagyobbik része napvilágra nem jött, a gyermek élete még csökkent értékű, mindazonáltal fel van ruházva bizonyos mértékű emberi sérthetlenséggel. Az élethez való jogát akkor lehet, illetve kell az anya érdekében háttérbe szorítani, ha a gyermek (és nem valamely betegség) az, aki az anya életét veszélyezteti. Ebben a két fázisban az emberi élet szentségének bűnös megsértése lenne, ha hagynák az anyát meghalni (a fent említett körülmények között) a magzat elpusztításának megtagadása által.

²⁹ Niddá 38a

³⁰ Niddá 23a

³¹ Oribasius vagy Oreibasius ([görögül](#): Orejbásziosz kb. 320-400) [görög](#) orvosi író és apostata Julianus római császár orvosa.

³² Oribasius XXII,6

³³ Aristoteles: Historia animalium VII.8.10.

³⁴ Izaiás 26,18

³⁵ Immanuel JAKOBOVITS: Jewish medical ethics. New York (1975) 170-191.

3. Attól a pillanattól kezdve, hogy a gyermek nagyobbik része napvilágra jött, a legtöbb tekintetben emberi státuszra tesz szert és életének értéke gyakorlatilag azonos egy felnőttével. Azonban ha csak nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy a magzat kihordása a teljes kilenc hónapig tartott, a megszületett gyermek születésének 31. napjáig magzatnak számít. Ez a bizonytalanság felmenti az ilyen gyermek gyilkosát a főbenjáró bűn alól. Ez adja a jogot az anya életének megmentésére a gyermek rovására, ha a gyermek feláldozása nélkül mindketten meghalnék, akkor azonban nem, ha várhatóan túlélné az anya halálát.

4. A teljes idejű terhesség után született gyermek - vagy egyébként életének első harminc napja után - a gyermek minden tekintetben élvezzi az emberi jogokat. Nem áldozható fel egy vagy akár több élet megmentése érdekében semmilyen körülmények között (eltekintve azoktól, amelyek a normális felnőtt élet feladására vonatkoznak).

Az elmondottak csak a gyermeknek az élethez való jogára vonatkoznak.

1.11. Baruch Oberlander

Baruch Oberlander, pesti lubavicsi rabbi szerint: „A zsidó felfogás szerint nem helyes, ha egy nő azt mondja: azt csinálom a testemmel, amit akarok. Ugyanakkor a magzatot ez a felfogás nem tartja teljes, hanem lehetséges embernek. Ez azt jelenti, hogy az anya, mint kifejlett ember teljes ember, a magzat pedig csak potenciálisan az. Ebből az következik, hogy ha a magzat veszélyezteti az édesanya életét, megengedett az abortusz. Ha a terhesség korai szakaszában megállapító, hogy a magzat bizonyos betegségekben szenved, bizonyos feltételekkel ugyancsak megengedett az abortusz.”³⁶

1.12. A mai izraeli joggyakorlat

Az abortusz az izraeli törvények 316.§-a szerint tiltott cselekvés. Vannak azonban a törvény alól kivételek:

1. Ha a nő fiatalabb annál, mint amit a törvény előír a házasságkötéshez. Ez nőnél a 17. életév. Ha a nő 40 évesnél idősebb. Ennek indoklása: több a lehetőség beteg gyermek születésére.
2. Ha a terhesség bűncselekmény, erőszak következménye, vagy vérrokonsági kapcsolat áll fönt (a lány apjától vagy testvérétől vár gyereket).
3. Ha valószínűsíthető, hogy a születendő gyermek fizikai vagy pszichikai károsodással jönne világra.
4. Ha a terhesség az anya életét veszélyezteti, vagy az anyának súlyos fizikai vagy pszichikai károsodást okozna.

Korábban érvényben volt az ún. szociális indikáció, ezt azonban 1977-ben módosították, illetve 1980. január 3-án eltörölték. Ezen törvény kiterjedt a családi, szociális, társadalmi, társasági, környezeti nehézségekre is.

Az orvos végezhet külön engedély nélkül abortuszt, ha az anya életét meg kell menteni.

Ha egy nő abortuszt akar, akkor egy bizottság elé kell mennie, mely bizottság háromtagú. Az egyik tag szakorvos, a másik szintén orvos, de lehet bármilyen területről, a harmadik pedig egy ún. szociális munkás. A szociális munkás végezhet környezettanulmányt, a bizottság hívhat tanúkat, megvizsgálhat okmányokat. Az abortuszt csak az egészségügyi miniszter által elismert intézetekben lehet végezni, otthon, privát kezelésem

³⁶ HOVANYCZ L.: Szabad-e búzát vetni? Beszélgetés a Zsidó Tudományok Szabadegyeteméről. Népszabadság (folyóirat). Budapest, 2003. július 23. 12.

nem. Abortusz előtt a nő beleegyező nyilatkozatot ír alá. A férjtől nem kell beleegyezés, nem szükséges. A kiskorú lány - 18 év alatti - abortuszához a szülők beleegyezése nem kell. (Az arab lakosság körében előfordul, hogy megölik a lányt, ha megtudják, hogy gyereket vár, a szégyen miatt.) Az abortusz ingyenes, ha az orvosi szempontból indokolt, tehát, ha az anya egészsége, vagy a magzaté így kívánja. Más esetben fizetni kell.

Olyan fogamzásgátló szerek, melyek abortuszt idéznek elő, szabadon használhatók. Ezt az ún. családtervezési intézet, szervezet keretében használják föl Izraelben.

1.13. Összefoglaló

1. A Semót 21,22-25 szerint, ha az anya idő előtt szülte meg gyermekét, vagyis sikeres koraszülés következett be, akkor pénzbírságra ítélték az elkövetőt. Azonban ha baj történt, vagyis a gyermek meghalt, vagy nyomorékként született, illetve az anya halt meg vagy lett nyomorékká, vagy baj történt a gyermekkel és az anyával is, akkor a lex talionist alkalmazták. Tehát a magzat tudatosan előidézett halála gyilkosságnak számított. A magzatot tehát teljes jogú embernek ismerhették el fogantatásától kezdődően.

2. A Berésit 9,6 vonatkozhat az anya vagy egy harmadik személy által elkövetett abortuszra is. A szöveg a lex talionis rövidített formájának látszik, így gyilkosságként értelmezi a magzati élet kioltását.

3. A Semót 20,13 alkalmazható az önmaga vagy más által tudatosan előidézett abortuszra. Egy fejezettel később a 21,22-25-ben a magzati élet kioltását a lex talionis körébe sorolja a Tóra.

4. A LXX Exodosz 21,22-25-ben a kiformalódott magzati élet bármilyen módon történő elvételét gyilkosságnak tartja, és így a nem kiformalódott magzatot nem tartja még embernek.

5. Alexandriai Philo a magzatot ún. kiformalódásától tekinti embernek, megölése ezután gyilkosságnak számít, az ún. kiformalódás előtt azonban nem.

6. Josephus Flavius szerint az asszony, akit a verekedő férfiak egyike megüt, halott gyermeket szül. Ezért csak pénzbírság jár. Tehát nem volt a magzatnak az anyával azonos jogi státusza, nem minősült a magzat embernek egészen születéséig.

7. Az Óhálót 7,6 szerint a magzat nem számít embernek a szülés megindulása előtt, hiszen feláldozható az anya életének megmentése érdekében. A szülés megindulása után azonban teljes jogú emberrel állunk szemben.

8. A Talmud szerint a magzat az anya része a 9 hónapos terhesség utáni szülés megindulásáig.

Az Exodus 21,22-25; a Genesis 9,6 és az Exodus 20,13 a magzati élet szándékos kioltását gyilkosságnak tartja. Így a magzati létet fogantatásától embernek ismeri el. A Septuaginta és Alexandriai Philo a magzatot ún. kiformalódásától tekinti embernek, tehát nem a fogantatásától. Josephus Flavius és a Misna szerint a szülésig nem minősül a magzat embernek. A zsidóságnak a magzati életről alkotott felfogása a héber Szentírásban egységesnek látszik. Ez az egység azonban legkésőbb a hellenisztikus időszakban, i.e. a III. századtól felbomlik.

Kezdetben tehát a zsidóság a magzati életet fogantatásától kezdve sérthetetlennek tarthatta. A hellenisztikus zsidó írásmagyarázat már csak a méhben ún. kiformalódott magzatot tekinti sérthetetlennek. Josephus Flavius

és a Misna álláspontja, miszerint a magzat születésétől, illetve a szülés megindulásától tekinthető embernek, időt állóbb zsidó magyarázatnak bizonyult. A Talmud a magzatot a 9 hónapos terhesség utáni szülés megindulásáig az anya részének tekinti, bár megkülönböztetést tesz a 40. napig tartó és az azt követő magzati élet között.

Tehát Kr.e. legkésőbb a III. századig a zsidó gondolkodás a magzatot önálló embernek tekinthette. Ettől kezdve a magzatot az anya részének tartja egészen a születéséig.

A szándékos abortusz előidézése teljesen idegen lehetett az ókori zsidó nő, zsidó család számára. Talán ezért nem volt szükséges külön törvényben ezzel a kéréssel foglalkozni. A zsidóság a meddőséget rossznak, átoknak tekinthette. Egy zsidó lány legnagyobb reménysége az lehetett, hogy esetleg ő szüli meg a messiást. Az alapbeállítottság az élet egészséges elfogadása volt, annak az életnek az elfogadása, mely Isten képmása volt, még akkor is, ha az számunkra nem tökéletes. A zsidóság vallási és erkölcsi mércéje legalább olyan magas volt, mint szomszédjaié, pl. az asszíroké, akiknél a szándékosan előidézett abortuszért halálbüntetés járt.

Végezetül figyeljünk a Szentírás néhány helyére, mely a magzati élet tiszteletére szólít fel. Tekintsük ezeket úgy, mint egyfajta teológiai érveket:

Sámsonról így ír a Bírak könyve (13,5): „Istennek szentelt lesz az a gyermek már anyja méhében.”

Jób így beszél (13,15): „Nem az alkotta-e őt, aki engem az anyaméhben? Nem ugyanaz formált-e bennünket az anyaölből?”

A Zsoltár 71,6 mondja: „Te hoztál ki anyám méhéből.” Szép a Zsoltár 139,13: „Te szóttél engem anyám testében.” (IMIT Szentírás. Budapest, 1907), más fordításokban: „Te takargattál anyám méhében.”

Izaiás így beszél (44,20): „A Te alkotód az, aki megformált az anyaméhben!”, vagy később (49,1): „Már anyám méhében elhívott engem az Örökkévaló!”

2. Ókori római források az abortuszról

Amikor a kereszténység előtti zsidóságtól a római világ felé indulunk el, bizonyos hasonlóságokat fedezhetünk fel a fetus-ra³⁷ vonatkozó törvények megközelítési módjában. A római törvényekben a fetus-t soha nem tekintették a jog tárgyának a szó teljes értelmében, mivel nem rendelkezett azzal az autonómiával, ami szükséges volt ahhoz, hogy emberi lénynek lehessen tekinteni. Nem lehetett embernek nevezni, csak spes animantis-nak.³⁸ Az anya részének tekintették, miként a zsidóság törvényében: „Partus enim antequam edatur mulieris potio est vel viscerum.” (Mielőtt megszületik a magzat, az anya része vagy darabja.)³⁹ A római törvény azonban - talán inkább, mint a zsidó törvény - elismerte a fetus helyzetének kétértelműségét. Bár nem tekintették saját jogán emberi lénynek, mivel azonban valójában az lesz, bizonyos törvénykezési hatások kapcsolódtak hozzá, mint például az örökösödés joga, ami a korai római időkre nyúlik vissza.⁴⁰

³⁷ magzat (faetus)

³⁸ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 11,8,2: „spes animantis” (élő reménység); D. 25,2,9,1: Partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur. (Mielőtt a magzat megszületik, nem lehet embernek hívni.)

³⁹ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 25,4,1,1. Mielőtt megszületik a magzat, az anya része vagy darabja.

⁴⁰ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 28,6,10,1.

2.1. A „*jus gentium*” és a „*fetus-anima*”

Két dolog befolyásolhatta a törvény ítéletét, hogy a fetus-t az anya részének tekintsék. Az egyik jogi, a másik filozófiai megfontolás volt. A jogi faktor a *jus gentium* (népek joga) volt. A zsidóság törvénykezése a fetust az anya részének tekintette születésig. Ezt az ítéletet más népek is osztották, és ez egy általánosan elfogadott nézetnek, *jus gentium*-nak volt tekinthető. Egy személy jogalanyi mivoltának kezdetét általában a születés időpontjával azonosították. A filozófiai alapot erre a sztoicizmus szolgáltatta, mely rendkívül befolyásos filozófiai irányzat volt a Római Köztársaság idején. A sztoikus filozófia szerint a gyermek nem kapott még *anima*-t (lélek) a születésig, vagyis pontosabban addig a pillanatig, amikor el nem kezdett lélegzeni.⁴¹ Addig az anya részének tekintették, és gyakran hasonlították a fán érő gyümölcshöz. A gyümölcs a fa része volt mindaddig, amíg le nem esett, vagy le nem szedték.

E két befolyásos tényező ellenére volt olyan hatás is, mely abba az irányba mutatott, hogy egyre több és több jogot tulajdonítsanak a fetus-nak. Csak jóval később, a kereszténység idején jött létre bizonyos megbékélés a két különböző tendencia között. Hadrianus császár uralkodásakor dolgozták ki azt az alapelvet, miszerint a fetus-t megszületett gyermeknek kell tekinteni minden olyan esetben, amikor ez a megítélés a javára válna (*conceptus pro iam nato habetur quotiens de eis commodis agitur*).⁴² Amikor a törvény mindinkább ebbe az irányba mozdult el, azaz a fetus-t egyre inkább úgy kezelték, mint már megszületett gyermeket, megteremtődött az út az abortusz ellenes büntető intézkedések bevezetéséhez. A zsidó törvénnyel ellentétesen ugyanis a római törvény nem tartalmazott büntető statutum-ot az abortusz ellen. Mielőtt a római törvénykezési gondolkodás felkészült volna egy ilyen statutum elfogadására, újabb fejleménynek kellett bekövetkeznie e gondolkodásmódban. Nevezetesen a *paterfamilias*-nak (családapa, a család atyja) a római társadalomban betöltött helyzetére és autoritására vonatkozó megítélés változásának. Nem annyira a fetus megítélése, hanem a *paterfamilias* autoritását illető törvényi felfogás magyarázta meg az abortuszra vonatkozó törvénykezés hiányát a korai római történelemben.

2.2. A „*paterfamilias*”

A római törvénykezési rendszer nem foglalkozott a családon belüli problémákkal.⁴³ A *paterfamilias* kormányozta a családot, és a családon belül minden gyakorlati kérdésben politikai hatalomnak tekinthető befolyása volt. Ez kiterjedt élet és halál kérdéseire is (*ius vitae necisque*). Nem a civil hivatalokat, hanem a *paterfamilias*-t kellett tehát megkeresni az abortuszra vonatkozó ítéletek kérdésében. A család atyját pedig nem a civil jogok vezették családja erkölcsi életének irányításában, hanem a *mos maiorum* (a nagyobbik szokás), azok a szokások, melyek őseitől hagyományozódtak rá. A polgári törvény uralta a társadalmat alkotó különböző családok közötti kapcsolatrendszer, de nem irányította az egyes családokon belüli életet. Így a *mores* (a szokások) megsértése a családon belüli házi ítélőszék elé került, ahol az apa volt a jogi hatalom. Amikor abortusz kérdése került elő, a *paterfamilias* rendelhette el, vagy tilthatta meg azt, a *mos maiorum*-nak megfelelően.

⁴¹ Tertullianus: *De anima* 25,2.

⁴² *Digestorum seu Pandectarum Justiniani* 1,5,7;26.; 37,9,11; 38,16,7.

⁴³ PALAZZINI J.: *Ius festus ad vitam. Urbanae*, 1943. 22-34.

Az, hogy a mos maiorum pontosan mit tartalmazott az abortuszt illetően, azt ma pontosan nem tudjuk. Azt azonban állíthatjuk, hogy az apának nem volt önrendelkező hatalma gyermekei élete és halála tekintetében, legalábbis a már megszületett gyermekek esetében. WESTERMARCK rámutat azonban arra, hogy Rómában - akár a szokásból vagy a törvényből következően - az apa megszabadulhatott fogyatékos gyermekétől.⁴⁴ Seneca nyíltan állítja „mi elpusztítjuk szörnyszülött gyermekeinket, és megfojytjuk őket, ha gyengék, vagy természetellenesen formálódtak”, és hozzátette, hogy így cselekedni ésszerű dolog.⁴⁵ Azt, hogy egy gyermek gyenge vagy nyomorék, csak a születés után lehetett eldönteni, így ez a felfogás nem vezetett általában abortuszhoz. Figyelembe véve ezt a gondolkodásmódot, nyugodtan feltételezhetjük, hogy a mos maiorum bizonyos körülmények között tolerálta az abortuszt, ha annak megkülönböztetés nélküli alkalmazását nem is engedte meg.

Úgy tűnik, hogy eredetileg nem létezett külső kontrol a paterfamilias felett abban az esetben, ha megsérült a mos maiorum. Amikor azonban a cenzori hivatal felállításra került, a család atyja a cenzorok felügyelete alá esett.⁴⁶ Amennyiben igazolható, hogy ok nélkül elrendelt egy abortuszt, komoly kritika érhetne, mely negatív kihatással volt társadalmi és politikai szerepére. A római történelem folyamán a cenzor hatalma mindent meghaladó mértékben növekedett, egészen addig, hogy a legkisebb erkölcsi kihágásra is rendkívüli szigorúsággal reagáltak. Ez szoros kontrollt jelentett a paterfamilias felett is.

Az egyetlen abortuszfajta, mely mégis a törvény tárgya volt egy olyan rendszerben, ahol a paterfamiliasnak teljes hatalma volt családjá felett, az volt, amelyet az egyik család tagja egy másik családnak a tagján végzett el. Ez olyan törvényes megállapodás tárgya volt ekkor, ahol annak a családnak a paterfamilias érdekei voltak meghatározók, mely családnak a nőtagján az abortuszt elvégezték. Amennyiben azonban az asszony egyetlen paterfamilias hatáskörébe sem tartozott - ami gyakran előfordult prostituáltak esetében - az abortuszt nem szabályozta törvény.⁴⁷

A rendszer, melyben a hatalom a paterfamilias kezében összpontosult, jól működött mindaddig, amíg a római család érintetlen maradt. Amikor azonban a család kezdett leépülni, az erkölcsi világ - mely komoly mértékben a családi autoritáson nyugodott - szintén összeomlott, és az erkölcsi szabadosság korszaka indult el. Ekkor a családi élet és a paterfamilias hatalmának hanyatlásával új keletkezett, melybe a polgári jog beépült.

Semmi nem indikálja, hogy az abortusz általános probléma lett volna a korai Rómában. Problematikussá vált azonban a Római Köztársaság vége felé, és ez belenyúlt a Római Császárság korába is, amit pogány írók és keresztény apológéták egyaránt tanúsítanak. A pogány szerzők panaszait azonban nem interpretálhatjuk teljes abortusz ellenességgént. Cicero például panaszkodik Atticusnak egy abortuszról, amit Tertulla, Cassius felesége és Brutus nővére követett el, de ugyanakkor azt mondja, hogy ő Caesar gyűlölt utódjának elpusztítását Cleopatra abortuszában szerette volna látni.⁴⁸ Panaszok azonban voltak az abortuszok ellen, és ezek száma növekedett a Római Császárság kezdetén. A nehézségek révén, amikor is egy bizonyos Corinna komoly veszélyben feküdt egy maga indukálta abortuszkísérlet miatt, Ovidius szenvedélyes tiltakozással lépett fel az abortusz ellen.⁴⁹ Megkérdezte, hogy vajon mire jó az, ha az asszony megszabadul a háború veszedelmeitől, ugyanakkor pedig a fegyvereket saját maga ellen használja? Az asszony, aki kioltja a gyengéd kis életet

⁴⁴ WESTERMARCK E.A.: *Origin and Development of Moral Ideas*. London, 1906. 1:409.; és *Dictionnaire de Théologie Catholique: Infanticide, 1718-19*.

⁴⁵ Seneca: *De ira*, 1,15.

⁴⁶ PALAZZINI J.: *Ius festus ad vitam. Urbaniae* (1943), 23.

⁴⁷ *Dictionnaire d'Archeologie Chretien: Infanticide*.

⁴⁸ Cicero: *Ad Atticum* 14,20.

⁴⁹ Ovidius: *Amores* 2,14,5;35.

önmagán belül, megérdemli, hogy meghaljon abban a háborúban, amit maga kezdeményezett. Amit ő tett, még Örményország dzsungeljeinek tigrisei sem tették volna meg; az anyaoroszlánnak sincs szíve megölni meg nem született kölykét; egy gyenge nő viszont megteszi ezt, de nem büntetlenül: maga is meghal a kísérletben. Körülbelül ugyanekkor Seneca e szavakkal fejezi ki tiszteletét anyja iránt, hogy soha nem pusztította el a „conceptas spes liberorum” (az eljövendő gyermekeket) méhében.⁵⁰ Tacitus elmondja, hogy Nero egy abortusz miatt száműzte Octaviát,⁵¹ Juvenalis pedig vádolja a nemes asszonyokat az abortuszok miatt, valamint azért, hogy olyan más bűnökkel próbálják elrejtetni bujaságukat, melyek az abortuszt szükségtelessé teszik.⁵² Az abortuszt elkövető nemes asszony példájaként Júliát, Augustus leányát nevezi meg. Arról panaszkodik, hogy alig lehet nemes asszonyt gyermeket szülni látni, olyan sok sterilizáló drog van forgalomban, és sok olyan szer, ami elpusztítja a „homines in ventre”. Végül Suetonius meséli el egy másik Júliának, Titus leányának és Domitianus unokahúgának tragikus történetét.⁵³ Miután nagybátyja elcsábította, meghalt egy abortuszkísérletben, melybe nagybátyja maga kényszerítette. Ezek az utalások mutatják, hogy az abortusz elég elterjedt gyakorlat volt ahhoz, hogy a kor íróinak figyelmét és kritikáját kiváltsa.⁵⁴

2.3. Az *infanticidium*

Az abortusz nem volt olyan gyakori Rómában, mint az *infanticidium* (gyermekgyilkosság). Bizonyos kutatók szerint az embrió elpusztítása egyetlen népnél sem vált általános társadalmi szokássá, ami azonban nem mondható el az *infanticidium*ra vonatkozóan.⁵⁵ Így pl. az ősi Itália lehetett egy olyan hely, ahol ez szokásban volt. A *paterfamilias*, ahogy azt már láttuk, abszolút hatalommal rendelkezett a család felett, és ez kiterjedt az újszülöttek elfogadására vagy elutasítására is. Seneca azt mondta, hogy ésszerűnek tekinthető a deformált vagy gyenge gyermekek elutasítása, és úgy tűnik, hogy a leánygyermek gyakran estek az utóbbi kategóriába. Egy leánygyermek felnevelését az ősi társadalmakban sokszor költséges luxusnak tekintették. Pogány és keresztény szerzők egyaránt tanúsítják, hogy az *infanticidium* elterjedt volt, és nem korlátozódott a deformált vagy gyenge gyermekekre. Az *infanticidium* fogalmát azonban ki kell egészíteni a nem kívánt gyermekektől való megszabadulás újabb módszereire, a veszélynek kitettségre és az elhagyatásra. Azok a szülők, akik nem tudták rávenni magukat, hogy újszülött gyermeküket „vízbe fojtsák”, talán kevésbé vonakodtak a fenti módszereket választani, hogy megszabaduljanak a nem kívánt gyermektől. A kitettségek klasszikus példája volt, melyre feltehetően utalhat Romulus és Remus mitológiai története. Nincs azonban okunk azt hinni, hogy rajtuk kívül a többi gyermekkel jobban bánt volna az állatvilág, mint amilyen bánásmódot azok szüleiktől kaptak volna. Sokukat felfalták az állatok, ami a halálnak nem kevésbé borzalmas módja lehetett, mint amit a szülő alkalmazott volna. Azok pedig, akiket olyan helyeken hagytak el, ahol emberek találhattak rájuk, nem minden esetben tekinthették megmentőiket jótevőiként. A megtalálókat gyakran önző érdekek motiválták, és csak abban voltak érdekelve, hogy a gyermekeket törvénytelen célokra használják.

Könnyen lehetne arra az eredményre jutni, hogy a fetus adott törvényi státusza miatt az abortusz általánosabb jelenség volt, mint az *infanticidium*. Ha azonban figyelembe vesszük a *paterfamilias* újszülöttekre vonatkozó hatalmát és gyakorlatát, nem világos, hogy az újszülött vajon nagyobb törvényi védettség alatt állt-e. Más

⁵⁰ Seneca: *De consolatione ad Helviam matrem* 16.

⁵¹ Tacitus: *Annales* 14,63.

⁵² Juvenalis: *Satyrae* 6,386; 2,32-33; 6,594-97.

⁵³ Suetonius: *Domitianus* 22.

⁵⁴ Tertullianus: *Apologetica* 9,8.

⁵⁵ Hasting, J.: *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1908-27) V.54-57. Foeticide.

okok is az infanticidium nagyobb gyakoriságát segítették elő. Az abortusz nem oldotta meg a deformált és gyenge gyermekek eseteit, hiszen az csak a születés után derülhetett ki. Az abortusz, ha idejében történt, akkor elrejtett olyan szabálytalanságokat, mint a házasságtörés és a paráználkodás. Megelőzhetett olyan aggodalmakat is, melyeket a terhesség következtében előálló formátlanodás kelthetett. Az anyára váró, abortuszhoz kötődő veszély azonban éppúgy, mint az akkor használatos metódusok hatékonysága iránti bizonytalanság, arra indította az asszonyokat, hogy inkább a szülés utáni megoldást válasszák, amikor csak lehetséges volt. E tényezők együttese tette az infanticidium-ot és a gyermekek kiszolgáltatását gyakoribbá.

A Római Császárság korai napjaiban kísérlet történt a család megerősítésére a paterfamilias hatáskörének támogatásával, de a kísérlet eredménytelen maradt, legalábbis, mint az abortuszra és az infanticidiumra adandó válasz. Az állam még az első császárok idején is vonakodott büntető törvénykezést hozni az abortusz ellen. Valójában - Plutarchos szerint - az abortusz ellenes törvénykezés a királyok koráig ment vissza.⁵⁶ Az abortusz volt többek között a férj által elismert válóokok egyike. A törvényhozók a fetus jogai iránt is bizonyos érdeklődést mutattak, mivel megtiltották a halott terhes nő eltemetését mindaddig, amíg a fetust el nem távolították belőle. Plinius ezt Numa Pompiliusig vezeti vissza.⁵⁷ Cicero elbeszéli egy milesiai asszony esetét, akit halálra ítélték abortusz miatt.⁵⁸ A büntetés ebben az esetben azonban nem az abortuszért magáért volt, hanem azért, mert az anya elfogadta a megvesztegetést a többi örököstől, hogy kövesse el az abortuszt. A gyermek megszületése esetén az a végrendelet, mely örökössé tette volna a felbujtót, érvényét veszítette volna. Az abortuszra vonatkozó másik törvénykezés Hadrianustól származott, aki megtiltotta halálra ítélt terhes nők kivégzését addig, amíg a gyermek meg nem született.⁵⁹ Ez a fajta törvénykezés az állam törődését mutatta a férj, sőt a fetus iránt is. Az állam azonban nem hozott direkt rendelkezést az abortusz ellen egészen a kereszténység II. századáig. Amikor direkt bűnügyként kezdte kezelni az abortuszt, már nem volt szükség rá, hogy új törvényeket készítsen, csupán a használatban lévő törvényeket kellett ebbe az irányba kiterjesztenie. Ítélezési precedens nemcsak harmadik fél által okozott abortusz büntetéséről volt található, hanem olyan esetben is, ahol az anya maga akarta az abortuszt.

2.4. A „Lex Cornelia”

Iulius Paulus, a harmadik század elejének kiváló jogásza volt az első, aki kifejezetten állította, hogy a „Lex Cornelia: De sicariis et veneficiis” (A Cornelia törvény banditák és mérgekeverők ellen) azokra is vonatkozott, akik mérgező szereket adtak másoknak azzal a céllal, hogy az abortuszt okozzon, vagy abortív reakciót segítsen elő. A törvény maga Kr.e. 81-ből, Sulla diktátor korából származott, és általában gyilkosok és mérgekeverők ellen volt érvényben. Ebben a korban a mérgezés, mint eszköz valaki életének kioltására, bevett szokás volt, és a probléma eléggé komoly volt ahhoz, hogy törvénykezés tárgyát alkossa. Azokat, akik a mérgezésben részt vettek venefici-nek (mérgekeverő, gyilkos)⁶⁰ nevezték, bár ez a terminus azokra is vonatkozott, akik nyíltan árultak drogokat, illetve azokra is, akik gyilkos céllal készítettek és tároltak mérgeket. A drogra vonatkozó latin szó valójában a „venena”, ami szó szerint mérgeket jelent. Marcianus azonban, a kor másik kiváló jogásza, elmagyarázza, hogy vannak jó és rossz venena-k, és a terminus jelöli a poculum amatorium-ot, a bájitalt is.⁶¹ Megjegyzi, hogy a Lex Cornelia csak azokkal a drogokkal foglalkozik, melyeket halál okozásának céljából adtak. Elmondja, hogy a senatus-consultus a törvényt kiterjesztette azokra a fogamzást elősegítő drogokra is, amelyektől ha az asszony bevette azokat, meghalt.

⁵⁶ Plutarchos: Romulus 22.

⁵⁷ Plinius: Historia naturalis 7,9.

⁵⁸ Cicero: Pro Cluentio 2,32.

⁵⁹ Hadrianus: D. 48,19,3; D. 1,5,18.

⁶⁰ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,8,1,1.

⁶¹ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,8,3.1 és 2.

Jóllehet ekkor a mérgeket nem rossz szándékkal adták, ez mégis rossz példát jelent. Iulius Paulus maga mondja, hogyha valaki meghalt egy drogtól, még abban az esetben is, ha azt egészségi okokból, vagy valamelyik betegség gyógyítása céljából adták neki, azt aki adta vagy száműzetéssel vagy halállal büntették társadalmi státusától függően.⁶² Ebből arra következtethetünk, hogy a drogokkal való terápiát - akkor is, ha jó szándékú volt - nagy gyanakvás kísérte az ókorban.

Iulius Paulus így alkalmazza a Lex Cornelia-t az abortuszra:

„Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, tamen quia res mali exempli est, humiliiores in metallum, honestiores in insulam, amissa parte bonorum, relegantur. Quodsi mulier aut homo perierit, summo supplicio adficitur.”

(Ha bárki másnak szerelmi bájtalt ad, még ha ördögi indok nélkül is, mivel rossz példát szolgáltatott, bányában letöltendő munkára ítéltetik, ha az alsóbb osztályokhoz tartozik. Ha a felsőbb osztályok tagja, akkor száműzik, és vagyona egy részét elveszik. Ha azonban a nő, vagy a férfi (homo) meghal, akkor halálra ítélik.)⁶³

Ezen rendeletet kezdő szavairól „Qui abortionis”-nak hívják. A poculum amatorium-on rendszerint szerelmi bájtalt, vagy szerelmet ajzó szert értettek. Akkor is, ha nem volt több mint afrodisiacum, aggodalmas volt, hogy örületet okoz, és ebben az értelemben nagy veszélyt jelentett az asszony számára. Amennyiben ezeket a drogokat rosszindulatúan adták (dolo), azaz ördögi szándékkal, vagy megtevesztésből, az esetek törvényi megítélés alá estek. Azonban abban az esetben is, ha a rosszindulat nem állt fenn, a törvény hatályos volt, mivel rossz példa forrását jelentette.

Ez volt a helyzet a poculum abortionis adminisztrálása esetén is. Lehet, hogy például az anya életének megmentése céljából adták a mérget, és ilyen értelemben jó szándékkal. Az ügyeknek a rendezése, melyekben nem volt ördögi szándék, kétség kívül a Lex Cornelia senatus-consultus által való kiterjesztésén alapult, mely kiterjedt a fogamzást elősegítő drogokra is. A pozíció mögötti okfejtés nyilvánvalóan az ilyen drogoknak tulajdonított veszélyességen alapult, azokban az esetekben is, amikor a mögöttes szándék jó volt, és a másik fél is egyetértett vele. Mindenképpen azonban nagyon szigorú büntetés járt ilyen bájtaltok adásáért, és úgy tűnik, hogy a megítélés független volt az okozott kár mindenféle megfontolásától. Ha a másik fél meghalt, akkor halálbüntetés járt érte.

A statutum utolsó részének megfogalmazása bizonyos ellentmondásokat vetett fel. A statutum úgy olvasható, hogy, ha a „mulier aut homo” pusztul el a méregtől, akkor halálbüntetés jár érte. A mulier szó értelme nem kíván magyarázatot, a nő ugyanis lehetett a poculum abortionis vagy a poculum amatorium áldozata is. Mi azonban az értelme a homo szónak a dekrétumban? Mindenképpen vonatkozik a poculum amatorium esetére, hiszen a szerelmi bájtalt kaphatja nő és férfi egyaránt. A későbbi szerzők által felvetett kérdés az volt, hogy vajon a poculum abortionis-ra is utal-e, mégpedig a már kialakult fetusra vonatkozóan. Nem lehet ezt a lehetőséget sem kizárni, de valószínűbb, hogy ez egy későbbi fejlemény. Amennyiben a kialakult fetus-ra is vonatkozott, akkor nagyon nehéz megmagyarázni a különbséget e között, és a később tárgyalt, Severus és Antonius rendeletben az anyára vonatkozó büntető ítélet között. Ebben a törvényben ugyanis nincs halálos ítélet. Ha az egyik törvény szerinti a büntetés halál, annak kell lennie a másikban is, legalábbis, ha a fetus homo-vá vált.

⁶² Iulius Paulus: Sententiae 5,23,13.

⁶³ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,19,38,5.; Iulius Paulus: Sententiae 5,23,8.

2.5. Severus és Antonius rendelete: „Si mulierem”

A Lex Cornelia-nak ez az értelmezése úgy tűnik, nem vonatkoztatja a törvényt a terhes anyára sem, még akkor sem, ha az akarattal vette magához a mérget, csak azt bünteti, aki a mérget adta. Marcianus, a már említett jogász azonban, aki Severus császár idején élt, elmondja, hogy ez a császár Antoniuszal együtt kiadott egy rendeletet, mely a száműzetés büntetésével sújtotta az asszonyt, aki abortuszt hajtott végre önmagán.⁶⁴ Az okfejtés szerint, nem helyénvaló, ha az asszony, aki megfosztotta férjét a gyermekektől, büntetés nélkül marad. Triphonius Claudius, a kor másik jogásza, úgy tartotta, hogy ez a büntetés vonatkozott olyan abortusz esetére is, melyet az asszony azután hajtott végre, miután elvált férjétől.⁶⁵ Láttuk, hogy a férj jogainak védelme egészen a korai római történelem idejére nyúlik vissza, amikor is - Plutarchos szerint - a férjnek joga volt elválni feleségétől, ha az abortuszt hajtott végre. A Severus és Antonius törvény csak helyettesített egy korábbi büntetést, amit a paterfamilias már korábban is alkalmazott volna. Ez a törvény sem tartalmazott azonban semmiféle alkalmazási lehetőséget abban az esetben, ha az asszonynak nem volt házassági kapcsolata. Ulpinianus azonban, Iulius Paulus és Claudius kortársa, egyszerűen a következő módon mutatta be a statutumot, mindenféle minősítés vagy korlátozás nélkül:

„Si mulierem visceribus suis vim intulisse quo partum abigerit constiterit eam in exilium praeses provinciae exiget.”

(Ha megállapításra kerül, hogy egy asszony erőszakot alkalmazott önmagán az abortusz kedvéért, a provincia prefektusa száműzetésbe küldi őt.)⁶⁶

Így megfogalmazva – „Si mulierem” - ahogy a törvényt nevezik - már sokkal szélesebb kiterjedésű, és benne van a házasságon kívüli nő által elkövetett abortusz is, vagy azon eset is, amelyben a férj egyetértett. Ez már inkább a fetus érdekeire volt tekintettel, nem annyira a férjére. Az abortusz miatt kiszabott büntetés azonban csak száműzetés volt, ez pedig arra utal, hogy az abortuszt nem tekintették homicidium-nak (gyilkosság), figyelem nélkül arra, hogy mikor követték el.

2.6. Összefoglaló

Összefoglalva, a mondottakból világosan kitűnik, hogy a római büntetőjog nem lépett az abortusz területére egészen a kereszténység második századának végéig. Azt megelőzően a paterfamilias hatáskörébe tartozott, aki inkább tekintette a mos maiorum-ot irányadóul, mint a polgári törvénykezést. Az, hogy a polgári jog milyen mértékben lépett erre a területre a kereszténység befolyása alatt, az nem világos. Néhány szerző erős keresztény befolyást lát ebben a fejleményben. Az is lehetséges azonban, hogy a törvény megkísérelte helyreállítani az egyensúlyt, mely a család és a paterfamilias hatalmának meggyengülése következtében felborult. Akkor is azonban, amikor a törvény elkezdte büntetni az abortuszt, egyáltalán nincs, vagy kevés bizonyíték van arra, hogy az abortuszt homicidium-nak tekintették. Ez csak későbbi fejlemény volt, legalábbis ami a polgári jogot illeti.

⁶⁴ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 47,11,4.

⁶⁵ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,19,39.

⁶⁶ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,8,8.

Irodalomjegyzék

- ALTANER, B.: Ókeresztény irodalomtörténet. Patrologia. Budapest, 1947
- AUDET, J.P.: La Didachè. Instructiones des Apôtres. Paris, 1958
- BALÁZS K.: Újszövetségi szómutató szótár. Budapest, 1988
- BLOCH M.: Exodus. Buda, 1840
- CARRICK J.P.: Medical Ethics in the Ancient World. Georgetown University Press. Washington DC.2001.
- CAZALLES, H.: Études sur le Code de L'Alliance. Paris, 1946
- C'enóh-Urenóh. ford. BÜCHLER Zsigmond. Dunajská Stredá, 1928. 162.
- CONNERY, J.: The Development of the Roman Catholic Perspective. Chicago, 1977. 7-14.
- DEUTSCH H.: Exodus. Budapest, 1887
- FELDMAN, D.N.: Birth Control and Jewish Law. New York, 1967. 268.
- FINALY H.: A latin nyelv szótára. Budapest, 1884.
- GORMAN, J.Michael: Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World. Wipf and Stock Publisher.Eugen.Oregon.1982.
- HERTZ J.H.: Exodus. Budapest, 1940
- JAKOBOVITS, I.: Jewish medical ethics. New York, 1975. 170-191.
- JOSEPHUS Flavius: A zsidók története. ford. RÉVAY József. Budapest, 1980
- Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. Budapest, 1968
- KAPPARIS, K. Abortion in the Ancient World. London:Druckworth. 2002.
- NOONAN, J.T.: The Morality of Abortion. Cambridge, 1970. 6.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján. Budapest, 1997
- PALAZZINI J.: Ius festus ad vitam. Urbanae, 1943. 22-34.
- POSCHMANN, B.: Penance and the Anointing of the Sick. New York, 1964
- PREUSS, J.: Biblische-Talmudische Medicin. New York, 1971. 480-488.
- PRITCHARD, J.B.: Ancient Near Eastern Texts. Princeton, 1955. 175; 181, 184-85; 190.
- RIDDLE M. John: Contraception and Abortion from the Ancient World to Renaissance.Harvard University Press. 1994.
- RÓZSA H.: Az Ószövetség keletkezése. Budapest, 1986. 201-202.
- VANYÓ L.: Az ókeresztény egyház irodalma I-II.köt. Budapest, 1997
- WASZINK, J.H.: Tertullian, De Anima. Amsterdam, 1947
- WESTERMARCK E.A.: Origin and Development of Moral Ideas. London, 1906