

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM  
ÓSZÖVETSÉGI TANSZÉK

Molnár Lilla

**Exegetikai vizsgálat az emberi élet értékéről a  
pentateukhoszi hagyományok „gyilkosságtörténeteiben” és  
jogi szövegeiben**

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

TÉMAVEZETŐ:

dr. Kőszeghy Miklós

dr. Varga Gyöngyi

Budapest, 2023.

## Szerzői nyilatkozat

Én, Molnár Lilla (a.n.: Kovács Ildikó; sz.: Pásztó, 1986.08.06.) kinyilvánítom, hogy az értekezést önállóan készítettem el, a megadott szakirodalmon kívül más segédeszközt nem használtam, más szerzők szövegét szó szerint mindig idézőjelek között és a forrás megadásával idéztem, más szerzők eredményeit vagy gondolatait a forrás megadásával használtam föl.

Értekezésemet korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Budapest, 2023.08.31.

---

Molnár Lilla

## TARTALOM

Miért éppen gyilkosságtörténetek? - Bevezetés	6
Munkamódszer	10
Tézisek	12
1. Az élet elvételéről...	14
1.1. Az emberölés „szókincse”	15
2. Az emberölés aspektusai	20
2.1. Az emberölés teológiai előzményei és következményei	22
2.1.1. Az emberölés „Isten általi” tiltásának és parancsának feszültsége	22
2.1.2. Az emberölést követő „isteni” áldás és átok feszültsége	27
2.2. Az emberölés mint teológiai-antropológiai kérdés	28
2.2.1. A vérről	31
2.2.2. „Rituális” vs. „etikai” tisztátalanság	35
2.3. Mi a helyzet a P-vel?	37
2.4. A Szentség-törvény (Holiness Code)	41
2.5. A Gen 9,5-6 exegézise	44
2.5.1. Exkurzus: A Gen 9,5-6 rabbinikus értelmezése	48
2.6. Az emberölés mint bibliai-jogi kérdés	53
2.6.1. Lex talionis	55
2.6.2. A vérbosszú és a menedékvárosok	57
2.6.3. „Ne ölj!” - Az Ex 20-ban és a Deut 5-ben	61
3. A választott alapszövegek exegézise	68
3.1. A Num 25,6–13 exegézise	68
3.1.1. A Numeri szerkezete	68
3.1.2. Különböző hagyományok jelenléte a Num 25-ben	70
3.1.3. Baál-Peórnál	74
3.1.4. A Num 25,6-18 fordítása	75
3.1.5. A Num 25,6-18 szakaszának szövegkritikai vizsgálata	75
3.1.6. A Baál-Peórnál történt események (Num 25,1-18)	77
3.1.7. Konfliktus és jutalom	85

3.1.8.Kulcskifejezések a Num 25-ben	87
3.1.9.Fineás bibliai „portréja”	88
3.2. Izrael és mások	91
3.2.1.Miért Moáb?	91
3.2.2.Miért Midján?	94
3.2.3.A Num 25 ószövetségi intertextusai	97
3.3. Az Ex 32,27–29 exegézise	98
3.3.1.A szakasz fordítása és szövegkritikai megjegyzések	99
3.3.2.A léviták vérengzése	100
3.4. A Num 25 és Ex 32 párhuzamai	102
3.5. A szövetségről	104
3.6.Feszültségek az ószövetségi papi csoportok között	106
3.7. A Num 25 fókuszpontjai	113
3.8. A perzsa birodalmi autorizáció	115
4. Emberölés a papsághoz kötődő hagyományokban	119
4.1. Gyilkosságért áldás – a papság erőszakos tendenciái	119
4.2. A bálványimádáshoz és paráznasághoz kapcsolódó erőszak	121
4.3. A Num 25,12-13 és Gen 9,5-6 kapcsolata	123
4.4.Női bűnbakok	124
Összefoglalás	127
Summary	132
Zusammenfassung	137
Rövidítések	142
Bibliográfia	144
Bibliák	158

*„Az ember egyedi teremtése arra tanít, hogy aki egy ember életét kioltja Izraelből, az olyan, mintha teljes világot oltott volna ki, vagy aki egy ember életét megmenti Izraelből, az olyan, mintha teljes világot mentett volna meg.”*

Misna Szanhedrin 4/5<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Uri Asaf nyomán, forrás: <https://www.szombat.org/hagyomany-tortenelem/aki-egy-ember-eletet-kioltja-misna-magyarul-szanhedrin-4>. Megtekintés: 2023.07.05.

## Miért éppen gyilkosságtörténetek? - Bevezetés

Az érdeklődésem az Ószövetség<sup>2</sup> iránt teológiai tanulmányaim kezdete óta formálódik. A halál és az emberölés kérdése még régebb óta foglalkoztat. A két jelenség a lelkész szakos szakdolgozatomban ért össze először, melyben a Dávid-narratívában előforduló halálesetek, gyilkosságok elbeszéléseinek exegézisét végeztem el. A különböző elhalálozási esetek csoportosítása után grammatikai összefüggéseket kerestem az esetek és a verbális megformálásukban használt szókincs között. Ezen megfigyelések közben tisztázódott bennem, hogy mélyebb és átfogóbb figyelmet szeretnék szentelni azoknak az ószövetségi szakaszoknak, amelyekben egyik ember elveszi a másik életét. Ezek az elbeszélések gyakran felkavaróak a kortárs olvasó számára és sok morális, teológiai és hitbeli kérdést is felvetnek.

Dolgozatomban a Num 25 és az Ex 32 elbeszéléseit gyilkosságtörténeteknek nevezem, mert a történetek központi szervezőereje, az események csúcspontja az emberölés cselekedete, ami oldja a közösség feszültségét, de visszafordíthatatlanságával egyben terhet is ró az elkövetőre és közösségére egyaránt.

Az emberi élet értéke és erőszakos bevégezése összetett kérdések, különösképp arra nézve, hogy a Héber Bibliában számos különböző, olykor ellentétes hagyományt, történetet találunk azokkal kapcsolatban. Nyugtalanító, ugyanakkor rendkívül izgalmas téma az, hogy mi mozgatta ezeket a történeteket a szereplőit, a történetek megformálóit és hagyományozó közösségeit. Miről szólnak a történetek saját idejükben és kontextusukban, mit mondanak a lejegyzett szövegekben, és milyen üzenetük lehet a kortárs olvasó számára. Mennyiben tekintendők tévedhetetlen paradigmának és mennyiben szükséges róluk „lehámozni” az emberit, hogy kivilágoljon az életet adó és igenlő Isten mondanivalója az ember számára. A hitéleti relevancia mellett az Ószövetség gyilkosságtörténetei különböző korszakok világait tárják fel, közösségek motivációit és intencióit különböző történelmi és társadalmi helyzetekben. Valamint egy olyan vallási dimenzió fejlődési lépcsőfokait, melyek nemcsak egyéni sorsokat határoznak meg, hanem Izrael egész történelemértelmezését áthatják.

Vizsgálatomban áttekintem azokat a Tóra-szakaszokat, amelyek párbeszédbe lépnek egymással az emberi élet értékének témájában. Ezzel a kérdéssel kapcsolatban a vallási és

---

<sup>2</sup> A dolgozatban az *Ószövetség* kifejezés alatt a Héber Biblia (palesztinai) kánonját értem, illetve a kifejezést ebben az értelemben használom.

szociális aspektusok nehezen választhatóak el. A Héber Biblia (bizonyos szövegeinek) meggyőződése, hogy az emberi élet egyedül Istentől származhat,<sup>3</sup> és épp ezért annak elvétele, kioltása tabu<sup>4</sup> a másik ember számára. Az emberi élet értékének abszolút volta megkérdőjeleződik akkor, amikor különböző hagyományok különböző élethelyzetektől (pl. háború, kultusz) teszik annak védelmét függővé.

Számos történet és hagyomány nyomán az emberi élet mintha elvesztené általános és örök értékét, ha bizonyos idők és szükséghelyzetek úgy kívánják. Az emberek feláldozhatóvá válnak ezekben a történetekben valami nagyobb jó érdekében, mint a vallásos tisztaság vagy a területi biztonság. Mindez isteni parancs mögé rejtve úgy jelenik meg, mint amely az isteni szándék és üdvtörténet része. Bizonyos ószövetségi gyilkosságtörténetek felvetik azt a kérdést is, hogy mi a fontosabb, megörökíteni és megerősíteni egy bizonyos közösség hatalmi státuszát vagy megőrizni az emberi életet.

A fogság idején vizionált közösség kereteinek, rendjének megtartása megköveteli a tagoktól, hogy még életük árán is távolságot tartsanak a környező „másoktól”. A Num 25 narrációja azon a ponton válik felkavaróvá, amikor nemcsak a veszélyesnek ítélt „másokat” ítéli halálra, hanem a közösségen belül is mindenkit, aki a tiltott „másokkal” kapcsolatba kerül. Vizsgálatom során figyelembe veszem a vizsgált szövegek feltételezett keletkezési idejét és a szövegek mögött meghúzódó teológiai irányokat, motivációkat, ugyanakkor fontosnak tartom a Héber Biblia kanonikus ívében elfoglalt helyüket is. Disszertációm magja a 3. fejezetben található exegézis a Num 25 elbeszéléséről. Az az alapfeltételezésem, hogy a Héber Biblia szerzői és szerkesztői számára, különösen a Papi forrásnak tulajdonított szövegekben, az izraelita identitás megformálása és megőrkítése (melynek alappillérei a papság, a vallási és etnikai tisztaság) fontosabb, mint az egyéni élet értéke és annak megőrzése. Figyelembe véve a Pentateuchosz P-szövegeit, megfigyelhető egy kanonikus következetlenség az emberi élet megítélésével és az emberöléssel kapcsolatban. Nem menthetők fel a modern olvasó számára ezek a szövegek azzal, hogy az erőszakos jelölést az Ószövetség „állandó jelzőjének” tulajdonítjuk, mert egyrészt valótlant állítanánk, másrészt

<sup>3</sup> V.ö. Gen 9,5-6

<sup>4</sup> A fogalom a kultúranropológia területéről származik, de fontos szerepe van a közösségek társadalmi életén túl a vallás területén is. Mary Douglas úgy írja le a tabu fogalmát, mint ami megvédi a kozmoszt a széteséstől, a nem-csinálás által való tanulás folyamatában. A tabuk részt vesznek a közösség identitásának létrehozásában, koherens mintát adnak és olykor kompenzálhatják egy-egy bizonyos kérdéssel kapcsolatban a konkrét filozófiai megokolás hiányát. A tabu-rendszerek nélkül nyújtanak evidenciát, hogy megmagyaráznák azt. Vö. M. Douglas, *Jacob's tears. The Priestly Work of Reconciliation*, pp164-165.

pedig az emberi élet értékét érintő bibliai szakaszokra számos alkalommal támaszkodtak és támaszkodnak a keresztény egyházakban, de hivatkozási pontként szolgálhatnak az egyházon kívül is.<sup>5</sup> A téma aktualitásának ez is szerves részét képezi. Fontos azonban figyelembe venni, és alapvetésként tisztázni, hogy az erőszakról, ezen belül az emberölésről a különböző koroknak milyen saját elképzeléseik vannak, amikkel az olvasó a szövegek felé közelít, és ami kölcsönhatásba kerül a Héber Biblia elbeszéléseivel, amelyekben az emberi élet elvétele nemhogy problémás, hanem jutalmazott cselekmény.

Foglalkoztat az a felvetés, hogy az emberi élet értéke abszolutizálható-e, létezik-e vagy leírható-e az emberi élet szentségének objektív koncepciója. A kiindulópontom az, hogy egy külső, absztrakt szempontból semmilyen élet sem eldobható, feláldozható semmiféle nagyobb jóért, elégtételért saját vagy más vétekért, egy élő sem olthatja ki egy másik életet. Azonban a történelem valóságában, a szóbeli és írott hagyományokban is ez rendre történik, hol indokokkal, törvényekkel alátámasztva vagy az elszámoltathatóság igénye nélkül. A Héber Biblia bizonyos pontjain körvonalazódnak az elszámoltathatóság keretei (pl. tízparancsolat vagy Gen 9,5-6), de bizonyos narratívákban elhalványodnak vagy egyáltalán nem látszanak ezek a keretek. Nemcsak olyan elbeszéléseket találunk, ahol az emberi élet értéktelenként jelenik meg és a gyilkolás bármiféle teológiai/isteni értékelés nélkül marad, hanem olyan szövegek is részei a kanonikus narratívának, ahol bizonyos emberek megöléséért áldás és egyéb előnyök isteni jutalma jár. A Num 25 egy példa erre, amely figyelemreméltó párhuzamot mutat az Ex 32-vel, a lévíták által elkövetett mézsárlással az aranyborjú elkészítésének és imadásának eseménye után. A lévíták Isten áldását kapják, amiért még a családjukat sem kímélték Isten bosszújának végrehajtása során. A két történetet egymás mellé helyezve kitűnik, hogy a lévita és az ároni papság egymás riválisai voltak. Az Exodus JE/nem-P hagyománya a lévítákat támogatja és legitimálja tekintélyüket azzal, hogy a Ex 32,29-ben kijelenti, hogy tettükkel „az Úr szolgálatára rendelik magukat”. Áron unokája, Fineás és

<sup>5</sup> A Bibliában megjelenő erőszakot többféleképpen interpretálja a keresztény hagyomány, a megközelítések történeti vizsgálatához ld. R. H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, 1990. Hasonlóképpen a rabbinikus és a középkori filozófiai zsidó exegézis is polarizált a kérdésben. Robert Eisen a béke és erőszak kérdését vizsgálja a judaizmuson belül, melynek értelmében mindkét extrémitás jelen van és igazolható: az, hogy a judaizmus a békét promotálja és az is, hogy az erőszakot. A rabbinikus exegézisben a rabbik egyrészt gyakran gyengítik a bibliai erőszakos elemeket, és nagyobb hangsúlyt fektetnek a béke várására, másrészt pedig a kiválasztottság doktrínája igazolja a kánaáni és amálekita öslakosság elleni népiertást, és az „ellenség” a legyőzéséért vívott háború az, amely a messiási éra békéjét elhozza. Eisen alapos vizsgálattal bemutatja ezt a két pólust, ugyanakkor a kérdés és a megközelítések összetettségét figyelembe véve reflexióra hívja a mindenkori bibliakritikusokat saját hagyományaikkal és megközelítéseikkel kapcsolatban. R. Eisen, *The Peace and Violence of Judaism. From the Bible to Modern Zionism*. 2011. A vallási erőszak kérdéséhez ld. még William T. Cavanaugh, *Killing in the Name of God*, New Blackfriars, Vol. 85. No. 999, 2004.



leszármazottai egy párhuzamos P-szövegben, a Num 25-ben megkapják Istentől a béke és az örök papság szövetségét. Úgy tűnik, hogy a későbbi P számára fontos volt, hogy kompenzálja és felülmúlja a leviták jutalmát.

Jean Bottéro a *The Birth of God* c. munkájához szóló előszavában arról ír, hogy ókori szövegekkel, mint a Biblia is, kétféleképpen foglalkozhatunk. Megelégedhetünk egy jó anyanyelvű fordítással, néhány jegyzettel, ami némiképpen magyarázza a bonyolultabb szöveghelyeket. A második olvasási mód a „történelem útja”, ahol olyan gondolkodásmódot próbálunk kialakítani, amely „olyan perspektívával és mentális attitűddel olvassa ezeket a szövegeket, amely a lehető legközelebb<sup>6</sup> tud férközni ahhoz a perspektívához és mentális attitűdhez, amellyel a szerzők alkották műveiket. Más szóval, a szövegen keresztül arra törekszünk, hogy felfedezzük azokat az embereket, akik elmélkedtek ezeken a történéseken és írásba foglalták azokat, és azokat is, akiket szem előtt tartottak mint címzetteket.”<sup>7</sup> Ez a megközelítés segít abban, hogy felismerjük, magunkévá tegyük azt a tudást, azokat a tapasztalatokat, amelyek örökül hagytak ezekben a szövegekben. Természetesen nehézségekbe ütközhet ez a megközelítés is, mert bár rengeteg kutatási eredmény áll rendelkezésre az erőszak kérdésében is, de sosem lehetünk biztosak abban, hogy maradéktalanul feltártuk és megértettük a vizsgált szövegek szerzőinek, szerkesztőinek és befogadóinak kontextusát, motivációit és lehetőségeit.

A Biblia két testamentumának laikus összehasonlítása gyakorta az erőszak Jézusnál megjelenő egyértelmű kritikáján alapszik. Jézus azonban a prófétáktól<sup>8</sup> emeli át, hogy Isten számára az irgalmasság fontosabb, mint az áldozat. Ennek egy olvasata megfogalmazhatja azt az iránymutatást, hogy az élet védelme és megtartása fontosabb bármiféle liturgikus-kultikus cselekvésnél.

---

<sup>6</sup> A „close reading” irodalomtudományos olvasathoz ld. S. Smith, *Old Testament Rhetorical and Narrative Criticism*, in: *Literary Approaches to the Bible*, pp65-66.

<sup>7</sup> J. Bottéro, *The Birth of God: The Bible and the Historian*, ppx-xi.

<sup>8</sup> A Hós 6,6-ot idézi a Mt 9,13-ban és a 12,7-ben is.

## Munkamódszer

Kutatásom alapmódszerül alapvetően a történet-kritikai megközelítés szolgál. A fókuszban a Numeri 25 és az Ex 32 vonatkozó részeinek exegézise áll, a Gen 9,5–6 és az Ex 20,14 (és Deut 5,17) szakaszok értelmezése mellett. A disszertáció alapvetően diakrón megközelítést alkalmaz. A választott szövegek exegézisében azonban a szinkrón módszerek közül az irodalom- és társadalomtudományos megközelítések szempontjai is helyet kapnak a vizsgálatban.

A Tóra hagyományainak, rétegeinek vizsgálatában a Julius Wellhausen nevéhez kötött, mára bizonyos szempontból meghaladott forráselmélet alapvetéseiből (J+E; D; P) indulok ki, mivel a történet-kritikai kutatás máig használja a források megjelöléseit, ugyanakkor figyelembe veszem az eltérő (P/nem-P) megkülönböztetéseket is.<sup>9</sup> A Deuteronomiumi hagyományon belül a Deut a Tóra 5. könyvét jelöli, a DTM a Józsué, Bírák, 1–2 Sámuel és 1–2 Királyok könyveit is magában foglaló történeti műre vonatkozik, a KTM pedig a Krónikás Történeti Művet jelöli.

A forráskritikai elemzés fontos a Papi hagyomány teológiai gondolkodásának megismeréséhez, valamint az emberi élet értékével és az élet kioltásával kapcsolatos álláspont megértéséhez. A Num 25 és kapcsolódó szövegek exegézisének törekvése, hogy világossá váljon a P motivációja, amely annyira fontosnak tűnik a szöveg számára, hogy másodlagossá teszi a témával kapcsolatos ellentmondásokat. Ez szükségszerűen magában foglal valamilyen mértékű kánonkritikai megközelítést is. Emellett fontosnak tartom a kiválasztott szövegek és a P teológiájának antropológiai szempontú átgondolását is az emberi élet értékéről. Különösen

---

<sup>9</sup> Julius Wellhausen a Pentateukhosz forrásait Izrael történetének keretében értelmezi és ezeken keresztül vizsgálja az izraelita vallás fejlődésének stádiumait és azok történelemszemléletét. Ezek kifejtését ld. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2001., és u.ő., *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1981. Wellhausen kritikájához ld.: J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, The Old Testament, and Historical Criticism*, 1993. A kutatástörténet összefoglalását ld. Karasszon I., *Az Ószövetség regénye*, 2011. David M. Carr bevezetőjében használja a P és nem-P megjelölést, ott, ahol az értelmezéshez nem elengedhetetlen más források megnevezése, ezt a megkülönböztetést követem. V.ö. D. M. Carr, *An Introduction to the Old Testament. Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, 2010.

fontos ez posztmodern jelenünkben, melyben az emberek folyamatos *exodus*a zajlik, és emberi életek ezrei tűnnek el humanitárius válságokban és katasztrófákban.<sup>10</sup>

A bibliai szövegek idézéséhez a magyar Revidált Új Fordítást használom, a héber szöveg esetében a Biblia Hebraica Stuttgartensiat, amennyiben ezektől eltérek, azt lábjegyzetben jelzem.

---

<sup>10</sup> Az ENSZ programjában a világméretű kihívások (global issues) között szerepel pl. a menekültkérdés: 2021-ben világszerte 89,3 millió ember kényszerítettek lakóhelyük elhagyására (forcibly displaced). A tiszta ivóvízhez, mint az életben maradás egyik alapvető feltételéhez a 2019-es adatok szerint világszerte 2,2 milliárd embernek nem volt hozzáférése. Az emberélet értékének, elvételének kérdéséhez közvetlenül kapcsolódóan a globális kihívások között szerepel a fegyverek begyűjtése, felszámolása, hatástalanítása az erőszak visszaszorításának érdekében. A nők, gyerekek ellen elkövetett erőszak (beleértve a családon belüli erőszakot is) ellen folytatott küzdelem is szintén az élet védelméért folytatott küzdelem része. [www.un.org](http://www.un.org). Megtekintve: 2023.05.17.

A Lutheránus világszövetség humanitárius törekvései közt is kiemelt helyet foglal el a migráció, a szegénység, az emberi jogok kérdése, a World Service 27 országban tevékenykedik szerte a világon „a legnehezebb és legkihívóbb humanitárius és fejlesztési helyzetek közepette, mely munkának a középpontjában mindenkor az ember áll. [www.lutheranworld.org](http://www.lutheranworld.org). Megtekintve: 2023.05.17. A kérdésfelvetés teológiai megközelítését ld. J. E. Wilson, *Introduction to Modern Theology. Trajectories in the German Tradition*, 2007. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflection on the Christian Bible*, 2011. I. Ahn, *Theology and Migration*, 2019.

## Tézisek

Az élet értéke által tematizált vizsgálat a következő teológiai csomópontokat körvonalazza:

1. A Héber Bibliában a Papi hagyományhoz tartozó Gen 9,5-6 megfogalmazza az „élet szentségét”, hogy mivel Isten saját képére teremtette az emberiséget, ezért az embernek tabu a másik ember életének elvétele. A „Ne ölj!” parancsolat (Ex 20,23; Deut 5,17) alátámasztja ezt az alapvető etikai megfontolást.
2. A Gen 9,5-6 alapján kimondható, hogy a Papi hagyomány számára az emberi élet elvétele tabu, mert az emberi élet szent (Istenhez tartozik).
3. Az élet érinthetlenségét a különböző hagyományok gyakran figyelmen kívül hagyják motivációiktól függően.
  - 3.a A Papi hagyomány az emberölést jutalmazza a papság pozíciójának megszilárdítása érdekében a fogság utáni időszakban, az Isten és Isten népe között kötött szövetségen belül.
  - 3.b A Deuteronomiumi hagyomány (ezen belül is a *herem* koncepciója) az ígért földjének megszerzése és megtartása, valamint a vallási tisztaság megőrzése érdekében „parancsolja” az ölést.
4. A Héber Biblia szöveghagyományait vizsgálva megállapítható, hogy az emberölés tilalma, a vérbosszú minősített eseteit kivéve, csak az izraelita közösségen belül érvényes. A Num 25 elbeszélésének a Papi hagyományból származó része következetlen és ignoráns ezzel szemben.
5. A Num 25 ellentmondásos a dicséret és jutalom kérdésében, mert azok nemcsak a midjáni nő, hanem egy izraelita férfi meggyilkolásának is a következményei.
6. A Num 25 a Fineás által elkövetett, jutalmazott emberöléssel a papság áronita vonalát helyezi legitim vezető szerepbe, ezzel véget vet a fogság utáni papi csoportok

rivalizálásának.

7. Az izraelita kultuszban az Isten iránti odaadás és elköteleződés vérben és gyilkosságban fogant *ordinációt* követel, amely a Num 25 P-szövegében az „örök papság szövetségeként” fogalmazódik meg, nem-P Ex 32-ben pedig a léviták „önmaguk felavatásaként – az Úr szolgálatára”.

## 1. Az élet elvétéről...

A prédikátor a Kr. e. 3. század második felében<sup>11</sup>, feltételezhetően a Tóra lezárt kánonjának ismeretében, elmélkedik az emberi élet értelméről. Csapongó gondolatainak háttérében az a meggyőződés húzódik, hogy Isten kezében tartja a világ és benne az ember sorsát. Tapasztalatai és a zsidó és ókori keleti bölcsességi háttér szintetizálódnak abban az elgondolásban, melyben mindennek helye, megszabott ideje van. Ez a törvényszerű működés pedig egyértelműen Istenhez kötődik.<sup>12</sup> „...megvan az ideje minden dolognak az ég alatt. Megvan az ideje a születésnek, és megvan az ideje meghalásnak. Megvan az ideje az ültetésnek, és megvan az ideje az ültetvény kitépésének. Megvan az ideje az ölésnek, és megvan az ideje a gyógyításnak. Megvan az ideje a rombolásnak, és megvan az ideje az építésnek.” (Préd 3,1-3)

A prédikátor nem konkretizálja, hogy az ölés (לְהַרְוֹג) megszabott ideje mire vonatkozik pontosan, a létfenntartáshoz leölt állatokra vagy a védelemért, területekért, megígért hazáért folytatott háborúkra, egy meggyilkolt családtag életének megbosszulására, önvédelemre, vagy valami másra vonatkozik. Egy ilyen általános kijelentés magában foglalja az élet, illetve közösségek életének összetettségét, ugyanakkor lehetőséget ad önkényes, romboló tendenciák, önző és a másik embert megkárosító viselkedésformák igazolására is.<sup>13</sup>

Ez a fejezet megkísérli az emberölés fogalmának meghatározását, illetve igyekszik lefektetni a terminológia nyelvek közti átjárhatóságát, hogy megalapozza az élet értékének további vizsgálatát.

<sup>11</sup> Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése II.*, p407. A kutatók nagy része a hellenizmus idejét jelöli meg a Prédikátor könyve keletkezési intervallumának, míg azok, akik a görög szavak hiányát komolyan veszik, a perzsa idősakra teszik a keletkezés lehetséges idejét, akár a Kr.e. 5. századra is. M. D. Coogan, *The Old Testament*, p486.

<sup>12</sup> V.ö. Th. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, BK XIX., pp158-161.

<sup>13</sup> M. D. Coogan is elismeri, hogy a Préd 3,3 gyakorta kapcsolódik militarista és pacifista törekvésekhez egyaránt, azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a 3.vers a fejezet egészével együtt az embernek az életére vonatkozó értelemkeresésének része. M. D. Coogan, p487.

## 1.1. Az emberölés „szókincse”<sup>14</sup>

Az emberi élet értékének vizsgálatát számos kritérium alapján végezhetjük. Nyilvánvalóan az egy kulcsmomentum, amikor az életnek vége szakad, az utolsó pillanat, amely szintén különböző módokon történhet meg. Az elmúlás, elhalálozás kifejezőmódjaival az Héber Biblia bizonyos helyeken egyúttal az elhunyt életére is utal. Ezékiás király „pihenni tért őseihez”, és „halálakor tisztelettel adózott neki egész Júda és Jeruzsálem lakossága” (2Krón 32,33). Ábrahámról (Gen 25,8), Izsákról (Gen 35,29), Dávidról (2Krón 29,28)<sup>15</sup> és Jóbról (Jób 42,17) úgy olvassuk, hogy „az élettel betelve” haltak meg. Természetes halálnak tekinthetjük azt, amikor a halál nem köthető közvetlen vagy közvetett interakció nyomán egy másik emberhez, amikor azonban egy ember elveszi egy másik ember életét, azzal annak *idő előtti*<sup>16</sup> halálát okozza. Az idők kezdete óta, vagy legalábbis azon a kezdet óta, amelyet mítoszokból és legendákból kezdetként ismerünk, az életutak nemcsak természetes halállal érnek véget, hanem az ember véletlenül vagy szándékosan elveszi a másik életét, hirtelen felindulásból, baleset következtében vagy éppen előre megfontolt módon. Az első bibliai emberölést, egy testvérgyilkosságot a Genézis 4. fejezete jegyzi.<sup>17</sup>

A halállal végződő fizikai interakciót *emberölés*nek nevezzük, amikor „egy ember megöl egy másikat”<sup>18</sup>. A magyar jogszabályok az ‘emberölés’ kifejezést használják, melynek köznyelvi szinonimája a ‘gyilkosság’. Ennek megfelelően dolgozatomban a két kifejezést

<sup>14</sup> Az egész dolgozatban a vizsgálat során felhasznált szakirodalom túlnyomórészt angolszász eredetű, és angol nyelvű. A fordítás a jogi fogalmak tisztázásánál is erősen kívánja az értelmezést is, tekintve, hogy a jogrendszer is különbözik.

<sup>15</sup> „*És meghalt késő vénységében, betelve az élettel, gazdagsággal és dicsőséggel. Utána fia, Salamon lett a király.*” Tehát, sokáig élt, volt utódja, vagyona és elismerték, azaz része volt azokban a materiális javakban, amelyek Isten áldásaként megmutatkozhatnak.

<sup>16</sup> Az ölés az „idő előtti” (premature) halált eredményezi. M. Wreen, „Homicide, Criminal,” in *Encyclopedia of Applied Ethics*, szerk. R. Chadwick, p606.

<sup>17</sup> Gen 4,8: „*Egyszer azt mondta Kain a testvérenek, Ábelnek: Menjünk ki a mezőre! Amikor a mezőn voltak, rátámadt Kain a testvére, Ábelra, és meggyilkolta (וַיַּהַרְגֵהוּ)*”.

<sup>18</sup> A magyar büntetőjogban az emberölés, valakinek a megölése nyitott törvényi tényállás, a sértett elhalálozásának módja nincs megadva, tehát, az emberölés jogi szempontból a másik ember halálának okozását jelenti. A hatályos magyar törvényi szabályozást lásd a 2012. évi C. törvény 160. § szakaszában, ahol az emberölés az élet, a testi épség és az egészség ellen elkövetett bűncselekmények között szerepel. A szakasz kitér a szándékos emberölés bűncselekménye büntetésének mértékére, annak körülményeire, az emberölésre irányuló előkészület büntetésére, a gondatlanságból elkövetett emberölés vétségének büntetésére, a büntethetőség korhatárára is. Az erős felindulásból elkövetett emberölést a 161. § szakasz jegyzi.

Az angolszász jogrend az emberölés (*homicide*) kifejezésen belül, jogi értelemben, a következő kategóriákat különbözteti meg: jogszerű, indokolható (ang. *justifiable*); elnézhető, igazolható (ang. *excusable*) vagy jogsértő (ang. *felonious*). Jogszerű az az eset, ha az a törvénynek való engedelmisségben történik; elkerülhetetlen szükségből vagy bűncselekmény megelőzése érdekében. A szerencsétlenség, baleset és az önvédelem elnézhető emberölésnek minősül. A jogsértő emberölés a szándékos, előre megfontolt cselekvést jelenti, ez lehet hirtelen felindulásból vagy önkéntelenül elkövetett jogsértő cselekmény, bűncselekménynek nem minősülő jogellenes cselekmény és öngyilkosság is. *The Oxford English Dictionary*, Vol. VII., p332.

szinonimákként használom. Az angol nyelv viszont a különböző kifejezésekkel árnyalja, megkülönbözteti az élet elvételét jelentő cselekedeteket. A *to kill* ige (legjobban az ‘öl’ igével fordítható) számos jelentéssel bírhat pl. ‘halálba küld, elveszi az életét, lemészárol’<sup>19</sup>. Általános fogalomként érthető tehát, amely magába sűrít minden olyan cselekvést, amely valakinek a halálát eredményezi. A *to murder* (magy. ‘gyilkol’) ezzel szemben az „előre megfontolt szándékkal elkövetett emberölés” meghatározásával írható le, a cselekvés fontos összetevői a szándékosság és az erőszak.<sup>20</sup> A *gyilkosság* a „a legkegyetlenebb formája a bűnügyi emberölésnek (ang. *criminal homicide*)... egy emberi lény rosszindulatból eltervezett megölése”<sup>21</sup>. Szinonimája a mézárálás, melynek definíciói lehetnek a „gonosan, embertelen vagy barbár módon történő ölés”<sup>22</sup> illetve „a szörnyű módon történő levágás”<sup>23</sup>. A probléma komplexitását mutatja, hogy a modern nyelvek eltérő megközelítései miatt nem egyszerű közös nevezőre hozni a fogalmakat, amit csak mélyít a holtnyelvű (héber) alapszövegekkel való összekapcsolás.

Bibliai szövegek esetében elengedhetetlen a gyilkosságtörténetek és jogi szövegek szókincsének eredeti nyelven történő vizsgálata, mindazonáltal nincs garancia, hogy a modern kutatás képes teljes mértékben megragadni a héber kifejezések értelmét és különbségeit. A gyilkosságokat elbeszélő történetek, illetve jogi szövegek elemzéséhez szükséges a következő igék jelentésének és használatának vizsgálata:

A רצה gyök közel ötven helyen szerepel a Héber Bibliában, nagyságrendekkel kevesebbszer azonban, mint a הרג és a המות. A HALAT IV.<sup>24</sup> meghatározása szerint a gyök az ölés széles aspektusát magában foglalja (ném. *morden, töten, zermalmen, totschiagen*), de az ige egy, a Num 35,30<sup>25</sup> kivételével, törvénytelen, közösségellenes cselekedet, amely mindig egy bizonyos egyeddel szemben történik. Nem szükségszerűen kötődik azonban a vérbosszú intézményéhez; a המות, הרג és קטל gyökökkel ellentétben a רצה mindig

<sup>19</sup> *The Oxford English Dictionary*, Vol. VIII., pp427-428.

Az ‘öl’ ige szó szerinti értelmező jelentése: “embert, állatot életétől megfoszt; embert öl - gyilkosságot követ el; egyszeri ráhatással hirtelen, vagy lassú roncsolással fokozatosan tönkretesz; túlzó értelemben testi szenvedést okoz valakinek, kínoz valakit.” *A Magyar Nyelv Értelmező Szótára*, V. kötet, Mo-S, pp459-460.

<sup>20</sup> *A Magyar Nyelv Értelmező Szótára* II, Mo-S, p1106.

<sup>21</sup> *sb.* 1a., *The Oxford English Dictionary*, Vol. X. pp107-108.

<sup>22</sup> *Ibid.* v. 1.a., p108.

<sup>23</sup> *Ibid.* v. 1.d., p108.

<sup>24</sup> HALAT IV. pp1196-97.

<sup>25</sup> Ez a mondat meglehetősen izgalmas az igehasználattal szemponjtjából. „Ha egy ember agyonüt (נכה) valakit, csak tanúk szavára szabad a gyilkost (רצה) kivégezni (רצה). Egy tanú vallomása azonban nem elég a halálos ítélethez (למות).” Num 35,30.



specifikusan a honfitárs megölésére vonatkozik. A GES<sup>1826</sup> Qalban a gyökhöz kapcsolódóan megkülönbözteti a szándékos és nem szándékos cselekedetet, illetve azt a módot, amikor az emberölés szándékosságát nem lehet bizonyossággal eldönteni. Piélben a gyök pedig a rendre megismételt, szokásszerű gyilkosságot fejezheti ki. A BDB<sup>27</sup> egyértelműen az erőszakos, eltervezett ölésre utal az angol *murder* és *slay* fordításokkal. Az előre eltervezett szándékos ölés alól kivételt képeznek a Deut 4,42; 19.3.4.6, valamint a Num 35 számos verse, melyek mind a nem szándékosan gyilkolók menedékvárosait határozzák meg. A DCH VII.<sup>28</sup> a gyök jelentésárnyalatainál hangsúlyozza az ölés jogtalanságát, emellett felsorolja a nem szándékos ölést, a vérbosszút és halálbüntetést, mely az előre eltervezett<sup>29</sup> emberölésért jár. A Num 35,20 egyértelműen elítéli az ellenséges indulatból vagy ártó szándékból fakadó ölést, míg a Num 35,22-28 az ártó szándék nélküli figyelmetlenség esetén a közösség ítéletére bízta a tettet.

A **גרה** ige gyakrabban fordul elő a Héber Biblia szövegeiben. Jelentését a DCH II.<sup>30</sup> qalban: ‘öl, levág’, a gyilkosság értelmében ‘kivégzés vagy más személyes, kismértékű erőszak’ meghatározásokkal írja le. A BDB<sup>31</sup> ugyanígy elsőként az ‘öl, levág’ ember általi cselekvéseket említi, valamint ennek két esetét, a könyörtelen erőszakkal történő ölést, és egy csata alkalmával végbemenő tömegmészárlást. Ezt az igét használja a Tórában a jahvista hagyomány (J), pl. Kain és Ábel történetében (Gen 4,8.14-15.23.25), a papi (P) Num 31,19-ben<sup>32</sup>, az elohista (E) pedig Mózes gyilkolására való referálásként említi az Ex 2,14-15-ben. Második előfordulási értelemben jelenthet „Isten rideg és kiismerhetetlen ítéletében történő „levágás”-t, tehát isteni cselekvésként, pl. Gen 20,4<sup>33</sup> (E); Ex 4,23; 13,15;<sup>34</sup> 22,23<sup>35</sup> (JE). Ritkább esetekben előfordul az isteni parancsra elkövetett jogszerű ölés is ezzel az igehasználattal, pl. az aranyborjú esete utáni mézárálás („*gyilkoljatok le testvért, barátot és*

<sup>26</sup> GES<sup>18</sup>, V. p1265.

<sup>27</sup> BDB, p953.

<sup>28</sup> DCH VII. pp546-547.

<sup>29</sup> Nem teljesen egyértelmű a Num 35,16-18, ahol az eset feltételez egy eszközt (vasszerszám, kő, faeszköz) amellyel az áldozatra mért ütés halálos is lehet („*ha valaki úgy megüti*”).

<sup>30</sup> DCH II, pp588.

<sup>31</sup> BDB, pp246-247.

<sup>32</sup> Az ige hely utasítása midjárt elleni harcban történt ölés utáni tisztulásra vonatkozik, illetve arra az esetre, ha valaki megérintett egy elesettet, tisztítsa meg magát a 3. és 7. napon. Érdekes módon ez nemcsak az izraelitákra, hanem a táborban tartózkodó foglyokra is vonatkozik.

<sup>33</sup> Ábrahám húgának hazudja Sárát Gerárban, ezért Abimelek úgy gondolja, magához veheti az asszonyt, azonban emiatt Isten ítéletet irányoz elő. Mivel a király még nem közeledett az asszonyhoz, visszakérdez, hogy vajon Isten jogosan sújtana le rá: „*Uram, az igaz népet is megöli?*” Gen 20,4.

<sup>34</sup> Az Egyiptomból való kivonulás előkészítésében Isten üzenete Mózesen keresztül a fáraóhoz szól. Isten elsőszülöttjének tekinti Izraelt, ezért, ha nem engedi el a népet, akkor az egyiptomi elsőszülötteket veszi el Isten, tehát a büntetés egyensúlyban van a büntetettel.

<sup>35</sup> A Sínainál adott rendelkezések közül az özvegyekkel, árvákkal szembeni büntetésként Isten „*fegyverrel*” öli meg az elkövetőket, így az ő családtagjaik válnak majd özvegyé és árvává. V.ö. Gen 22,21-23.

rokoni”) Ex 32,27 (JE), vagy a szentség-törvény (H) rendelkezései, ahol az állattal való párosodásért járó halálbüntetést jelöli az ige, a Lev 20,15-16-ban<sup>36</sup>. A Num 25,5 (JE) szintén ítéletvégrehajtást ír le, melynek problematikusságára, kérdéseire a szakasz exegézisében kereshetünk válaszokat. A Deut 13,10 szintén rendelkezések megfogalmazásában, mégpedig a bálványimádás, illetve annak kísértéséért járó büntetések közt használja ezt az igét.

A הרג ige használatához hozzátartozik még az állatok megölése, illetve az állatok okozta halál is. A Prédikátor 3,3 általános értelemben használja, amikor a különböző cselekvések megfelelő idejéről beszél, az ölés ellenpontja itt a gyógyítás (רפא). A bölcsességirodalom átvitt értelemben is használja az igét ‘elpusztít, tönkretesz’ jelentéssel, pl. Jób 5,2 és Préd 1,32.<sup>37</sup>

A HALAT I.<sup>38</sup> az ‘öl’ (ném. *töten*) alapjelentésen kívül az ‘agyonüt’ (ném. *totschlagen*) pl. Gen 27,42, és a ‘jogosan megöl’ (ném. *gerichtlich*) pl. Lev 20,16, valamint a ‘lemészárol’ (ném. *schlachten*) pl. Ézs 22,13 árnyalatokat különbözteti meg.

A מות gyök meglehetősen gyakori a Héber Bibliában, különböző alakjai több mint nyolcszázszor fordulnak elő. A HALAT II.<sup>39</sup> nyomán qal igetörzsben ‘meghalni’ (ném. *sterben*) jelentéssel bír, az ו”ו típusú gyenge igék esetében használt intenzív igetörzsváltozatok esetében, pólélban a ném. *vollends töten*<sup>40</sup> kifejezés árnyalatát magyarul csak körülírással ragadhatjuk meg, így az ölés folyamatának a befejezését jelenti, amely az eutanázia esetének korabeli, háborús kontextusban előforduló végrehajtását, a kérésre történő ölést jelöli. A hifilben ‘ölni’ (ném. *töten*) vagy ‘meghalni hagyni’ (ném. *sterben lassen*), illetve ‘kivégeztetni’ (ném. *hinrichten lassen*)<sup>41</sup> jelentésekkel bír.

<sup>36</sup> A Lev 20. fejezetében a vallási és erkölcsi vétkek tiltásánál a halálbüntetésre a הרג mellett a מן כרת ‘kiirt valahonnan’ szerepel szinonimaként, valamint a מות יומת kifejezés, mely csokorba fogja az ószövetségi rendelkezések egy részét.

<sup>37</sup> V.ö. Jób 20,16. HALAT I. p245.

<sup>38</sup> U.o.

<sup>39</sup> HALAT II. pp532-534.

<sup>40</sup> A Bírak 9. fejezetének vége Abimelek halálát írja le, akire az ostrom közben egy nő egy malomkövet dob a fejére. Nem hal meg tőle, de feltehetően halálosan megsebesíti, mert a király arra kéri fegyverhordozóját, hogy rántsa ki kardját, és ölje meg, ő fejezze be, nehogy azt mondják, hogy a királyt egy asszony (sic!) gyilkolta meg (9,54). Ezért a legény átszúrja és Abimelek meghal.

וַיִּקְרָא מְהֵרָה אֶל־הַנְּעָר | נִשְׂא כָּל־יְוָיָא מְרָ לֹ שְׁלֹף תְּרַבֵּד וּמוֹתֵתֵנִי פְּוִי־אִמְרוּ לִי אִשָּׁה הִרְגָתְהוּ וַיִּדְקְרְהוּ נְעָרָ וַיָּמָת:

Az asszony tettét a szöveg a הרג igével írja le, míg a legény cselekedetét, illetve a meghalást a מות gyök jelöli.

<sup>41</sup> A 2Kir 14,5-6 szerint Amacjá kivégezteti apja, Jóás gyilkosait, de a gyilkosok fiait nem öleti meg. A királygyilkosok (הַמְּכִים) és az ő kivégzésük (וַיִּדְ) is a נכה gyök használatát mutatja, míg azok fiainak a nem kivégzésére (לֹא הִמִּית) a szakasz a מות gyököt használja. A gyilkosok megöletése bosszút jelent, de a fiak megkímélése, nem kivégzése „Mózes Tórájának könyvében” megírtak szerint történik.

A BDB<sup>42</sup> magyarázata árnyalja a qal jelentéseit is, ekkor elsőként természetes vagy másmilyen módon történő meghalást jelöl a gyök, illetve másodikként a büntetés miatt bekövetkező meghalást (ang. *die as a penalty = be put to death*). Ez történhet a felsőbbség ítélete, vagy isteni ítélet által, illetve a bölcsességirodalomban a nem megfelelő morális viselkedés, az intés figyelmen kívül hagyásának a következménye lehet. Hifilben az ‘öl’ jelentés kontextusa lehet a személyes küzdelem vagy csata, illetve az autoritások által elrendelt halálbüntetés. A מוֹת gyök használatos emellett az isteni cselekvés, halálos büntetés leírására<sup>43</sup>

Az apodiktikus<sup>44</sup> törvények egy csoportját alkotó מוֹת יוֹמָת<sup>45</sup> formulát a RÚF ‘halállal lakoljon’, a Károli fordítás ‘halállal haljon meg’ kifejezésekkel adja vissza, míg a külföldi fordítások a *den Tod erleiden* (ném.)<sup>46</sup> és a *shall surely be put to death* (ang.) körülírással adják vissza. A narratívákban előforduló מוֹת תָּמוּת<sup>47</sup> a fentihez hasonló szerkezet, a qalban lévő két tag inkább azt hangsúlyozza, hogy bizonyos cselekedeteknek következményül lesz, míg a מוֹת יוֹמָת mondatok azt emelik ki, hogy bizonyos cselekedetek következménye mindenképpen halál lesz. A מוֹת תָּמוּת kifejezést a RÚF ‘halállal lakol’, míg Károli az egyszerűbb ‘bizony meghalsz’ kifejezést alkalmazza, hasonló jelentéseket ajánlanak az angol (*you shall surely die*)<sup>48</sup> és a német (*des Todes sterben werden* vagy *auf jedem Fall sterben*)<sup>49</sup> szótárak is.

A נָכָה gyök legtöbb előfordulását a Hifil igetörzsben találjuk, jelentései a HALAT III.<sup>50</sup> nyomán: ‘üt, ver’ (ném. *schlagen*), ‘agyonüt’ (ném. *erschlagen* vagy *totschlagen*),<sup>51</sup> ami az angol a *smite, strike ‘lesújt, csapást mér’* szinonimákkal fejez ki.<sup>52</sup> Jelölhet az ige isteni

<sup>42</sup> BDB, p559.

<sup>43</sup> Ennek egyik legfontosabb példája a Deut 32,39b: „*Én adok halált és én adok életet, összezúzok és gyógyítok, nincs, aki kezemből kimentsen.*”

<sup>44</sup> A. Alt, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts*, in: u.ö., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band I, pp278-332.

<sup>45</sup> Előfordulása: Gen 26,11; Ex 19,12; 21,12.15-17; 22,18; 31,14f; Lev 20,2.9-13.15.27; 24,16; 27,29; Num 15,35; 35,16-18.21.31; Bír 21,5; Ez 18,13. A kifejezés egy infinitivus absolutus és egy hofal imperfectum Sg.3. masc.alakból tevődik össze. A dupla alakhasználat feltételezhetően a nyomatékosítást szolgálja.

<sup>46</sup> HALAT II, p533.

<sup>47</sup> Gen 2,17; 20,7; 1Sám 14,44; 22,16; 1Kir 2,37.42; 2Kir 1,4.6.16; Jer 26,8; Ez 3,18; 33,8.13; vrs. Gen 3,4; Num 26,65; Bír 13,22; 1Sám 14,39; 2Sám 12,14. 14,14; 2Kir 8,10; Ez 18,13.

<sup>48</sup> DCH V, p195.

<sup>49</sup> GES<sup>18</sup>, p650.

<sup>50</sup> HALAT III, pp658-659.

<sup>51</sup> Az ‘agyonüt’ jelentést jól példázza Mózes cselekedete (Ex 2,12), aki a megtámadott héber védelmében halálos csapást mért az egyiptomira.

<sup>52</sup> BDB, p645.

büntető cselekvést is ('megverem' pl. Num 14,12; Gen 19,11), illetve 'az életére tör' (ném. *jemandem ans Leben gehen*).<sup>53</sup> A gyök pualban a csapásnak, pusztításnak egy intenzívebb árnyalatát jelentheti, az Ex 9,31-ben pl. nem emberi interakcióban, hanem egy természeti jelenség részeként.

אָטלֵךְ csak a bölcsességirodalomban fordul elő, mindössze háromszor,<sup>54</sup> 'levág, megöl' (ang. *slay, kill*; német. *töten*) jelentésekkel.<sup>55</sup>

## 2. Az emberölés aspektusai

Egy emberi élet elvételének az aktusa semmi máshoz nem hasonlítható interakció két vagy több ember között. „A gyilkosság fajsúlyos dolog, mert az elkövetett ártást nem lehet visszafordítani”,<sup>56</sup> végérvényesen kihat mind az elkövetőre, mind az áldozat(ok)ra, és általában a környezetre is. Az ókori Izrael számára az emberölés eseménye nemcsak fizikai kérdésként jelenik meg — valakit eltávolítani, kivonni az élők sorából —, hanem teológiai problémaként is: a másik ember, a felebarátom, a szomszédom, akinek elveszem az életét, éppúgy Isten teremtménye, mint én vagyok.<sup>57</sup> A jézusi „arany szabály” eredője a Lev 19,18: וְאַהֲבַתְּ לְרֵעִי כָמוֹךָ, az élet értékét implicit módon fejezi ki, mégis szerves összetevője a bibliai szövegeknek, a bibliai gondolkodásnak és teológiának egyaránt. Az élet Istentől származik, hozzá tartozik és nem idegeníthető el tőle, ezért hangsúlyos artikulálni a védelmét. Ennek azonban egy ellenpontja is megjelenik a Héber Bibliában, amikor bizonyos szövegek mondanivalója egyértelműen az emberi élet elvételére, individuumok vagy tárgyiasított tömegek („ellenséges népek”) legyilkolására vonatkozik. Az élet elvételének eseménye után, a kimenetel, a következmények is kettősek. Elkövetésre kerülnek olyan gyilkosságok, amelyek isteni jutalmat vonnak maguk után, ugyanakkor olyan narratívákat is olvasunk, melyekben büntetés, átok jár az emberölésért. Az előzmények és következmények gyújtópontjain belüli

<sup>53</sup> A Gen 37,21-ben a וְלֹא נִקְחָה נַפְשׁוֹ kifejezést találjuk, amelyet a RÚF egyszerűen 'ne üssük agyon'-ként fordít, míg az angol NRSV 'let us not take his life' fordítást hoz.

<sup>54</sup> HALAT III, p1020; BDB, p881; DGH VII, p240.

<sup>55</sup> A két jóbi szakasz mellett (13,15 és 24,14) a 139. zsoltár használja (19. vers), ahol a zsoltáros az isteni bosszúra vágyik.

<sup>56</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p17.

<sup>57</sup> Hans-Peter Mathys kiemeli az emberi vérontással kapcsolatban, hogy az ószövetségi hagyományok közül egyedül a Papi-irat vezeti vissza az emberi vér kiontásának tilalmát Isten teremtő aktusára és azon belül is arra, hogy az ember az isteni képmás hordozója. Ennek következtében az emberölés az Isten uralkodási jogába (Herrschaftsrecht) való legközvetlenebb beavatkozás. H-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*, OBO 71, pp116-117.

és az egymás közötti feszültséget a következő ábra szemlélteti, egy-egy például szolgáló szakasszal:

<b>EMBERÖLÉS A TÓRÁBAN</b>			
<b>Az élet védelme</b>	<b>Parancs az ölésre</b>	<b>Az ölés jutalmazása</b>	<b>Büntetés (átok) az ölésért</b>
Gen 9,5-6	Dtn 7,1-6	Num 25,6-13	Gen 4
Ex 20,13		Ex 32,25-29	
Deut 5,17			

A Héber Biblia kánonjában a táblázatban elhelyezett szakaszok a „kezdetekben”, Isten és ember kapcsolatának az „indulásakor”, a néppé válás, illetve az Isten választott népévé válás folyamatában programadó szövegekké válnak. Azonban azon olvasók számára, akik nem tartozhatnak az elsődleges címzettek közé, ellentmondásos képet vázolnak fel. A Tóra belső kánonjával kapcsolatban is összetett helyzettel állunk szemben. A Genézis és Deuteronomium között húzódó lineáris ív nem elégséges kritérium annak a feltérképezésére, hogy a Tóra milyen álláspontot képvisel az emberi élet értékéről, az emberölésről és az ehhez kötődő jutalmazásról és büntetésről. Felmerülnek a Kik? Mikor? és Miért? kérdések, amelyekre nem mindig találhatunk kielégítő válaszokat.

A fenti igeszakaszokat az élet értékének tematikája rendezi egymás mellé vagy állítja éppen egymással szembe. Ennek a tematikának a mátrixában fontos, hogy milyen szerzők, redaktorok, vagy ezek csoportjai hozták létre ezeket a szövegeket, fontos keletkezés idejének különbsége vagy egyezése és kiemelten fontos a szövegek mögött húzódó szándék és motiváció. Nem hagyható figyelmen kívül azonban az sem, ahogyan ezek a szövegek végül egymással kölcsönhatásba lépnek és árnyalják a külön-külön artikulált üzenetet.

Az emberi élet értékének vizsgálata a történetkritikai szempontok összetettsége mellett azzal a hermeneutikai adottsággal is szembesül, hogy az élet számonkérhetősége (Gen 9,5-6) és az emberölés tiltása, parancsa, jutalma és büntetése is az isteni kinyilatkoztatás része, a különböző hagyományok és források intenciója szerint Isten szava.

## 2.1. Az emberölés teológiai előzményei és következményei

Alapvető kiindulási pont, hogy egy közösség, egy társadalom hogyan viszonyul az emberi élet értékéhez, ez határozza meg ugyanis, hogy milyen törvényi kereteket, milyen szabályokat hoz létre annak érdekében, hogy védje az életet és szigorúan ellenőrzött feltételekhez kösse az elvételének esetleges megengedését, ha egyáltalán megteszi ezt. Az élet elvételének jogilag szabályozott és jogszerűen végrehajtható módja a halálbüntetés, amely ősidők óta, egészen napjainkig<sup>58</sup> részét képezi a társadalmi rend és a vallási rend megtartását szolgáló szankcióknak.

Az élet értéke körvonalainak megrajzolásában jelen lévő másik összetevő az, hogy hogyan viszonyul az adott közösség, társadalom az élet veszélyeztetését vagy elvételét jelentő cselekedetekhez, azaz, hogy hogyan ítéli meg az elkövetett emberölést, vagy akár annak csak a kísérletét. Az alábbi két fejezet az élet elvételét megelőző és az élet elvételére reflektáló szövegek, hagyományok áttekintését tartalmazzák.

### 2.1.1. Az emberölés „Isten általi” tiltásának és parancsának feszültsége

Amikor az élet védelmének kereteiről beszélünk, felvetődik a kérdés, hogy ki állítja fel ezeket a kereteket és mitől (kitől) lesz tekintélye, érvénye ezeknek a kereteknek. Izraelita kontextusban a Tóra az elsődleges keretrendszer, így a törvényadás egyértelműen YHWH-hoz kötődik, aki a Sínai-hegynél nyilatkoztatja ki mindazokat a szabályokat, amelyekhez a szövetség nyomán Izraelnek alkalmazkodnia kell. Tehát a törvények esetében a tekintély és annak tartalma is Istentől származik a szövegvilág számára. A felvilágosodás idején merül fel

---

<sup>58</sup> A halálbüntetés kérdésében és az eltörlés terjedésében a II. világháború hozott fordulatot. Magyarországon a halálbüntetés eltörlése két lépcsőfokban ment végbe, először a háborús bűncselekmények szankcionálásából került ki, majd 1990-ben az Alkotmánybíróság alkotmányellenesnek ítélte, így a köztörvényes bűncselekményekért sem volt innentől kezdve kiszabható. „Az Abh. indokolása kimondta, hogy „[...] Magyarországon az élethez és az emberi méltósághoz való jog [...] minden embernek veleszületett, sérthetetlen és elidegeníthetetlen alapvető joga. A magyar államnak az élethez és az emberi méltósághoz való jog tekintetében is elsőrendű kötelessége, hogy ezeket tiszteletben tartsa és védelmezze [...] Jelenleg a halálbüntetéssel kapcsolatban két nagy nemzetközi egyezmény hatálya terjed ki Magyarországra: az egyik az Emberi jogok és alapvető szabadságok védelméről szóló 1950. november 4-én kelt Római Egyezmény [...] és a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának [...] az Egyesült Nemzetek Közgyűlése XLIV. ülészakán, 1989. december 15-én elfogadott Második Fakultatív Jegyzőkönyve.” Tóth J. Z., *A halálbüntetés visszaállítására való törekvés Magyarországon*. In: *Glossa Iuridica*, VII, 1-2., pp21-29. <https://ajk.kre.hu/index.php/glossa-iuridica>. Megtekintve: 2023.05.18.

ennek a tekintélynek, illetve a tartalmi eredők verifikálhatóságának kérdése. A bibliai elbeszélések történetiségéhez kapcsolódó, nagy óvatossággal feltehető kérdések azok, amelyek arra irányulnak, hogy az isteni kinyilatkoztatásként lejegyzett szövegek mennyiben közösségek ideológiái, illetve politikailag motivált interpretációi.<sup>59</sup>

Allan R. Millard az ószövetségi elbeszélések kritikai vizsgálatának szempontjai közt kiemeli, hogy az isteni rendelkezések, Isten (tágabb ókori keleti kontextusban az istenek) megnyilvánulásai, azaz az isteni kinyilatkoztatás jelenléte a (történelmi) elbeszélésekben teljes összhangban van az ókori keleti népek gondolkodásával és azzal, hogy az ókori keleti ember elfogadja istenek kontrolját az események felett.<sup>60</sup> Nem minden feltétlenül propaganda vagy egy speciális nézőpont terméke tehát? Retorikai a kérdés, ugyanakkor mindenkor releváns problémafelvetés az, hogy közösségek, népek kiirtása igazolható-e bármivel is. Nagy általánosítással elmondható, hogy az ókori keleti világ hatalmi rendszerében igen, a modern<sup>61</sup> világban nem.

A kérdésselvetésnek az ókori Izraelben megtalálható<sup>62</sup> jelensége a *herem*<sup>63</sup> (חרם) intézménye, amely a bibliai honfoglalást elbeszélő szövegekhez kapcsolódik és a lényege, hogy a győztes a legyőzött ellenséget és annak javait a teljes megsemmisítés során felajánlja az őt pártoló, győzelemre vezető JHVH-nak. Az istenség által támogatott (sokszor parancsolt) ellenség elleni hadviselés és győzelem a lejegyzett forrásokban gyakori motívum az ókori

<sup>59</sup> A bibliai elbeszélések történeti megbízhatóságáról ld. R. Kessler, *Az ókori Izrael társadalma* c. munkáját, pp37-45. Kessler mellett érvel, hogy a „bibliai szövegek teológiai jellegük és fikcionális karakterük ellenére messzemenően megbízható tudósításokat tartalmaznak”. p38. A jelenleg vizsgált Tóra szakaszok is annak a történeti anyagnak a részét képezik, melyeket fikcionális jellegű elbeszéléseként vizsgálhatunk. Ezen elbeszélések valóságának vizsgálata összetett kérdés, mert az elbeszélésben megjelenő miliő tükrözheti az elbeszélő kor valóságát, ami egybeeshet, de nem feltétlenül egyezik meg az elbeszélő korának valóságával. Tehát az elbeszélő kor és az elbeszélés korát alapvetően meg kell különböztetni egymástól. p40.

<sup>60</sup> A. R. Millard, *The Old Testament and History: Some Considerations*, in: *Faith&Thought* 110.1, p44. Millard egy asszír példát említ, melyben a király E/1-ben beszéli el egy város elfoglalásakor okozott pusztítást, vérontást, melyet isteni parancsra vitt véghez. Nem kirívó, nagyon is elterjedt, hogy az uralkodók hódításai istenek nevében, azok parancsára történik, mely a lejegyzésen túl további bizonyításra nem szorul.

<sup>61</sup> A népirtás (ang. *genocide*) száz évnél is fiatalabb megfogalmazás, a II. világháború zsidóüldözéséhez kapcsolódik. Nemzetközileg 1946-ban ismerték el bűncselekményként az azévi ENSZ nagygyűlésen. Forrás: un.org. (United Nations - Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect) Megtekintve: 2023.07.06.

<sup>62</sup> A Kr.e. 9. századból származó moábi Mésa-felirat az egyetlen Biblián kívüli forrás, ahol előfordul a חרם gyök és a *herem* utaló gyakorlattal találkozunk, az ókori Keleten másutt nem igazolt a gyakorlat. Ehhez ld. S-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, p81.

<sup>63</sup> Jutta Hausmann *Ennyire kegyetlen az Isten? Megjegyzések az ókori átok-fogalomhoz* c. tanulmányában az 'átok' kifejezést használja a héber gyök megfelelőjére. J. Hausmann, *Ókor*, V. 3-4., pp96-99. Dolgozatomban a *hërem* átírás egyszerűsített formáját (*herem*) használom. A *herem* témaköréhez ld. William L. Lyons, *History of Modern Scholarship on the Biblical Word Herem* c. kötetét, melyben 20. századi evangélikál kutatók értelmezéseit vizsgálja. A *herem* (keresztény) recepciótörténeti vizsgálatát Christian Hofreiter végezte el a *Making Sense of the Old Testament Genocide. Christian Interpretations of Herem Passages* c. munkájában.

keleten és ezen belül az ókori Izraelben is. A deuteronomiumi hagyományban (Deut 20,1-3) a pap így buzdítja a népet: „*Halld meg, Izráel! Arra készültök most, hogy megütköztek ellenségeitekkel. Ne lágyuljon meg a szívetek, ne féljete, ne rettegjete, és ne rémüljete meg tőlük! Mert Istenetek, az Úr veletek megy, harcol értetek ellenségeitek ellen, és megsegít benneteket.*” Ennek a buzdításnak a folytatása az ún. „háború törvénye” a 20,10-18 szakaszban, általánosságban egy város ostromakor először a békére való felszólítást írja elő, majd nemleges válás esetén a város férfiainak megölését, és maradék nép, illetve zsákmány birtokba vételét. A honfoglalás idején az elfoglalni kívánt területeken élők kiirtása a bálványimádás<sup>64</sup> elkerülésével indokolt („*hogy meg ne tanítsanak benneteket mindazoknak az utálatos dolgoknak az elkövetésére, amelyeket ők isteneik tiszteletére elkövetnek*” v18.). A Deut 7 is listázza az elfoglalandó területek hét népét, melyet Isten Izrael kezébe ad, akinek a feladata: **וְהִכִּיתֶם הַחַרְם תְּחַרְיִם אֹתָם** ‘lesújtani és kiirtani’. A **חָרַם**<sup>65</sup> gyökkel ezekben a szövegekben az Istennek való felajánlást írják le, ami az emberek és élő és tárgyi javaik teljes megsemmisítését jelenti, hogy soha senkinek ne legyen semmiféle haszna belőlük.<sup>66</sup> Emberek és állatok kiirtása az ószövetségi, ezen belül is leginkább a deuteronomiumi hagyományban<sup>67</sup> (a kánaáni őslakosságra vonatkozóan) tehát egyfajta magasztos és vallásilag legitim keretet kap. Susan Niditch ezt továbbviszi, amikor azt mondja, hogy, paradox módon, a *herem* áldozatként való értelmezése inkább elismeri az emberi élet értékének nagyobb tiszteletben tartását, mint más háborús ideológiák, amelyek lehetővé teszik katonák és civilek önkényes meggyilkolását.<sup>68</sup> Ezzel azt mondja, hogy az emberölés célja, amennyiben az kultikus keretben történik, az élet elvételének tabuját az élet tiszteletévé transzformálja. Nyomatékosan felvetődik a kérdés, hogy a kultusz területén, az Istennek való felajánlás céljaként keretezett emberölés valóban feloldja-e az élet értékével, az élet elvételének tabujával szembeni

<sup>64</sup> A bálványimádás nagy természetességgel használt fogalom, az egyik legfajsúlyosabb az ószövetségi egyistenhit tiltott viselkedéseinek sorában. Jan Assmann ennek eredetét a „mózesi megkülönböztetés” jelenségére vezeti vissza, melyben az izraelita monoteizmus az egyiptomi politeizmus „ellenvallásaként” jön létre. Ez a szembenállás eredményezi, hogy a képkultusz mint legjellegzetesebb egyiptomi vallási gyakorlat az ellenvallásban az egyik legnagyobb bűnné válik. J. Assman, *Mózes, az egyiptomi*, pp18-19.

<sup>65</sup> A hifil törzsben használt gyök angol fordítása ‘ban’, ‘devote’, ‘exterminate’, tehát az átok alá helyezés alatt az elpusztítás által való (istenségnek) szentelés, felajánlás értendő. BDB, pp355-356. A német ‘bannen’, ‘weißen’ is hasonló jelentéssel bír, hifilben ‘mit dem Bann belegen’ és ‘durch den Bann weißen’ kifejezik, hogy az ige tárgya tiltott a cselekvő számára és szakrális elkülönítés, felajánlás történik a cselekmény során. HALAT I, pp339-340. A GES<sup>18</sup> hozzászól a ‘tabusítás’ jelentést. pp397-398.

<sup>66</sup> A jelenség részletes vizsgálatát ld. P. D. Stern, *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience*, 1991. c. monográfiájában.

<sup>67</sup> A részletes vizsgálathoz ld. A. F. Campbell, M. A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades*, 2000.

<sup>68</sup> S. Niditch, *War in the Hebrew Bible*, p50.



disszonanciát. Ennek a kérdésnek a feldolgozásához szükséges megvizsgálni azokat a Tóra-szövegeket, amelyek „nyilatkoznak” az élet értékéről és szentségéről, melynek legfontosabb szöveghelye a Papi hagyomány részét képező Gen 9,5-6 és annak vizsgálata lesz a következő fejezetekben.

A két hagyomány ellentmondása azonban már itt érzékelhető. A deuteronomiumi szerzők nyíltan elítélik az emberáldozatot,<sup>69</sup> de nem tartják problémásnak a *herem* koncepcióját.<sup>70</sup> A Deuteronomium (és a DTM) a *heremmel* kapcsolatban nem merül bele az emberölés kérdésének hermeneutikai vizsgálatába, számára (és a jósiási reformot támogatók számára) a legfőbb motiváció a szilárd és tiszta kapcsolódás kialakítása Isten és Izrael között. Ebben a *herem*, az igazságos háború kontextusában, eszközzé válik és benne Isten igazságossága (God's justice) nyilvánul meg.<sup>71</sup> Gerhard von Rad a szent háború jelentőségét az amfikcióniához hasonló<sup>72</sup> szövetség létrejöttében, illetve e törzsszövetség (mint szakrális közösség) a fennmaradásának biztosításában látja.<sup>73</sup> A szövetség, illetve egy-egy törzs védelme mindennél fontosabb volt a közösség számára, amelyet Jahve tisztelete és az ehhez szorosan kötődő közös szentély tartott össze. A háború, mint szakrális cselekmény, nemcsak a törzsszövetség védelmét, hanem a kultusz tisztaságát is biztosítani hivatott az ellenség és annak tulajdonának destruktív feláldozásával.

Egy rövid kitérő erejéig szükséges szót ejteni azokról a visszaélésekről, amelyek a Héber Biblia történeti anyagának azon részeit érinti, melyekben az élet elvételéről van szó, illetve azokat a szövegeket, amelyek annak a tételnek alapján, hogy az élet egyedül Istenhez tartozik, isteni paranccsal legitimálják az emberölést. Ilyenek a *herem*-szövegek. A visszlés magyarázatában arra a kérdésre szükséges választ adni, hogy mennyiben visszaélés az elbeszélések komolyan vétele és gyakorlati alkalmazása, ha az azokban lévő parancs az élet elvételére legitim, illetve alátámasztható-e ez a legitimitás. A modern alkalmazást lehetővé tevő, extrém esetben előírásaként értelmezett legitimáció problémája leginkább abban rejlik,

<sup>69</sup> A Deuteronomiumban: 12,31 és 18,10; a Deuteronomiumi Történeti Műben pl. Áház és Manassé elítélése gyermekeik elégetése miatt (2Kir 16,3 és 21,6).

<sup>70</sup> J. J. Collins, *The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence*, p7.

<sup>71</sup> S. Niditch, *War in the Hebrew Bible*, pp 56-57.

<sup>72</sup> A kifejezés az ógörög városállamok szövetségét jelöli, melyben a szakrális szövetség egy kultuszhely köré szerveződik. A fogalmat (többek között) Martin Noth alkalmazta, mint modellt, az óizraeli 12 tagú törzsszövetség honfoglalás korabeli kialakulására, melynek bibliai lenyomata a sikemi gyűlés és elköteleződés a Józs 24-ben. Az elmélet részletes kifejtését ld. M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, 1930. Az izraeli amfikciónia jelensége inkább hipotézis, mintsem bizonyított tény, mára a kutatás kérdéseinek hangsúlyeltolódásával kevésbé tárgyalt, elavultnak tekinthető. Karasszon I., *Izrael története*, p71.

<sup>73</sup> G von Rad, *Az Ószövetség teológiája I*, p23.

hogy az értelmezők csoportjai azonosítják magukat az isteni kinyilatkoztatás bibliai megszólítottjaival. Ez az azonosulás nem eszkatologikus vagy spirituális, hanem litáris jellegű, mely a megsemmisítendő ellenséget önkényesen helyettesíti be a bibliai narratívába. Ennek egyik jelentős példája az angol puritánok, akik a bennszülött amerikai törzseket a kánaániak és az amálekíták elutasításának mintájára tömegesen irtották.<sup>74</sup>

Az emberi élet elvétele a *herem* koncepciójában nem önálló kérdés, hanem egy olyan cselekménysor része, melyben a Deuteronomium számára a Jahve-hit konstruálódik. Isten népe Istentől anyagiakban kifejezett<sup>75</sup> áldást kap, amennyiben a hű marad a kijelentéshez, Jahve akaratahoz, a törvényhez. Ez a teológiai igazolása és motivációja a honfoglalás narratíváiban az idegen (kánaáni) népek megsemmisítésének. Ez a teológiailag megideologizált hatalmi dinamika („pogány” életek érvénytelenítése a „választottak” prosperálása érdekében), melyre leginkább a posztkoloniális és/vagy feminista megközelítés érzékeny. Jon L. Berquist rámutat arra, hogy a Héber Biblia kánonja bizonyos értelemben gyarmatosító szöveg, melyet az imperialista ideológia hoz létre és ruház fel tekintéllyel.<sup>76</sup> Ez az imperialista ideológia leginkább a Perzsa Birodalmat jelenti, melynek égisze alatt kezd formálódni a palesztinai kánon. Összetett a helyzet, mert a kánon, amely magán hordja a kolonizáló attitűdöt, gyarmatosított környezetben jön létre, a gyarmatosító birodalom felügyelete alatt. Általános megjegyzés ez az élet értékének vizsgálatában, mégsem maradhat említés nélkül. Kwok Pui-lan megjegyzését a közép-kelet-európai bibliaértelmezés is meg kell, hogy fontolja azzal kapcsolatban, hogy „a Szentírást naivan nem tekinthetjük csupán a zsidók és korai keresztények hitére reflektáló vallásos szövegnek. Ehelyett azt olyan politikai szövegnek is kell kezelni, amelyet egy férfi gyarmati elit írt, gyűjtött és szerkesztett, azzal a szándékkal, hogy megpróbálják megbékíteni a történelemmel és újraírni, illetve újrafogalmazni az egyéni és kollektív identitást a birodalmak árnyékában.”<sup>77</sup>

<sup>74</sup> R. H. Bainton *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, pp167-169.

<sup>75</sup> Ezt G. von Rad üdvmaterializmusnak nevezi. G. von Rad, *Az Ószövetség teológiája I*, p185.

<sup>76</sup> J L. Berquist, *Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization*, *Semeia*, 75, p31.

<sup>77</sup> „... the Bible cannot be naively seen as a religious text reflecting the faith of the Hebrew people and early Christians. Instead, it must also be seen as a political text written, collected and redacted by male colonial elites in their attempts to rewrite and reconcile with history and to reconceptualize both individual and collective identities under the shadow of the empires.” K. Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, p9.

### 2.1.2. Az emberölést követő „isteni” áldás és átok feszültsége

Az emberölés és az azért járó büntetés első példája a Gen 4 elbeszélése. A „törvény előtti” időkben, pontosabban a bibliai „ idők elején” elkövetett gyilkosság egyértelműen isteni rosszallást és büntetést (átkot) von maga után. Ezzel a cselekedettel az emberiség második generációja még mélyebbre kerül az Istentől való elfordulásban: Kain tetteivel átlépett egy bizonyos határt, megszegett valamilyen szabályt. Testvérgyilkosságról beszélünk, melyből visszavezethető a legközelebbi családtagok védelme, életük értékének tiszteletben tartása mint, — az isteni parancsnak való engedelmesség után — a második „íratlan törvény”, amelyhez az embernek tartania kell magát. Az elbeszélés tetőpontján, az áldozatbemutatás alkalmával valami olyan történik, amit a szöveg „elhallgat”,<sup>78</sup> de aminek végzetes következményei lesznek. Annyit tudunk, hogy Isten Ábel áldozatára rátekint, Kainéra nem, és Kain ezek után rátámad testvéreire. Könnyen kipótoljuk saját tapasztalatainkból, hogy a rendelkezésre álló információk alapján itt féltékenységről, frusztrációról, dühről van szó, amelyet ha az ember nem megfelelő módon csatornázza, akkor beláthatatlan következményekkel számolhat.

Kulcskérdés tehát a törvény és a motiváció, mit szabad és mit nem, valamint hogy az ember mit miért tesz. A motivációval szemben, a másik oldalon pedig a végkifejlet megítélése áll, amely a törvény alapján vagy jó vagy rossz, és amelyen, feltételezné az ember, hogy a motiváció csak súlyosbíthat. A Héber Biblia elbeszéléseiben azonban azzal a jelenséggel találkozunk, hogy a motiváció módosítja a cselekedet értékelését. Két elbeszélés illusztrálja ezt a jelenséget, melyekben az elkövetett emberölés, az egyik esetben tömegek mészárlása, olyan tettek minősül, amely példaértékű és isteni jutalmakat von maga után, függetlenül az elkövetett cselekedet, az emberölés visszafordíthatatlan és — a felvázolt összefüggésrendszerben — törvénysértő természetétől. Az Ex 32,27-29-ben a lévíták Mózes parancsára lemészárolnak mindenkit saját közösségükön és családjainkon belül, akik részt vettek a bálványimádásban. A Num 25,6-18-ban Fineás, Áron főpap unokája dárdaélre hányja

<sup>78</sup> Karolien Vermeulen a Gen 4 elbeszélését a hiányok, a kétértelműség és a felcserélhetőség szempontjai mentén vizsgálja, és keres irodalomkritikai magyarázatot a felmerülő hiányok kérdéseire. K. Vermeulen, *Mind the Gap: Ambiguity in the Story of Cain and Abel*, JBL 133/ 1, pp29-42. Kain áldozatának elutasítását a kutatás több szempontból kísérelte megmagyarázni: a, az áldozat fajtája; b, az áldozat minősége; c, az áldozatot bemutató foglalkozása; d, Isten váratlan, okolás nélküli cselekvése, etc. szerint. Ehhez ld. B. K. Waltke, *Cain and His Offering*, WTJ 48, 1986.; F. E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, 1994.; J. N. Lohr, *Righteous Abel, Wicked Cain: Genesis 4:1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint, and the New Testament*, CBQ 71/3., 2009.; R. Nauta, *Cain and Abel: Violence, Shame and Jealousy*, Pastoral Psychology 58, p58.

az izraelita Zimrit és a midjáni Kozbit, akik a honfoglalás előtti izraelita táborban együtt jelennek meg az egész nép előtt. Fineás cselekedetének jelentős biblikus és posztbiblikus recepciója van, melyben személye és lelkülete példaként szolgál az utókor számára.

Az emberi élet értéke, a *heremmel* kapcsolatban felvetődő kérdésekhez hasonlóan, ezekben az esetekben is megkérdőjeleződik. A lévíták mészárlása Mózes parancsára történik, aki az isteni rendelkezések hiteles közvetítője a Tóra elbeszéléseiben, Fineás esetében a jutalmazott gyilkosság esete azonban a verbális parancs, felszólítás elemét teljesen nélkülözi. A fineási indulatot összekapcsolja a szöveg az isteni indulattal — ettől válik ez a történet különlegessé és különösen problematikusá.

## **2.2. Az emberölés mint teológiai-antropológiai kérdés**

Az „teológiai-antropológiai” kategória magyarázatra szorul. Ha valaki erőszakos halált szenved, az elkerülhetetlenül etikai és jogi kérdés is. Nem lehet elidegeníteni azonban attól, hogy az emberölés alkalmával két ember interakciójában az élet fiziológiai működése külső beavatkozás hatására megtörik és végleg megszűnik, tehát a kérdés antropológiai jellegű is. Az ölés az állatvilágban az ösztönös, túlélési stratégiák része, de az élet előre megfontolt vagy véletlen elvétele az emberi cselekvések leírásának kategóriái. A gyilkosság cselekményében egy ember követ el egy erőszakos, végérvényes állapotot előidéző bántalmazást egy másik emberi lény ellen. A teológiai gondolkodásban az ember Isten teremtménye, akiben az élet nem önmaga által létrehozott tulajdon, hanem származtatott, kapott minőség. Az emberek egymásnak, egyik ember a másiknak „testvére” és „felebarátja”. Olyan kifejezések ezek, melyek kapcsolódásra utalnak, így felelősséggel, illetve számonkérhetőséggel járnak együtt.

A Héber Biblia, miután leírja ismereteit a világegyetem keletkezéséről és működéséről, az ember megjelenését és a világban való jelenlétének következményeit is körbejárja. A Papi irat teremtéstörténetében az ember teremtése kiemelt és hangsúlyos helyen szerepel, nemcsak lezárja az élőlények teremtését, hanem az ún. teremtési sémától kissé eltérve az ember viszonyrendszerét is hangsúlyozza, mindazt, amivel Istenhez és a teremtés

többi részéhez kapcsolódik.<sup>79</sup> A Jahvista hagyomány a Gen 2,7kk -ban Istent egy kreatív alkotónak látja, aki a föld porából (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) kialakítja (וַיִּצְרָ) az embert (הָאָדָם), illetve annak vázát, formáját. Az őstörténet jahvista anyagában az ember és a föld közötti kapcsolat, illetve annak megromlása kimondottan nagy hangsúlyt kap.<sup>80</sup> Az ember azáltal kel életre, lesz élőlényé (נִפְּשׁ חַיָּה), hogy az orrába Isten az élet leheletét (נְשֵׁמַת חַיִּים) fújja, és az élete bevégeztével pedig újra porrá válik (Gen 3,19 v.ö. Préd 12,7). A Papi hagyomány a hangsúlyt kevésbé az alkotás folyamatára, inkább az ember teremtésének motivációjára fekteti és hangsúlyozza az alkotás szándékát.<sup>81</sup> Az ember teremtésének célját ( וַיִּצְרָ אֱדָם בְּצַלְמֵנוּ ) (בְּדְמוּתֵנוּ) abban látja, hogy az majd irányítja és használja a korábban megteremtett világot (Gen 1,26.28b kk). A צֶלֶם és דְמוּת kifejezések bizonyos mértékben szinonimák, az előbbi konkrét ábrázolásra utalhat, míg a második elvontabb,<sup>82</sup> egyúttal a kéttagú összehasonlításban magyarázza. Ebben a kéttagú összehasonlításban a második magyarázza az elsőt.<sup>83</sup> A צֶלֶם kifejezést háromszor ismétli az 1,26-27, kiemelve ezzel a teremtmény és teremtő közötti hasonlóságot. Claus Westermann a 26. vers képmásunkra kifejezésének többesszámában nem az ábrázolt, hanem a lényegi hasonlóság megfogalmazását látja.<sup>84</sup> Isten az embert a P korában ismert bináris genderszemléletben<sup>85</sup> (זָכָר וּנְקֵבָה) férfinak és nőnek teremti (וַיִּבְרָא). A két teremtéstörténet közös nevezője, hogy az emberből kettő lesz, tehát Isten társas lényt alkot, akiknek az élete szoros összefüggésben van a Teremtőjükkel és egymással is.

A teremtéstörténetekben, érdekes módon, nem jelenik meg a vér. A jahvistánál a por-ember az élet leheletétől lesz élőlényé, de a נִפְּשׁ<sup>86</sup> és a vér kapcsolata csak későbbi

<sup>79</sup> J. Ch. Gertz, *Das erste Buch Mose*, ATD, pp60-61.

<sup>80</sup> H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Band 2, p117, valamint M. D. Coogan, *The Old Testament*, p59-61.

<sup>81</sup> Gertz inkább az emberről magáról szóló kijelentéseket véli hangsúlyosnak. Ezek az istenképesség, az uralom a föld és az állatvilág felett, illetve a nemi megkülönböztetés, amely az élőlények közül egyedül az ember számára kerül kijelentésre. J. Ch. Gertz, *Das erste Buch Mose*, ATD, p63.

<sup>82</sup> C. Westermann, *Genesis*, p111. A kohortatív és plural alakok magyarázatához lsd. J. Ch. Gertz, *Das erste Buch Mose*, ATD, pp61-62.

<sup>83</sup> J. Ch. Gertz, *Das erste Buch Mose*, ATD, pp63-65. A צֶלֶם a kiábrázolt másra vonatkozik, a דְמוּת pedig a hasonlóságot nyomatékosítja.

<sup>84</sup> אֱלֹהִים–Wesen, U.o.

<sup>85</sup> V.ö. C. Westermann, *Genesis*, p111. Az ember teremtésének queer értelmezéséhez ld.: <https://www.keshetonline.org/resources/transtexts-queerly-created/>. Megtekintve: 2022.11.17.

<sup>86</sup> „Az embernek nem nefese van, hanem ő maga a nefes.” Hans Walter Wolff felhívja a figyelmet, hogy bár a נִפְּשׁ héber szó fordítási gyakorlatában leginkább a magyar ‘lélek’ megfelelői szerepelnek (LXX ψυχή; lat. anima; ang. soul; ném. Seele; fr. âme), a fogalom maga ennél sokkal összetettebb használatot mutat a Héber Bibliában, vonatkozhat az életre, a személyre, a kivánságra, illetve testrészek közül a torokra és a nyakra is. Ld. bővebben H. W. Wolff, *Az Ószövetség antropológiája*, pp26-45.

hagyományokban jelenik meg. A Gen 37-ben, a József és testvérei közötti konfliktus eszkalálódásában Ruben tanácsolja, hogy ne vegyék el József életét (לֹא נִכְנֹוּ נַפְשׁוֹ), majd a gondolat megismétlődik a 26. versben (מִהֲבַצֵּעַ כִּי נִהְרַג אֶת־אֶחָיו וְכִסִּינוּ אֶת־דַּמּוֹ), azzal az indirekt kiegészítéssel, hogy az ölés, tehát az élet elvétele vérontással jár. A Lev 17,11 a testen (בְּשָׂרָה<sup>87</sup>) belül kapcsolja össze a kettőt: כִּי נַפְשׁוֹ הַבֶּשֶׂר בַּדָּם הוּא; a Deut 12,23 pedig azonosítja az életet a vérrel: הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ.

A Gen 4 az emberi ösztön működésének teológiai tükörképét mutatja. Regina Schwartz a kollektív identitás formálódását mindig a hiány elvén alapuló folyamatnak tartja. A hiány erőszakot szül a nemzetek között, mert versengésre készítet a limitált forrásokért, mind anyagi és pszichológiai téren egyaránt. Az első testvérpár versengése és tragédiája is ehhez köthető: az egyik testvér elutasításban részesül, mert Isten szeretete egyfajta „scarce resource”.<sup>88</sup>

Az áldozatbemutatás mint a konfliktust és végül a testvérgyilkosságot kiváltó elem kulcsfontosságú az elbeszélésben, az áldozatok nem egyforma fogadtatása féltékenységet szül, mintha az egyik fél valamiféle versenyben alulmaradt volna. Kain lehorgasztott tekintetét Isten haragként fogadja, tehát „olvas a gesztusokban” (4,5-6), és felhívja a figyelmet az indulatkezelés hiányának következményeire.<sup>89</sup> Jan Christian Gertz a 6-7. verseket vizsgálva rámutat, hogy a 7. vers bevezetése (הֲלוֹא ‘Nem úgy van-e?’) előfeltételezi és ezzel teszteli a jó és a rossz ismeretét, illetve a kettő között való különbségtételt. A „jól/nem jól cselekvéssel” kapcsolatban felteszi a kérdést, hogy a szöveg vajon mire vonatkoztatja Kain haragját: Istenre, mert elutasította a felajánlását, vagy a testvére iránt féltékenységből ébredő gyűlöletre.<sup>90</sup> Ez a gyűlölet torkollik az első gyilkosságba, amely fizikailag nem a lélegzet elvételével (pl. fullasztás) történik, hanem az áldozat vérének kiontásával<sup>91</sup> (v.ö. Gen 4,10).

<sup>87</sup> Mindig csak ember és állatokkal kapcsolatban fordul elő. Jelentheti a levágott állat ‘húsát’, magát a testet, de kifejezheti a rokonság kapcsolatát és utalhat az ember esendőségére. Wolff, pp48-52. Nem egyenlő azonban a σάρξ páli értelmezésével („a bűn forrása”). H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Band 2, p117.

<sup>88</sup> R. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, pp2-5.

<sup>89</sup> A ‘jó cselekvése’ הַיֵּטִב a masszoréta szövegben a morális értelemre utal. A LXX a הַטִּב gyököt a διαίρεω ‘részekre oszt’, ‘szétvág’ igével fordítja, amely utalhat az áldozatbemutatás helyes elvégzésére. V.ö. Gen 15,10, Ábrahám szövetségkötésénél a LXX szintén ezt az igét használja.

<sup>90</sup> J. Ch. Gertz, *Das erste Buch Mose*, ATD, p162.

<sup>91</sup> A Gen 4,8 Ábel meggyilkolására a הָרַג igét használja, ekkor még nem kerül elő a vér. A vérre Isten utal a 10. versben, amikor számon kéri Kaint.

A Gen 4 a cselekedetek és a hozzájuk kapcsolódó érzések, érzelmek kapcsolatát különleges módon írja le. A jó cselekedet után az ember „felemelt tekintettel/arccal” járhat (azaz méltósággal vagy elégedettséggel?), a rossz cselekedetek következményei azonban nem testtartásban vagy belső érzelmekben, érzésekben születnek, hanem megszemélyesítve, kívülről közelítik meg az embert (v.ö. pl. Num 5,14; 1Sám 16,14-23).<sup>92</sup>

A halál az ószövetségi ember számára természetes része<sup>93</sup> és lezárása az életnek. Élni, a test megfelelő fiziológiai működésén túl azt jelenti, hogy az ember kapcsolatban van<sup>94</sup> Istennel és a másik emberrel.<sup>95</sup> Ebből kifolyólag a halál a kapcsolatnélküliség állapota (v.ö. Jób 14,13; Préd 9,5.10 és Zsolt 88,11kk). Az erőszakos halál pedig, a fiziológiai működés ellehetetlenítésén túl, ennek a kapcsolódásnak az aktív és szándékos megtörését jelenti. Nemcsak dobogó szívet nem tud létrehozni az ember, hanem az Istenhez való kapcsolódást sem tudja előmozdítani anélkül, hogy Isten őt előtte már megszólította, megkereste volna. Az emberölés így nemcsak visszafordíthatatlan ártás, a másik ember létezésének megszüntetése, hanem a szociális és transzcendens kapcsolódás autonómiájának megsértése is.

### 2.2.1. A vérről

Az Exodus egyik korai hagyományanyagában (4,24-26) egy meglehetősen különleges epizóddal találkozunk. Miközben Mózes és felesége úton vannak Egyiptom felé, Adonaj egyszer csak rátámad Mózesre, hogy megölje. Cippóra egy éles késsel hirtelen körülméleti fiát, akinek a véres előbőrét Mózes lábához (ágyékához) érinti, mire Isten odébb áll. Mózes pedig „véren szerzett (וַתִּתֵּן דַּמִּי) vőlegénynek nevezi.” Ez azt mutatja, hogy az archaikus

<sup>92</sup> Andreas Wagner *Anthropologie (AT)* szócikkében összefoglalja, hogy ennek háttérében az ószövetségi és görög-nyugati felfogás különbsége áll. A nyugati gondolkodás kifejezőmódja arra utal, hogy az emberi test egyfajta „edényként” tárolja, illetve tartja kordában a benne megszülető érzelmeket, érzéseket, míg az Ószövetségben ezek leginkább kívülről jönnek, így kevesebb a tere a „belső kontrollnak”, annál hangsúlyosabbak azonban a külső normák. V.ö. Wibilex, 2006. <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/mensch-at/ch/0289a648936e7ba389c0898bbd6030eb/>. Megtekintve: 2022.11.18.

<sup>93</sup> Ld. pl. „...*elmegyek azon az úton, amelyen minden ember elmegy*” Józ 23,14 v.ö. 1Kir 2,2: „*én most elmegyek azon az úton, amelyen minden földi halandó elmegy*”

<sup>94</sup> A perszonalizmus nyelvén Martin Buber, ezt a kapcsolódást az „alapszók”, az Én és Te és az Én az Az szópárok relációjában látja, amiket, szerinte, a lényével mond ki az ember. A viszony világát három szférában képzei el, a természettel, az emberekkel és a szellemi világgal való kölcsönhatásban. „A Te kegyelem által találkozik velem - hiába keresném, hogy megtaláljam. De az, hogy kimondom az alapszót neki, lényem cselekedete.” M. Buber, *Én és te*, p15.

<sup>95</sup> H. W. Wolff, *Az Ószövetség antropológiája*, p136.

gondolkodás különös potenciált tulajdonított a körülmetélés vérének, amely az istenségre is hatással van.<sup>96</sup>

A zsidó gondolkodásban a vér דָּם<sup>97</sup>, akár emberé, akár állaté, összetett és központi szerepet tölt be. A teljes embert tulajdonképpen két kifejezés határozza meg, a fentiekben említett נֶפֶשׁ, mely, többek között, az egész ember lényét leírja, és a בָּשָׂר (jelentése leggyakrabban ‘hús’, ‘test’), amely az ember látható, materiális egészét ragadja meg.<sup>98</sup> A Papi hagyomány szerint a בָּשָׂר a vér által válik élővé (Gen 9,4), a Szentség-törvény (H) úgy tartja, hog a נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר a vérben van (Lev 17,11), a Deuteronomium (12,23) pedig szó szerint azonosítja a vért az étellel (הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ),<sup>99</sup> amikor ugyanígy a vérevés tilalmát rendeli el.<sup>100</sup> Sydney Charles Gayford megfogalmazásában még ennél is tovább megy, úgy látja, hogy a Héber Biblia az életető vért szinte önálló, étellel teli entitásnak látja, amely akkor is élő marad, ha elhagyja a testet. Ezért oly kiemelkedő a szerepe az áldozatbemutatás hatékonyságával kapcsolatban.<sup>101</sup> A a vér-rítus a kultuszban kijelöl bizonyos kontrollált helyeket a fizikai élettérben, amelyek kontrasztban állnak a hétköznapi, ilyen szempontból rendezetlen térrel.<sup>102</sup>

<sup>96</sup> Ismeretesek olyan primitív rítusok is, melyekben a körülmetéléskor a véres bőrdarab ráesik a körülmetélt törzsének tagjaira, ezáltal biztosítva a szoros összetartozást akörülmetélt tag és a törzs többi tagja között. L. Dewar, *The Biblical Use of the term Blood*, JTS, p205.

<sup>97</sup> A kifejezés jelenti 1. az életető vért, emberét és állatét egyaránt (embernél a menstruációs vért, ill. orrvérzést is); 2. az áldozati vért; 3. az erőszakosan kiontott vért; 4. a vérontás bűnét; 5. képies értelemben növények nedveit. Ges<sup>18</sup>, pp252-253.

<sup>98</sup> H. W. Wolff, *Az Ószövetség antropológiája*, pp46-52.

<sup>99</sup> W. K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, pp24-25. Gilders felhívja a figyelmet, hogy a vér étellel történő azonosítása csak a D, P és H anyagaiban fordul elő, máshol nem jelenik meg a Héber Bibliában, így óvatosan kell bánni azzal a feltételezéssel, hogy ez a jelenség az egész ókori Izraelben elterjedt volt.

<sup>100</sup> Dennis J. McCarthy *The Symbolism of Blood and Sacrifice* c. tanulmányában azt vizsgálja, hogy az „élet a vérben van” bibliai álláspontot megerősítik-e Biblián kívüli források. A mezopotámiai, hettita, egyiptomi, levantei és dél-arab megközelítést veti össze, ahol az áldozatbemutatás egyrészt az istenek táplálását jelentette, másrészt pedig a javakból a jogosan nekik járó rész felajánlását. A héber (áldozati) rítusok nagyobb és eltérő jelentőséget tulajdonítanak a vér szerepének: az, hogy a papi és deuteronomiumi szövegek ehhez kapcsolják az élet jelenlétét és lehetőségét, mutatja, hogy a vért az „isteni szférába” tartozónak tulajdonítják. Következtetése, hogy ez az elképzelés nem mondható általánosnak az ókori világban. D. J. McCarthy, *The Symbolism of Blood and Sacrifice*, JBL Vol. 88/2, p175.

<sup>101</sup> „... Hebrews regarded the life-blood almost as a living thing inside the body which it quickened; and not only was it the vitalizing life while it pulsed within the body, but it had an independent life of its own, even when taken from the body. That it was still alive when it left the body, and continued to live, was the justification for its use in Sacrifice and the secret of its power and efficacy.” S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood. Jewish and Christian*, p67.

<sup>102</sup> W. K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, p7. Gilders Cathrine Bell megállapítására támaszkodik, miszerint a rítus során végbemegy egy olyan kontrollált környezet megteremtése, ahol a hétköznapi élet változói precízen el vannak különítve, mert különben jelenlétük túlságosan nyomasztó és erőteljes lenne.



A vér és az élet kapcsolata fizikai értelemű ezekben a szövegekben, a vér tartalmazza az életet, emberit és állatit egyaránt. A Lev 17,11 azonban további szempontokat is felvet: a vér nemcsak az élet indikátora és alapelve, hanem az életért való engesztelés<sup>103</sup> eszköze is. Mint szubsztancia sokrétű manipuláló erővel bír: megtisztítja a tisztátalant (eltünteti a vétket), megszentel, transzformálja az identitást vagy státuszt, illetve védelmet biztosít a romboló erők ellen.<sup>104</sup> A vér (minden teremtményé) fogyasztása tiltásra kerül (Gen 9,4; Lev 7,26-27; 17,12; 19,26; Deut 12,23; 15,23; 1Sám 14,33), és halálbüntetéssel sújtható, ha a szabályt megszegik (Lev 17,14).

A Lev 1-7 által bemutatott „áldozati rendszerben” vétekáldozatként<sup>105</sup> a megfelelő állatot a kijelentés sátránál kell leölni, engesztelésül annak az embernek a bűneiért, így az állat helyettesíti az ember életét. A levágandó állat fajtája a személy rangja szerint változhat. A folyamat fontos eleme, hogy a bűnös kezét vagy a bűnös képviselőinek kezét az állat fejére helyezik, amelyet „az Úr előtt” le kell vágni (Lev 4,1-35). Nahmanidész e cselekmény fontosságát gyónási lehetőségként értelmezi, „ahol az ember rájön, hogy vétkezett Isten ellen testével és lelkével, és hogy „az ő vérét kellene kiontani és testét megégetni”, de a szerető Isten elfogadja az áldozatot helyette.<sup>106</sup> Az áldozat vére tehát szimbolikusan összekapcsolódik a bűnös(ök) vérével, aki(ke)t képvisel.<sup>107</sup>

A vér és az élet összefüggésében a konkrét és képies értelmezés a Héber Bibliában nem oltja ki egymást. Ahogyan magának az anyagnak a kettős, ellentétes megítélése sem.<sup>108</sup> Egyrészt az élőlények vére olyan alkotóelem, amelynek tisztulást előidéző (tisztító) ereje van másokra nézve, ugyanakkor a vele való érintkezés tisztátalanná teszi az embert, amivel kapcsolatban tudjuk, hogy a szennyezett test tisztításra szorul. A megölt ember (kifolyt) vére pedig beszennyezi a földet (Num 35,33-34), amiért engesztelést kell végezni, mivel „az Úr

<sup>103</sup> Herbert Chanan Brichto vizsgálatában amellet érvel, hogy az áldozatokat érintő rituális szövegekben a pap által más nevében végzett engesztelés (*kipper*-agent [כִּפֶּר]) nem a vér maga, hanem az áldozat együtt a vér-rítussal, a kövérjének a füstölővel való elégetésével. H. Ch. Brichto, *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, Vol. 47, p35.

<sup>104</sup> W. K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, p1.

<sup>105</sup> Az áldozat kérdésének a fogág utáni papi rendszerezése fordulópontra eredményezett annak az elgondolásnak az alapulvételével, hogy „az ember szükségszerűen vétkezik; az áldozat az, ami által jóvátételt eszközölhetünk ki”. A Lev áldozati rítusainak teológiai indoklása alapvetően mindig az engesztelés az elkövetett bűnökért. Karasszon I., *Az óizraeli vallás*, pp70-71.

<sup>106</sup> Ramban on Leviticus 1:9. Charles B. Chavel. Shilo Pub. House, 1971-1976. sefaria.org Megtekintve: 2022.11.20.

<sup>107</sup> Th. Ryba, *Bloody Logic*. In: *Sacrifice, Scripture and Sunstitution. Readings in Ancient Judaism and Christianity*, pp90-92.

<sup>108</sup> Pamela Barmash a vért „paradox szubsztanciának” tartja, amely egyszerre szennyez és tisztít is. P Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p95.

Izrael között lakik” (2Móz 29,45-46). Ez az engesztelés csak a gyilkos vérével szerezhető meg. Isten jelenléte nem tűri meg a vérontás vétségét a megszabott és betartott keretek nélkül.

Az erőszakkal kiontott vér beszennyezi a földet, de a Gen 4 (J) szerint ugyanakkor a föld is magáévá teszi a kiontott testnedvet. A Szentség-törvényben, a Lev 18,3kk összefoglalja az idegen nemzetek tisztátalan gyakorlatait, amivel beszennyezték a földet, ezért az a föld „kihányja lakóit”. A föld itt olyan entitásként<sup>109</sup> jelenik meg, amely nemcsak a szennyezést, hanem a büntudatot is átadja. A Deut 19,10 hangsúlyozza, hogy az örökségül kapott földön törekedni kell az ártatlan vér kiontásának és a vérontás terhének elkerülésére. A Gen 4 és Lev 18 esetében az emberölések következményei a föld sorsára vonatkoznak, amely összefonódik a lakóival, míg Deut 19 csak az embereket veszi figyelembe a vérontás következményei szempontjából.

A vérről való gondolkodás alapeleme, hogy a vérben élet van, tehát amikor kiömlik, elveszik, vagyis kikerül a természetes közegéből, az halált jelent. A halállal kapcsolatos vagy a halált elővételező<sup>110</sup> dolgokkal való érintkezés pedig szennyező. Tehát a vér egyaránt reprezentálja az életet és a halált is.<sup>111</sup> A terminus többes számban דָּמָם ‘bőséges vért’ vagy ‘durva erőszakkal kiontott vért’ jelöli, de metaforaként utalhat a „vérontás bűnére” (v.ö. Ex 22,2.3; Deut 19,10; 22,8), így kifejezi az emberölésért való felelősséget is.<sup>112</sup>

Az emberölés esetében a kiontott vér, a meggyilkolt ember vére, a gyilkosra, azaz arra száll és marad azon (annak fején),<sup>113</sup> aki felelős a vérontásért.<sup>114</sup> A Józs 2,19 héber szövege jól szemlélteti ezt, amikor az izraelita kémekek védelmet ígérnek Ráhábnak és családjának, ha a házon belül maradnak. A szöveg szerint, ha valaki elhagyja a házat, azaz a saját döntése,

<sup>109</sup> Kristel A. Clayville a Szentségi törvény olvasatában a föld megszemélyesítésére összpontosít, és úgy utal rá, mint egy félig névtelen ágensre, amely kezdetben reagál erre a szennyeződésre. K. A. Clayville, *Landed Interpretations - An Environmental Ethicist Reads Leviticus*. In: A. Brenner, A. Ch. Ch. Lee, *Leviticus and Numbers*, pp16-17.

<sup>110</sup> Például a poklosság betegsége, Num 12,12.

<sup>111</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p96. A vér mint tisztító anyag megjelenik a nagy engesztelési ünnepkor (Lev 16), a szent sátor felavatásánál, Áron és fiai felszentelésekor (Lev 8), leprás ember megtisztításakor (Lev 14), illetve a szövetségkötés alkalmával az Ex 24-ben Mózes vérral meghinti a népet. A vér beszennyezi az embert menstruáció és gyerekszülés alkalmával, ahogyan az élet másik szimbóluma a férfi testnedv is, kiömlésük halált jelent.

<sup>112</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p17. Az állatok vére a Héber Biblia mindig egyes számot használ. U.o. p98.

<sup>113</sup> A kifejezés kultikus eredetéhez lsd. V. H. G. Reventlow, „*Sein Blut komme über sein Haupt*”, 1960.

<sup>114</sup> Klauch Koch egy 1955-ös tanulmányának felvetésével (*Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*), miszerint az Ószövetségben nem létezik a „megtorlás (ném. *Vergeltung*, ang. *retribution*, *recompensate*) tana”, intenzív diskurzust generált. Koch azzal érvel, hogy az ember a cselekedetei (ném. *schicksaalwirkende Tat*) eredményeképpen létrehoz egy olyan szférát, amely jó vagy ártó következményekkel jár az ember életében. Jahwe ebben a folyamatban nem döntőbíró, leginkább csak felügyeli ezt, úgymond kiteljesíti a kapcsolatot a gonosztevő és cselekedetének következményei közt. Pl. Zsolt 7,13-17. Ezt a tanulmányt és a teljes vitát ld. K. Koch, „*Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, 1972. c. tanulmánykötetben.

cselekedete miatt ölik meg, akkor **דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ**, de ha a házon belül esik baja, akkor az a kémek felelőssége, tehát **דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹנוֹ**. A vérontás bűnének elkövetése konkrét hatással van az egyén és a társadalom életére is. Ábel „kiáltó” vére a paradigmája annak, hogy az ártatlan ember vérenek kiontása olyan törés a teremtett világ rendjén, amely nem maradhat helyreállítás, ill. engesztelés nélkül. A vér önálló egzisztenciáját mutatja a jogrendszerben „helyreállító” vagy „megváltó” személy szerepével való összekapcsolása: a kiontott vér „megváltója” a **גֹּאֵל הַדָּם**.<sup>115</sup>

A vér Izrael életében és kultuszában való elhelyezésének egy fontos aspektusa, hogy az közvetítő funkcióval bír Isten és népe kapcsolatában, amikor a szövetséggel kerül összefüggésbe.<sup>116</sup> Az Ex 24 leírja a szövetségkötés aktusát, melyben kölcsönös elköteleződés történik a két fél között. Mózes felolvassa a szövetség könyvét,<sup>117</sup> majd a békeáldozatnak levágott bikák vérével meghinti az oltárt, majd az engedelmességet és a hallottak betartását fogadó népet is. A szövetség kimondása **הִנֵּה דָם הַבְּרִית** a felolvasott isteni kinyilatkoztatáson és a vérrel való érintkezésen alapul, Isten részéről pedig a „mennyei banketten” (24,9-11) nyer megerősítést, ahol vér-rítus bemutatása után az isteni jelenlét nem árt, nem pusztítja el a résztvevő embereket. A vér kapcsolatformáló és megerősítő ereje kiemelkedő a szövetségkötésben, ahogyan mediációs „képessége” is az isteni és emberi, valamint az élet és halál közt.<sup>118</sup>

### 2.2.2. „Rituális” vs. „etikai” tisztátalanság

Pamela Barmash a koncepció áttekintésében<sup>119</sup> megkülönbözteti a tisztátalanság rituális jellegű és etikai vétségéből származó állapotát. A rituális tisztátalanságot a halott testtel (Num 19,1-22) és állattetemmel (Lev 11,1-47) való érintkezés; a gyermekszülés (Lev 12,1-8) állapota, a nemi szervek testnedvjei (Lev 15,1-33) és bizonyos betegségek (Lev 13,1–14,32)

<sup>115</sup> A kifejezést a Lev 25,25 az eladott föld visszavásárlásának felelősségére alkalmazza, a **גֹּאֵל** a legközelebbi rokon, akinek meg kell akadályoznia, hogy a föld idegen tulajdonba kerüljön (v.ö.25,23 mert a föld Istené). Ld. még Jer 32,7-8; Ruth 3,12 és 4,3-4. A Lev 25,47-49 kiterjeszti az intézményt az elszegényedés miatt rabszolgasorsba került rokon kiváltására is.

<sup>116</sup> S. Niditch, *Good Blood, Bad Blood: Multivocality, Metonymy, and Mediation in Zechariah 9*, Vetus Testamentum, Vol. 61. Fasc. 4., p637.

<sup>117</sup> **כָּל־דְּבַר יְהוָה וְכָל־הַמִּשְׁפָּטִים** v.ö. 24,3 **סֵפֶר הַבְּרִית** 24,7

<sup>118</sup> A vér-szövetség megkötésének elemei erősen rezonálnak a szerződszkötések és a jogi viszony létrehozásának formáira. S. Niditch, *Good blood, bad blood*, pp637-638.

<sup>119</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p100.

idézük elő. Ezek hatása ideiglenes és arra vonatkozik, aki konkrétan érintkezett ezekkel vagy az ezeket hordozóval, az eltávolítás pedig fürdővel és egy bizonyos idő kiváráásával lehetséges.

Ezzel szemben az etikai tisztátalanság bizonyos cselekedetek egyénileg vagy közösségileg való elkövetéséből származik. Ilyenek lehetnek pl. a bizonyos (rokoni) viszonyrendszerekben előzetes tiltás ellenére létesített szexuális kapcsolatok (Lev 18), halottidézés (Lev 19,31), vagy a gyermekáldozat idegen isteneknek (Lev 20,1-3). Ezeknek a hatása túlmutat a vétség fizikai határain, az egész közösségre hatással van, a közösség lakhelyére, az országra és a szentélyre is (Lev 18,25; 20,3). Az e mögött feltételezett mechanizmusban a vétség megszenteltet, beszennyez konkrét érintkezés nélkül is. Ez az állapot állandó, „fertőző” és nehéz eltávolítani. A helyreállítás engeszteléssel, büntetéssel és helyenként fogsággal lehetséges.

A vérontás, tehát az emberölés olyan vétség, amely mindkét kategóriát kimeríti. A vérrel való érintkezés miatt a rituális tisztátalanság egyértelműen bekövetkezik, a második kategória relevanciájához szükséges azonban a vonatkozó Leviticus-szövegek kontextusának vizsgálata is. Ez az alábbiakban, a Szentség-törvényről szóló fejezetben kerül kifejtésre.

### 2.3. Mi a helyzet a P-vel?<sup>120</sup>

Az ószövetségi hagyomány összetettsége a kritikai bibliakutatás megjelenése óta nem kérdés az akadémiai vizsgálatok számára. A kánon könyveinek lineáris olvasata során nyomok és utalások mutatják, hogy a tudatosan kialakított kompozíciók nemcsak Izrael történelmét, hanem az identitás-kialakulás történetét is elbeszélik, ahol a mozgatórugó és a rendező elv az, hogy YHWH elhívja népet és odaszánja magát Izrael mellé.

A Papi irat magába foglalja ugyan a Pentateukhosz legrégebbi hagyományainak bizonyos részeit (pl. Num 6,24-26), de egészében annak a jeleit mutatja, hogy az a fogság ideje alatt és/vagy a fogság utáni időszakban formálódott.<sup>121</sup> A P anyaga a korai Második Templom időszakának, illetve a perzsa kornak a felfogását és perspektíváit tükrözi,<sup>122</sup> illetve a fogságból hazatérők törekvéseit a zsidó állam újjászervezésére.<sup>123</sup> A hagyomány két alapvető egysége a Papi törvény és a Papi történetírás, az előbbi egy bizonyos program a templom helyreállítására, míg a második kettős történelmet foglal össze, a világ keletkezését magyarázza és a nép születésének történetét írja le.<sup>124</sup> A P összefoglaló egészét tekintve, az

<sup>120</sup> A Papi hagyományra, Papi Irtatra (Priesterschrift, Priestly Tradition) a dolgozatban P-ként utalok, melynek része a Papi törvény, a Papi történetírás, és a Szentség-törvény/szentségi iskola (H) anyaga is. Az angol és német szakirodalom használja a Priestly Code (PC) és Priestly Torah (PT) megkülönböztetéseket is. A PT magában foglalja a P<sup>g</sup> (Grundschrift) és P<sup>s</sup> (Supplement), de a szentségi iskola kiegészítéseit P<sup>h</sup> nem. Ld. I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. Priestly Torah and the Holiness School*, 1995. Thomas Pola a PC-t a P<sup>g</sup>-tel azonosítja. Th. Pola, *Back to the Future: The Twofold Priestly Concept of History*, in: *Torah and the Book of Numbers*, FAT 62. A P részletes vizsgálatát ld. Th. Pola, *Die Ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>g</sup>*. WMANT 70, 1995.

<sup>121</sup> D. M. Carr, *Introduction to the Old Testament*, p170. J. Jeremias megfogalmazásában a P nem keletkezhetett korábban, mint a fogság késői időszaka, de nem jöhetett létre később, mint a korai fogság utáni időszak. J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, p246. A P datálásának kérdéséhez ld. Erhard Blum összefoglalását. E. Blum, *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, in: Sarah Schechtman, J. S. Baden (szerk.), *The Strata of the Priestly Writings*, AThANT Band 95, 2009. Blum a datálást tekintve visszatér Wellhausen érveléséhez, miszerint a P nemcsak feltételezi a kultusz centralizációját, hanem magától értetődőnek tekinti, tehát mindenképpen a deuteronomiumi időszak után keletkezett. E. Blum, *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, pp31-32.

<sup>122</sup> ABD, p2. A perzsa konrtoll következményeinek egyik jó példája, hogy a II. templom építéskor Isten jelenlétének megragadását (a kerúbokon trónoló Isten ábrázolását) teljes mértékben absztrahálja a Papi hagyomány Isten dicsőségévé, hogy elkertülje a birodalmi konfrontációt a királyi titulus használatát illetően. Karasszon I., *Az Ószövetség teológiai üzenete*, p159.

<sup>123</sup> Karasszon I., *Az Ószövetség teológiai üzenete*, p158; 163.

<sup>124</sup> A P hagyomány törvény részét az Ex 25-Lev 27 tartalmazza, míg a történetírás a Gen 1 és Ex 24 között található. Karasszon I., *Az Ószövetség teológiai üzenete*, p157. A P<sup>g</sup> elhatárolásának kérdése vitatott, a kérdés bibliográfiai összefoglalását ld. S. Boorer, *The Vision of the Priestly Narrative. Its Genre and Hermeneutics of Time*, SBL, 2016, pp2-3. E. Blum is összegzi, miszerint a klasszikus álláspontot (J. Wellhausen, M. Noth, K. Elliger - a Grundschrift Mózes halálával ér véget a Deut 34-ben) megkérdőjelezi L. Peritt, majd megvédi Chr. Frevel, míg N. Lohfink Hexateuchosz-megoldásával a P<sup>g</sup> végét Józsué könyvében látja. Th. Pola aprólékosan az Ex 19 és 40 közötti alig több, mint tíz versben állapítja meg a történetírás végét, aminek ellentmond E. Zenger és E. Blum (Deut 34) is. E. Otto a sátor felépítésénél és teológiai reflexiójánál látja a zárópontot, az Ex 29,42-46-ban. E. Blum, *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, pp40-41.

alapszöveg (P<sup>s</sup>) és a kiegészítések (P<sup>s</sup>) mellett a hagyomány fontos anyagát adja a hozzáfűzött Szentség-törvény (H).<sup>125</sup>

A Papi hagyomány egyik fontos elköteleződése, hogy a Júda állam összeomlása utáni nemzetalapítási és származási történetet újraalkossa, hogy eligazítást és reményt adjon a babiloni fogság nemzedékének és az utánuk jövőknek.<sup>126</sup> Jörg Jeremias úgy véli, hogy P legradikálisabb újítása, a Tóra más rétegeihez képest, Isten megjelenésének újraértelmezése a Sínai-hegyen. A fő hangsúly benne Mózes megbízatása arra vonatkozóan, hogy állítsa fel azt a szentélyt, ahol Isten találkozik népével. Így teljesedik be az Ábrahámnak adott ígélet az Istennel való közösségben, ami a legnagyobb kiváltság a nép számára. P legnagyobb kérdése az, hogy a babiloni fogság katasztrófája után hogyan és milyen feltételekkel lehet újra YHWH Izrael istene, amire nem az istenkép átalakításában, hanem az érvényben maradó isteni ígéretekben keresi a választ. Fókuszra Isten kitörölhetetlen ígérete, amely a szentély építésében és Isten korlátlan jelenlétének megtapasztalásában teljesedik be.<sup>127</sup> Ez az Ex 40, 34b-ben egyfajta megérkezésként, a Papi törvény célbaéréseként jelenik meg: „... és az Úr dicsősége betöltötte a hajlékot”, azt a templomot, melynek építése és a hozzá kötődő rendelkezések vándorlás-narratívába visszavetítve tartalmilag meghatározzák ezt az egységet. A restauráció lépései végigvonulnak a Papi törvény korpuszán, a kultuszhely felépítése, az áldozatbemutatás rendje és mindezek hétköznapi vetülete a hagyomány vonalvezetését nyújtják a közösség életére nézve.<sup>128</sup>

A Papi történetírás anyagának elkülönítése a Pentateuchosz más részeitől összetett feladat. A P munkamódszerét tekintve, számos régebbi hagyományt felvesz az saját anyaga mellé, kiválasztja a számára fontos elbeszéléseket és újraformálja azokat. Irodalmi tevékenysége kiemelkedő, az emberiség történetének megírására vállalkozik, melynek során képes fenntartani a különböző hagyományok közti kontinuitást, lineáris időérzéssel és

<sup>125</sup> A kompozíció összeállításában Eckart Otto és Christophe Nihan szerint a H/HS nemcsak kiegészíti, hanem kombinálja is a P és nem-P anyagokat. Ld. E. Otto, *The Holiness Code in Diachrony and Synchrony in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch*, in: *The Strata of the Priestly Writings*. AThANT Band 95, 2009. Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition in the Book of Leviticus*, FAT 25, 2007. A P utáni redakcióhoz lsd. J. Ch. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, 2000; R. Achenbach, *Die Vollendung der Torah. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR Band 3, 2003. A téma további összefoglalását ld. S. Boorer, *The Vision of the Priestly Narrative. Its Genre and Hermeneutics of Time*, SBL, 2016.

<sup>126</sup> J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, p244.

<sup>127</sup> U.o.

<sup>128</sup> Karasszon I., *Az Ószövetség teológiai üzenete*, pp158-160.

teológiai következetességgel.<sup>129</sup> Izrael történetének egy koncentrált változatát rajzolja meg, melyben Isten különféle megnevezéseivel jelöli a hangsúlyokat és periodizálja a történetet, אֱלֹהִים az őstörténet és az emberiség történetének „istene”, אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ az ősatyák idejének és a nép közvetlen előtörténetének az „istene”,<sup>130</sup> míg Mózesnek יְהוָה-ként nyilatkoztatja ki magát. Ezekhez az egységekhez a P egy-egy szövetségkötést is rendel (Gen 9,8-17; Gen 17,1-8 és az Ex 24).

A „papi program”<sup>131</sup> összefoglalóját a Gen 17 adja meg, amely a szövetség megújítását és a körülmetélkedésre való felszólítást (mint a szövetség jelét), az ország és az utód ígérését tartalmazza. Az Ex 6,2-8 szintén a P alapszövegének tekinthető, ami utal a szövetségkötésre, a föld ígérétére és Isten szabadítására. Ezzel összefoglalja Izrael történetét Ábrahám elhívásától egészen a Kánaánba való belépésig. Az ígéretek megújítása itt Mózesen keresztül történik, Isten elköteleződését,<sup>132</sup> a szabadítás és az új haza ígérését tartalmazza.

Máig lezáratlan a diskurzus abban a kérdésben, hogy literális szempontból hogyan értékeljük a Papi hagyományt.<sup>133</sup> Érvek és ellenérvek sorakoznak a független forrás vagy a redakciós hozzáadások modelje mellett is,<sup>134</sup> E. Blum megfogalmazásában, „mintha a papi hagyományozók elsődleges szándéka egy könyv írása lett volna, amit azonban sosem fejezték be”.<sup>135</sup> Jean-Louis Ska azon az állásponton van, hogy ha a P-t nem tekinthetjük egy független, teljes „forrásnak” ugyanakkor pusztán „kiegészítés”-nek sem, akkor inkább egy önmagában hiányos hagyománynak tarthatjuk, amelyből hiányoznak bizonyos, más források által fontosnak tartott összetevők.<sup>136</sup> Ennek az anyagnak vannak bizonyos hiányosságai, ugyanakkor teológiája, terminológiája és nézőpontjai eltérnek más forrásoktól, amit Ska *relatív függetlenségnek* nevez, P ugyanis ismeri az ősi forrásokat, szabadon használja, át is formálja azokat, ezzel új távlatokat ad Izrael történelmének.<sup>137</sup>

<sup>129</sup> Karasszon I., *Az Ószövetség teológiai üzenete*, pp168-169.

<sup>130</sup> J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, p247.

<sup>131</sup> J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, p148.

<sup>132</sup> Az elköteleződés Izrael néppé fogadásában אֱלֹהֵינוּ לְעָמָּנוּ fejeződik ki.

<sup>133</sup> Ehhez ld. S. Boorer, *The Vision of the Priestly Narrative*, SBL, 2016.

<sup>134</sup> Th. Pola úgy látja, hogy a Kr.e. 8. sz. második felében a szentségi iskola (HS) alakította a P teológiáját, és formálta a Pentateukhoszt a P-szövegekkel mint vonalvezetővel. Th. Pola, *Back to the Future*, p42.

<sup>135</sup> „It may be that the priestly tradents intended first to write a book of their own, but if so, they never finished it!” E. Blum, *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, AThANT Band 95, p42. Lehet, hogy a könyvet sosem fejezték be, de a perzsa időszakban összedolgozták a hagyományokat.

<sup>136</sup> A hiányokhoz ld. E. Blum, *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, p42.

<sup>137</sup> Felépíti saját teológiáját, amely *független* más hagyományoktól, de *kapcsolódik* azokhoz (*relatív independence*). J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, pp146-147.

Thomas Pola rávilágít a papi történelemszemlélet kettős természetére,<sup>138</sup> miszerint a Papi törvény (Pola olvasatában az Ex 40-nél végződő P<sup>g</sup>) egyfajta prófécia, ami legfontosabb témáival kapcsolatban (az új szövetség) párhuzamot von múlt és jelen közt úgy, hogy az eszkatologikus jövőt visszavetíti a múltba. A P<sup>g</sup> kiegészítései pedig (leginkább az Exodusban és Numeriben) a prófétai ítélethirdetést, valamint jelen korának személyeit és problémáit vetíti vissza a múltba. Az előbbit a  $\text{שׁוֹכֵן}$ -teológia, míg a másikat a teofánia-teológia jellemzi. Mindezek fényében elmondható, hogy a papi hagyományozók szándéka a P végső formájával kapcsolatban az, hogy a P<sup>g</sup>-t és annak kiegészítéseit *komplementer módon* kapcsolja össze: a P<sup>g</sup> idealisztikus szemléletét az eszkatologikus jövőre nézve a kiegészítésekkel, amelyek a kultusz jelen problémáit visszavetítik a múltba. Nemcsak a P<sup>g</sup>, hanem az egész P hagyomány eszkatologikus karaktere eredményezte, hogy a Pentateukhosz történetírása elérte végpontját.

<sup>139</sup> A P pedig alaptémáinak (a tökéletes teremtés; az új szövetség; a szentély; az engesztelési kultusz; az új ember, stb.) kidolgozásával a Pentateukhosz teológiájának alapvető vázát adja. .

---

<sup>138</sup> Th. Pola, *Back to the Future*, p60.

<sup>139</sup> Th. Pola, *Back to the Future*, p60.



## 2.4. A Szentség-törvény (Holiness Code)

A *szent* jelenlétét, a vele való találkozást sokan megkísérelték szavakba önteni, meghatározni. Rudolf Otto a *mysterium tremendum* érzésével írja le a találkozást, amiben kifejeződik, hogy a *szent*, a numinózus, az az emberhez képest valami teljesen *más*.<sup>140</sup> Ez a profánhoz képest teljesen *más* pedig megnyilatkozik az ember számára, ezért lesz egyáltalán általunk hozzáférhető. Ezzel a megnyilatkozással pedig a *szent* megszenteli és valósággá teszi ezt a világot.<sup>141</sup> A Héber Biblia elbeszélései is ismerik az istenséggel való találkozás letaglózó, félelmet keltő, mégis ellenálhatatlan tapasztalatát. Az izraelita vallás a szentség összetett, kultikus<sup>142</sup> koncepcióját dolgozta ki, melynek fontos eleme a nép kiválasztása, elkülönítése a többi nép közül. A szentség *más*sága ebben a kiválasztásban kapcsolódik össze a választott nép többi néptől való megkülönböztetésével, *más*ságával.<sup>143</sup>

A Papi hagyományban nyelvészetileg és stilisztikailag jól elhatárolható egységet alkotnak a Leviticus 17–26 fejezetei.<sup>144</sup> Ezt az egységet a kutatás Szentség-törvényként (Holiness Code/Heiligkeitsgesetz/H)<sup>145</sup> tartja számon, melynek elhatárolása és elnevezése eredetileg A. H.Klostermann és K. H. Graf nevéhez fűződik.<sup>146</sup> A Szövetség könyve (Ex 20,22b–23,33) és a deuteronomiumi törvénygyűjtemény (Deut 12–26) mellett a H a Pentateuchosz egyik legfontosabb törvénykorpusza. A Papi hagyományon belül pedig az Ex 25-31.35-40-ben hagyományozott „szentségszövegek”, az „Áldozat-Tóra” (Lev 1-7), a „Tisztasági Tóra” (Lev 11-15) és a „Táborrend” (Num 1-10) rendelkezésgyűjteményeihez hasonló tematikus részegység,<sup>147</sup> melynek nagyobb kontextusa az Ex 19,1-Num 10,10 között található „papi Sínai-elbeszélés”.<sup>148</sup> Tematikáját Isten szentsége adja, melynek imperativusa,

<sup>140</sup> R. Otto, *A szent*, pp22-43.

<sup>141</sup> M. Eliade, *A szent és a profán*, pp7; 192.

<sup>142</sup> B. A. Levine, *Leviticus*, JPS, p257.

<sup>143</sup> B. A. Levine, *Leviticus*, JPS, p256.

<sup>144</sup> I. Knohl 1994-es munkájában listázza a kutatástörténet addigi fontosabb tanulmányait. *The Sanctuary of silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, pp1-2. A H kutatástörténetéhez ld. még J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code*, pp5-16. A H P-hez való kapcsolásának kérdéseire ld. R. Achenbach, *Das Heiligkeitsgesetz und die sakralen Ordnungen des Numeribuches im Horizont der Pentateuchredaktion*, in: Th. Römer (szerk.), *The Books of Leviticus and Numbers*, pp145-155 [151].

<sup>145</sup> A megalkotói, szerkesztői pedig a kutatás Holines School - HS ('szentségi iskola') jelöléssel illeti.

<sup>146</sup> Graf és Klostermann eredetileg a Lev 18-26-ot különítette el, J. Wellhausen ehhez az egységhez a 17. fejezet is hozzávette. A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift*, p6.

<sup>147</sup> A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift*, FAT 26, pp1-4.

<sup>148</sup> A Lev 17-26 bár témájában és szerkesztésében is szorosan összefügg a papi Sínai-elbeszéléssel, de keletkezésében és datálásában különböző álláspontok fogalmazódnak. A H hagyománya megelőzi a P-t, de inkorporálásával kapcsolatban nincs konszenzus. Van, aki a fogsági közösség programjának tartja (pl. H.-P. Mathys), de van, aki a későbbi Pentateuchosz-redakcióhoz (R. Otto) sorolja. A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift*, FAT 26, p2.

nemcsak a papságra vonatkozik, hanem egész Izrael közösségét (אֱלֹהֵי-כָל-עַדְתַּת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל) megszólítja:<sup>149</sup> „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok (קְדוֹשִׁים תְּהִיוּ בִּי) (קְדוֹשׁ אֲנִי)” (Lev 19,2).<sup>150</sup> A קְדוֹשׁ gyök maga 66-szor fordul elő a H korpuzában, Isten szentsége és megszentelő cselekvésével, valamint az Izraelita közösség megszentelődésével és a szentség kultusszal való összefüggésében.<sup>151</sup> A Héber Biblia szentség-koncepciója<sup>152</sup> az elkülönítésen és elköteleződésen alapul,<sup>153</sup> és fontos alkotóeleme a kizárólagosság, amely a monoteizmus istenség-elgondolásával összhangban van. Ez a vallás gyakorlati és elméleti aspektusában is a démonoktól, gonosz lelkektől és más (pogány) istenektől való távolságtartást, elhatárolódást jelent, mert „minden, ami más istenségek imádásával kapcsolatos, az a szentség (és a Jahve-istentisztelet kizárólagosságának) megsértését jelenti”.<sup>154</sup> Szent néppé válni számos dolgot magában foglal a H számára. Ilyenek a kultusz rendjének megőrzésén túl a szombat megtartása, bizonyos mezőgazdasági tabuk elkerülése, valamint fontos része a törvénykönyvnek az emberi kapcsolatok hangsúlya, a szülőkhöz való viszony, a szegényekkel és idegenekkel való bánásmód, valamint az igazságos, becsületes eljárás mindenféle interakcióban, ügyletekben.<sup>155</sup>

A H gondolkodásában Isten szentségén alapszik minden morális és rituális rendelkezés. Tartalmilag a rendelkezések kiterjednek a magán- (családiélet és rokoni kapcsolatok tisztasága) és közösségi életre (étkezés, földtulajdon, ünnepek), kultikus gyakorlatra (áldozatbemutatás tisztasága, bálványimádás tiltása) egyaránt. A rendelkezések megszegése esetén a vétkes cselekedetek a büntető következménye a közösségből való kiirtása, a rendelkezések megtartása esetén azonban Isten közösséget vállal a néppel:

<sup>149</sup> Illetve kiterjeszti az ígéret földjére, mint a nép lakóhelyére is.

<sup>150</sup> J. Milgrom ezt a felszólítást „dinamikus szentségnek” nevezi, melyben az egész közösség meghívást és felhívást kap a szentté válásra az istenkapcsolat nyomán, míg az Istentől megszentelt papság feladata ennek a szentségnek a megtartása. J. Milgrom, *Leviticus* (17-22), AB, p1397. Eyal Regev is használja a dinamikus jelzőt a Papi iskoák (P és H) és a Deuteronomium megkülönböztetésére. A P egy dinamikus, „limitált, érzékeny és veszélyes” szentségkoncepciót ír le, míg a D egy statikus, „egy kevésbé korlátozottan hozzáférhető, ezért kevésbé veszélyes és fenyegető” szentségkoncepciót tartalmaz. Ezt a különbséget a templomi rítusok és az áldozati rendszer, a papok és papság helyzete, a laikusok kultuszba való bevonása, a tisztátalanság definíciója és veszélyei, illetve a templom szentségének karaktere, a szombat szentsége és Izrel szentségének a forrása szempontjából vizsgálja. E. Regev, *Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness*, Vetus Testamentum, Vol. 51., pp243-261.

<sup>151</sup> H-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, p98.

<sup>152</sup> J. P. Peters, *The Hebrew Idea of Holiness*, pp344-355.

<sup>153</sup> A קְדוֹשׁ gyök elsődleges jelentése: qalban ‘szétválaszt’, ‘felszentel’, ‘megszentel’, piélben ‘szentként elkülönít’, ‘felajánl, odaszentel’, míg hitpaélben (Ex 11,44 és 20,) ‘távol tartja magát a tisztátalan dolgoktól’. BDB, pp872-873.

<sup>154</sup> J. P. Peters, *The Hebrew Idea of Holiness*, p347.

<sup>155</sup> B. A. Levine, *Leviticus*, JPS, p257.

„Hajlékomat közétek helyezem, és nem utállak meg benneteket. Köztetek járok, és Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek.” (Lev 26,11).

Az emberi élet védelmére vonatkozóan a H meglehetősen szűkszavú. A tízparancsolat tematikájára épülő egységben, a 19. fejezetben, egy fél mondat érinti megelőző parancsolatként a másik ember életének védelmét. A 16. vers második tagmondatának héber kifejezés **לֹא תַעֲמֹד עַל-לְדָם רֵעֶךָ** fordítása nem könnyű feladat. B. A. Levine három fordítási lehetősége<sup>156</sup> közül az első szó szerint veszi az ige jelentését és arra vonatkozik, hogy az ember ne álljon tétlenül, amikor a felebarátja élete veszélyben van. A második konkrét tiltásként értelmezi a kifejezést, inti az embert az összeesküvéstől, gyilkos szándékú szövetkezéstől a másik ember ellen. A harmadik utat választja B. Levine saját fordításához is, melyben a parancsolat arra vonatkozik, hogy az ember ne folytasson olyan életvitelt, amely veszélyezteti a másik ember életét, vagy amelynek révén a felebarát kárára él jól, azaz ‘ne profitálj felebarátod véréből’. Ez a rendelkezés a 19. fejezeten belül egy tematikailag összefogott egység része, mely az izraelita felebarát iránti szolidaritást szorgalmazza, különösen olyan helyzetekben, ahol potenciálisan fennáll az abúzus veszélye (vv.13-16).<sup>157</sup> A fejezet két egységében, a 11-18. és 26-36. versekben megmutatkozik a szentségnek egy olyan aspektusa, mely az Isten iránti lojalitást összekapcsolja, az izraelita közösségen belül, a felebarát iránti lojalitással. A 11-18. versek így a dekalógus kiegészítéseinek tekinthetők.<sup>158</sup> A H kontextusában az izraelita felebarát életének védelme az Istenhez tartozásból és így az Isten szentségéből származik. Az igazságosság, illetve az erre való felhívás, az élet minden területén nemcsak a konkrét életveszélyt előzi meg, hanem az emberi élet egészét védi, melynek eredője és biztosítója maga Isten.<sup>159</sup>

<sup>156</sup> B. A. Levine, *Leviticus*, JPS, p129.

<sup>157</sup> Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition in the Book of Leviticus*, p464.

<sup>158</sup> Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition in the Book of Leviticus*, p472. A tízparancsolat és H közötti kapcsolat irodalmához ld. Ch. Nihan, u.o.

<sup>159</sup> A H jellegzetes szóhasználata közé tartozik, hogy Isten E/1-ben nyilatkozik meg, **אֲנִי יְהוָה**, így szólítja meg Izrael gyülekezetét, és a rendelkezések be nem tartása esetén megjelenő harag és büntetés is közvetlenül ehhez a megfogalmazáshoz kapcsolódik. I. Knohl, pp106-107. A H számára a szentség hangsúlyozása nem Isten szabadító tettein, hanem Isten személyén alapul. Karasszon I., *Az Ószövetség teológiai üzenete*, p162.

## 2.5. A Gen 9,5-6 exegézise

„Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet”, és amit teremtett, látta, hogy jó. Az ószövetségi narratívában ez a „jó” teremtés igen hamar korrumpálódik. A bűneset a Gen 3-ban rámutat a romlás eredőjére, amihez következményként kapcsolódik a testvérgyilkosság. A Tóra kompozíciójában a teremtés és a bűneset egymás mellé rendezése nem az események kronológiai egymásutánosságát mutatja, hanem inkább azt a paradox emberi alaptapasztalatot tükrözi, hogy van egy teremtett rend, ami megsérült<sup>160</sup>. Ezt a kettősséget tükrözi az őstörténet szerkesztése és a szövegek diszkrepanciája. Az események az özönvíz-elbeszélésben (Gen 6,5-917) kulminálnak egyfajta mély- és végpontként, amikor Isten úgy dönt, hogy újrarendezzi és újraindítja megromlott teremtést, mindazt, ami kezdetben jó volt (Gen 1,10.12.18.21.25).<sup>161</sup> Az özönvíz pusztító „tisztítása” után a túlélő Noé és családja új korszakba lép, amely a J-hagyomány számára magában foglalja az áldozatbemutatást is.<sup>162</sup> Noé, hálája jeléül, oltárt épít és égőáldozatot mutat be a, J-verzióban feltételezhetően az erre a célra megmentett állatokból. Az áldozat, isteni válaszként, elfogadásra kerül.<sup>163</sup> Elsőként az ígéret fogalmazódik meg, hogy a teremtés sosem kerül átok alá és Isten nem pusztítja el özönvíz által (ahogyan az előzményekben ez részben megtörtént). A Gen 6-9 fejezeteinek P részében a papi szerzők az özönvíz eszkatologikus ítéletét kozmikus katasztrófaként értékelik. A fogság olvasói számára mindez összekapcsolódik az asszír és babiloni hódítással, mint a fogság előtti és alatti prófétaág ítélethirdetésének megvalósulásával.<sup>164</sup>

A Noé és családja számára adott áldás szavaiban megismétlődik a Gen 1,28 imperatívusza arról, hogy az ember sokasodjon és uralkodjon a föld felett. Ez az áldás magába foglalja az élet kölcsönös védelmének alapszabályát (Gen 9,5-6) az élőlények, emberek és

<sup>160</sup> Paul Tillich a „bukott világ” fogalmát vizsgálva arra jut, hogy a bűneset literális olvasata félrevezető, amennyiben az első emberpár bűnbeesésének következményei közé tartozik a természet működésének átalakulása is. „Teljesen abszurd az a nézet, miszerint volt egy pillanat az *időben*, amikor a természet és az ember megváltozott.” Ugyanakkor ez a „Bukás kozmikus esemény, hiszen a lényegi jóságból a létezési elidegenedésbe való átmenet egyetemes”. P. Tillich, *Rendszeres Teológia*, pp268-271.

<sup>161</sup> J. Ch. Gertz, *Das erste Buch Mose, ATD*, pp223kk.

<sup>162</sup> M. D. Coogan, *The Old Testament, A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, p52. David M. Carr a pentateuchoszi források esetében két nagy forrást különít el: ez a P (papi) és az L (laikus, nem papi), ami magába foglalja a J-nek nevezett forrás őstörténeti anyagát is. D. M. Carr, *Introduction to the Old Testament*, p189.

<sup>163</sup> Noé áldozatának elfogadása („megérezte a kedves illatot” - minden tiszta szárazföldi állatból és madárból) összecseng Ábel felajánlásával (Gen 4,4: „az Úr rátekintett Ábel áldozatára” - az elsőszülött bárányi kövérjére). Ábel áldozata pontosan ügyel a feltételezett kritériumokra (amelyek rendszere a Sínai-szövetségkötés során kerülnek bemutatásra a P számára, az ő verziójában ezért nem szerepel az özönvíz utáni áldozat), Noé áldozata pedig meglehetősen bőséges.

<sup>164</sup> Th. Pola, *Back to the Future*, p47-48.

állatok között egyaránt, ugyanakkor az emberi és állati vért éritnőt parancs az engesztelési ádozati kultuszra utal, amely stabilizálja a Papi törvény (Priestly Code) számára a kozmosz rendjét.<sup>165</sup>

וְאֵךְ אֶת־דַּמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל־חַיָּה אֲדַרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ  
 אַחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת־נַפְשׁ הָאָדָם:  
 שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָךְ כִּי בְצֹלָם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם:

<p>„És bizony, a ti életek vérét megkeresem minden élő(lény) kezéből, megkeresem az ember kezéből és mindenki testvérének kezéből, megkeresem az ember lelkét. Az ember vérét ontó vére ember által ontatik ki, mert ő Isten képeére alkotta az embert.” (saját „szoros” fordítás)</p>	<p>„Bizony, számon kérem a benneteket éltető vért! Minden állattól számon kérem azt, és az embertől is számon kérem az ember életét: egyik embertől a másikat. Aki ember vérét ontja, annak vérét ember ontja. Mert Isten a maga képmására alkotta az embert.” (RÚF)</p>
--	--

A szakasz rendelkezésének lényege az élet, mindenekelőtt az emberi élet, de az állatok életének védelme is.<sup>166</sup> Az élet meghatározása az élőlényekben lüktető vérhez kötődik. Ezt a 4. vers fogalmazza meg (אֶדְרֹשׁ בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ), de a Lev 17,11 és a Deut 12,23<sup>167</sup> is hangsúlyozza a véres (állati) hús és maga a vér fogyasztásának tilalmával kapcsolatban.

Felvetődik a kérdés, hogy a P számára mi vezetett ahhoz, hogy szükségessé váljon az emberiség és az élővilág nagy részének az elpusztítása.<sup>168</sup> Herbert Chanan Brichto<sup>169</sup> ennek a szakasznak a vizsgálatában ezeket az okokat<sup>170</sup>, az emberiség korrumpálódásában és az erőszak elterjedésében látja. Az első elem a kérdés összetettségében a Gen 9,3 látszólag

<sup>165</sup> Th. Pola, *Back to the Future*, p48.

<sup>166</sup> A Gen 9,6-tal kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy ez a vers vajon a vérbosszú és halálbüntetés intézményének biztosítanak teológiai alapvetést, vagy konkrét gyilkosságot szankcionálnak. Ehhez ld. J. Schnocks, *Das Alte Testament und die Gewalt*, pp75-87.

<sup>167</sup> A Lev 7,26-27 halálbüntetést ír elő az állati vér elfogyasztásáért, míg a Lev 17,10-16 a vérnek tulajdonított éltető és engesztelő erő közötti összefüggést is megmagyarázza.

<sup>168</sup> László virgil doktori disszertációjában, az istengyermekség kérdésében a Gen 6,1-4-t vizsgálva arra jut, hogy az istenfiak bukott angyalokként értelmezhetőek. Ennek hátterében egy, valószínűsíthetően a rossz eredetere magyarázatot kereső, a Gen 3-tól eltérő etiológiai mítosz lehetett, aminek az eredeti funkciója az utóbbi mellett elhalványodott. László V., *A keresztény ember istengyermekségének értelmezési formái az Újszövetségben*, p22. [http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio\\_LV\\_watermark.pdf](http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio_LV_watermark.pdf). Megtekintve: 2023.08.12.

<sup>169</sup> H. Ch. Brichto, *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, pp19-55.

<sup>170</sup> Az özönvíz kibocsátásának megokolását a Gen 6,5 és 13 versekben találjuk. Az emberi gonoszság (רָעָה הָאָדָם) elhatalmasodása az egyik alapvetés, a másik pedig, hogy az élőlények miatt a föld megtelt erőszakossággal (חֲמָסָה). Brichto ezt ‘törvénytelenesség’-nek fordítja, H. CH. Brichto, *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, p20. Nahum M. Sarna hozzáteszi, hogy a חֲמָסָה kifejezés szinonimája a ‘csalás’, ‘hazugság’, ‘vérontás’ fogalmaknak. N. M. Sarna, *Genesis*, JPS, p51. Th. Pola szerint a חֲמָסָה szó használatával a P a fogság előtti profétákat idézi. Th. Pola, *Back to the Future*, p47.

kevésbé meghatározó állítása, miszerint Isten eledelül ad az embernek minden élőlényt (כִּי־אֵשׁוּב עֵשֶׂב נִתְּתִי לָכֶם), *éppúgy*, mint a zöld növényeket (כָּל־רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא־חַי). Ez visszavezet bennünket a Gen 1,29-hez, melyben minden maghozó növény (אֶת־כָּל־עֵשֶׂב אֲזֵרַע) és gyümölcstermő fa (וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּוֹ פְרִי־עֵץ זֵרַע זֵרַע) az emberi étkezésre rendeltetett. Ezek után semmiféle kiegészítés nincs állati eredetű táplálékra vonatkozóan, Brichto feltételezi tehát, hogy a papi gondolkodásban Isten az embert vegetáriánusnak szánta;<sup>171</sup> és így az élet bármilyen célból való elvételét jogtalannak, törvényen kívülinek tartja.<sup>172</sup> Az özönvíz P-epilógusában a növényevő étrendet Isten kiegészíti az állatokkal, amelyhez azt a kitéfelt fűzi, mely meghatározó eleme lesz az óizraeli kultusz egészének, hogy a húst nem lehet az „*éltető vérrel*”<sup>173</sup> együtt enni. A teremtett világban a vér kiemelt helyet biztosít az élőlényeknek, amely magában foglalja a védelmet és a felelősséget is. A 9. fejezetben az özönvíz utáni új kezdetben a teremtmények együttélésének szabályozásával, az ölés feltételes megengedésével az ember meghívást kap egy olyan szerepre, amely messze kompetenciáján felül áll: az élet elvétele állatok esetében megengedett, de az emberi élet szentségével kapcsolatban semmi sem változott. H. Ch. Brichto és N. M. Sarna is arra vezeti vissza az özönvíz szükségességét, hogy az élet szentségének megtörésével, a sérthetlenség figyelmen kívül hagyásával az ember alapvetően vétkezett a teremtés isteni rendje ellen.<sup>174</sup>

Az új kezdetben szükségesség válik a korábbi alapvetések megerősítése és új szabályok lefektetése. Az élet Istenhez tartozik, Isten teremtése, ezért elvételének tabusítása nem pusztán védelmi célt szolgál, hanem az élet szentsége Isten és ember egzisztenciális másságának kifejezése. Ez a másság a P által hangsúlyozott hasonlóságban gyökerezik, amely egyúttal egyértelművé teszi azt is, hogy az emberi lény és Teremtője nem ugyanazok. Ebből egyenesen következik, hogy életet csak az vehet el, aki adni, teremteni tud.<sup>175</sup> Az özönvíz után az élet elvételének tilalma alól kivétellé válnak az állatok, abban az esetben, ha erre a teremtő, a lélek „eredendő birtokosa” engedélyt, illetve kereteket ad.<sup>176</sup> Az emberi élet a másik ember

<sup>171</sup> Így N. Sarna, *Genesis*, JPS, p14. Valamint Ézsaiás látomására is utal az ideális jövőről, melyben a húsevő állatok növényeket esznek (11,7 és 65,25).

<sup>172</sup> H. Ch. Brichto, *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, p20.

<sup>173</sup> כִּי־בִּזְיוֹן דָּמוֹ. Közeli fordításban így érthető: 'és bizony húst az ő vérének a lelkével nem eszel'. Az angol fordítások az értelmezéshez a 'life-blood' kifejezést használják. A vér kultuszbeli szerepét lásd a következő fejezetekben.

<sup>174</sup> H. Ch. Brichto, *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, p20. N. Sarna, *Genesis*, JPS, p51.

<sup>175</sup> V.ö. A bölcsességirodalomban a sátán figurája tetszés szerint sújthatja Jóbot csapásokkal, de az életét nem veheti el (Jób 1,12).

<sup>176</sup> V.ö. H. Ch. Brichto, *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, p28.

számára viszont szent és sérthetetlen marad, az ölés pedig vitathatatlan számonkérést és büntetést von maga után. A Gen 9,5 **וַיִּשְׁחַט אֱלֹהִים** megfogalmazása egyértelműen utal a Gen 4 testvérgyilkosságára, amely kategóriát a 9,5 az emberölés általános értelmévé tágítja. A 6. vers kiasztikus szerkesztése tükrözi a *talio elven* alapuló tartalmat, amelyet Sarna a *poetikus igazság* megfogalmazásának nevez.<sup>177</sup>

A Papi hagyományban ez a két vers egyértelműen lefekteti az alapokat az emberi élet szentségével és védelmével kapcsolatban. Az emberi felelősség a **אֲדָמָה בְּאֲדָמָה**<sup>178</sup> kifejezésben mutatkozik meg. Ez itt a büntetés eszközét jelzi, az igazságszolgáltatás intézményének szükségét és létrehozását, ami az özönvíz előtt fennálló „törvénytelen ségét” korrigálja. A gyilkosság többé nem magánügy a gyilkos és az áldozat családja között, hanem a társadalom elleni bűncselekmény,<sup>179</sup> melynek következményeképpen az embert Isten kötelezi annak az életnek az elvételére, amely áthágta az élet elvételének tiltását.<sup>180</sup> Az új „világrend” első számú kiindulópontja, hogy Isten az embert a *maga képmására*<sup>181</sup> teremtette. Ebből fakadóan következménye lesz e képmás megsértésének, amit az **אֲדָרָשׁ** és **אֲדָרָשׁוֹ** kifejezések mutatnak: Isten bevonódik a történésekbe és ő maga cselekszik.

A gyilkosság azért a legfőbb és legsúlyosabb bűn, mert az emberi élet méltósága, szentsége és sérthetlensége mind abból fakad, hogy minden ember magán viseli a Teremtőhöz való hasonlóságot. Az özönvíz után az erőszak szabályozása az emberi élet (bármely rassz, nem, állapot, etnikum) érinthetlenségében konkretizálódik, mert egy ember megölése, ahogy fentebb is világossá vált, konkrétan Istent magát is érinti.<sup>182</sup> Ez az alapvetés újra megerősítésre kerül minden olyan ideológia és erő ellen, amely kisebbiten vagy elvonné az emberi élet értékét.<sup>183</sup> A gyilkos megölése azért lehetséges, mert elkövetett tette eltörli az isteni képet áldozatában és önmagában is, így saját élete elveszíti a sérthetlenség igényét, és mivel az élet egyaránt szent és sérthetetlen, az ölés azzal megegyező, kikerülhetetlen isteni

<sup>177</sup> N. Sarna, *Genesis*, p61.

<sup>178</sup> Jan Gertz a kiasztikus szerkesztés mindkét tagját egyenlő súllyal értelmezi, és a főnevet mindkét esetben az áldozatra vonatkoztatja. J. Ch. Gertz, *Das estre Buch Mose*, ATD, p282.

<sup>179</sup> AB, p62.

<sup>180</sup> Walther Harrelson a *Ne ölj!* parancsolat értelmezését radikálisan köti össze a Gen 9,6 magyarázatával. W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, p109.

<sup>181</sup> A **אֲדָמָה** mellett itt nem találjuk a **אֲדָמָה** kifejezést, amelyet a Gen 1,26 (v.ö. Gen 5,3) együtt használ az ember teremtésére. Az utóbbi, feltételezhetően, azért maradt ki, hogy elkerülje a hasonló hangzású szavak halmozását (*dam, 'ádám, demút*), vagy hogy visszhangozza azt a kifogásolható babiloni elképzelést, hogy az embert isteni vérrel kevert agyagból hozták létre. AB, p62.

<sup>182</sup> J. Ch. Gertz, *Das estre Buch Mose*, ATD, p283.

<sup>183</sup> W. Bruggemann, *Genesis*, p83.

büntetést von maga után.<sup>184</sup> A halálbüntetést<sup>185</sup> itt maga Isten szentesíti; a gyilkosságot nem lehet pénzbeli kárpótlással megtéríteni, ahogy az az ókori világban feltételezhetően gyakorlat volt (v.ö. Num 35,31). Meg kell jegyezni, hogy az ókori keleti törvénygyűjteményektől eltérően a Biblia soha nem szab ki halálbüntetést vagyon elleni bűncselekményekért.<sup>186</sup>

### 2.5.1. Exkurzus: A Gen 9,5-6 rabbinikus értelmezése<sup>187</sup>

Az élet értékének átfogó vizsgálatában a választott szövegek exegézisei nem minden esetben érintik részletesen a rabbinikus írásmagyarázó hagyományt. A Gen 9,5-6 esetében a kivételt az adja, hogy az élet szentségének alapját, az élet elvételének tabuját a Héber Bibliában ezek a versek fektetik le és határozzák meg.

ואך את־דמכם לנפשותיכם אדרש מיד כל־חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש  
אחיו אדרש את־נפש האדם:  
שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את־האדם:

Bekhor Shor<sup>188</sup> az 5. verssel kapcsolatban kiemeli, hogy az ÚR *megengedte* a vadállatok véreinek ontását, de megtiltotta az embervérnek, még a saját véreinek is a kiontását. A saját élet elvételének tiltását ezen a helyen Ibn Ezra<sup>189</sup> is hangsúlyozza. Kitzur Baal HaTurim<sup>190</sup> ezt még annyiban nyomatékosítja (a וְאִישׁ-ból levezetve), hogy nemcsak, hogy tilos az embernek önmagát megölni,<sup>191</sup> éppúgy tilos átkozódni is, mert az ember vérét a lelkéért még a legjelentéktelenebb élőlények (pl. a méhek) is számon fogják kérni.

Ibn Ezra a saját (élet) vér kiontásának tiltását az ember *emberségére* vezeti vissza („mert ember vagy”), és hozzáteszi, hogy ezt a cselekedetet, ezt a vért, az ÚR megbosszulja

<sup>184</sup> E. A. Speiser, *Genesis*, AB, p62.

<sup>185</sup> A ‘ki kell ontani a vérét’ a bibliai kifejezés soha nem fordul elő isteni cselekvésre vonatkoztatva, csak emberileg végrehajtott halálbüntetést jelenthet. E. A. Speiser, *Genesis*, AB, p62.

<sup>186</sup> E. A. Speiser, *Genesis*, AB, pp61-62.

<sup>187</sup> Forrás: sefaria.org Megtekintve: 2023.05.17.

<sup>188</sup> Joseph ben Isaac Bekhor Shor, élt a 12. sz. második felében.

<sup>189</sup> Abraham ben Meir ibn Ezra, szül. 1089 - 1092?

<sup>190</sup> Jacob ben Asher vagy Ba'al ha-Turim vagy Rabbi Yaakov ben Raash, szül. 1270?

<sup>191</sup> A Kr.e. 1. században, A zsidó háború c. munkájában Josephus Flavius hosszan érvel az öngyilkosság ellen, amikor társai nem akarják feladni magukat a római katonáknak, hanem inkább öngyilkosok lesznek. Bár érvelésének egyik fő eleme, hogy az öngyilkosság „homlokegyenest ellenkezik minden élőlény alaptermészetével”, beszéde után arra a kompromisszumra vezeti társait, hogy sorsolással döntsék el, ki végez kivel. Miután ketten maradnak hátra, Josephus meggyőzi a párját, hogy adják fel magukat... J. Flavius, *A zsidó háború*, pp250-254.



(אדרשנו<sup>192</sup>). Azt mondja, hogy ezzel az Írás egy általános szabályt fektet le. Rabbi Bahya<sup>193</sup> a **ואך את דמכם** kifejezéssel kapcsolatban érdekes megfigyelést tesz. A rabbi szerint a Tóra kimondja, hogy az élőlények (testének) elfogyasztására vonatkozó engedély csak azokra a lényekre vonatkozik, amelyek életereje csak testük mozgékonyására terjed ki, az embereket azonban, akiknek az életereje felsőbbrendű (superior), és kommunikációs készségeket is magában foglal, nem szabad megenni. Tehát a **אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש** mélyebb jelentésében az öngyilkosság tiltása.<sup>194</sup> Radak<sup>195</sup> a **אך את דמכם לנפשותיכם** szövegrésznél azt emeli ki, hogy bár az ember engedélyt kapott az állatok vérének kiontására, de az állatok számára továbbra sem megengedett az ember megölése, mert azok az ember kontrollja alá tartoznak, és nem fordítva.<sup>196</sup> Hivatkozik ezen a helyen továbbá a Bölcsék magyarázatára (Bereshit Rabbah 34,13), hogy itt figyelmeztetés hangzik el arra, hogy ne kövessenek el öngyilkosságot (különösen azoknak az emberek, akik ezzel arra számítanak, hogy elkerülik Isten büntetését). A magyarázat lényege az, hogy azt a személyt, aki megölte magát, felelősségre kellene vonni. Rambam<sup>197</sup> álláspontja szerint lehetséges úgy magyarázni a **את־דמכם לנפשותיכם**, kifejezést, mintha az ב prepozícióval állna ('lelkedben'), mert minden test élete, annak vére egy az életével. A helyes értelmezés szerinte így szól: „A vért, amely az élet bennetek, számon kérem”. Így kijelenti, hogy a vér egy az étellel, és azt sugallja, hogy halálbüntetést kell kiszabni annak a vérnek a kiontásáért, amelytől az élet függ, de azért nem, ha az olyan vértagnak a vérént ontották, amelyektől az élet nem függ. Ráshi<sup>198</sup> itt megjegyzi, hogy ha valaki megfojtja magát (Genesis Rabbah 34,13) úgy, hogy nem folyik vér belőle, akkor is éppúgy számonkérhető lesz tetteért.

<sup>192</sup> V.ö. Zsolt 9,13.

<sup>193</sup> Bahya ben Asher, szül. 1255.

<sup>194</sup> Rabbi Bahya magyarázatában hivatkozik a Talmud Bava Kama 91 helyére, amely az öngyilkosok büntethetőségével foglalkozik. A ל a **לנפשותיכם** kifejezésben hasonló az 1Krón 3,2 **השלישי לאבשלום בן מעכה** helyéhez, ami így értendő: **השלישי אבשלום בן מעכה**, 'a harmadik volt Abshalom, Maaká fia'. **מיד כל חיה אדרשנו**: Ezt a példát Rambam is említi. „Számon fogom kérni minden állattól, ami vele kapcsolatos.” Tehát bármely állatot, amely megöl egy embert, az ÚR felelősségre vonja tetteért. Előfordult, hogy egy kakas megölt egy embert, és az áldozat családja a bíróság elé vitte a kakast, amit a bíróság megkövezett.

<sup>195</sup> Rabbi David Kimhi, szül. 1160.

<sup>196</sup> Radak részleteiben elemzi a **לנפשותיכם** kifejezést, ami azt jelenti, hogy ha egy állat megöl egy embert, akkor az állat a halál okozásában bűnös lesz, hacsak nem arra használja fel az ember az állatot, hogy gonosz embereken megtorlást hajtson végre, mint a medvék esetében, akik megölték az Elizeus prófétát gúnyoló gyerekeket (2Kir 2,24). A Leviticus 26,22-ben az ÚR szintén kifejezetten bejelenti, hogy a szabadon kóborló vadállatokat ügynökeiként fogja használni, hogy bosszút álljon a zsidó népen, aki szándékosan és hosszú ideig vétkezett.

<sup>197</sup> Moses ben Maimon vagy Maimonidész, szül. 1138.

<sup>198</sup> Rabbi Shlomo Yitzchaki, szül. 1040.

Radak az 5. vers következő egységében a **מִד כֹּל חַיָּה אֲדָרְשֶׁנּוּ** részt úgy érti, hogy a vétkes állatot, amelyik megölt egy embert, egy másik állat öli majd meg. Ugyanakkor rámutat, hogy a jutalmazás és büntetés elve általában nem alkalmazható az emberen kívül más fajokra, mivel csak az ember rendelkezik olyan értelemmel, hogy számonkérhető legyen bűneiért. Ramban is elgondolkodik az állatok számonkérhetőségén, leginkább azon, hogy hogyan lehet az, hogy a számonkérés és a büntetés emberre, állatra egyaránt vonatkozik, mert a vadállatnak nincs értelme, amivel különbséget tehetne jó és rossz között. Annyi azonban bizonyos, hogy a Szentírás konkrét esetekről is beszámol, pl. az ökörről, amely embert ölt, és amelyet meg kellett kövezni, és a húsát sem szabadott megenni (Ex 21,28). Ez nem pénzbüntetés a tulajdonos számára, mivel még a gazdátlan ökröt is halálbüntetéssel sújtják. Emellett, hangsúlyozza, ez a parancs Noé fiaira és az izraelitákra egyaránt vonatkozik. A **שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָךְ** jelentése tehát az, hogy ‘minden vérontó’, legyen az állat vagy ember, vérüket megköveteli a földi bíróság és az Ég keze is.

Ramban visszaütal a kezdetekre, amikor embernek és állatnak a növényvilág adhatott eledelül, úgy fogalmaz, hogy ilyen volt a természetük és a szokásuk. A váltás akkor következik be, amikor az *alacsonyabb rendű élőlények* (állatok) az ember tápláléka lesznek. Ekkor az állatok természete és szokása is megváltozik, és egymás eledelévé lesznek, ezért válik szükségessé a parancs, hogy míg a többi élőlény prédája az embernek, addig fordítva ez nem lehet így. Mivel az állatoknak megengedett az egymás leölése, fontos kitétel az embervér kiontásának a tilalma, ami az emberre is vonatkozik, mintha a kinyilatkoztatás így szólna: „Megengedtem, hogy minden élőlény vérének kiontsd, kivéve a saját véredet. Ez tilos neked és minden élőlénynek, mert nem az a természetük, hogy kiontsák.” Rashi a táplálkozásban bekövetkezett váltást az özönvíz nemzedékének vétkességére vezeti vissza, ezzel indokolja a szankciók szükségességét, ami vonatkozik az állatokra is.

Ibn Ezra a **וּמִיֵּד הָאָדָם** kifejezéssel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy ha egy ember megöl egy másik embert, bármilyen felállásban is, az ÚR megbosszulja a halált. Ugyanígy az állatok esetében is, ha egy állat megöl egy embert, azt egy másik állat öli meg. Ezekből következően megerősíti a fentiekben is hangsúlyozott megkülönböztetést, miszerint az embernek szabad állatot ölni, de az állatoknak tilos embert ölni. Radak ugyanitt azt mondja, hogy ha az ember embert öl, az ÚR fenntartja a jogot, hogy megtorolja akár ebben az életben, akár a túlvilágon. Ráshi szerint az ÚR bosszúja abban az esetben következik be, ha az élet

elvétele előre kitervelt szándékkal történik, és nincsenek tanúk. Rabbi Bahya azt mondja, hogy **ומיד האדם** kifejezéssel arra az esetekre történik utalás, amikor az emberölésnek vannak szemtanúi. Azaz, ha a gyilkosnál vannak tanúk, akkor az embernek kell ítélnie, míg az ÚR akkor ítélik a gyilkos felett, ha nincs emberi bíróságon elfogadható bizonyíték. Rashi a **מיד איש אחיו** kifejezéssel kapcsolatban azt a helyzetet feltételezi, hogy egy ember, aki testvérként szereti a másikat és véletlenül megöli, az is büntethető, kivéve, ha a menedékvárosok egyikébe menekül és bocsánatért esedezik. Azzal folytatja, hogy még annak is szüksége van engesztelésre, aki véletlenül öl meg egy másik embert, és ha nincsenek tanúk, akkor maga az Örökkévaló kéri számon rajta cselekedetét.

Ibn Ezra a **שופך דם האדם באדם דמו ישפך** szakasszal kapcsolatban a **באדם** kifejezést úgy magyarázza, hogy az ‘emberi törvényszék előtt’. Tehát, kell, hogy legyenek tanúk, akik tanúskodnak, hogy a bűnös személyen végre lehessen hajtani a büntetést. Azt mondja, hogy ez a Targum fordításának is a lényege: **דישוד דמא דאינשא בסהדין על מימר**, amit Onkelos ‘a tanúk jelenlétében’ (**באדם**) kifejezéssel fordít. Radak a a 6. verset így értelmezi: „Az ÚR mondja: Én magam elégtételt fogok követelni a meggyilkolt személy nevében, ha nincsenek tanúk, akik tanúskodhatnak a gyilkos ellen, így egy emberi bíróság végezheti ki a bűnöst.” Így a **באדם** értelmezése: ‘bírák segítségével’. Ibn Ezra a 6. verset közvetlenül Noéhoz köti, miszerint ez a vers ad a fiainak parancsot a gyilkosok kivégzésére. Szerinte a **באדם** háromféleképpen értelmezhető: ‘tanúk előtt’; ‘emberek előtt’; vagy ‘mert megöltek egy embert’. Hasonlóképpen Sforno<sup>199</sup> is az emberi törvénykezésre lát itt referenciát.

Radak a **כי בצלם אלוקים עשה את האדם** magyarázatánál kiemeli, hogy [az ember] meg van különböztetve a világegyetem összes többi teremtményétől, olyannyira, hogy Isten személyesen formálta (**עשה**) őt saját képmására azáltal, hogy értelmet adott neki. Ezért vonható az ember felelősségre embertársa megöléséért. Radak elgondolkodik azon, hogy mennyivel szentségesebb lenne az ÚR képére teremtett emberi lénynek az élete, ha az alacsonyabb rendű lények megölése tiltva maradt volna számára, amíg külön engedélyt nem kapott volna arra, hogy élelemért ontson vért. Itt emlékeztet arra is, hogy az ÚR különleges

<sup>199</sup> Obadiah ben Jacob Sforno, szül. 1470/1475.

engedélyére volt szükség ahhoz, hogy az ember és az állat akár csak a növényeket táplálékul használja fel, bár a növények még az állatoknál is alacsonyabb rendűek. Mindezekből Radak azt a következtetést vonja le, hogy ahhoz, hogy bármely lény elpusztíthasson egy embert, szükség volt az ÚR külön utasítására, amely ezt elrendelte.<sup>200</sup>

Sforno azt teszi mindehhez hozzá, hogy állatokat az Örökkévaló nem a saját képére teremtette, hogy haláluk ne fossza meg a földet az isteni képmástól. Ez egy roppant érdekes gondolat, de mintha fordítva keresne érveket az állatok leölhetőségének magyarázatához.

Az emberrel kapcsolatban azt mondja, hogy attól a pillanattól fogva, hogy Isten azt mondta a Gen 1,26-ban **נַעֲשֶׂה אָדָם** 'alkossunk embert', teremtményeit független értelemmel ruházta fel, amely akár kollektíven, akár egyénileg szembeszállhat vele. Az embert ez az „isteni tulajdonsága” teszi kellően fontossá a Teremtő számára ahhoz, hogy számadást követeljen azoktól, akik öléssel pusztítják az isteni képmást.

A fenti magyarázatokban többhelyütt hangsúlyosnak tűnik az öngyilkosság tilalma mint az emberi élet védelmének szerves része. A vérontás tilalmának értelmezésében a magyarázók hierarchiában gondolkodnak, amelyben mindig a felsőbbrendű áll bosszút, így az emberölést, különösen a titokban elkövetett, előre eltervezett cselekedetet, maga Isten bosszulja meg.

---

<sup>200</sup> Radak részletezi a magyarázatot azzal, hogy Mózes a zsidó nép megtorlásáról szóló fejezetekben mind a Bechukotaiban, mind a Ki Tavo-ban leírja, hogy az ÚR ilyen utasításokat fog kiadni a vadállatoknak, akárcsak a csapások idején. Amikor az ember saját tettei miatt elveszíti igényét arra, hogy az ÚR képmását viselje magán, a vadállatok már nem látják ezt a képet, így nyugodtan megtámadják az embereket. A meg nem született magzat nem rendelkezik ezzel az isteni képpel, vagyis nincs észrevehető értelme. Az értelem az, ami arra készíti a rabszolgát, hogy engedelmeskedjen urának, mert látja, hogy szenvedne, ha nem tenné; ezért amikor az ember nem engedelmeskedik gazdájának (ÚR), az értelem hiányát mutatja, vagyis nem követelheti többé, hogy emberként kezeljék.

## 2.6. Az emberölés mint bibliai-jogi kérdés

Az alábbiakban a Héber Biblia azon jogi szövegei kerülnek vizsgálat alá, amelyek az emberölés tiltásával és szabályozásával foglalkoznak. Fontos szem előtt tartani, hogy az izraeli törvények nem vákuumban alakultak ki saját közegükben, hanem hatott rájuk az ókori Kelet gondolkodásmódja, így sok párhuzam található a bibliai törvények és az ókori keleti törvények között.<sup>201</sup> Az emberölés jelenségének társadalmi elhelyezésekor felmerülnek bizonyos alapkérdések: Kire vonatkozik az élet védelme? Mikor szabad, mikor kell és mikor tilos ölni? Az élet védelme egyaránt vonatkozik Izraelre és az idegen nemzetekre? Tehető-e különbség a szabályozást illetően háborús és békeidők között?

Walther Harrelson három alapesetre osztja az emberölést: a büntetés esetére, amikor a közösség kivégez valaki; a háborúkra, melyeket Isten vagy megenged vagy parancsol; és az embertárs, felebarát ellen elkövetett erőszakos cselekedetre.<sup>202</sup> Fontos szempont az emberölés megítélésében, hogy az elkövető szándékosan vagy nem szándékosan jutott el a végzetes cselekedetig. Feltételezhetően ez a különbségtétel nem mindig létezett, a szövetség könyve azonban már kitér ezekre a lehetőségekre (Ex 21,13-14).<sup>203</sup> A gyilkos felelősségét az Ex 21,12–14-en túl még a Num 35,9-34 és a Deut 19,1-13 szövegei vizsgálják, amelyek a menedékvárosokat jelölik ki, ahova a nem szándékkal elkövetett gyilkosságok tettesei menekülhetnek a vérbosszú elől. Ezek a jogi szövegek a szándékos emberölést tekintik büntethetőnek, melynek büntetése halál vagy más, mérték szerint kiszabott büntetés. Az Ex 21,13–14 versei különbséget tesznek a fizikai cselekvés között, amelynek szándéka az ölés, és a fizikai cselekvés között, mely, nem előter eltervezve, de gyilkossággal végződik.<sup>204</sup>

Különös és egyedi esetet ír le a Deut 21,1-9, melyben egy földön talált holttest helyzetéről és a követendő protokollról van szó. A leírás abban biztos, hogy gyilkosság történt, de az elkövető ismeretlen, így a holttest helyének fizikai távolsága határozza meg, hogy mely város vénei mutatnak be engesztelési áldozatot, kijelentve, hogy nem vétkesek a vérontásban, de Isten bocsánatát kérik az ártatlanul kiontott vérért. A szöveg mutatja, hogy az

<sup>201</sup> Az összehasonlítást ld. H.J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 1976, illetve konkrét esetek összevetését P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, pp125-147.

<sup>202</sup> W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, p108.

<sup>203</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p147.

<sup>204</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p117.

emberölés nem maradhat következmények nélkül, bámilyen nehezítő körülmény is álljon a helyzet tisztázásának útjába, mert valami olyan cselekmény történt, amely érinti a közösség életének rendjét. A deuteronomiumi jogi gondolkodás figyelembe veszi az elkövető és az áldozat közötti kapcsolatot is, volt-e a gyilkosság előtt ellenségeskedés közöttük. Ha az emberölés esetében fennáll a szándékosság és a korábbi ellenséges viszony, amiből kifolyólag a gyilkos gyűlöletből, előre megtervezte a csapást, saját halálával kell lakolnia tettéért. A Num 35,9kk nyomán halálbüntetés vonatkozik az eszközzel okozott szándékos emberölésre (a vérbosszú keretein belül), de szerepet játszik az indulat, ami a 20-21 versek szerint halállal büntethető, ha valaki gyűlöletből, ártó szándékkal vagy ellenséges indulattal öli meg a másikat.

Több helyen megfogalmazódik az a tétel, hogy aki szándékosan megöli embertársát, annak saját halálával kell fizetnie érte. A halálbüntetés megfogalmazódhat konkrét esetekben, de általános érvényűen is, konkrét részletek nélkül. Ilyenek az ún. אָרוּר mondatok (pl. Deut 27,24: „Átkozott, aki titokban agyonüti a felebarátját.”) és az ehhez hasonló מוֹת יוֹמָת<sup>205</sup> kijelentések (pl. Lev 24,17: „Ha valaki agyonüt egy embert, bárkit is, halállal lakoljon.”),<sup>206</sup> amelyek ugyanazt a konklúziót fogalmazzák meg, de különböző Sitz im Lebenre utalnak.<sup>207</sup>

Nemcsak a jogi szövegek nyújtanak információt arról, hogy hogyan reagált a közösség az emberölésre, illetve hogy állt a felelősség és büntethetőség kérdéséhez, hanem bizonyos narratívák is mutatják, hogy a másik emberéletének értéke, veszélyeztetése és védelme összetett kérdés, melyet egy adott helyzet több összetevője határoz meg.<sup>208</sup> A József-történet (Gen 37) vonatkozó részében Ruben megakadályozza testvéreit, hogy direkt cselekvéssel végezzenek Józseffel, mert abban az esetben a büntethetőség teljes körű, mígha „csak” hagyják meghalni, tehát közvetetten okozzák a halálát, az kisebb mértékű büntethetőséget jelent. Hasonló megkülönböztetés figyelhető meg Dávid és Úriás esetében (2Sám 12), mivel nem konkrétan Dávid kezétől hal meg a hettita „rivális”, ezért Dávid büntetése reflektál ugyan büntetere, de áttételes módon. Dávid esetében egy másik aspektus is megjelenik, miszerint a

<sup>205</sup> Részletes vizsgálatát ld. H. Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze*, BZAW 114, 1969.

<sup>206</sup> Az alternatív fordítási kérdésfelvetéshez ld. P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p154.

<sup>207</sup> Karasszon I., *Az óizraeli vallás*, p62.

<sup>208</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, pp118-119.

király felelős az alárendeltjei tettéért, de morális felelőssége van és nem a végrehajtandó büntetethez alá esik.<sup>209</sup>

### 2.6.1. Lex talionis

A „szemet szemért”<sup>210</sup> elv az ókori közösségek emberi interakcióinak egyik legősibb szabálya. A „mérce törvénye” arra vonatkozik, hogy az okozott kár vagy sérelem mértékének és természetének megfelelően büntethető az elkövető, azt kapja, amit adott. Az elgondolás nem idegen ugyan a Héber Biblia jogi szövegeitől, mégis az előfordulása leginkább három igehelyre korlátozódik: Ex 21,23-25; Lev 24,18.20; és a Deut 19,21.<sup>211</sup> Az ókori Keleten a Tóra könyveinél jóval korábban megjelenik, elsőként az Ur-Namma törvényekben (Kr.e. kb. 2112-2095)<sup>212</sup>. A megtorlást alkalmazó igazságszolgáltatás az Ešnunna- (Kr.e. kb. 2000)<sup>213</sup> és a „Hettita törvények”<sup>214</sup> leírásaiban is szerepel, de itt a bírósági ítéletek az elkövetőt pénzbeli kompenzációra kötelezik. A talio elven alapuló igazságszolgáltatás jelensége a legrészletesebben Hammurapi (Kr.e. 1792–1750) törvénykönyvben kerül kifejtésre.<sup>215</sup> Latin megnevezését a római jogrendszerből ismerjük.

A lex talionist Albrecht Alt az apodiktikus joghoz sorolja, analógiájára azonban egy sor egyedi esethez fűződő, a talióhoz csupán hasonlító kazuiztikus rendelkezést találunk (pl. Ex 21,36). A formula töredékes bibliai előfordulása miatt Alt eredetét és eredeti értelmét Izraelen kívül keresi, és meg is találja algériai fogadalmi sztléléken, amelyek egy Szaturnusz-szentélyhez kötődtek, és az istenségnek felajánlandó emberáldozat fokozatosan végbemenő helyettesítését mutatják be. Az itt található megfogalmazás (*anima pro anima, sanguine pro*

<sup>209</sup> V.ö. 1Kir 2,31, Salamon és Jóáb esetében Salamon megöleti Jóáábot, hogy az általa „ok nélkül” kiontott vér elháruljon Dávid házáról.

<sup>210</sup> Ex 21,24-25: „Szemet szemért, fogat fogért, kezét kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, kék foltot kék foltért.”

<sup>211</sup> A. Alt, *Zur Talionisformel*, in: u.ö., *Kleine Schriften*, p341.

<sup>212</sup> J. B. Pritchard (szerk.), *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures*, p179.

<sup>213</sup> J. B. Pritchard, *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures*, pp150-155. V.ö. pl. Ex 22,10.

<sup>214</sup> ÓKTCh, pp256-264.

<sup>215</sup> ÓKTCh, p124-150. Hammurapi különbséget tesz a társadalmi osztályok között, így a megtorlás mértékét az elkövetett sérelemhez képest eszerint rója ki. Ez leginkább a szabad állampolgárok osztályának védelmét szolgálja. A. C. Hagedorn, "Lex Talionis," *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. 16., p418.

*sanguine, vita pro vita*) egyértelműen megtalálható a héber שָׁפַח נַפְשׁוֹ תַּחַת נַפְשׁוֹ megfogalmazásban.<sup>216</sup>

Az Ex 21 fókuszja a testi sértés, pl. a bántalmazott terhes asszony koraszülése pénzbírsággal ugyan kiegyenlíthető, de ha meghal(nak), akkor az elkövetőnek is meg kell halnia. A rabszolgá nem halálos testi sértésének ellentételezése a szabadságának visszaadása. A Deut 19,18–21 leírásában az egyenértékű ellentételezés a közösség rendje fenntartásának egy olyan eleme, amely nem korrumpálódhat, ezért a testi sértés esetét bírák vizsgálják ki és állaptják meg, hogy nem történt-e hazugság az eset prezentálásában. Teszik mindezt a deuteronomiumi gondolkodás keretében azzal a céllal, hogy Jahve közössége tiszta maradjon (vagy inkább ebben a törekvésben hozzá méltóvá váljon). A Szentség-törvényben az Exodushoz és Deuteronomiumhoz képest a rövid, kiasztikus megfogalmazás két új elemet is tartalmaz, a törés esetét (שָׁפַח תַּחַת שָׁפַח) és az állatok említését.<sup>217</sup> Úgy tűnik, hogy a Lev 24,18–21 papi szerzői nem általánosságban a testi sérülések szabályozásával foglalkoztak, hanem a kultuszban való részvétel szempontjából lényeges sérülésekkel. Az ilyen sérülésekért anyagi kártérítés nem volt lehetséges.<sup>218</sup>

A testi sértés szankcionálása, a „szemet szemért” elv alapján könyörtelen és véres eljárás a leírások szerint, a törvényt azonban feltételezhetően sosem hajtották végre.<sup>219</sup> A talmudi gondolkodás megengedőbb a Tóra ilyesféle eseteinek értelmezésében, annyiban, hogy a bölcsek szerint a gyakorlatban minden testi sértésért lehetett kompenzációt fizetni, ennek egyedüli kivétele az emberölés volt (vö. Num 35,31). A kritikai bibliatudomány amellet érvel, hogy a Tóra rendelkezései szó szerint értendőek, ugyanakkor a kompenzáció (anyagi vagy pl. szabadság) régi és bevett alternatívája volt a bosszúból történő csonkításnak, ahogyan erre az ókori keleti joggyakorlat is erre számos példát ismer. Baruch Levine az azonos mértékű megtorlás és kompenzálás kérdésében arra jut, hogy a bibliai jogrendszer mindkét

<sup>216</sup>Az emberáldozat állattal való helyettesítése, megváltása nem idegen az izraelita kultusztól sem (pl. Gen 22; Ex 22,28; 34,20). A. Alt, *Zur Talionisformel*, pp341-343. Altnak ellentmond Echart Otto, aki a talio eredetét nem a kultuszban, hanem a konfliktuskezelés területén látja. E. Otto, *Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel*, in: *Kontinuum und Proprium*, pp224–45. J. Rothkamm a talio-t, mint tényleges megtorlást, egy univerzális koncepciónak tartja (J. Rothkamm, *Talio esto :Recherches sur les origines de la formule 'œil pour œil, dent pour dent' dans les droits du Proche-Orient ancien, et sur son devenir dans le monde gréco-romain*, BZAW 426, p88), aminek nyomán feltételezhető, hogy a célja nemcsak a lokális igazságszolgáltatás volt, hanem kísérlet, hogy megregulázzon olyan testi sértéseket, amelyek átléphetik a közösség határait. V.ö. A. C. Hagedorn, "Lex Talionis," *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. 16., p420.

<sup>217</sup> Valószínűleg visszautal a Gen 9,3–6-ra. E. Otto, *Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel*, p 242.

<sup>218</sup> A. C. Hagedorn, "Lex Talionis," *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. 16, p420.

<sup>219</sup> Karasszon I., *Válasz a tálióra*, pp197-198.



eljárást ismerte és alkalmazta, hogy mikor melyiket, az esetről esetre változhatott. Az izraelita közösségen belüli szándékos sérülés-okozás mindenesetre súlyos büntetést vont maga után.<sup>220</sup>

## 2.6.2. A vérbosszú és a menedékvárosok

A vérbosszú fogalma a bosszúállás számos helyzetének<sup>221</sup> az az esete, a bosszú legerősebb és elkerülhetetlen fajtája, amikor a vérbosszuló rokon<sup>222</sup> (לְאָא) egy szándékosan elkövetett vérontást torol meg. A vérbosszú intézménye az ókori Izrael társadalmának Isten által legitimált mechanizmusa az erőszak kordában tartására,<sup>223</sup> illetve az élet és a becsület védelmére az erre szolgáló intézményi rendszerek hiányában.<sup>224</sup> Az emberölés büntetését a Papi hagyomány már a Gen 9,6-ban előírányozza, ott még a vérontás helyzetének cizellálása nélkül, valamint nem jogi értelemben, inkább a *talio-elv* illusztrálásaképpen:<sup>225</sup> az elkövetett tett nemcsak az áldozatra, hanem az elkövetőre is hatással van.<sup>226</sup> Az emberölés nem maradhat következmények nélkül, mert az Isten képmására alkotott ember életének kioltásában az áldozat mellett Isten szurverenitása, és Isten és ember kapcsolata is sérül.

A vérnek a korábbi fejezetekben felvázolt kettős (szennyező és tisztító) „ereje” tükröződik a vérbosszú kérdésében, ahol „a megölés nemcsak a gyilkost szennyezte be, hanem a nemzet egészének tisztaságát is befolyásolta,<sup>227</sup> mivel a bibliai vallás kiterjesztette a tisztátalanság fogalmát bizonyos nem rituális vétségekre, például az emberölésre is.”<sup>228</sup> A Gen 4,10b–11a az első emberöléssel kapcsolatban, mint már korábban is említésre került, fontos aspektusra hívja fel a figyelmet: „*testvéred vére kiált hozzám a földből! Most azért légy átkozott kitesztva arról a földről, amely megnyitotta a száját, hogy befogadja testvéred véré, amelyet kiontottál.*” Azzal, hogy Kain rátámadt testvéreire és megölte (וַיַּהַרְגֵהוּ), megtörte az ember és

<sup>220</sup> B. Levine, *Leviticus*. JPS, pp268-270. A rabbinikus zsidóság ézékenysége a szemet-szemért megtorlás kérdésében nem jelentette azt, hogy nem lehettek tisztában a bibliai törvények eredeti kontextusának realitásával.

<sup>221</sup> Egyéb esetek, pl. Bír 8,18-21: Gedeon bosszúja háborús helyzetben; Gen 34,25: Simeon és Lévi bosszúja Dináért; Gen 4,23: Lámek fenyegetőzése emberöléssel, ha sérelem éri.

<sup>222</sup> Az áldozat fia, fiútestvére, az apa testvére, az apa testvéreinek a fia. V.ö. Lev 25,48-49; Num 27,10. Megölt nőért elkövetett vérbosszút nem említ a Héber Biblia.

<sup>223</sup> Feltételezhetően azzal a funkcióval, hogy elriassza a gyilkosságtól a haragban lévő feleket. Karasszon I., *Az óizraeli vallás*, p59.

<sup>224</sup> R. Brandscheidt, *Blutrache*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. www.wibilex.de.

<sup>225</sup> U.o.

<sup>226</sup> Kissé távoli példa erre Saul és a gibeóniak megöletése (2Sám 21,1-2).

<sup>227</sup> Ld. Deut 19,10 és 21,8.

<sup>228</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p9.

a megélhetést és otthont adó föld közti kapcsolatot, ami azt eredményezi, hogy a gyilkos nem maradhat azon a helyen, azon a földön, ahol a vérontás történt. A másik fontos része a leírásnak az átok, azaz a bosszú az elkövetett vétségért. A Gen 4 tanúsága szerint a bosszúnak mértéke van, de nem az elkövetett emberölés alapján, hanem az elkövetőhöz kapcsolódóan. Ezt mutatja a fejezet végén, Kain egy leszármazottjának, Lámeknek az esete, ahol a „bosszú Lámekért” tizenegyszerese Kainénak (Gen 4,23–24). Ennek a különös megkülönböztetésnek az ókori keleti elgondolás áll a háttérben, hogy az emberi élet nem egyforma és nem egyenértékű, van, akiben nagyobb tisztesség, nagyobb dicsőség van, van, akiben kevesebb, így az életéért vett elégtétel is eszerint különbözik.<sup>229</sup> Johs Pedersen a vérbosszú definícióját annak a világban történt törésnek a helyreállításában látja, amelyben a világot egy másik élettől megfosztó embernek az élete is elvételre kerül. A vérbosszú abból indul ki, hogy a sebzettség ziláltságát meggyógyítsa.<sup>230</sup>

A társadalmi együttélés kialakításának, szabályozásának fontos részét képezik az úgynevezett „menedékvárosok” (הַעֲרִים לְמִקְלוֹט). Julius Wellhausen az aziliumok kialakulásában három fejlődési csomópontot különböztet meg.<sup>231</sup> Álláspontja szerint a kezdetekben, melyre az Ex 21,13–14 utal, a különböző szentélyek lehettek a gyilkosok menedékei,<sup>232</sup> majd a deuteonomiumi reform idején Jósiás megszünteti ezeket a szentélyeket, de a menedék lehetőségének a megtartására menedékvárosokat jelöl ki, melyeket a D a Deut 19,1–13-ban ismertet, a Papi hagyomány pedig átveszi, megerősíti azokat.<sup>233</sup>

A Num 35,6-15 leírása alapján ide az a gyilkos (הַרְצִיחַ) menekülhetett a vérbosszúra jogosult rokon elől (מִגֵּאֵל הַדָּם), aki nem szándékosan, szó szerint ‘figyelmetlenségében’, ölte meg egy egy honfitársát (מִמֵּה־נַפְשׁ בְּשִׁגְגָה). Nem maradhattak azon a helyen, ahol a vérontás történt, egyrészt, hogy meg ne haljanak, míg ügyük tárgyalásra nem kerül. A mások a föld elhagyására, minden valószínűséggel, az az összeférhetlenség, amelyet az emberi élet kioltása eredményez a gyilkoló ember és a lakóföld között. A Num 35 további részében ez egyértelműen megfogalmazódik: „... a vér megszenteltségteleníti a földet”, ami egy kerülendő

<sup>229</sup> J. Pedersen, *Seelenleben und Gemeinschaftsleben*, in: *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, pp10-11.

<sup>230</sup> „Die Blutrache ist darauf aus, die Zerrissenheit des Verletzten zu heilen.” J. Pedersen, *Seelenleben und Gemeinschaftsleben*, pp8-10.

<sup>231</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israels*, pp3; 162; 375.

<sup>232</sup> Ezekben a szentélyekben az oltár szarvait fogva védve voltak a bosszúállótól. V.ö. még 1Kir 2,28.

<sup>233</sup> A D és a P leírások ideológiai és teológiai különbségeket is tartalmaznak, amelyeket a Józs 20 kísérel meg harmonizálni. P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, pp92-93.

vétség, mert amennyiben Isten népe között lakik, úgy az a föld az ő lakhelye is (vv. 33–34). Emiatt a gyilkos nem válthatja meg helyzetét anyagi módon sem, száműzetése a főpap halála után érhet véget, amely engesztelő, helyreállító erővel bír.

A 35. fejezet a menedékvárosok funkciójának bemutatása után a 16–23. versek gyakorlati példákon keresztül tesznek különbséget a szándékos és a véletlen emberölés között. Ezek után ismertetik a menedékváros eljárásrendjét, majd a gyilkos perének lefolytatására, illetve büntetésére<sup>234</sup> is kitérnek.

Nyelvtanilag összetett helyzettel állunk szemben. A gyilkos megnevezésére a szövegek a רצח gyököt használják, a véletlen ölés aktusát azonban a נכה gyök fejezi ki, míg vérbosszuló rokonnak a gyilkos halálát okozó esetleges támadását (ולא ימות) a מות. Rabbi Samuel ben Meir amellet érvel a Kr. u. 12. század elején, hogy a רצח gyök kizárólag a jogtalan emberölést fejezi ki, míg a הרג és a מות általános használatot mutatnak, kifejezhetik a jogos és jogtalan gyilkosságot egyaránt.<sup>235</sup> Ugyanakkor Rabbi Marty Lockshin rámutat arra,<sup>236</sup> hogy a Num 35,11 versében, tágabb értelmezésben, oximoronná válna az a meghatározás, hogy a רצח szándék nélkül ölt meg valakit. Baruch Levine olvasatában itt pontatlan a szóhasználat.<sup>237</sup> A Num 35,30. verse szintén problémás, mert szemtanú vallomása alapján a gyilkosnak halálbüntetés jár, amit ugyanúgy a רצח ige fejez ki (אֶת־הַרְצִיחַ). A kérdés továbbra is fennáll, hogy ez a gyök éppúgy kifejezhet-e szándékos és szándék nélküli, azaz törvényellenes és véletlen cselekedetet, ami azon is múlik, hogy a szándékosság bizonyossággal megállapítható-e, illetve a szövegvilágban megtörtént-e már ez a megállapítás. Lockshin röviden összegzi<sup>238</sup> a rabbinikus álláspontot nemcsak a רצח gyök nyelvtani problémájával, hanem a halálbüntetés, illetve az élet elvételnek kérdésével kapcsolatban is. Megállapítása nem meglepő: nagy valószínűséggel a bibliai szövegek következetlenül használják a gyököt, amely előre eltervezett, jogellenes vérontást, de véletlen,

<sup>234</sup> A bibliai szövegekben azoknak a száma, akik megölhetik a (tettét szándékkal elkövető) gyilkost, meglehetősen korlátozott, különös körülményekkel arra, hogy melyik helyzetben mi számít megfelelő büntetésnek. P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p18.

<sup>235</sup> Rashbam: רצח Always means murder. In: M. Lockshin, *Does the Torah Differentiate Between Murder and Killing?*. <https://www.thetorah.com/article/does-the-torah-differentiate-between-murder-and-killing>. Megtekintve: 2023.01.21.

<sup>236</sup> U.o.

<sup>237</sup> B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p554.

<sup>238</sup> M. Lockshin, *Does the Torah Differentiate Between Murder and Killing?*. <https://www.thetorah.com/article/does-the-torah-differentiate-between-murder-and-killing>. Megtekintve: 2023.01.21.

nem szándékosan elkövetett, így halálbüntetéssel nem járó emberölést is jelenthet. Végkövetkeztetése összecseng a rabbinikus hozzáállással, miszerint a tisztánlátás egyértelmű hiánya miatt a bibliai szövegek, amellet, hogy engedélyezik a háborús emberölést, az önvédelmet és a kivégzést, leginkább azt tanítják, hogy az ember az emberi élet mindenfajta elvételétől tartózkodjon.

A Deuteronomium 4,41-42 és 19,1-14 szerint három várost kell kijelölni, ahová a gyilkosok menekülhetnek. A 4,42 szerint életben maradhat és a városokba menekülhet az, „aki nem szándékosan ölte meg felebarátját” (וְיָרֵץ אֶת־רֵעֵהוּ בְּבִלְיָדָעַת וְהוּא לֹא־שָׂנֵא לוֹ), a 19,3 alapján pedig minden *minden* gyilkos (כָּל־רֹצֵחַ) menedéket találhat ezekben a városokban. A 19. fejezet szabályozás ezután, a Num 35-höz hasonlóan, részletezi a körülményeket és a következményeket: ha a gyilkos nem szándékosan ölt és nem gyűlölte embertársát azelőtt, akkor életben maradhat (v4). Ezt a favágás közben a fejsze véletlenül lerepülő vasfejének esete szemlélteti, a döntő azonban a véletlennek tűnő gyilkosság megítélésében, hogy az elkövető nem gyűlölte a kárvallottat, így az „nem méltó a halálra”. A deuteronomiumi teológia ezt a kérdést is, mint minden mást is a parancsolatok fekete-fehér megtartásához köti. Ha a nép jeleskedik ebben, akkor még három menedékvárost kap a meglévő három mellé, hogy az örökségül kapott országot ne terhelje a vérbosszú az ártatlannak minősített gyilkos kiontott vérével. A 11-13. versekből azonban világosság válik az érem másik oldala, a szándékosan, előre kitervelt, gyűlöletből elkövetett emberölést nem lehet tolerálni, a gyilkos hiába menekül a menedékvárosokba, ki kell adni a vérbosszuló rokonnak, hogy az elégtételt vegyen az ártatlanul kiontott vérért. Ez mind az ország rendje megőrzésének, és a nép jólétének záloga.

A Deut 21,1-9 egy olyan esetet mutat be, amelyben a közösség egy ismeretlen tettes által elkövetett vérontásért mutat be egy egyedi liturgiájú engesztelést, megelőzve ezzel, hogy a közösség a vérbosszú célpontjává váljon. A véneknek és bírának mértani pontossággal ki kell számolni, hogy mely város illetékességi körébe tartozik az elkövetett vérontás. Annak a városnak a vénei egy olyan nőstény szarvasmarhának a vérét ontják, amely még nem hozott utódot, egy olyan helyen, amelyet nem művelnek. Itt a léviták biztosítják a perek és testi sértések Isten nevében történő eljárás helyességét, majd a vének szimbolikus kézmosása, büntelenségük megvallása és Isten bocsánatáért való könyörgés zárja az aktust. A 9. vers a ártatlan vér kiontásának szennyező hatását a törvény cselekvése által látja eltávolíthatónak.

### 2.6.3. „Ne öljl!” - Az Ex 20-ban és a Deut 5-ben

Az élet értékének vizsgálata során elengedhetetlen közelebről szemügyre venni azokat a narratívákat és jogi természetű szövegeket, amelyek az életet védik, illetve szabályozzák „veszélyeztethetőségének” eseteit. Abszolút értelemben véve, ha evidencia, hogy az élet szent és Istenhez tartozik, és ebből kifolyólag a sértése tabu az ember számára, akkor nincs is szükség az ölés tiltására, még kevésbé a halálbüntetés, a bosszú és a háborús helyzetek szabályozására. Az ószövetségi elbeszélő és törvényszövegek<sup>239</sup> azonban azt mutatják, hogy ezek az irányelvek csupán a narratívák szintjén működnek, az élet realitása mást mutat. Leginkább azt, hogy a területekért, a termőföldért, a biztonságért küzdeni kell, a személyes, társadalmi és politikai konfliktusok eszkalálódását, úgy tűnik, sem az egyén, sem a közösség nem képes teljes mértékben kontrollálni. Minden társadalomnak megvannak azonban azok az alapvetései, melyek a működését szabályozzák. A kialakult és működő gyakorlat hagyományozódásának fontos lépcsőfoka, amikor az íratlan vagy rendszerbe nem foglalt törvények kodifikálása megtörténik.<sup>240</sup> A szabályok, törvények és rendelkezések folyamatos alakulását, korhoz és helyzethez kötöttségét, a rendelkezésre álló példák és minták hatását a hagyományozás nem törekszik pontosan tükrözni. A Pentateuchosz elbeszélései arról tanúskodnak, hogy az együttélés keretei a választott nép történetében egy-egy mérföldkő vagy jelentős esemény alkalmával „adatnak” a közösség számára. Egy ilyen fontos csomópont az, amikor a Kr.e. 7. században a deuteronomiumi hagyomány a deuteronomiumi törvénykönyv (Deut 12-26) egy praktikus jól alkalmazható, esszenciális kivonatát közli a két kőtáblán,<sup>241</sup> mint Isten akaratának a Hórebben történt egyértelmű kinyilatkoztatását.<sup>242</sup> Ennek a

<sup>239</sup> A Pentateuchosz legfontosabb törvényszövegeinek (a szövetség könyve Ex 20,22–23,19; a deuteronomiumi törvény Deut 12-26; a P törvényszövegei Gen 1-Lev9/16; a szentség-törvény Lev 17-26; a Numeri törvényei) áttekintését lsd. O. Artus, *Die Pentateuch-Gesetze*, in: Th. Römer, J-D. Macchi, Chr. Nihan (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, pp165-175.

<sup>240</sup> Karasszon I., *Az Ószövetség teológiai üzenete*, p47.

<sup>241</sup> A kőtáblák ókori keleti vonatkozásaihoz ld. N. M. Sarna, *Exodus*, JPS, p108.

<sup>242</sup> Ez a láncszerű sűrítés mint emlékeztető eszköz több ízben előfordul a Héber Biblia szövegeiben. Karasszon I., *Tízparancsolat és Deuteronomium*, in: u.ő., *Az ószövetségi teológia történetéhez*, pp78-79.

kinyilatkoztatásnak, a tízparancsolatnak a szövege erősen közösség- és társadalomorientált, amely Isten Izrael üdvözítésére irányuló szándékát fejezi ki.<sup>243</sup>

A *dekalógus* a törvénygyűjtemények<sup>244</sup> közül a legismertebb, melyet Izrael néppé válásának narratívájában a közösség életére vonatkozó alapvetésnek tekinthetünk. A *tíz szó*<sup>245</sup> az Exodusban a szövetségekötés markere, amely az Isten és választott népe közti kapcsolat (szerződés) kereteit adja. A tízparancsolat lényegében három helyen fordul elő a Héber Bibliában: a papi szerkesztésű Ex 20 és a Deut 5 kisebb eltérésekkel hasonló<sup>246</sup> anyagot közöl, míg az Ex 34 az aranyborjú történetének kontextusában és annak következményeképpen számol be az új kőtáblák tartalmáról, amelyek lényegesen különböznek az Ex 20 és Deut 5<sup>247</sup> hagyományától.<sup>248</sup> A parancsolatok megfogalmazása többféle rendszerezésre ad lehetőséget, szembetűnő felosztásuk az Isten–ember (1–3.) és ember–ember (4 –10.) viszonyra vonatkozhat. A törvénynek ez a fajta letisztult, esszenciális természete erősen indikálja, hogy

<sup>243</sup> Az etikai szempontú vizsgálatban J. Hausmann úgy értékeli a tízparancsolat szövegét, hogy az minden jellegzetességével alkalmas a konkretizálásra, és nyitott etikai szövegnek tekinthető. J. Hausmann, *A tízparancs - Egy univerzális etika?*, in: Benyik Gy. (szerk.), *Mózes törvénye, Krisztus törvénye*, pp97-105. A tízparancsolat hatástörténetéhez ld. Benyik Gy., *Értékrendszer a hegyről. A tízparancsolat hatástörténete (Kiv 10,1-19)*. In: u.ő. (szerk.), *Mózes törvénye, Krisztus törvénye*, pp13-31.

<sup>244</sup> A Tóra más törvénygyűjteményeihez lásd, M. D. Coogan, *The Old Testament*, pp130kk.

<sup>245</sup> A narratíva a tízparancsolat kihirdetésekor nem számozza a tartalmat. A tízes szám először az új kőtábláknál jelenik meg az Ex 34,28-ban (עֲשֹׂרֵת הַדְּבָרִים). A két kőtáblán található tíz „szót” a Deut 4,13 és 10,4 is említi. A dekalógus felosztását illetően számos álláspont létezik, a vita áttekintését ld- A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, pp221-224; valamint N. M. Sarna, *Exodus*, p108.

A tízparancsolat legkorábbi felosztása Philon nevéhez fűződik, aki a LXX fordítás szerint a következő témákat különbözteti meg: 1. idegen istenek; 2. képek; 3. Isten neve; 4. szombat; 5. szülők; 6. házasságtörés; 7. gyilkosság; 8. lopás; 9. hamis tanú; 10. vágy. A zsidó hagyomány számára a parancsolatokat számok szerint a legkézenfekvőbb két pentádra osztani, Isten és ember, illetve ember és ember kapcsolatát tekintve. Az első öt magában foglalja a szülők tiszteletét, ami az isteni „felsőbbtség” tiszteletéből az emberi felsőbbtség tiszteletére utal. A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, pp221-223.

<sup>246</sup> A különbségek lényegében a sabbat megtartásának motivációját és a felebarát tulajdonának tiszteletben tartását érintik. A szombat megtartásának indoklását a P a teremtésre, a D az egyiptomi szabadításra vezet vissza. Karasszon I., *Tízparancsolat és Deuteronomium*, p81.

<sup>247</sup> A D a tízparancsolat megformálásában régebbi hagyományanyagokra támaszkodik, de saját újításait is bedolgozza a törvénytörvénybe (pl. a szombat pozitív parancsát és a szülők tiszteletét). A szombat napot helyezi anyagának közepére, hogy ezzel Isten tekintélyét állítsa a középpontba. Karasszon I., *Tízparancsolat és Deuteronomium*, p85.

<sup>248</sup> A „rituális dekalógus”-t részletesebben ld. M. D. Coogan, *The Old Testament*, pp123; 141-143. Az Ex és 20 és Deut 5 által megfogalmazott tízparancsolat különbségeit kevésbé szembe-, inkább komplementer egymás mellé helyezésként tekinthetjük. Az Ex 20 egyfajta továbbírása, novellizált módosítása a Deut 5-nek. Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p91. A különbségek részletes vizsgálatát ld. u.ő., pp92-101. A változatok kialakulásának kutatástörténetét Matthias Köckert három alapmodellben foglalja össze. M. Köckert, *Dekalog/ Zehn Gebote (AT)*, Wiblex. Megtekintve: 2023.08.14.

ha keletkezését a vándorló nomád gondolkodásban is keressük,<sup>249</sup> magát a kompozíciót kései megfogalmazásnak tekintjük.<sup>250</sup>

Egy másik aspektusból közelítve azt látjuk, hogy a szövetség két törvénykorpuszban fogalmazódik meg, melynek első része a dekalógus (Ex 20,1-17), a Sínairól kinyilatkoztatott Isten-beszéd, a mások pedig a Szövetség könyve (Ex 20,22-23,19), amely a korábbi kifejtése, a szövetségekötés alapvetése egy nagyobb volumenű, újabb Isten-beszédben.<sup>251</sup> Ezeknek a korpuszoknak a Tóra kompozíciójába való beillesztése mutatja, hogy az intézményesített törvény és igazságszolgáltatás hosszú időn keresztül formálódott, míg elérte célját a közösség életének rendszerezésében. A törvény ugyan nem Izrael közösségének vákuumában vagy abból keletkezett, de az erősen alakította a Közel-Keletnek azt a hagyományát, amelyet egészen a Kr.e. 3. évezredig vezethetünk vissza. Ezek a törvénykorpuszok a társadalmi rendet fenntartó istenségeknek, illetve a királynak való engedelmisséget várják el, ugyanakkor összefonódnak a szociális élet szabályozásaival. Izrael istenének parancsolatai az isten-ember és ember-ember kapcsolatokra vonatkozóan Izrael történelmének narratíváiban, történeteiben gyökereznek.

Az Izrael történetében a legkorábbi törvényfeljegyzésnek a korábban már említett Szövetség könyvét tekinthetjük,<sup>252</sup> amely tükrözte a társadalmi élet dinamikáját az államszervezet és az igazságszolgáltatás kialakulása előtt azt a dinamikát, mely megkövetelte a különféle konfliktusok intézményesített kezelését és megoldását, mind a tulajdonjog, mind a személyiségi jogok és a kultusz területén.<sup>253</sup>

<sup>249</sup> A. Alt a tízparancsolat formáját és tartalmát izraelita eredetűnek tartja, míg E. Gerstenberger felhívja a figyelmet arra, hogy az ÓK-en is található kapcsolódó párhuzamok, valamint hogy a parancsolatok valódi gyökere nem a Mózeshez kötődő kinyilatkoztatásban, inkább a törzsi morális gondolkodásban keresendő. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in: u.ő., *Kleine Schriften I*, pp278-332; és E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“*, WMANT 20, 1965.

<sup>250</sup> A Tízparancsolat szóhasználatát közel áll az Új Hettita Birodalom királyai által kötött hűbér-szerződésekhez. Első helyen a nagy királyt nevezik meg, ezt követi a hűbéresnek a nagy király által nyújtott előnyök listája, majd a szerződési feltételek tételes listája. A formai egyezésekhez ld. V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer Juristischen Wertung, Leipziger Rechtswissenschaftliche Studien*, 1931. Újabban O. Eckart, *Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient*, ZAR 4, 1998. E. Devecchi, B. Christiansen, *Die hethitischen Vasallenverträge und die biblische Bundestheologie*, BN, Nr. 156, 2013. A szerződések általában töredezetten felismerhetők a bibliai szövegekben, azonban a Tízparancsolat apodiktikus igéi nem szövetségi szerződési záradékok. A. LaCocque, P. Ricoeur, *Bibliai gondolkodás*, pp130-134. A szerződés-fomulák prezentáció része megegyezik az első parancsolattal. Karasszon I., *Tízparancsolat és Deuteronomium*, p82.

<sup>251</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p88.

<sup>252</sup> Ez E. Otto elhelyezésében a Pentateuchosz Hexateuszokhosz-redakciójához tartozó, perzsa korabeli kompozíció. O. Artus, *Die Pentateuch-Gesetze*, p169.

<sup>253</sup> Albrecht Alt nevéhez kötődik az apodiktikus és kazuisztikus csoport elkülönítése, azaz a legkorábbi, ismert izraeli törvényszövegek formakritikai besorolása. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in: u.ő., *Kleine Schriften I*, pp278-332.

A tízparancsolat gyűjteményének keletkezésével, tartalmi relevanciájával kapcsolatban David J. Clines szókimondó vizsgálatot folytat, melynek egyik ál-naiv felvetése arra irányul, hogy *mi van akkor, ha a ez a tíz pontban megfogalmazott törvény-esszenciát nem is Isten maga mondta ki, hanem valaki más, aki félrevezetésből odáírta, hogy ez Isten szava.*<sup>254</sup> Lényegében ezt az elgondolást artikulálja, hogy a szöveget *úgy olvassuk, mintha isteni kinyilatkoztatást tartalmazna, közben pedig mindenki tudja, hogy amit tartalmaz, azok emberi szavak, szociális vonatkozású törvények, melyeket szerzőik Istennek tulajdonítanak, mert azt akarják, hogy mások engedelmeskedjenek azoknak.*<sup>255</sup> Talán minden bibliakutató felteszi magának a kérdést legalább egyszer, hogy „valóban meztelen-e király?“, de ha kevésbé fekete-fehér megközelítésre törekszünk, akkor különböző források, hagyományok és redakciók ismeretében tudunk kapcsolódni a kérdésfelvetés másik részéhez, miszerint kinek, mely izraelita csoportnak az érdekében állhatott a tízparancsolat létrehozása (vagy ilyen formájú közlése), illetve milyen szociális konfliktus, érdekellentét állhat a háttérben. Clines érvelésében erre a kérdésre ironikus társadalomkritika a válasz: *egy idősödő... életközepi válsággal, a hitehagyás veszélyével szembenéző izraelita férfi* (illetve férfiak csoportja). A szöveg ugyanis hangsúlyozza, hogy a társadalom felebarátokból áll, olyanokból, akik jövedelemmel, magas szociális státusszal rendelkező férfiak, de más csoportokról, vagy csak az engedelmesség szintjén (nők, jövevények, szolgák, állatok), vagy egyáltalán nem vesz tudomást.<sup>256</sup> Kiknek az érdeke tehát, hogy ezek a még akár az Örökkévalótól is származtatható irányadások betartásra kerüljenek? A címzettek szüleinek, atyjainak, a társadalom öreg férfiainak, véneinek, akiknek idő- és kultúrakondicionált erkölcsi még az isteni autorizációt is elnyerik, a városi elitnek, adminisztrátoroknak, hivatalnokoknak és a leggazdagabb kereskedőknek, akik megengedhetik maguknak, hogy egy napot ne dolgozzanak, a társadalom azon vagyonos, hatalmi pozícióját féltő konzervatív csoportjának, akinek érdeke, hogy Izrael (vallása) mindig is különbözzön más nemzetek(é)től, hogy megőrizték azt az identitást („akiket Isten kihozott Egyiptomból”), mely státuszukat biztosítja. Clines az ún. „szociális” parancsolatokat is visszavezeti az eredendően érdekeltre: a lopástól az fél, az akarja meggátolni, akitől van mit ellopni, a peres helyzetben való hamis tanúskodástól is az tarthat, akinek vagyoni kockázatot jelent egy hamis vád, a

<sup>254</sup> D. J. Clines, *The Ten Commandments, Reading from Left to Right*, in: *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, pp 26-45.

<sup>255</sup> D. J. Clines, *The Ten Commandments, Reading from Left to Right*, p31.

<sup>256</sup> D. J. Clines, *The Ten Commandments, Reading from Left to Right*, pp 33-34.



házaságtörés pedig vélhetően a tehetős, többnejű férfi aggodalma, aki nem csak becsületét, hanem vagyonát is félti a nem kívánatos utódoktól.<sup>257</sup> Clines megközelítése provokatív, és amellet, hogy kérdésfelvetésének második része a parancsolatok értelmezéséhez korántsem nyújt kielégítő szempontrendszert, mégis felhívja a figyelmet a patriarchális társadalom és kontrollgyakorlás működésére, amely természetes közege a szövegek keletkezésének, de amelyet a szövegek modern értelmezésekor meghaladottnak kell tekinteni.

Az általános fordítási gyakorlat a dekalógus igéit imperativusként fordítja, nyelvtani forma azonban imperfectumot mutat (qalban alaki egyezéssel a jussivus formával).<sup>258</sup> A nyelvtani kategória teológiai magyarázata amellet érvel, hogy a parancsolatok a szabályozás mellett a jövőre nézve ígéreteket is jelentenek,<sup>259</sup> amely Istennek az emberiséggel kötött szövetség betartásával teljesedik be.<sup>260</sup> A jelen fejezet szempontjából legrelevánsabb kérdés a gyilkossággal kapcsolatos parancsot érinti. A fenti kérdésfelvetést és érvelést követve a kérdés továbbra is fennáll, kinek az érdekében állhatott az emberölés tiltása?

Az Ex 20,13 ölésre vonatkozó kijelentése meglehetősen tömör megfogalmazás.<sup>261</sup> Ennek egyik oka az apodiktikus jelleg,<sup>262</sup> amely mindig lényegretörően, csak egyetlen, általános érvényű felszólítást tartalmaz<sup>263</sup>. A Dekalógus szövegeiben használt רצח ige a rabbinikus hagyomány szerint mindig a honfitárs életének elvételére vonatkozik, de soha nem találjuk Isten (vagy egy angyal) cselekvésére vonatkoztatva, és sosem használják az igazságszolgáltatásban vagy a háborús emberölés leírására.<sup>264</sup> Az ige csak személyek megölésére vonatkozik az Ószövetségben, állatokra nem.<sup>265</sup> A héber-magyar szómagyarázatok felhívják a figyelmet az ige széleskörű jelentéstartalmára, a cselekedet jogtalan voltára, valamint a szándékos és nem szándékos ölés kifejezési lehetőségeire is. Nahum M. Sarna magyarázatában kihangsúlyozza, hogy a vérontás tiltásának alapvetése a Gen 9,5-6, azaz az

<sup>257</sup> D. J. Clines, *The Ten Commandments, Reading from Left to Right*, pp 34-43.

<sup>258</sup> Ez alól kivételt képez a 3. (וְכֹרֵר Inf. Abs. és וְלִקְדָּשׁ Inf. Constr.) és 4. (פִּי כִּבְדָּה Pi. Imperat.) parancsolat.

<sup>259</sup> A. LaCocque, P. Ricoeur, *Bibliai gondolkodás*, p.138.

<sup>260</sup> Ez a jellemzően deuteronomiumi szemlélet megragadhatóbb a DTM kontextusában, amely a pusztai vándorlás végére helyezi a dekalógus kihirdetését, míg az Exodusban, a szövetségkötés kontextusában a parancsolatok inkább „programadó” szabályrendszernek tekinthetők a szövetségkötésben elinduló közös jövőre nézve.

<sup>261</sup> Nincs olyan héber szöveg-hagyomány, ahol eltérés volna a BHS megfogalmazásához képest. A LXX fordítása egyértelmű, a verssel szövegkritikai probléma nincs.

<sup>262</sup> Kazuisztikus ellenpárja a halálbüntetés kiszabása, pl. Ex 21,16.

<sup>263</sup> Mely törvényfajta, szemben a kazuisztikus formával, legitimációját csupán a kihirdető tekintélye által nyeri el. Th. Römer (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, p236.

<sup>264</sup> N. M. Sarna, *Exodus*, pp113-114. Kivétel a Num 35,30, a korábban már említett különös igehasználattal, melyben a kivégzésre és a gyilkosra használt gyök egyaránt a רצח.

<sup>265</sup> J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3., p293.

ember életét tartalmazó vér Istentől származik, ezért nemcsak hogy értékes, hanem egyedül Isten hatalmában áll az, hogy adja és elvegye. Aki gyilkosságot követ el, túllép a teremtés rendjén, beleavatkozik Isten hatáskörébe, megsérti szuverenitását.<sup>266</sup> Christoph Dohmen az ige értelmezéséhez hozzáteszi a „szociális halál” aspektusát is, amely a direkt halálokozással szemben bizonyos cselekedetek szociális következményei révén vonják meg az életlehetőséget a társadalom gyengébb csoportjaitól (pl. árvák, özvegyek, szegények, nők stb.).<sup>267</sup>

A *Ne ölj!* parancsolat értelmezésében Clines arra építi magyarázatát, hogy a רצח ige leggyakrabban a nem szándékosan elkövetett gyilkosságot, emberölést jelöli, egyúttal felhívja a figyelmet arra az abszurditásra, hogy a törvény nem szándékolt cselekedetet tilt.<sup>268</sup> J. J. Stamm értelmezésében az ige mindig a személyes ellenség megölésére vonatkozik.<sup>269</sup> A héber Bibliában az ige 47-szer fordul elő,<sup>270</sup> és a menedékvárosok kijelölésekor (Num 35,9-34 és Deut 19,1-13) a nem szánt szándékkal, rosszindulat, ellenségeskedés és előzetes megfontolás nélkül elkövetett emberölés példatörténeteiben (Num 35,22-25 és Deut 19,4-5) szerepel<sup>271</sup>. A Num 35,16-18 מות יומת mondataiban azonban a különböző eszközökkel a halálos ütést mérő is רצח, azaz ‘gyilkos’. A Num 35,21 alapján elmondható, hogy a szándékolt bántás (általában a נכה ‘üt, lesújt’), amely halállal végződik, szintén beletartozik a רצח jelentéskörébe<sup>272</sup>. Stamm, figyelembe véve az ige sokféle használatát, úgy határozza meg a jelentését, mint ami sem a büntetésvégrehajtáshoz nem tartozik, sem a háborút nem érinti, magában foglalja ugyan a nem szándékos emberölést, de igazán az emberölésnek azt a bizonyos formáját jelöli, amely az izraelita közösségen belüli védi a közösség tagjait az olyan illegális, megengedhetetlen erőszaktól, amely a közösség egészére is ártalmas.<sup>273</sup> Eduard Nielsen a parancsolat „eredeti”

<sup>266</sup> N. M. Sarna, *Exodus*, p113.

<sup>267</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p122.

<sup>268</sup> D. J. Clines, *The Ten Commandments, Reading from Left to Right*, pp43-44.

<sup>269</sup> J. J. Stamm, *The Ten Commandments in Recent Research*, p99. A *Ne ölj!* parancsolat részletes vizsgálatát a *Sprachliche Erwägungen zum Gebot “Du sollst nicht töten”* (1945, pp81-90) c. munkájában foglalja össze.

<sup>270</sup> <http://biblehub.com/hebrew/7523.htm> Megtekintve: 2017.11.03.

<sup>271</sup> Viszont a szándékos, gyűlölettel és előzetes megfontolással elkövetett gyilkosságot a Deut 19,11 (ומת והכהו) נפשו, a נכה és a מות igékkel fejezi ki.

<sup>272</sup> A 2Kir 6,32-ben, az ostrom alatt álló Samáriában kritikus állapotok alakulnak ki az éhezés következtében. Elizeus ellen Jórám elfogatóparancsot ad ki, mire Elizeus a királyt „gyilkos fajzatnak” nevezi, בן־המרצח (A Piél intenzitása talán még a ‘vérengző’ szóhasználatot is megengedné).

<sup>273</sup> J. J. Stamm, *The Ten Commandments in Recent Research*, p99.

formájában a gyök helyett a vérontás kifejezést feltételezi (שפך דם), amely a parancsolatban, összhangban Stamm érvelésével, így hangzik: „ne ontsd ki felebarátod véré!”.<sup>274</sup>

A parancsolat értelmét, a másik két rövid tiltással (lopás és házasságtörés) együtt a fogság előtti prófétai társadalomkritikában kereshetjük, leginkább a Hós 4,2-ben és Jer 7,9-ben.<sup>275</sup> A társadalmi igazságtalanság kontextusában nem a bűncselekmények fajtáinak elemzése válik hangsúlyossá, hanem a jónak, az élet jóságának a védelme, amelynek megsértése és büntethetősége egy társadalmi konszenzuson alapuló jogrendszerhez van kötve.

Walther Harrelson a parancsolat elemzésében<sup>276</sup> abból indul ki, hogy az ókori Izraelben az élet nem önmagában és önmagáért szent és sérthetetlen, hanem azért, mert Istenhez tartozik, ő adja, ő védi azt, ezért az élet elvétele (a Gen 9,5-6 alapján) csak akkor lehetséges, ha az Isten rendelése nyomán, az ő „nevében”, azaz az Isten által parancsolt háború vagy a halálbüntetés keretein belül történik. Tehát a parancsolatot a közösség sosem értette az emberölés elviekben való kizárásának. Ingoványos azonban a halálbüntetés ilyesforma megalapozása is, érvel tovább, mert az „Isten nevében” való cselekvés felhatalmazása problémás és veszélyes az emberre nézve, az erőszak ugyanis erőszakot szül, illetve nem zárható ki az ártatlanok elítélésének, kivégzésének eshetősége sem. Az pedig egyértelműen elkerülendő, még az igazságszolgáltatás, illetve a büntetés szigorúan meghatározott keretein belül is, hogy egy közösség számára „rutinná” váljon a halálbüntetés alkalmazása. Harrelson egyértelműen kimondja, hogy a Héber Biblia implikációi összességében arra utalnak, hogy a *Ne ölj!* tiltás eredeti jelentése az, hogy az ember életét a másik ember, azaz még a választott felsőbbtség sem veheti el, semmilyen körülmények között.<sup>277</sup>

<sup>274</sup> E. Nielsen, *Deuteronomium*, HAT I/6., p78. A dekalógus kompozíciójának kialakulásához részletesen ld. F-L. Hossfeld, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, 1982.

<sup>275</sup> V.ö. Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p122, és Karasszon I., *Tízparancsolat és Deuteronomium*, pp79-80.

<sup>276</sup> W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, pp107-122.

<sup>277</sup> „...having the initial meaning that human life is never, under any circumstances, to be taken by another human being or by the appointed authorities in Israel.” W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, p108.

### 3. A választott alapszövegek exegézise

A dolgozat korábbi elemzésében a Gen 9,5–6 az élet szentségének és az ölés számonkérésének irányelveit narratívákba ágyazva találjuk, míg a tízparancsolat vonatkozó része jogi korpuszok részeként védi az emberi életet. Az emberölést tartalmazó elbeszélések közül kiemelkedik két szöveg, melyben a gyilkosságért az elkövetők isteni jutalomban részesülnek. Az Ex 32-ben a léviták méiszárlása kerül jutalmazásra, míg a Num 25-ben Áron (túl)buzgó unokája kap szembeötlően nagy súllyal bírót, jutalmazó kijelentéseket, ezek miatt kap elsőként a Num 25 nagyobb és részletesebb figyelmet a vizsgálatban, majd pedig az Ex 32 vonatkozó versei.

Ezek a gyilkosságtörténetek, indirekt módon, de kiemelik az engedelmesség és a „feltékeny” szeretet alapmotivációit, ugyanakkor számos kérdést is felvetnek. Például, hogy miért nem elegendő más eljárás mód, büntetés, mint életek elvétele, illetve hogy ezek az alapmotivációk valójában milyen ősi, archaikus (profán) indokokat vagy politikai törekvéseket takarnak.

#### 3.1. A Num 25,6–13 exegézise

Vizsgálatom teológiai súlypontjának egyik részét Fineás „hőstettének”, Kozbi és Zimri megölésének elbeszélése adja, konkrétan pedig az ezért a cselekedetért járó kettős isteni jutalom. Ez az elbeszélés felgolyóztatja az emberi élet értékének viszonylagosságát, az ölés és a jutalom összeférhetetlen ellentétét.

##### 3.1.1. A Numeri szerkezete

A Numeri szerkesztése meglehetősen összetett kompozíciót eredményezett, melynek egységei előkészítik a 25. fejezet eseményeit és azok értelmezhetőségét. A könyv egyrészt olyan történelmi eseményekre reflektál, amelyek Izrael *profán* valóságában mutatják meg a „tényleges” helyzetet, és leírják, hogyan hajtották végre és teljesítették az isteni parancsokat. Másrészt ezeket a történeteket összefonja az „ideális” kiábrázolása, amely

előíró jelentést hordoz a *szent* jelenlétében történő viselkedéshez. Ez a szentség az emberek között a sátor létesítésében, és minden erre vonatkozó parancsban és előírásban nyilvánul meg.

A könyv szerkezetének vizsgálata sok szempontból nehézségekbe ütközik, a rendelkezésre álló adatok kevésnek bizonyulnak a könyv szerkezetének pontos felvázolásához. C. B. Gray, majd B. Childs, bizonyos földrajzi információk alapján három szakaszt állapítanak meg a könyvben: a 1,1–10,10 a Sínai- hegynél való tartózkodást írja le; a 10,11–21,9 (M. Noth szerint 21,13-nál és J. de Vaulx esetében 22,1-nél) egysége a Sínai-félszigettől északra tart; a 21,10–36,13 szakasz pedig a Jordán völgyében játszódik.<sup>278</sup>

A könyv első részében az elbeszélés aprólékosan ügyel arra, hogy megjegyezze, Mózes, Áron és az izraeliták mindenben úgy járnak el, „*ahogyan az Úr parancsolta* (Mózesnek)”, ami az első tíz fejezetben huszonnégy alkalommal fordul elő.<sup>279</sup> Ezen a földrajzilag elkülöníthető egységen belül, amely az Ex 19-ben kezdődik, megtörténik a népszámlálás, elrendelik a tábor szervezését, kijelölik a leviták feladatait, a nép törvényeket és rendeleteket kap.<sup>280</sup> A Leviticusban elbeszélte események (és rendelkezések) óta Izrael a Sínai-félszigeten marad, a szövegvilágban egészen a Num 10,10-ig, ahol „*akkor indultak el először az Úrnak Mózes által adott parancsa szerint*” (10,13).

A második rész (10,11–22,1) elmeséli azokat az eseményeket, amelyek addig a pontig történnek, míg Izrael készen nem áll arra, hogy belépjen és meghódítsa az *ígéret földjét*. A távozással azonban úgy tűnik, hogy a harmóniát több zűrzavar és lázadás töri meg, ahol az isteni büntetés felemészti az Egyiptomból való kivonulás első generációját. A 16–18. fejezetek kulcsfontosságúak a redakció szempontjából, különösen a 16–17. fejezetek dolgoznak fel olyan kérdéseket, amelyek a Pentateukhosz egészére nézve adnak válaszokat.<sup>281</sup> A 21. fejezet

<sup>278</sup> B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p195.

<sup>279</sup> Num 1,54; 2,33.34; 3,16.39.42.51; 4,37.41.45.49; 5,4; 8,3.4.20.22; 9,5.18 (kétszer); 9,19.20 (szintén kétszer); 9,23; 10,13;

<sup>280</sup> B. Childs ezeket a fejezeteket (1-4) a Numeri első egysége „szívének” tartja. B. Childs, *Introduction*, pp195-196.

<sup>281</sup> R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora*, pp39-40. Achenbach a 16–17. fejezettel kapcsolatban konkrétan négy kérdéskört forgalmaz meg, melyek közül az első Mózes tekintélyére és a rajta keresztül adott föld-ígéretre kérdez rá, annak isteni legitimitására, illetve generációkat átfogó érvényességére; erre Dátán és Abirám lázadása ad választ. A második kérdés Áronra és családjára vonatkozik, illetve arra, hogy a szentség és a kultuszban az istenséghez való közeledés csak rájuk korlátozódik, vagy a laikusoknak is van joguk ehhez; ez a lázadásban résztvevő 250 ember aviszonylatában jelenik meg. A harmadik problémafelvetés a lévítákkal kapcsolatos, a kultusz eseményekben való részvételi joguk kiterjed-e a papsághoz való jogra is; erre Áron és családjá kiemelése és Kórahnak a lázadásban való megnevezése ad választ. A negyedik kérdés Áron vezetési megbízásának hatókörére, Izrael 12 törzsére való kiterjedésére vonatkozik; erre Áron vesszejének a legendája reflektál. A 16–18. egység részletes vizsgálatát ld. R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora*, pp37-172.

Móáb síkságára való megérkezéséről szól, ami megszakítja a folytonosságot a pusztai vándorlás elbeszéléseivel. Egy standard minta rajzolódik ki ezekben a narratívákban, ahol a *profán* és a *tisztátalan* a nép zúgolódásában nyilvánul meg, és amit YHWH haragja és a halált okozó büntetése követ nagy számú áldozatokkal. A csapást rendre Mózes közbenjárása állítja meg, és Isten haragját a papi engesztelés enyhíti. Felvetődik a kérdés, hogy a Num 25 is egy ilyen engesztelést mutat, amellyel az elbeszélés csupán „egy a sorban”, vagy pedig összetettebb és mélyebb szerepe van az elbeszélésnek.

A 10,11-től 22,1-ig tartó egység hagyományanyagai az embereknek a „szentségtelennel” való megfertőződését szemléltetik, és ezeket a narratívákat különféle kultikus törvények hatják át. A tisztákkal és tisztátalanokkal kapcsolatos időtlen papi aggodalom kiterjeszti irányelveit Izrael jövőjére és múltjára.<sup>282</sup>

A harmadik egységet a 22,2–36,13 fejezetei alkotják, a Bálám-ciklus (22–24) és a későbbiekben vizsgált Baál-Peór-incidens, valamint egy újabb népszámlálás, melyet az idősebb, vétkes generáció kihalása indokol. Elkezdődik a honfoglalás, ahová Mózes és Áron már nem mehetnek be. Ezen belül az utolsó egységen belül a Num 25 nemcsak a megelőző Bálám-ciklushoz kapcsolódik szorosan, hanem az annak következményeit elbeszélő Num 31-hez is, melyben a Midján ellen viselt háború a könyv cselekményének lezárását jelenti.<sup>283</sup>

### 3.1.2. Különböző hagyományok jelenléte a Num 25-ben

A ma Pentateukhoszként előttünk álló egység hagyományanyagait szerzteágazó, egyre nagyobb érdeklődést mutató kutatás vizsgálja, de abban a már triviálisnak számító állításban széleskörű egyetértés van, hogy a Papi hagyomány szerzői meglehetősen késői szerkesztői lehettek a Tórának,<sup>284</sup> a már létező anyagok szerkesztése és a P saját narratívái, illetve teológiai hangsúlyai meglehetősen jól elkülöníthetők a szövegekörnyezetüktől. David M.

<sup>282</sup> B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p198.

<sup>283</sup> C. Carmichael a Numeri és Genézis párhuzamos elbeszélő- és törvényszövegeivel kapcsolatban folytatott vizsgálatában (konkrétan a Gen 34 és Num 25) megjegyzi, hogy a Num 25 és 31 közötti törés érzékelhető, illetve a beékelte anyagok olyan kérdéseket érintenek, amelyek a Gen 34 és a Num 25 gyilkosságaival kapcsolatban közös motívumokként felmerülnek. C. Carmichael, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, pp140-158.

<sup>284</sup> Újabb kutatások rekonstruálnak P utáni (post-P) rétegeket is a Pentateuchoszon belül. A kutatás (2016-ban kiadott) összegzését: K. Schmid, *Post-Priestly Additions in the Pentateuch - A Survey of Scholarship*. In: J. Ch. Gertz (szerk.) *The Formation of the Pentateuch*, FAT 111, pp589-607.

Carr<sup>285</sup> a Numeri szerkesztését a fogság utáni időszakra datálja, elismerve, hogy a redaktori munka korábbi hagyományokra épít. A Sittímben<sup>286</sup> játszódó Baál-Peór incidens a Num 25-ben legalább két hagyományból<sup>287</sup> merít, az első elbeszélés a 25,1–5 versekben nem-P<sup>288</sup>, míg a 25,6–18 Papi anyagnak<sup>289</sup> tulajdonítható. A Deut 4,3–4 említéséből vannak, akik a deuteronomiumi redakcióhoz való kötődésre következtetnek,<sup>290</sup> ugyanakkor a Numeri hagyományát a D meglehetősen szelektált formában említi.<sup>291</sup>

A Numeri, P and nem-P anyagai mellett, poétikai hagyományokat is magába foglal,<sup>292</sup> mint a „az Úr harcainak könyve” töredéke (21,14b–18a), vagy egy különálló ének, amelyet egy balladaénekes ad elő a 21,17–18-ban. Egy másik költeményt is megőrzött a hagyomány, a 21,27–30 versek Moáb legyőzését örökítik meg. A Num 25,1–5 nyomán Moáb nem szenved további megtorlásokat azért, mert asszonyaik Izrael férfait szexuális és vallási/rituális szempontból is „bűnbe vitték”, csupán Izraelnek kell számot adnia a tévútra térésről. F. M. Cross másodlagos hozzátoldásnak tartja a fejezet 16–18. verseit, amelyekben az isteni parancs már Midján (és cselszövése) ellen szól, akiket az epikus hagyomány pozitívan ábrázol, és akik iránt a P kevés érdeklődést mutat.<sup>293</sup> Ennek a parancsnak a végrehajtását a 31. fejezet jegyzi.

<sup>285</sup> D. M. Carr, *An Introduction to the Old Testament*, p220.

<sup>286</sup> Shittim (שִׁטִּים ‘akácfa’) héber megnevezése a שִׁטִּים הַבְּלָבִּים rövidített formája (Num 33:49), ami Tell el-Hamaammal azonosítható a moábi pusztában. B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p282; tell el-kelfren, *Tübinger Bibelatlas*; Schittim, NBL III, p481.

<sup>287</sup> Az álláspontok különbsége továbbra is fennáll a J és E felosztásának részleteiben, valamint a P különböző rétegeinek meghatározásában. B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p193.

A legújabb bibliai kutatások a Pentateuchus forrásairól fenntartják, hogy a J és az E tartalma nem különíthető el egyértelműen. David M. Carr ószövevényi bevezetőjében az „L” laikus forrás megjelölést használja, amely a fogság idejéből származó elit nem papi, hanem tudós csoportjára utal. Munkájuk minden bizonnyal a már meglévő írásos és szóbeli hagyományokra épít, melyet kiegészíti saját anyagokkal is. D. M. Carr, *An Introduction to the Old Testament*, p190.

<sup>288</sup> G. Boudreau kissé túl cizellált módon megjelöli a feltételezett forrásokat a Num 25,1-5 verseiben, öt kategóriában: 1. JE; 2. J; 3. E; 4. J+L (laikus forrás); 5. J+N (nomád forrás); G. R. Boudreau, *Hosea and the Pentateuchal Traditions*. JSOTS 173, pp122-123. B.A. Levine a 25,1-5 verseket JE eredetűnek tartja. Levine, AB, p282. M. Noth a Jahvista anyagának tartja az első öt verset. Noth, p195. D. M. Carr a Num 25-t a P és az L kombinációjának tartja. D. M. Carr, *An Introduction to the Old Testament*, p197. Coogan Noth-hoz hasonlóan J anyagának tulajdonítja a kérdéses verseket. M. D. Coogan, *The Old Testament*, p164. Vizsgálatomban az átfogó nem-P (non-P) megjelölést használom.

<sup>289</sup> Ahogyan a Num 31,15-16 is: „Ezt mondta nekik Mózes: Hát ti életben hagyátok az egész asszonynépet? Hiszen ők csábították hűtlenségre Izrael fiait Bálám tanácsa szerint Peór kedvéért! Ezért érte csapás az Úr közösségét.”

V.ö. Józ 22,17: „Nem elég, hogy Peór miatt bűnbe estünk, amelyből még máig sem tisztultunk meg, és amely miatt csapás érte az Úr közösségét?”

<sup>290</sup> Így G. R. Boudreau, aki a 25,1-5 szakasz témáját és szókincsét köti a deuteronomiumi redakcióhoz. Vizsgálata szerint a Num 25,1b-5 és a Deut 4,3-4 a legkorábbi beszámolóit a Baal-Peornál történet eseményeknek, amelyeket a fogság idején jegyeztek le. G. R. Boudreau, *Hosea and the Pentateuchal Traditions*. JSOTS 173, p123-124. Boudreau ugyancsak megjegyzi, hogy a pogány áldozati lakomán való izraelita részvétel leírására használt *znh* gyök ritkán szerepel a J vagy JE anyagaiban. G. R. Boudreau, u.o.

<sup>291</sup> H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, BKAT IV/3., p114.

<sup>292</sup> Childs listája a poétikai részokról a könyvben: 10:35; 21:14-15; 17-18; 27-30. B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p193.

<sup>293</sup> F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p202.

Michael D. Coogan úgy véli, hogy Bálám okolása a Baál-Peórnál történt bálványimádásért (31,16) még a Papi anyag részét képezi,<sup>294</sup> míg Martin Noth úgy látja, hogy a P véget ért a Num 27,12–23-ban,<sup>295</sup> mely szakasz közvetlenül kapcsolódik a Deut 34,1.7-9 versekhez. Mindenesetre, a P a Baál-Peór incidens egy részletesebb verzióját fogalmazza meg, melyben kiélezi Fineás, vélhetően az áronita papi vonal legfiatalabb tagja közbelépésének jelentőségét, biztosítva ezzel, hogy tette ne maradjon jutalom nélkül. A Papi hagyomány felhasználja ezt a történetet arra, hogy történelmi alapokat nyújtson Fineás leszármazottainak (az áronita papságnak) a papi hivatal megtartására.

A 25. fejezet, tehát, két, nagyon hasonló elemeket tartalmazó történet kombinációjaként beszéli el a Baál-Peórnál történt eseményeket. A rövidebb, nem-P elbeszélés tekinthető a régebbinek, aminek egy változata a második P verzió, ugyanakkor az első változat sem (25,1–5) harmonikus<sup>296</sup>. A 25,6–18 P-narratívája a „szentségtörés” elbeszélése mellett a következményeket, és az eseményekre adott reflexiót is tárgyalja. Mindennek a végkimenetele a csapást megállító cselekedet kettős jutalmazása. A két elbeszélés felépítésének párhuzama a bűn elkövetése utána a büntetésig követhető, az eseményekre adott reflexiókat csak a későbbi, hosszabb változat tartalmazza.

---

<sup>294</sup> M. D. Coogan, *The Old Testament*, p174.

<sup>295</sup> M. Noth, *Numbers*, p8.

<sup>296</sup> M. Noth három aspektust nevez meg, amelyek heterogénné teszik a szöveget. 1. A móábi istenség nincs megnevezve a 2. versben. 2. Ugyanakkor a ‘Baál-Peór’ név váratlanul feltűnik egy meglehetősen szokatlan képies beszéd kontextusában (“in the context of a quite unusual figure of speech”). 3. A hitszegésnek két, egymással nem összefüggő büntetése van. M. Noth, *Numbers*, p195.



Num 25,1-5 (nem-P)		Num 25,6-18 (P)
וַיַּחֲלֵהְעָם לְזַנוּת אֶל־בְּנוֹת מִזְרָאֵם	helytelen cselekvés	אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיִּקְרַב אֶל־אָחִיו
וַיִּצְמַד יִשְׂרָאֵל		
הָעָם	Izrael mint ...	כָּל־עֵדֶת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח אֶת־כָּל־רֵאשֵׁי הָעָם וְהוֹקֵעַ אוֹתָם	elrendelt cselekvés	פִּינְחָס וַיִּקָּם וַיִּקַּח רֶמֶח בִּידּוֹ
וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־שַׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל הֲרֵגוּ אִישׁ אֶנְשָׁיו הַנִּצְמָדִים	megtett lépés	וַיָּבֵא אַחַר אִישׁ־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֶּבֶה וַיִּדְקֹר אֶת־שִׁנְיָהֶם
	eredmény	וַתֵּעָצֵר הַמַּגִּפָּה
	a következmények reflexiója	פִּינְחָס הֵשִׁיב אֶת־חַמָּתִי בְּקִנְאוֹ אֶת־קִנְאַתִּי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא־כִלִּיתִי אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאַתִּי
	jutalom	נָתַן לּוֹ אֶת־בְּרִיתִי שָׁלוֹם וְהִיְתָה לּוֹ וּלְזֶרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֵנֶת עוֹלָם

A két történetet összehasonlítva, az első különbség, amely felkelti a figyelmet, az Izraelre való utalás. A nem-P *הָעָם* -nak, míg a P *כָּל־עֵדֶת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל* -nek nevezi, ez utóbbinál egy tipikusan papi kifejezéssel.<sup>297</sup> A nem-P elbeszélés nem említi individuális vétkeket, az egész népet tartja vétkesnek, míg a P egy izraelita férfi bűnére koncentrálna. Az ellentétek párjaként azok, akik kompenzálják a vétkes cselekedetet a nem-P-ben Mózes és a vének, míg a P-nél szintén csak egy ember, Fineás<sup>298</sup>. A P ezt a háborút a Baál-Peór incidenshez és kontrasztként a Bálám-narratívához<sup>299</sup> köti.<sup>300</sup> A Fineást említő legközelebbi igehely a Num 31,6, a Józs

<sup>297</sup> V.ö. Ex 16,1-2; 10 és Num 8,20. B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p286. M. Noth, *Numbers*, p198.

<sup>298</sup> Akit az Ex 6,25 Eleázár egyetlen leszármazottjának tart.

<sup>299</sup> A Num 31,16 szerint a midjániak „Bálám tanácsa szerint csábították hűtlenségre az Úr ellen Izrael fiait”. Egy ilyen utalás mögött feltehetően egy, a P számára ismert része állhat a Bálám-ciklusnak, amely a kánon szövegébe már nem került bele. V.ö. *Deir Alla szövegek*. Coogan adaptációja J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Alla*, p29. alapján, M. D. Coogan, *The Old Testament*, p175.

<sup>300</sup> H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, BKAT IV/3, p114.

22,13, 30-32; 24,33 valamint egy papi glossza a Bír 20,28. Az ő említése az áronita papság öröklődésének leírásában összekötésként szolgál a kompozíció számára.<sup>301</sup>

A Numeri 25 két történetét egyik kapcsolópontja a csapás, ami a moábi nőekkel folytatott bűnös elhajlás miatt kezdődik, és aminek egy midjáni nő (és egy izraeli férfi) engesztelő halála vet véget. Az elbeszélésben azonban ez az engesztelés magyarázat nélkül marad. Ami a fejezet két elbeszélését összeköti, az valójában a helyszín, a moábi Sittim, és a tény, hogy az eseményeknek idegen asszonyok is a részesei.<sup>302</sup>

### 3.1.3. Baál-Peórnál

A 25. fejezetben, a pusztai vándorlás narratívájában Izrael a kánaáni határvidéken tartózkodik, idegen népek területén. Móáb és Midján a narratíva ezen metszetében ellenséges, pogány népek, akik vallási keveredés, bálványimádás szempontjából még nagyobb veszélyt jelentenek, mint védelmi-stratégiai szempontból. A 25. fejezet eseményei több kontrasztot is felrajzolnak a Numeri korábbi elbeszéléseihez kapcsolódva. A konkrét előzményeket jelentő Bálám-ciklusban (Num 22-24) Izrael többszöri áldásban részesül Móáb és Midján véneinek, vezetőinek szándéka ellenére, míg a 25. fejezetben Isten népe könnyedén belekeveredik a bálványimádásba, a fejezetben Móáb és Midján váltófogalmakként szerepelnek. Az ifjú Fineás „hősies” viselkedése az ígéret földjét kémlelő Józsué és Kaleb kiállításához kapcsolódik (Num 14), amely egység a 25. fejezettel együtt szembeállítja az Egyiptomból kivonulók generációját az unokák generációjával, a pusztában meghaló generációt az ígéret földjét majd birtokba vevő generációval (Num 14,22-24).<sup>303</sup>

Baál-Peór eseményei egy köztes állomást vázolnak fel a pusztai vándorlás időszakában, amely tranzitív és transzformatív is Isten népére nézve. A liminalitás tapasztalata itt a fizikai határhelyzetre (a szolgaság házából az ígéret földje felé) és antropológiai szempontból (Izrael identitáskeresése a kapott ígéretek nyomán) is kiábrázolódik. A pusztá, mint átmeneti stádium, kihívások, veszélyek és katartikus tapasztalatok helyszínévé válik.<sup>304</sup>

<sup>301</sup> B. A. Levine, *Numeri*, AB, p286.

<sup>302</sup> H. Zlotnick Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p71.

<sup>303</sup> H. Seebass, *Numeri 22,2-36,12*, BKAT, p113.

<sup>304</sup> Varga Gy., *Nomád teológia* pp214-216.

### 3.1.4. A Num 25,6-18 fordítása<sup>305</sup>

6. És íme, egy ember jött Izrael fiai közül és egy midjánit (nőt) hozott testvéreikhez közel Mózes és Izrael fiainak egész gyülekezete, és sirtak a sátor bejáratánál. 7. És Fineás, Eleázár fia, Áronnak, a papnak a fia, látta és felkelt a gyülekezet közül és fogta a lándzsát a kezébe. 8. És az izraelita férfi után ment a qubbah-ba (sátor), és átszúrta a kettőt, az izraelita férfit és a nőt a hasánál, és így meg lett állítva a csapás Izrael fiai között. 9. És azok, akik meghaltak a csapásban, 24000-en voltak. 10. És Isten beszélt Mózeshez a következőképpen: 11. Fineás, Eleázár fia, Áronnak, a papnak a fia, elfordította haragomat Izrael fiairól, a féltékenységet az ő féltékenységgel köztük, ezért nem emészttem fel őket. 12. Ezért mondd: Íme, én neki adom békeszövetséget. 13. És lesz neki és utódinak utána az örök papság szövetsége, mert féltékeny volt Istenéért és engesztelést végzett Izrael fiaiórt. 14. És az izraelita férfi neve, a levágotté, akit megöltek a midjanitával, Zimri volt, Salunak, a Simeoniták atyja háza fejedelmének a fia. 15. És a levágott nőnek, a midjanitának a neve Kozbi volt, Kurnak a lánya, aki Midjánban atyja háza törzsének a feje volt. 16. És Isten mondta Mózesnek a következőképpen: 17. Támad meg a midjániakat és verd meg őket, 18. mert ők ellenségesen cselszövésükben rontottak rád, amikor megcsaltak téged Peór ügyében, és Kozbinak, nővérüknek az ügyében, aki Midján egy vezetőjének a lánya volt, akit megöltek a Peór miatti csapás napján, ami után a csapás elmúlt.

### 3.1.5. A Num 25,6-18 szakaszának szövegkritikai vizsgálata

A BHS szövegkritikai apparátusa a 6<sup>a-a</sup> jelzetben utal a לְאִשְׁתּוֹ יִמְדִינִי-אֵת szakasz eltérő fordítására a LXX-ban, ami τον ἀδελφον αὐτοῦ πρὸς ‘az ő testvéreit oldalán a’. Az יִמְדִינִי helyett javasolt a לְאִשְׁתּוֹ ‘az ő sátra’ olvasat, ami a Gen 31,25b-re utal. Ezek alapján a mondat azt jelenti, hogy az izraelita férfi a sátrához közeledett és nem testvéreikhez (egy midjáni nő oldalán). A 8<sup>a-a</sup> jelzet egy szerkesztői javaslat arra, hogy a szöveg romlott. Ebben a versben a

<sup>305</sup> Itt a saját fordításomat közlöm, míg máshol a magyar RÚF változatát használom.

‘sátor’ és a ‘has’ szónak ugyanaz a gyöke, így a אֶל־קִבְתָּהּ kifejezés a אֶל־הַקִּבְתָּהּ hibás ismétlésének tekinthető. A Peshitta olvasata: *bqljt*’, בִּקְבָה ‘a sátorban’. A 9<sup>a</sup>-a felhívja a figyelmet az 1Kor 10,8 referenciájára, ahol 23000 szerepel 24000 helyett a csapásban meghaltak számát illetően. A 12. vers <sup>a</sup> jelzete szerint az אָמַר ‘mondd’ (qal, imperat.) a Vetus Latinában (hasonló implikációval a Peshittában is) *dixi*, ‘mondtam’ (perfectum, indicat.) fordítást találunk. A LXX εἶπον = εἶπον -nak fordítja (ami vagy 2nd Sg. 2. szem. Aor. Imperat. vagy Pl. 3. szem. Aor. Indic.), így olvasható אָמַר -nak ‘mondom’ (qal, part.) jelentéssel. A 12<sup>b</sup> megjegyzi, hogy a LXX és a Peshitta a בְּרִיתִי suffixum nélkül fordítja, “a béke szövetségét adom neki” jelentéssel. A 12<sup>c</sup> megjegyzi, hogy Jakob ben Chajjim Bombergiana kiadása és számos kézirat ḡ minorral írja a ‘béke’ szót, aminek következtében a szerkesztők elképzelhetőnek tartják a שְׁלוֹם olvasatot is. Ez a forma megváltoztatja a שְׁלוֹם gyök jelentését ‘béké’-ről ‘megtorlás’-ra.<sup>306</sup> A 13<sup>a</sup> jelzet a וְכִפֵּר piel perf. formát javasolja a וְכִפֵּר piel cons. imp. helyett, ‘engesztelést végez’ jelentéssel. A 15. versben, a 15<sup>a</sup>-a szerkesztői jegyzet a szórend megváltoztatását: הַמְדִינִית הַמְכָּה, amely így ‘az asszony neve, a midjánié, akit megölték’. A 15<sup>b</sup> jelzi, hogy a Samaritánus Pentateuchosz kézírata az asszony nevét כְּזַבִּית olvassa. A 15<sup>c</sup>-c javasolja, hogy a בֵּית־אָב lehetséges, hogy egy glossza a אַמּוֹת kifejezéshez. A 17. versben, a 17<sup>a</sup> jegyzi, hogy a Samaritánus Pentateukhosz olvasata szerint a צָרַר imperativus a צָרֹר helyett, hasonlóan a Num 15,35<sup>a</sup> eltérő olvasatához.

A szövegkritikai jegyzetek másodlagos szempontokat emelnek ki, egy helyet kivéve. A 12.versben a „béke szövetsége” szókapcsolat a BHS szerkesztőit is foglalkoztatta, azonban a שְׁלוֹם olvasatot semmilyen szövegvariáns vagy fordítás nem támasztja alá, szövegkritikai szempontból tehát igazolhatatlan a felvetés.

<sup>306</sup> A ‘megtorlás’ jelentést a Hós 9,7; és Ézs 34,8 helyeken fordul elő, míg a ‘megvesztegetés’, ‘megvesztegető ajándék’ a Mik 7,3-ban. Ang. 1. *requital, retribution*; 2. *reward, bribe*, BDB, p1024. Ném. 1. *Vergeltung, Abrechnung*; 2. *Bezahlung, Gebühr*, Ges<sup>18</sup> VI, p1360.; DCH VIII, pp405-406. Piélben *vergelten*, HALAT IV, pp1418-1425.

### 3.1.6. A Baál-Peórnál történt események (Num 25,1-18)

A Numeri 25 eseményei az utolsó epizódok közé tartoznak, mielőtt Izrael belép az ígéret földjére, Kánaán területére. Teológiai szempontból a fejezet egy összetett helyzetet ír le, amikor Isten és a nép között a feszültség akkorára nő, hogy az már annak fennmaradását fenyegeti. Ennek a feszültségnek az okai nem újkeletűek, a pusztai vándorlás narratívájában. Az idegen népekkel való interakció az idegen kultuszba való bevonódáshoz, bálványimádáshoz, és nem utolsó sorban vegyes házasságokhoz vezet. Az ilyen eseményeket leíró történetek a Pentateukhoszban a vallási, és ezzel együtt etnikai tisztaság kérdését vetik fel. Ezek a kérdések a választott nép jövőjének, az ígéretek beteljesedésének kulcskérdései.

A 25. fejezet két karaktert emel ki az izraelita közösségből. Mózes, az Istentől választott vezető és közvetítő Isten és a nép között a kivonulás és vándorlás során. Az ő mandátuma, és generációjának ideje a vándorlás idejére korlátozódik, és ér véget a moábi határvidéken. Mózes funkciója a kialakult krízishelyzetben pusztán a büntetésben merül ki, az engesztelést már nem ő végzi. Fineás veszi át ezt a szerepet, Áron unokája, aki többek között ebben a fejezetben kap a legtöbb figyelmet. A figyelem mellett jelentős ígéretek is kap, amelyek nemcsak az ő egyéni jövőjét, hanem Izraelen belül a papság és a papi funkciót betöltő csoportok jövőjét is meghatározza. A két figura szembeállítás mögött két különböző, rivális hagyomány feltételezhető, családi eredetük és a kultuszon belüli funkciójuk szerint.

A Num 25 eseményei Móáb északi határán történnek.<sup>307</sup> A 22,1<sup>308</sup> szerint Izrael a moábi síkságon ver tábort, a Jordánon túl, Jerikóval szemben. Az előzményeként szolgáló Bálám-elbeszélés (22,2kk) bevezeti az Izrael és Moáb közti szembenállást. A Num 25,1 ott folytatja az események elbeszélését, ahol a 22. fejezet, Bálám történetének közbeékelésével, abbahagyta. Tehát Izrael ekkor Sittímben lakott<sup>309</sup>, és a következő információ, amit a narrátor ad, az a helytelen szexuális kapcsolat (זנה) az izraeli férfiak és moábi nők között. Bár az

<sup>307</sup> A Num 21,10-16.18b-20 bemutatja a vándorlás irányát Óbóttól Piszgáig, a Moábi-síksáig.

<sup>308</sup> M. Noth az útvonalra vonatkozó 22,1 verset a P redaktor beszúrásának tartja a régebbi Bálám-narratíva elején. M. Noth, *Numbers*, p171.

<sup>309</sup> Levine megjegyzi, hogy a זנה gyök egy huzamosabb tartózkodást feltételez a táborozásnál. Ebből kifolyólag elképzelhető, hogy ezek az elbeszélések a transzjordániai izraelita közösségtől származnak és nem egyszerűen a Kánaánba történő vándorlás eseményeinek feljegyzései. B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p282.

Boyce kissé naiv megjegyzése arra utal, hogy ezt az ígét a narrátor szándékosan használja, egyfajta kódként, azzal kapcsolatban, hogy Izraelt „vándorlásra lett megalkotva”, és amikor „letelepszik”, még ha csak rövid időre is, az eltévelyedéshez vezet. Konkrétabban szólva, a זנה kifejezés előrevetíti a bukást. R. N. Boyce, *Leviticus and Numbers*, p228.

nehezen tisztázható, hogy a szövegben a **הַזֵּ** tényleges paráznaságra utal, vagy a nyelv metaforikus használata az árulás kifejezésére, amely a szövegben egyenesen a rituális tevékenységhez kapcsolódik. Ugyanakkor a kettő átfedésben is lehet és valószínűleg van is egymással.<sup>310</sup> A szövegvilág Izraelének helyzetét figyelembe véve, a móábiak közti (időszakos) letelepedés nyomán a vegyesházasságok feltételezhetőek, de a cselszövés, kultikus prostitúcióra való csábítással történő demoralizálás ezen a ponton (a nem-P hagyományban) valószínűtlen.<sup>311</sup> A kiindulópont a 25,3-ban összegződik: „*Így Izrael odaszánta<sup>312</sup> magát Baál-Peórhoz, és az Úr haragja fellángolt Izrael ellen.*”

A hithagyó viselkedés leírására jellemző az itteni megfogalmazás is, ahogyan Izrael csatlakozott (**צמד**) a bálványimádáshoz, és ugyanez az ige szerepel az eseményekre történő későbbi utalásban is a Zsolt 106,28-ban. Az igét a sémi „mágikus irodalom” is használja, ami azt sugallja, hogy az emberek tehetetlenül belemerültek a rituálékba.<sup>313</sup> Az áldozatbemutatásnak és a moábi istenek imádása rituáléjának (**וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְאֱלֹהֵיהֶן**) pontosítása a 3. versben történik Baál-Peór említésével, mely egy regionális<sup>314</sup> manifesztációja lehetett a kánaáni Baál istenségnek<sup>315</sup>. A moábita nők megjelenése ehhez az áldozathoz és rituáléhoz kapcsolódik. Maga az elnevezés azonban nem pontosítja, hogy a narratíva szerint milyen kultusz létezhetett ott. A lázadások már ismert mintája szerint az esemény Isten fellángoló haragjába torkollik. Az **הַאֵ** ‘harag’ kifejezés paralel párját, a **הַמָּה** ‘düh’-öt a 11. versben találjuk, ahol összekapcsolódik az Istent Izraelhez fűző féltékeny **הַקִּנְיָה** indulattal. A harag és a düh a csapás megjelenésével manifesztálódik, amelyet csak a P-verzió említ akkor, amikor hirtelen véget ér. A cselekmény lendületet vesz, amikor Mózes továbbítja Isten parancsát<sup>316</sup> a véneknek, hogy végezzék ki azokat, aki részt vettek a

<sup>310</sup> V.ö. B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p283.

<sup>311</sup> B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p283.

<sup>312</sup> A **צמד** gyök ‘kötni’, ‘csatlakozni’ rokon az akkád állattenyésztési kontextusban használt ‘kötni’, ‘megkötni’ igéjével. B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p283.

<sup>313</sup> U.o.

<sup>314</sup> A Num 23,28 szerint a moábita Bálák felviszi Bálámot Peór tetejére, ahol Bálám harmadik üzenete előtt bemutatják a harmadik áldozatot. Nem teljesen világos, hogy Bálák kinek szánja ezt az áldozatot, de Bálám felajánlja Istennek, aki ezt elfogadja (24,1). Ez az epizód egyrészt azt jelzi, hogy a Peór-hegy az a hely, ahol bármely vagy egy bizonyos istenséget, például Baál Peórt imádni lehetett. Másrészt, egy Bét-Peór élnevezésű északi moábita városról tud a Deut 3,29; 4,46; 34,6 és Józs 13,20 is.

<sup>315</sup> Különbőféle értelmezések utalnak arra, hogy a *baal* vagy köznévként, vagy az istenség címeiként, vagy a Peor nevű helyen imádató istenség nevéként használták. A Hos 9,10-ben helynévként szerepel. Pl. Num 23,28 **רַאשׁ הַפְּעֹר**. B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p284.

<sup>316</sup> V.ö. Num 11; 14; 16; 21; példái annak, hogy YHWH közvetlenül bünteti az embereket.

bálványimadásban és pogány áldozatbemutatásban. A szöveg szerint „az összes vezetőre” várt a büntetés, ugyanakkor ahogy Levine rámutat, eléggé valószínűtlen, hogy Izrael összes vezetőjének a kivégzéséről lenne szó. Ami ennél lényegesebb, hogy a vallási hűtlenség bármely formájának végzetes következményei vannak. A határozott névelővel szereplő **הָעָם** az egész Izraelre vonatkozik.<sup>317</sup> H. Seebass mellett érvel, hogy sem Isten parancsa (v.4), sem Mózes indítványa (v.5) nem kerül végrehajtásra, ami Mózes gyengeségét mutatja, egyúttal pedig éles kontrasztban áll Fineás gyors megoldásával.<sup>318</sup> Ez a régi pusztai generáció és az új generáció különbségét is szemlélteti, az egyiknek betelt az ideje, míg a másikra vár az ígéretek beteljesedése az új hazában.

[25,6–15] A második elbeszélés kezdetén egy még meg nem nevezett izraelita férfi jelenik meg egy midjáni nővel, Kozbival, akit bevisz a közösségbe, feltételezhetően mint feleségét,<sup>319</sup> míg a nép a kijelentés sátrának bejáratánál sír.<sup>320</sup> Ezen a ponton ezek a történetek kétféleképpen értelmezhetőek. Az idegen nővel történő interakció vegyesházasságot és/vagy bálványimadást eredményez, melyek közül egyik sem kívánatos viselkedés Izrael népe számára.<sup>321</sup> Míg a fejezet eseményeinek bemutatása a moábiakkal való parázsnaságról szól, 6. verstől a feszültséget egy midjáni jelenléte okozza.<sup>322</sup> A krízis magja az, hogy a gyász és/vagy bűnbánat közepén valaki teljesen közömbösen viselkedik a nép nyugtalanító helyzete iránt, sőt, ugyanazzal a cselekedettel fokozza a kiélezett helyzetet, amely eredetileg kiváltotta az isteni haragot.<sup>323</sup> A midjáni nővel a közösségben való nyilvános megjelenést többen egy megfelelően megkötött házassági szerződésnek tekintik<sup>324</sup> két család között, míg mások a

<sup>317</sup> B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p285.

<sup>318</sup> H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, BKAT IV/3, p124.

<sup>319</sup> B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p286 és H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, BKAT IV/3, p116.

<sup>320</sup> Ez a sírás Amitai Baruchi-Unna szerint egy Bételhez köthető kultikus hagyomány, amely jelenlétét a történetben a Num 25 bétheli eredete (és a bétheli papság kiválasztása) alapoz meg. A. Baruchi-Unna, *The Sotry of the Zeal of Phinehas and Congregational Weeping at Bethel*, VT, p505.

<sup>321</sup> A bálványimadás elkerülésének imperatívusza teológiailag evidenciának tekinthető. A vegyesházasság kérdése már összetettebb és vitatottabb, mindenesetre a fogság utáni hagyományok számára határozottan kerülendő. A pentateukhoszi hagyományok az álláspontjukat a vegyesházasságokról, többek között, az Ex 34,15-16 and Deut 7,3-4 szakaszokban artikulálják. V.ö. Ezsd 9. Ugyanakkor a Tóra prominens alakjai is idegen feleséget vettek magukhoz, pl. József, Júda, Mózes.

<sup>322</sup> M. Noth feltételezi, hogy az itt megjelenő midjáni asszony egyike volt a moábiaknak, akiket a 25,1 említ. Mindezt a 22,4.7-re alapozza. M. Noth, *Numbers*, p198.

<sup>323</sup> Helena Zlotnick Sivan azonban megjegyzi, hogy itt „egyetlen vegyesházás pár megjelenése aligha rontja a csapás(ok) áldozatainak amúgy is borús helyzetét”. H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p70.

<sup>324</sup> A. Rees, *[Re] Reading again: A Mosaic Reading of Numbers 25*, p161. Sivan meggyőzően érvel, amikor felveti azt a lehetőséget, hogy a sátor „megközelítése” **וְיָקֵר** egy jogi helyzetet mutat a pár számára (cf. Num 27,2). Feltehetően azért jelennek meg nyilvánosan a sátonál, mert engedélyre lehetett szükségük a házassághoz. Sivan állítja, hogy mivel mid a ketten „befolyásos és elismert klánok tagjai” voltak, számításba kell venni, hogy házasságuk nemcsak legális, de egy alapos szülői egyezmény eredménye volt. H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p72.

jelenetet egy nyilvánvaló rituális prostitúcióban való részvételnek értelmezik,<sup>325</sup> amelyet gyalázatos (és provokatív) módon a nép szeme láttára követnek el. Mindenesetre, a midjániakkal való vegyesházasság nem precedens nélküli Izrael korai történetében, az egyik legjelentősebb Cippóra,<sup>326</sup> Mózes felesége. Ez idáig az elbeszélés nem egyértelmű abban, hogy a móábi paráználkodás büntetéseként rendelt büntető kivégzéseket végrehajtották-e már.<sup>327</sup>

Az elbeszélés felgyorsul, amikor Áron unokája, Fineás akcióba lép, követi izraelita társát és a midjáni asszonyt, és hasukon keresztül átszúrja őket. Az elbeszélés által felfestett kép azt sejteti, hogy ők ketten meglehetősen közel voltak egymáshoz, ha Fineás dárdája egyszerre eléri őket.<sup>328</sup> Levine megjegyzi, hogy a hasba- vagy méhbe szúrás utalhat arra, hogy a pár viselkedését a narrátor, illetve Fineás és közössége bujálkodásnak vagy kultikus prostitúciónak tartották.<sup>329</sup> Ugyanakkor Rees azzal érvel, hogy egy nő קִבְּה-<sup>330</sup>jába történő szúrás az erőszakos szexuális behatolás<sup>330</sup> eufemizmusa, és ez szimbolikusan a pár kapcsolatának „ideológiai delegitimálásaként” érthető.<sup>331</sup> Továbbá megfigyelhető, hogy az epizód bemutatja az idegen nők sexualitása feletti kontrollt mint szokásos gyarmatosító attitűdöt. Úgy tűnik, Rees ezt az esetet hatalmi kérdésnek, a társadalom feletti és az identitás fenyegetettsége feletti kontroll kifejezésének tartja, nem pedig a vegyesházasságok elleni polémiajának, ami a vallási/kultikus tisztaság megőrzésére irányulna. Rees fókuszában az „izraelita exkluzivitás elgondolása” áll, amely az „idegenek” elpusztítására irányul egy olyan földön, amely nem az ő tulajdonuk. Ebben a felfogásban Zimri, az izrealita férfi egy hősies figura, aki szembeszáll a kulturális normákkal azzal, hogy idegen nőt vesz feleségül.<sup>332</sup>

<sup>325</sup> F. M. Cross, *Cananite Myth and Hebrew Epic*, p202.

<sup>326</sup> Num 12,1 beszámol arról, hogy Mirjám szemrehányást tesz Mózesnek a kúsita felesége miatt. Cross erre a feleségre kúsita hercegnőként utal, és állítja, hogy ezt a meghatározás a midjáni elit egy tagjára utal. F. M. Cross, *Cananite Myth and Hebrew Epic*, p204.

<sup>327</sup> Levine azt az értelmezést javasolja, hogy a sírás a csapásban meghaltak gyászolására vonatkozik. B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p286. Seebass szerint a rituális sírást a vv. 1-5 nem készíti elő. H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, BKAT IV/3, p115.

<sup>328</sup> Sivan megjegyzi az események vizsgálatokor, hogy a párt az ő privát szférájukban, a „hálószobájukban” gyilkolják meg. H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p70. Azt, hogy ez iránt a szöveg teljesen közömbös, aligha lehet számonkérni a szöveg szerkesztőin.

<sup>329</sup> B. A. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p287.

<sup>330</sup> Rees utal az 1899-es Douay-Rheims fordításra, amely a „nemiszerveken át történő” szúrászt javasol. Ahogyan a Babiloni Talmud is. Továbbá azzal is érvel, hogy Fineás cselekedete tulajdonképpen megerőszkolás volt, arra alapozva, hogy a LXX, Peshitta és Vulgata fordítása (‘méh’) szexuális konnotációt feltételez. A. Rees, [Re] *Reading again: A Mosaic Reading of Numbers 25*, pp161-162. Kozbi feltételezett megerőszkolásához ld. még: S. C. Reif, *What Enraged Phinehas?: A Study of Numbers 25:8*, JBL, pp.200- 206.

<sup>331</sup> A. Rees, [Re] *Reading again*, p162.

<sup>332</sup> A. Rees, [Re] *Reading again*, pp162-163.



A pár megölésének eredményeképpen vége szakad a csapásnak, ami azt sugallja, hogy az isteni szándék, hogy megöljék a moábita nőekkel paráználkodókat, akkor valósult meg, amikor a házaspár megjelent az izraeliták között. H. Z. Sivan ezt így értékeli: „Azáltal, hogy Zimrit és Kozbit több ezer vegyes pár közül kiemelték, a narratíva véghez viszi a hatalom elmozdítását a világról a papi befolyásra.<sup>333</sup> Ez egy fontos szempont, mert Fineás cselekedetének jutalmazása, az örök papság szövetsége is erős politikai-hatalmi állásfoglalást jelent a narrátor részéről, isteni legitimációval az ároni papság mellett. A 11. vers (isteni) reflexiója mutatja, hogy Fineásnak kulcsszerepe volt a nép megmentésében:

*„Fineás, Eleázár fia, Áronnak, a papnak a fia, elfordította haragomat Izrael fiairól, féltékenységet az ő féltékenységgel<sup>334</sup> közöttük, így nem emésztetem fel őket.”*

Ez azt jelenti, hogy az a mézárulás, amely a szöveg alapján, éppen folyamatban volt, nem volt elég, hogy csillapítsa az isteni haragot, konkrétan a tévelygőkből huszonnégyezernek az élete nem tudta megállítani. A szöveg alapján, abban a helyzetben olyan „féltékenységre” volt szükség, amely a mindjáni-izraeli pár megölésében mutatkozott meg. E féltékeny indulat mögött összetett háttérrel feltételezhetünk. Az elbeszélésben az isteni féltékenységet a bevezetesként ismertetett moábi interakció váltja ki, ezzel kerül párhuzamba Fineás indulata. Abban nem egyértelmű a szöveg, hogy ez a párhuzam az idegen istenek kultuszába való bevonódás megakadályozására irányul, vagy a pusztán egy ügyért való vakbuzgó elkötelezettséget ismeri el, mint az istenivel egyező megnyilvánulást.

A Num 5. fejezete Isten népe közösségének tisztaságával foglalkozik, egészségügyi és erkölcsi értelemben is. A fejezet elején olvasunk arról a rendelkezésről, hogy mindenkit, akinek valamilyen látható, feltételezhetően fertőző betegsége van, így tisztátalan, vagy halottal érintkezett, ki kell űzni a táboron kívülre (vv. 2–3). Ezek után (vv. 6–8) a közösségben egymás ellen elkövetett „bármilyen véték” miatti ún. adósságot kell megtéríteni a megkárosított felé és Isten felé is (azaz a papok számára). Az 5,11–31 szakaszban pedig a „féltékenység törvénye” (תֹּרַת הַקְּנָאָה) szerepel,<sup>335</sup> amelyben a házasságtörés vagy annak gyanúja miatt tisztátalanná vált asszony próbája, az eset kezelésének eljárás módja kerül bemutatásra. A nő bűne akkor derül ki az elgondolás szerint, ha az „átokhozó víz” árt neki. A

<sup>333</sup> H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p77.

<sup>334</sup> Levine fordítása: “by zealously enacted my zeal”, ‘féltékenyen cselekedtet féltékenységgemnek megfelelően’ B. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p289.

<sup>335</sup> Num 5,29-30: „Ez a féltékenység törvénye. Ha egy asszony eltévelyedik férjétől, és tisztátalanná válik, vagy ha valakiben féltékenység támad, féltékeny a feleségére, és ezért az Úr színe elé állítja az asszonyt, akkor hajtsa végre rajta a pap ezt az egész törvényt.”

megbetegedés nagymértékű szenvedéssel jár, és a gyermekszülési készség korlátozására vonatkozik,<sup>336</sup> de a büntetés mindenképp a **זָטָה** -en éri, ami vonatkozhat a hasra és a méhre egyaránt. A gyilkosság leírásánál, az átszúrás helye Kozbi hasa, melyre a héber szöveg a **קָבָה**<sup>337</sup> kifejezést használja. A kifejezések különböznek, de a köznyelvi használat összekapcsolja a kettőt, a gyerekszülés kontextusában, ha egy nő hasáról esik említés, nem az emésztőszervrendszer részére történik asszociálás, hanem az anyaméhre.

A Num 3 leírja a kultikus teendők szolgálatttevőit, megindokolja, hogy ki miért kapja az adott feladatokat. Áronnak és utódainak az a feladat jut, hogy „végezzék papi teendőiket. Ha illetéktelen avatkozik bele, meg kell halnia” (v.10). Azt, hogy Fineás ezen a ponton ordinált pap volt-e, csak későbbi utalások alapján feltételezhetjük,<sup>338</sup> viszont buzgósága, féltékenysége (**בְּקִנְיָא**), amely tükrözi az Úr féltékenységét (**קִנְיָתִי**) összekapcsolja az előzményeket (a féltékenység törvényének tartalmát, és a papi feladat imperatívuszát) a következményekkel: a csapás megáll, engesztelés megtörténik, a cselekedetért pedig jutalom jár. A motivációk feltérképezéséhez egy második adalék lehet az, hogy az Ex 27,21 nyomán Fineás, magára értve a feladatot, a „családi kötelességet” teljesítette a kijelentés sátra körül. Felmerül az az aspektus is Kozbi és Zimri helyzetének, illetve fogadtatásának értelmezésével kapcsolatban felmerül az az aspektus is, hogy házassági szövetségük „megzavarhatják a patriarchális öröklési mintákat”<sup>339</sup>. Sivan úgy érti ezt, hogy az ő feltételezett leszármazottjaik mind Izraelben, mind a midjáni közösségben követelhetik az örökséget, tehát Kozbinak azért kell meghalnia, hogy ne szülhessen gyereket. Ez összekapcsolódik a meggyilkolásuk módjával, az asszony gyermekvállalási képessége – mivel a hasán vagy a méhén van keresztül szúrva – megsemmisül, házassága pedig delegitimizálódik.<sup>340</sup> Fineás cselekedetét a szövegben Isten maga értékeli: „engesztelést végzett Izrael fiaierő” (11. v.). Tehát Fineás papként két embert öl meg, tettét engesztelésnek tekintik, következésképpen Kozbi és Zimri halála a Baál-Peórnál elkövetett általános bűnért hozott áldozat.<sup>341</sup>

<sup>336</sup> **וּבְאוּ בָּהֶם הַמַּאֲרָרִים לְמַרִּים וְצָבְתָהּ בְּטָנָהּ וְנִפְלְהָ יָרְכָה** A 27. vers ezen része drámaibb, mint ahogy az eufeminizáló fordítások átadják. A héber szöveg közelebbi jelentése: ‘megdagad a méhe és leesik (azaz elrothad) az ágyéka’.

<sup>337</sup> ‘has’, ‘gyomor’, HALAT III, p992.

<sup>338</sup> A Num 31,6 utal arra, hogy Fineás „kezelte a szent eszközöket és a riadót jelző harsonákat”. A Józs 22-ben Fineást küldik azokhoz a törzsekhez számonkérésre, és a helyzet értékelésére, akik külön oltárt építettek a Jordánnál. A Bír 20,28 rövid megjegyzése szerint pedig Bételben, ahol az Úr ládája volt, és ahova a Benjámin elleni háború idején mennek Izrael fiai, korábban Fineás szolgált.

<sup>339</sup> H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p73.

<sup>340</sup> H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p74.

<sup>341</sup> U.o.

Fineás testet öltött féltékenysége nemcsak arra volt elegendő, hogy megállítsa Isten vélt vérengző haragját, hanem egyenesen jutalmat érdemelt ki vele. A „*béke szövetségét*” és ugyanígy az „*örök papság szövetségét*” kapja, mert „*mert féltékeny volt Istenéért és engesztelést végzett Izrael fiaiórt*” (25,12–13).

A Num 25 esetében a kettős szövetséget Isten „ajándékként”, egy bizonyos cselekedet jutalmaként adja. Az aranyborjú esete után (Ex 32,29) a lévíták részére szóló áldást Mózes közvetíti, itt Fineás jutalmát egy standard formula<sup>342</sup> fejezi ki. A **שְׂלוֹמֶךָ** ebben a kontextusban „jelzi a két fél közötti közösség kapcsolatának teljességét” és „a szövetséghez kapcsolódik, mint annak tárgya és hatása”.<sup>343</sup> Ha egy szerződés *salom*mal zárul, a célja, hogy biztonságot adjon, fizikai értelemben is védelmet és rendezettséget a felek számára. A felek kötelezettséget vállalnak arra, hogy nem törik meg a köztük kialakult harmóniát. A BHS-ben a maszoréta szöveghez szerkesztői, szövegkritikai megjegyzések kapcsolódnak. A 12. vers szerkesztői jegyzete a *salom* szónál megjegyzi, hogy Jakob Ben Chajjim Bombergiana kiadása és sok kézirat **ל** minorral írja ezt a szót, így és a szerkesztők felvetik a *salom* helyett a **שְׂלוֹמֶךָ** olvasási lehetőséget. A **ל** minorral írt forma a **שָׁלַם** gyök jelentését két irányba mozdítja: vagy ‘megtorlás’ vagy ‘jutalom’.<sup>344</sup> Tehát az isteni elismerést tartalmazó kombináció eszerint vagy a ‘jutalom szövetsége’, vagy a ‘megtorlás szövetsége’ lenne. A második, Fineás véres cselekedetében fogant eredmény egy olyan eredmény lenne, ami felhatalmazást adna Áron leszármazottainak, az árontia papoknak, hogy bármilyen politikai vagy jogi ügyben tetszés szerint járjanak el. Ebben a lehetőségben az erőszaknak semmiféle korlátozó kerete nem lenne. Fontos azonban, hogy ezt az olvasatot nem lehet szöveges bizonyítékokkal alátámasztani, és a ‘megtorlás szövetsége’ kombináció sehol nem fordul elő a Héber Bibliában. Azonban a prófétai irodalom (Ézs 34,8<sup>345</sup> és Hós 9,7<sup>346</sup>) említi a ‘megtorlás évét/napját’ a **שְׂלוֹמֶךָ** kifejezéssel. Érdekes, hogy a Hós 9 egy olyan *locus*, amely utal a Num 25-ben elbeszélte Baál Peór incidensre.

A következő versben ismét egy szerkesztői javaslatot találunk, a **וַיִּכְפֹּר** piel perf. formát a **וַיִּכְפֹּר** piel cons. imp. helyett, ami azt implikálja, hogy Fineás cselekedete (‘engesztelést

<sup>342</sup> Szintén előfordul az Ézs 54,10-ben; az Ez 34,25-ben és a 37,26-ban.

<sup>343</sup> P. Kalluveettől, *Declaration and Covenant*, p34.

<sup>344</sup> Ld. fentebb, az apparátuselemzésnél.

<sup>345</sup> Ézs 34,8 ítélete a nemzetek felett: **יָם נֶקֶם לַיהוָה שְׁנַת שְׂלוֹמִים**

<sup>346</sup> Hós 9,7 Izrael bűnének büntetése: **יָמֵי הַפְּקֻדָּה בָּאוּ יָמֵי הַשָּׁלָם**

végez'), nemcsak egy pillanatnyi cselekedet, hanem olyasvalami, aminek a jövőre nézve is van relevanciája és hatása.<sup>347</sup> Ha a lévita és áronita papi csoportok közötti rivalizálást lehetségesnek tartjuk a Num 25,6-18 fogság utáni keletkezési idejében, akkor a Papi hagyomány, úgy tűnik, hogy drámai esetet állít fel annak érdekében, hogy történelmi háttérrel teremtsen az áronita papság elsődlegességének.<sup>348</sup> John R. Spencer az *örök papság szövetségének* ígérletét egyenesen az izraeli papság megalapításának tartja.<sup>349</sup>

A történet végén a narrátor végül megnevezi az áldozatokat. Sivan rámutat, hogy az elbeszélés „rendezője” felépíti a drámát azzal, hogy csak fokozatosan közöl információkat a megölt párról. Ezzel éles ellentétben, Fineás személye, származásával együtt első megjelenése óta jól ismert.<sup>350</sup> A simeonita<sup>351</sup> Zimri<sup>352</sup> és a midjáni Kozbi, egy midjáni klán fejének a lánya,<sup>353</sup> megölésük isteni elismerése után kapnak nevet az elbeszélésben. Egyrészt tekinthetjük a magas rangú áldozatok tiszteletének, másrészt az áldozatok nevének említése az etimológiai vonatkozásokat is beemeli az értelmezésbe.<sup>354</sup> A כִּזְבִּי<sup>355</sup> név előfordulása meglehetősen különös ebben a kontextusban, de a szöveg nem kapcsolja össze a név jelentését tulajdonosának sorsával.

[25,16–18] A fejezet záró sorai ismét YHWH orákulumát tartalmazzák, középpontban a Midján ellen indítandó támadással, amiért asszonyaik bűnbe vitték Izraelt Baál-Peórnál. A

<sup>347</sup> H. Seebass megjegyzi, hogy a béke szövetsége koherensebb eleme az elbeszélésnek, míg a papság szövetsége feltűnő, mert Fineás engesztelése nem papi keretek közt történik. H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, BKAT IV/3, p125.

<sup>348</sup> Ld. még B. Levine, *Numbers 21-36*, AB, p286.

<sup>349</sup> ABD Vol.5, p347.

<sup>350</sup> H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, pp70-71.

<sup>351</sup> Az összefüggésre Kozbi esete és Dina (Gen 34) története között Sivan is rámutat. A Gen 34-ben Simeon és Lévi azok, akik megkötik húguk házasságát Sikemmel, a Num 25-ben pedig Zimri az, aki „ősei gondolkodásának szó szerinti megsemmisítőjévé válik azáltal, hogy nyíltan kapcsolatba vonódik egy nem izraelitával...”. Az ügyet végül egy pap rendez el. Sivan a narratívát a „társadalmi és politikai struktúraváltozások katalizátorának” tartja. H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p78-79.

<sup>352</sup> Zimri neve többször előfordul a Num 25 szöveghelyén kívül is. Az 1Kir 16 az egyik legrészletesebb beszámoló Zimriről, aki megöli az ittas Élát, kiirtja Baasá egész rokonságát, rövid királysága pedig akkor ér véget, amikor Omri megindul Tirca ellen, Zimri magára gyűjtja a palotát. A 2Kir 9,31-ben Jezábel Jéhúra használja egyfajta gúnynévként a „Zimri, uradnak gyilkosa” megnevezést. ez mutatja, hogy Zimri nevéhez meglehetősen negatív konnotáció kötődik az izraelita hagyományban. L. A. S. Monroe, *Phinehas' Zeal and the Death of Cozbi: Unearthing a Human Scapegoat Tradition in Numbers 25:1-18*, VT, pp217,218. Ezekre azonban a Num 25 szövege nem tesz utalást.

<sup>353</sup> A midjáni háború lejegyzésében a Num 31,8 utal a megölt midjáni királyokra, melyek közt, a nevek צִוְרִי egyezéséből következtetve, Kozbi apja is szerepel. V.ö. Num 25,15 és 31,8. Ezek a királyok/sejkek a midjáni törzsi konföderáció egységeinek vezetői voltak. V.ö. Gen 25,4.

<sup>354</sup> A זִמְרִי héber személynévnek nem tulajdoníthatunk különösebb jelentőséget. A זמר gyök Piélben elsődlegesen ‘Istennek dicsérő zenét játszani’ jelentéssel bír; másodlagosan ‘vágni’ vagy ‘metszeni’ jelentéssel. Az ebből származó ‘ág’, ‘gally’ utalhat bálványimádó rituálékban való használatra, de a BDB elismeri, hogy a szokás meglehetősen homályos háttérű. BDB, p274.

<sup>355</sup> A כִּזְבִּי gyök jelentése Qalban ‘hazudni’. HALAT II, p446; GES<sup>18</sup>, p340; BDB, p469. Az ígét a szótárak a névvel nem kapcsolják össze.

fejezet szókincse ugyan nem utal a (Deut-ban elrendelt) *heremre*, de a Midján elleni háborút ezek a versek igazolják. A háborúról végül a 31. fejezet<sup>356</sup> számol be, amely két irányban vet fel kérdéseket az exegézis számára. Egyrészt a midjáni Kozbinak meg kell halnia, bármi legyen is az oka, de szűz „nővéreit” megkímélik a háborúban. Másrészt úgy tűnik, hogy a Num 31-ben lejegyzett hagyományok Bálámot okolják a csapást kiváltó bálványimadásért. A Num 25 egyenetlenségei a moábiak és a midjániak szerepéről, feltételezhetően a különböző hagyományok konfrontációjából és kompillációjából származnak. Az azonban továbbra is kérdés marad, hogy Kozbinak valójában miért kellett meghalnia, és a túlbuzgó Fineás tulajdonképpen mivel érdemelte ki jutalmait.

### 3.1.7. Konfliktus és jutalom

A Num 25,12–13-ban megjelenő kettős jutalom akkor nyer igazán értelmet, ha kontextusba helyezzük az izraelita közösség, és ezen belül a lévíták és ároniták helyzetét. Joseph Blenkinsopp rámutat arra, hogy a Numeriben már az 5. fejezettől kezdve elindul egy purifikációs folyamat, amely során, egészen a második népszámlálásig, nem marad életben az első pusztai generációból Kálében és Józsuén kívül senki (Num 26,63–65).<sup>357</sup>

Az ígéret földjén az új életre, új kezdtre való készülés rendelkezései, hasonlóan a Numerihez, megtalálhatók a Deuteronomiumban is. A Deuteronomium az új helyzetben lévő új generációnak szól, míg a Numeri gyakorlatias útmutatásai – a közösségszervezésre, alkotmányjogra, státuszra, különösképpen az áronita és lévita papok státuszára vonatkozóan – azoknak szólnak, akik „a perzsa uralom alatt kell, hogy új kezdetet építsenek, új alkotmányt hozzanak létre Júda-provinciában, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy megbékéljenek és túllépjenek a múlt hibáin, amelyek a DTM narrációiban és a Numeri esetleges, fiktívált elbeszéléseiben hagyományozódtak”.<sup>358</sup> Jelentős megállapítás ez abból a szempontból, hogy a vándorlás-narratíva Numeriben jegyzett hagyományában megjelenő konfliktustörténetek nem

<sup>356</sup> Num 31,15-17: „Ezt mondta nekik Mózes: *Hát ti életben hagyátok az összes asszonynépet?! Hiszen ők csábították hitszegésre az Úr ellen Izráel fiait Bálám tanácsa szerint Peór kedvéért! Ezért érte csapás az Úr közösségét. Most azért öljetek meg minden fiúgyermeket, és öljetek meg minden nőt is, aki úgy ismert férfit, hogy vele hált.*”

<sup>357</sup> J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p86.

<sup>358</sup> J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p87.

pusztán a vádolás egy-egy epizódját mutatják be, hanem leginkább a fogság utáni kor kihívásaira reflektálnak,<sup>359</sup> és a Numeriben megjelenő reakciók és következmények programadóak lesznek a Júdába visszatérő közösség számára. A Fineásnak adott kettős jutalom, a béke és az örök papság szövetsége egy olyan fordulat, amely a Mózes és Áron tekintélyét megkérdőjelező és az ároni papságát krízisét mutató szakaszokban gyökerezik. A 16. fejezet Kórah (és társai) lázadását írja le, a 17,5 megerősíti, hogy Áron utódain kívül senki nem mutathat be illatáldozatot, majd a Mózes és Áron ellen zúgolódó nép megmentéséért Áron a „holtak és élők között” végzett engeszteléssel vet véget a csapásnak. A 17,16-tól elbeszélte vesszőválasztás és Áron vesszejének virágzása szintén azért szükséges, hogy maga Isten csendesítse le ezzel azokat, akik zúgolódtak ellenük (17,20). Éles kontraszt ez a békés megoldás és a kontextusban megjelenő folyamatos megtorlások között.

Kórah lázadása egy kudarcba fulladt kísérlet volt arra, hogy a lévíták bizonyos papi kiváltságokban részesüljenek. Válaszképpen a 18. fejezet tovább építi az áronita státusz megerősítését, rögzíti Áron utódainak és a lévítáknak is a feladatait és javadalmait. Ez az egység, a Pentateukhosz-redakció egyfajta vallási és jogi alapszövegeként négy ponton fekteti le Izraelnek mint kultikus közösségnek és mint népnek az alapjait.<sup>360</sup> Eze a papság, ill. a lévíták alapfeladatainak meghatározása (18,1–7); a papok részesedése az áldozatból (18,8–19); a lévíták tizedből való ellátása (18,20–24) és a lévíták felajánlásának a kérdése (18,25–32).

A papi tiszt kiosztásával és részletezésével kapcsolatban a 18,7 kijelentése **וְעִבְדֶתֶם** **אֶת־יְהוָה אֱתֶן אֶת־כֹּהֲנֵיכֶם**, az ajándéknak minősítés, kifejezi azt, hogy a papság YHWH-hoz tartozik, aki szuverén módon annak adja, akinek akarja, akit kiválaszt. A Num 25,12–13 jutalmának adományozását egyrészt ez a megfogalmazás készíti elő, másrészt pedig a 18,19bc hangsúlyozza a szövetség jellegét **בְּרִית מְלַח עוֹלָם**, ami nem időszakos vagy változó, hanem örökre megtartandó isteni rendelkezés **לְחֻק־עוֹלָם**.

<sup>359</sup> A P-ben efigyelhető retrospektív problémafeldolgozáshoz lsd. Th. Pola, *Back to the Future* c. tanulmányát. FAT 62, 2013.

<sup>360</sup> R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora*, p143.

### 3.1.8. Kulcskifejezések a Num 25-ben

A Num 25 két központi kifejezése a **בְּרִיתִי שְׁלוֹם** és **בְּרִית כְּהֵנֹת עוֹלָם**, amelyek korábban a 25,12–13 versek exegézisében, és a vizsgálat más pontjain is figyelmet kaptak. Azonban további két kifejezés közelebbi elemzése is szükségesnek tűnik Fineás konkrét cselekedetének, valamint a végkifejletnek az értelmezése szempontjából.

A fejezet eseményei felgyorsulnak, amikor Fineás meglátja a táborban megjelenő „vegyespárt”, azonnal cselekszik. A 8. vers az események tetőpontja, Fineás utánuk megy a sátorba **אֶל-הַקֶּבֶה**, és ott hasba szúrja Kozbit **אֶל-הַקֶּבֶתָהּ אֶת-הָאִשָּׁה** és Zimrit, aminek nyomán elhárul a csapás Izrael fiairól. A héber szövegben a két szó **קֶבֶה** és **קֶבֶה**<sup>361</sup> összecseng<sup>362</sup> az általános fordítási gyakorlatban is (‘has’ és ‘sátor’), ahogyan az elbeszélésben hordozott értelmük is: az elégtétel fizikai helyszíne és az elégtételt kívánó gyilkosság halálos szúrása a hasban. S. C. Reif újra görcső alá veszi ezt a két kifejezést, amelyekkel kapcsolatban előtte már sokan tettek értelmezési kísérletet.<sup>363</sup> A Numeri 25 szövege egyértelművé teszi, hogy Fineást Kozbi megjelenése bősíti fel a táborban, ezen belül is kijelentés sátránál.<sup>364</sup> Az értelmezések egy jó része itt szexuális erkölcstelenséget feltételez, ami összehangban állna a fejezetet bevezető eseményekkel. M. Noth a szóban forgó szexuális aktussal kapcsolatban az idegen istenség(ek)hez való kapcsolódás veszélyét emeli ki,<sup>365</sup> ami éles kontrasztot fest az éppen folyamatban lévő kultikus lamentációval (v. 6b), míg F. M. Cross egyenesen rituális prostitúcióról beszél, tehát szentségtörésről a kijelentés sátrában.<sup>366</sup> Ehhez kapcsolódóan Reif kitér egy régebbi hagyományra, amely értelmezése szerint Fineás Kozbi ágyékát „szúrta” át, ami a bűnének megfelelő büntetés,<sup>367</sup> de a lényegi kérdésfelvetése

<sup>361</sup> Jelentése: ‘íves kupola’, ‘sátor’, vagy ‘női szálláshely’, ‘hárem’, illetve ‘kultuszterem’. Ges<sup>18</sup>, p1143. Valamint utalhat midjanita sátorszentélyre is. HALAT I, p992.

<sup>362</sup> A héber kifejezések egymás ősi variánsai. F. M. Cross, *The Priestly Tabernacle*, BAR 1, p218.

<sup>363</sup> S. C. Reif, *What Enraged Phineas?: A Study of Numbers 25:8*, JBL, pp. 200- 206.

<sup>364</sup> M. Noth nehezen fejti meg a szó jelentését, ‘belső szobának’ fordítja, de megjegyzi, hogy valamiféle „jegyszobát” jelenthetett. M. Noth, *Numbers*, p198. F. M. Cross a *qubba* arab szóra vezeti vissza a fordítást, ahol a szó ‘szentély-sátrat’ jelent. Ebből levezetve a Héber Bibliában kétszer előforduló kifejezés a szent sátor (Tabernacle) megjelölésére szolgált. F. M. Cross, *Cananite Myth and Hebrew Epic*, p55; 202.

<sup>365</sup> M. Noth, *Numbers*, p198.

<sup>366</sup> F. M. Cross, *Cananite Myth and Hebrew Epic*, p202.

<sup>367</sup> S. C. Reif, *What enraged Phineas?*, p202. Reif Megemlíti Ibn Ezra extrém elgondolását is, miszerint Zimri egy bordélyházként funkcionáló sátrat állított fel a táboron belül, ahol ő és társai kielégülhettek. p203.

arra vonatkozik, hogy a Num 25 szövege a sátorra miért egy ilyen ritka kifejezést használ.<sup>368</sup> A szent sátor kialakulásának vizsgálata nyomán arra jut, hogy a Num 25,8 egy bizonyos midjáni szentély-sátrat ír le, amit Zimri a saját sátra mellett állíthatott fel, hogy abban Kozbit mint médiumot „használja”, egyfajta válaszkeresésként a csapásra.<sup>369</sup> Tehát az izrelita férfi bűne nem az idegen nővel való szexuális kapcsolat (házasság) létesítése volt, hanem egy külső, pogány rítus megkísérlése, amelyet a szöveg kódoltan fogalmaz meg.

Fineás reakciója gyors, szenvedélyes, agresszív és végzetes. Ezt az „indulat” a 25,11–12 versekben egyszerre Isten, és az őt tükröző Fineás indulata is **בְּקִנְיָאֵי אֶת־קִנְיָתָי**.<sup>370</sup> A **קִנְיָהּ** kifejezés jelenthet emberi ‘buzgóságot’, ‘szenvedélyt’, ‘féltékenységet’ és harci kedvet is; valamint vonatkozhat Istenre is mint ‘buzgóság’ és ‘szenvedélyes harag’ (ném. Zornleidenschaft).<sup>371</sup> A HALAT hozzáteszi az ‘irigységet’, és Istennek kapcsolatban pedig a büntetésre vonatkozó aktivitást (pl. Num 25,11 és Deut 29,19; Zsolt 79,5 és Ez 16,38), ami itt a **חֵמָה** ‘düh’, ‘gyűlölet’-szóval kapcsolódik össze, de vonatkozhat az idegen népekkel szembeni viselkedésre a szövetség népe javára. Kultikus vonatkozásban pedig jelentheti a féltékenységi törvényben (Num 15) szereplő ételáldozatot is (**מִנְחַת קִנְיָתָה**).<sup>372</sup>

### 3.1.9. Fineás bibliai „portréja”

A Midján elleni háború (Num 31) beszámolója az isteni paranccsal kezdődik: „*Állj bosszút Izráel fiaiórt a midjániakon*” (v.1), amelyet Mózes továbbít a 31,3-ban, majd a szöveg megemlíti, hogy a sereggel együtt elküldik „*Fineást, Eleázár pap fiát is, mert ő kezelte a szent eszközöket és a riadót jelző harsonákat*” (v.6). Fineás papi funkcióját alátámasztja a Deut 20,2–4 rendelete, mely szerint a papnak el kell mennie a néppel a csatába, hogy buzdítsa őket, és biztosítsa a sikert azáltal, hogy kijelenti, hogy Isten velük van és győzelmet ad nekik.<sup>373</sup>

<sup>368</sup> Reif F. M. Cross állítására támaszkodik, mely szerint a P fogság utáni szent sátor-koncepciója mózesi eredetre vezethető vissza. Ebben a sátorban hangsúlyos női jelenlét volt, női papok szolgáltak, nemes családok nőtagjai tartózkodtak benne, a törzs vezetőjének sátra mellett helyezkedett el és krízis ideje alatt az istenséggel való kapcsolattartásra használták. S. C. Reif, *What enraged Phinehas?*, JBL, p204.

<sup>369</sup> S. C. Reif, *What enraged Phinehas?*, JBL, p204-205.

<sup>370</sup> Ez a jelenség visszautal Józsué kiállítására, amely Mózes indulatát veszi át a Num 11,29-ben.

<sup>371</sup> Ges<sup>18</sup>, p1174.

<sup>372</sup> HALAT, pp1037-1038.

<sup>373</sup> Az ABD Vol. 5. Fineás jellemzésénél a 7. vers családmegjelöléséből következtet arra, hogy ő is papként működött. p346.



A Num 25 Fineással kapcsolatos leírásához Helena Zlotnick Sivan megjegyzi, hogy Fineás Zimri és Kozbi megölésével „a közösségi sors döntőbírájává válik”, és egy gyilkosság révén papként hatalmi pozícióba emelkedik, autoritássá válik.<sup>374</sup> Későbbi bibliai megjelenéseikor papi feladatai közé tartozik a YHWH-hit és kultusz védelme, illetve a hitehagyás veszélyére való figyelemfelhívás. Az örök papság szövetségének elnyerése, azaz ennek a szolgálatnak a folytatása Áron utódain keresztül valósul meg.<sup>375</sup>

Az 1Krón 9 genealógiájában a különböző papi csoportok említésekor a lévíták a templomkapuk őrzői, egykor a sátor bejáratának őrzői, akiknek irányítója Fineás volt (9,20). Ez a megkülönböztetés a papi csoportok rivalizálásának ábrázolása, melyben a kapuőrök a lévita papságot képviselik, Fineás pedig az ároni vonalat.<sup>376</sup> A fogságból való hazatéréskor az Ezsd 8 kiemeli, hogy Ezsdrás is Áron, valamint Fineás leszármazottja, összekapcsolva ezzel a Num 25 konfliktusfelvetését azzal az ideológiával, melynek nyomán a zsidó közösség, identitásuk megőrzése érdekében, elszakadt nemzsidó szomszédaiktól. Az idegenekkel való házasság ellenzésének Ezsdrás könyve különösen erős nyomatékot ad.<sup>377</sup>

Fineás a Baál-Peornál mutatott, tétováságot nem tűrő, végletekig menő fellépése, azaz gyilkos cselekedete a kanonikus és deuterokanonikus hagyományokban egyaránt visszhangot kelt. Hasonlóan könyörtelen szolgálatkészségről a lévíták tanúskodnak a – bizonyos szempontból párhuzamos – aranyborjú-elbeszélés következményeként végbemenő vérengzés során.<sup>378</sup> Fineás buzgóságát, féltékenységét (אֲנִי־קָדוֹשׁ) a Num 25 úgy írja le, mint Isten indulatát (אֲנִי־קָדוֹשׁ, a LXX-ban ἐν τῷ ζήλωσαί μου) tükröző magatartást. Ezt az indulatot, a féltékenységet vagy féltőn szeretést, a ζήλος-t<sup>379</sup> a LXX néhány helyen Istenre közvetlenül is vonatkoztatja.<sup>380</sup> Ebből származik a *zélóta*<sup>381</sup> fogalma, ami Fineáshoz nyúlik vissza, de a

<sup>374</sup> H. Zlotnick Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, p70.

<sup>375</sup> Kezdetben a bibliai papság, a prezentálás ellenére, feltételezhetően nem volt kizárólagosan öröklődő. V.ö. Bír 18,30. A. Taggar-Cohen, *Covenant Priesthood: Cross-cultural Legal and Religious Aspects of Biblical and Hittite priesthood*, in: *Levites and Priests in Biblical History*, p21.

<sup>376</sup> ABD Vol. 5, p347.

<sup>377</sup> V.ö. S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, pp132-136.

<sup>378</sup> A lévíták Fineáséhoz hasonló lojalitása, az Ex 32 szövege szerint egyfajta ordinációt jelentett, de kétséges, hogy papságba való bevonást jelentette. J. Durham, *Exodus*, WBC 3, p432.

<sup>379</sup> A ζήλων olyan embert jelöl, aki olyannyira magáénak érez egy ügyet, hogy teljesen elkötelezi magát mellette. M. Hengel, *The zealots*, pp59-60.

<sup>380</sup> Ex 20,5; 34,14; Deut 4,24; 5,9; 6,15.

<sup>381</sup> Az evangéliumokban a Mt 10,4 és Mk 3,18 az arámi καναναῖος jelzöt használja, amit Lukács zélótának fordít Simonal, az egyik tanítvánnyal kapcsolatban (6,15 és ApCsel 1,13). A *zélóta* jelző használatából arra következtethetünk, hogy Jézus idejében létezett egy bizonyos csoport, akiket így neveztek, akikhez Simon is tartozhatott. M. Hengel, *The zealots*, p70.

megnevezés elsősorban a Kr. u. 66-ban kezdődő római-zsidó háborúval kapcsolatban jelenik meg, a zélóták voltak azok az extremisták, akik magukhoz ragadják a felkelés vezetését.<sup>382</sup>

Fineás buzgósága a Zsolt 106,31 szerint „igaz tettnek számít [...] nemzedékről nemzedékre mindörökké”. Ezt a megítélést folytatva a deuterokanonikus könyvek is példaképnek tekintik a következő generációk számára. Jézus Sirák Fia (45,23–24) tömören, de konkrétan utal vissza a Num 25 szövegére, amikor Fineást méltatja, aki „buzgólkodott az Úr félelmében...”<sup>383</sup> Az 1Makk 2,25–27-ben Mattatiás Fineás cselekvését mintázza, amikor

*„megölte azt a férfit is, aki a király küldötte volt, és áldozni kényszerítette őt, az oltárt pedig lerombolta. A törvény iránti szeretet emésztett őt oly módon, mint egykor Fineás cselekedett Zimrivel, Szálú fiával. Majd Mattatiás nagy fennszóval felszólította a város lakóit: Mindenki, akit a törvény iránti szeretet emészt, és a szövetséghez hű akar maradni, jöjjön hozzám!”*

A második templom korában az Isten, illetve a Tóra iránti buzgóság-hagyomány három jellegzetes ismertetőjeggyel bír.<sup>384</sup> Elsőként akkor nyilvánul meg, amikor valaki felismeri egy másik zsidó törvényszegését, valamint azt, hogy ezzel Izrael elkülönítettségét, tisztaságát veszélyezteti. Ez az attitűd erőszakkal és vérontással jár, és irányulhat a korrumpálódott zsidókra, de a zsidó közösségen kívül állókra is.

A נִיָּק gyökből származó ‘indulat’ jelentésű szó a ‘buzgóság’ mellett a ‘féltékeny szeretetet’ is jelöli. Isten és Izrael vonatkozásában ez azt fejezi ki, hogy Izrael számára Isten imádata kizárólagos, Isten nem tolerálja más istenek tiszteletét.<sup>385</sup> Ez a fajta féltékenységet Pál apostol a 2Kor 11,2-ben Isten féltő szeretetének nevezi, ami saját viselkedését, indulatát igazolja. Nehezen nevezhető szeretetnek az az indulat, amivel Pál korábban a Jézusban hívő zsidókat üldözte. A Gal 1,13–14-ben írja, hogy „féktelenül üldöztem az Isten egyházát és pusztítottam azt, és a zsidó hithűségben sok kortársamat felülmúltam népem körében,

<sup>382</sup> E. Ferguson, *A kereszténység bölcsője*, pp446-447.

<sup>383</sup> JSir 45,23-24: „Harmadiknak Pinchász kapott méltóságot, Eleazár fia, mivel buzgólkodott az Úr félelmében, szilárd maradt, amikor fellázadt a nép, nemes lelkülettel, s engesztelést szerzett Izrael népének. Ezért a béke szövetségét kötötte vele, s a szentély és a nép vezérévé tette: neki és nemzetségének adta tulajdonul a főpapi tisztséget egyszer s mindenkorra.” Ennek magyarázatához ld. M. Brutti, *The Development of the High Priesthood during the Pre-Hasmonean Period*, pp279-283.

<sup>384</sup> J. D. G. Dunn, *Kezdetben volt az evangélium*, p185.

<sup>385</sup> J. D. G. Dunn, *Kezdetben volt az evangélium*, pp183-184.

minthogy fölöttébb buzgó rajongója (περισσοτέρως ζηλωτής)<sup>386</sup> voltam atyáim hagyományainak.” Tehát a Pálhoz (Saulhoz) köthető keresztényüldözés az isteni féltékenység tükrözésének, annak megvalósításának tekinthető. Ez az erőszakos indulat az ügy komolyságával egyenlő, amennyiben úgy értelmezzük, hogy Pál számára a keresztényüldözésre az Izrael iránt érzett „féltékeny szeretet”, tehát a zsidó közösség kiválasztottságának és szentségének veszélyeztetése adott okot.<sup>387</sup>

## 3.2. Izrael és mások

A Num 25 cselekménye Izrael és a két környezetében élő, adott pontokon ellenséges népcsoporttal való interakción alapul, és ennek következményeit fejti ki. Móáb és Midján „váltófogalomként” szerepelnek az elbeszélés előttünk álló, végleges formájában. A két néphez fűződő kapcsolatról a hagyományok összetett, helyenként ellentmondásos képet mutatnak.

### 3.2.1. Miért Moáb?

Izrael idegen népekhez való viszonya sarkalatos pontja a YHWH-hoz fűződő kapcsolatnak, a kultusznak és a nép identitásának. A Móábbal való kapcsolat megértéséhez nem kell messzire menni a kontextuális előzményekkel. A Num 22–24-ben található Bálám-elbeszélés és a Baál-Peor incidens sajátos kapcsolatban állnak egymással. Bálám<sup>388</sup> alliteráló neve בְּלָעַם בְּנוֹ בְּעֹרָא és a helynév, Baál-Peor<sup>389</sup> בְּעֹרָא פְּעֹרָא, hangalakilag hasonlóak, de

<sup>386</sup> A ‘rajongó’ mellett ‘tanítvány’ és ‘követő’ értelemben is használja pl. Philón a kifejezést. Emberi példa értelme a késői antikvitásban alakul ki. A ζηλωτής-t az antik görög (filozófiai) irodalom többségében pedagógiai és morális értelemben alkalmazza, ahogyan a hellenista zsidóság is, a görög világban ugyanakkor nincs megfelelője a kifejezésnek. A jelenség teljességében csak vallási perspektívából érthető meg. M. Hengel, *The zealots*, pp60-62.

<sup>387</sup> V.ö. J. D. G. Dunn, *Kezdetben volt az evangélium*, p186.

<sup>388</sup> Gen 36,32-33 utal az edomita királyra, Belára, Beór fiára. Bár a nevük hasonló, az összefüggés nem egyértelmű. A Num 22-24 perikópában Bálám „tipikus Jahve-prófétaként jelenik meg, aki csak azokat a beszédeket tudja kimondani, amit Jahve ad a szájába”, cf. Deut 18,18. ABD Vol. 1, p569.

<sup>389</sup> Bálám Bamót-Baál, Piszgá és Peor dombjairól szólaltatja meg jóslatait, a transzjordániai hegység vidékén, amely a deuteronista hagyomány szempontjából különös jelentőséggel bír. ABD Vol. 1, pp569-570.

jelentésükben különböznek.<sup>390</sup> Bálák, Móáb királya azért hivatja Bálámot, a nem izraelita „médiomot”,<sup>391</sup> hogy megátkozza Izraelt, így Móáb le tudja győzni őket. Peór hegyén azonban Bálám áldozatot mutat be YHWH-nak, megáldja Izraelt és megátkozza Móábot. Ehhez kapcsolódva folytatja a Num 25 a Móáb jelentette veszélyek és a velük való kapcsolat következményeinek leírását. Bálám negyedik üzenete (24,17) eszkatologikus perspektívából vetíti előre Moáb legyőzését Jákób egy leszármazottja által. A Baál-Peórnál történt eseményekre való utalásban a Deut 23,3–6 részletesen megokolja, hogy a moábiakat YHWH gyülekezetéből (még legalább 10 nemzedékre) ki kell zárni.

A Pentateukhosz elbeszélései nyomán Móáb és még sok más nemzet arra van ítélve, hogy Izrael valamilyen módon legyőzze és elhatárolódjon tőle. Bizonyos népeket elég „csak” legyőzni, míg vannak, akiket ki kell irtani. Az elgondolás azok mögött az elbeszélések mögött, amelyek ezeket a háborúkat hagyományozzák, az, hogy Isten kiválasztotta Izraelt népének, megszabadítja őt ellenségeitől, és birtokba ad neki egy bizonyos területet. A kiválasztás fogalma látszólag két kategóriát állít fel, a választott népet és a nem választottakat. Joel Kaminsky<sup>392</sup> azonban rámutat arra, hogy a Héber Bibliában valójában három kategória van jelen: a választott (ang. elect), az elvetett (anti-elect) és a nem választott (non-elect). Egyértelmű, hogy a *választottak* Isten választott népe, Izrael, az *elvetettek* pedig Izrael (és Istenének) ellenségei, akiket meg kell semmisíteniük. Ide tartoznak az amálekíták és a kánaániták csoportjai, valamint, kevésbé egyértelműen, a midjániak is. A harmadik kategória, a *nem választottak* azok, „akik mindig is részei voltak az isteni ökonómia egészének, és Izraellel, a nép sorsának formálódása során, kapcsolatba kerültek, ugyanakkor el is szeparálódtak.”<sup>393</sup> Kaminsky felhívja a figyelmet a nem izraelita figurák szokatlan „alkalmazására” az izraeli hagyományokban, például Báláméra, aki megerősíti Izrael áldásait és Isten ígéreteit. Ez azt jelenti, hogy bizonyos szempontból, illetve bizonyos mértékig „Izraelnek szüksége van a nem izraeliták teológiai meglátásaira, hogy segítsen felismerni

<sup>390</sup> A Beór személynévként az edomita Bela atyja és Bálám esetében fordul elő. Eredetét leginkább megmagyarázhatatlannak tekinthetjük. ABD Vol. 1, p.674.

A szójáték másik része, hogy Peór egy hegy Móábban, feltehetően a Nebó-hegy közelében. Ez a név egy júdai várost is jelöl, amelyre csak a LXX hivatkozik (Józs 15,59). ABD Vol. 5, p223.

<sup>391</sup> A Num 22,5 Bálámot a petóri Beór fiaként mutatja be. Petór Pitruval azonosítható az Eufrátesz felvidékén. Ez azonban messze van Bálám távozási helyétől, hogy teljesítse feladatát az izraeliták ellen, akikhez felbérelték. Bálámot אֲמֹנִיִּים országába küldik, amit általában vagy ‘népe fiai’ vagy ‘Ammó fiai’ országának tartanak, amennyiben az ‘ammoniták’ helyetti másolási hibáról van szó. ABD Vol.5, p571.

<sup>392</sup> Alapos elemzést ad a választás fogalmáról, és arról, hogyan alakítja Izrael kapcsolatát más etikai csoportokkal. J. Kaminsky, *Yet I loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*, 2007.

<sup>393</sup>“...who were always considered fully part of the divine economy, and in a very real sense Israel was to work out her destiny in relation to them, even if in separation to them.” J. Kaminsky, *Yet I love Jacob*, p109.

egyedülálló státuszát és beteljesíteni a sorsát”<sup>394</sup>. A „szükség” korántsem tűnik Kaminsky érvelésében megfelelő kategóriának, tekintve az idegen népekről szóló hagyományanyagok összességét, emellett indokolatlanul tárgyasítja is ezeket a csoportokat. Érdekes módon, Móáb nem szerepel Kaminsky felosztásában sem az *elvetettek*, sem a *nem választottak* között.

A Num 22 egy bizonyos moábi-midjáni összefogásról számol be a területükhöz közeledő Izrael ellen. A felbérelt Bálám negyedik jóslata (24,14) Móábra vonatkozik, de nem egyértelmű, hogy a közelgő invázióról szól, vagy a nép elpusztításáról. Azt látjuk tehát, hogy ezek a fejezetek nem egyértelműek sem Móáb megítélésével, sem az Izraelhez fűződő viszonyt illetően. Erről a Biblián kívüli források közül a Mésa-sztélé<sup>395</sup> szolgál némi információval. A felirat szerint a moábi király megalázta Omrit, Izrael királyát, de később Moáb legyőzte Omri fiát. Lehetséges, hogy Móáb a korai omrida uralom (Kr.e. 880–840) ideje alatt az izraeliták által uralt vagy akár lakott terület volt. A 2Kir 3 leírása teológiai szempontból beszéli el a történeteket.<sup>396</sup> Mésának adózni kellett Izrael királyának, de Aháb halála után ezt megszünteti, aminek következményeképpen Júda és Edóm királyával együtt Jórám felvonul Móáb ellen. Ebben az ütközetben a koalíció győzelemre áll, legalábbis jelentős pusztítást végez a területükön, de amikor Mésa feláldozza fiát a várfalon Kemósnak, az annyira megbotránkoztatja Izraelt, hogy visszavonulnak.<sup>397</sup>

Móáb területe és népe fontos szerepet játszik ugyan a honfoglalást közvetlenül megelőző időszakban, azonban a két nép kapcsolata sok ambivalens elemet hordoz. A Héber Biblia hagyományában Móáb eredetét, egyúttal az Izraelhez fűződő rokonságát a Gen 19 etiológája hozza létre. Erre utal vissza a Deut 2,9 azzal az utasítással, hogy Móábot nem szabad megtámadni, annak ellenére, hogy nem engedte Izraelt átvonulni a területén.<sup>398</sup> Szihón elfoglalásának leírásakor a Num 21,21-30 utal arra, hogy azokra a területekre költöznek be, amelyeket Szihón Móábtól vett el. Feltehetően ezeket a területeket később megpróbálják visszafoglalni. A Bír 3 elbeszélése mutatja, hogy a konfliktus a honfoglalás után és a királyság idején sem szűnik meg (v.ö. 1Sám 14,7 és 2Sám 8,2).

<sup>394</sup> J. Kaminsky, *Yet I loved Jacob*, pp125-126.

<sup>395</sup> A felirat a mai Jordánia területéről származik, keletkezése kb. Kr.e. 845-re tehető. ÓKTCh, pp284-285.

<sup>396</sup> Hodossy-Takács E., *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*, p137.

<sup>397</sup> Móábban az emberáldozat gyakorlatára kevés utalást találunk a Héber Bibliában. A 2kir elbeszélése mellett Ámósz beszél Móábról a 2,1-ben, azzal kapcsolatban, hogy Móáb egy megbocsáthatatlan bűne, hogy elégette Edóm királyának csontjait. Ez a megfogalmazás feltehetőleg az edómi királysírok feldúlására utal, de Hodossy-Takács Előd szerint a szöveg mássalhangzós formája az emberáldozatra történő utalásokat tartalmaz, a Zsolt 106,37-hez kapcsolódó kifejezésmóddal. Hodossy-Takács E., *Móáb*, pp166-168.

<sup>398</sup> Erre hivatkozik a Bír 11,15-17.

A móabi Ruth történetével azonban a hagyomány, a történetiség határán,<sup>399</sup> Móábot beemeli Dávid, és ezzel együtt Jézus származástörténetébe, Ruth alakját pedig követendő morális példává formálja (v.ö. Péld 31,10–31).

### 3.2.2. Miért Midján?

Már a korábbiakban is egyértelművé vált, hogy Izrael kapcsolata az őt körülvevő népekkel meglehetősen összetett, ez alól nem kivétel Midján sem. J. Kaminsky az előző fejezetben ismertetett elmélete és kategóriái mellett is nehéz kielégítő magyarázatot találni az idegen nemzetek egymásnak ellentmondó ábrázolására. Midján bibliai leírása a Gen 25,1–6-ban kezdődik, ahol Ábrahám másodfelesége, Ketúra öt másik fiú mellett szülte Midjánt. A rövid beszámoló csak arra terjed ki, hogy Ábrahám elküldi őket Izsák mellől Keletre, örökség nélkül, de ajándékokkal (25,5–6). Az ambivalens státusz, hogy Ábrahám leszármazottjai, de egyben menesztettek is, magyarázhatja a későbbi beszámolók egyenlenségeit Midjánról. A Gen 37 említi a midjáni kereskedőket, akik megtalálják és eladják Józsefet, párhuzamosan az izmaelitákkal, akik hasonlóan a *nem választott* státuszban vannak.<sup>400</sup>

A Gen 25 genealógiája, úgy tűnik, megfelelő alapot nyújt a midjániak izraelitákkal való szorosabb kapcsolatához, illetve a köztük lévő ellenségeskedéshez. Mózes története korai baráti kapcsolatokat tár fel a szomszédos nomád csoportokkal, amelyek területét nehéz pontosan meghatározni.<sup>401</sup> Különböző hagyományok említik Midján papját (Ex 2,16), Reuél (2,18), Jetrót (3,1)<sup>402</sup> és lányát, Cippórát, akit Mózes feleségül vesz. Az Ex 18 beszámol arról, hogy Jetró, miután értesül az Izraeliták csodákkal kísért kivonulásáról Egyiptomból, visszaviszi Mózes feleségét és gyerekeit magához. Ebben a fejezetben nemcsak a családi

<sup>399</sup> Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése II*, pp387-388.

<sup>400</sup> Song-Mi Suzie Park szerint a szöveg „összekeveri” a midjániakat és izmaelitákat a Gen 37,25-36-ban. S-M. S. Park, *Israel in Its Neighboring Context*, p40.

A két csoport helyzetének megítélése helytálló, de a párhuzamos említésük a 37. fejezetben nem feltétlenül jelenti a kettő összetévesztését, összekeverését.

<sup>401</sup> Midján földjét általában az Aqaba-öböl keleti partján helyezik el, az Arab-félsziget észak-nyugati részén. U.o.

<sup>402</sup> Num 10,29 és Bír 4,11 a Hóbab nevet is említik mint Mózes rokonát, ugyanakkor a beszámolók kissé zavarosak. A Num-ben ő Reuél fia, a midjanita, Mózes apósa. A héber kifejezés jelentése erre a kapcsolatra vonatkozóan  $\text{אָבִי}$  'házassággal valakinek a szövetségesévé válni'. A 10,29-ben ez 'após'-nak érthető, de itt Reuélra, Hóbab apjára és nem Hóbabra magára vonatkozik. V.ö. S-M. S. Park, *Israel in Its Neighboring Context*, p40.

A Bír 4,11 ugyanezt a kifejezést használja az 'após'-ra, ami azt sugallja az olvasónak, hogy Reuélnek vagy Jetrónak vagy egy másik neve is (vagy Mózesnek van egy másik apósa). Ugyanakkor más fordítások (Lutherbiebel 1912; English Revised Version) ezt 'sógor'-nak fordítják, hogy harmonizálják a fordítást a Numeri narratívájával.

újraegyesülésről olvasunk, hanem arról is, hogy Jetró „örült, hogy annyi jót cselekedett az Úr Izráellel, amikor megmentette őket az egyiptomiak kezéből” (18,9), és égő- és véresáldozatot is bemutatott YHWH-nak (18,12). Ezek a versek azt mutatják, hogy Midján papja kapcsolódott a YHWH-kultuszhoz,<sup>403</sup> vagy fordítva. Jetró visszaviszi lányát Mózeshez, és vezetői, jogi tanácsokat ad neki (Ex 18,13–27), majd később fia, Hóbab vezeti Izraelt a pusztában (Num 10,29–32). Nyilvánvaló, hogy ezen a ponton nincs ellenségeskedés Izrael és Midján között. F. M. Cross rámutat arra, hogy „az ilyen hagyományok fennmaradása, amelyek nem tanúsítanak ellenséges viszonyt, szemben a midjániakkal kapcsolatos teljesen ellenséges hagyományokkal, figyelemre méltók, és azt sugallják, hogy Mózes kapcsolata a midjáni papsággal túl régi és megalapozott volt ahhoz, hogy csendben elfojtsák.”<sup>404</sup>

A rivális ellenséges hagyományok gyökereire következtethetünk pl. a Bír 6–7 beszámolójából, mely szerint a Kr.e. 2. évezred végén midjáni nomádok fosztogatták az izraelita törzseket, akiket Gedeon bíraskodása és vezetése idején szorítanak vissza. Erre a győzelemre utalhat vissza Ézs 9,3 a „Midján napja” kifejezéssel, és az Ézs 10,26, amely a helyszínt is megnevezi. A Zsolt 83,10 dicséri az izraeli harcosokat, mert úgy bántak ellenségeikkel, „mint Midjással”.

A Num 25 elbeszélése Midjánt szintén ellenséges népnek tekinti,<sup>405</sup> illetve itt fordul negatív megítélésbe a mózesi hagyományokban pozitív kapcsolat.<sup>406</sup> A narratíva etikai kérdéseket is felvet Móábbal és Midjással, illetve az ő Izraelhez fűződő viszonyukkal kapcsolatban. A történet alapállása az, hogy a paráznaság és az idegen istenek imádása YHWH fenyegető haragját vonja maga után, amely megszűnik, amikor Áron unokája megöli a, feltehetően, házastársi kapcsolatban álló midjáni Kozbit és az izraelita Zimrit. Kozbi esete „előkészíti az isteni rend bevezetését a midjániak sorsát illetően”<sup>407</sup>.

<sup>403</sup> A Negevben, az 'aradi jahvista szentélynél Yohanan Aharoni által végzett ásatások eredményei szerint a midjáni papság a musita papsággal szövetkezett. Benyamin Mazar azt állítja, hogy Hóbab papi családot alkotott, amely Júda sivatagába vándorolt, és a judahiták között telepedett le Negeb-Aradnál (vö. Bírák 1,16 és Bírák 4,11); a család valószínűleg az „aradi templom” szentélyének papjaiként szolgált. F. M. Cross azt állítja, hogy bizonyítható a kapcsolat Mózes papi leszármazottai és a midjáni papi családok leszármazottai között. A midjáni papság megőrizte hagyományait Siló, Dán, Arad és Kádes-Naftali szentélyeiben. F. M. Cross, *Cananite Myth and Hebrew Epic*, p201.

Song-mi Suzie Park még ennél is tovább megy, amikor arról érvel, hogy „az izraeliták által átvett jahvizmus eredetileg” Midiánból származik (a midjáni/kenita hipotézis). S-M. S. Park, *Israel in Its Neighboring Context*, p41.

<sup>404</sup> F. M. Cross, *Cananite Myth and Hebrew Epic*, p200.

<sup>405</sup> Kaminsky megjegyzi, hogy a Num 25 és 31 fejezetei úgy írják elő a Midjással való bánásmódot, ahogyan más helyütt az *elvetettekkel* kell eljárni, bár az ellenük folytatott háborúban némelyeket megkímélnek. J. Kaminsky, *Yet I loved Jacob*, p112.

<sup>406</sup> Vö. J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, pp93-94.

<sup>407</sup> H. Zlotnik Sivan, *The Rape of Cozbi*, VT, p70.

A Num 25 első epizódjában (vv. 1–5) a moábi nőkkel való szexuális és kultikus viszony van a fókuszban, míg a második szakaszban (25,6–18) a Midjással való vegyesházasság.<sup>408</sup> Figyelembe véve a Num 10 beszámolóját arról, hogy a midjániak egy csoportja kísérte Izraelt a pusztában való vándorlás során (Num 10),<sup>409</sup> ez megmagyarázza a midjániták jelenlétét és a velük való vegyesházasság lehetőségét. A 25. fejezet egyértelmű álláspontot képvisel a midjáni nőkkel való házasság ellen. A 31. fejezetben a szüzek életben hagyása ugyanakkor kontrasztban áll Kozbi meggyilkolásával.<sup>410</sup> E mögött kevésbé ideologikus, inkább gyakorlati haszonkeresést feltételezhetünk, ahol háttérbe szorulnak az elméleti-teológiai érvelések. Az események általános lefolyása szerint, ahogy YHWH haragja hirtelen fellángol, úgy Mózes haragja is fellángol, amikor valami nem az elvárások szerint történik. Azt gondolnánk, hogy Mózes helyteleníti, hogy a Midján elleni harcból bárkit is élve visszahozzanak, a szüzek azonban mégis életben maradhatnak és az izraeli férfiaké lehetnek (Num 31,18). Az idősebb nőket ki kell végezni annak a gyanúja miatt, hogy „ők csábították hitszegésre az Úr ellen Izráel fiait Bálám tanácsa szerint Peór kedvéért” (31,16). Ez a megjegyzés azt sugallja, hogy Kozbi esete egy nagyobb, Midjással való konfliktus része. Ugyanakkor a 25. fejezet egy régebbi beszámolót használ fel a moábitákkal való paráznságról, hogy nyomatékosítsa a midjániták jelenléte révén fennálló fenyegetést. A fiatal midjáni szüzek megkímélése azt mutatja, hogy az etnikai hovatartozás önmagában nem számít tabunak e hagyomány számára, amíg nem jelent veszélyt a vallási tisztaságra.

<sup>408</sup> R. N. Boyce, *Leviticus and Numbers*, p228.

<sup>409</sup> Num 10,29-33: „Mózes ezt mondta Hóabáknak, aki a midjáni Reúélnak, Mózes apósának a fia volt: *Mi elindulunk arra a helyre, amelyről azt mondta az Úr: Nektek adom azt. Gyere velünk, és mi jót teszünk veled, mert az Úr jót ígért Izraelnek. De ő így felelt: Nem megyek, inkább visszamegyek hazámba, a rokonságomhoz. Mózes ezt mondta: Ne hagyj el bennünket, hiszen te tudod, hol lehet táborot ütnünk a pusztában. Te légy a vezetőnk. Ha velünk jössz, akkor részesíteni fogunk abban a jóban, ami jót velünk tesz az Úr. Elindultak az Úr hegyétől háromnapos útra. A három napi úton előttük vonult az Úr szövetségének ládája, hogy pihenőhelyet jelöljön ki nekik.*”

<sup>410</sup> A midjáni szüzek megkímélése nemcsak kontrasztban áll, hanem ellent is mond Kozbi meggyilkolásának, ha figyelembe vesszük, hogy a házasságuk teljes kiteljesedése előtt megölték. V.ö. H. Zlotnik Sivan, *The Rape of Cozbi*, VT, p70.



### 3.2.3. A Num 25 ószövetségi intertextusai

A Deut 4,3–4<sup>411</sup> röviden utal a Baál Peórnál történt eseményekre. A deuteronomiumi gondolkodásnak megfelelően a 4. fejezet bevezető versei utalnak a nép elé adott választási lehetőségekre, Isten törvényét megtartani életet jelent a megígért országban, a skála másik végpontján tanúsított viselkedést és annak következményeit pedig Baál-Peór eseményei szemléltetik. A Deuteronomium olvasói számára feltételezhetően ismert volt az elbeszélés, ha a deuteronomista számára elegendő volt hivatkozni rá mondanivalója nyomatékosításához. Joseph Blenkinsopp amellet érvel, hogy a Num 25,1–5 deuteronomiumi hagyományra támaszkodik. A Deut 4,3–4 szókincsének egy része azonos az Ex 34,15–16 verseivel és a Num 25,1–5-tel is, amely a vegyesházasságok tiltásának egy különösen jelentős példáját vázolja fel.<sup>412</sup>

A legígéretesebb utalásnak, a Num 25-tel kapcsolatban, a Hóseás 9,10 mutatkozik.<sup>413</sup> A 9,10 szókincse azt jelzi, hogy a szerző ismerte Baál-Peór (szóbeli) hagyományát. G. R. Boudreau azonban azt feltételezi, hogy Hóseás a Num 25,1-5 és Deut 4,3-tól eltérő hagyományt alkalmaz.<sup>414</sup> Fő érve az, hogy Hóseás könyve szerint Izrael bűnös viselkedése a letelepedés időszakában kezdődött. Hóseás utalhat egy „Baál-Peórnál történt szégyenteljes eseményre” (9,10b), amely nemcsak a múltban történt, hanem amelyben Hóseás jelenlegi generációja is részt vesz. A Num 25 szerinte egy elszigetelt, korábbi hagyomány a letelepedés előtti időszakból.<sup>415</sup> Boudreau azonban fontos megjegyzést tesz a Baál és Peór tulajdonnevek eltérő használatára vonatkozóan. A Hóseás-szöveg egyrészt Baál-Peór helyére utal, másrészt a Num 25,3.5 az istenség megjelöléseként említi. Érdekes módon a Deut 4,3 mindkét funkcióban említi a tulajdonnevet. A Hós 9,10b azonban nem ad elegendő információt ahhoz, hogy azonosítsa a moábita várossal.<sup>416</sup>

<sup>411</sup> „Saját szemetekkel láttátok, mit tett az Úr Baal-Peór miatt, hogyan pusztította ki közületek Istenetek, az Úr, mindazokat, akik Baal-Peórt követték.” A fejezet késő-fogsági eredetéhez ld. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy*, JBL 100, pp23-51.

<sup>412</sup> Erre utalhat a Mal 2,11 is. J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p89.

<sup>413</sup> „A pusztában olyannak találtam Izráelt, mint a szőlőfürtöt. Óseitekre úgy néztem, mint a fügefű első termésére. De Baál-Peórhoz értek, és gyalázatra vetemedtek. Olyan förtelmessé lettek, mint akit szerettek.”

<sup>414</sup> G. Boudreau, *Hosea and the Pentateuchal Traditions*, JSOTS 173, p122.

<sup>415</sup> G. Boudreau, *Hosea and the Pentateuchal Traditions*, JSOTS 173, p127.

<sup>416</sup> G. Boudreau, *Hosea and the Pentateuchal Traditions*, JSOTS 173, pp127-129.

Józsúé 22:17–18<sup>417</sup> utal a „Peór miatt” történt bűnbeesésre, amikor korholja Rúben, Gád és Manassé törzsének felét a Jordán melletti oltárépítés miatt. Ez a szakasz a YHWH-kultusz védelme mellett a kultuszcentralizáció koncepciójának is nyomatékot ad.<sup>418</sup> A Zsolt 106,28–31<sup>419</sup> a Num 25 fogság utáni összefoglalója.<sup>420</sup>

### 3.3. Az Ex 32,27–29 exegézise

Az aranyborjú eseményének és következményeinek elbeszélése az Ex 32–34 blokkjába illeszkedik, amely blokkokat teológiailag a bűn és megbocsátás témája keretezi.<sup>421</sup> Ez az egység három további részre bontható (32,1–29: elfordulás Istentől; 32,3–34,9: Mózes közbenjárása és Isten megbocsátása; 34,10–35: a szövetség megújítása), de mint egésznek központi törekvése a 29. fejezethez (1–28), a papok felszenteléséhez való visszacsatolás.<sup>422</sup>

A Sínai-teofánia egységén (Ex 19–24) belül a bálványimádás és a hozzá kapcsolódó ünnepség elbeszélése mintha egyfajta negatív ellenpólusa lenne a korábbi pozitív eseményeknek (pl. Mirjam tánca, Jetró áldozata, a Sínai „lakoma” Izrael véneivel).<sup>423</sup> Egy közelebbi ellenpontozás is megfigyelhető: az időbeli elrendezés vizsgálatakor kitűnik, hogy a borjúsobor elkészítése és a hegyen a kőtáblák átadása egy napra esik. A bálványimádás eseménye, cselekménye Isten kinyilatkoztatásával két ponton is szembemegy. Nemcsak a kőtáblák által képviselt törvény utasítja el, hanem a Mózesen keresztül kapott kultusz és a szentély felépítésének rendelkezéseit is.<sup>424</sup>

<sup>417</sup> „Nem elég, hogy Peór miatt bűnbe estünk, amelyből még meg sem tisztultunk máig sem, és amely miatt csapás érte az Úr közösségét? Ti meg máris elfordultatok az Úrtól? Pedig, ha ti ma fellázdok az Úr ellen, holnap ő Izrael egész közösségére fog haragudni.”

<sup>418</sup> V.ö. Deut 12. ABD Vol. 5, p347.

<sup>419</sup> “Azután odaszegődtek Baál-Peórhoz, és holt bálványoknak szóló áldozatokból ettek. Ingerelték tetteikkel az URat, ezért csapás szakadt rájuk. De előállt Fineás, végrehajtotta az ítéletet, és megszűnt a csapás. Igaz tettnek számít ez neki nemzedékről nemzedékre mindörökké.”

<sup>420</sup> G. Boudreau, *Hosea and the Pentateuchal Traditions*, JSOTS 173, p123.

<sup>421</sup> B. Childs, *The Book of Exodus*, p557. Childs álláspontja szerint a 32-34 fejezeteket az Exodus utolsó fejlődési fázisában illesztették a kompozíciós egységbe. A fejezetben található hagyományok elkülönítésének kutatástörténetét lsd. u.o. Childs alapvetően a J elbeszélésének tartja a fejezetet a D és egy független hagyomány kiegészítéseivel.

<sup>422</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p282.

<sup>423</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, pp283-284.

<sup>424</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p284.

Az elbeszélésben négy nagyobb egység különíthető el, az első három: a borjú elkészítése (vv. 1–6); majd Mózes visszatérése (vv. 7–20), ill. Isten és Mózes párbeszéde (vv. 7–14); valamint Mózes és Áron párbeszéde (vv. 21–24) Az események leírásának központi kérdésfelvetése nem elősdlgesen Isten kiábrázolásának, illetve a képtilalomnak a problémája, hanem Isten jelenlétének megnyilvánulása (verbálisan vagy egyfajta kultuszábrázolásban) a nép között. Az elbeszélés lezárásában (vv. 25–29) a bálványimádás (mint Isten szentségének korrumpálása) megtorlása, egyúttal a nép „megtisztítása” a bűnt elkövetőktől, visszakapcsolódik a Sínai teofánia Ex 19-től vonuló központi témájához: Isten szentségének, dicsőségének megnyilvánulásához.<sup>425</sup>

### 3.3.1. A szakasz fordítása és szövegkritikai megjegyzések

“Ezt mondta nekik: „Így szól az Úr, Izrael Istene: Tegye mindenki a kardját az oldalára, menjen és forduljon, bejárattól bejáratig a táboron keresztül, és ölje meg mindenki testvérét, és mindenki felebarátját és mindenki szomszédját.” És Lévi fiai Mózes szava szerint cselekedtek, és a népből azon a napon elesett mintegy háromezer ember. És mondta Mózes: „Töltsétek meg kezeteiket az Úrnak, mert mindenki fia ellen és testvére ellen [fordult], hogy áldás adasson<sup>426</sup> ma rátok.”<sup>427</sup>

A BHS kritikai apparátusa a 29. vershez fűz megjegyzéseket. A kötőszók más szövegváltozatokban való elkerülésén túl egy lényegi észrevételt hoz: a héb. **קָל מְלֵאוֹ** qal imperativust a LXX **ἐπληρώσατε**-nak fordítja (act. aor. pl/2), tehát nem felszólításnak, hanem egy megtörtént kijelentésnek értelmezi: *megtöltöttétek kezeteiket*.

<sup>425</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, pp292-293.

<sup>426</sup> **קָל מְלֵאוֹ**: qal inf. constr.

<sup>427</sup> Saját fordítás. V.ö. Ch. Dohmen német fordítása, *Exodus 19-40*, HThKAT, p290: „Füllet eure Hände heute für JHWH, weil jeder gegen seiner Sohn und gegen seinen Bruder war, und um euch heute Segen zu geben.” R. Albertz a szókapcsolatot értelmezéssel fordítja: „Ihr habt euch heute für JHWH geweiht, ja, ein jeder um den Preis seines Sohnes und den Preis seines Bruders, dass er über euch heute Segen gebe”. R. Albertz, *Exodus 19-40*, ZB AT 2.2, p261.

### 3.3.2. A lévíták vérengzése

A bálványimádás megtorlását elbeszélő versek (25{-27}-29) az elbeszélés egészét tekintve feszültségben állnak a 14. illetve 35. versekkel. Mózes első közbenjárására YHWH eláll attól, hogy fellángoljon haragja népe ellen, az események következő napi újránarrálásában pedig, a következő közbenjárás után, Isten „megverte a népet, amiért azt a borjút csináltatta”. A lévíták bosszújának egysége itt egy betoldott variánsnak mutatkozik, ami kiemeli a lévíták csoportját.<sup>428</sup> Mózes a táborkapuban hirdeti ki a felhívást a bosszúra, ahol a „kapu” megnevezése az eljárásnak jogi minőséget ad.<sup>429</sup> Mózes felhívása párhuzamban áll Áron felhívásával, ami a bálványhoz szükséges arany összegyűjtésekor hangzik el. Ennek a párhuzamnak az értelmezésében az istenséget kiábrázoló bálvánnyal szemben Mózes egy kizárólagos, kép nélküli YHWH-tiszteletet hirdet.<sup>430</sup> Mózes szavainak legitimációját<sup>431</sup> a Pentateuchoszban ritka prófétai beszédfordulat adja (כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל), amellyel az Egyiptomból való szabadulásra utal vissza. A bálványimádás megtorlását ezzel a pusztas büntetésvégrehajtáson túl egy összetettebb kontextusba helyezi el.<sup>432</sup>

A Sínainál történő bálványimádás tartalmilag ellentéző jelenségét David M. Carr a szövetség alapvető elutasításának tartja, azon szövetség elutasításának, „amelyet Isten épphogy megkötött velük, hogy papok királyságává tegye őket”.<sup>433</sup> Ez akiválasztás és kölcsönös elköteleződés a 19,6-ban fogalmazódik meg, és az egyiptomi szabaduláshoz kötődik, és az általános papság formájában a 24,3kk-ban teljesedik ki.<sup>434</sup> Az ítélet végrehajtásának egységében (Ex 32,25–29) végül a lévítákra szűkül a kiválasztás, illetve az Isten szolgálatára való felszentelés (מִלְאֵו יִדְכֶם הַיּוֹם לַיהוָה). A felszentelés terminusa a héberben a ‘kezek megtöltése’ szókapcsolat, amely Wellhausen szerint, kezdetekben pénzt vagy más juttatást jelentett a „foglalkoztatótól”. Ez később a júdai királyságban az öröklődő lévita papság megszilárdulásával átalakul azzá, hogy a papok „saját kezüket töltötték meg”,

<sup>428</sup> Ez R. Albertz megfogalmazásával egy olyan kiegészítő hagyomány munkája (chronistische Ergnzer - chrE), amely ebben a teológiai hagyományban (chronistische Teologie) mindig a bűnös generációt kell, hogy megbüntesse, és amely nem elégedett meg az elbeszélés eredeti büntetésével (32,34–35). R. Albertz, *Exodus 19-40*, ZB AT 2.2, p279. B. Childs az egységet (nála 32,25-30) egy későbbi kort tükröző kommentárnak tartja, erős polémiával Áron szerepére vonatkozóan. B. Childs, *The Book of Exodus*, p570.

<sup>429</sup> V.ö. pl. Józs 20,4; 2Sam 15,2. Dohmen ehhez hozzáteszi a prófétai ítélethirdetést is. Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p312.

<sup>430</sup> R. Albertz, *Exodus 19-40*, ZB AT 2.2, p279.

<sup>431</sup> R. Albertz, *Exodus 19-40*, ZB AT 2.2, p279.

<sup>432</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p312.

<sup>433</sup> D. M. Carr, *Introduction to the Old Testament*, pp219-220.

<sup>434</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p313.

ami nem a korrupcióra utal, hanem a papság autonómiájára (vagy az az utáni vágyra), tehát a papok felszentelésének külső jóváhagyás nélküli szabadságára.<sup>435</sup>

A lévíták felszenteléséhez/kiválasztásához közvetlenül áldás kapcsolódik. A 32,25 és 32,35 versek hangsúlyozzák, hogy a csapásba torkolló bűnbeesés azért történhetett meg, mert Áron „szabadjára engedte őket”, és bálványt csinált a népnek. Ez az egység rámutat Áron hibájára, egyúttal rámutat a lévíták alkalmasságára. Ezzel ellentétben P az Exodusban a szent sátorra összpontosít, amelyet az ároni papság irányít, akik feladata, hogy engesztelést mutassanak be a népért,<sup>436</sup> és ahol a lévíták a sátor körüli szolgálattevők (Num 16,9), Áron és fiai pedig a felszentelt papság (Ex 29,1–9; v.44; 40,12–15). A lévíták bosszúállásán és annak értékelésén keresztül kifejeződik, hogy az egész fejezet elbeszélése YHWH szentségének megsértését dolgozza fel. Isten megjelenésében és a szövetségekötésben Isten és a nép közel kerülnek egymáshoz. Ebben a kapcsolatban az Istentől való elfordulás (és bálványimádás) a szentség felé egyfajta határátlépést, betörést, az Istentől (és a szentségtől) való távolodás a népre nézve pedig egyfajta profanizálódást jelent, aminek a szentség közelében végzetes következményei vannak (v.ö. Ex 19,22.24). A szentségnek ezt a hatókörét jelölik és védik a lévíták.<sup>437</sup> A Sínai teofániában Isten a néphez fordul, az aranyborjú bálványimádásában pedig a nép elfordul Istentől. A 29. vers megfogalmazásában, amelyet Brevard S. Childs az elbeszélés „szívének” tart,<sup>438</sup> az erre való utalás, illetve a lévíták cselekedetében a „visszafordulás” a לִיְהוָה kifejezésben kap hangsúlyt, és az áldásban teljesedik ki. A lévíták radikális engedelmissége abban mutatkozik meg, hogy senkit nem kímélnek a bálványimádók közül.<sup>439</sup> A család és felebarát életén is túlmutató engedelmisség visszaköszön a Deut 33,8–11-ben,<sup>440</sup> melyben a 9. vers, Lévi megáldásakor, kihangsúlyozza ezt, és az áldás alapjának tekinti (33,11), ami a 32,29-ben is a fanatikusan engedelmes lelkület jutalmaként jelenik meg. Egyértelmű az üzenet, a jutalom azért jár, mert a lévíták lojalitása első renden Isten és az ő szövetsége felé mutatkozik meg, még akkor is, ha ez a család és az izraelita felebarát életébe is kerül. A lévíták csoportja ezzel a nagyon komoly erőfeszítéssel nemcsak YHWH szolgálatára szenteli magát, hanem ezzel papi kiváltságokhoz is jut,<sup>441</sup> melynek történeti

<sup>435</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p152.

<sup>436</sup> D. M. Carr, *Introduction to the Old Testament*, pp219-220.

<sup>437</sup> Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, HThKAT, p313.

<sup>438</sup> B. Childs, *The Book of Exodus*, p571.

<sup>439</sup> V. 27: אִישׁ בְּבִנוֹ וּבְאָחֵיו אִישׁ-אֶת-אָחֵיו וְאִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת-קָרְבּוֹ ( )

<sup>440</sup> Az aranyborjú bálványimádására a Deut 9 visszatekintése is utal, de a lévíták vérengzése ebből az elbeszélésből teljesen hiányzik.

<sup>441</sup> R. Albertz, *Exodus 19-40*, ZB AT 2.2, p280.

megalapozását nyújtja az elbeszélés.<sup>442</sup> Figyelemre méltó, hogy annak ellenére, hogy Áron itt a bukott, régi papság képviselőjeként jelenik meg, az elbeszélés megmegmaradt a hagyományban az áronita papság későbbi tekintélye ellenére is.<sup>443</sup>

### 3.4. A Num 25 és Ex 32 párhuzamai

A Baál Peórnál történt eset „Áron aranyborjúja után a bálványimádás leghírhedtebb példája”.<sup>444</sup> Ahhoz, hogy érthetővé váljon a két elbeszélés kapcsolata, nagyobb perspektívából kell ránéznünk a történetekre. Az Egyiptomból való kivonulás és a pusztai vándorlás beszámolójának olvasásakor egyértelmű hasonlóságok figyelhetők meg az Exodus és a Numeri elbeszélései között. Számos történet<sup>445</sup> kétszer fordul elő, némi különbséggel, de alapvetően azonos vázzal. A lázadás és elégedetlenség visszatérő motívumok. Szabadabb összehasonlításban az Ex 32 és a Num 25 is párba állítható, a bálványimádás – büntetés – elégtétel – jutalom sémát illetően mindenképp.

D. T. Olson részletesebb összehasonlítása után megállapítja, hogy az izraeliták régi generációja csak nagyon kis mértékben vagy inkább egyáltalán nem mutatott előrelépést az Istennel való szövetség iránti elköteleződésében.<sup>446</sup> A két történet és tágabb kontextusaik párhuzamai a következő táblázattal szemléltethetők:

<sup>442</sup> Ez a megalapozás azonban csak töredékesen maradt fenn. M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, p206.

<sup>443</sup> B. Childs, *The Book of Exodus*, p571. Ennek ellentmond John I. Durham, miszerint a szakasz sem nem Áron hiteltelenítésére (ezt megtette ő maga), sem a lévíták ordinációjának eredetére nem vonatkozik, hanem leginkább arról szól, hogy az irányíthatatlanná vált izraelita közösség hogyan kerül újra kontrol alá. J. Durham, *Exodus*, WBC 3, p431.

<sup>444</sup> F. M. Cross, *Cananite Myth and Hebrew Epic*, p201.

<sup>445</sup> Pl. Manna és fürjek (Ex 16, Num11), vízfakasztás (Ex 17, Num20).

<sup>446</sup> D. T. Olson, *The death of the old and the birth of the new. The framework of the book of the Numbers and the Pentateuch*, p154.

<b>Exodus 32</b>	<b>Közös elemek</b>	<b>Numeri 25</b>
v.6	kultikus elemek, áldozatbemutatás idegen istennek/bálványnak	v.2
az alapanyagul szolgáló ékszerek az egyiptomiaktól származnak	interakció idegen népekkel	moábi és midjáni asszonyok
Ex 34,12-16: intés az idegen népekkel való interakciók, szövetségkötés elkerülésére, mert csapdává válnak a bálványimádásra, ezért kerülendő a vegyesházasság is	→	itt az Ex 34-ben említett veszélyforrásokat nem sikerül elkerülni, valóra válnak az intések baljósatai
Mózes a lévitáknak: gyilkoljanak le testvért, barátot és rokont	büntető öldöklés (מִנְפָּה 'csapás')	Isten Mózesnek: felakasztani minden főembert a népből Mózes a bírácoknak: gyilkolja le mindenki a maga emberei közül a bálványimádókat
a léviták ezzel szentelik oda magukat az Úr szolgálatára (lit. töltsétek meg kezeiteket)	eredmény	megáll a csapás Fineás elfordítja Isten haragját Izraelről
áldás	jutalom	a béke szövetsége az örök papság szövetsége Fineásnak és utódainak
a léviták parancsra cselekszenek	a cselekvés	Fineás proaktív
Mózes végzi (32,30)	engesztelés	Fineás végzi (25,13)

Olson olvasata láthatóan előrehaladást feltételez a szövegvilágon belül. A kérdés azonban inkább az, hogy miért nem volt fontos, hogy a Pentateuchosz fogsági és fogság utáni szerkesztői kimutassák az előrehaladást (ha volt is egyáltalán). Milyen céllal helyezték el ezeket a párhuzamos vonásokkal rendelkező történeteket a Tóra jól felépített kompozíciójában? A mindenkori exegeta felé pedig felmerül a kérdés, hogy számon kérünk-e ezeken a szövegeken olyasmiket, amit nem akartak megmutatni vagy amik egyáltalán benne

sincsenek a szövegben? Az aranyborjú és Fineás története rivális hagyományoknak tekinthetők. Ez utóbbi P egységet a pentateuchoszi hagyományban úgy és azért hozhatták létre, hogy ellenpárja legyen az előbbinek. Míg a Numeri 25 az áronita papi vonalat emeli ki és legitimálja más papi csoportokkal szemben, az Ex 32 a lévíták kiválasztását erősíti meg. Az Exodusban a bálványimádás megtorlására konkrét parancs szól, míg Numeriben a „papi” hős felszólítás nélkül, Istene iránti lelkes, vérszomjas buzgalommal cselekszik. A Num 25 P elbeszélése tanúsítja, hogy ez a buzgóság nem maradhat jutalom nélkül, a jutalom pedig megerősíti státuszukat és – elképzelésük szerint – az örökkévalóságig megtartja azt.

### 3.5. A szövetségről

A 20. század elején az Ószövetség-kutatók egy része számára „YHWH, Izrael Istene és Izrael, YHWH népe” az Ószövetség központi témáját jelentette.<sup>447</sup> Az „*Istened leszek, te pedig az én népem leszel*” kifejezés Isten szövetségét fejezi ki Izrael felé, mely elköteleződés a „szövetségi formula” elnevezést kapta.<sup>448</sup> A Papi hagyományban a szövetségi formula a narratíva kulcspontjain jelenik meg, pl. az Ábrahámhoz intézett első nagy isteni beszédkor, az Egyiptomból való szabaduláskor, illetve a Sínai-hegynél, a törvényadás alkalmával.<sup>449</sup>

Az elköteleződés az ószövetségi elbeszélésekben nemcsak Isten és a nép között, hanem emberek között, különböző motivációkkal világi szövetségként is megvalósul. A *berit* kifejezés szekuláris értelemben nem kizárólag politikai fogalom, rendszeresen jelöl családi vagy más interperszonális közösséget. Izraelben különböző típusú szövetségek léteztek, mint például: a hűbéruraság (ang. *suzerainty*), melyben a felek nem egyenlőek, és az alsóbbrendűnek kötelezései vannak a felsőbbrendű féllel szemben; a paritás, melyben mindkét fél kötelezettséget vállal; a mecénás viszony, ahol a felettes kötelezettségeket vállal az alsóbbrendű javára); és az a fajta ígéret (ang. *promissory*), melyben a szerződés egyetlen

<sup>447</sup> Levenson ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a Héber Biblia jelentős része (Példabeszédek, Jób, Prédikátor) sosem utal Izrael népére, az Exodusra, vagy a Sínai-szövetségekötésre, vagy az ígéret földjére. J. D. Levenson, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, p147. J. Jeremias hangsúlyozza, hogy szövetség a forrás utáni teológiai gondolkodás egyik központi fogalma volt, különösen a D és a P számára. J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, p301.

<sup>448</sup> Az Isten és Izrael közötti szoros kapcsolatának kifejeződésében a kimondatlan tény, és a szintagmák (YHWH Izrael Istene/Izrael YHWH népe) előfordulása után a fogság alatt megfogalmazott formula a harmadik lépcsőfok. Enek legkorábbi előfordulás Debóra énekében keresendő. R. Smend, *Die Bundesformel*, pp4-5; 11.

<sup>449</sup> R. Rendtorff, *The Covenant Formula*, p49. G. von Rad szerint a P jelenlegi formájában nem számol be a Sínai-szövetségkötésről, legfeljebb későbbi kiegészítés (Ex31,12-17) utalása során, vagy ha korábban mégis létezett ilyen feljegyzés, az Ex 24-re val tekintettel elhagyhatták. G. von Rad, *Az Ószövetség teológiája I*, p115.



fél kötelezettségeit írja elő.<sup>450</sup> J. Begrich vizsgálatához fűződik az a megállapítás, hogy a *szövetség* két eltérő jogú partner kapcsolata, ahol a magasabb jogállású kényszeríti az alacsonyabb szinten lévő, és amelyben az utóbbi, ugyan nem teljes szabadsággal, de az előnyeit belátva cselekszik.<sup>451</sup>

Az örök papság szövetségét a Num 25,13 az ókori keleti királyi adományozási rendeletekhez hasonló módon fejezi ki. Konkrét példát találhatunk a 2Királyok 10,30-ban, ahol Isten a trónt Jéhu és utódai számára a szövetségi hűség jutalmaként adja (adná).<sup>452</sup> Ez a forma két részből áll: az *adományozás motivációjából* és az *adományozás deklarálásából*. Jelen esetben a motiváció az, hogy Fineás „*buzgó volt...*”, ami után történik az adományozás ünnepélyes bejelentése egy bevezető formulával: „*ezennel adom neki a béke (vagy 'barátság') szövetségét*”. Ezután, a második jutalomnál először a jutalomadás történik: „*ő és leszármazottai számára az örök papság szövetsége*”, és ezt követi az indíték: „*mert buzgó volt*”. Ebben az esetben a jutalom a szövetség Fineás szolgálataiért.

Az izraelita papság Isten kiválasztott csoportja a nép köréből. Ez a kiválasztás vagy jogi megalapozású aktus, ahol a בְּרִיתִית szerepel (Num 18,19), vagy a munkakör rituális megállapítása (Num 8 és Ex 29).<sup>453</sup> Ada Taggar-Cohen azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a Num 25 „*papság-szövetsége*” jogi szempontból nem hasonlítható a királyi adományokhoz, mert az egy királyi adminisztráción belüli kinevezés, cserébe a teljes hűség elvárásával. Hangsúlyozza azt is, hogy a hettita papsághoz hasonlóan az izraelita papság elkötelezettsége is kettős. Egyrészt szolgálatuk az istenek/Isten felé irányul, másrészt azon a politikai hatalom alá tartoznak, amely kinevezi és beiktatja őket.<sup>454</sup> A Num 25-ben Isten Mózesnek (mint a nép vezetőjének) rendeli el, hogy közvetítse a béke és a papság szövetségét, amely esetben a szövetség nemcsak az elvárt abszolút lojalitás visszaigazolása, hanem a(z áronita) papság pozíciójának tisztázása és hatalmi megerősítése is a krízis idején. A בְּרִיתִי שְׁלוֹם<sup>455</sup> a 25,12-ben arra utal, hogy ez a kapcsolat a „szerződő” két fél közt kiegyenlített, teljes, sértetlen.<sup>456</sup> Ez olyan szövetség-szemléletet feltételez, melyben az

<sup>450</sup> G. von Rad, *Az Ószövetség teológiája I*, p8.

<sup>451</sup> A koncepció kifejtését ld. J. Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, ZAW, 1944.

<sup>452</sup> P. Kalluveetil, *Declaration and covenant*, pp182-183.

<sup>453</sup> A. Taggar-Cohen, *Covenant Priesthood: Cross-cultural Legal and Religious Aspects of Biblical and Hittite Priesthood*, p17.

<sup>454</sup> A. Taggar-Cohen, *Covenant Priesthood*, pp23-24.

<sup>455</sup> A kifejezés Deutero-Ézsaiásnál (54,10) eszkatologikus perspektívát hordoz.

<sup>456</sup> V.ö. G. von Rad, *Az Ószövetség teológiája I*, p113.

alsóbbrendű fél a felsőbbrendűével (legalább megközelítőleg) egyenértékű vállalásra képes. Fineás a szöveg szerint is Isten felindulásának megfelelően cselekedett, amelynek következményeképpen olyan szövetség kötött vele (és leszármazottaival), amelyben egyenlő félnek tekinthető a másik féllel, jelen esetben Istennel.

A szövetségteológia Izrael történetét az ígéretek és azok beteljesülése szempontjából értelmezi és hatja át. Az Ábrahámnak ígért és bemutatott sajátos istenkapcsolat Fineás személyével új fordulatot vesz. A szövetség-ajándéknak része a jövőre vonatkozó ígért, ugyanakkor nem a kegyes, mindent megelőző kiválasztás részeként adtik, hanem a korábbi nagy ígéretekbe kapcsolódó láncolat újabb elemeként az Istennek megfelelő, az istenivel összhangban lévő cselekvés következményeképpen. Az események politikai élet valamelyest tompítja ugyan, de teljes mértékben nem fedi el a felekben kölcsönösen meglévő és működő féltékeny szeretet teológiai keretezése.

Christian Frevel a Num 25,12–13 verseinek megfogalmazásával kapcsolatban rámutat arra, hogy Isten utasítása nyomás, Fineás számára Mózes közvetíti a két szövetséget.<sup>457</sup> Tartalmilag a בְּרִיתִי שְׁלוֹם kettős tárgyként is értelmezhető, tehát fordítható ‘szövetségemet, békémet’ láncként. Az (örök) papság szövetségének említése ittnémileg redundás, tekintve, hogy Áront és leszármazottait, szintén isteni rendelésre Mózes választja ki, ami már megtörtént a Sínainál való kiválasztáskor (Ex 29,9 és 40,14-15, v.ö. Num 3,10). Frevel értelmezésében a 12-13. versek azt jelentik, hogy Mózes, egész Izrael képviselőjeként, békéjét jelenti ki, ami azt jelenti, hogy nem kérdőjelezi meg többet az ároniták kiválasztását, vezető szerepüket a kultuszra, elkölcsre és társadalmi rendre nézve, mert az Isten rendelése.

### 3.6. Feszültségek az ószövetségi papi csoportok között

Az ószövetségi papság<sup>458</sup> történetének rekonstruálása régóta foglalkoztatja a kritikai bibliakutatást. Julius Wellhausenek a 19. század második felében végzett kutatásai máig meghatározóak, azzal együtt, hogy megállapításait számos alkalommal felülvizsgálták,

<sup>457</sup> Ch. Frevel, *Ending with the High Priest*, in: Ch. Frevel, Th. Pola, A. Scharf (szerk.), *Torah and the Book of Numbers*, FAT 62, pp152-154.

<sup>458</sup> A hagyományok héber szóhasználata a papi funkcióra a כֹּהֵן függetlenül, hogy milyen pap, (mikor) vagy hol pap. Xeravits G., *A papság ószövetségi képéről*. In: U.ö., *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*. p25.

átdolgozták. Wellhausen prolegomenájában<sup>459</sup> Izrael történetének kialakulásával párhuzamban keres választ a papság eredetére és fejlődésére. Három csomópontot vizsgál, az áldozat bemutatásának helyét, az áldozati rituálék kialakulását és változását, valamint az áldozati lakomák (ang. sacred feasts) elterjedését. A papság kialakulását ezek mentén három nagyobb időszakra osztja: 1. amikor még nem volt különbségtétel papok és laikusok között, tehát bárki bemutathatta az áldozatot; 2. a királyság kora, amikor a lévíták csoportja dominánssá válik Jeruzsálemben; 3. a fogság utáni időszak, amikor a papi nemzetségek hierarchikus helyzete megszilárdul, és az ároniták képviselik a vezető papi réteget, a lévíták pedig a templomi „kiszolgáló személyzetet” (ang. hierodules). Az ároniták és lévíták csoportjainak elkülönülésének és a funkciók megkülönböztetése általánosan elfogadottá vált a kutatásban.<sup>460</sup> Wellhausennek a papi és lévita csoportok kialakulásának felvázolásában<sup>461</sup> az egyik fontos megállapítása, hogy papság nem játszott jelentős szerepet a királyság előtti időkben, és az akkori papság nem lévita volt. Mindez megdönti azt a prekritikus Tóra-olvasatából származó általános álláspontot, miszerint az ószövetségi papság Lévi törzséből származik, akik kezébe isteni kegyként hullott a papi szolgálat. Ellenkezőleg, a lévítáknak nevezett papság megjelenését a deuteronomiumi reformok idejére tehetjük, akiket a lévita nemzetségnév kötött össze papi csoporttá.<sup>462</sup>

A 20. század elején a lévíták kérdésében Kurt Möhlenbrink jutott meghatározó következtetésekre, aki hagyománytörténeti kutatásában a lévita hagyományokon belül nemcsak elbeszéléseket és szabályozásokat, hanem költői szövegeket és genealógiákat is vizsgált. Arra jutott, hogy Áron és Cádók vonalát redakció kapcsolta a lévita nemzetségtáblába, illetve, hogy a Mózesről és Áronról szóló elbeszélő hagyományok nem következetesek a kettejük kapcsolatában.<sup>463</sup>

Az izraelita papság „genezisést” az ószövetségi szövegvilág a pusztai vándorlás idejére helyezi. A kánon számára Mózes és Áron központi jelentőségű a kérdésben. Az Ex 2,1 Mózes születésének bevezetésekor kiemeli, hogy egy Lévi házából való férfi Lévi egyik leányutódját

<sup>459</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh, 1885.

<sup>460</sup> V.ö. „... many have accepted a model, seeing a relatively late, Persian-era reconciliation and orchestration of the priestly ranks, with Aaronides serving as the dominant priestly house governing temple affairs and Levites functioning as scribal and administrative mediators between the public and the ruling Aaronides.” M. Leuchter and J. Hutton, *Introduction to Levites and Priest in Biblical History and Tradition*, p2kk.

<sup>461</sup> ABD Vol. 4, p297.

<sup>462</sup> ABD Vol 4, p297. Vö. Karasszon I., *Kik voltak a lévíták?*, In: U.ö., *A nagy zarándok végleg célhoz ért*, p4; ill. J. Wellhausen, *Prolegomena*, p152.

<sup>463</sup> K. Möhlenbrink, *Die levitischen Überlieferung des Alten Testament*, ZAW 52, pp184-230.

vette feleségül, bár Amrám és Jókebed itt nem kerülnek megnevezésre. A Gen 46,11 viszont megnevezi Lévi három fiát, Gérsónt, Kehátot és Merárit, az Ex 6,16kk pedig tovább ismerteti a leszármazottakat, a 20. vers pedig Áront is Mózeshez és a szülőkhöz kapcsolja. A 6. fejezet Áron fiaira is kitér, és az Egyiptomból való kivonulás vezetését is kettőjükhez rendeli.

A lévíták megkülönböztetése Izrael többi törzsétől a honfoglalást megelőző népszámlálás alkalmával artikulálódik, ahol Lévi törzsét nem kell számba venni, mert ők a „bizonyosság hajlékának felügyelőivé” válnak (Num 1,50), Áron (főpap) mellett, az ő „szolgálatában segédkeznek” (Num 3,6kk), és az Úr maga választja ki őket Izrael elsőszülöttjei helyett (Num 3,12. 41; 8,16).<sup>464</sup> Áron főpapi tisztsége<sup>465</sup> kérdéseket vet fel a kontextusban, ahogyan az az egyértelműnek láttatott kép is, hogy a lévíták eleve Áron segítőiként kerülnek kiválasztásra. Wellhausen vizsgálata óta széles körben elfogadott nézőpont, hogy a papokról és lévítákról szóló Papi hagyományok az Ex-Lev-Num egységben az izraelita papság fejlődésének végső szakaszát mutatják.<sup>466</sup> A történeti rekonstrukciót meglehetősen megnehezíti, hogy az ószövetségi hagyományok nem következetesek a papság kialakulását érintő kérdésekben. A fogság alatti és utáni redakcióknak, érthető módon, nem a papság fejlődésének pontosan dokumentált, a történetiséget minden részletében megőrző bemutatása volt a legfőbb gondja. Úgy tűnik, hogy a fogság időszakának Papi írói a papság idealizált képén keresztül építik vissza, vagy egyáltalán építik fel identitásukat, és ezt a képet vetítik a pusztai vándorlás korába. Ez az idealizált világ kulcsfontosságú volt a fogságban lévő közösség megmaradásához, túléléséhez.

A Num 3 részletesen leírja Lévi fiainak leszármazottait és a hozzájuk rendelt feladatokat. A 9–10. versek világossá teszik Áron felsőbbrendűségét, kiterjesztve azt leszármazottaira is, „akik a papságot viselik” (3:10b). Áron fiai a „felkent papok, akiket felavattak a papi szolgálatra”.<sup>467</sup> Az unoka, Fineás buzgóságának elismerése (az „örök papság szövetsége”) a Num 25,13-ban pedig megszilárdítani törekszik ezt a kiválasztottságot. A Num 8,5kk leírja a

<sup>464</sup> Az elsőszülöttek megváltását az Ex 13,1 rendelkezése előzi meg, mely szerint minden elsőszülött ember és állat az Úrnak szentelendő.

<sup>465</sup> אֲהֲרֹן הַכֹּהֵן A RÚF ‘főpap’ fordítása megtévesztő, a BHS szövege alapján Áronról, a papról van szó, ahogyan az Ex 31,10; 35,19; 38,21; és Num 18,28-ban is. A főpapi tisztség kialakulása mindazonáltal összetett kérdés. Ehhez lsd. M. Brutti, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period*, SJSJ, Vol. 108. Leiden, 2006.

<sup>466</sup> ABD Vol 4, p297.

<sup>467</sup> בָּנֵי אֲהֲרֹן הַכֹּהֲנִים הַמְּשֻׁחִים אֲשֶׁר-מִלֵּא יָדָם לְכַהֵן. Ennek hét napig tartó rítusát az Ex 29,1-37 jegyzi, bár a 7. versben a felkenés csak Áronra vonatkozik (v.ö. Lev 8,12), míg a 21. versben a fiak és a ruhák felkenéséhez vérral kevert olajat kell használni. A 29. vers nyomán az utódokat Áronnak a szentélyben használt ruháiban kell felkenni és felavatni.

léviták szolgálatba iktatásának rituáléját, melyet Mózes végez (קָה אֶת־הַלְוִיִּים ... וְטָהַרְתָּ אֹתָם), ennek párhuzama és a rituális tisztaság szempontjából ellenpárja a vérben fogant ordináció az Ex 32,27–29-ben (וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מְלֵאוּ דְדָכָם הַיּוֹם לַיהוָה).

F. M. Cross a pusztai vándorlás időszakában a *konfliktustörténeteknek* nevezett elbeszélésekben (pl. Ex 32; Lev 10; Num 12,16 és 25) mutat rá a korai papi csoportok közötti feszültségre. Következtetésképpen rekonstruálja a músita<sup>468</sup> (mózesi) papságot, amelynek központja Silóban és Dánban volt,<sup>469</sup> és az áronita vonalat, mely Bételhez és Jeruzsálemhez köthető.<sup>470</sup> Karasszon István szociológiai szempontok mentén arra a következtetésre jut, hogy az izraeli királyság korai szakaszában legalább négy papi csoportot tarthatunk számon.<sup>471</sup>

A papok és léviták terminológiájának meghatározása alapvető, de nem problémamentes feladat. Mark Leuchter és Jeremy Hutton felhívja a figyelmet arra, hogy a papság eszméje egy ókori közel keleti társadalmi tipológiára épül, így az izraelita papság ábrázolása az ókori papság spektrumán, egy kultúrákon átívelő perspektívában szemlélendő.<sup>472</sup> Ezékiel próféta könyve az, amelyik először szétválasztja a lévitákat, nem általában a papoktól, hanem a lévita papoktól. Tehát a fogság idején, vagy nem sokkal a fogság után a papságot egyértelműen Lévi törzsén belül képzelik el. Xeravits Géza szerint ez azt jelenti, hogy ez azt jelenti, hogy a fogság előtt nem váltak el ezek a csoportok<sup>473</sup> Ezékiel próféta új templomot bemutató víziójában (40,45–46) az általános templomi és az oltári szolgálat, azaz az áldozatbemutatás feladatainak különbsége látható:

„Akkor így szólt hozzám az a férfi: Ez a kamra... azoké a papoké, akik a templomban végzik tennivalójukat. Az a kamra pedig... azoké a papoké, akik az oltárnál végzik tennivalójukat: ezek Cádók leszármazottai. A léviták közül ezek járulhatnak az Úrhoz a szent szolgálat végzésére.”

<sup>468</sup> A músita (ang. Mushite) papság az északi dáni szentély klánja, amelyet a Bír 18,30 szerint Mózes unokája alapít, így a ez a papi ág Mózesre vezethető vissza. Ezt az összekapcsolást Cross meglehetősen korai szerkesztésnek tartja. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp196-205. Mózes nevének etimológiai kérdéséhez, illetve a múshita csoporthoz való kapcsolódásához részleteiben ld. M. Leuchter, *The Levites and the Boundaries of Israelite Identity*, pp59-93. A BHS héber szövegében (és a magyar RÚF-ban is) Manassé neve szerepel az adott helyen, de a névben megnagyobbított *nunnal*, jelezve, hogy ez az írnok módosítása. Az angol KJV Manassénak, de az NRSVUE már Mózesnek olvassa. Így Susan Niditch fordítása is, S. Niditch, *Judges, A Commentary by S.N., The Old Testament Library*, p177; valamint A. F. Campbell, M. A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History, Origins, Upgrades, Present Text*, p208.

<sup>469</sup> Bír 18,30

<sup>470</sup> F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* pp198-206.

<sup>471</sup> Karasszon I., *Kik voltak a léviták?*, p9.

<sup>472</sup> M. Leuchter és J. Hutton, *Introduction to Levites and Priest in Biblical History and Tradition*, p2.

<sup>473</sup> Xeravits G., *A papság őszövetségi képéről*. p33.

A 44. fejezetben (v.10–14) viszont új információként olvashatunk a „léviták bünéről”, mely miatt elkülönülnek a feladatvégzések:

*„Azok a léviták pedig, akik eltávolodtak tőlem, amikor tévelygett Izráel, tévelygett, mert a bálványokat követte, bűnhődjenek bűnükért, és ilyen szolgálatot teljesítsenek szentélyemben: örködjenek a templom kapuinál, és szolgáljanak a templomnál! Ők vágják le a nép égőáldozatát és véresáldozatát, és álljanak szolgálatukra! ... Nem járulhatnak elém, hogy mint papok szolgáljanak nekem, és nem nyúlhatnak a nekem szentelt dolgokhoz, sem az igen szent áldozatokhoz. ... Arra rendelem őket, hogy a templom körül végezzék a tennivalókat, mindenféle szolgálatot és mindazt, amit el kell ott végezni.”*

Az ezékieli hagyomány még egyszer hangsúlyozza, hogy a kiválasztott lévita papok – érdekes módon – nem Áron, hanem Cádók leszármazottai (44,15kk):

*„De a Cádók utódai közül való lévita-papok, akik szent helyemen teljesítettek szolgálatot, amikor Izráel fiai tévelyegtek, ők hozzám járulhatnak, hogy a szent szolgálatot végezzék. Ők állhatnak szíнем elé, hogy kövérjét és vért mutassanak be nekem áldozatul - így szól az én Uram, az Úr. Ők mehetnek be szentélyembe, és ők járulhatnak asztalomhoz, hogy ott szolgáljanak...”*

A Papi hagyományon belül a fogság utáni papság Lévi törzsén belül az ároni vonalból, majd pedig ezen belül a Cádóktól származó (fő)papi magból áll.<sup>474</sup> Ezen rendek differenciálódási folyamatának rekonstruálásához vissza kell nyúlni a papi hivatalokról szóló korábbi beszámolókhöz. Cádók figurája a kánonban először a 2Sám 8,17-ben jelenik meg (Ebjátár mellett), amikor a hagyományozó Dávid uralkodásának megszilárdulását összegzi és felsorolja a királyhoz kötődő legjelentősebb személyeket és hivatalokat. Cádókot a DTM említi papi hivatalban, az ároni nemzetségtáblához azonban a Krónikás csatolja.<sup>475</sup>

A deuteronomiumi hagyomány több helyen kiemelt szerepet tulajdonít a lévitáknak, Mózes ötödik könyve nevezi a papokat „először” így,<sup>476</sup> bár a szóhasználata a csoportra nem egységes. Feltételezhetően a léviták többféle funkciót tölthettek be a jósiási reformok idején, amikor visszavezethetjük ezt a hagyományt.<sup>477</sup> A 18. fejezet megállapítja a léviták javadalmát, tisztázza helyzetüket a közösségben. A 33,8–11 versek, a mózesi áldás szavai

<sup>474</sup> V.ö. Karasszon I., *Kik voltak a léviták?* p4.

<sup>475</sup> Karasszon István tanulmányában Cádók személyét és a főpapi hivatalt vizsgálja. Ismerteti azokat a hipotéziseket, melyek szerint Cádók nem izraelita származású, „homo novus” Dávid Jeruzsálemében, illetve, hogy ebben az időben valószínűleg maga a főpapi tiszt sem létezett még (csak a fogság után alakul ki). Karasszon I., *Cádókiták és főpapok*. In: U.ö., *Az ószövetségi teológia történetéhez*. pp33-42.

<sup>476</sup> ABD, Vol. 4, p297.

<sup>477</sup> A Deuteronomium megnevezései: „lévita papok”, „Lévi törzsének tagjai”, „a lakóhelyeken élő léviták”. Felvetődik a kérdés, hogy Jósiás kultuszcentralizációja hogyan érintette a lévita csoportokat. Ehhez bővebben ld. Karasszon I., *Kik voltak a léviták?* p4.



áldását vonja maga után (Ex 32,29)<sup>482</sup>. A Num 12 (Carr szerint szintén L) azt az esetet beszéli el, amikor Mirjám és Áron megkérdőjelezi Mózes tekintélyét. Mózes státuszát maga YHWH erősti meg, kiemelve, hogy ő az egyedüli ember, akivel Isten „szemtől szemben” beszél, és aki „megpillanthatja az Úr alakját” (12,8). Carr rámutat arra, hogy az L nem érdekelt abban, hogy Áront vagy Lévi fiait pozitívan ábrázolja, de annál is inkább fontos számára kiemelni az Ex 19,6 univerzális papság-eszményének ellentmondásosságát. Így az L számára „a lévita papság megalapítása egy szomorú kompromisszum”.<sup>483</sup>

Kórah lázadása (Num 16) egy másik példa, amely mutatja a feszültséget a papi csoportok között. Ez összefüggésben van az aranyborjú elbeszélésével, Nádáb és Abihu idegen tűzzel való áldozásával (Lev 10) és Áron és Mirjam lázadásával (Num 12). A P számára, akár már a fogság kései szakaszában, akár a második templom időszakában, ezek az elbeszélések arra szolgálnak, hogy legitimálják azon papok sorát, akik Áront ősalapítójuknak vallották.<sup>484</sup> Kórah és társai felláznak Mózes és Áron vezetése ellen, és érvelésük ismét az az egyetemes elképzelés, hogy Izrael a „papok királysága” (Ex 19,6). Kórahot és társait tűz emészti meg, Mózes törvényes közvetítőjeként (vö. Num 16,28) Áron státuszát pedig megerősíti a Num 17,16–27. A Num 25 kiterjeszti és állandósítja ezt a státuszt az ároniták számára. Amint ezek a szövegek mutatják, Áron és papi örökségének kiemelkedése a fogság utáni korai időkben alakult ki, így Áron és Mózes összekapcsolása is.<sup>485</sup> A P, úgy tűnik, hogy a honfoglalás előtti elbeszélésekben az áronita vonalra helyezi a hangsúlyt, míg a monarchia idején a hangsúly Cádók leszármazottaira helyeződik.

Ezsdrás könyve beszámol a fogságból visszatért izraeliták körében felmerülő problémákról és azok megoldásának módjairól. Az izraelita társadalom újjáépítésére és identitásuk megerősítésére vagy akár csak fenntartására tett kísérletben Ezsdrás könyve határozottan kiáll a nem izraelita nőkkel való vegyes házasság ellen. A 10. fejezet, miközben azt tárgyalja, hogy kik vettek idegen feleségeket, a visszatérők három csoportját különbözteti meg: a papokat, a lévítákat és és a „többieket” Izraelből, pontosítás nélkül (10,18–25 vö. Neh 10,28). Ez is mutatja, hogy a fogságból való visszatérés idejére a papok a lévítáktól

<sup>482</sup> A RÚF fordítása követi a LXX (aor. ind.) és a Vulgata fordítását, míg a masszoréta szövegben a אלה gyök imperativusban szerepel. Az összetett kérdés, hogy ez a különbség hogyan befolyásolja a szöveg értelmezését, de az nyilvánvaló, hogy a leviták erőszakos és véres cselekedete pozitív értékelést kap, erős ellentétben Áron képével. Az igét általában az ordinációra vonatkozóan használják. ABD Vol. 1, p2.

<sup>483</sup> D. M. Carr, *An Introduction to the Old Testament*, p169.

<sup>484</sup> M. D. Coogan, *The Old Testament*, p163.

<sup>485</sup> ABD Vol. 1, p3.



megkülönböztetett státusszal rendelkeztek. A hazatéréskor a lévíták egy korábban kevésbé hangsúlyos funkciója<sup>486</sup> kerül kiemelésre a Neh 8,7–9 leírásában, amikor a lévíták a Tóra (Ezsdrás pap általi) felolvasásakor magyarázzák a törvényt a népnek úgy, hogy azok megértik.<sup>487</sup>

Az 1Krón 9,2 azt is megjegyzi, hogy Babilonból visszatérve a városokban papok, levíták és templomszolgák laktak (הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְהַנְּתִינִים).<sup>488</sup> Továbbá a fejezet utal a fogság előtti időkre, amikor Fineás, Eleázár fia a küszöböt őrző lévíták főnöke volt (1Krón 9,19–20), ami diszkrétan jelzi a feszültséget, és a hierarchiabeli különbséget a Fineás által képviselt ároni és lévita papság és a későbbi papi hagyományok képviselői között.<sup>490</sup>

### 3.7. A Num 25 fókuszpontjai

A Num 25-ben három fő téma rajzolódik ki, ami foglalkoztatta az elbeszélés szerzőit, szerkesztőit és feltételezhetően kortárs olvasóit is. Az első kérdés Kozbi és Zimri kapcsolata, az idegen népből való nő megjelenése mint potenciális veszélyforrás az izraelita közösségre nézve. A második elem a történet csúcspontján fogalmazódik meg, az erőszakos, gyilkos cselekedet kettős isteni jutalmat jelent az elkövető számára. Nagy valószínűséggel ez szoros összefüggésben van a harmadik kérdéssel, amely a papság megfelelő származásáról érvel, és a rivalizáló papi csoportok közül az ároniták kezébe adja az örök papságot.

A Baál-Peornál történt események elbeszélésének csúcspontja egy izraelita-midjáni pár megölése. Zimri és Kozbi kapcsolata széles körű kutatás tárgyát képezi, melynek eredményei nyomán elterjedt az az álláspont, hogy a fogság utáni időszakban, és az ekkor keletkezett szövegekben, erős polémia figyelhető meg a vegyesházasságokkal

<sup>486</sup> V.ö. Deut 33,8-11.

<sup>487</sup> V.ö. Xeravits G., *A papság ószövetségi képéről*, pp42-43.

<sup>488</sup> A הַנְּתִינִים által jelölt csoportot egyedül az 1Krón 9,2 különbözteti meg a papoktól és lévítáktól. A funkció jelöléseként a Num 3,9 és 8,16 alkalmazza a lévítákra. BDB, p682.

<sup>489</sup> Az izraelita és hettita papság funkcióinak összehasonlításához ld. A. Taggar-Cohen, *Covenant Priesthood: Cross-cultural Legal and Religious Aspects of Biblical and Hittite priesthood*, in: *Levites and Priests in Biblical History*, pp 11-24.

<sup>490</sup> ABD Vol. 5, p347.

kapcsolatban.<sup>491</sup> Ennek a Héber Bibliában legegységesebb megnyilvánulásai az Ezdrás 9–10 és Neh 13,23–31. A korábbi fejezetekben már említésre került a Num 15,1–5 verseivel kapcsolatban J. Blenkinsopp vizsgálata,<sup>492</sup> melyben az Ex 34,15–16 és Deut 7,3–4 egységekkel való nyelvi egyezést állapította meg. Ez azért jelentős, mert a hangsúlyt nem a szexuális és/vagy kultikus orgiára helyezi, hanem arra, hogy a Numeri elbeszélésében Izrael egy olyan kapcsolat elmélyítésére kapott lehetőséget, amely alapjaiban már létezett is a vándorlás utolsó szakaszában.<sup>493</sup> Erre a viszonyra Ámós a בְּרִית אֲחִים (testvériség vagy rokonság<sup>494</sup> szövetsége) megjelölést használja (1,9). Ez pedig magában foglalja nemcsak az egymás közti házasodást, hanem az áldozatban és az áldozati lakomában való részvételt is.<sup>495</sup> Az etnikai csoportok magas rangú képviselői közül – jelen esetben az izraelita – férj a szövetség megkötésekor bemutatja – itt a midjáni – feleséget a rokonságának (testvéreinek), és a kultikus szentély-sátorban a jelenlévők elismerik a szövetséget. Blenkinsopp teóriája kombinálja az exegézisben bemutatott „egyszerű” vegyesházassági koncepciót, melyben Fineásnak meg kell akadályoznia a nép keveredését és beszennyeződését, illetve S. C. Reif álláspontját, miszerint Kozbi médiumként kerül a szentély-sátorba. Zimri és Kozbi viszonya tehát a két nép szövetségének szimbóluma, meggyilkolásuk pedig ennek a szövetségnek az elutasítása. Felvetődik a kérdés, hogy a keveredés elkerülésének kultikus magyarázatán túl milyen más okai lehetnek ennek az elutasításnak. Egy lehetséges válasz a perzsa kor politikai helyzetében keresendő. Nehémiás veszélyes politikai ellenfelei között említi a Neh 2,9 (és 6,1–2.16) azt a Gesemet, akinek a vezetésével az arabok elfoglalják Transzjordánia területét, a korábbi Moábi Királyságot, amely a Kr.e. 2. évezred végén Midján fennhatósága alá tartozott.<sup>496</sup> Nehémiás harca a vegyesházasságokkal szemben minden bizonnyal része volt az

<sup>491</sup> A Tóra tiltásai egyértelműen a bálványimádás elkerülésére vonatkoznak az idegen népekkel való keveredés kérdésében, a perzsa korra ez azonban más artikulációt nyer: „Izrael szent magja nem profanizálódhat azzal, hogy pogányok utódaival keveredik.” „The holy seed of Israel must not be profaned by intermingling with the profane seed of Gentiles.” Ch. E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities*, p68.

<sup>492</sup> J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p90.

<sup>493</sup> A Num 21 alapján feltételezhető a lakosság keveredése, illetve Bálák megjegyzése a 22,5-ben is erre utal.

<sup>494</sup> Midján és Izrael rokonságát a hagyomány a Gen 25,1-4-ben alapozza meg.

<sup>495</sup> V.ö. Ex 18,5-12. Mózes és Jetró בְּרִית אֲחִים szövetségkötését (vagy annak megerősítését) szintén áldozat és lakoma követi, ahol, Blenkinsopp feltételezése szerint, a család jelenléte (18,5-6) a tanúk jelenlétének szükségessége miatt hangsúlyos. J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p92.

<sup>496</sup> A történeti háttér részletes kifejtését lásd. J. Blenkinsopp, pp92-96. A Neh 13,23-25 leírja, hogy Nehémiás az erőszakról sem riadt vissza az idegen feleségek elbocsátásának kérdésében. Felsorolja az idegen népeket, amelyekből a feleségek származtak, de feltehetően a lista nem teljes, mert kiegészít azzal az összefoglalással, hogy voltak, akik „valamilyik más nép nyelvén beszéltek”.

Ezsdárshoz köthető ideológiának, az „önszegregáló, rituálisan tiszta társadalom” létrehozásának.<sup>497</sup>

A Num 25-ben a Fineásnak adott kettős jutalom, a béke szövetsége és az örök papság szövetsége egy erőszakos és végzetes cselekedet következménye, amelyet a szöveg „féltékeny indulatként” aposztrofál. Ez az indulat, amelyet YHWH dicsér, az istenivel megegyező, vagy legalábbis aszerint működő hozzáállás, pozitív példaként szolgál a későbbi hagyományok számára egy-egy ügy mellett való elköteleződés során. Az, hogy az emberi élet elvételéért nem büntetés, hanem jutalom jár, ez a „féltékeny indulat” isteni legitimációjának minősül az emberöléssel kapcsolatban, amely felmenti az elkövetőt, de teljesen közömbös az áldozatokra nézve.

A fogság utáni időszak papi szerkesztői az újjászerveződő izraelita közösség identitásformáló történeteit a pusztai vándorlás időszakába és annak nagyívű narratívájába illeszti, ahol a Baál-Peor epizód központi eleme az izraeliták eredetének tér és idő koordináta-rendszerében.<sup>498</sup> A Perzsa Birodalomnak való politikai alárendeltség alatt a papság szerepe megerősödött. A Num 25,12–13 verseinek jutalma két szövetséget tartalmaz, melyek közül az örök papság szövetsége nemcsak a kultusz megfelelő működtetését, hanem – Fineáson keresztül – a közösség irányítását is az árontita papság kezébe adja.

### 3.8. A perzsa birodalmi autorizáció

A Num 25-ben az idegen népből származó, izraelita táborba bevezetett nő ellen elkövetett erőszak, azaz az idegen kultusz befolyásának veszélyét elhárító cselekedet több kapcsolópontot is mutat Ezsdrás és Nehémiás perzsa kori, restaurációs működésével kapcsolatban. Ezsdrást és Fineást származásilag az Ezsd 7-ben közölt családfa köti össze. Más szempontból pedig a keveredés és a vegyesházasság elleni küzdelem, az idegen asszonyok (és gyermekeik) elbocsátásának eröltetése ideológiailag is mutat kapcsolópontokat.

A Tóra létrejöttének vizsgálatában Peter Frei kifejtése nyomán elterjedt politikai-

<sup>497</sup> J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p95.

<sup>498</sup> J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p88.

történeti megközelítés,<sup>499</sup> a birodalmi autorizáció (ném. *Reichsautorisation*; ang. *imperial authorization*) figyelemre méltó szempontot jelent.<sup>500</sup> Frei számára a Tóra összeállítása a Perzsa Birodalom törvényhozó hatalmát demonstrálja a meghódított területek felett. Az Elephantinéből<sup>501</sup> és Kis-Ázsiából származó szövegek a Perzsa Birodalom stratégiai erőfeszítéseit mutatják, illetve, hogy azok hogyan befolyásolják a vazallus közösségek társadalmi-politikai életét a helyi döntéshozatali folyamatok irányításával. Az Achaemenidák (vagyis az I. Perzsa Birodalom) korszaka a Tóra kialakulása történelmi keretének tekinthető.

A birodalmi autorizáció jelensége a jogalkotási beavatkozásokban nyilvánul meg. A koncepció tartalma, hogy az perzsák hogyan szilárdították meg birodalmi tekintélyüket a meghódított népek felett a hosszan tartó uralom érdekében, és hogyan alakítottak ki számukra kedvező kapcsolatot a helyi vezetéssel a helyi népek normatív kódexeinek ismerete révén, valamint hogyan használták ki a jogalkotást a különféle vazallus kultúrák között politikai és gazdasági előnyükre. Az autorizáció jelentése a kontextusban az, hogy a birodalmi autoritás, az alávetett (kormányzati) egység kérésére írásban kiállít egy normát.<sup>502</sup>

A fogság utáni megújulásban Ezsdrás mint vallási-politikai vezető,<sup>503</sup> Áron (és Fineás) leszármazottja, a szövetség megújításával együtt a Tórat hivatalosan az akkori birodalmi politikai kontextusban hirdeti ki (Ezsd 10). Az Ezsd 7,11–26<sup>504</sup> bemutatja az Artaxerxész által írt megbízólevelet, amelyben a király megengedi a szabad visszatérést azoknak, akik önként mennek vele, és megparancsolja Ezsdrásnak, hogy „vizsgálja meg Júdát és Jeruzsálemet Isteniük törvénye szerint”, és mutasson be áldozatot, a király és tanácsadói támogatásával, Isten oltárán (Ezsd 7,14–17). Ezsdrás arra is felhatalmazást kap, hogy bírakat nevezzen ki, hogy Isten törvényét tanítsa és feleljen az adóbeszedésért. A rendelet több ponton a krónikás

<sup>499</sup> A koncepciót Freitől függetlenül Erhard Blum is megfogalmazta 1980-ban, aki szintén korábbi megfigyelésekre támaszkodott. Erről bővebben ld. K. Schmid, *The Persian Imperial Authorization as an Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate*, p3, in: G. N. Knoppers és M. Levinson, *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, 2007.

<sup>500</sup> A témához az SBL kötetén kívül ld. még K-J Lee, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*, CBET 64, 2011 munkáját.

<sup>501</sup> A perzsa-izraelita kapcsolat vonatkozásában legjelentősebb a Páska-Papírusz Kr.e. 419-ből, II. Dáriusz uralkodásának idejéből. J. Blenkinsopp, *Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*, p51, in: J. W. Watts, *Persia and Torah*, SBL.

<sup>502</sup> P. Frei, *Persian Imperial Authorization: A Summary*, p33, in: J. W. Watts, *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL. A teória első publikálását ld. P. Frei, *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich*, in: P. Frei, K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, 1984/1996.

<sup>503</sup> V.ö. Ezsd 7,11: וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַמֶּלֶךְ הַפָּרְסִי דְבַרְיָ מִצְוֹתֵיהֶן וְחָקֵינוּ וְעִזְרָנוּ וְעִזְרָנוּ וְעִזְרָנוּ.

<sup>504</sup> Melyhez nyelvvezetésben nagyon hasonlító, egy templom újjáépítéséhez engedélyt kérő levelezést is találtak Kr.e. 408-ból. J. Blenkinsopp, *Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*, p52.

(KTM) redakcióját mutatja, ugyanakkor következetesnek bizonyul a perzsa birodalmi politikával szemben.<sup>505</sup> P. Frei az ezsdraai törvényt a birodalmi autorizáció történet példájának tartja.<sup>506</sup> Az „Isten törvényére” való utalás az Ezsd 7,14-ben és 7,25-ben is előfordul, ugyanakkor a 7,26 egy figyelemre méltó szempontot mutat az „Isten törvénye” és „király törvénye” megkülönböztetésével. J. Blenkinsopp felteszi a kérdést, hogy mit is értenk valójában a megkülönböztetés alatt, két különböző törvényt, a zsidó törvény szakrális-kultikus és civil részét, vagy a provinciában hivatalosnak számító, a király által elismert zsidó törvényt.<sup>507</sup> Konkrét válaszok jelenleg nem adhatók, de azzal kapcsolatban, hogy Ezsdraai törvényének mennyire azonos a Pentateuchossal, elmondható, hogy az Ezsd 7,6-ban szereplő „Isten törvénye” megegyezik „Mózes törvényével”, és Blenkinsopp bizonyos abban, hogy az Ezsd 7 szerzője ismerte a Deuteronomiumi és Papi törvényt is, illetve a H-t is. A zsidó hagyományban pedig Ezsdraai küldetését bizonyos értelemben „Mózes törvényének” helyreállításaként értelmezték.<sup>508</sup> J. Wellhausen úgy gondolta, hogy a Tórát Babilonban állították össze, és azt Ezsdraai hozta Júdába,<sup>509</sup> ugyanakkor kérdéses, hogy mennyire tekinthető a Pentateuchosz ekkor egységesnek és „késznek”. A kutatók többségében egyetértenek az ellentmondások, kérdések ellenére is abban, hogy Ezsdraai törvénye megegyezett a Pentateuchosznak egy végéhez közeli állapotával, a birodalmi autorizáció a Tórával kapcsolatban azonban megmarad a hipotézis szintjén.<sup>510</sup>

A Num 25-tel kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy az elbeszélés jelen formája tekinthető-e egyfajta perzsa ihletésű „propaganda”-szövegnek, amely Ezsdraai származásában az áronita papi vonal megjelenésével Ezsdraai elfogadását kívánja elősegíteni, tekintélyét megalapozni a provinciában. Azonban erre vonatkozó redaktori motivációt, sem semmiféle nyelvi utalást nem tartalmaz a Numeri szövege, és Ezsdraai és Nehémiás könyve sem utal

<sup>505</sup> J. Blenkinsopp, *Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*, p54.

<sup>506</sup> P. Frei, K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, pp51-61. K-J. Lee véleménye szerint is a Tóra tekintéllyel bíró státuszát a perzsa birodalmi adminisztráció alapozza meg az Ezsd 7 nyomán, ahogy Ezsdraai egy perzsa birodalmi oklevéllel tért vissza Júdába, amely felhatalmazta arra, hogy tanítsa és érvényesítse a Tórát az otthonmaradtak körében. K-J. Lee, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*, pp214-215.

<sup>507</sup> További komplikációt jelenthet még a „krónikás redakció” értelmezése is. J. Blenkinsopp, *Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*, p55.

<sup>508</sup> J. Blenkinsopp, *Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*, p56.

<sup>509</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, pp 384–385; 405–407.

<sup>510</sup> J. Blenkinsopp, *Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*, p62. A birodalmi autorizációt élesebben kritizálja Ska, ld. J-L. Ska, *“Persian Imperial Authorization”: Some Question Marks*, in: J. W. Watts, *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, pp161-182.

vissza konkrétan Fineás cselekedetére és az örök papság szövetségére. A Num 25-re az Ezsd 7 puztán Ezsdrás származásával kapcsolatban utal Fineásra, Eleázárra és Áronra mint főpapra.<sup>511</sup>

Fineás szerepe a Num 25 elbeszélésében azt mutatja, hogy az ezsdri „tisztaság-ideológiát” a papság áronita vonala támogatta kompromisszumokra való hajlandóság nélkül.<sup>512</sup> Nem véletlenül, ugyanis Ezsdrás is Áron, így Fineás leszarmazottja, és a „félékenység indulatának” örököse.

---

<sup>511</sup> A főpapi cím cádoki és áronita vonatkozásához v.ö. M. Brutti, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period*, pp107-108.

<sup>512</sup> J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p95.

#### 4. Emberölés a papsághoz kötődő hagyományokban

A Pentateuchoszban található nagyobb jogi hagyományaiban mind megtalálható az emberöléssel kapcsolatos szabályozás, ezek az Ex 21,12–14; a Num 35,9–34 és a Deut 19,1–13 szakaszai.<sup>513</sup> A Num 35 a menedékvárosokat összeköti a lévíták városaival, azokból a kiválasztott hatba menekülhet a gyilkos (Num 35,6). Ezek a városok földrajzi szempontból is fontosak a menedék kérdésében, ugyanakkor a P számára a gyilkosok lévítáknál való elkülönítése kultikus jelentőségű: az, aki kiontotta egy másik ember véréit, beszennyezi jelenlétével a földet.<sup>514</sup> A jogi szabályozás ezen része tehát az emberölés szennyező hatásának kiküszöbölésére törekszik, míg az elbeszélések összetett, helyenként ellentétes hozzáállást mutatnak.

##### 4.1. Gyilkosságért áldás – a papság erőszakos tendenciái

Yonatan Miller doktori értekezésében a papi erőszak megjelenését vizsgálja a Tóra szövegeiben, melyek közül a Num 25 kiemelkedő része az erőszakos Pentateukhosz-narratíváknak. Kiválasztott példa-szövegeiben a Gen 34; Ex 32 és Num 25 elbeszéléseiben a papi erőszak motívumait vizsgálja.<sup>515</sup> Állítása szerint elméleti és szövegi asszociáció áll fenn a papság és a személyek közti erőszak retorikájával kapcsolatban. Érvelése a papi áldozatbemutatás (gyilkolás) erőszakosságából indul ki, mely nyelvezetben, szókinszben is megmutatkozik bizonyos szövegekben.<sup>516</sup> Vizsgálata szerint a Num 25-ben felfedezhető papi erőszak motívuma az áldozati szókinszből, a Mózes ellen irányuló, csoporton belüli polémiaiából és a[z ároni] papság legitimitációjából tevődik össze.<sup>517</sup>

<sup>513</sup> P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, pp71-93.

<sup>514</sup> A lévíták pedig a papoknak alárendelt csoportként a szakrális helyek és rítusok nem-szakrális területeiért, feladataiért voltak felelősek, így megfelelő személyzet voltak a menedékvárosok felügyeletéhez is. P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, p85.

<sup>515</sup> Y. Miller, *Sacred Slaughter: The Discourse of Priestly Violence as Refracted through the Zeal of Phinehas in the Hebrew Bible and in Jewish Literature*. Doktori értekezés. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:23845464>. Megtekintve: 2023.08.25.

<sup>516</sup> Y. Miller, *Sacred Slaughter*, p58. Miller bizonyos szövegekben az emberáldozat gyakorlatára utaló célzásokat is felfedezni vél.

<sup>517</sup> Y. Miller, *Sacred Slaughter*, pp56-57. Miller érvelésében nem következetes a P-hez kötődő (Papi) és az általánosságban értett papi jelző használata.

A lévíták erőszakos eredetét vizsgálva Joel S. Baden két költői (Gen 49,5–7 és Deut 33,8–11) és két prózai szöveghelyet (Gen 34 és Ex 32,26–29) vizsgál, melyek a lévíták kiválasztásának és megítélésének alapvetését mutatják.<sup>518</sup> A Gen 49 Jákób beszéde fiaihoz, míg a Deut 33 Mózes szavai a törzsekhez. A Gen 49,5–7 együtt említi Simeont és Lévit, akik nemcsak erőszakosak, hanem gyilkosok is (בְּאֶפְסֵם הִרְגוּ אִישׁ). Az egység konkrét esetet nem kapcsol ehhez az erőszakossághoz, viszont elmondja, hogy Jákób kizárja őket az örökségből. A Deut 33 csak Lévit emeli ki, különválasztva Simeontól, akinek hűsége a Masszához és Meribához<sup>519</sup> köthető próbatételben mutatkozott meg, ahol „nem akart tudni testvéreiről, nem volt tekintettel saját fiaira” (33,9). A Gen 34 J+E kompillációjában, a J-narratíva szerint Simeon és Lévi csak Hamórt és Sikemet ölik meg, amikor kiszabadítják Dinát, míg az E-változat összefoglalóan „Jákób fiait” említi, akik kitervelik és véghezviszik a celszövést és a város lemészárlását. Az Ex 32,26–29 versei a lévíták készséges rendelkezésre állásáról a büntetésvégrehajtásban a Jahvista szerkesztői munkájának nyomát mutatják, amely beillesztette ezeket a verseket az Ex 17-ből az aranyborjú-esemény következményei közé. Baden következtetésében a J két komplementer hagyományt őrzött meg – mindkettőt prózai és költői formában is –, amelyek a lévíták kiválasztását erőszakos cselekedeteikhez kötik és amelyeket az egyik oldalon pozitívan, a másik oldalon negatívan értékelnek.<sup>520</sup> A 2Krn 23 további adalék a lévíták erőszakosságához, de a pozitív megítélés oldalán, a 7. vers szerint ők őrzik az ifjú Jósiást a templomban és bárkit megölnek, aki be akar oda hatolni. Az elismert, erőszakos, akár emberölést eredményező buzgalom sorába illik Fineás (P) elbeszélése is, annak ellenére, hogy abban az eseményben a lévíták nem kapnak helyet. Azonban a negatív hagyományok (Gen 34 és 49) jelenléte, Baden számára is, aligha megmagyarázható.

Joseph Blenkinsopp rámutat arra, hogy egy erőszakos szekvencia a Numeriben is megfigyelhető. A Num 25-ben elbeszélt események, a csapásban meghaltak, illetve a Fineás által kivégzett pár említése a végső eleme a Numeriben végighúzódo tisztogatási folyamatnak, amelynek egyetlen eszköze a szociális vagy tényleges megsemmisítés.<sup>521</sup> Ennek a funkciójára a második népszámlálás ad magyarázatot, amely a csapás után számba vett népről

<sup>518</sup> Baden következtetése nyomán mind a négy szöveget a J-nek tulajdonítja, azzal a kitételrel, hogy, feltehetően, nem a Jahvista a szerző, de kompozíciójába ő illeszti, illetve használja ezeket a korábbi szövegeket, hagyományokat. J. S. Baden, *The Violent Origins of the Levites: Text and Tradition*, in: Leuchter, M. A., Hutton, J. M., *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*, SBL, pp103-116.

<sup>519</sup> V.ö. Ex 17,1–7.

<sup>520</sup> J. S. Baden, *The Violent Origins of the Levites*, SBL, p111.

<sup>521</sup> J. Blenkinsopp szerint ezt a mintát a Num 5,1–4; 11,1–3; 11,4–34 (14,37); 16,31–34; 16,41–50 (21,4–9) szakaszok adják. J. Blenkinsopp, *The Baal Peor Episode Revisited*, p86.



megállapítja, hogy senki sem maradt meg az első ízben, Mózes és Áron által számbavettek közül, csal Józsué és Káléb (Num 29, 64–65).

A Num 25 és a Gen 34 kapcsolata már több ponton hangsúlyossá vált. Helena Zlotnik Sivan azon az állásponton van, miszerint a két elbeszélésben felismerhető az identitás kialakulásának folyamata, amely az egyéni vágyak és ambíciók rovására emeli ki és tartja fenn a patrilineáris és papi elveket. Zimri a Kozbival való megjelenésével a közösség érdeke ellen cselekszik, ahogyan azt Fineás értelmezi, aki pedig reakciójával újradefiniálja az összetartozás értelmét, miközben halálba küldi Kozbit”.<sup>522</sup> A papság kialakulásának történetében és hosszútávú törekvéseit illetően az erőszakos, gyilkosságtól sem meghátráló, elkötelezett buzgóság, a felvázolt hagyományok és összefüggéseik nyomán kiemelt jelentőséggel bír, ennek eredetére azonban egzakt válaszok nem adhatóak.

#### **4.2. A bálványimádáshoz és paráznsághoz kapcsolódó erőszak**

Az Ex 32 elbeszélése egyértelműen mutatja, hogy a YHWH nem tűri a bálványimádást a választott nép közösségén belül. Az aranyborjú imadásában részt vettek lemészárlása nem köthető közvetlen isteni rendeléshez, Mózes az, aki utasítást ad a büntetés végrehajtására. Az Ex 32,10 alapján Isten haragra gerjed, el akarja pusztítani a népet, de Mózes közbenjárása nyomán lehiggad és eltekint ettől (32,14), ugyanakkor a szövegben sehol nem olvasunk arról, hogy Isten ezt problémásnak találta volna.<sup>523</sup> Rainer Albertz azt az aspektust hangsúlyozza, hogy egy ilyen bosszúállás nemcsak a bűnösöket sújtja, hanem akár az ártatlanokat is, ezért teológiailag rendkívül problematikus Isten kifejezett parancsának tulajdonítani ezt.<sup>524</sup> A bálványimádás veszélyét az elbeszélésekben legtöbbször a kánaáni népek jelentik, az Ex 32 szövegének agresszivitása azonban a közösségen belüli bűnösökre és nem pedig idegen népek ellen irányul. Teológiai szempontból ez arra hívja fel a figyelmet, hogy a hűtlenség belső, eredendő veszélyforrása a közösségnek magának, történeti szempontból pedig a háttérben a képtilalom, az egyiptomi vallás elleni polémia húzódhat. Az

<sup>522</sup> H. Zlotnik Sivan, *The rape of Cozbi*, VT, pp79-80.

<sup>523</sup> De a Num 25-höz hasonló elismerés is hiányzik.

<sup>524</sup> R. Albertz, *Exodus 19-40*, ZB AT 2.2, p280

eredmény azt mutatja, hogy a közösség megmaradásának és belső rendjének védelme érdekében akár az emberi élet tömeges kioltása is megengedhető.

Calum Carmichael egy nagyobb egységen, a Genis – 2Királyok narratíváján belül vizsgálja a különböző könyvek és hagyomány intertextuális kapcsolatát, a szerkesztésben megmutatkozó közlési szándékot és annak tartalmát.<sup>525</sup> Ezen vizsgálaton belül a Numeri elbeszélő- és törvényszövegeit kapcsolja a Genézis elbeszéléseihez, arra támaszkodva, hogy a Genézis eseményei törvényekként fogalmazódnak meg a Numeriben, de a Numeri narratívái is kapcsolatban állnak a Genézis anyagával. A Num 25 elbeszélését a Num 25–31 kontextusában veti össze a Gen 28-35 egységével,<sup>526</sup> melyben Izrael népének idegen népekkel való interakciója kerül előtérbe, párhuzamban Jákób migrációja alatt bekövetkezett „találkozásokkal”. A Genézis és Numeri összehasonlított egységeiben megfigyelhető bizonyos motívumok láncolata, melyek a párhuzamot megalapozzák.<sup>527</sup> A vallási és szexuális csábítás alapmotívuma egyaránt megfigyelhető a Gen 34 és a Num 25 szövegeiben is. Simeon és Lévi Izrael megkülönböztetett identitásának veszélybe kerülésére erős és erőszakos választ ad Sikem csellel történő lemészárolásakor, ami Fineás esetében hasonlóan intenzív reakció az idegen (nem-izraelita) jelenlétre. Mindkét esetben az indulatok keresztüztüében egy nő áll, míg az egyiknek a státuszát védik a keveredéstől, addig a másik nő maga esik áldozatul a keveredés elkerüléséért folytatott erőfeszítéseknek. A keveredés nem kívánatos voltának mind etnikai és vallási szempontjai felmerülnek ezekben az elbeszélésekben. Egy másik párhuzamos vonás a történetekben a férfiszereplőkkel kapcsolatban figyelhető meg. A Gen 34-ben Dina testvérei, Simeon és Lévi veszik kezükbe az irányítást, a Num 25 „hőse” pedig a Lévi törzséből származó Fineás (illetve a 25,1-5-ben a bálványimádás büntetését szintén a Lévi törzséből származó Mózes kíséri meg véghezvinni). A hagyományban egyfajta csavarként jelenik meg az, hogy Simeon leszármazottja a Numeriben az életét vesztett Zimri. Carmichael elgondolásában amögött, hogy Simeon utódai miért nem kaptak helyet az izraelita papságban, az állhat, hogy Simeonnak kánaáni felesége (is) volt.<sup>528</sup> Fineás ellenben nemcsak a papi hivatal letéteményese lesz, hanem a vallási politikai kérdésekben tanúsított „féltekeny

<sup>525</sup> C. Carmichael, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, 2012.

<sup>526</sup> C. Carmichael, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, pp135-158.

<sup>527</sup> Ezek a csábításra adott éles reakciók; apák és fiak tömeges halála; a vezetőség kérdése; vallásos elköteleződés; eskük és fogadalmak; és a vallásos és szexuális csábítás témái. C. Carmichael, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, pp135-136.

<sup>528</sup> A Gen 46,10 rövid jegyzetben említi ezt Jákób családtagjainak listázásakor. C. Carmichael, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, p139.

indulat” példaképe is. Fineás nem Kozbi és Zimri gyilkosaként él tovább Izrael történetében, hanem mint olyan valaki, akinek a viselkedése, egy adott helyzetre adott hirtelen és erőszakos reakciója vallási szempontból követésre méltó (mert összhangban van az isteni féltékeny indulattal).

### 4.3. A Num 25,12-13 és Gen 9,5-6 kapcsolata

Az élet elvételével kapcsolatban megfigyelhető párhuzam C. Carmichael fent ismertetett elemzése nyomán a Num 35,33. verse: „...a földnek nem lehet engesztelést szerezni a rajta kiontott vérért, csak annak a vérevel, aki kiontotta”, és a Gen 9,6: „aki ember vérét ontja, annak vérét ember ontja”, melyek részleteire azonban Carmichael nem tér ki. A menedékvárosok kérésének alapvető eleme az elégtétel, a bosszú, így a két ígehely összekapcsolása egyáltalán nem meglepő. Érdekfeszítőbb kérdésnek mutatkozik ugyanakkor a Gen 9,5-6 és a Num 25 kapcsolata, annak is a *gyilkosságért jutalom* komponense. A Gen 9,5-6 magyarázatának legfontosabb eleme az az alapvetés, hogy életet csak az vehet el, aki teremteni tud, tehát az emberi élet a másik ember számára szent és sérthetetlen, mert Istenhez tartozik. Az erőszakosság elterjedése miatt (amelynek retrospektíve része az áldozat vérontásának későbbi tapasztalata és gyakorlata) új kezdet válik szükségessé, melynek egyik legfőbb iránymutató rendelkezése az élet védelme, azaz az emberölés számonkérhetősége az ember és testvére/rokona/felebarátja (אִישׁ וְאֶחָיו) között, illetve az élet elvételének büntetése (v.6). A gyilkosság tehát többé nem magánügy a gyilkos és az áldozat családja között, hanem a közösség, a társadalom elleni bűncselekmény, az embert pedig Isten maga kötelezi annak az életnek az elvételére, amely áthágja az élet elvételének tiltását. Ebben megmutatkozik az ókori gondolkodás közösség-szemlélete, melyben a közösség érdeke fontosabb az egyén érdekénél. Fineás cselekedete, a történetiség feltételezésével, feltehetően egy hirtelen, meglepő és súlyos következményekkel járó tett volt, amelyet a közösségnek és a hagyományozásnak valahogyan értelmeznie kellett. Fineás vajon valóban a közösség érdekében cselekszik, amikor egy hirtelen mozdulattal véget vet egy idegen, de feltételezhetően ártatlan, és egy izraelita honfitársa életének? A közösség érdeke (amennyiben Fineás motivációját a vegyesházasság és/vagy a pogány kultusz befolyásának veszélye

jelentette) feszültségbe kerül az emberi élet szentségével és védendőségével, amikor a végzetes dárdadöfés vérüket ontja, és eltávozik belőlük az abban lüktető élet. Fineás gyilkos cselekedete azonban csak egy összetevője a Num 25 elbeszélésének, így az értelmezés szempontjai sem redukálhatók erre, mégha az élet értékének ellentmondásos megjelenése kimelekedő hangsúllyal bír is. Fineás Lévi törzséből való, Áron leszármazottja, papi család sajra, státusza védett a közösségen belül, míg az simeonita Zimri pedig semmi hasonlót nem mutat. Élet és élet között tehát nemcsak az „ők és mi” relációban, hanem a közösségen belül is különbség van.

A Papi hagyományban, a Gen 9,5-6 nyomán artikulálódó, általános érvényűnek ható elgondolást, hogy a gyilkosság a legsúlyosabb vétség, mert az ember méltóságát törli össze, azt a méltóságot, amely az Isten-képmasságban gyökerezik, a Num 25 narratívája szerint a közösség ideológiai-politikai meghatározottsága felülírhatja.

#### 4.4. Női bűnbakok

René Girard francia gondolkodó filozófiai-antropológiai érdeklődése az emberi közösségek működésének számos területére kiterjed. Az emberi élet értékének vizsgálata szempontjából az egyéni és közösségi erőszak mechanizmusairól, mozgatóiról alkotott elméletei, gondolatai bizonyulnak relevánsnak és érdekesnek. Girard számos modern irodalmi művet vizsgál, ugyanakkor visszanyúl az archaikus közösségek életébe bepillantást engedő mítoszokhoz is, amelyekben ezek a mechanizmusok feltárulnak. Abból a felismerésből indul ki, hogy az embert az utánzás vágya (*mimetic desire*, arra vágyok, amire a másik is), a *mimézis* mozgatja. Ennek alapján működnek az indulataink is, mert az utánzás vetélkedéshez vezet (*mimetic rivalry*), a közösségben pedig ez a vetélkedés feszültséget szül. Ez a működési elv nemcsak az archaikus közösségek ssajátja, hanem megfigyelhető a modern társadalomban is. Krízis idején a közösség széthullásának veszélyekor végbemegy a bűnbakképzés jelensége, amelyben a krízis a kiváltó tényezők eltüntetésével, megölésével szüntethető meg.<sup>529</sup> Ennek egy formája, amikor a közösség egy ember ellen fordul, akire megtörténik a bűnök átvitele.

<sup>529</sup> R. Girard Guillaume de Machaut 14. századi francia költő A navarrai király ítéletec. elbeszélő költeményéből indul ki, ahol a zsidókat okolják a pestis kitörése miatt és tömegesen lemészárolják őket. R. Girard, *A bűnbak*, pp7-24.

Erre az emberre vagy halál vár, vagy a közösségből való kiűzetés. A válság-sztereotípa a bűnbak-hatás számára a legkedvezőbb szociális helyzet.<sup>530</sup> Girard abból a történelem előtti, mitikus tapasztalatból indul ki, hogy az *áldozat gyógyít*.<sup>531</sup> Girard azt mondja, hogy az áldozati mechanizmusoknak a vallás, a kultúra, és tulajdonképpen az egész emberiség kialakulásában megalpózó szerepük van.<sup>532</sup> A Biblia számos pontján felfedezhetők párhuzamok, melyek közül Jézus szenvedéstörténetének bizonyos kifejezései (*ok nélkül gyűlölnék, nem tudják, mit cselekszenek, etc.*) és a másokért való (halál általi) megfizetés az áldozattá tételi folyamat megfogalmazása elemeinek bizonyulnak.<sup>533</sup> A Héber Bibliában három nagy antropológiai jelenséget azonosít, ezek a krízis létrejötte (konfliktusba süllyedés); a közakarató erőszak „mindenki egy ellen” szerkezete; és a tilalmak és rituálék kialakulása.<sup>534</sup> A bűnbak-rituálé felismerhető a Lev 16 engesztelési ünnep-leírásában, ahol a sorsvetéssel az Úrnak kiválasztott bak, vétekáldozatként, engesztelést végez a bűnökért. Ennek egy drasztikusabb változata az antik görög világban megtalálható Thargelia-ünnepek „farmakoszszertartása”, ahol egy kiválasztott embert (feltehetően valamilyen fogyatékkal vagy betegséggel élő) felkészítettek arra (nagy becsben, jólétben), hogy az ünnepen végigvonultassák a tömeg előtt, majd megkövezzék vagy levessék egy szikláról. Volt, hogy életben hagyták, és tartották utána is, de a közösségbe már nem térhetett vissza.<sup>535</sup>

A Num 25 következetlenségekkel és feszültségekkel teli elbeszélését vizsgálva, Lauren A. S. Monroe kapcsolatot vél felfedezni Kozbi meggyilkolása és bizonyos hettita katonai szövegek, valamint új-asszír női bűnbak-hagyományok gyakorlatával kapcsolatban, melyekben az állatok mellett női bűnbakokat választanak ki és áldoznak fel.<sup>536</sup> A hettita-izraeita párhuzam alapja, hogy Monroe a Num 25,6-18 Papi elbeszélése mögött is egy régebbi hagyományt feltételez, amelyet a P átformált. Ez az ősi elbeszélés egyértelműbben utalhatott arra, hogy Zimri és Kozbi nem egy hirtelen felindulás áldozatai, hanem

<sup>530</sup> R. Girard, *A bűnbak*, p105.

<sup>531</sup> „...ez a gyilkosság pedig hallatlan fordulatot hozott. Az imént még vérgőzben tomboló tömegre hirtelen békeesség szállt, egyszerűen azért, mert egyik pillanatról a másikra ellenség nélkül maradt. Olyan, megrendítő, lenyűgöző tapasztalat lehetett, ... hogy voltaképp ez a *szent* születésének pillanata. Azé a transzcendens, kétarcú erő, amely minden archaikus istenélmény alapja.” If. Cserhádi S., *Ok nélkül gyűlölnék engem. Az áldozat szerepe René Girard minietikus elméletében*, in: Hubai P. (szerk.), *Áldozat : előadások a vallástudomány és a teológia vonzásköréből ...*, pp94-95.

<sup>532</sup> R. Girard, *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, p

<sup>533</sup> R. Girard, *A bűnbak*, pp169-209.

<sup>534</sup> R. Girard, *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, p151.

<sup>535</sup> J. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 87., pp299-320.

<sup>536</sup> L. Monroe, *Phinehas' Zeal and the Death of Cozbi: Unearthing a Human Scapegoat Tradition in Numbers 25:1-18*, VT, pp211-231.

kiválasztották őket és haláluknak célja van. Erre a kiválasztásra a 25,6-18 jelenlegi formájában esetleg a Zimri és Kozbi nevei utalhatnak, amelyekhez negatív reputáció társul, ugyanakkor szimbolikus erővel bírnak, a Papi hagyományban pedig támogatják a polémiát a vegyesházasságok ellen.<sup>537</sup> Az összehasonlítás másik része, a hettita katonai szövegek arról tanúskodnak, hogy a női bűnbak-áldozatoknak olyan szerepet tulajdonítottak, amely elhárítja egy közösségről a csapást, betegséget, veszélyt. A feltételezett ősi elbeszélés rekonstrukciójában két tradíciót olvasztanak egybe, a Kozbi- és Baál-Peór-hagyományt. Az előbbiben feltételezhetően csak Kozbi az áldozat az Izrael és Midján közötti háborúban kitört járványt elhárítandó (a hettita párhuzamokhoz hasonlóan), míg Zimrinek, egy másik kétes megítélésű embernek a kiválasztása pedig, már a P motivációit tükrözi. Zimri az idegen nőkkel való szexuális érintkezés (házasságkötés) megvetett szimbólumává válik. Az, hogy a 18. vers kihangsúlyozza Kozbi halálát, és megölését összeköti a csapás idejével, valamint az áldozás szókinccse (אֶל־הַקִּבְּהָ, אֶל־קִבְּתָהּ), Monroe értelmezésben mind egy emberekkel operáló bűnbak-rítusra utalnak, ami jelen lehetett Izrael hagyományában. Monroe úgy értékeli, hogy a P érdeklődése egyértelmű ez iránt a hagyomány iránt, de az elemeket a számára hangsúlyosabb bűn–megtisztítás–engesztelés témakörében keretezi.<sup>538</sup>

A fenti érvelés figyelemre méltó, ugyanakkor meglehetősen sok feltételezéssel operál. Az emberáldozat kérdésében a Héber Biblia nagyon óvatosan fogalmaz, a tényleges gyakorlatra elborzasztó negatív példaként találunk utalást (pl. Áház elégeti fiát, 2Kir 16,3), illetve a Gen 22 paradigmaváltó fordulatként mutatja be az elsőszülött *helyett* az állat feláldozását.<sup>539</sup> Nem tagadva ősi hagyományok jelenlétét és a P mélyreható szerkesztési munkáját a Num 25-ben, az idegen házasságok elleni (fogság utáni) polémia és az áronita papság pozíciójának megszilárdítása körvonalazottabb hangsúlyokat kap az elbeszélésben.

<sup>537</sup> L. Monroe, *Phinehas' Zeal and the Death of Cozbi*, p219. A nevek konnotációjáról ld. korábban, a 3. fejezet exegézisében.

<sup>538</sup> L. Monroe, *Phinehas' Zeal and the Death of Cozbi*, pp220-231.

<sup>539</sup> V.ö. az elsőszülöttek megváltásával: Ex 13,2 és 13,13.

## Összefoglalás

A dolgozat elején közölt idézet magába sűríti azokat a rendkívül fontos megállapításokat Istenről és (a zsidó) emberről, amelyek a jelen értekezés kiindulópontját körvonalazzák. A Misna kiválasztott szakasza visszautal a teremtésre, arra a mindent megelőző aktusra, amikor Isten megteremtette az embert, egy olyan létezőt, amely hasonlatos az alkotójával. A teremtett ember egyedi, mégis minden embert összekapcsol, közösségbe kapcsol két közös vonás, a teremtettség és az istenképűség, és harmadik szempontként a felelősség egymás iránt. Ezek a hangsúlyok alapozzák meg az élet értékének vizsgálatát a pentateukhoszi hagyományokban.

Az emberölés erőszakos cselekedet – minden korban és társadalomban. A kérdés azonban már jóval összetettebb, ha azt vizsgáljuk, hogy mikor, kik számára és milyen mértékben számít az emberek közötti végzetes erőszak problémásnak; mik azok a kritériumok, amelyek határt húznak az emberi interakciókban a *problémás*, az *elfogadható* és a *dicsérendő* között. Az élet elvétele az étellel, élni akarással ellentétes invazív cselekedet, amely nemcsak megsérti a (másik) élet határait, hanem el is törli azokat, ellehetetlenítve a létezés alapfeltételeit. Ezzel a kompetenciaátlépéssel pedig megsérti az *isteni* és az *emberi* közti határvonalat. Az erőszak megítélésének, szabályozásának kialakítása a közösségek, társadalmak mindenkori feladata, jogi szempontból és az antropológiai reflexió szempontjából egyaránt.

Dolgozatomban az élet értéke tematizálja a különböző kiválasztott szövegek exegetikai elemzését és értelmezését. Az eredmények ezeknek a szövegeknek az egymás mellé helyezéséből és együttolvásásából születtek. Kiindulópontom az „élet szentségének” alátámasztása a Gen 9,5–6 nyomán, amiből az következik, hogy az emberölés tabu az ember számára. Ezek a versek annak a fogság utáni, nagyívű Papi visszatekintésnek a részei, mely a saját időszakának identitásformálódását összekapcsolja az özönvíz utáni időszakokkal. Az özönvíz szükségessége abban ragadható meg számukra, hogy az ember az élet szentségének megtörésével és sérthetlenségének figyelmen kívül hagyásával alapvetően vétkezett a teremtés isteni rendje ellen. A Gen 9,5–6 versei visszautalnak a Gen 1,28 imperatívuszára és kimondják az élet kölcsönös védelmének és az egymás élete iránti felelősségvállalásnak az

alapszabályát. Mindez azt jelenti, hogy életet csak az vehet el, aki adni, teremteni tud, tehát az emberi élet elvételének tabuja a P számára az istenképűsége, az Istenhez tartozáson alapul. Az éltető vér kiontása pedig nem maradhat következmények nélkül, a szemet szemért elv itt poetikus igazságként fogalmazódik meg.

Az elvi alapvetés és a társadalmi együttélés valóságának disszonanciájára nem mindig adhatók egzakt válaszok. Nincs olyan kultúra, amelyben ne jelenne meg az erőszak, és bizonyos konfliktusok ne torkollanának az emberi élet kioltásába. Ennek következtében olyan kultúrát sem ismerünk, amely ne szabályozná, ne tiltaná az együtt élők közötti erőszakot. A tabusítás, tiltás a primitív társadalmakban arra vonatkozott, hogy távol tartassanak vagy hatástalanítsanak mindent, ami a közösségre veszélyes.<sup>540</sup> A tízparancsolat vonatkozó szabálya, a *Ne ölj!* is így értelmezhető, ne ölj, hogy ezzel ne sodord veszélybe a közösségedet, vagyis ne árts annak. Ebből a parancsolatból nem vonható le absztrakt módon az „élet szentsége”; az élet nem önmagában és önmagáért szent, hanem azért, mert Istenhez tartozik.<sup>541</sup>

Az élet Istenhez tartozik ugyan, de nem minden élet tartozik Isten választott közösségéhez. Meglehetősen nagy feszültségforrást jelentenek a Héber Biblia *herem*-szövegei, amelyek parancsba adják bizonyos idegen népek megsemmisítését, melynek elmulasztása büntetést eredményez. Erős érvek sorakoznak amellett, hogy ezek a népiirtások történetileg nem hiteles leírások, tehát a valóságban sosem valósultak meg, azonban a szövegben megnyilvánuló retorikai erőszak sem tekinthető problémamentesnek. Az isteni paranccsal legitimált emberölés számos visszaélésre adott alapot a történelem során. A gyakorlat megvalósítását lehetővé tevő, extrém esetben előírásként értelmezett legitimáció problémája leginkább abban rejlik, hogy modern értelmezők csoportjai azonosítják magukat az isteni kinyilatkoztatás bibliai megszólítottjaival. Ha ez az azonosulás literális jellegű, a megsemmisítendő ellenséget önkényesen helyettesíti be a bibliai narratívába. Az „élet értékét” vizsgáló kutatás motivációi közt a visszaélés veszélyének szempontja is jelen van.

A fogság utáni identitáskeresés és formálódás Isten népe közösségének újjászervezésében látja jövőjét. A közösséget védeni, megtisztítani (tisztán tartani) mindennél fontosabb, még az egyén életének védelménél is, ami háttérrel ad annak, hogy az élet érinthetetlenségét a különböző hagyományok – további motivációiktól függően – figyelmen

<sup>540</sup> R. Girard, *Mi rejtve volt a világ teremtésépl fogva*, p

<sup>541</sup> V.ö. W. Harrelson megfogalmazásával. W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, p116.



kívül hagyják. A Num 25 és az Ex 32 kiválasztott szövegei két különböző hagyományból származnak, azonban mindkét elbeszélésben megjelenik a jutalom, az áldás, ami az emberölésért jár. Az emberölés tilalma, a vérbosszú minősített eseteit kivéve, a választott nép közösségére vonatkozik, azonban mindkét elbeszélés ignoráns ezzel szemben. A Papi hagyományhoz tartozó Fineás-narratíva (Num 25,6–18) következetlensége abban áll, hogy a buzgaloméért jutalmat kapó Fineás nemcsak a midjáni Kozbival, hanem az izraelita Zimrivel is végez. Ennek az ellentmondásnak a magyarázata egyrészt a simeonita Zimri származásában kereshető. A törzsfő erőszakossága a Gen 34-ben és Jákób fiainak adott áldásában (Gen 49) is megnyilvánul. Másrészt, a meggyilkolt midjáni nő, Kozbi megjelenése az izraelita táborban magába sűríti a bálványimádás és az idegen népekkel való keveredés félelmeit, illetve azt a vegyesházasságok elleni polémiát, ami hangsúlyosan Ezdrás és Nehémiás könyveiben, a fogság utáni restauráció időszakára vonatkozóan artikulálódik. Fineás tette és Ezdrás missziója az áronita Ezdrás családfájában kapcsolódik össze, valamint a papság kiemelt szerepében. Ezt a Num 25 az „örök papság szövetségével” pecsételi meg, és jelöli ki egyúttal az áronita papi vonal vezető státuszát.

Az izraelita papság kialakulásával kapcsolatban a jelen vizsgálat J. Wellhausen modelljéből indul ki, melynek egy részmegállapítása, hogy a papság a királyság előtti időkben nem játszott jelentős szerepet. A Tóra szövegvilágában azonban a papság születése a pusztai vándorlás időszakában kap helyet, ahol a különböző papi csoportok közötti feszültséget az ún. *konfliktustörténetek* (többek közt az aranyborjú és Fineás története) szemléltetik.<sup>542</sup> A papi csoportok egyértelmű szétválása a fogság utáni időszakra tehető, ahogyan a különböző hagyományokban megjelenő rivalizálás lezárása is. A lévíták erőszakosságának eredője, Lévi erőszakossága, Simeonnal együtt a Gen 49-ben jelenik meg, valamint a Dina-elbeszélésben (Gen 34) és az aranyborjú történetében (Ex 32) is. Az áronitákkal kapcsolatban a Numeriben egy egész erőszak-szekvencia vonul végig a könyvön (a Num 5; 11; 16 és 21 fejezeteiben), melynek végső eleme a Fineás által kivégzett Kozbi és Zimri esete. A lévíták és ároniták Isten iránti odaadását és elköteleződését a különböző hagyományok vérontással pecsételik meg, ezzel jelezve, hogy ezek a csoportok az izraelita történelem határhelyezeteiben nem tántorodtak el attól sem, hogy a végsőkig elmenjenek. Az áldozatkészség és az elköteleződés YHWH és az ő szövetsége mellett másodlagos kérdéssé degradálja az élet szentségét. A

<sup>542</sup> A *konfliktustörténetek* kifejezést F. M. Cross használja.

modern olvasó számára egyértelművé válik a szembenállás a Num 25 emberölést laudáló elbeszélése és az élet szentségét és elvételének tabuját megalapozó Gen 9,5–6 versei között, amely ellentmondás azonban a Papi hagyomány számára nem problémás. Az emberölés okozta feszültséget a Num 25 szövegében teljesen elfedi az engesztelésre és jutalmakra helyezett hangsúly. A Fineásnak adott kettős jutalom, a „béke szövetsége” és az „örök papság szövetsége” egy erőszakos és végzetes cselekedet következménye, amelyet az elbeszélés „feltékeny indulatként” aposztrofál. Ez az indulat, az istenivel összhangban működő hozzáállás, pozitív példaként szolgál a későbbi hagyományok számára az egy-egy ügy mellett való elköteleződés során. Az a koncepció, hogy az emberi élet elvételeért nem büntetés, hanem jutalom jár, az emberölésre nézve a „feltékeny indulat” isteni legitimációjának minősül, amely felmenti az elkövetőt, de teljesen közömbös az áldozatokra nézve.

Az Ókori Keleten a közösség érdeke feljebbvaló az egyén érdekeinél, melytől a modern kor individualizmusa azonban jelentősen eltávolodott. Az erőszak problémássága az ókori szövegekben bizonyos szempontból ehhez is köthető. Az a felvetés azonban, hogy Fineás valóban a közösség érdekében cselekszik-e, amikor egy hirtelen mozdulattal véget vet egy idegen, de feltételezhetően ártatlan nő, és egy izraelita honfitársa életének, vagy mindezek pusztán az elbeszélést mozgató hatalmi-politikai motivációk kifejezésének eszközei – nyitott kérdés marad. Teológiai szempontból azonban az emberölés és az áldás feszültsége nem oldható fel.

A gyilkosságtörténetek központi szervezőereje, az események csúcspontja az emberölés cselekedete, amelyben bizonyos szempontból az áldozat „bűnbak funkciója” oldja a közösség feszültségét, katalizálja, illetve megelőzi a tagok közti vérbosszú eszkalálódását, megállítja az erőszak körforgását. Létezhetnek olyan helyzetek, amelyekben az emberölés szükségesnek, akár legitimnek is tekinthető, de az emberi élet elvétele a teremtési rend megsértése, mindig az ember és közösségének sérülésével is jár. Jézus radikális a kérdésben, amikor arról beszél, hogy már az ártani akaró gondolat is olyan súlyos, mint a tényleges gyilkosság (Mt 5,21-22).

A Héber Biblia hagyományai nem promotálják az emberölést, hanem határozott kereteket szabnak az emberi élet elvételeknek. Nem reflektálnak azonban a közösség védelmének mindent felülíró törekvései és az eszközök, valamint az áldozatul követelt életek között húzódo feszültségre. A Num 25 alapján Isten népét Isten indulatának megfelelő buzgósággal

megvédeni, ha nem is parancsolt, de példaértékű, jutalmazandó dolog, melynek megvalósítója Fineás, Áron főpap leszármazottja. Az áronita papság csoportja az örök papság szövetségével erőteljes kiemelését kap. A papság kiváltsága a kapcsolattartás YHWH-val, ez a kiváltság pedig kontrollt, hatalmat ad afelett a közösség felett, amely ebből a szempontból rájuk van utalva. És ez a szempont a legfontosabb, hiszen az identitásképzés alapvetése a szövetségkötés, melyben YHWH Izrael Istene, aki kihozta népét a szolgaság házából, valamint földet és az utódokon keresztül jövőt ígért nekik. A „féltékeny indulat” legitimációja és a szövetséghez való hűség a gyilkosságtörténetekben szorosan összekapcsolódik.

A dolgozat kiindulópontjaként meghatározott koncepció az élet értékével, és az emberölés előzményeivel és következményeivel kapcsolatban az elemzés végére összetettebb képet mutat. Az emberi élet elvételének pillanatában az „élet szentsége” sérül. Az élet értéke abban az összetett rendszerben formálódik, mely az emberölést megelőző tiltás és parancs, és az azt követő áldás és átok elemeiből áll. A vizsgálatban ez előzmény oldalán a *Ne ölj!* parancsolat, míg a következmények oldalán a Fineás kettő szövetség-jutalmát elbeszélő Num 25 kapott nagyobb szerepet. A kettő között húzódó feszültség pedig hangsúlyosabbá vált. Az Istent kereső, az Istenhez kapcsolódni vágyó ember örök feladata kutatni, hogy ezek közt a feszültségek közt hogyan is rajzolódik ki az élet értéke, és Annak a jelenléte, akitől az élet származik.

A Héber Biblia erőszakos szövegei által felfestett istenkép, amely valószínűleg mindig emberi motivációkat, működési módokat is legitimál, egy a számos ábrázolás és látásmód közül, amelyekkel a bibliai szövegek vizsgálatánál találkozunk. Az interpretáció szempontjából mindenkor fontossággal bír Istennek és ezeknek az istenképeknek a megkülönböztetése; a féltékeny indulat és a féltő szeretet megkülönböztetése. Minden bizonnyal konstruálható olyan érvelés, mely az Isten nevében való emberölést a gyilkosság egyetlen legitim fajtájának tartja, az emberi élet elvétele azonban sosem lehet etikai és teológiai jó.

S. D. G.

## Summary

Homicide is an act of violence - in every age and society. But the issue is more complex when we consider when, for whom and to what extent fatal interpersonal violence is problematic; what are the criteria that draw the line between what is *problematic*, *acceptable* and *praiseworthy* in human interactions. Taking life is an invasive act contrary to the will to live which not only violates but also erases the boundaries of life (of the other), making the basic conditions of existence impossible. And by this overstepping of competence, it violates the boundary between the *divine* and the *human*. It is the task of communities and societies of all times to define and regulate violence, both from a legal point of view and from the point of view of anthropological reflection as well.

In my thesis, the value of life is the theme of the exegetical analysis and interpretation of various selected texts. The results “were born” from juxtaposition and reading these texts together. My point of departure is the affirmation of the "sanctity of life" according to Gen 9:5-6, from which it follows that killing a human being is taboo for man. These verses are part of a large-arched post-exilic retrospective constructed by the Priestly source (P), which links the identity formation of his own time with the post-Flood period. For them, the necessity of the Flood is captured in the fact that man, by breaking the sanctity of life and disregarding its integrity, has fundamentally sinned against the divine order of creation. The verses of Gen 9:5-6 refer back to the imperative of Gen 1:28 and state the basic rule of mutual protection of life and the responsibility for each other's lives. This means that life can only be taken by those who can give it, who can create it, so the taboo of taking human life for P is based on that that human being was created to the image of God. Furthermore, shedding of the life-giving blood cannot remain without consequences, the principle of *an eye for an eye* here is expressed as poetic truth. Every culture regulates somehow or prohibits violence between people living in one community. The taboo, the prohibition in primitive societies was to keep out or disable anything that was dangerous to the community.<sup>543</sup> The relevant rule of the Ten Commandments "Thou shalt not kill" can be interpreted in this way: Thou shalt not kill, lest you endanger your community, meaning do no harm to it. The “sanctity of life” cannot be

---

<sup>543</sup> C.f. René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*.

abstractly deduced from this commandment; life is not sacrosanct in and for itself but because it belongs to God.<sup>544</sup>

Life belongs to God, however not all life belongs to God's chosen people. The *herem* texts of the Hebrew Bible, which command the extermination of certain foreign peoples, are the source of considerable tension, even more so considering the failure of obedience resulting in punishment. There is a strong argument that these genocides are not historically authentic descriptions and therefore never took place in reality, however the rhetorical violence in the text is not without its problems. The legitimization of killing by divine command has been the basis for numerous abuses and misuses throughout history. The problem of legitimacy, understood in extreme cases as prescriptive, that enables the practice to be carried out, lies mainly in the identification of groups of modern interpreters with the biblical addressees of divine revelation. If this identification is of a literal nature, it arbitrarily substitutes the enemy to be destroyed into the biblical narrative. The possibility of these misuses are among the motivating components of this research on the "value of life".

The post-exilic returnees, who make efforts to form the identity of God's people, see their future in the rebuilding of the community. Protecting and purifying (and keeping pure) the community is more important than anything else, even more important than protecting the life of the individual. This provides a background for the disregard of the inviolability of life by the various traditions, according to their further motivations. The selected texts of Num 25 and Ex 32 come from two different traditions but both narratives include the reward, the blessing that comes with killing human beings. The prohibition of manslaughter, except in qualified cases of blood feud, applies to the community of the chosen people, however, both narratives are ignorant to this. The inconsistency of the narrative of Phinehas (Num 25:6-18), belonging to the P-source, is that Phinehas, who receives the reward for his zeal, kills not only the Midianite Cozbi but also the Israelite Zimri. The explanation of this contradiction is to be found in the origin of Zimri, a Simeonite. The violence of the chieftain, Simeon, is also reflected in Gen 34 and in the blessings given to the sons of Jacob (Gen 49). On the other hand, the appearance of the murdered Midianite woman, Cozbi, in the Israelite camp condenses the fears of idolatry and mixing with foreign peoples and also the polemic against intermarriages that is articulated most prominently in the books of Ezra and Nehemiah, in the

---

<sup>544</sup> C.f. Walter Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, p116.

post-exilic period of the Restoration. The actions of Phinehas and the mission of Ezra are linked in the genealogy of the Aaronite Ezra and in the prominent role of the priesthood. Num 25 seals this with the "covenant of the eternal priesthood" and at the same time marks the leading status of the Aaronite priestly line.

In relation to the development of the Israelite priesthood, the present study departs from the model of J. Wellhausen, where a partial conclusion is that the priesthood did not play a significant role in pre-monarchic times. In the Torah's narrative, however, the birth of the priesthood takes place in the period of the wilderness where the tension between the different priestly groups is illustrated by the so-called *conflict stories* (including the story of the golden calf and Phinehas).<sup>545</sup> The clear separation of the priestly groups can be dated to the post-exilic period, as well as the end of the rivalry between the different traditions. The violence of the Levites, originating in the violence of Levi, appears with Simeon in Gen 49, as well as in the narrative of Dinah (Gen 34) and the story of the golden calf (Ex 32). In relation to the Aaronites, a whole sequence of violence runs through the book of Numbers (chapters 5; 11; 16 and 21) in which the final element is the case of Cozbi and Zimri, executed by Phinehas. The devotion and dedication of the Levites and Aaronites to God is sealed in various traditions by bloodshed, indicating that these groups have not flinched from going to the very end in the crucial liminal situations of Israelite history.

Commitment to YHWH and God's covenant relegates the "sanctity of life" to a secondary issue. For the modern reader, the contrast between the narrative of Num 25, which lauds manslaughter, and Gen 9:5-6, which establishes the taboo of the "sanctity of life" and its taking, becomes clear, at the same time this contradiction is not problematic for the Priestly tradition. The tension caused by manslaughter in the text of Num 25 is completely obscured by the emphasis made on atonement and rewards. The double reward given to Phinehas, the "covenant of peace" and the "covenant of the everlasting priesthood", is the consequence of a violent and fatal act which the narrative portrays as "jealous zeal" (or zealous spirit). This attitude, being in accordance with that of the divine, serves as a positive example for later traditions in their commitment to certain causes. The concept of taking of human life is not punished but rewarded is a divine legitimation of "jealous zeal" for homicide which exonerates the perpetrator but is completely indifferent to the victims.

---

<sup>545</sup> The expression of stories of conflict is used by Frank Moore Cross.

In the Ancient Near East, the interests of the community were superior to those of the individual, from which the individualism of the modern age has moved far away. The problem of violence in ancient texts can in some ways be linked to this. However, the question of whether Phinehas is really acting in the interest of the community when he ends the lives of a foreign but presumably innocent woman and an Israelite compatriot with a sudden gesture, or whether these are merely means of expressing the power-political motivations driving the narrative, remains an open question. From a theological perspective, however, the tension between homicide and blessing cannot be resolved.

The central organizing force of “homicide stories”, the culmination of events are the acts of homicide. In these narratives, in some ways, the 'scapegoating' of the victim releases the tension in the community, catalyzes or prevents the escalation of blood feuds between members, and stops the cycle of violence. There may be situations in which killing may be considered necessary, even legitimate, but the taking of human life is a violation of the order of creation, always means harm to the individual and to his community, as well. Jesus is radical on the issue when he speaks of the idea that even the thought of harming is like murder (Matthew 5:21-22).

The traditions of the Hebrew Bible do not promote manslaughter but set a definite framework for the taking of human life. They do not, however, reflect on the tension between the overriding concern to protect the community and the means require lives. According to Num 25, defending God's people with a zeal in accordance with God's zeal is, although not commanded but, an exemplary and rewarding act, carried out by Phinehas, a descendant of the high priest Aaron. The Aaronite priesthood is given a strong prominence by the “covenant of the eternal priesthood”. The privilege of the priesthood is to have a relationship with YHWH and this privilege gives them control and authority over the community that is dependent on them for this. And it is this aspect that is most important, since the basic foundation of identity formation is the covenant, the covenant in which YHWH is the God of Israel who brought his people out of the house of slavery and promised them land and a future through their descendants. The legitimation of “jealous zeal” and covenant loyalty are closely linked in the “homicide stories”.

The concept of the value of human life, and the antecedents and consequences of homicide, as defined in the starting point of this paper, presents a more complex picture by the

end of the analysis. The moment when human life is taken, the "sanctity of life" is violated. The value of life is shaped in the complex system of the elements of prohibition and commandment that prevents homicide, and the blessing and curse that follow. In this study, the commandment "Thou shalt not kill" on the side of antecedents and Num 25, which narrates the double covenant-rewards to Phinehas, on the consequent side have been given a greater emphasis. The tension between the two poles became more pronounced, too. It is the eternal task of the men of all times, who seek God, who long to be connected to God, between these tensions to search for the value of life and the presence of the One from whom life comes.

The images of God painted by the violent texts of the Hebrew Bible, which presumably always legitimate human motivations and functioning forms, are one of the many representations and visions that we encounter when examining biblical texts. The distinction between God and these images of God; the distinction between jealous zeal (ready to kill) and jealous love, is of paramount importance for interpretation. It is certainly possible to construct arguments that consider killing people in the name of God as the only legitimate kind of murder, however, taking human life can never be an ethical or theological good.



## Zusammenfassung

Mord ist ein Akt der Gewalt - in jedem Zeitalter und in jeder Gesellschaft. Das Thema wird jedoch komplexer, wenn wir uns fragen, wann, für wen und in welchem Ausmaß tödliche zwischenmenschliche Gewalt problematisch ist; welche Kriterien, zwischen dem, was in menschlichen Interaktionen problematisch, akzeptabel und lobenswert ist, die Grenze ziehen. Die Tötung von Leben ist ein invasiver, dem Lebenswillen zuwiderlaufender Akt, der die Grenzen des Lebens (des Anderen) nicht nur verletzt, sondern auch auslöscht und damit die Grundbedingungen der Existenz unmöglich macht. Und durch diese Kompetenzüberschreitung verletzt sie die Grenze zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen auch. Es ist die Aufgabe der Gemeinschaften und Gesellschaften aller Zeiten, die Gewalt zu definieren und zu regeln, und zwar sowohl in rechtlicher Hinsicht als auch unter dem Gesichtspunkt der anthropologischen Reflexion.

In meiner Arbeit ist der Wert des Lebens das Thema der exegetischen Analyse und Interpretation verschiedener ausgewählter Texte. Die Ergebnisse sind aus der Gegenüberstellung und dem gemeinsamen Lesen dieser Texte "geboren" worden. Mein Ausgangspunkt ist die Bekräftigung der "Heiligkeit des Lebens" nach Gen 9,5-6, aus der folgt, dass die Tötung eines Menschen für den Menschen tabu ist. Diese Verse sind Teil einer von der Priesterlichen Quelle konstruierten weitgespannten nachexilischen Retrospektive, die die Identitätsbildung seiner eigenen Zeit mit der Zeit nach der Sintflut verbindet. Für sie liegt die Notwendigkeit der Sintflut in der Tatsache begründet, dass der Mensch durch die Verletzung der Heiligkeit des Lebens und die Missachtung seiner Integrität grundlegend gegen die göttliche Schöpfungsordnung gesündigt hat. Die Verse von Gen 9,5-6 verweisen auf den Imperativ von Gen 1,28 und formulieren die Grundregel des gegenseitigen Schutzes des Lebens und der Verantwortung für das Leben des anderen. Das bedeutet, dass das Leben nur von dem genommen werden kann, der es geben kann, der es erschaffen kann. Das Tabu, menschliches Leben für P zu nehmen, beruht also darauf, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Außerdem kann das Vergießen des lebensspendenden Blutes nicht ohne Folgen bleiben, das Prinzip „Auge um Auge“ wird hier als poetische Wahrheit ausgedrückt. Jede Kultur regelt oder verbietet in irgendeiner Weise die Gewalt zwischen Menschen, die in einer Gemeinschaft leben. Das Tabu, das Verbot in primitiven

Gesellschaften bestand darin, alles, was für die Gemeinschaft gefährlich war, fernzuhalten oder auszuschalten.<sup>546</sup> Die einschlägige Regel der Zehn Gebote "Du sollst nicht töten" kann so interpretiert werden: Du sollst nicht töten, damit du deine Gemeinschaft nicht gefährdest, d.h. ihr keinen Schaden zufügst. Die "Unantastbarkeit des Lebens" lässt sich nicht abstrakt aus diesem Gebot ableiten; das Leben ist nicht an und für sich unantastbar, sondern weil es zu Gott gehört.<sup>547</sup>

Das Leben gehört zu Gott, aber nicht alles Leben gehört zu Gottes auserwähltem Volk. Die *Heremtexte* der Hebräischen Bibel, die die Ausrottung bestimmter fremder Völker befehlen, sind die Quelle erheblicher Spannungen, umso mehr, wenn man bedenkt, daß Gehorsamsverweigerung Strafe nach sich zieht. Es gibt ein starkes Argument, daß diese Völkermorde keine historisch authentischen Beschreibungen sind und daher in der Realität nie stattgefunden haben, aber die rhetorische Gewalt in den Texten ist auch nicht unproblematisch. Die Legitimierung des Tötens durch göttlichen Befehl war im Laufe der Geschichte die Grundlage für zahlreiche Missbräuche und Fehlentwicklungen. Das Problem der Legitimation, die im Extremfall als präskriptiv verstanden wird und die Ausübung der Praxis ermöglicht, liegt vor allem in der Identifikation von Gruppen moderner Interpreten mit den biblischen Adressaten der göttlichen Offenbarung. Wenn diese Identifizierung wortwörtlicher Natur ist, ersetzt sie willkürlich den zu vernichtenden Feind in der biblischen Erzählung. Die Möglichkeit eines solchen Missbrauchs ist einer der Beweggründe für die vorliegende Untersuchung über den "Wert des Lebens".

Die nachexilischen Rückkehrer, die sich bemühen, die Identität des Volkes Gottes zu bilden, sehen ihre Zukunft im Wiederaufbau der Gemeinschaft. Der Schutz und die Reinigung (und Reinhaltung) der Gemeinschaft ist wichtiger als alles andere, sogar wichtiger als der Schutz des Lebens des Einzelnen. Daraus ergibt sich der Hintergrund für die Missachtung der Unverletzlichkeit des Lebens durch die verschiedenen Traditionen, je nach ihren weiteren Beweggründen. Die ausgewählten Texte aus Num 25 und Ex 32 stammen aus verschiedenen Traditionen, aber beide Erzählungen beinhalten die Belohnung, den Segen, der mit der Tötung von Menschen einhergeht. Das Verbot des Totschlags gilt für die Gemeinschaft des auserwählten Volkes als zu behalten, es sei denn, es handelt sich um eine Blutfehde, doch beide Überlieferungen sind unwissend im Angesicht dieses. Die Ungereimtheit der Erzählung

---

<sup>546</sup> C.f. René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*.

<sup>547</sup> C.f. Walter Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, p116.

von Pinehas (Num 25,6-18), die zur P-Quelle gehört, besteht darin, dass Pinehas, der die Belohnung für seinen Eifer erhält, nicht nur den Midianiter Kosbi, sondern auch den Israeliten Zimri tötet. Die Erklärung für diesen Widerspruch findet sich in der Herkunft Zimris, eines Simeoniten. Die Gewalttätigkeit des Häuptlings Simeon spiegelt sich auch in Gen 34 und in den Segenssprüchen für die Söhne Jakobs (Gen 49) wider. Andererseits verdichtet das Auftauchen der ermordeten Midianiterin Kosbi im israelitischen Lager die Ängste vor Götzendienst und Vermischung mit fremden Völkern, sowie die Polemik gegen Mischehen, die in den Büchern Esra und Nehemia, in der nachexilischen Zeit, am deutlichsten artikuliert wird. Das Wirken von Pinehas und die Mission Esras sind in der Genealogie des Aaroniten Esra und in der herausragenden Rolle des Priestertums miteinander verbunden. Num 25 besiegelt dies mit dem "Bund des ewigen Priestertums" und markiert zugleich die führende Stellung der aaronitischen Priesterlinie.

In Bezug auf die Entwicklung des israelitischen Priestertums weicht diese Arbeit von dem Modell von J. Wellhausen ab, der teilweise zu dem Schluss kommt, dass das Priestertum in vormonarchischer Zeit keine bedeutende Rolle gespielt hat. In der Erzählung der Tora findet die Entstehung des Priestertums jedoch in der Zeit der Wüste statt, wo die Spannungen zwischen den verschiedenen priesterlichen Gruppen durch die so genannten Konfliktgeschichten<sup>548</sup> (einschließlich der Geschichte vom goldenen Kalb und Pinehas) veranschaulicht werden. Die klare Trennung der priesterlichen Gruppen kann auf die nachexilische Zeit datiert werden, ebenso wie das Ende der Rivalität zwischen den verschiedenen Traditionen. Die Gewalttätigkeit der Leviten, die ihren Ursprung in der Gewalttätigkeit Levis hat, taucht bei Simeon in Gen 49 auf, ebenso wie in der Erzählung von Dinah (Gen 34) und der Geschichte vom goldenen Kalb (Ex 32). Was die Aaronier betrifft, so zieht sich eine ganze Reihe von Gewalttaten durch das Buch Numeri (Kapitel 5; 11; 16 und 21), deren letztes Element der Fall von Kosbi und Zimri ist, der von Pinehas ausgeführt wurde. Die Hingabe der Leviten und Aaroniten an Gott wird in verschiedenen Überlieferungen durch Blutvergießen besiegelt, was darauf hinweist, dass diese Gruppen in den entscheidenden Grenzsituationen der israelitischen Geschichte nicht davor zurückschreckten, bis zum Äußersten zu gehen.

---

<sup>548</sup> Der Begriff wird von Frank Moore Cross benutzt.

Die Bindung an JHWH und den Bund Gottes macht die "Heiligkeit des Lebens" zu einem zweitrangigen Thema. Für den modernen Leser wird der Kontrast zwischen der Erzählung von Num 25, die die Tötung von Menschen lobt, und Gen 9,5-6, die das Tabu der "Heiligkeit des Lebens" und dessen Tötung festlegt, deutlich, wobei dieser Widerspruch für die Priesterliche Tradition nicht problematisch ist. Die Spannung, die der Totschlag im Text von Num 25 hervorruft, wird durch die Betonung von Sühne und Belohnung völlig verdeckt. Die doppelte Belohnung, die Pinehas erhält, der "Bund des Friedens" und der "Bund des ewigen Priestertums", ist die Folge einer gewalttätigen und tödlichen Tat, die in der Erzählung als "eifriger Geist" dargestellt wird. Diese Haltung, die im Einklang mit der des Göttlichen steht, dient späteren Traditionen als positives Beispiel für ihr Engagement für bestimmte Anliegen. Das Konzept, dass die Tötung von Menschenleben nicht bestraft, sondern belohnt wird, ist eine göttliche Legitimation des "eifersüchtigen Geistes" für die Tötung, die den Täter entlastet, den Opfern aber völlig gleichgültig ist.

Die zentrale organisierende Kraft der "Mordgeschichten", der Höhepunkt der Ereignisse, sind die Tötungsdelikte. In diesen Erzählungen lösen der "Sündenbock-Opfers" in gewisser Weise die Spannungen in der Gemeinschaft, katalysiert oder verhindert die Eskalation von Blutfehden zwischen Mitgliedern und stoppt den Kreislauf der Gewalt. Es mag Situationen geben, in denen das Töten als notwendig, ja sogar als legitim angesehen wird, aber die Tötung von Menschenleben ist ein Verstoß gegen die Schöpfungsordnung und bedeutet immer Schaden für den Einzelnen und auch für seine Gemeinschaft. Jesus ist in dieser Frage radikal, wenn er davon spricht, dass schon der Gedanke, zu schaden, einem Mord gleichkommt (Matthäus 5,21-22).

Die Traditionen der Hebräischen Bibel befürworten nicht den Totschlag, sondern setzen einen klaren Rahmen für die Tötung von Menschenleben. Sie reflektieren jedoch nicht an die Spannung, die zwischen vorrangigen Sorge um den Schutz der Gemeinschaft und den Mitteln, die Leben erfordern. Nach Num 25 ist die Verteidigung des Volkes Gottes mit einem Eifer, der dem Eifer Gottes entspricht, zwar nicht vorgeschrieben, aber eine vorbildliche und lohnende Handlung, die von Pinehas, einem Nachkommen des Hohenpriesters Aaron, ausgeführt wird. Das aaronitische Priestertum wird durch den "Bund des ewigen Priestertums" stark hervorgehoben. Das Privileg des Priestertums besteht darin, eine Beziehung zu JHWH zu haben, und dieses Privileg verleiht ihnen Kontrolle und Autorität

über die Gemeinschaft, die in dieser Hinsicht von ihnen abhängig ist. Und dieser Aspekt ist der wichtigste, denn die Grundlage der Identitätsbildung ist der Bund, der Bund, in dem JHWH der Gott Israels ist, der sein Volk aus dem Diensthause herausgeführt und ihm Land und eine Zukunft durch seine Nachkommenschaft versprochen hat. Die Legitimation des "eifersüchtigen Eifers" und die Bundestreue sind in den "Mordgeschichten" eng miteinander verbunden.

Das Konzept des Wertes des Lebens in Beziehung der Antezedenzen und die Konsequenzen von Tötungsdelikten, wie sie im Ausgangspunkt dieses Papiers definiert wurden, ergeben am Ende der Analyse ein komplexeres Bild. In dem Moment, in dem menschliches Leben genommen wird, wird die "Heiligkeit des Lebens" verletzt. Der Wert des Lebens formt sich in dem komplexen System, das aus den Elementen der vorausgehender Verbot und Gebot einer Tötung, sowie der nachfolgenden Segen und Fluch besteht. In dieser Arbeit wurden das Gebot "Du sollst nicht töten" auf der Seite der Antezedenzen, und Num 25, das von der doppelten Bundesbelohnung für Pinehas berichtet, auf der Seite der Konsequenzen stärker betont. Auch die Spannung zwischen den beiden Polen wurde deutlicher. Es ist die ewige Aufgabe der Menschen aller Zeiten, die Gott suchen, die sich danach sehnen, mit Gott verbunden zu sein, zwischen diesen Spannungen nach dem Wert des Lebens und der Gegenwart dessen zu suchen, von dem das Leben kommt.

Die Gottesbilder, die von den gewalttätigen Texten der Hebräischen Bibel gezeichnet werden, die vermutlich immer menschliche Motivationen und Funktionsweisen legitimieren, sind eine der vielen Darstellungen und Visionen, denen wir bei der Untersuchung biblischer Texte begegnen. Die Unterscheidung zwischen Gott und diesen Gottesbildern, die Unterscheidung zwischen eifersüchtigem (tötungsbereitem) Geist und eifersüchtiger Liebe, ist für die Auslegung von größter Bedeutung. Es ist sicherlich möglich, Argumente zu konstruieren, die das Töten von Menschen im Namen Gottes als die einzig legitime Art des Mordes betrachten, doch kann das Töten von Menschenleben niemals ein ethisches oder theologisches Gut sein.

**Rövidítések**

AB	The Anchor Bible
ABD	The Anchor Bible Dictionary
ANBI	Analecta Biblica, Investigationes Scientifical in Res Biblicas
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten Testaments
BAR	The Biblical Archaeologist Reader
BDB	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Arameic. Based on the lexicon of William Gesenius
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BN	Biblische Notizen
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZABR	Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
DCH	The Dictionary of Classical Hebrew I-XI.
CBET	Contributions to Biblical Exegesis&Theology
CBQ	Catholic Biblical Quaterly
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments
GES <sup>18</sup>	Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Auflage, I-VI.
HALAT	Hebräisches und Arameäisches Lexikon zum Alten Testament I-VII.
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
JBL	Journal of Biblical Literature
JPS	The Jewish Publication Society Torah Commentary, Numbers - The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JTS	The Journal of Theological Studies
KJV	King James Version

LXX	Septuaginta
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NRSV	New Revised Standard Version
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RÚF	Biblia (2018)
SJSJ	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum - A quarterly published by the International Organization for the Study of the Old Testament
WBC	World Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	Westminster Theological Journal
ZAR	Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZB AT	Zürcher Bibelkommentare Altes Testament

## Bibliográfia

- *A magyar nyelv értelmező szótára*, I–VII. kötet, szerkesztette: A Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete, Akadémiai Kiadó, 1959–1962.
- ACHENBACH, Reinhardt, *Die Vollendung der Tora - Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZABR 3, Harrasowitz Verlag, 2003.
- ACHENBACH, Reinhardt, *Das Heiligkeitsgesetz und die sakralen Ordnungen des Numeribuches im Horizont der Pentateuchredaktion*, in: RÖMER, Thomas (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers*, 2008.
- ABBA, Raymond, *Priests and Levites in Deuteronomy*, VT, Vol 27. Fasc. 3., 1977.
- AHN, Ilsup, *Theology and Migration*, Brill, 2019.
- ALBERTZ, Rainer, *Exodus, Band II: Ex 19-40*, ZB AT 2.2, Teologischer Verlag, Zürich, 2015.
- ALT, Albrecht, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, Band 1, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1959.
- ALT, Albrecht, *Zur Talionisformel*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, Band 1, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1959.
- ASSMAN, Jan, *Mózes, az egyiptomi, Osiris*, Busapest, 2003.
- BADEN, Joel S., *The Violent Origins of the Levites: Text and Tradition*, in: LEUCHTER, M. A., HUTTON, J. M., *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*, SBL, Atlanta, 2011.
- BAINTON, Roland H., *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and a Critical Re-evaluation*, Abingdon Press, Nashville, 1990.
- BARMASH, Pamela, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge University Press, 2005.
- BARUCHI-UNNA, Amitai, *The Sotry of the Zeal of Phinehas and Congregational Weeping at Bethel*, *Vetus Testamentum*, Vol. 65, Fasc. 4., 2015.
- BEGRICH, Joachim, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, ZAW, Vol. 19., 1944.
- BENJAMIN, Don C, MATTHEWS, Victor H., *Old Testament Parallels, Laws and Stories from the Ancient Near East*, Paulist Press, 2006.



- BENYIK György, *Értékrendszer a hegyről. A tízparancsolat hatástörténete (Kiv 10,1-19)*. In: Benyik György (szerk.), *Mózes törvénye, Krisztus törvénye*. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2006., JATE Press, Szeged, 2007.
- BERQUIST, Jon L., *Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization*, in: *Semeia* 75, SBL, 1996.
- BLENKINSOPP, Joseph, *The Baal Peor Episode Revisited (Num 25,1-18)*. *Biblica*, Vol. 93., 2012.
- BLENKINSOPP, Joseph, *Was the Pentateuch the Civil and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*, in: WATTS, James W. (szerk.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL, Atlanta, 2001.
- BLUM, Erhard, *The Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, in: SCHECHTMAN, Sarah és BADEN, Joel S. (szerk.), *The Strata of the Priestly Writings*, AThANT Band 95, Theologischer Verlag, Zürich, 2009.
- BOECKER, Hans Jochen, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchener Verlag, 1976.
- BOORER, Suzanne, *The Vision of the Priestly Narrative. Its Genre and Hermeneutics of Time*, SBL Press, Atlanta, 2016.
- BOTTÉRO, Jean, *The Birth of God: The Bible and the Historian*, The Pennsylvania State University, 2000.
- BOUDREAU, George R. OP, *A Study of the Traditio-historical Development of the Baal of Peor Tradition*, PHD Dissertation, Emory University, 1991.
- BOUDREAU, George R. OP, *Hosea and the Pentateuchal Traditions: The Case of the Baal of Peor*. In: *History and Interpretation, Essays in Honour of John H. Hayes*, edited by GRAHAM, M. Patrick, BROWN, P. William, KUAN, Jeffrey K., *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 173, Sheffield Academic Press, 1993.
- BOYCE, Richard N., *Leviticus and Numbers*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2008.
- BRANDSCHEIDT, Renate, Art. *Blutrache*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2011.
- BREMMER, Jan: *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 87., 1983.

- BRICHTO, Herbert Chanan, *On Slaughter and Sacrifice. Blood and Atonement*, Hebrew Union College Annual, Vol. 47., Hebrew Union College Press, 1976.
- BROWN, Francis, D.D., D. Litt, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, With an appendix containing the Biblical Arameic (BDB)*, Hendrickson Publishers, 2010.
- BRUTTI, Maria, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period, History, Ideology, Theology*, SJSJ, Vol. 108., Brill, Leiden, 2021.
- BRUGGEMANN, Walter, *Genesis, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2010.
- BUBER, Martin, *Én és Te. Esszé*, Európa, Budapest, 1991.
- CAMPBELL, Antony F., O'BRIEN Mark A., *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress Press, Minneapolis, 2000.
- CARMICHEL, Calum, *Sex and Religion in the Bible*, Yale University Press, New Haven, 2010.
- CARMICHEL, Calum, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, Yale University Press, New Haven, 2012.
- CARR, David M., *An Introduction to the Old Testament. Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, Wiley-Blackwell, 2010.
- CAVANAUGH, William T., *Killing in the Name of God*. In: *New Blackfriars*, Vol. 85, No. 999, Wiley, 2004.
- CHILDS, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.
- CHILDS, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.
- CHILDS, Brevard S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Old Testament Library, Westminster John Knox Press, 1974.
- CLAYVILLE, Kristel A., *Landed Interpretations - An Environmental Ethicist Reads Leviticus*, in: BRENNER, Athalya, LEE, Archie Chi Chung (szerk.), *Leviticus and Numbers*, Fortress Press, Minneapolis, 2013.
- CLINES, David J. A.: *The Ten Commandments, Reading from Left to Right*, In: *Interested Parties - The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2009.

- COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2014.
- COHN ESKENAZI, Tamara, WEISS, Andrea L. *The Torah - A Women's Commentary*, Women of Reform Judaism, The Federation of Temple Sisterhoods, URJ Press, New York, 2008.
- COLLINS, John J., *The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence*, JBL, 122/1., 2003.
- COOGAN, Michael D., *The Old Testament. A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, New York, 2014.
- CROSS, Fank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic - Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.
- CROSS, Fank Moore, *The Priestly Tabernacle*, BAR I. 1961.
- CSERHÁTI Sándor ifj., *Ok nélkül gyűlölnék engem. Az áldozat szerepe René Girard minietikus elméletében*, in: HUBAI P. (szerk.), *Áldozat : előadások a vallástudomány és a teológia vonzásköréből ...*, Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest, 2016.
- DEVECCHI, Elena, CHRISTIANSEN, Birgit, *Die hethitischen Vasallenverträge und die biblische Bundestheologie*, BN, Nr. 156., 2013.
- DEWAR, Lidsay, *The Biblical Use of the Term 'Blood'*, The Journal of Theological Studies, Vol. 4, No. 2, Oxford University Press, 1953.
- DILLMANN, August, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, In dritter Auflage herausgegeben von dr. Victor Ryssel, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1897.
- DOHMEN, Christoph, *Exodus 19-40, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, HThKAT, Verlag Herder, Freiburg, 2004.
- DOUGLAS, Mary, *Jacob's Tears, The Priestly Work of Reconciliation*, Oxford University Press, 2004.
- DUNN, James D. G., *Kezdetben volt az evangélium. Jézus, Pál és az evangéliumok*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- DURHAM, John I.: *Exodus*, WBC, Vol. 3, Zondervan, 1987.
- EISEN, Robert, *The Peace and Violence of Judaism, From the Bible to Modern Zionism*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- ELIADE, Mircea, *A szent és a profán. A vallás lényegéről*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999.

- FEINSTEIN, Eve Levavi, *Sexual Pollution in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, New York, 2014.
- FERGUSON, Everett, *A kereszténység bölcsője*, Osiris, Budapest, 1999.
- FLAVIUS, Josephus, *A zsidó háború* (ford. Révay József), Gondolat Kiadó, 1958.
- FREI, Peter, *Persian Imperial Authorization: A Summary*, in: WATTS, James W., *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL, Atlanta, 2001.
- FREI, Peter, Koch, KLAUS, *Reichsidee und Reichsorganisationim Perserreich*, Orbis Biblicus et Orientalis 55, Universitätsverlaf Freiburg, Schweiz; Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1984/1996.
- FREVEL, Christian, *Ending with the High Priest*, in: FREVEL, Christian, POLA, Thomas, SCHAT, Aaron, *Torah and the Book of Numbers*, FAT 62, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
- GAYFORD, Sydney Charles, *Sacrifice and Priesthood. Jewish and Christian*, Methuen, London, 1924.
- GERSTENBERGER, Erhard, *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“*, WMANT 20, Neukirchener Verlag, 1965.
- GERTZ, Jan Christian, *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1-11*, Das Alte Testament Deutsch, Vandenhoeek & Ruprecht, Göttingen, 2018.
- GERTZ, Jan Christian, LEVINSON, Bernard M., ROM-SHILONI, Dalit, SCHMID, Konrad, *The Formation of the Pentateuch*, FAT 111, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2016.
- GERTZ, Jan Christian, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Vandenhoeek & Ruprecht, Göttingen, 2000.
- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, Lieferung 1-5., Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 1987-2009.
- GILDERS, William K., *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2004.
- GIRARD, René, *A bűnbak*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2014.
- GIRARD, René, *Mi rejtvé volt a világ teremtésétől fogva*, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, Budapest, 2013.
- GRANT-HENDERSON, Anna L., *Inclusive Voices in Post-Exilic Judah*, A Michael Glayier Book, Minnesota, 2002.

- GREENSPAHN, Frederick E., *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, 1994.
- *Hebräisches und Arameäisches Lexikon zum Alten Testament* (HALAT), kiadja KOEHLER, Ludwig és BAUMGARTNER, Walter, Brill, Lieferung 1-5., 1967-1995.
- HACKETT, J. A. *The Balaam Text from Deir 'Alla*, Scholars, Chico, CA, 1980.
- HAGEDORN, Anselm C., *Lex Talionis* (szócikk), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Vol. 16*, De Gruyter, Berlin, 2018.
- HARMATTA János, dr. (Szerk.): *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia (ÓKTCh)*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1964.
- HARRELSON, Walther, *The Ten Commandments and Human Rights*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.
- HAUSMANN, Jutta, *A tízparancs - Egy univerzális etika?* (ford. Benyik György). In: BENYIK György (szerk.), *Mózes törvénye, Krisztus törvénye*. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2006., JATE Press, Szeged, 2007.
- HAUSMANN, Jutta, *Ennyire kegyetlen az Isten? Megjegyzések az ószövetségi átokfogalomhoz*, Ókor, V. 3-4., 2006.
- HAYES, Christine E., *Gentile Impurities and Jewish Identities. Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford University Press, 2002.
- HENGEL, Martin, *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I. until 70 A. D.*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1989.
- HODOSSY-TAKÁCS Előd, *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*, Kréné 9., Új Mandátum Könyvkiadó, 2008.
- HOFREITER, Christian, *Making Sense of the Old Testament Genocide. Christian Interpretations of Herem Passages*, Oxford Theology and Religion Monographs, Oxford University Press, 2018.
- HOSSFELD, Frank-Lothar. *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.
- HOSSFELD, Frank-Lothar, *Teologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII*, Heinz-Josef Fabry és Helmer Ringgren, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1993.

- JENNI, Ernst, WESTERMANN, Claus, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), I-II., Chr. Kaiser Verlag, München, Theologischer Verlag, Zürich, 1971.
- JEREMIAS, Jörg, *Theologie des Alten Testaments*, Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe, Band 6., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2017.
- JOOSTEN, Jan, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, Brill, Leiden, 1996.
- KAMINSKY, Joel S., *Yet I loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Abingdon Press, Nashville, 2007.
- KAULLUVEETIL, Paul, C.M.I., *Declaration and Covenant, A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*, Biblical Institute Press, Rome, 1982.
- KANG, Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- KARASSZON István, *Az óizraeli vallás. Vázlatok*, A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai, 6. füzet, Budapest, 1994.
- KARASSZON István, *Az Ószövetség regénye*, L'Harmattan, Budapest, 2011.
- KARASSZON István, *Tízparancsolat és Deuteronomium*, in: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, KGRE, L'Harmattan, Budapest, 2020.
- KARASSZON István, *Az Ószövetség teológiai üzenete*, KGRE, L'Harmattan, Budapest, 2021.
- KARASSZON István, *Etika az Ószövetségben*. In: *Az Ószövetség varázsa*, Kréné 3., Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2004.
- KARASSZON István, *Izrael története. A kezdetektől Bar-Kochbáig*, Kréné 10., Új Mandátum Kiadó, 2009.
- KARASSZON István, *Kik voltak a léviták?*. In: *A nagy zarándok végleg célhoz ért : Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából*, Studia Hebraica Hungarica VI., szerk. ZSENGELLÉR József, L'Harmattan - Magyar Hebraisztikai Társaság, Budapest, 2021.
- KARASSZON István, *Válasz a tálióra*, Református Egyház 40, Budapest, 1988.
- KESSLER, Rainer, *Az ókori Izrael társadalma. Történeti bevezetés*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2011.

- KNOHL, Israel, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2007.
- KOCH, Klaus, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?* (1955), in: u. ö. (szerk.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Wege der Forschung, Band CXXV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972.
- KOROŠEC, Viktor, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beiträge zu ihrer Juristischen Wertung*, Leipziger Rechtswissenschaftliche Studien, Leipzig, Leipziger Juristen-Facultät, 1931.
- KÖCKERT, Matthias, *Dekalog/Zehn Gebote (AT)*, Wiblex, Deutsche Bibelgesellschaft. [bibelwissenschaft.de](http://bibelwissenschaft.de). Utolsó frissítés: 2012.
- KRÜGER, Thomas, *Kohelet (Prediger)*, BK XIX. Sonderband, Neukirchener Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- KUHRT, Amélie: *Az Ókori Közé-Kelet*, PPKE, Bölcsészettudományi Kar, 2005.
- LACOCQUE, André, RICOEUR, Paul, *Bibliai gondolkodás*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003.
- LÁSZLÓ Virgil, *A keresztény ember istengyermekségének értelmezési formái az Újszövetségben*. Doktori értekezés, 2017. [http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio\\_LV\\_watermark.pdf](http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio_LV_watermark.pdf). Megtekintve: 2023.08.12.
- LEE, Won W., *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003.
- LEVINE, Baruch A., *Leviticus*, JPS, 1989.
- LEVINE, Baruch A., *Numbers 21-36, The Anchor Bible*, Vol. 4B, Doubleday, 1993.
- LEVENSON, J. D., *The Universal Horizon of Biblical Particularism*. In: *Ethnicity and the Bible*, Biblical Interpretation Series. Vol. 19., Brill, 1996.
- LEVENSON, Jon D., *The Hebrew Bible, The Old Testament, and Historical Criticism*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993.
- LEUCHTER, Mark, *The Levites and the Boundaries of Israelite Identity*, Oxford University Press, 2017.
- LYONS, William L., *History of Modern Scholarship on the Biblical Word Ḥerem*. The Contributions of Walter C. Kaiser, Jr., Peter C. Craigie, and Tremper Longman, III, The Edwin Mellen Press, UK, 2010.

- LOHR, Joel N., *Righteous Abel, Wicked Cain: Genesis 4:1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint, and the New Testament*, The Catholic Biblical Quarterly Vol. 71. No. 3., Catholic Biblical Association, 2009.
- MATHYS, Hans-Peter, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*, OBO 71., Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck&Ruprecht Göttingen, 1986.
- MAYES, A.D.H., *Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy*, JBL Vol. 100, No. 1, 1981.
- MCCARTHY, Dennis J., *The Symbolism of Blood and Sacrifice*, JBL Vol. 88/2., 1969.
- MILGROM, Jacob, *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, Doubleday, New York, 2000.
- MILGROM, Jacob, *Priestly ( "P" ) Source*, In: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, Doubleday, New York, 1992.
- MILGROM, Jacob, *The JPS Torah Commentary, Numbers, The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary*, The Jewish Publication Society, 1989.
- MILLARD, Alan R., *The Old Testament and History: Some Considerations*. In: *Faith & Thought* 110.1, 2, 1983.
- MILLER, Yonatan, *Sacred Slaughter: The Discourse of Priestly Violence as Refracted through the Zeal of Phinehas in the Hebrew Bible and in Jewish Literature*. Doktorir értekezés, 2015. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:23845464>. Megtekintve: 2023.08.25.
- MONROE, Lauren. A. S. Monroe, *Phinehas' Zeal and the Death of Cozbi: Unearthing a Human Scapegoat Tradition in Numbers 25:1-18*, *Vetus Testamentum* 62, 2012.
- MÖHLENBRINK, Kurt , *Die levitischen Überlieferung des Alten Testament*, ZAW 52, 1934.
- MURPHY, James G., *A critical and exegetical commentary on the book of Exodus*. With a new translation, Edinburgh, T&T Clark, MDCCCLXVI.
- NA'AMAN, Nadav, *Ancient Israel and Its Neighbors, Interaction and Counteraction*, Collected Essays Vol. 1., Eisenbrauns, Wiona Lake, IN, 2005.
- *Neues Bibel-Lexikon, III.*, GÖRG, Manfred (szerk.), Düsseldorf/Zürich, 1991-2001.
- NIDITCH, Susan, *Good Blood, Bad Blood: Multivocality, Metonymy, and Mediation in Zechariah 9*, *Vetus Testamentum*, Vol. 61. Fasc. 4., 2011.



- NIDITCH, Susan, *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*, Wiley Blackwell, 2016.
- NIDITCH, Susan, *War in the Hebrew Bible, A Study in the Ethics of Violence*, Oxford University Press, 1993.
- NIDITCH, Susan, *Judges. A Commentary*, The Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2008.
- NIHAN, Christophe, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the book of Leviticus*, FAT 25., Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.
- NIELSEN, Eduard, *Deuteronomium*, HAT I/6., Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.
- NOTH, Martin, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.
- NOTH, Martin, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Das Alte Testament Deutsch, Teilband 5., Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1968.
- NOTH, Martin, *Numbers, A commentary*, SCM Press LTD, London, 1980.
- NOTH, Martin, *The Laws in the Pentateuch and other Studies*, SCM Press LTD, 1966.
- OLSON, Dennis T., *Numbers, Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, John Knox Press, Louisville, 1996.
- OLSON, Dennis T., *The death of the old and the birth of the new. The framework of the book of the Numbers and the Pentateuch*, Brown Judaic Studies, No. 71, Scholars Press, 1985.
- OTTO, Eckart, *Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel*, in: *Kontinuum und Proprium*, Wiesbaden, 1996.
- OTTO, Eckart, *Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient*, ZAR 4, 1998.
- OTTO, Eckart, *The Holiness Code in Diachrony and Synchrony in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch*, in: SCHECHTMAN, Sarah és BADEN, Joel S. (szerk.), *The Strata of the Priestly Writings*, AthANT Band 95, Theologischer Verlag, Zürich, 2009.
- OTTO, Rudolf, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest, 2001.
- PARK, Song-Mi Suzie, *Israel in Its Neighboring Context*, in: NIDITCH, Susan, *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*, Wiley Blackwell, 2016.

- PEDERSEN, Johs, *Seelenleben und Gemeinschaftsleben*, in: KOCH, Klaus, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972.
- PERDUE, Leo G, CARTER, Warren, BAKER, Coleman A. (szerk.), *Israel and Empire, A Postcolonial History of Israel and Early Judaism*, Bloomsbury, 2015.
- PETERS, John P., *The Hebrew Idea of Holiness*, The Biblical World, Vol. 14. No. 5., 1899.
- POLA, Thomas, *Back to the Future: The Twofold Priestly Concept of History*, in: *Torah and the Book of Numbers*, ed. FREVEL, Christian, POLA, Thomas, and SCHAT, Aaron, FAT 62, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
- POLA, Thomas, *Die Ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>g</sup>*, WMANT 70, Neukirchener Verlag, 1995.
- PREUß, Horst Dietrich, *Theologie des Alten Testaments. Band 2. Israels Weg mit JHWH*, Kohlhammer, Stuttgart, 1992.
- PRITCHARD, James B. (szerk.), *Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton University Press, 2011.
- PUI-LAN, Kwok, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2005.
- von RAD, Gerhard, *Az Ószövetség teológiája I.*, Osiris, Budapest, 2007.
- RAMBAN Ramban on Leviticus 1:9. Charles B. Chavel. Shilo Pub. House, 1971-1976. sefaria.org Megtekintve: 2022.11.20.
- RASHBAM: רצח Always means murder. In: Prof. Rabbi Marty LOCKSHIN, *Does the Torah Differentiate Between Murder and Killing?*. thetorah.com. Megtekintve: 2023.01.21.
- REES, Anthony, [Re]Reading Again: A Mosaic Reading of Numbers 25, Library of the Hebrew Bible/Old Testament Studies 589 (former JSOTS), Bloomsbury, 2015.
- REGEV, Eyal, *Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness*, Vetus Testamentum, Vol. 51. Fasc. 2, 2001.
- REHM, Merlin D., "Levites and Priest", In: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, Doubleday, New York, 1992.
- REIF, Stefan C., *What Enraged Phinehas? - A Study of Numbers 25:8*, JBL , Vol. 90, No. 2., 1971.

- REIN, Nauta, *Cain and Abel: Violence, Shame and Jealousy*, Pastoral Psychology 58, Springer, 2009.
- RENDTORFF, Rolf, *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation*, T&T Clark, 1998.
- REVENTLOW, Von Henning Graf, „*Sein Blut komme über sein Haupt*”, Vetus Testamentum, Volt 10., Fasc.3, 1960.
- RICOEUR, Paul, LACOCQUE, André, *Bibliai gondolkodás*, Európa, Budapest, 2003.
- ROTHKAMM, Jan, *Talio esto :Recherches sur les origines de la formule ‘œil pour œil, dent pour dent’ dans les droits du Proche-Orient ancien, et sur son devenir dans le monde gréco-romain*, BZAW 426, Berlin, 2011.
- RÓZSA, Huba, *Az Ószövetség keletkezése I-II. Bevezetés az ószövetség könyveinek irodalom-és hagyománytörténetébe*, Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- ROWLETT, Lori L., *Joshua and the Rhetoric of Violence, A New Historicist Analysis*, JSOTS 226, Sheffield Academic Press, 1996.
- RÖMER, Thomas, *Dark God - Cruelty, Sex and Violence in the Old Testament*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 2013.
- RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN, Christophe (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebraischen Bibel und die Alttestamentlichen Schriften der Katholischen, Protestantischen und Orthodoxen Kirchen*, Theologischer Verlag, Zürich, 2013.
- RUWE, Andreas, *Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift*, FAT 26, Mohr Siebeck, 1999.
- RYBA, Thomas, *Bloody Logic: The Biblical Economy of Sacrificial Sunstitution and Some of Its Eucharistic Implications*. In: ASTELLM, Ann W., GOODHART, Sandor (szer.), *Sacrifice, Scripture and Sunstitution. Readings in Ancient Judaism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2011.
- SARNA, Nahum M., *Exodus*, JPS, 1991.
- SARNA, Nahum M., *Genesis*, JPS, 1989.
- SCHMID, Konrad, *The Persian Imperial Authorization as an Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate*, in KNOPPERS, Gary N., és LEVINSON, Bernard M., *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Penn State University Press, 2007.

- SCHNOCKS, Johannes, *Das Alte Testament und die Gewalt, Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, Neukirchener Theologie, Göttingen, 2014.
- SCHULZ, Hermann, *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mord-Jumat-Sätze*, BZAW 114, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1969.
- SCHWARTZ, Regina, M. *The Curse of Cain, The Violent Legacy of Monotheism*, The University of Chicago Press, 1997.
- SEEBASS, Horst, *Numeri 22,2-36,13*, BKAT, Band IV/3, 3. Teilband, Neukirchener Verlag, 2007.
- SKA, Jean-Louis, "Persian Imperial Authorization": *Some Question Marks*, in: J. W. Watts, *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, in: WATTS, James W. (szerk.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL, Atlanta, 2001.
- SKA, Jean-Louis, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Eisenbrauns, Wiona Lake, 2006.
- SMEND, Rudolf, *Die Bundesformel*, EVZ-Verlag, Zürich, 1963.
- SMITH, Suzanna, *Old Testament Rhetorical and Narrative Criticism*. In: *Literary Approaches to the Bible*, szer. MAGNUM, Douglas és Estes, DOUGLAS, Lexham Method Series, Lexham Press, 2017.
- SPEISER, Ephraim Avigdor, *Genesis*, AB, Yale University Press, 1963.
- SPENCER, John R., "Aaron", In: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1, Doubleday, New York, 1992.
- SPENCER, John R., "Phinehas." In: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, Doubleday, New York, 1992.
- STAMM, Johann Jakob, *The Ten Commandments in Recent Research*, (ford. ANDREW, Maurice Edward) *Studies in Biblical Theology*, Secons Series 2., SCM Press, 1967.
- STAMM, Johann Jakob, *Sprachliche Erwägungen zum Gebot "Du sollst nicht töten"*, TZ 1., 1945.
- STERN, Philip D., *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience*, BJS 211, Scholars Press, Atlanta, 1991.

- TAGGAR-COHEN, Ada, *Covenant Priesthood: Cross-cultural Legal and Religious Aspects of Biblical and Hittite Priesthood*, in: LEUCHTER, Mark A. and HUTTON, Jeremy M., *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*, Atlanta, 2011.
- *The Dictionary of Classical Hebrew*, Volume I-IX. CLINES, David. J. (szerk.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993-2016.
- *The Oxford English Dictionary*, <https://www.oed.com>. Megtekintve: 2023.08.28.
- *Theologische Realenzyklopädie*, Band 27., Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997.
- TILLICH, Paul, *Rendszerezés teológia*, Osiris, Budapest, 2002.
- TÓTH J. Zoltán, *A halálbüntetés visszaállítására való törekvés Magyarországon*. In: *Glossa Iuridica*, VII. évfolyam, 1-2. szám, 21-29. old. <https://ajk.kre.hu/index.php/glossa-iuridica>. Megtekintve: 2023.05.18.
- VARGA Gyöngyi, *Nomád teológia*, Luther Kiadó, Budapest, 2020.
- VERMEULEN, Karolien, *Mind the Gap: Ambiguity in the Story of Cain and Abel*, JBL 133/1., 2014.
- WAFULA, R. S. *Biblical Representation of Moab, A Kenyan Postcolonial Reading*, Bible and Theology in Africa vol. 19, Peter Lang, 2014.
- WAGNER, Andreas, *Anthropologie (AT): Mensch*, Wiblex. Létrehozva: 2006.
- WALTKE, Bruce K., *Cain and His Offering*, WTJ 48, 1986.
- WELLHAUSEN, Julius, *Israelitische und jüdische Geschichte*, De Gruyter, Berlin, Boston, 1981.
- WELLHAUSEN, Julius, *Prolegomena to the History of Israel*, Scholars Press, Atlanta, 1994.
- WELLHAUSEN, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Mit einem Stellenregister, De Gruyter, Berlin, Boston, 2001.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Band I/1., Genesis 1-11, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn, 1976.
- WILSON, John E., *Introduction to Modern Theology. Trajectories in the German Tradition*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2007.
- WOLFF, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat Kiadó, 2001.
- WREEN, Michael, „Homicide, Criminal,” in *Encyclopedia of Applied Ethics*, szerkesztő: Ruth, 606-615. Academic Press, 2012.

- XERAVITS Géza, *A papság ószövetségi képéről*. In: *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, Simeon Könyvek, Pápai Református Teológiai Akadémia - Pápa, L'Harmattan - Budapest, 2008.
- ZLOTNICK SIVAN, Helena, *The rape of Cozbi (Numbers XXV)*, VT, Vol. LI No. 1, Brill, Leiden, 2001.

## Egyéb weboldalak

sefaria.org. Kommentárok a Gen 9,5-6-hoz. Megtekintve: 2023.05.17.

lutheranwolrd.org. Megtekintve: 2023.05.17.

un.org. Megtekintve: 2023.05.17.

szombat.org/hagyomany-tortenelem/aki-egy-ember-eletet-kioltja-misna-magyarul-szanhedrin-4. Megtekintés: 2023.07.05.

keshetonline.org/resources/transtexts-queerly-created/. Megtekintve: 2022.11.17.

## Bibliák

- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. ELLIGER, Karl és RUDOLPH, Walther. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése*. Magyar nyelvre fordította és revideálta a Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága. Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2018.
- *Deuterokanonikus bibliai könyvek agyarázó jegyzetekkel*, Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2023.
- *Septuaginta*, ed. RAHLFS, Alfred és HANHART, Robert. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.
- *The Bible. King James Version*. www.biblegateway.com. Utolsó megtekintés: 2023.08.25.