

**„AZ EGÉSZ FÖLD BÍRÁJA NE ÍTÉLNE
IGAZSÁGOSAN?” (GENEZIS 18:25) –
A KOLLEKTÍV FELELŐSSÉG ÉS A KOLLEKTÍV
BÜNTETÉS MEGÍTÉLÉSE EGYES BIBLIAI ÉS
RABBINIKUS FORRÁSOKBAN**

BALÁZS GÁBOR

Számos bölcsészeti- és társadalomtudományi területen szinte közhelyé vált az a tézis, hogy a nyugati társadalom a modern kor hajnalán elért meglepő sikerének egyik fontos összetevője volt, hogy az ember individualizálódott.

Aron Gurevics ezt így fogalmazta meg: „a társadalmi viszonyok újjáalakult rendszere, az egyedülálló etikai, vallási modellek létrejötte, és az anyagi civilizáció terén elért sikerek nem jelentenek mást, mint az emberi személyiség azon sajátos típusának változatos megjelenési formáját, amely leküzdötte magában a ’törzsi nemzetségi lényt’, és amely felszabadult a rendi korlátok alól, vagyis individualizálódott.”¹ Az *individuum a középkorban* című könyvének első fejezetében ismerteti azt a vitát, amely a 20. század hetvenes-nyolcvanas éveiben arról a kérdésről folyt, hogy a nyugati kultúrában mikor alakult ki az egyéniség és a személyiség fogalma.² Ő maga megkérdőjelezte, hogy megállapítható-e egyáltalán, mikor „született meg” az individuum, és jogosnak tartja a kérdést, hogy „vajon nem volt-e korporatív és tipizáló klasszikus középkor előzménye egy olyan korszak, amelyet egy másfajta, korlátlanabb, önkifejezésre képes személyiség öntudata jellemzett? Helyes-e egy olyan egyenes vonalú fejlődés képét felvázolni, mintha az újkor felé közeledve századról századra egyre erősödött volna az individualizmus?”³

Az individualista és kollektivista gondolkodás egyik tipikus különbségének tekinthetjük az egyéni és a kollektív felelősség kérdéséhez való viszonyt. Széles

¹ Aron Gurevics: *Az individuum a középkorban*. Budapest, Atlantisz, 2003. 11.

² A vita kezdete valószínűleg Colin Morris: *Discovery of the Individual*. 1050-1200. London, SPCK, 1972. című műve, a polémia egy jelentős fejezete pedig Walker Bynum erre adott éles kritikája volt (Caroline Walker Bynum: „Did the Twelfth Century Discover the Individual?” *The Journal of Ecclesiastical History* 31. 1980. 1-17. A vitáról lásd Gurevics összefoglalóját, i.m. 11-28.

³ Gurevics, i.m. 27.

körben elterjedt nézet, miszerint az individualista nyugati társadalmakban a kollektív felelősség gondolata általános elutasításba ütközik. Irwin Lipnowski a kollektív felelősség fogalmának részleges rehabilitációjáról szóló tanulmányában például így fogalmaz: „Nem lenne túlzás azt állítani, hogy a kollektív büntetés elve minden liberális-demokratikus államban egyetemes elutasítással és elítéléssel találkozik”.⁴ Állítása alátámasztásául a nácik által alkalmazott kollektív büntetést hozta fel példának. Ez a nézet azonban könnyen cáfolhatónak tűnik. Lipnowski – ahogy erre egyik kritikusa, Jean-Paul Brodeur felhívta a figyelmet – csak egy szélsőséges, de ugyanakkor ritka példával támasztotta alá megállapítását. A nácikra jellemző módon alkalmazott kollektív büntetés elutasítása valóban széles körben elfogadott, de ugyanakkor a kollektív büntetés más, sokkal gyakoribb és sokkal kevésbé szélsőséges formái szerves részét képezik a modern nyugati társadalmak életének és kultúrájának. Brodeur több, szinte banálisán mindennapi, és épp ezért meggyőző példával támasztja alá ezt az állítását. A nyugati kultúra szerves részét képezi például a csapatsportok iránti rajongás. E sportok remekül példázzák azt, hogy egyetlen játékos által elkövetett vétségért az egész csapat (sőt, ha nemzeti válogatottról van szó, akkor legalábbis jelképesen egy egész nemzet) bűnhődik, és ezt senki nem érzi igazságtalannak.

Brodeur másik nehezen vitatható példája a liberális demokráciák jogrendszerében is elfogadott kollektív büntetésre az, hogy amikor egy családfenntartó szülőt börtönbüntetésre ítélnék, a gyerekek is keservesen bűnhődnek a szülő vétkeiért, pedig fel sem vethető a gyermekek felelőssége.⁵ Brodeur példáit könnyű további kortárs jelenségekkel kiegészíteni: kifejezetten a liberális, demokratikus, társadalmakra, és azonbelül is a sokszor egyetemi értelmiségre jellemző, hogy egyes kiszemelt országok egyetemeit, tudományos intézményeit, vagy/és azok oktatóit és kutatóit bojkottal és szankciókkal sújtja, holott az érintettek többnyire teljesen ártatlanok kormányuk vélt vagy valós bűneiben, sőt sokszor nyíltan ellenzik a kifogásolt kormánypolitikát. Továbbá e példák közé sorolható az igazságos háború is, hiszen számos erkölcsileg igazoltnak tekintett, honvédő háború esetén is gyakran előfordult, hogy a védekező fél kénytelen megtenni olyan katonai lépést, amelyek ártatlan egyének szenvedését vagy halálát okozta, pusztán azért, mert valamilyen szempontból a támadók csoportjához tartoznak.

⁴ Irwin Lipnowsky: A Partial Rehabilitation of the Principle of Collective Punishment. *Canadian Journal of Law and Society* 8. 1. 121-125. doi: 10.1017/s0829320100002805.

⁵ Jean-Paul Brodeur: Collective Punishment: Criminological Assessment: A Reply to Lipnowski's 'A Partial Rehabilitation of the Principle of Collective Punishment'. *Canadian Journal of Law and Society* 8. 1, 1993. 127-128. doi: 10.1017/s0829320100002817.

A Lipnowski és Brodeur vitája óta eltelt több évtizedben a kollektív felelősség kérdése még hangsúlyosabbá vált. A politikai közbeszédben nemcsak a szélsőjobboldal hivatkozik rendszeresen különböző csoportok kollektív felelősségére és a kollektív büntetés szükségességére, hanem a magukat progresszívnek, baloldalinak tartó csoportok érvelésének is állandó eleme a kollektív felelősség magától értetődőségének feltételezése. A legvilágosabb példája ennek az úgynevezett „*woke* mozgalom”, amely egyes csoportokat (jellemzően fehér, középosztálybeli férfiakat) felelősnek tart elődeik vélt vagy valós bűneiért, illetve a csoportjukhoz tartozó, de tőlük teljesen függetlenül cselekvő személyek vétkeiért.

A kollektív felelősség kérdését súlyos intellektuális hiba leegyszerűsíteni; a probléma összetettségét remekül szemlélteti, hogy 2020-ben a Routledge kiadó egy majdnem 600 oldalas szakkönyvben tárgyalta ennek különböző aspektusait.⁶ Az igazi kérdés tehát nem az, hogy létezik-e és igazolható-e egyáltalán erkölcsi szempontból a kollektív felelősség és a kollektív büntetés, hanem az, hogy mely esetekben igazolható.

A Héber Biblia bizonyos történeteiből és törvényeiből határozottan úgy tűnik, hogy Isten időnként kollektív büntetést alkalmaz. Épp ezért különösen érdekes kérdés, hogy vajon magától értetődő-e a vizsgált (a vallási hagyomány részét képező) zsidó források számára, hogy a mondott esetekben a kollektív büntetés erkölcsi szempontból igazolható. A kollektív felelősség és büntetés igazolhatóságáról folytatott esettanulmány szükségessé teszi egy általánosabb kérdés érintését is: A vizsgált források alapján milyen következtetést lehet levonni Isten tettei és parancsolatai, illetve az erkölcsi értékek között? Ez a kérdés a következő formában is feltehető: A zsidó hagyomány milyen álláspontot képvisel az úgynevezett Euthüphron dilemmával kapcsolatban?

Szókratész Platón egy korai dialógusában feltett kérdése a következőképpen parafrázálható: „Vajon az istenek azért szeretik az erkölcsi szempontból jó dolgokat, mert azok erkölcsi szempontból jók, vagy e dolgok attól lesznek erkölcsi szempontból jók, mert az istenek szeretik őket?”⁷ Az Euthüphron dilemmát képező első lehetőség a következő: az erkölcsi imperatívuszok és tilalmak attól függetlenül is hatályosak, hogy Isten elrendelte-e azokat, hiszen az erkölcsi szempontból releváns cselekedetek morális értéke önálló és független az isteni parancstól. Az emberi cselekedetek önálló erkölcsi értékéből

⁶ Saba Bazargan-Forward et al. (Szerk): *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*. New York, London, Routledge, 2020.

⁷ Lásd: Platón: *Euthüphron*9e-10a. Magyarul: Platón: *Euthüphron, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, Budapest, Atlantisz, 2005. 33. Mogyoródi Emese fordításában az „istenes” szó szerepel, és lásd hozzá a kommentárt, uo. Kerényi Grácia korábbi magyar fordítása a „jámbor” szót használta (Platón: *Összes művei*, Budapest, Európa, 1984. I. kötet, 118.)

következően még Isten sem változtathat egy önmagában igazságtalan cselekedetet igazságossá. (Ennek az álláspontnak a hívei többnyire úgy vélik, hogy ez nem korlátozza Isten mindenhatóságát és abszolút szabadságát, mert Isten lényegéből fakadóan nem is akarhatna ilyet tenni, hiszen ő maga az erkölcsi tökéletesség, és logikailag önellentmondás lenne, ha Isten erkölcstelenséget tenne vagy parancsolna.)

A dilemma második lehetősége szerint csak az isteni parancs tehet erkölcsössé egy cselekedetet, mivel az emberi cselekedetek önmagukban etikai szempontból semlegesek. Egy cselekedet kizárólag az isteni parancs következtében kap erkölcsi értéket, tehát bármi, amit Isten megparancsol, azonnal és további igazolás szükségessége nélkül erkölcsössé válik. Ezt az álláspontot gyakran erkölcsi voluntarizmusnak nevezik. (Ennek az álláspontnak a hívei Isten abszolút szabadságát megőrizendő arra kényszerülnek, hogy a hagyományos „jó” és „rossz” fogalmakat relativizálják, hiszen álláspontjukból az következik, hogy egy ártatlan ember életének megmentése, vagy ugyanannak az embernek a megkínzása és megölése, önmagában semleges cselekedet, és csak az dönti el, hogy melyik az erkölcsileg jó tett a két lehetőség közül, hogy mit parancsol Isten)⁸. Mivel máshol már érveltem amellett, hogy a zsidó hagyomány forrásainak jelentős többsége az erkölcsi racionalizmust tarja a vonzóbb álláspontnak,⁹ itt nem ezt az általánosságban megfogalmazott tézist fogom védeni, hanem csak arra kérdésre keresek választ, hogy a Szodoma és Gomora elpusztítását leíró tórai szöveg, illetve az ezt a bibliai részt elemző egyes rabbinikus források a kollektív büntetés igazolhatósága vagy igazolhatatlansága kapcsán az erkölcsi racionalizmust vagy a voluntarizmust tűnnek-e támogatni.

Szodoma és Gomora pusztulásának története régóta foglalkoztatja mind a vallásos kiindulópontból közelítő klasszikus kommentátorokat, mind a szöveget tudományos szempontból vizsgáló kutatókat.¹⁰

⁸ A vallás és erkölcs kérdését az Euthüprón dilemma szempontjából vizsgálja például: Avi Sagi és Daniel Statman: *Religion and Morality*, Amsterdam: Rodopi. 1995. A zsidó hagyománnyal kapcsolatos álláspontjukat az alábbi tanulmányban foglalták össze: Avi Sagi és Daniel Statman: Divine Command, Morality and Jewish Tradition. *Journal of Religious Ethics* 23. 1, 1995. 39-67.

⁹ Balázs Gábor: The Possibility of Universal Morality in Jewish Tradition. In. Hörcher Ferenc et al. (Szerk.): *Is a Universal Morality Possible?* Budapest, L'Harmattan, 2015. 21-31. Az sem vitatható persze, hogy vannak a zsidó hagyományban az ellenkezőképpen értelmezhető források is, ezek bemutatásához lásd például: Michael J. Harris: *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. London, Routledge Curzon, 2003.

¹⁰ A hatalmas irodalomból kiragadva néhány, a szűkebb téma szempontjából releváns mű: Edward Noort és Eibert J. C. Tigchelaar: *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretation*. Leiden, Brill, 2004.; David M. Howard: Sodom and Gomorrah Revisited. *Journal of the Evangelical Theological Society* 27. 4, 1984. 385-400.;

A KOLLEKTÍV FELELŐSSÉG KÉRDÉSE A HÉBER BIBLIÁBAN¹¹

A már említett modern kori intuitív etikai kiindulópont szerint erkölcsi és jogi felelősség elsősorban egyéneket és nem közösségeket terhelhet, és ezért ebből következően *prima facie* a kollektív büntetés erkölcsi szempontból rossz,¹² hiszen „az emberektől olyan cselekedeteket kérünk számon, amelyeket nem követtek el, és nem volt rá befolyásuk.”¹³

A Héber Biblia világának jelentős részében a helyzet épp fordított, és magától értetődőnek tűnik, hogy az egyéneken számon lehet kérni olyan cselekedeteket, amelyeket a velük azonos csoporthoz tartozó, de tőlük különböző személyek követtek el. A kollektív büntetés legnyilvánvaló bibliai esetei közé tartozik az egész világ (beleértve a gyerekeket és az állatokat) elpusztítása Noé napjaiban (Genézis 6-8), az összes egyiptomi elsőszülött megölése (Exodus 12:29-30), Izrael egész népének megbüntetése a kémek vétkéért (Numeri 14:35), a bálványimádást választó bibliai izraeli városok minden lakójának megölésére vonatkozó előírás (Deutoronómium 13:16), valamint Ámálék (Deutoronómium 25:19) népének és a hét kánaánita népnek (Deutoronómium 20:16) a totális megsemmisítésére vonatkozó parancsok (és még hosszan lehetne sorolni a hasonló morális kiindulópontot mutató példákat).¹⁴

Diana Lipton (Szerk.): *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah; Essays in Memory of Ron Pirson*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.; Timothy D. Lytton: 'Shall not the Judge of the Earth Deal Justly?' Accountability, Compassion, and Judicial Authority in the Biblical Story of Sodom and Gomorrah. *Journal of Law and Religion* 18. 1, 2003. 31-55.

¹¹ A kérdés tárgyalásához lásd pl.: Joshua Berman: Collective Responsibility and the Sin of Achan" In. Michael J. Harris et al. (Szerk): *Radical Responsibility; Celebrating the Thought of Chief Rabbi Lord Jonathan Sacks*. London, London School of Jewish Studies, 2012. 39-56; Benjamin Lau: Responsibility: Communal and Individual. In. Michael J. Harris et al. (Szerk), i.m. 57-75.; Dale Patrick: The Rhetoric of Collective Responsibility in Deuteronomical Law. In. David P. Wright et al. (Szerk): *Pomegranates and Golden Bells; Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Winona Lake, In. Eisenbrauns, 1995. 421-436. Gottlieb, Daniel: Collective Responsibility. *Tradition; a Journal of Orthodox Jewish Thought* 14. 3, 1974. 48-65. Richard A. Freund: Individual vs. Collective Responsibility From the Ancient Near East and the Bible to the Greco-Roman World. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 11. 2, 1997. 279-304.

¹² A kérdés mérsékelt hangvételű és realista tárgyalásához lásd: George P. Fletcher: Collective Guilt and Collective Punishment. *Theoretical Inquiries in Law* 5, 2004. 163-178.

¹³ John Kekes: *A liberalizmus ellen*. Ford. Balázs Zoltán. Budapest, Európa, 1999. 139.

¹⁴ A kollektív büntetés bibliai státuszához lásd például: Joze Krašovec: Is there a Doctrine of "Collective Retribution" in the Hebrew Bible? *Hebrew Union College*

A Genézis 18. fejezetének második részét elemezve meg lehet kísérelni annak megállapítását, hogy e szöveg alapján milyen álláspont valószínűsíthető a kollektív felelősség/büntetés kérdésében. A 18. fejezet első részében három isteni küldött látogatja meg Ábrahámot, és ők hírül adják neki, hogy egy év múlva felesége, Sára gyermeket szül neki; ezután a küldöttek Szodoma városa felé folytatják az útjukat. Az elbeszélés így folytatódik:

17. Az Örökkévaló így szólt: „Elrejtsem-e Ábrahám elől, amit tenni készülök? 18. Ábrahám biztosan nagy és hatalmas néppé lesz, és rajta keresztül nyer majd áldást a föld minden népe, 19. hiszen őt választottam ki, hogy elrendelje az őt követő gyermekei és háza népe számára, hogy megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságságnak és törvényességnek megfelelően cselekedjenek, annak érdekében, hogy az Örökkévaló beteljesítse mindazt, amit Ábrahámnak ígért.”¹⁵

Szodoma története irodalmi szempontból számos párhuzamot mutat az özönvíz bibliai leírásával. A bibliai szöveg Ádámtól Noéig tíz nemzedéket sorol fel, majd látván az akkor élő emberek gonoszságát, Isten úgy dönt, hogy mindenkit elpusztít. Tervét közli Noéval, aki az égi utasítást követve megmenti a túlélésre kijelölteket. Újabb tíz nemzedékkel később, Ábrahám napjaiban Isten Szodoma és Gomora bűneit látva a városok elpusztítása mellett dönt. Isten – hasonlóan az özönvíz történet bevezetéséhez (vö. Genézis 6:1-7) – önmagával tanácskozik (18:17-19), majd figyelmezteti a hőst (aki ezúttal Ábrahám) a közelgő csapásra (vö. 7:1-4).

20. Ekkor az Örökkévaló azt mondta: „Szodoma és Gomora bűne égbekiáltó, vétküik nagyon súlyos. 21. Alászállok, hogy megnézzem, és ha valóban elkövetik a hozzám eljutott égbekiáltó bűnöket – végük!”¹⁶ Ha pedig nem, akkor hadd tudjam meg azt.”

Annual 65, 1994. 35-89, továbbá: Meir Batiste: *Collective Punishment. Crossroads; Halacha and the Modern World* 5, 1999. 233-250. A témakörben külön alcsoport a transzgenerációs büntetéssel foglalkozó források elemzése, ehhez lásd például: Michael A. Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, Clarendon Press, 1985. 333-345.

¹⁵ A tórai szövegeket az OR-ZSE és a Mazsihisz együttműködésében készülő új, még kiadás előtt álló Tóra-fordítás és kommentár alapján idézem. A szöveg elemzéséhez felhasználtam a fordításhoz készített kommentárom egy részét is.

¹⁶ A mondat értelmezése és ennek következtében fordítása a benne szereplő több jelentésű *kálá* héber szó magyarázatától függ. A mondatnak számos különböző fordítása egyformán indokolható a héber eredeti alapján. Az „isteni alászállás” eleme is párhuzamot mutat az özönvíz történettel (és bizonyos fokig a Bábel tornya

Bár a tórai szövegből nem derül ki egyértelműen, hogy pontosan mik voltak ezek az „égbekiáltó bűnők”, de a folytatásból úgy tűnik, hogy nem rituális, „vallási” területhez kapcsolódtak, hanem Szodoma lakói kimondottan az erkölcsi, emberi szférában viselkedtek elfogadhatatlanul: nemcsak, hogy nem fogadták be a vendégként, emberi alakban érkező isteni küldötteket, hanem csoportos megerőszakolásukat tervezték. A próféta irodalomban Jirmejáhu/Jeremiás (23:14) házasságtörést, állandó hazudozást, a gonosztettek társadalmi normává emelését és a bűnbánat teljes hiányát, Jehezkiél/Ezékiel pedig a nincstelenek megsegítésének hiányát és a gőgöt róttá fel nekik (16:49-50).

A rabbinikus magyarázatok két fő bűntípust tulajdonítottak Szodoma és Gomora lakóinak: 1. a gazdasági igazságtalanságokat, különösképpen idegenek kirablását és a leginkább anyagi támaszra szoruló szegények teljes kizsákmányozását, ami azért volt „égbekiáltó”, mert a terület rendkívül gazdag volt. 2. Korrupt igazságszolgáltatási rendszert hoztak létre, a bíróik voltak a legfőbb hazugok, és minden köztörvényes bűnt (csalást, rablást, gyilkosságot) jogi ügyeskedéssel igazoltak a még nagyobb anyagi haszon kedvéért.¹⁷

A tórai történet az isteni közlést követően Ábrahám reakciójával folytatódik.

22. A férfiak Szodoma felé vették az irányt, és elindultak, Ábrahám pedig még az Örökkévaló előtt állt. 23. Ábrahám közelebb lépett hozzá, és azt mondta: „Vajon az igazakat is elpusztítod a gonoszokkal? 24. Talán akad ötven igaz ember a városban; vajon akkor is elpusztítod? Nem bocsátasz meg a helynek az ötven benne lakó igaz ember kedvéért? 25. Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj,

történettel is), ahol Isten szintén megbizonyosodik a világ valós helyzetéről, mielőtt kiszabná az ítéletet (vö. Genézis 6:5-7, 11:5).

¹⁷ A rabbinikus források rövid összefoglalóját lásd: Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998. I. 208-210. Noha a szodómia fogalma a keresztény egyházi latin *peccatum Sodomiticum* kifejezésből eredendően valóban szexuális konnotációt hordoz, a klasszikus zsidó forrásokban elvéve találunk csak olyat, aki Szodoma bűnét ne a társadalmi igazságtalanságban látta volna. Erről lásd pl. James Alfred Loader: *The Sin of Sodom in the Talmud and Midrash. Old Testament Essays* 3. 3, 1990. 231-24. Illetve a zsidó és a tórai keresztény értelmezések összehasonlításáról lásd: uő.: *Tale of Two Cities: Sodom and Gomorah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions*, Kampen, J. H. Kok, 1990. A kortárs bibliakutatók közül többen is amellett érvelnek, hogy a homoszexualitás és Szodoma összekapcsolása nem következik a tórai szövegből: Robert L. Brawley: *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996., Robert Kuloba Wabyanga: *The Destruction of Sodom and Gomorrah Revisited: Military and Political reflections, Old Testament Essays* (New Series) 28. 3, 2015. 847-873. DOI: <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2015/v28n3a16>.

és megöld az igazat is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz! Távol álljon tőled! Az egész föld bírása ne ítélne igazságosan?”

Az özönvíz történetével való összehasonlításakor a két hős reakciójában találjuk a lényegi különbséget: Ábrahám, akit semmilyen veszély nem fenyegetett, azonnal közbenjár a szodomaiak érdekében, míg Noé, aki maga is veszélyben volt, semmit nem próbált tenni kortársaiért. Noé reakciója a szótlan engedelmesség, míg Ábrahámé a tiltakozás az isteni szándék ellen.¹⁸ Erős vallási intuíció súgja azt, hogy Noé csendes engedelmissége lesz a vallásosság ideáltípusa, de a zsidó értelmezői hagyomány másik utat választott.¹⁹ Ábrahám nemcsak vitába száll Istennel, hanem első megszólalásakor meglehetősen nyersen fogalmaz (és stílusa csak később válik alázatosná és könyörgővé). Ezzel együtt, erkölcsi álláspontja a kollektív felelősséggel és büntetéssel kapcsolatban nem egyértelmű. A 23. és a 25. vers amellet érvel, hogy igazságtalan a gonoszok és a bűnösök egyforma kezelése, és Istennek csak a bűnösöket „szabad” elpusztítania, ha nem akar igazságtalanul cselekedni. A 24. vers, hasonlóan a folytatáshoz (18:28-32), nem az egyéni felelősség mellett, illetve a kollektív ítélethozatal ellen érvel, hanem a kollektív könyörületért esedezik: ha Szodoma közösségében van bizonyos számú igaz ember, akkor Isten részesítse kegyelemben az egész várost.

26. Az Örökkévaló azt felelte: „Ha találok Szodoma városában ötven igaz embert, megbocsátok miattuk az egész városnak.” 27. Ábrahám válaszolt, és azt mondta: „Alázatosan merek csak szólni az én Uramhoz, hiszen csak por és hamu vagyok. 28. Lehet, hogy ötven hiányozni fognak abból az ötven igaz emberből... Vajon elpusztítod az egész várost az öt [hiánya] miatt?” Azt felelte: „Nem pusztítom el, ha találok negyvenötöt.” 29. Tovább beszélt hozzá, és azt mondta: „Talán csak negyvenet lehet ott találni...” Azt felelte: „A negyven miatt sem teszem meg.” 30. Azt mondta: „Ne lobbantson haragra az én Uram, hogy szólni merek, de talán csak harmincat lehet ott találni.” Azt felelte: „Nem teszem meg, ha találok

¹⁸ Az Istennel való vita egyáltalán nem idegen a Héber Biblia világától, lásd erről például az alábbi tanulmánykötetet: Tod Linafelt és Timothy K. Beal (Szerk.): *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*. Minneapolis, Fortress, 1998.

¹⁹ Arról szinte nincs is vita a rabbinikus hagyományban, hogy Ábrahám vallási értéke nagyobb Noénál, de olyan forrás is van, amely kifejezetten vétekként rója fel Noénak, hogy nem imádkozott (értsd: szótlanul elfogadta az isteni döntést és nem szállt vele vitába) a kortársaiért (lásd: Zohár 3:14a).

harmincat.” 31. Azt mondta: „Alázattal szólok az én Uramhoz: talán csak húszat lehet ott találni.” Azt felelte: „A húszért sem pusztítom el.” 32. Azt mondta: „Ne lobbanjon haragra az én Uram, hogy még ez egyszer szólni merek, de talán csak tízet lehet ott találni.” Azt felelte: „Nem pusztítom el a tíz miatt.”

A magát jószándékúnak tartó olvasó talán megkönnyebbüléssel olvassa, hogy az Örökkévaló eleget tenne Ábrahám kérésének, valójában azonban erkölcsi szempontból legalábbis kérdéses, hogy pozitív értékű lenne-e ez a döntés, hiszen ez azt jelentené, hogy a gonosz többség folytathatja „égbekiáltó bűnei” elkövetését, és azok, akik eddig szenvednek gonosztetteiktől, továbbra is szenvedni fognak. Vajon milyen szempontból igazságos megkímélni a gonoszokat, ha megmenekülésük után minden bizonnyal folytatni fogják további ártatlanok bántalmazását? Másfelől, nem világos Ábrahám miért hagyja abba az alkudozást tíz embernél: azt gondolja, hogy az „egész föld bírása” kilenc ártatlant már elpusztíthat a gonoszok megbüntetése érdekében?²⁰

Talán annak is jelentősége van, hogy a Szodoma megmeneküléseért könyörgő versekben (18:24, 27-32) Ábrahám már rendkívüli alázatosan beszél, nem úgy, mint a 25. versben, ahol szinte számonkérő volt a hangneme. A stílusbeli különbséget az magyarázhatja, hogy úgy gondolta, magától értetődő kötelessége a vélt igazságtalanság ellen szót emelni (és Isten is ezt várja tőle; annak megítélése azonban, hogy hány igaz ember léte igazolhatja a gonoszok megkímélését, már nem az ember hatásköre.

Saját korunkból is ismert jelenség, hogy időnként az elméleti és a gyakorlati erkölcsi igazságok között feloldhatatlannak tűnő ellentmondás van. Az etikai bevezető kurzusok egyik gyakori témája az ún. villamos-dilemma, azaz az a kérdés, hogy lehet-e erkölcsileg kívánatos cselekedet kevesebb ártatlan ember életének feláldozása, ha ezen keresztül több ártatlan élet menthető meg. Noha elméletben sokan úgy vélik, hogy az emberéletek (vagy legalábbis az ártatlan emberek élete) között nem lehet mennyiségi különbséget tenni, a

²⁰ Nem derül ki a tórai szövegből, hogy miért éppen a tíz az utolsó szám, amellyel az alkuban megpróbálkozott Ábrahám. Nahum Sarna szerint ez a szám a teljességet és a közösség funkcionálásához szükséges minimális számot jelképezi (lásd Rut 4:2), lásd: Nahum Sarna: *Genesis – The JPS Torah Commentary*. Philadelphia: JPS, 1989. 134. Említésre érdemes, hogy Ábrahám könyörgésében nem említi Lótót. A bibliakritika hívei körében népszerű dokumentum hipotézis szerint az ún. J dokumentumban Ábrahám története teljesen kollektivistá szemléletet mutat, de a későbbi ún. P dokumentumban megjelenik az individualista szemlélet, és ezek szerint azok a versek, amelyek az igazak elpusztítása ellen tiltakoznak egy másik forrásból származnak. A dokumentum hipotézis feltevése ebben a kérdésben nagyon nehezen alátámaszthatónak tűnik.

gyakorlatban valószínűleg a legtöbben mégis azt a döntést hozták, amely biztosítja a több élet megővését a kevesebb feláldozása árán, de a pontos számarányokat nem tudnák meghatározni.²¹

Talán Ábrahám is hasonló erkölcsi intuícióra támaszkodott, és azt gondolta, hogy bizonyos számú ártatlan feláldozását már nem indokolhatja a gonoszok igazságos megbüntetése, ám ugyanakkor azt is érezte, hogy bizonyos mennyiségű ártatlan feláldozása megengedhető a vészhelyzetben, noha a pontos mennyiségek meghatározásával kapcsolatban teljesen bizonytalan volt.

A tórai szöveg Isten álláspontjával kapcsolatban legalább annyi kérdést vet fel, mint Ábraháméval. Úgy tűnik, mintha a könyörgés hatására Isten elméletben megkegyelmezne a gonoszoknak, de ez valószínűleg csak a látszat, hiszen – legalábbis a későbbi korok zsidó teológiai nézetei szerint – feltételezhető, hogy Isten mindenttudó, a jövőt is ismeri, és épp azért tisztában van vele, hogy Szodomában nincs elrendő igaz ember.

A 19. fejezetben Isten látszólag elutasítja a kollektív felelősség gondolatát, és épp azt teszi, amit Ábrahám a 23. és a 28. versben követelt: megmenti Lótót, az egyetlen ártatlan embert Szodomában.²² Azonban nem teljesen egyértelmű, hogy Isten – jelentős anakronizmussal élve – a teljes „erkölcsi individualizmus” mellett köteleznél el magát, hiszen Lóttal együtt közvetlen családtagjait is megmenti, akiknek az erkölcsi státuszáról keveset tudunk meg. Nem világos Isten eredeti terve sem: vajon az ártatlanok elpusztítását tervezte, és csak Ábrahám közbenjárása hatására változtatta meg az álláspontját? Vagy az ártatlanok elpusztítását sose tervezte, és csak próbára akarta tenni Ábrahámot?

Szodoma és Gomora elpusztításának története mindenesetre első olvasásra azt sugallja, hogy igazság tétetett, és csak a gonoszok sorsa lett a pusztulás. A kortárs értelmezők közül azonban nem mindenki találja ezt a választ elfogadhatónak: H. J. Toensing például amellet érvel, hogy még ha elfogadjuk is, hogy a város lakói közül egy bizonyos életkor felett mindenki bűnözőtt, akkor

²¹ Ezt a kérdést élezi ki a Morten Tyldum rendezte *Imitation Game* c. film egyik jelenete, amikor a 2. világháború során a brit tudósok Alan Turing vezetésével megfejtik az Enigma-kódot, és azzal a dilemmával szembesülnek, hogy ha közbeavatkoznak, és megmentik a tervezett támadások áldozatait, akkor a németek rájönnek, hogy feltörték a kódot, és újat fognak kitalálni. Legalábbis a film szerint innentől kezdve részletes statisztikai számítások alapján döntöttek el az angolok, hogy melyik támadásnál avatkozzanak be, és melyiknél fogadják el a „járulékos veszteségként” az ártatlan áldozatok halálát.

²² Annak tárgyalásától most eltekintek, hogy az olvasó mennyire tudja pozitív hősnek látni Lótót, aki két lányát ajánlja fel csoportos nemi erőszak áldozataként annak érdekében, hogy megmentse vendégeit (Genezis 19:7-8). Nemcsak a kortárs olvasónak okoz nehézséget Lót pozitív értékelése, hanem már a 9. században szerkesztett Midrás Tánhuma (Vájérá 12) című rabbinikus magyarázatgyűjtemény is elítéli Lótót e tettéért.

is válasz nélkül marad a kérdés, hogy milyen bünt követhettek el a kisgyermek és a nők, akikről nehéz elképzelni, hogy miként vehettek volna részt például Lót vendégeinek a kollektív megerőszakolására tett kísérletben. Épp ezért az ő halálukat mindenképpen – erkölcsi szempontból nehezen védhető – „járulékos veszteségnek” kell tekinteni.²³

Szodoma és Gomora elpusztításának tórai története alapján lehetetlennek tűnik annak egyértelmű megállapítása, hogy milyen erkölcsi nézeteket vall a két főszereplő (azaz Isten és Ábrahám) a kollektív felelősséggel kapcsolatban. Mindkét főszereplő legalább két-két különböző álláspontot tűnik képviselni, mivel részben elutasítják, részben viszont elfogadják a kollektív büntetés erkölcsi megengedhetőségét. Ábrahám egyszer azt kéri, hogy Isten ne pusztítsa el az igaz emberek a gonoszokkal együtt, másfelől viszont elfogadja, hogy bizonyos számú ártatlan elpusztítása igazolt lehet a gonoszok jogos megbüntetése érdekében. Az isteni álláspont nem kerül explicit módon megfogalmazásra, de a történet menetéből úgy tűnik, hogy Isten egyfelől megmenti Lót és családját, feltehetően Lót érdemeinek köszönhetően, és megkegyelmezne Szodomának, ha ott lenne tíz igaz ember, ami a korlátozott kollektív felelősség elfogadásának tűnik. Másfelől, ha abból indulunk ki, hogy Lót családját valószínűleg a szöveg nem tekinti tőle különböző személynek, akkor Isten az egyéni felelősség elvárásainak megfelelően az igazakat megmenti, és a gonoszokat elpusztítja. Ezek szerint Isten és Ábrahám bár egyetértenek a kollektív felelősség kérdésében, mindketten két különböző álláspontot is vallanak egyidejűleg.

Természetesen rendkívül megnehezíti egy pontos etikai elmélet rekonstruálását az, hogy a Tóra, illetve a Héber Biblia nem filozófiai szövegek (és még kevésbé kívánnak megfelelni az analitikus filozófia elvárásainak). A zsidó bibliai hagyomány történeteken, és nem filozófiai levezetésekben keresztül kívánja közvetíteni az üzenetét. Könnyen lehet, hogy a szöveg önellentmondásos konklúziója a kollektív büntetés helyességével kapcsolatban elsősorban arra a nem éppen szívdertítő tanulságra akarja rávezetni az olvasót, hogy vannak feloldhatatlan erkölcsi dilemmák, amelyek esetében csak a rossz és a még rosszabb opció között lehet választani.

Legalább egy dolog azonban egyértelműnek tűnik a tórai történetből: amikor Ábrahám úgy érezte, hogy Isten vét a magától értetődő erkölcsi normák ellen, akkor tiltakozni kezdett, és ezt az Örökkévaló nem vette tőle rossz néven. Sőt, ha figyelmesen újraolvassuk az idézett tórai szöveg első részét, akkor talán magyarázatot is találunk arra, hogy Isten miért fogadta el Ábrahám lázadását:

²³ Holly Joan Toensing: Women of Sodom and Gomorrah: Collateral Damage in the War against Homosexuality? *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 21. 2 (2005), 61-74.

18. Ábrahám biztosan nagy és hatalmas néppé lesz, és rajta keresztül nyer majd áldást a föld minden népe, 19. hiszen őt választottam ki, hogy elrendelje az őt követő gyermekei és háza népe számára, hogy megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságosságnak és törvényességnek megfelelően cselekedjenek.

E szövegrészlet alapján úgy tűnik, a Héber Bibliában az isteni akarat és (legalábbis a korabeli) erkölcs között harmónia van. Ábrahámmal Isten azért kötött szövetséget, azért ő válik áldássá a „föld minden népe” közül, mert utódai számára is elrendelte, hogy „megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságosságnak és törvényességnek megfelelően cselekedjenek”. A 18-19. versben az Örökkévaló útjai, az igazságosság és a törvényesség egymás szinonimáinak tűnnek. Ábrahám viselkedése, azaz tiltakozása az esetleges isteni igazságtalanság ellen, mintegy illusztrációként szolgál ehhez: Ábrahám, akár Istennel is szembe mer szállni az igazságosság és a törvényesség védelmében. Ez az álláspont határozottan az erkölcsi racionalizmus helyességét tűnik támogatni.

A klasszikus és a modern kommentátorok is érzékelték a szövegből levonható radikális konklúziókat, és ki-ki vérmérséklete, teológiai és/vagy tudományos meggyőződése szerint próbálta azt elhelyezni a bibliai teológia rendszerében. Az utóbbi évtizedben a kortárs zsidó filozófiában erősödni tűnik az a tendencia, amely az Isten elleni tiltakozásban a zsidó vallás egyik meghatározó paradigmáját látják. Menachem Fisch,²⁴ Avi és Nir Sagi,²⁵ továbbá David Weiss²⁶ egyaránt ennek a magatartásnak a vallási értékét hangsúlyozzák, szemben azzal a sokak által vallott nézettel, hogy az isteni parancsnak történő kritikátlan engedelmesség, illetve szükség esetén az önfeladás, és akár minden emberi értékről való lemondás a vallásosság eszményi formája. A „tiltakozás tézisnek” fontos eleme, hogy az említett szerzők szerint nem a modern kor újítása, hogy a zsidó vallásosság egyik ideálisnak tartott attitűdje állandó jelleggel kritikát gyakorol, és a racionalitás szempontjából vizsgálja mind a hagyomány korábbi forrásait, mind pedig magát Istent.

²⁴ Menachem Fisch: *Brit imut – kávim lefulmusz hámechujávut hádatit beszifrut házál* [A konfliktus szövetsége – főbb vonalak a talmudi bölcsek vitáiban a vallási elkötelezettségről – héber], Ramat Gan, Bar Ilan University-Hartman Institute, 2019. Az itt tárgyalt tórai szöveg elemzéséhez különösen relevánsak az alábbi oldalak: 68-76.

²⁵ Avi Sagi és Nir Sagi: Hámáháá neged háél któfáá dátit. [A Istennel szembeni tiltakozás mint vallási jelenség - héber] In. Dov Schwartz és Yishai Rosen-Tzvi (Szerk.): *Báármoná sel torá – széfer juvel lihvod prof. Tamar Ross in higiáh ligvuurot* [A Tóra palotájában – emlékkötet prof. Tamar Ross 70. születésnapjára - héber]. Ramat Gan, Bar Ilan University, 2017.

²⁶ David Weiss: *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*. Philadelphia, 2017., uó.: Divine Concessions in the Tanhuma Midrashim, *Harvard Theological Review* 108. 1, 2015. 70-97.

Az isteni viselkedést kritizáló klasszikus rabbinikus források közül pusztán illusztrációként bemutatok kettőt, amelyek akkor is elítélik a kollektív felelősségre alapozott büntetés legalábbis bizonyos eseteit, ha azt Isten szabta ki.

A rabbinikus magyarázatok egyik jellegzetes műfaja a *midrás*, amely általában a bibliai narratívából hiányzó, vagy a benne szereplő, de feleslegesnek, vagy ellenmondónak tűnő részleteket magyarázza, gyakran a szöveg kézenfekvő olvasatától merészen eltávolodva. A Genézis 18:25 („Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igazat is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz! Távol álljon tőled! Az egész föld bírása ne ítélne igazságosan?”) egyik magyarázata a következő:

Rabbi Júda, rabbi Simon fia mondta: Ábrahám azt mondta Istennek: Egy hús-vér király jogrendjében fellebbezni lehet a helyi uraság ítélete ellen a térség kormányzójához, az ő ítélete ellen pedig a katonai vezetőhöz lehet fellebbezni. A Te ítéleteddel szemben viszont nincs kihez fellebbezni – így ne hozz ítéletet!²⁷ Rabbi Júda, rabbi Simon fia azt is mondta: Amikor ítéletet hoztál a világod felett, két ember, Romulusz és Rémusz, kezébe adtad a hatalmat azért, hogyha az egyik tenne valamit, akkor a másik meg tudja akadályozni. A Te esetemben viszont nincs olyan, aki megakadályozhatna – így ne hozz ítéletet!²⁸

Rabbi Júda értelmezése nemhogy nem finomít Ábrahám tiltakozásán, hanem még élesebbé teszi a Tórában megfogalmazott kritikát. Rabbi Júda – Ábrahám szájába adott szavaival – a következő állítást fogalmazza meg: még a tökéletlen emberi jogrend (ahol adott a fellebbezés lehetősége) is igazságosabb Isten Szodomával kapcsolatos tervénél. Mivel Isten ítélete ellen nincs kihez fellebbezni, így jobban teszi, ha tartózkodik az ítélethozataltól, nehogy igazságtalanságot kövessen el. Paradox módon épp azáltal, hogy Isten a világ egyetlen teljhatalmú ura, elveszti az ítélkezéshez való jogát, hiszen neki is tartania kell magát az igazságosság szabályaihoz. Ez utóbbi állítást alátámasztandó hozza rabbi Júda Romulusz és Rémusz példáját: Isten maga állította fel azt a rendet,

²⁷ A héber szövegben nincsenek írásjelek, és ezért a szövegrészlet több értelmezése is lehetséges. A *midrás*ban itt szereplő szavak [לֹא יִשְׁפֹּט מֶשֶׁפֶט] megegyeznek a Genézis 18:25-ben szereplő szavakkal, de míg ott inkább költői kérdésnek tűnnek („ne ítélne igazságosan?”), itt könnyen értelmezhetőek felszólításként is. Fordításomban, Komoróczy Szonja Ráhel tanácsát követve, ezt az értelmezést választottam.

²⁸ Berésit rábá 49:9. A könnyebb érthetőség kedvéért a szöveget némiképpen értelmezve fordítottam, és mivel elemzésem vallásbölcseleti és nem a filológiai célokat szolgál, ezért eltekintek egy-két textuális nehézség részletezésétől. A szövegrészlet elemzésében kisebb eltérésekkel Fisch értelmezését követem, lásd: Fisch, i.m. 71-72.

amelyben két urat rendelt a világ felé, ezért „be kell látnia”, hogy saját magára is alkalmaznia kell a világra érvényes kritériumokat. Ha az Eutüphron-dilemma szempontjából elemezzük rabbi Júda szavait, akkor minden okunk megvan rá, hogy azt gondoljuk: egyértelműen az erkölcsi racionalizmust preferálja. Isten nem önkényesen határozza meg az igazságosság elveit (hiszen akkor megváltoztathatná azokat akár minden egyes döntési szituációban), hanem követi az állandó és megváltoztathatatlan erkölcsi alaptörvényeket; ezek tehát Istent is „kötelezik”. Ábrahám és rabbi Júda így nem kevesebbet állítanak, mint hogy Isten igazságtalanul járt el, amikor a kollektív büntetés elvét alkalmazni akarta Szodoma és Gomora ártatlan lakosaira.

Egy másik rabbinikus magyarázat, ha lehet még merészebb, és Istent egyszerűen kegyetlennek nevezi:

Mielőtt Ábrahám ősatya a világra jött, Isten a világ minden teremtményével kegyetlenül viselkedett: az özönvíz nemzedékét elárasztotta vízzel, a Babel tornyát építő nemzedéket szétszórta a világ minden tája felé, Szodoma lakóit pedig tűzzel és kénkövel pusztította el. Amikor azonban Ábrahám megszületett, a szenvedések érdemmé váltak [...]: a szenvedések Izrael javát szolgálják.²⁹

Ez a *midrás* nem kevesebbet állít, mint hogy Isten csak Ábrahám kiválasztása után „vált” – a rabbinikus vallási szemléletnek megfelelő – megbocsájtó, könyörületes és kegyet gyakorló Istenné. Azóta a szenvedések értelmet kaptak, mert érdemeket szereznek azok számára, akik elviselik őket. Az Ábrahámot megelőző nemzedékekkel, köztük Szodoma és Gomora lakóival Isten kíméletlenül járt el. A *midrás* névtelen szerzője meg se próbálja a más magyarázatokban elfogadott módon az elpusztított nemzedékek bűneinek részletezésével és felnagyításával igazolni Isten cselekedeteit. E *midrás* bár valószínűleg nem vitatná, hogy a kollektív felelősség bizonyos esetekben létezik, de azt sugallja, hogy Ábrahám „szelídítette meg” Istent, Isten ugyanis Ábrahám napjait megelőzően kegyetlen kollektív büntetéseket szabott ki, amelyek túl sok „járulékos áldozattal” jártak. Külön érdekessége a *midrás*nak, hogy szerzője az egész világot elpusztító özönvízhez és az emberiség megosztottságát eredményező bábéli zűrzavar előidézéséhez hasonlította Szodoma elpusztítását, noha ez utóbbi már Ábrahám napjaiban történt. Talán ugyanaz járt a *midrás* szerzőjének fejében, ami felett a modern feminista értelmező, Toensing sem tudott napirendre térni³⁰: a Szodomát és Gomorát sújtó csapásban (csakúgy, mint a másik két idézett bibliai történetben) legalábbis a nőket és a gyerekeket sújtó

²⁹ *Midrás tánaim* a Deuterónium 32:8-hoz.

³⁰ Lásd a 23. jegyzetben.

kollektív büntetés igazolhatatlannak tűnik, hiszen semmilyen értelemben nem terhelte őket kollektív felelősség.³¹

Első olvasásra azt gondolhatnánk, hogy ezek a rabbinikus magyarázatok messzire távolodnak el a bibliai szöveg kézenfekvő jelentésétől, de ahogy erre Sagi és Fisch is felhívják a figyelmet, valójában mindkét idézett *midrás* alátámasztható a tórai szöveg szoros olvasata alapján. Egyrészt a tórai szöveg bevezető sora („Elrejtsem-e Ábrahám elől, amit tenni készülök?”) is azt sugallja, hogy Isten helyesnek tartja, hogy kikérje Ábrahám véleményét a Szodomára vonatkozó terveivel kapcsolatban. Ha ez így van, akkor Isten eleve „számított” a lehetőségre, hogy Ábrahám tiltakozni fog, és Ábrahám éppen az isteni szándékkal való szembefordulásával valósította meg a vallásosság ideális típusát.³²

Másrészt a történet folytatásában az szerepel, hogy „Miközben Isten elpusztította a síkság városait, Isten megemlékezett Ábrahámról, és kimenékitette Lótot a földindulásból, amikor felforgatta azokat a városokat, ahol Lót letelepedett.” (Genézis 19:29). Ebből a szövegrészletből úgy tűnik, hogy Isten azért menti meg Lótot, mert emlékszik Ábrahám „tanítására”: „Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igazat is a gonosszal együtt” (Genézis 18:25). A bibliai szöveg kézenfekvő olvasata szerint is elképzelhető, hogy Isten csak azért könyörül meg az ártatlan Lóton, mert Ábrahám kritikáját követően belátta: a korábbi korszakokban alkalmazott kollektív büntetés helytelen volt, és a teljesen ártatlanok nem viselhetnek kollektív felelősséget mások bűneiért.

A korábban feltett kérdéseimre úgy tűnik, hogy a következő válaszok adhatóak: a bibliai szöveg feltételezése szerint létezik kollektív felelősség, sőt, bizonyos esetekben jogosan szabható ki kollektív büntetés is. Abban viszont nem sok segítséget nyújt a Biblia, hogy meg tudjuk állapítani, hol húzódik a határ a jogos és a jogtalan kollektív büntetés között. Talán az a következtetés is levonható a bibliai történetből, hogy bár az ideális megoldás etikai szempontból az lenne, hogy mindig az egyéni érdemeknek megfelelően hozzunk erkölcsi ítéleteket, ám bizonyos választási helyzetekben egyszerűen nem lehet erkölcsi szempontból jó megoldást találni. A legjobb, amit ilyenkor tehetünk,

³¹ A nők és a gyerekek elpusztítása számos más bibliai történet értelmezésében is komoly problémát jelentett mind a klasszikus, mind a modern értelmezők számára. Lásd például az ún. „eretnek városra” vonatkozó előírások (Deuteronomium 13:16-17) értelmezését: Mose Halbertal: *Máhápáhot pársániot behithávuán – áráhim kesikulim pársániim bámidrásé háláhá*, Jeruzsálem, Magnes, 1999. 122-144. Továbbá: David Henske: Táf sel ir hánidáhát – mikrá, midrás Rámbám [Az eretnek városban élő gyermekek – Biblia, *midrás* és Maimonidész - héber] In. Avigdor Senan és Israel Y. Yuval (Szerk.): *Divré háhámim vehidotám* [A bölcsek szavai és kérdései - héber], Jeruzsálem, Carmel, 2019. 135-170.

³² Sagi és Sagi i.m. 193.

a kisebb rossz választása. Annak megállapításában azonban, hogy mi a kisebb rossz, könnyen tévedhetünk.

Ezt a nem kimondottan szívderítő képre némiképpen pozitív fényt vetnek az elemzett tórai és rabbinikus források: nemcsak eldönthetetlen erkölcsi dilemmák vannak, hanem olyan helyzetek is, amelyekben egyértelmű, hogy mi az erkölcsi szempontból helyes cselekedet. Az olyan esetekben pedig, amikor az ember biztosra veheti, hogy alapvető erkölcsi értékek sérülnek (pl. túl sok ártatlan életet követel egy egyébként jogos büntetés végrehajtása), ezeknek az értékeknek a védelmében akár a legfőbb erkölcsi autoritásnak tartott Istennel szemben is az ember morális és vallási kötelessége, hogy tiltakozzon (a tévedés lehetősége azonban persze itt is fennáll). Mindezzel nem azt akarom állítani, hogy a zsidó vallásbölcseleti hagyomány egésze az Euthüphrón-dilemma racionalista ágának választását sugallja, és hogy mindenki szerint érték, ha a vallásos ember autonóm erkölcsi értékek alapján akár az ezekkel szembenálló isteni parancsok ellen is tiltakozik. Az azonban megállapíthatónak tűnik, hogy fontos és a vallási hagyomány szempontjából nagy becsben tartott forrásokra támaszkodhat az, aki még Istennel is vitába mer szállni az erkölcsi jó érdekében.