

CAS777

Nemi erőszak a Héber Bibliában

2023.01.11.

Tartalom

1. Bevezetés	1
A dolgozat tárgya	1
A Héber Biblia-beli szexualitás ábrázolása	2
Elemzésem módszertana	2
A vizsgálatok relevanciája és a dolgozat újszerűsége.....	3
2. Családon belüli erőszak	5
I. Noé és fia, Hám esete (1Móz 9:20—27).....	5
A bibliai történet.....	5
A történet értelmezése a rabbik szerint	6
A szülői vérfertőzés elmélete.....	7
Az intertestamentális szerzők újraírt története.....	8
Az áldozat karaktere	9
II. Lót és lányai (1Móz 19).....	10
A bibliai történet.....	10
Az erőszaktevők karaktere.....	10
A férfi áldozat karaktere.....	11
A történet a rabbik szemszögéből.....	11
Az intertestamentális szerzők által újraírt történet	13
III. Amnon és Támár (2Sám 13).....	13
A bibliai történet.....	13
Az áldozat karaktere és funkciója.....	15
Az erőszaktevő karaktere	16
A bosszúálló testvér funkciója.....	16
A gyám szerepe a közel-keleti kultúrában.....	17
3. Uralkodó által elkövetett nemi erőszak.....	18
I. Dina, mint hajadon lány története (1Móz 34).....	18
A bibliai történet és értelmezése	18
Az áldozat karaktere	18
A történet irodalmi elemzése	20
Az intertestamentális szerzők által újraírt történet	21
Modern tudósok álláspontja.....	22
II. Betsabé, mint férjes asszony (2Sám 11—12).....	22
A bibliai történet.....	22
A pihenő harcos király képe	23

A fürdőző nő képe	23
Az áldozat karatere és a nemi aktus.....	25
Az erőszaktevő karaktere	26
Nemi erőszakkal elkövetett házasságtörés, vagy csak házasságtörés?	28
4. Csoportosan elkövetett nemierőszak	30
I. A lévita és ágyasának története (Bír 19—20).....	30
A bibliai történet.....	30
A történet női karaktere.....	30
Az 1Móz 19 és a Bír 19 történetek férfi házigazdáinak karakterei	33
Az intertestamentális szerzők által újraírt történet	35
5. Konklúzió.....	37
A tárgyalt szövegek rövid összefoglalója	37
Végkonklúzió.....	38
6. Bibliográfia.....	40

1. Bevezetés

A dolgozat tárgya

A nemi erőszak mai napig fennálló társadalmi probléma a különböző kultúrákban. Tanulmányomban megvizsgálom, hogy az Ókori Kelet egy jelentős alkotásában, melyet a mai nyugati civilizáció is szent könyvként ismer el, a Héber Bibliában, milyen formában jelenhetett meg a nemi erőszak. Különbőféle eseteket vizsgálok, amik nemi erőszaknak minősíthetők. Vizsgálataim során nemcsak arra leszek tekintettel, hogy magában a Bibliában hogy ábrázolják, hogy reflektálnak a szerzők rá, kikkel, milyen körülmények közt stb., azaz milyen történet és milyen történetelbeszélés keretében esik meg az erőszakos aktus, hanem kitekintek a későbbi értelmezési hagyományokra is. S teszem mindezt azért, hogy képet kapjunk arról, milyen szemléletformáló erővel bírt a bibliai nemi erőszak-ábrázolás a későbbi korokra. Alaptézisem ugyanis az, hogy a bibliai nemi erőszak ábrázolása közvetett formában a mai napig érezteti hatását a nyugati társadalmakban.

Rendkívül fontos azt szem előtt tartani, hogy ami a 21. századi nyugati kultúrában és jogrendszerben erőszaknak számít, azt különböző korokban máshogy láthatták, másképp ítélték meg. A nemi erőszak a mai szóhasználatban többek között egy másik személynek a nem közös megegyezésen alapuló szexuális aktuson keresztül történő bántalmazását jelenti. Az erőszakhoz társulhat megfélemlítés, leigázás, vagy uralkodás és jellemükben lehetnek pszichológiai, érzelmi és politikai jellegűek.¹ A nemi erőszak nincs definiálva a Héber Bibliában, nem találunk arra vonatkozó tiltó törvényt sem. Ez nagyon fontos kitétel. Természetesen lesz szó a dolgozatban a tiltott nemi kapcsolatokról, ezek különböző eseteiről, módjáról, de olyan jogi kategória tehát, hogy nemi erőszak: a Bibliában, a Tórában nem létezik. Ez összefüggésben állhat azzal a jelenséggel, hogy a legtöbb esetben – de nem kizárólag!, ahogy látni fogjuk alább – férfiak részéről, férfi kezdeményezésre történik a nemkívánatos aktus. A nő az ókori izraeli társadalomban tulajdon, mégpedig a férje vagyontárgya. Természetesen irodalmi szövegeket vizsgálok, ahol árnyaltabban jelenik meg ez a „problematika”, de éppen hogy az irodalmi ábrázolás is alátámasztja ezt a tényt.

A jelenség kutatásában és értelmezésében a jelenkor perspektívájából indulok ki. A nemi erőszak pszichológiailag egy pszeudoszexuális aktus, amelyet a gyűlölet, a harag, a dominancia motivál. Ezen felül a Bibliában találunk még egy motivációt, ami a fajfenntartás. Ez az erőszakos cselekedetet kiváltó – talán szokatlan – tényező abból a sajátos világlátásból

¹ Van Wolde E., „Does 'innâ Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word”, *Vetus Testamentum* 52/4 (Brill, 2002), pp. 528–544.

fakad, ami a Héber Bibliát jellemzi. Nevezetesen az élet, az élet átadásának a vitathatatlan értékéből.

A Héber Biblia-beli szexualitás ábrázolása

Dolgozatomban olyan eseteket vizsgállok tehát, amelyekben az áldozati karakterek nem egyeznek bele a nemi aktusba, akaratuk ellen történik az együttlét.

A Héber Bibliára jellemző, hogy a szexuális együttlétet tabusítja, mert az nem fért bele a bibliai erkölcsi normákba és a Biblia stílusába. Valószínűleg a tabu a bűnbeesés történetében gyökerezik, hisz a nemi aktus meztelenséggel jár. Amikor pedig az első emberpár evett a tiltott fáról ráébredtek, hogy meztelenek. Ezentúl, ha nyers, profán módon ábrázolnák a szexualitást, akkor a 'figyelem' (תשומת לב) teljesen eltűnne a Biblia olvasása közben, mert a koncentrációt megzavarná.

Ezért különböző szavakat használnak annak eufemizmusai (ha az író szántszándéka nem volt a néven nevezéssel) leírására. Ilyen szavak pl.: 'megismerni' (יָדַע), 'közeledni' (נָגַע), 'feküdni' (שָׁכַב), 'felfedni a szemérmét' (גָּלָה עֲרֹמָה), 'látni a szemérmét' (רָאָה אֶת עֲרֹמָה), 'lefeküdni' (רָבַע), 'fekvési mag / közösülni' (שָׁכַבָּה זָרַע), 'paráználkodni' (זָנָה), 'megtisztátalanítani szexuálisan' (טָמְא) [Ez 18:6], 'közeledni' (קָרַב). A nemi erőszakra külön nincs szava a klasszikus hébernek. Megnehezíti a szexuális együttlét csoportosítását az a tény is, hogy, mint már többször is utaltam rá, nem találunk semmilyen törvényt, ami kifejezetten a nemi erőszak ellen szólna a Tórában. Akkor hogy dönthetjük el, hogy egy adott történetben erőszak történt vagy sem?

Segítség lehet a fizikai erőre utaló szavak használata (לָקַח – 'fog, vesz', קָנַח – 'megragadni') a nemi együttlétet leíró mondatban. Maga a kontextus is sejtetheti az erőszak tényét: a potenciális áldozat reakciója, a társadalmi hierarchia, amely az aktusban résztvevők közt fennáll. Nehezíti az azonosítást továbbá az is, hogy a traumatizáló nemi aktus az áldozat érzelmi világának elemzésére nem fektetnek hangsúlyt a patriarchális társadalom írói. Ezek miatt a nehézségek miatt nem csupán a szükséges bibliai szöveget fogom bemutatni, hanem a hozzájuk társítható különféle értelmezéseket is.

Elemzésem módszertana

A tanulmányban saját központi rendszerem alapján a Héber Bibliában található nemi erőszakokat három nagy csoportba rendezem. A három csoport: a) Családon belüli erőszak, b) Uralkodó által elkövetett nemi erőszak, c) Csoportosan elkövetett nemi erőszak. Fontosnak érzem azt is kihangsúlyozni, hogy erőszakot nemcsak férfiak követtek el a bibliai beszámolók szerint, hanem nők is.

Azért választottam ezt a kategorizálást, mert mind a családon belüli erőszak, mind az uralkodó általi nemi erőszak, mind pedig a csoportosan elkövetett nemi erőszak hierarchiát feltételez. Az erőszakot a hierarchikus felépítésben az alul maradó fél szenved el legtöbbször (kivéve Lót, ld. alább). Az erőszakot tevő pedig hierarchikusan az áldozat felett helyezkedik el. Ezzel szeretném reprezentálni, hogy egy adott társadalmi-családi viszonyrendszerben hogyan használják ki a bántalmazók a meglévő hierarchiát, társadalmi fölényt a nekik kiszolgáltatottakkal szemben, hogyan élnek vissza a hatalmukkal, dominanciájukkal az alattuk lévő rovására.

Ez az értekezés kortárs **társadalomtudományi, irodalmtudományi** kutatásokra is támaszkodik a bibliai szereplők viselkedésének elemzéséhez. A modern interpretációk – mint ahogy az én megközelítéseim is – nem a történelmi személyekről beszélnek, hanem irodalmi karakterekről, akikről feltételezik, hogy minden bizonnyal hasonlítanak a kor valós embereihez, annak ellenére, hogy fiktív alakok.² Az elemzések során figyelembe vettem az intertestamentális korszak szerzőinek újraírt történeteit és a rabbinikus hagyományokat is. Az előbbit azért, mert korban egészen közel állnak a Héber Biblia kánonjának lezárásához. És betekintvén az újraírt narratívumokba, szélesebb képet kaphatunk a kor nemi erőszakáról alkotott felfogásáról. A rabbinikus hagyományt pedig a kényesebb történeteknél vettem elő, ahol majdnem teljes homályban tapogatózik az olvasó (ld. Noé esete, Lót és lányai). A felhasznált primer és szekunder források mellett tehát saját elemzéseim, megközelítéseim is helyet kapnak a dolgozatban.

A vizsgálatok relevanciája és a dolgozat újszerűsége

Mivel a nemi erőszak, mint jelenség feltehetően már a bibliai korban is jelen volt az ókori társadalmakban, ezért fontosnak vélem a bibliai megítélésének feltárását. Mivel olyan cselekményt próbálok felfedni, amelyre külön kifejezés nem található a Bibliában, és nincs rá tiltó törvény sem, megfogalmazódhat az a kérdés is, hogy nemi erőszakról a Héber Biblia vonatkozásában, nem anakronizmus-e. Ezt a kérdést is igyekszem körüljárni a dolgozatban.

Nem először merül fel ennek a tárgynak a vizsgálata, eddig mindenki – akiknek felhasználtam a kutatásait, és akikre hivatkozom is a dolgozatban – a fogalom mai jelentéséből indult ki, ahogy én is teszem. Ilyen átfogó munka azonban, ezzel a vizsgálati módszerrel tudomásom szerint még nem született a témában. Magyar nyelvű tanulmányt pedig egyáltalán

² Bosworth D. A., „Faith and Resilience: King David's Reaction to the Death of Bathsheba's Firstborn”, *The Catholic Biblical Quarterly* 73/4 (Catholic Biblical Association, 2011), pp. 692-693.

nem találtam a kérdés kifejtésével, azaz a bibliai nemi erőszak meghatározásával és ábrázolásával, kapcsolatban.

2. Családon belüli erőszak

I. Noé és fia, Hám esete (1Móz 9:20—27)

A bibliai történet

Noé a bibliai vízözön történetének hőse a Héber Biblia **első könyvében**.³ Ő a szőlőművelés megteremtője, valamint Sém, Hám és Jáfet apjaként a sémi genealógiai vonal reprezentatív feje.⁴ A Noé-történetben két ciklus lelhető fel, a) özönvíz története; b) Noé részegsége. Ez a két ciklus, úgy tűnik, hogy nem kapcsolódik egymáshoz. Az 'a' történetben Noé fiai házasok és feleségeik elkísérik őket a bárkába, míg a második elbeszélés szerint mintha még nem volnának házasok. Emellett Noé szégyentelen részegsége sem egyeztethető össze a vízözönből megismert jámbor, hősi karakterrel. Az **1Móz 9:20—27**-ben három különböző témát látunk. Ebben a szakaszban tudjuk meg, hogy Noénak tulajdonítja a Biblia a szőlőművelés kezdetét. A pátriárcha három fia, Sém, Hám, Jáfet személyében az emberiség őseit és jellemüket, valamint az egymáshoz való viszonyukat olvashatjuk ki. Ezenkívül az elbeszélés az átokkal „igazolja” Kánaánt, mint Izrael későbbi nagy **ellenségét**.

A kritikus részt, amely felveti a nemi erőszak, valamint a fajtalanság problémáját, a 'b' -vel jelölt ciklus írja le. Az 1Móz 9:20-27 elmeséli Kánaán Noé általi megátkozását. A bibliai történetből csak annyit tudunk meg, hogy Noé bor hatására lerészegedett és meztelenül lefeküdt a sátrában. Noé meztelenségét meglátta Hám, aki Kánaánnak volt az apja, majd nevetve elújságolta testvéreinek, hogy mit látott. A testvérek ezt követően gondosan hátrálva bementek apjuk sátrába és eltakarták annak szemérmét. Ez a történet a felszínről nézve semmiképp se annyira megbotránkoztató, mint közelebbről, a szavak szintjén vizsgálva. Hisz egy apa nem átkozná meg unokáját csak azért, mert a fia meglátta őt meztelenül és azt eldicsekedte testvéreinek. Az átok súlyából arra következtethetünk, hogy valamiféle szexuális atrocitással állunk szemben.

A történet kapcsán két kérdés is felmerülhet a) Miért von átkot maga után Noé meztelenségének „meglátása”? b) Miért Kánaán az átok elszenvedője, hisz nem ő volt az alanya a tettnek?⁵

Az ókor óta Hám tettét háromféleképpen értelmezték: voyeurizmus (kukkolás), kasztráció és apai vérfertőzés. Az utóbbiból levezethető a mára egyre népszerűbb és széles körben elfogadott negyedik magyarázat, az anyai vérfertőzés. Az anyai vérfertőzés egyszerre

³ 1Móz 6-9.

⁴ <https://www.britannica.com/topic/Noah>

⁵ Bergsma J. S., Hahn S. W., „Noah's Nakedness and the Curse on Canaan (Genesis 9:20-27)”, *Journal of Biblical Literature* 124/1 (The Society of Biblical Literature, 2005), p. 25.

magyarázza Hám tettének súlyosságát és Kánaán átkát, aki ennek a tiltott együttlétnek a gyümölcse.⁶

A voyeurizmus nem nyújt eléggé meggyőző magyarázatot. Hiszen eszerint az értelmezés szerint feltételezni kell egy olyan tabut, amely megtiltja, erősen elítéli, vagy ellenzi a meztelen szülő véletlen meglátását. De ilyen taburól sem a Bibliában, sem az ókori közel-keleti irodalomban nincs tudomásunk.⁷

A történet értelmezése a rabbik szerint

A **bSanhedrin** 70A 17–21 rész foglalkozik Noé lerészegedésével. A 70A:17 azt a magyarázatot fűzi a történethez (1Móz 9:20–24), hogy 13-szor szerepel ebben a kijelölt bibliai részben waw-consecutivum ige. Minden esetben a waw-ot egy jod betű követ, így „váj” (וַי) szót alkotva, aminek a jelentése: 'jaj!'. Ez utal a féktelen ivás okozta szenvedésre, szerencsétlenségre. Két rabbinikus nézet is van⁸ azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy mit is tett valójában Hám, Noé legkisebb fia. Az egyik, Ráv nézete szerint Hám kasztrálta apját, ezzel szemben Smuel azon a véleményen van, hogy szodomizálta, tehát szexuálisan zaklatta a pátriarchát. A Gemara⁹ tovább tárgyalja, hogy azok, akik amellet érvelnek, hogy Hám kasztrálta Noét, magyarázatul szolgálnak arra a kérdésre, hogy miért is Kánaán lett megátkozva. Eszerint Hám, ha kasztrálta Noét, megfosztotta őt a negyedik gyermek megfogadásától, ennek okán Noé megátkozta Hám negyedik fiát.¹⁰ Viszont ebből a bibliai szövegrészből teljesen hiányzik a kasztrálásra való lexikális utalás. Akik viszont a szexuális zaklatás mellett érvelnek, a „látni” szóból vonják le az analógiát. A Héber Bibliában ugyanis a „látta” ige nem közlés kontextusában is használják. A 3Móz 20:17-ből azt olvassuk ki, hogy a 'látni valaki szemérmét' – nem mást jelent, mint a 'felfedni valaki szemérmét':

וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִגַּח אֶת־אֶחָתָו בְּתֹאבָיו אֹו בְּתֹאמָו וְרָאָה אֶת־עֶרְוָתָהּ וְהָיָה תִּרְיָאָה אֶת־עֶרְוָתוֹ תְּחַסֵּה
חֹוּא וְנִכְרְתוֹ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמּוֹ עֶרְוַת אֶחָתָו גִּלְהָ עֹונוֹ יִשָּׂא

'A férfi, aki elveszi az ő lánytestvérét, apjának lányát vagy az anyjának lányát és meglátja az ő (lány) szemérmét és ő (a lány) meglátja az ő (férfi) szemérmét: gyalázat az. Legyenek megölve az ő népük fiainak szeme láttára. (Mivel) lánytestvére szemérmét fedte fel, viselje az ő bűnét.'

A Gemara úgy folytatja, hogy Noé bűne az, hogy földműves lett és szőlőt ültetett. Ráv Hisda Rabbi Zakkai-ra hivatkozva azt a megállapítást teszi, hogy Noénak nem kellett volna

⁶ Ibid p. 26.

⁷ Ibid p. 26.

⁸ bSanhedrin 70A 18-21, a Gemarára hivatkozva.

⁹ A Misna rabbinikus kommentárja, amely a Talmud második részét képezi.

¹⁰ 'Hám fiai Kús, Mizraim, Pút és Kánaán' (1Móz 10:6).

Ádámot (az első embert) utánoznia, mert az Édenkertből való kiűzését a szőlő okozta. Mivel Rabbi Meir szerint a fa, amelyről Ádám evett, szőlő volt.

A szülői vérfertőzés elmélete

Hogyan is vezethető le pontosan a vérfertőzés? A kiindulópont az **1Móz 9:22a** mondatrész:

וַיֵּרָא חָם אֲבִי כְנָעַן אֶת עֶרְוַת אָבִיו

’És látta Hám, Kánaán apja, apjának (tehát Noénak) szemérmét.’

Az **1Móz 9:24b** ezt mondja a történetekről:

וַיֵּדַע אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן

’És tudta, hogy mit tett vele legkisebb fia.’

Tehát ebből az a következtetés vonható le, hogy Hám csinált valamit Noéval, mert maga a látás nem jelent tettlegességet. Ahhoz, hogy megértsük, mit is jelent a „meztelenség meglátása”, ennek a szókapcsolatnak fel kell keresni más előfordulását is a Bibliában. Az, hogy valaki „látja”- vagy „felfedi” valakinek a szemérmét, a **3Móz-ben** két helyen is előfordul bizonyos szexuális kapcsolatokra vonatkozó tiltó törvényekben. Míg a 3Móz 18. végig a „felfedni” igét használja a szemérmel kapcsolatban, addig a 3Móz 20. a „felfedni, látni és feküdni” igéket kombinálja a tiltott nemi kapcsolatok kifejezésére. És a tény, hogy egy férfi **felfedi** apja szemérmét, a 3Móz 18:7a alapján azt jelenti, hogy nemi aktust folytatott apja **feleségével** vagy **ágyasával**, mivel kapcsolat van az apa és az anya szemérme között:

עֲרוֹת אָבִידָּ וְעֲרוֹת אִמָּהָ לֹא תִגְלֶה אִמָּהָ הִוא

’A te apád szemérmét és a te anyád szemérmét ne fedd fel, [mert] anyád ő.’

És ezen a ponton kapcsolódik a negyedik elmélet a harmadikhoz. A mózesi törvény alapján tehát: az apa szemérme az az anya szemérme is. Vagyis, amikor az 1Móz 9:22a azt említi, hogy Hám felfedte Noé szemérmét, tulajdonképpen Noé feleségét érti ez alatt.

Érdekes közelebbről is szemügyre venni az 1Móz 9:18, valamint 9:25—27 verseket, amik akár alátámaszthatják a negyedik szemlélet felvetését, hogy ti. valamilyen testvéri kapcsolat lehetett Noé fiai és Kánaán között.

1Móz 9:18

וַיְהִיוּ בְנֵי-נֹחַ הַצֵּדִיקִים מְרֹחֲתֵיבָה שָׁם וְחָם וְיָפֶת וְחָם הִוא אֲבִי כְנָעַן

’És ezek voltak Noé fiai, akik kiléptek a bárkából: Sém, Hám és Jáfet. És Hám Kánaán apja volt.’

1Móz 9:25—27

וַיֹּאמֶר אַרְוִיר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאַחִיו

וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שָׁם וַיְהִי כְנָעַן עֶבֶד לָמוֹ:

וַיִּפֹּת אֱלֹהִים לִיָּפֶת וַיִּשְׁכֶּן בְּאֶהָלֵי שָׁם וַיְהִי כְנָעַן עֶבֶד לָמוֹ

’És mondta, átkozott legyen Kánaán, **legalacsonyabb szolga legyen az ő fivérei számára.** És mondta: áldott legyen az Úr, Sém Istene és Kánaán legyen az ő szolgája. Isten adjon nyitott teret Jáfetnek és lakjon Sém sátrában és Kánaán legyen az ő szolgája.’

Miért kellett kihangsúlyozni az 1Móz 9:18-ban Kánaán apjának nevét, egyáltalán miért említi nevét Noé fiainak felsorolásakor? Hiszen a bibliai genealógiákban mindig a legidősebb (vagy örökös) fiút írják az apa neve után és nem a legifjabbat! Amikor kijöttek a bárkából, akkor még nem volt egyik fiúnak sem gyermeke, de mégis fontosnak érezte a narrátor, hogy közölje Hám és Kánaán rokoni kapcsolatát. Megmagyarázná ezt a jelenséget, ha Kánaán Noé feleségétől (fiainak anyjától) származott volna. Ez esetben érthető is, hogy miért kellett kiemelni, hogy Kánaán apja nem Noé, hanem Hám volt.

A „látni v.ki szemérmét” [ראה ערות] szexuális aktusra utaló kifejezés mellett más szavak is szexuális konnotációval bírnak. További kifejezések, amelyek szexuális kihágás-mellékjelentést hordoznak, ebben a történetben is megjelennek. Ezek a szavak a „bor” [יין] és a „szőlőskert” [כרם]. Az ilyen mértékű lerészegedésre egyetlen másik utalás van az 1Móz 19:30—38-ban, amely szintén szülő-gyermek vérfertőzés kontextusában szerepel, Lót és lányai kapcsán.¹¹

Az intertestamentális szerzők újraírt története

A) Philón

Philón a Bibliához hasonlóan elmeséli Noé földművelését, szőlőültetését, borivását, mámorát és meztelenségét, kijózanodását és az áldást, átkozást. A szerző Kánaán megátkozását is értelmezi allegorikus keretben. A „fiatalabb” szóval kezdi annak tárgyalását, hogy a Bibliában az életkort jelölő szavakat valójában az erkölcsi viszonyok érzékeltetésére használják. Majd a nevek általa felállított jelentésével folytatja az elemzését, - Ham ’hőséget’ jelent, vagyis a lélekben lappangó betegséget, a Kánaán név pedig ’hánykolódást’, ami ugyanazt jelenti, mint az apja neve, csak az aktív mozgás kap nyomatékot benne. E miatt a szoros szemantikai kapcsolat miatt hiába Kánaán az átok tárgya, de rajta keresztül Hám is átkozott.¹²

¹¹ Bergsma, „Noah’s Nakedness and the Curse on Canaan (Genesis 9:20-27)”, p. 30.

¹² Colson F.h.—Whitaker G. H. (trans), *Philo*, „On The Prayers And Curses Uttered By Noah When He Became Sober” (vol. III.), (Harvard University Press, repr. 1988), pp. 438-441.

B) Pszeudo-Philo, *The Biblical Antiquities*

Nem említi Noé lerészegedését, sem a kérdéses bibliai történetet. Az író célja, hogy megfelelő genealógiai táblázatot állítson fel.¹³

C) Josephus, *Antiquities of the Jews*

A Bibliához hasonlóan elmeséli Noé lerészegedését. Kihangsúlyozza, hogy egyetlen volt Noétól az, hogy meztelenül feküdt a sátrába és úgy aludt. Mikor ezt Noé legkisebb fia meglátta, nevetve mutatta meg apját testvéreinek. A testvérek a kicsivel ellentétben eltakarták apjukat. Azt mondja Josephus Noéről, hogy megérezte a történeteket, ezért imádkozott két idősebb fia jólétéért. Az író kifejezetten kihangsúlyozza, hogy Noé nem átkozta meg Hám személyét a szoros rokoni kötelék miatt, csak a jólétét átkozta meg. Josephus szerint Kánaánt sem illeti Noé átokkal, őt Isten átka érte utol.¹⁴

Az áldozat karaktere

Ha elfogadjuk, azt, hogy ebben a bibliai fejezetben nemi erőszakkal van dolgunk, akkor érdemes megvizsgálni a feltételezett áldozatok jellemét. Akár Noét, akár annak feleségét tekintjük áldozatnak, az elmondható, hogy passzív szereplői, elviselői voltak a történetnek. Noé azért, mert magatehetetlenre itta magát. Ha pedig a másik elmélet alapján gondolkodunk, akkor Noé felesége is teljes passzivitást mutat, hisz még csak meg se említik. A történetek után viszont ezzel ellentétben Noét aktivitás jellemzi, kezébe veszi az irányítást ismét, és áldást, valamint átkot szór. Ha a nőt tekintjük áldozatnak: szintén passzív, nincs említve. A nő passzivitásának oka lehet az is, hogy a nőt ért erőszak valódi áldozata az őt „birtokló” férfi.

Az erőszaktevő karaktere

A negatív karakter megtestesítője ebben a történetben Hám, Noé fia. Elmondható róla, hogy tiszteletlen apjával szemben, hatalomra vágyó. De vajon csak az ő felelősége a feltételezett aktus bűne?

A bibliai narratíva nem ítéli el Noét részegsége miatt, viszont a rabbik ezzel szemben meggondolatlanak írják le, Ádámra hivatkozva. Miben áll Kánaán bűne? Az apjának vétke miatt lett megátkozva, a szöveg azonban nem utal arra, hogy ő is részese lett volna a gonosz tetteknek.

Szeretném hangsúlyozni, hogy a fent tárgyalt pontok csak különféle értelmezések, amelyek segítségével az értelmezők próbálták megérteni ezt a szokatlan történetet. A történet menetében nem tapasztalunk teljesen világos nemi aktusra utaló szavakat, bár a „szemérmet

¹³ Montague J. R.—Feldman L. H. (trans), *Pseudo-Philo, „The Biblical Antiquities of Philo”* (Ktav Publishing House, 1971), pp. 82-88.

¹⁴ Whiston W. (trans), *Josephus F., The Antiquities of the Jews* (Echo Library, 2006), p.19.

azonban biztos, hogy apjukat nem vonják be a tervbe. Az idősebb lány által használt ige (שקה) a borivásra azt is jelenti, hogy 'megöntözni, megitatni (*hifil* igetörzsben) [pl. a földet]'. Tehát a lányok **szándéka** a teljes lerészegítés, mint ahogy az ember öntözi a növényeket. Amikor megöntözzük a növényeket, bő vízzel tesszük, nem csak egy-két cseppel. Ez a terv annak érdekében született, hogy háltni tudjanak apjukkal. Az első éjszaka az idősebb lány alkalmazza ezt a taktikát, a következőn pedig a fiatalabb lány követi nővére példáját (1Móz 19:34-36). A szöveg a héber (שָׁכַב) 'feküdni' igét használja az aktus leírására. Itt tehát a szöveg egyértelművé teszi a nemi aktust. A legidősebb lány a fiát Moábnak (מוֹאָב) nevezi el, ami azt jelenti, hogy 'az apámtól', ez kifejezetten a vérfertőzéses együttlétre utal. Míg a fiatalabbik a fiát Ben-Amminak (בֶּן עַמִּי) nevezi el, ami azt jelenti, hogy a 'népem fia', ami egy burkoltabb utalás a fentebb említett vérfertőzésre. Ezáltal nyilvánvalóvá válik, hogy a történetet etiológiai funkciójú elbeszélésként kell értelmezni, hiszen a két népcsoport negatív szerepet tölt be a bibliai időkben Izrael szomszédaiként, különösképp az elbeszélés megírásának idejében, háborúkat is folytattak velük.²⁰

A férfi áldozat karaktere

Lót az első és egyetlen férfi áldozata egy nemi erőszaknak a Bibliában. Előtte – mint ahogyan tárgyaltam is – ott volt Noé, de az ő története nem világos és csak az értelmezésekből következtethetünk erőszakra. Lót esetében viszont ki van mondva a dolog. A férfi egy passzív szereplő az erőszakban. Noéhoz hasonlóan ő is magatehetetlenre itta magát, kétszer is egymás után, és az aktus során nem volt magánál. Az, hogy Lót nem tud a tervről, tovább hangsúlyozza annak passzív szerepét. Tudatlanságát az is nyomatékosítja, hogy mind a két szexuális együttlétnél a héber szövegben (וְלֹא יָדָע) a 'nem tudott' róla tagadott ige áll (1Móz 19:33, 35). Ha ehhez hozzávesszük az eufemisztikus jellegét, és azt szexuális vonatkozással értjük, akkor azt jelenti: 'ő passzív résztvevője volt az aktusnak'.²¹

A történet a rabbik szemszögéből

A bibliai történet a lányokat a vérfertőzés kezdeményezőiként és aktív elkövetőiként ábrázolja: borral leitatják és hálnak apjukkal, miközben ő semmiről sem tud. A rabbik reakciója a történetre a vártnál nagyon távol esik. A rabbik a lányokat kedvező fényben ábrázolják, míg Lótot vádolják.²² A lányok midrásbeli elemzése nagyrészt arra összpontosít, hogy miért esnek

²⁰ Sheinfeld S., „Lot and His Daughters' Motives for Their Incestuous Union”, *TheTorah.com* (2014). <https://thetorah.com/article/lot-and-his-daughters-motives-for-their-incestuous-union>

²¹ Ibid <https://thetorah.com/article/lot-and-his-daughters-motives-for-their-incestuous-union>

²² Kadari T., „Lot's Daughters: Midrash and Aggadah”, in: *The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, (1999). <https://jwa.org/encyclopedia/article/lots-daughters-midrash-and-aggadah>

teherbe Lót által, és milyen következményei vannak ennek a cselekedetnek. A Bibliával ellentétben a rabbik Lótra hárítják a felelősséget.

A midrás szerint (Tanhuma, Vájera 12:1) Lót kezdettől fogva azért döntött úgy, hogy Szodomában lakik, mert részt akart venni a lakosok kicsapongó viselkedésében.²³ Negatív viselkedése akkor került előtérbe, amikor a városlakók az ajtaja előtt összegyűltek és az angyalokat követelték, ő pedig helyettük a lányait ajánlotta fel a csőceseléknek. A rabbik megjegyzik, hogy egy férfi általában hagyja magát megölni, hogy megmentse a feleségét és a gyermekeit. Lót viszont hajlandó lett volna átadni lányait a városlakóknak, hogy bántalmazza őket.²⁴ Erre válaszul Isten azt mondta Lótnak: „Az életedben valóban megtörténik az a helytelen dolog, amit a lányaidal akartál elkövetni, csak ez veled fog megtörténni”.²⁵ Tehát e szerint a midrás szerint, mivel az első eseményben, Szodomában Lót kész volt arra kényszeríteni a lányait, hogy akaratuk ellenére szexuális kapcsolatot létesítsenek a városlakókkal, ezért a második epizódban, amely Szodoma pusztulása után játszódik, Lót lányai létesítenek kapcsolatot apjukkal. Következésképpen ezek a vérfertőző cselekmények Lót büntetését jelentik az illetlen viselkedése miatt.²⁶ **אביה עם שוכבת כשהיתה עמה ה"הקב הסכים** – Isten egyetértett vele, amikor az apjával aludt (Aggadát Brésit 19:32).

Egy másik midrás, a Brésit Rabbá 51:8 azonban azt állítja, hogy bár Lót mámoros volt, amikor az idősebb lánya lefeküdt vele, de józan volt, amikor a lány felkelt.²⁷ Viszont a Brésit Rabbá²⁸ úgy vélte, hogy a pont a **וּבְקִימָה** ('amikor felkelt') szó második waw betűjén magát a szót akarta megkérdőjelezni, kitörölni.²⁹

Brésit Rabbá 51:9 arról is beszámol, hogy Lót titokban a lányai után vágyakozhatott.

אמר רב נחמן בר חנין כל מי שהוא להוט אחר בלמים של עריות סוף שמאכילין אותו מבשרו
R. Nahman bar Hanan azt mondta: „Mindenki, aki paráznaságra vágyik, az a végén a saját húzával fog táplálkozni”.

²³ כְּמַעֲשֵׂיהֶן עוֹשֶׂה לְהִיּוֹת בְּסֻדּוֹם בָּחַר, בְּזִמְמָה שְׁטוּפִין סְדוֹם אֲנָשִׁי שֶׁהָיוּ לוֹט רָאָה.

'Lót látta, hogy Szodoma lakossága részeg a paráznaságtól, és Szodomát választotta, hogy úgy tegyen, mint ők.'

²⁴ נִתְהַרְגוּ אוֹ הוֹרְגוּ אֶשְׁתּוֹ וְעַל בְּנוֹתָיו עַל לְהִרְגַּ עֲצָמוֹ מוֹסֵר אֶדָם שֶׁבְּעוֹלָם בְּנֵהָ. וְגו' בְּנוֹת שְׁתֵּי לֵי נָא הִנֵּה, סְדוֹם לְאֲנָשִׁי לָהֶם אוֹמֵר הוּא שָׁפֵן בָּהֶן לְהִתְעוֹלֵל בְּנוֹתָיו מוֹסֵר וְנָהָה

²⁵ מֵאֲבֵיהֶן לוֹט בְּנוֹת שְׁתֵּי נִתְהַרְגוּ, וְקוֹרִין מִשְׁחָקִין בָּהֶן בֵּית שֶׁל תִּינוּקוֹת וּלְבָסוֹף. מִשְׁמָרְן אֶת לְעֲצָמָהּ, סִיָּדָה, הוּא בְּרוּךְ הַקָּדוֹשׁ לֹא אָמַר

²⁶ Kadari T., „Lot's Daughters: Midrash and Aggadah”, <https://jwa.org/encyclopedia/article/lots-daughters-midrash-and-aggadah>

²⁷ Ezt a Tórából lehet kiolvasni, abból, hogy az 'amikor felkelt' (**וּבְקִימָה**) szó második waw betűje (ו) - fölött egy szupralineáris pont helyezkedik. Általában a puncta extraordinaria annak a jele, hogy az írnok úgy vélte, a betűt ki kell törölni. Bár ez jelentheti csupán a mater lectionis törlését, ezáltal a defektív héberírást szorgalmazva.

²⁸ – נִקְוֶה עַל וִי"ו שֶׁל וּבְקוֹמָה שֶׁבִּשְׁכַּבָּה לֹא יָדַע בְּקוֹמָה יָדַע, A waw betű fölé egy pont van írva a 'mikor felkelt' szó esetén, ami azt jelenti, hogy bár nem tudta, mikor feküdt le, de azt tudta, mikor kelt fel."

²⁹ Sheinfeld S., „Lot and His Daughters' Motives for Their Incestuous Union”, *TheTorah.com* (2014). <https://thetorah.com/article/lot-and-his-daughters-motives-for-their-incestuous-union>

„Mivel Lót választotta a barlangot lakóhelyül az emberektől távol, annak ellenére, hogy tudta, mi történt előző éjszaka, nem tartózkodott attól, hogy a következő éjszaka is bort igyon, és a fiatalabbik lányával háljon” (Brésit Rabbá 51:8—9).

A rabbik a királyi és messiási származtatás miatt értelmezték pozitívabb fényben ezt a vérfertőzős történetet. Ezt Rút, egy moábita lány vezető vérvonala indokolja, akinek a leszármazottja Dávid király, valamint az eljövendő messiás.³⁰

Az intertestamentális szerzők által újraírt történet

A) Philón

Philón úgy nyilatkozik a lányokról, hogy tudatlanságuk miatt cselekedtek így apjukkal. Hisz a lányok azt hitték, hogy elpusztult az emberiség, és a fajfenntartás miatt döntöttek a nemi aktus mellett. A szerző felmenti a lányokat vétkük alól.³¹

B) Pszeudo-Philo, *The Biblical Antiquities*

Kihagyja a történetet művéből.

C) Josephus, *Antiquities of the Jews*

Josephus hű maradt a bibliai történethez, viszont lerövidítette. Elmeséli, hogy a lányok közeledésének oka, hogy azt hitték minden ember meghalt és céljuk a fajfenntartás volt. Az ókori szerző is hangsúlyozza, hogy ügyeltek arra a lányok, hogy Lót ne vegye észre a közeledést, de a bort és a részegséget nem említi. Művében egyik karaktert sem ítéli el.³²

A Lót-narratívum mindemellett erkölcsi tiltásként is szolgál a férfi-férfi nemi kapcsolat ellen. Ez a történet egy ponton összekapcsolódik a Bír 19. fejezetében megjelenő levita és ágyasának elbeszélésével, melyet lentebb én is ismertetek.³³

III. Amnon és Támár (2Sám 13)

A bibliai történet

Dávid királynak számos felesége közül a Maáka nevű, gesúri királylánytól két gyermeke született: Avsalom (Absolon) és Támár. Amikor Támár elérte a serdülőkort, féltestvére, Amnon (anyja: a jezréeli Ahinóam), Dávid legidősebb fia erős megszállottságot és szexuális vágyat érzett fiatal féltestvére iránt. Figyelte őt, nem tudott betelni a jelenlétével, és mindenekelőtt birtokolni akarta. Amnon barátja és unokatestvére, Jónadáb felvetett egy cselt, amivel a királyfi megszerezhetette, amit akart. A csel alapján Amnon betegséget színlelt, és megkérte apját,

³⁰ Ibid <https://www.thetorah.com/article/lot-and-his-daughters-motives-for-their-incestuous-union>

³¹ Colson F.h.—Whitaker G. H. (trans), *Philo*, „On Drunkenness” (vol. III.), pp. 314—316.

³² Whiston W. (trans), *Josephus F., The Antiquities of the Jews*, p. 25.

³³ Collins, „Lot’s Daughters”, p. 8.

Dávidot, hogy küldje el hozzá Támárt, hogy ételt készítsen neki a gyors gyógyulás érdekében. Így került a lány Amnon házába. Miután a király lánya elkészítette testvére számára a kért ételt, bevitte neki a szobájába. Ekkor ragadta meg hűgát erőszakkal és kényszerítette szexre Támárt. A lányt – heves elutasítása ellenére – megerőszakolta. Az incidens után Amnon megalázóan bánt Támárral, kidobta őt, nem vette feleségül. A Biblia arról is beszámol, hogy korábban szerette a lányt, de miután megerőszakolta, azonnal meggyűlölte, megundorodott tőle. Dávid lánya a történetek után elkeseredetten széttépte a köntösét, és hamut szórt a fejére. Elment Absolonhoz, aki próbálta megvigasztalni, de sajnos sikertelenül. Amikor Dávid fülébe jutott lányának szexuális bántalmazása, feldühödött, de nem tett semmit (2Sám 13:21).³⁴ Két évvel később Absolon bosszút állt hűgán és megölette Amnont, majd Gesúrba menekült apja haragja elől. A lány kegyvesztett lett és soha nem ment férjhez.³⁵

A szöveg részletes leírást ad Amnon tervéről (a betegség színlelése-terv kiötlésének folyamatáról), amivel törbe csalja Támárt, semmi kétséget nem hagyva a nemi erőszakért való teljes felelősséget illetően. Meglehet, hogy Jónadáb volt az ördögi terv atyja, viszont a szövegből az derül ki, hogy ő nem osztja Amnon bűnösségét a nemi erőszak kapcsán. Támár mozgásának részletes leírása, hogy otthonából Amnon házába-, majd szobájába ment, valamint a „ház/otthon” (בית) és a „szoba” (חדר) kifejezések ismétlése azt hivatottak nyomatékosítani, hogy Támár nem önként hagyta el biztonságos otthonát, hanem apja parancsára, valamint féltestvére manipulálására (2Sám 13:6–7). Tehát Támár úgy kötött ki Amnon házában, hogy engedelmeskedett apja parancsának, és úgy került fivére hálószobájába, hogy az ő parancsát is betartotta:

וַיֹּאמֶר אֲמִנּוֹן אֶל־תָּמָר הַבִּי־אֵי הַבֶּרֶךְ הַחֲדָר וַתִּקַּח תָּמָר אֶת־הַלֶּבְבֹת אֲשֶׁר עָשָׂתָה וַתֵּבֶא
לְאֲמִנּוֹן אֶחָיָה הַחֲדָרָה

’Amnon így szólt Támárhoz: „Hozd be az ételt a belső szobába, és eszem a te kezedből!”. Támár fogta a süteményeket, amelyeket készített, és bevitte a bátyjának, Amnonnak.”³⁶

A befelé (a veszély felé) vezető mozgást jelölő igék mellett vannak más szavak is, amik a történet drámaiságát hivatottak fokozni.³⁷ A „fiútestvér” (אח) és a „lánytestvér” (אחות) rokoni viszonyt jelölő szavak nemcsak azt a tényt húzzák alá, hogy az elbeszélés egy családi drámáról szól, hanem arra is felhívják a figyelmet, hogy még a legközelebbi családtagban (ti. a testvérben) sem lehet megbízni. A történet az erőszaktevőt az áldozat féltestvéreként mutatja

³⁴ מֵאָדָּה: לוֹ נִסְחָר הָאֵלֶּה כְּלִי־הַבְּרִים אֶת שְׁמֵעַ דָּוִד וְהַמֶּלֶךְ

³⁵ 2Sám 13.

³⁶ 2Sám 13:10.

³⁷ Fuchs E., „The Biblical Sister: Redeemed By Her Brother?”, in: *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible As a Woman*, (Sheffield Academic Press, 2003), pp. 206-209.

be, amint nyomorult állapotot színlel (betegséget, amelyet egyfajta gyógyszerként étel bevitelével akar megszüntetni), és Támár jóhiszeműségét kihasználva megerőszakolja őt. Kulcsfontosságú szó még a „ház” (בית), mert ez vezeti fel a lány megpróbáltatásainak kezdetét és végét. Tragédiája akkor kezdődik, amikor elhagyja biztonságos környezetét apja kérésére: 2Sám 13:7

וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל־תָּמָר הַבִּיתָה לֵּאמֹר לְכִי זֶה בֵּית אֲחִיךָ וְעָשִׂי לוֹ הַבְּרָה:

’Dávid üzenetet küldött Támárnak a palotába (ház), mondván: „Kérlek, menj el a bátyád, Amnon házába, és készíts neki ételt”.’

Tehát a „ház” főnév ismétlődése sem véletlen. Azzal, hogy üzenetet küldött Dávid „a palotába/házába” (בית) a lányának, hogy „menjen” (הלך) Amnon otthonába (בית) események láncolatát indította el, ami menthetetlenül Támár sorscsapásához vezetett. És ez a balszerencse csak akkor ért véget, amikor Absolon házába megérkezett. Támárt Amnon (a gonosz testvér) saját házában bántalmazta, ezzel szemben Absolon (a jó testvér) házában lelt menedéket:

2Sám 13:20c

וַתָּשָׁב תָּמָר וְשָׁמְמָהּ בֵּית אֲבִשָׁלוֹם אָחִיהָ

’Támár pedig magányosan ült (élt) testvére, Absolon házában.’

Amnon és Absolon házában szembeállításával igazolja a történet a nők mozgásának korlátozását. A veszélyes külvilág nyomatékos leírása ugyanis implicit utasítást, legalábbis tanácsot jelent a lányok otthontartására, ugyanekkor korlátozza szabadságukat és autonómiájukat.³⁸ Ezenfelül a 2Sám 13. fejezetének szövege világossá teszi, hogy Amnon „erővel ragadta meg” (חִזַּק) húgát, aki mindent megtett, észérveket mondott, tiltakozott, hogy ellenálljon a nemi erőszaknak.³⁹ De mind hiába:

2Sám 13:14

וְלֹא אָבָה לְשָׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיַּחֲזֶק מִמֶּנָּה וַיַּעֲזֶהּ וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ

’De nem volt hajlandó hallgatni rá, erőszakot követett el rajta, meggyalázta, hált vele.’

Az áldozat karaktere és funkciója

Támár a történet egészében a narrátor (és ezáltal az olvasó) rokonszenvét olvasó rokonszenvét élvezi. Apja parancsának engedelmeskedő (2Sám 13.7), szelíd, dolgos lány. A történet úgy mutatja be őt, mint aki a végsőig harcolt, hogy megakadályozza az erőszakot.⁴⁰ Bölcs, reálisan gondolkodó, hisz az erőszakról való lebeszélésére tett kísérletében Támár a

³⁸ Fuchs „The Biblical Sister: Redeemed By Her Brother?”, pp. 206—209.

³⁹ 2Sám 13:11-13.

⁴⁰ Fuchs, „The Biblical Sister: Redeemed By Her Brother?”, p. 202.

nemzeti szokásokra és Amnon erkölcsi érzékére apellál. Megpróbál szánalmat kelteni fivérében és közös érdekekkel jobb belátásra bírni.⁴¹ Az őszinte megnyilvánulásából nyilvánvaló, hogy Támár minden tőle telhetőt megtesz, hogy megakadályozza a nemi erőszakot.⁴² Láthatóan mélyen elkeseredett, megtört a megerőszakolása miatt.⁴³ A lány megpróbálta rávenni fivérét, hogy vegye őt feleségül az erőszak után, hisz a házasság az egyetlen biztonság a nő számára. Egy megerőszakolt nőnek nincs státusza. Valamint az 5Mózes 22:29 szerint is az erőszakos nemi aktus után – igaz, csak rajtakapás esetén –, el kell vennie a férfinak a nőt.

A 2Sám 13 szövegrész egyértelműen megvádolja és elítéli az erőszaktevőt, és igazolja a bosszúállót. Az áldozat a történetben leginkább a gazember (rossz fiútestvér) és a hős (jó fiútestvér) közötti konfliktus katalizátoraként funkcionál. Ő az a tényező, aki meghatározza a gazember bűnösségét és a jó testvér hősiességét. Az áldozat karaktere azonban nem vesz részt aktívan a bosszú cselekményében. A bosszúálló karaktere ugyanakkor nem segíti az áldozatot abban, hogy megbüntesse az agresszort, hanem inkább átveszi az irányítást, az áldozat karakterét kihagyva a megtorlásból (még csak nem is konzultál vele). Miután a nővér betöltötte a nemi erőszak áldozatának szerepét, szabaddá teszi az utat a bátyja (a hős) számára, hogy közbelépjen és helyreállítsa az „erkölcsi” rendet.⁴⁴

Az erőszaktevő karaktere

Amnon a 2Sám-ban egyértelműen ravasz, korrupt és kegyetlen jellemzést kap. Betegnek tetteteti magát, Támárt, az ártatlan szüzet, aki ráadásul a féltestvére is, a szobájába csalja és megerőszakolja, és miután a vágyát kielégítette, tovább alázza a lányt azzal, hogy kikergeti a házából. Mindezt figyelembevéve Amnon viselkedése megbocsáthatatlan.⁴⁵

A bosszúálló testvér funkciója

Az elbeszélés nem kérdőjelezi meg a testvérek azon jogát, hogy nővéreik nevében cselekedjenek. A 2Sám 13 ragaszkodik a testvérhős pozitív értékeléséhez és nem kérdőjelezi meg azt.⁴⁶ A bosszúálló testvér maga határozta meg, hogyan büntesse meg az erőszaktevőt.⁴⁷ Ennek a karakternek a bevezetése megnyitja az utat az áldozat karakterének, vagyis Támárnak a kiszorításához a történet további narratívájából. A Biblia értelmében a testvérnek nem kötelessége megbosszulni húga megerőszakolását. Szabadon eldöntheti, hogy cselekszik-e a nővére érdekében, vagy sem, emellett a nővér sem kérheti a beavatkozását. A testvér döntése

⁴¹ Ibid pp. 206—209.

⁴² Ibid pp. 209—213.

⁴³ Ibid p. 202.

⁴⁴ Ibid pp. 201—202.

⁴⁵ Ibid p. 203.

⁴⁶ Ibid pp. 203—206.

⁴⁷ Ibid p. 202.

viszont korlátozza a lánytestvér szabadságát és jogát, hogy a saját nevében cselekedjen. Absolon nem osztotta meg bosszúálló tervét Támárral, és a megtorlás is csak két év múlva történt.⁴⁸

A gyám szerepe a közel-keleti kultúrában

A 2Sám 13. fejezete helyteleníti, hogy a gyám nem „védte” kellőképpen a hajadon lányt. Dávid gyanútlan hozzáállásának leírásával a szöveg cinikus karakternek ábrázolja őt. Az elbeszélést értelmezhetjük úgy is, mint ami Dávid elhibázott önbizalmát és ártatlanságát karikatúrázza ki. Rámutat arra a tényre, hogy a gyanútlan és figyelmetlen apa saját lánya kártevőjévé válhat.⁴⁹

⁴⁸ Ibid pp. 203—206.

⁴⁹ Ibid p. 211.

3. Uralkodó által elkövetett nemi erőszak

I. Dina, mint hajadon lány története (1Móz 34)

A bibliai történet és értelmezése

Dina történetét az 1Móz 34 mutatja be. Dina, Lea és Jákob lánya egy napon elment otthonról, hogy meglátogassa a környék leányait. Amikor Sikem, Hamór fia, a régió fejedelme meglátta, megragadta és megerőszakolta. Ezt követően azonban Sikem beleszeretett Dinába és feleségül akarta venni. Hamór és Jákob (+fiai) közötti házassági tárgyalások során utóbbiak hozzájárultak hűguk házasságához, azzal a feltétellel, hogy Sikem törzsét körülmetélik. A tárgyalások magukba foglalták a törzsek közötti állandó szövetséget, amelyet folyamatos házasságkötések pecsételtek meg. Dina testvérei kihasználták a sikemiták gyógyulási időszakát és meggyilkolták a törzs összes férfi tagját, kifosztották a várost, zsákmányul vették az asszonyokat és a gyerekeket. Amikor Jákob megrovásban részesítette őket, tettüket azzal indokolták, hogy nem akarták, hogy hűgukat prostituáltként kezeljék.⁵⁰

Az áldozat karaktere

Dina a történet folyamán passzív, „néma” és semleges karaktert képez. Ártatlanságát a szöveg is hangsúlyozza:

1Móz 34:1

וַתֵּצֵא דִּינָה בַת־לֵאָה אִשְׁרָת יִצְחָק לְיַעֲקֹב לְרִאיוֹת בְּבִנוֹת הָאֶרֶץ :

’És kiment Dina, Lea lánya, akit Jákobnak szült, hogy meglátogassa (megnézze) a föld leányait.’

A szövegben semmi sem utal arra, hogy Dina a patriarchális védelem alól más okból lépett volna ki, mint hogy a környező vidéken élő nőkkel és lányokkal szocializálódjon. Ekkor történt, hogy Sikem meglátta őt, megragadta, lefeküdt vele és megszegyenítette. Mindezek az igék Sikem aktivitására és Dina passzivitására utalnak. Semmi sem utal kölcsönösségre.

1Móz 34:2

וַיֵּרָא אֶתֶּהּ שָׁכֶם בֶּרֶחַמֹּר הַחִי נָשִׂיא הָאֶרֶץ וַיִּקַּח אֶתֶּהּ וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ וַיַּעֲנֶה :

’Meglátta őt Sikem, a hivvei Hámor fia, az ország hercege és megragadta őt, vele feküdt (lefektette őt) és megszegyenítette őt.’

Az első dolog, amit Sikem tett, miután megpillantotta Dinát, hogy megragadta őt (וַיִּקַּח אֶתֶּהּ). A וַיִּקַּח igének számos jelentése ismert, pl.: ’elvenni’, ’meghódítani’, ’elfogni’, ’házasodni’. Az adott kontextusban viszont, mivel a וַיִּקַּח igét a ’feküdni’ (וַיִּשְׁכַּב) és a

⁵⁰ Schroeder J., Dinah’s Lament: The Biblical Legacy of Sexual Violence in Christian Interpretation (Minneapolis: Fortress Press, 2007), pp. 3—11.

’megszégyeníteni’ (עָנָה) ige követi, a szó erősebb konnotációját értjük a jelentésében. A legésszerűbb meghatározása az igrének ebben a mondatban: ’agresszív módon elvenni’, tehát ’megragadni’.

A második ige, ami szintén Sikem irányítását írja le, a שָׁכַב héber szó, aminek jelentése ’feküdni’. Ezt az igrét gyakran használják szexuális kapcsolatok leírására. Viszont, ami eltér a megszokottól, hogy elsődlegesen tárgyat jelölő prepozíció (אֶת) kapcsolódik közvetlenül az igréhez, nem pedig ’-val, -vel’ (עִם) prepozíció. Mindössze két további példa hozható ezzel a használattal párhuzamba: 1Móz 19:33 (וַתִּשְׁכַּב אֶת־אֲבִיהָ); 35 (וַתִּשְׁכַּב עִמּוֹ), 2Sám 13:14 (וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ). Ezek mind bántalmazó és/vagy kizsákmányoló szexuális kapcsolatokra utalnak.

Az עָנָה, harmadik ige jelentése: ’sanyargatni’, ’elnyomni’, ’megalázní’, ’megszégyeníteni’. Ennek az igrének minden előfordulása a Héber Bibliában, az igeformától függetlenül, valamilyen személyi lealacsonyítást jelent.⁵¹ Tehát az ige az erőszakos interakció egy formáját írja le, beleértve a nemi erőszakot is.⁵²

Tehát a tárgyalt három ige az erőszak fokozatos súlyosságát hivatott hangsúlyozni. A három ragozott, tárgyi mondatrészt betöltő főnév, valamint a tárgyi prepozícióval ellátott ige aláhúzza, hogy Dina a történetek tárgya volt, nem pedig ekvivalens résztvevője. Ennek a ’tárgynak’ a beleegyezése lényegtelen.⁵³

1Móz 34:3

וַתִּדְבֹק בְּפִיָּהּ בְּתִיעָקֵב וַיֵּאָהֱבֵהּ אֶת־הַנַּעַר וַיִּדְבֹּר עַל־לֵב הַנַּעַר :

’És ragaszkodott (Sikem) Dinához, Jákob lányához, és szerette (vágyott) az ő lelke a leányt, és a lány szívéhez szólt.’

Első látásra ez a harmadik vers leírja Sikem Dina iránt érzett szeretetét. Viszont a történet alapján először megerőszakolja a lányt, majd (állítólag) megszereti. Valószínűtlennek tűnik, hogy egy férfi megerőszakoljon egy nőt, majd azonnal mély érzelmeket kezdjen el táplálni iránta. Hisz milyen szerelemet tud kiváltani egy nemi erőszak? Ezért ha a harmadik verset a második vers függvényében értelmezzük és fordítjuk, más megoldásra juthatunk. Scholz szerint a második ige a térbeli közelséget hangsúlyozza és nem a szeretetet. Az általa javasolt fordítása a szónak: „Sikem Dinával maradt” vagy „Sikem megtartotta Dinát”, abban az értelemben, hogy nem engedte elmenni. Tehát az אָהַב ’szeretni’ ige ebben az esetben úgy

⁵¹ Ruit G. S., „Rabbinic Commentaries on Genesis 34 and the Construction of Rape Myths”, *Journal of Jewish Ethics* 3/2, (Penn State University Press, 2017), pp. 247—266.

⁵² Scholz S., „Seduction, Love, and Marriage? The Rape of Dinah”, in: *Sacred Witness: Rape in the Hebrew Bible* (Fortress Press, 2010), pp. 32—38.

⁵³ Ibid, pp. 32—38.

értelmezhető, mint utalás Sikem azon vágyára, hogy tetszése szerint bánjon Dinával. Ez az ige előkerül Amnon és Támár (2Sám 13) erőszak-történetében is. Ott sem úgy kell értelmezni, hogy szerelemből szerette testvérét, mert akkor nem erőszakolta volna meg. Ebből kiindulva a szó helyes fordítása a 'vágyni' ige lenne, mert Amnon Támár iránti érzelmeit ez írja le teljeskörűen. És mivel ez az ige a Sikem erőszakos aktusát tárgyaló mondat utáni részben található, feltehetőleg nem a kölcsönös meghittságra vagy a szeretetteljes gyengédségre mutat rá, hanem az erőszakos vágyra.

A harmadik ige (דִּבֶּר) szó szerint azt jelenti, hogy 'v.kinek a szívéhez szólni'. Georg Fischer azonban rámutatott arra, hogy ez a kifejezés mindig akkor jelenik meg, amikor a helyzet rossz, nehéz, vagy veszélyes. Azt állítja, hogy az igét úgy kell fordítani, hogy 'megpróbált beszélni a negatív vélemény ellen' vagy 'meggondolásra bírni'.⁵⁴ A 'szívéhez' beszél *terminus technicus* a magyar nyelvben valószínűleg a 'lelkére beszélt' kifejezéssel adható vissza legjobban.

A történet irodalmi elemzése

Scholz könyvében több irodalmi jellemzőt is kihangsúlyoz. Szerinte az 1Móz 34-történet hét beszédre osztható fel: 1. Sikem beszéde (4. v.), 2. Hámor beszéde (8—10. v.), 3. Sikem beszéde (11—12 v.), **4. Jákob és fiainak beszéde (14—17 v.)**, 5. Sikem és Hámor beszéde (21—23. v.), 6. Jákob beszéde (30. v.), 7. Jákob beszéde (31. v.). Ez alapján azt a következtetést vonja le, hogy forma szerint a testvérek beszéde a hét párbeszéd központi és középső szónoklata. Ennek a résznek a középpontjában Dina áll, hiszen a lány miatt került sor erre a beszélgetésre. Az, hogy a testvérek beszéde központi helyen szerepel, valamint, hogy a nővérük érdekét képviselik, arra enged következtetni, hogy a narratíva a nőt helyezi a középpontba. Ő és a nemi erőszak az oka az 1Móz 34-ben szereplő összes eseménynek. Mindamellet, hogy retorikailag központi helyen szerepel Dina, fontos észben tartani, hogy a nő soha nem beszél, de ezzel szemben az elbeszélés kitartóan emlegeti.⁵⁵ Mindemellet, hogy minden szereplő Dinára hivatkozik szinte minden versben, csak a narrátor használja a lány nevét. Továbbá azon túl, hogy a történet végigkíséri Dinát és folyamatosan hivatkozik rá, azt is elmondhatjuk a szövegről, hogy a nemi erőszak áll az **1Móz 23** fejezet középpontjában – Scholz szerint. Ezt azzal magyarázza, hogy a fejezet máris a nemi erőszakkal kezdődik (2b—3. v.). Ez a majdnem két mondat hangsúlyozza Sikem Dina feletti hatalmi pozícióját. A kijelölt szakasz

⁵⁴ Ibid pp. 32-38.

⁵⁵ 'Dina' (דִּינָה) és tárgyi prepozíció (אֵת) [1-3. v.], 'fiatal lány' (הַיְלָדָה) [4. v.], 'az ő lánya' (בָּתָּהּ) [5. v.], 'Jákob lánya' (בְּתֻלַּת יַעֲקֹב) [3., 7., 19. v.], 'a te (Jákob) lányaid' (בְּתֻלֹתַי) és ragozott tárgy (אֵת) [8. v.], igék 3FS tárgyraggal [11. v.], 'fiatal lány' (הַיְלָדָה) [12. v.], 'Dina a nővérük' (דִּינָה אֶחָדָה) [13., 27. v.], 'húgunk' (אֶחָדָה) [14., 31. v.], 'lányunk' (בְּתֻלָּה) [17. v.], 'Dina fivérei' (אֶחָדָה) [25. v.], 'Dina' (דִּינָה) [26. v.].

első három igéje a nemi erőszakról számol be ('megragadni' – לקח, 'feküdni' – שכב, 'megszégyeníteni' – ענה), az utolsó három ('közeltartani' – דבק, 'szeretni' – אהב, 'beszélni' – דבר) pedig annak közvetlen következményeiről.⁵⁶

Az intertestamentális szerzők által újraírt történet

A) Philón

Philón jelentősen sűríti a bibliai történetet, amelyet allegóriaként ír le. A Dina nevet az 'ítélettel' azonosítja. A józan ész alattomos ellenségeként jellemzi Sikemet. Azt is elmondja, hogy a Hámor név jeletése 'számár. Emiatt Sikem ostoba, szégyentelenségben és szemtelenségben nevelkedett ember. Aljas gazemberként is hivatkozik az erőszaktevőre, aki megrontotta és bemocskolta az értelem „ítélőképességét”. Simeont és Lévit a józan ész hallgatóinak és tanítványainak nevezi. Nem említi meg a sikemiták körülmetélkedését. Az ellenséges népet szenvedélyszeretőnek és élvezetszeretőnek mutatja be.⁵⁷

B) Pszeudo-Philo, The Biblical Antiquities

Pszeudo-Philo mindössze két mondatra sűríti Dina megerőszakolásának történetét. Az első mondatban azt mondja, hogy Sikem megragadta és megerőszakolta Dinát. A másodikban azt állítja (a bibliai narratívával szemben), hogy Simeon és Lévi megölték az **összes** hivvitát (sikemitát), és kiszabadították, majd hazavitték hűgukat. Pszeudo-Philo tovább megy a bibliai narratíva idősíkján, és megemlíti, hogy Jób feleségül vette Dinát.⁵⁸ Philónhoz hasonlóan Pszeudo-Philo is sok bibliai részletet kihagy. Minden olyan szövegrészt mellőz, amely rokonszenvet keltene Sikem és a hivviták iránt, valamint, ami Simeont és Lévit csalással és kegyetlenséggel vádolná.⁵⁹

C) Josephus, Antiquities of the Jews

Josephus rengeteg történetet kihagy a Bibliából, de Dina megerőszakolása esetében nem ez a helyzet. Úgy gondolta, hogy az elbeszélés fontos tanulságokat tartalmaz. Ugyanakkor több jelentős változtatást is végrehajt a bibliai szövegen, pl. a kínosabb részeit a történetnek elhallgatja. Az elbeszélés elején Josephus emlékeztet bennünket arra, hogy Dina Jákob egyetlen lánya volt, ezáltal nagyobb együttérzést ébreszt a lány iránt. Továbbá Dina egy hivvi ünnep alkalmával jött be a városba, hogy megnézzze a sikemi (hivvita) asszonyok díszét. Josephus arról számol be, hogy Sikem meglátta, erőszakkal meggyalázta, mivel nagyon szerette lányt. Bevezet egy romantikus elemet is azzal, hogy Sikem megkéri apját, hogy

⁵⁶ Scholz S., „Seduction, Love, and Marriage”, pp. 32—38.

⁵⁷ Colson F.h.—Whitaker G. H. (trans), *Philo*, „On The Migration Of Abraham” (vol. IV.), p. 265.

⁵⁸ Montague J. R.—Feldman L. H. (trans), *Pseudo-Philo*, „The Biblical Antiquities of Philo”, p. 97.

⁵⁹ Feldman, „Philo, Pseudo-Philo, Josephus, and Theodotus on the Rape of Dinah”, p. 261.

intézte el számára a házasságot. Josephus kihagyja Hámor tárgyalásait Jákobbal és fiaival, csak a házassággal kapcsolatos kérdést teszi fel. Jákob időt kért a válasz megadására, mert nem tartotta törvényesnek, hogy lányát idegenhez adja feleségül. Jákob ezután elmesélte a történeteket és tanácsot kért fiaitól. Kihagyja, hogy a hivviták körülmetélték magukat. A gyilkolást úgy írja le, hogy ünnep volt, amikor a sikemi lakosok könnyelműséggel és lakomázással voltak elfoglalva, és amikor végül aludni tértek, akkor adódott lehetőség a támadásra. A városba érve megölték az összes férfit az asszonyokat azonban megkímélték. Simeon és Lévi fellépését a hivviták ellen nem árulásnak, inkább bosszúnak tünteti fel nővérük megerőszakolása miatt.⁶⁰

Modern tudósok álláspontja

Frymer-Kensky kifejti, hogy Dina véleménye nem számított, mert az ókori Izraelben a hajadon nőknek és lányoknak nem volt beleegyezési joguk. Lyn M. Bechtel az antropológiai tanulmányok alapján úgy gondolja, hogy a történetben nem az a kérdés, megtörtént-e a nemi erőszak, hanem az, hogy ez a csoportorientált társadalom „szégyenletesnek” tartotta-e ezt a szexuális kapcsolatot. Sikemről az viszont kiderül, hogy megpróbálta helyrehozni a társadalmi köteléket, házasságot javasolt. Bechtel szerint ez a narratíva nem a nemi erőszakról szól, hanem arról, hogy kívülállók csatlakozhatnak-e a csoporthoz.⁶¹

II. Betsabé, mint férjes asszony (2Sám 11—12)

A bibliai történet

Dávid király és Betsabé története a Héber Bibliában három részre osztható. Ez a három rész: a) Dávid szexuális vágya és a nemi aktus, b) Uriás gyözködése és halála (meggyilkolása), c) Az Úr büntetése.

A történet azzal kezdődik, hogy Dávid király otthon marad Jeruzsálemben, míg az izraelita sereget harcba küldi az ammoniták ellen. A szöveg leírja, hogy a király pihent, majd este sétálni indult a palota tetején. Ekkor meglátott egy gyönyörű nőt fürdeni. Dávid azonnal vonzódni kezdett hozzá, és követeket küldött, hogy megtudja a nő kilétét. A hírnökök elmondták Dávidnak, hogy a nő neve Betsabé, Eliám lánya és Uriás felesége. Annak ellenére, hogy Dávid tudta, hogy a nő férjnél van, küldetett érte, és lefeküdt vele. Betsabé később megüzente Dávidnak, hogy terhes (2Sám 11:1—5). Dávid ideges lett, félni kezdett, hogy a bűne ki fog derülni. Ezért hazahívta Uriást, hogy rávegye őt arra, töltsön el egy éjszakát a feleségével, Betsabéval. Így ruházta volna át az apaságot a katonára. Uriás azonban nem volt hajlandó együtt

⁶⁰ Whiston W. (trans), *Josephus F., The Antiquities of the Jews*, p. 42.

⁶¹ Scholz S., „Seduction, Love, and Marriage? The Rape of Dinah”, pp. 32—38.

hálni a feleségével, míg a társai harcban voltak. Dávid látta, hogy a terve nem vált be, ezért durvább módszerekhez vetemedett. Amikor Betsabé férje visszament a háborúba, a király rajta keresztül üzenetet küldött a hadseregparancsnoknak azzal az utasítással, hogy Uriást állítsák a frontvonalba, és vonuljanak vissza, hogy meghaljon. Miután meghalt, Betsabé meggyászolta férjét, majd Dávid királyhoz vitték, hogy a felesége legyen (2Sám 11:6—27). A történetek után Nátán próféta meglátogatta Dávid királyt, és átadta az Úr nemtetszését és rosszsallását Dáviddal szemben. Bár megbánta bűnét, Nátán közölte Dáviddal, hogy a fiú, akit Betsabé szül majd neki, meg fog halni Dávid házasságtörése és Uriás meggyilkolása miatt (2Sám 12:1—15). Isten azonban megbocsátott Dávidnak és Betsabé később megszülte neki Salamont (2Sám 12:24).

A pihenő harcos király képe

Már a történet elején szemet szúr Dávid döntése, hogy otthon marad, 'amikor a királyok harcba indulnak' (לְעֵת צִיָּאת הַמְּלָאכִים). Az elképzelés, hogy a királynak egyben hadvezérnek kell lennie Izraelben, változásokon ment keresztül. 1Sám 8:20-ban azt látjuk, hogy a nép Sámuelettől királyt kér, hogy vezesse őket és vívja meg a csatáikat. Majd az első király, Saul és fiai egy csatában mind meghalnak, és ez rávilágít arra, hogy milyen veszélyes egy királynak háborúba indulni. Ezután a nép Dávidot katonai vezetői képességei miatt választja királynak (2Sám 3:17—18; 5:2), de ez nem jelenti azt, hogy minden csatában⁶² részt kellett vennie.⁶³

A következő furcsa tett, ami a házasságtörést felvezette az alvás majd az azt követő séta a tetőn. A Bibliában azt látjuk, hogy nagy hőségben gyakori volt a pihenés/ alvás (1Móz 18:1, 2Sám 4:5). Az esti séta a palota tetején pedig bevett királyi szokás lehetett (Dán 4:26). Érdekes egybeesés, hogy Dávid a házának tetejéről látja meg azt az asszonyt, akivel később szexuális bűnt követett el, és ugyanezen a tetőn veszi el Absolon apjának, Dávidnak ágyasait is (2Sám 16:22).⁶⁴

A fürdőző nő képe

Dávidról tehát azt megtudtuk, hogy megkívánta Uriás feleségét, ami súlyos erkölcsi bűnnek számít (2Móz 20:14; 5Móz 5:18). A narrátor nem közöl semmit Betsabé magatartásáról. Csupán csak Dávid vágyának kielégítésére szolgáló „tárgyként” jelentik meg. Erre az erős

⁶² A Bibliában található csaták, amelyeket Dávid vívott, de úgy, hogy személyesen nem volt jelen a csataterén: 2Sám 2:12—32, 3:20—23, 2Sám 10:7—14, 2Sám 18:2—4, 20:4—10, 1Kir 11:14—16, 1Kron 18:12—13, Zsolt 60:2.

⁶³ Garsiel M., „The Story of David and Bathsheba: A Different Approach”, *The Catholic Biblical Quarterly* 55/2 (Catholic Biblical Association, 1993), pp. 249—252.

⁶⁴ Ibid, pp. 252—253.

szexuális sóvárgásra utal az elbeszélés felgyorsult tempója is.⁶⁵ Felmerül a kérdés, hogy vajon szándékosan keltette fel a nő Dávid figyelmét?

A válasz reális megfontolások alapján nemleges lenne, hisz este fürdik, távolabb (a saját házában), így ez aligha lenne ideális mód a csábításra. Mindemellet családi állapota is erre utal, hisz miért kockáztatnának egy halálbüntetéssel járó bűnt – amennyiben a tórai törvények érvényességével összehangoljuk az elbeszélés belső idejét.

3Móz 20:10

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנָּאֵף אֶת־אִשְׁתּוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִנָּאֵף אֶת־אִשְׁתּוֹ רַעְהוּ מוֹת־יָוֶמֶת הַזֶּהָרָה וְהַנֶּאֱפָתָה :

’És (ha) egy férfi házasságtörést követ el egy házas asszonnyal, ha házasságtörést követ el felebarátja feleségével, **bizony haljon meg** a házasságtörő férfi és a házasságtörő nő.’

Elgondolkodtató, hogy Dávid nem ismeri fel a nőt, tehát valószínűleg korábban nem volt létező kapcsolat köztük. Eddig a pontig nem ismerte Betsabét és csak véletlenül látta meg őt. Ha viszont azt feltételezzük, hogy Betsabé kitervelte, hogy Dávidot ily módon csábítja el, akkor egy ravasz nőnek kellene lennie. A későbbi történetekben kibontakozó személyisége ugyanakkor teljességgel híján van a ravaszságnak. Egészen más Betsabé személyisége, ahogy az a későbbiekben kibontakozik. Pl. Adonija trónbitorlását nem vette észre, és ha Nátán próféta nem világosította volna fel őt és nem segít neki, nagy valószínűséggel nem élte volna túl, hiszen nem érzékelte a halálos fenyegetést, amit Adonija okozott. Tehát a furfangosság itt sem jellemző Betsabéra (1Kir 1:12):

וַעֲתָה לְכִי אֵינְעֶצֶךָ נָא עֲצָה וּמַלְטִי אֶת־נַפְשִׁי וְאֶת־נַפְשׁ בְּנִיךָ שְׁלֹמֹה

’[Nátán próféta mondja Betsabénak] És most jöjj, kérlek hadd adjak tanácsot neked, hogyan mentsd meg saját és fiad, Salamon életét.’

Alternatív hipotézis szerint a viszony véletlenül kezdődött, de Betsabé opportunistá, aki titokban örül a fejleményeknek – ez a felvetés azonban nem igazán helytálló, több okból sem: a) Nátán megdorgálja Dávidot, amiért „**ellopta** egy szegény ember egyetlen bányáját” b) ha Joáb nem teljesítette volna Dávid parancsát, és nem idézte volna elő Uriás halálát, akkor semmi haszna nem lett volna a viszonyból, hisz házasságtörésért kivégezték volna őt.⁶⁶

Azzal, hogy Betsabé akarat nélkül vesz részt házasságtörésben, gyilkosságban és új házasságba kényszerül, tragikus figurává válik a történetben. Sem a narrátor, sem pedig Nátán próféta nem ítéli el Betsabé karakterét.⁶⁷

⁶⁵ Abasili A. I., „Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined”, *Vetus Testamentum* 61/1 (Brill, 2011), p. 8.

⁶⁶ Garsiel M., „The Story of David and Bathsheba: A Different Approach”, p. 254.

⁶⁷ Ibid pp. 253—255.

Tehát a történet Betsabé szándékán kívül alakult, erre további bizonyíték, hogy Dávid éppen 'járált' (וַיִּתְהַלֵּךְ) a tetőn, nem pedig ácsorgott egyhelyben. Így nem volt lehetőség arra, hogy valaki ezt kifigyelve mutogatni kezdje magát. Dávid véletlenül pillantott a fürdőző nőre a város panorámájának élvezése közben. Ez a véletlen egybeesés pedig csak a körülmények szerencsétlen eredménye, és (jó eséllyel) nem egy előre kitervelt csapda a király számára.

Mindemellett tovább bizonyítja Betsabé ártatlanságát a fürdés (וַיִּתְחַוֶּה), ami nem a csábítás eszköze, hanem a tisztulási törvények által megkövetelt havi tisztálkodási rítus. Ez viszont azt is megmagyarázza, hogy miért nem lehetett Uriásé a születendő gyermek. Hisz a tisztasági törvényeket betartva nem érhetett menstruáló feleségéhez (3Móz 15:19—33). Nagyon érdekes a szöveg tagolása a nemi aktus leírásánál is, ami szintén arra utal, hogy Betsabé korábban menstruált és abból tisztult meg. Továbbá ez azt is jelzi, hogy akkor kezdődött ciklusában a termékeny szakasz.

2Sám 11:4

וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקְחֶהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהָיָה מִתְקַדְּשֹׁת מִטְּמֵאָתָהּ וַתָּשָׁב אֶל־בֵּיתָהּ
'És elküldte Dávid a követeket és elhozták őt (Betsabét) és ő eljött (Betsabé) hozzá (Dávidhoz). És (Dávid) lefeküdt (Betsabéval) vele, **amikor ő (Betsabé) éppen, hogy megtisztult az ő tisztátlanságából.** És visszatért (Betsabé) az ő házába.'

A menstruációból való megtisztulást az aktus után említi közvetlen, ezzel is alátámasztva, hogy nem Uriás a megfogant gyermek apja és egyben utal az előzményekben történő fürdésre is. Tehát Betsabé nem foganhatott meg a katona távozása előtt. Dávid ezért törekszik arra, hogy Uriást hazaküldje, így szándékozva átadni az apaságot neki.⁶⁸

Az áldozat karatere és a nemi aktus

A Betsabé és Dávid közti viszony leírása is a nő ártatlanságát hivatott bizonyítani. Igék sorozata is jelzi, hogy a főkezdeményező a történetben Dávid volt, Uriás felesége pedig szinte végig passzív elszenvedője a történeteknek. A héber szövegben (2Sám 11:2—4) a következő igék szerepelnek: '... és látta (וַיִּרְא) ... és elküldött (וַיִּשְׁלַח) ... és kérdezett (וַיִּדְרֹשׁ)... és küldött (וַיִּשְׁלַח)... és elvitték őt (וַיִּקְחֶהָ) ... és ment (וַתָּבוֹא)... lefeküdt vele (וַיִּשְׁכַּב) ...'. A hét igéből hatnak Dávid az alanya. Az első mondat alanya Dávid, a tárgy pedig a követek. A 'küldeni' (שִׁלַּח) ige is mutatja, hogy Dávid irányítja az egész helyzetet. Az elbeszélő úgy ábrázolja a királyt palotájának tetején, mint aki ura mindannak, amit lát, és akinek hatalma van ahhoz, hogy magához hozassa, amit lát. A következő nagyon fontos ige a 'hozni/elvenni/ megragadni' (לָקַח). Szintaktikailag ugyanakkor kissé nehézkes a mondat (legalábbis az alany és állítmány

⁶⁸ Ibid p. 255.

egyeztetése szempontjából), mivel az ige egyesszám harmadik személy hímnemben (3MS) áll, míg az alany, a „követek”, többesszám. Tehát a szöveg implicit módon jelzi, hogy a követeken keresztül az alany valójában Dávid, hisz ő küldte a követeket és övé a felelősség. Ez az ige a Bibliában megjelenik a fizikai erőszak kapcsán is (ahogyan láthattuk Amnon és Támár történetében), de ebben a szövegben nincs okunk azt feltételezni, hogy a követek szószerint megragadták volna Betsabét és a palotába hurcolták volna. Majd a Betsabéhoz kapcsolódó egyetlen nőnemű ige következik a mondatban a ’menni/ jönni’ (בוא), ami szintén alátámasztja, hogy az asszonyt nem erőszakkal viszik a királyhoz, hanem önként megy, hogy válaszoljon a király hívására. Ekkor még nem tudhatta, hogy mi a király szándéka vele. A király iránti engedelmessége pedig aligha róható fel neki. Dávid valószínűleg nem alkalmazott fizikai erőszakot Betsabével szemben a nemi közösülés előtt és alatt. Uriás felesége fizikai ellenállás helyett passzív magatartást tanúsított. Olyan helyzetbe került, amiből az egyetlen kiút az volt, hogy aláveti magát a király szexuális vágyainak. Tehát Betsabét a körülmények áldozatának lehet tekinteni. Az, hogy „elment hozzá”, nem jelenti azt, hogy egyenrangú részese volt az egész aktusnak.⁶⁹ A héber szöveg a nemi aktusra a ’feküdni’ (שכב) igét használja. Ezt az igét a Héber Biblia gyakran használja tiltott szexuális kapcsolatok ábrázolására.⁷⁰ A viszony után Betsabé ’visszatért’ (שוב) férje házába saját akaratából, nem szándékozott a palotában maradni. Feltételezhetően az asszony alig várta, hogy hazatérhessen eredeti státuszába, mint Uriás felesége. Ha Dávid meg akart volna szabadulni a nőtől, várnánk egy olyan leírást, amit pl. az Amnon és Támár történetben láttunk, aki elzavarta a lányt, miután megbecstelenítette. Itt Dávid kapcsán nem merül fel semmi ilyen, tehát az asszony önszántából tért haza. Viszont a nemi közösülés után a királynak sem voltak további szándékai az asszonnyal, nem próbálta meg marasztalni, feleségül sem akarta venni. Erre utal még, hogy a viszonyt megpróbálta eltitkolni és leplezni. És ezzel az igével ér véget a szexuális jelenet.⁷¹

A későbbi események kapcsán, amikor a szerző leírja Betsabé gyászát (2Sám 11:26), nem a nevén említi az asszonyt, hanem Uriás feleségeként (אורֶיָה אִשָּׁת), ami a férje iránti hűségét hivatott hangsúlyozni, annak halála után is.⁷²

Az erőszaktevő karaktere

Az elbeszélés szerint Dávidban egy olyan erkölcsileg kétértelmű és szexuálisan opportunistá személyt fedezhetünk fel, akinek családi vonala is tele van kétes, tiltott,

⁶⁹ Abasili A. I., „Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined”, pp. 9—10.

⁷⁰ Vö. 1Móz 19:32 –Lót és lányai; 34:2–Sikem és Dina; 3Móz 20:11—13,18—tiltott nemi kapcsolat törvényei; 5Móz 22:25 –házasságtörés mezőn; 27:20—23 –tiltott nemi kapcsolat törvényei.

⁷¹ Abasili A. I., „Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined”, pp. 13—14.

⁷² Garsiel M., „The Story of David and Bathsheba: A Different Approach”, pp. 255—256.

vérfertőző⁷³ kapcsolatokkal.⁷⁴ Dávid bűne minden korban felkeltette a kommentátorok érdeklődését. A Krónikák könyve teljes egészében kihagyja ezt a részt, mert sérti a Dávidról alkotott (stilizált) képet. A bölcsek azzal bagatellizálják a király tettét, hogy Betsabé valójában akkor már elvált asszony volt, Uriás halálbüntetésének az oka pedig árulás volt.⁷⁵

Edwin Good volt az első, aki rámutatott a történet ironikus jellegére. A cselekmény egy harcos királlyal kezdődik, aki otthon marad, „abban az időben, amikor a királyok háborúba szoktak indulni”, miközben népe kivonul a harcba (2Sám 11:1). Az elbeszélés egy ironikus ellentétet állít fel, az egyik oldalon Uriás, aki hű a királyhoz és bajtársaihoz, a másik oldalon pedig maga Dávid, aki Uriás feleségével (kikényszerített) házasságtörést követett el, majd bűnét megpróbálta leplezni. Ez az ellentét megmutatkozik Nátán példázatában [gazdag ember sok állattal <-> szegény ember egy báránya], valamint az első gyermek halálának [Uriást halálba küldte Dávid <-> Dávid könyörgött fia életéért] epizódjában is (2Sám 12:1—4; 12:16—23).

Menakhem Perry és Meir Sternberg a narrátor hallgatását emelte ki két fontos kérdésben: a) nem mutatja be a szereplők belső világát, b) nem nyújt ítéletet a szöveg, sem a narrátoron, sem a szereplőkön keresztül. Szerintük is a 2Sám 11. fejezete koncentrált iróniát tartalmaz, Dávidra összpontosítva.⁷⁶ A történetben Dávidot illeti a szexuális vétség, hisz Isten is csak kifejezetten a királyt dorgálja meg. Isten büntetését Nátánon keresztül küldte el egy példázaton keresztül, ami teljes egészében Dávidra vetíthető ki. És bár elmondható, hogy az Isten által kiszabott büntetés, ami a Betsabétól származó első gyermek életét követelte, mindkét felet sújtotta. Tehát valamilyen szinten Dávidon keresztül Betsabé is bűnhődik.⁷⁷

Dávid reakciója gyermeke halálára többféleképpen is értelmezhető. Egyrészt úgy, hogy a 2Sám 11—12 Dávid mások iránti érzéketlen közönyére és önmaga iránti nárcisztikus aggodalmára mutat rá. Azért fogadta el gyermeke halálát, mert ez jó hír volt számára, hisz ez által az ő bűne átragadt a gyermekekre, ami azt jelenti, hogy Dávid maga nem fog halállal bűnhődni.⁷⁸ Másfelől viszont könyörgött gyermeke életéért. A böjtölés, amit tanúsít az nem a gyász szükséges vagy szokásos aspektusa. A böjt az önmegalázás eszköze, a bűnbánat és a könyörgés jele. A böjtölést leggyakrabban a könyörgéssel hozzák összefüggésbe, tehát Dávid a gyermek életéért könyörög, amikor böjtöl, és nem pedig annak közelgő halálát siratja. Dávid viselkedésének leírása fontos számunkra. Az elbeszélés mondanivalója szempontjából – ami a

⁷³ Vö. Júda és Támár története; valamint Dávid dédanyja, Rút, aki moábita volt, származása tehát Lót lányai bűnéhez vezethető vissza.

⁷⁴ Collins S. L., „Lot's Daughters: Interpretation”, p. 53.

⁷⁵ Garsiel M., „The Story of David and Bathsheba: A Different Approach”, p. 244.

⁷⁶ Garsiel M., „The Story of David and Bathsheba: A Different Approach”, pp. 244—249

⁷⁷ Abasili A. I., „Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined”, pp. 11—12.

⁷⁸ Bosworth D. A., „Faith and Resilience: King David's Reaction to the Death of Bathsheba's Firstborn”, p. 692.

trónutódlást állítja középpontba – elég lett volna leírni a gyermek halálát, majd Salamon születését, a Dávid viselkedéséről szóló részletes közbeeső szakasz nélkül (2Sám 12:16—23). Dávid a gyermek halálát isteni ítéletként fogadja el, miután az isteni kegyelemért való könyörgése nem vezetett eredményre.⁷⁹

Nemi erőszakkal elkövetett házasságtörés, vagy csak házasságtörés?

Miután megvizsgáltuk Dávid és Betsabé jellemét, hozzáállásukat, szerepüket a nemi aktusban, érdemes megvizsgálni a történetet a nemi erőszak felől is. Richard M. Davidson szerint Betsabé Dávid hatalmi erőszakának áldozata volt. Viszonyukat egy felnőtt és egy kiskorú közötti közösüléshez hasonlította, amelyben az esetleges beleegyezés nem számít. A bibliai történetben nem halljuk Betsabé beleegyezését, viszont tiltakozását sem, ennek oka valószínűleg a hatalommal rendelkezőtől való félelem. Dávid királyi státuszát és tekintélyét használja fel arra, hogy elérje, amit akar.⁸⁰ A nő féltette életét, ezért nem tiltakozott, hanem inkább csendben tűrte a történetet, majd hazament a biztonságot nyújtó környezetébe. David E. Garland és Diana Garland azzal érvel, hogy ez a helyzet, amibe Betsabé belekeveredett, szorongást váltott ki nála, lehetetlenné téve a beleegyezését. Larry W. Spielman szerint a Dávid és Betsabé közti nagy hatalmi különbség nem teszi lehetővé a kölcsönös érvényű beleegyezést. Így tehát Dávid a saját hatalmából adódóan teszi magáévá a nőt.

Mivel jelentős különbség van a nemi erőszak Héber Biblia-beli és mai fogalma között, nehéz állást foglalni amellet, hogy ezt a történetet belesorolhatjuk-e a nemi erőszakok közé vagy sem. Hiszen a nemi erőszak a mai ember számára azt jelenti, hogy valaki egy másik személyen, szexuális aktus révén – bántalmazást követ el, annak akarata ellenére. Ma már több válfaja is ismert pl.: korhatár alatti, elmebetegséggel rendelkező, szellemi fogyatékkal rendelkező, részeg ellen, eszméletét veszített ellen vagy akár megtevesztés révén vagy érvényes beleegyezésre képtelen személy ellen elkövetett erőszak. Ez a bántalmazás történhet a személy hüvelyébe, végbélnyílásába vagy szájába erőszakkal vagy anélkül, nemi szervvel, más testrészszel vagy idegen tárggyal.⁸¹

Dávid és Betsabé szexuális interakciója nem a Héber Biblia klasszikus formájában megvalósuló nemi erőszak (mert a tiltakozás elvárt lenne egy házas asszony esetében). Viszont nem lehet eltekinteni attól a tényről, hogy a mi modern gondolkodásunkban ez az eset valóban

⁷⁹ Ibid p. 697.

⁸⁰ Abasili A. I., „Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined”, p. 9.

⁸¹ Dictionary. Com/ nemi erőszak definíciója <https://www.dictionary.com/browse/rape>

nemi erőszaknak felel meg. A király kihasználta rangját, erejét, hatalmát, és így követett el nemi erőszakot Betsabén, aki a szöveg alapján nem egyezett bele.

4. Csoportosan elkövetett nemierőszak

I. A lévita és ágyasának története (Bír 19—20)

A bibliai történet

A történet, amely a Bír 19. és 20. fejezetében található, a királyság megalapítását megelőző időkben játszódik. Egy Efraim hegyéről származó lévita magához vett egy ágyast Júdából. De a nő „paráznaságot követett el” és visszament apja házába. Itt később felkereste őt a férfi. Az asszony apjának a házában 5 napot töltöttek, az utolsó nap későn indultak útra (a lévita, ágyasa, szolgálja és a két számár). A lévita úgy döntött, hogy az éjszakát Gibeában töltik. A várost benjáminiták lakták és az utazókat nem invitálták be estére. A benjáminiták között élt egy betelepedett idős ember, aki szintén Efraim vidékeiről származott, aki befogadta a lévitát és társait az éjszakára. Ezt követően a város lakói elkezdtek az öreg vendéglátó ajtaját zörgetni, és kérték, hogy adja át vendégét, a lévitát, nemi kapcsolat létesítse céljából. Az öreg megpróbálta csitítani az összegyűlt népet és még az egyetlen szűz lányát is felajánlotta vendége helyett. Az emberek még mindig nem nyugodtak meg, ezért a lévita megfogta ágyasát és kivitte nekik maga helyett. Ezek a férfiak egész éjszaka bántalmazták nemileg az asszonyt, aki ebbe belehalt másnap reggel. Mikor tudatosult a lévitában, hogy az asszony meghalt, feltette szamarára és hazavitte holttestét. Otthon kést fogott, feldarabolta a holttestet tizenkét részre, és szétküldte Izrael területén.

A történet női karaktere

A Bír 19–20-ban szereplő névtelen nő története a Héber Biblia egyik legnyugtalanítóbb szövege. A narratívum rendkívül szűkszavú a nőt illetően. A korábbiakhoz hasonlóan, őt is némaság és passzív szerep jellemzi. Nem tudjuk meg a nő nevét, a hazaköltözésének pontos előzményét, azon túl, hogy „paráználkodott” (נָזַח), valamint a lévita iránt érzett érzelmeit sem. A történetet azzal kezdi a könyv, hogy bemutatja a nő és a lévita közti kapcsolatot.

Bír 19:1b

וַיִּקַּח לוֹ אִשָּׁה פִּלְגֶשֶׁת מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה

’És vett magának (a lévita) **ágyast** Betlehemből, Júdából.’

A héber szöveg az **אִשָּׁה פִּלְגֶשֶׁת** kifejezést használja a nő státuszának leírására. A פִּלְגֶשֶׁת szót különféleképpen lehet fordítani: ’ágyas’, ’szerető’, ’mellékfeleség’. A Héber Bibliában bizonyos férfiakról tudjuk, hogy voltak feleségeik és mellékfeleségeik vagy ágyasaik. A Bír 19. fejezete nem említ más feleséget, ezért én a „mellékfeleség” helyett az „ágyas” szót használom. A narrátor viszont később a lévitára a nő ’férjeként’ (אִישִׁיָּה) [20:4; 19:3], az apa és a férfi kapcsán ’vejeként’ (חָתָן) [19:4,5,7,9] hivatkozik. A feleség és az ágyas közötti különbségek

bizonytalan jellege rávilágít arra, hogy milyen bonyolult a bibliai elbeszélések által feltételezett rokoni szál. Mindenesetre én az 'ágyas' szót mellett döntöttem, annak minden, imént felsorolt konnotációját beleértve a fogalomba. Miután a szöveg tisztázta a nő és a férfi viszonyát, beszámol az asszony súlyos kihágásáról.

Bír 19:2a

וַתִּזְנֶה עָלָיו פִּילְגָשׁוֹ

'És paráznaságot (prostitúciót) követett el (a lévita ellen) ő ellene, az ő ágyasa.'

Azzal, hogy a szöveg ezt a megjegyzést fűzi a női karakterhez, amit ráadásul az eseményeket elindító cselekedetként azonosít, mindjárt meglehetősen negatív képet fest róla. A Biblia elítéli a paráznákat Ráháb kivételével, akit Isten saját tervének véghezvitelére használt (Józsúé 2:1, 6:17—25). A Példabeszédek így fogalmaz a paráznákról:

Péld 5:3—5

כִּי נִפְתַּת תִּטְפֹּנָה שִׁפְתֵּי זָרָה וְחִלְקַת מִשְׁמֶן חֶכֶם

'Mert a parázna nő ajkáról méz csöpög; a szája simább, mint az olaj.'

וְאַחֲרֵיתָהּ מָרָה בְּלִעְנָהּ חֶדְהָ בְּחֶרֶב פִּיּוֹת

'De végül olyan keserű, mint az üröm, éles, mint a kétélű kard.'

וּבְגָלֶיהָ יִרְדּוּת מָוֶת שְׂאוֹל צָעֲדֶיהָ יִתְמָכוּ

'Lábai a Halálba szállnak, léptei a Sírba vezetnek.'

Péld. 23:27a

כִּי־שׁוֹתָה עֲמֻקָּה זִוְגָה

'Mert mély szakadék a parázna nő.'

De hogy pontosan miben állt a nő „paráznasága”, nem tudjuk. Aligha gondolhatunk mást, minthogy a negatív karakterábrázolás a tulajdonképpeni célja az igehasználatnak. A szöveg a lány és apa kapcsolatát sem részletezi, ezzel szemben viszont többször is említi a lévita és apósa közti jó viszonyt. A nő apja több napon keresztül maradásra bírja vejét. A következő szituáció, ami a nők döntési jogát érinti, abban a részletben található, amikor a férfiak a lévitát kérik kiadásra a vendéglátótól (Bír. 19:24—25). A ház ura viszont egyetlen érintetlen lányát és vendége ágyasát ajánlja fel a férfi vendége helyett. A szüzsében nem nehéz felfedezni a Sodoma-beli Lót történetét, annak reduplikációjaként fogható fel.

Bír 19:24a

הִנֵּה בְתִי הַבְּתוּלָה וּפִילְגָשָׁהּוּ אִוְצִיָּאָהָנָא אוֹתָם וְעֵנּוּ אוֹתָם

'Íme a hajadon lányom és az ő (lévita) ágyasa, kérlek hadd hozzam ki őket, és őket szégyenítsétek meg.'

A nőt ebben a történetben is tárgyként kezelik. Ezt bizonyítja a tárgyi prepozíció ragozott alakja. Szintaktikailag az viszont nagyon érdekes, hogy nőnemű rag helyett hímnemű szuffixummal látja el az író az **אֹת** tárgyi partikulát.⁸² Semmi beleszólásuk nincs az őket érintő sorsdöntő kérdésekbe.

Bír 19:25b

וַיִּחַזַק הָאִישׁ בְּכֹחַ יָדוֹ וַיִּצָּא אֵלֵיהֶם הַחוּץ

’És **erővel megragadta** a férfi az ő ágyasát, és **kivitte** nekik (a férfiaknak) az udvarra.’

Ez a mondat is arról tanúskodik, hogy a nő nem egyezett bele abba, hogy őt szolgáltassák át a férfi helyett a csapat szexuálisan felajzott embereinek. Erre utal a **חִזַּק** héber ige *hifil* alakja. Az ige alap jelentése *qal* igetörzsben: ’erősnek lenni, erőssé válni’. A műveltető, *hifil* igetörzsben az értelme azzal ér fel, hogy: ’erőt venni valakin, erővel megfogni, erővel megragadni, erővel megtartani’. A szöveg sejtet egy valamiféle védekezői reakciót, mert nem csak a **צָא** ige *hifil*-alakját használja a ’kivinni’ mozgás leírásánál. Ebből tehát azt a következtetést lehet levonni, hogy a nő ellenállhatott és tiltakozhatott, mivel a férfinak erőt kellett alkalmaznia ahhoz, hogy ki tudja vinni őt abba a veszélyes közegbe, ami később a vesztét is okozta. A következő rész az aktusról és a következményéről számol be.

Bír 19:26

וַתָּבֵא הָאִשָּׁה לַפְּנוֹת הַבֶּקֶר וַתִּפְתַּח בֵּית הָאִישׁ אֲשֶׁר-אָדוֹנֶיהָ שָׁם עַד-הָאֹר

’Reggel-tájt az asszony visszatért és összeesett a férfi házának bejáratánál, ott, ahol az ő ura volt pirkadatig.’

Azt tapasztaljuk, hogy a kínkeserves éjszaka után a nő minden erejét bevetve visszatért a társához, egyben gyámjához, hogy újra az ő biztonságos oltalmába kerüljön. Ez a tett ragaszkodásra, gyengeségre utalhat, hisz megpróbálhatott volna a korábbi gyámjához, az apjához is menni, amit a fejezet elején meg is tesz. Ezzel szemben, ahogy a lévita reagál, amint meglátja őt, hidegségre és érzéketlenségre utal. Mintha nem venné emberszámba, nem tekintené a nőt érző lénynek.

Bír 19:28

וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ קוּמִי וְנִלְכֶה וְאִין עִנָּה וַיִּקְחָהּ עֲלֵהָמֹר וַיִּקֶּם הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ לְמִקְמוֹ

’És azt mondta neki (a nőnek): „Kelj fel és menjünk!” De nem érkezett válasz. És elvitte őt (a nőt) a számaron, és felkelt a férfi, és elindult hazafelé.’

⁸² Ilyesfajta inkongruenciára azonban számos példa akad a Bibliában, ld. pl. Rút könyvét stb.

Habár a lévita az ágyasa holttestét magával vitte haza, de nem azért, hogy végső nyughelyre helyezze, megadva neki a tisztességes temetési szertartást. Egyetlen célja a nő élettelen testével az volt, hogy feldarabolja 12 felé, a törzsek számának megfelelően és eljuttassa mindegyikhez, hogy utálatot szítson az elkövető benjáminita férfiak és az egész törzs ellen. Teljes mértékben elhatárolódik tehát a felelősség alól, pedig neki köszönhető, hogy a nő fájdalmak közt halt meg.

Összegezzük tehát a fejezetben kibontakozó női karakter képét. Mindjárt a felütésben, az eseményeket elindító kép a parázñaság vádjával megadja az alaptónust a nő ellen. A ellen „hangolásnak” két oka is lehet. Egyrészt, hogy kevesebb rokonszenvet érezzen az olvasó iránta. Valamint, hogy elijessze a nőket a parázñaságtól, hisz könnyen összekapcsolhatja az emberi agy a bűnt és az azt követő halált, mint lehetséges büntetést. Mindemellett se az ágyasnak, se a vendéglátó szűz lányának nem volt beleszólása az őket érintő kérdésben, hogy ki legyenek-e szolgáltató egy csapat férfinak, mint szexjátékszerek. Mindkét női karakter néma, nem alakítja a történeteket, csak elszenvedői a férfiak döntésének. Viszont a szövegből ki lehet olvasni valamiféle ellenállást, a kiszolgáltatás pillanatában, hisz a férfinak erőt kellett alkalmaznia, hogy a nőt átadja a megannyi férfinak. Az író nem ítéli el a lévitát magatartásáért, a nemi erőszak és a gyilkosság helyszínén tett tétlenségéért, illetve a csonkításért sem.

Az 1Móz 19 és a Bír 19 történetek férfi házigazdáinak karakterei

Amint említettem, szemmel látható hasonlóság van az 1Móz 19-ben található Lót és a Bír 19 házigazdája között. Mind a két férfi ugyanabba a helyzetbe került: egy szexuálisan felajzott férfiakból álló banda az általuk fenntartott biztonságos közegből követeli a férfi látogatók kiszolgáltatását.

Lót	Az efraimita férfi
1Móz 19:3b וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתָּהּ וּמִצֹּת אֲפֶה וַיֹּאכְלוּ ’És készített számukra lakomát, kovásztalan kenyereket sütött és ettek.’	Bír 19:21b וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ ’És megmosták lábaikat és ettek és ittak.’
19:4b וְאַנְשֵׁי הָעִיר אֲנָשִׁי סֹדֶם נָסְבוּ עַל-הַבָּיִת ’És a város férfiai, Szodoma férfiai körbevették a házat.’	19:22b וְהִנֵּה אֲנָשִׁי הָעִיר אֲנָשִׁי בְנֵי-בִלְעֵל נָסְבוּ אֶת-הַבָּיִת ’És íme a város férfiai, Beliál fiainak férfiai körbevették a házat.’

19:5 וַיִּקְרְאוּ אֶל־לוֹט וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֵינָהּ הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־ בָּאוּ אֵלֶיךָ הַלַּיְלָה הַזֶּה צִיָּאָם אֵלֵינוּ וְנִדְעָה אֹתָם 'Kiáltottak Lótnak és mondták neki: „Hol vannak a férfiak, akik jöttek hozzád az éjszaka? Hozd ki őket mi nekünk, hogy megismerjük őket!”.'	19:22c מִתְדַּפְּקִים עַל־הַדָּלֶת וַיֹּאמְרוּ אֶל־הָאִישׁ בַּעַל הַבַּיִת הַזֶּה לֹא־מָר הוֹצֵא אֶת־הָאִישׁ אֲשֶׁר־בָּא אֵלַי בַּיְתִּךָ וְנִדְעֵנוּ 'És zörgettek az ajtón és mondták a ház öreg urának, mondván: „Hozd ki a férfit, aki bement a te házádba, hogy megismerjük őt!”.'
19:8a הִנֵּה־נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אֲשֶׁר לֹא־יָדָעוּ אִישׁ 'Íme van két lányom, akit még férfi nem ismert.'	19:24a הִנֵּה בְתִי הַבְּתוּלָה וּפְלִגְשָׁהּ 'Íme itt van a szűz lányom és az ő ágyasa.'
19:8b אִוְצִיָּאָה־נָא אֶתְהֶן אֵלֵיכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן כְּטוֹב בְּעֵינֵיכֶם 'Kérlek hadd hozzam ki őket ti nektek és tegyetek velük, ahogy csak akartok.'	19:24b אִוְצִיָּאָה־נָא אוֹתָם וַעֲשׂוּ אוֹתָם 'Kérlek hadd hozzam ki őket és szégyenítsétek meg őket.'
19:8c רַק לְאֲנָשִׁים הָאֵל אֶל־תַּעֲשׂוּ דָבָר 'Csak ezekkel a férfiakkal ne tegyétek a dolgot.'	19:24c וְלָאִישׁ הַזֶּה לֹא תַעֲשׂוּ דָבָר הַנִּבְלָה הַזֹּאת 'De ezzel a férfival ne tegyétek ezt a gyalázatos dolgot!'

A táblázat alapján könnyen kiolvashatjuk, hogy mindkét karakter jó házigazda, vendégszerető, és odafigyeléssel gondoskodnak látogatóik kényelméről és biztonságáról. E tekintetben a Bír 19-történet némiképp eltér: hiszen kimondja, hogy a vendégek védelme a nőre (ágyasra) már nem vonatkozik. A két szöveg egyaránt a passzív (*nifal*) igetörzsben álló 'körülfog, körülvesz' (סָבַב) igét használja, annak leírására, hogy férfiak gyűltek össze a vendéglátók házában. Ezek a férfiak mindkét esetben erőszakot tanúsítanak, az egyik szövegben az „ajtót verik”, a másikban pedig „ordibálnak”. Ugyanazt a kérést intézik a házigazdák felé – vigyék ki nekik a vendégek férfi tagjait. A Lót-történetben, csakúgy, mint a Bírak könyvében, 3-3 vendég van. Az elsőben három férfi, míg a másodikban egy férfi, egy szolga és egy nő. Az egybegyűlt férfiak minden esetben a férfiakat akarják megkapni, annak, hogy a második történetben a szolgálót nem kérik, az lehetett az oka, hogy vagy nem volt férfi, vagy alacsony kasztja miatt nem érdekelte őket. Az erőszakoskodó férfiak az eufemisztikus 'megismerni'

(עֲדָה) igét használják a szexuális sóvárgás körülírására. A történetek abban is megegyeznek, hogy Lótnak és az efraimita férfinek is volt nőnemű gyermeke, akik még hajadonok és érintetlenek voltak. Ezt a tényt két különböző módon fejezi ki a két szöveg, de jelentésben azonosak. Nagyon megdöbbentő az az udvarias körülírás ('hadd hozzam ki, kérlek (titeket)' – אֲנִי מֵחָדָשׁ מְבִיאָה אֵלֵיכֶם), amit mindkét férfi beszéde tükröz. Hogy mi lehet ennek az oka? – Valószínűleg a félelem, amit a tömeg fenyegetése váltott ki belőlük. Továbbá szintén egyezik a történetekben, hogy mindkét férfi az oltalmukban álló nőket cserbenhagyja, és helyettük inkább idegen férfiakat védelmez. Amiben viszont élesen különböznek egymástól, az a végkifejlet. Míg a Lót-történetben a vendégek mesébe illő módon megvakítják az erőszakos, inzultáló férfiak csoportját, addig a Bírák könyvében szereplő lévita minden aggály nélkül kiszolgáltatja az oltalmában álló ágyasát.

Az intertestamentális szerzők által újraírt történet

A) Pszeudo-Philo, *The Biblical Antiquities*

Pszeudo-Philo kihagyja az előzményeket, és máris ott kezdi a történet mesélését, hogy szállást keres éjszakára a lévita, a szolga és az ágyas. Nála is „ágyas” szerepel, mint a Bibliában. A városneveket illetően eltér, valamint az is különbség az eredeti szöveghez képest, hogy a lévitanak (Beel) és vendéglátójának (Báthák) is nevet ad. Beel és Báthák Noba városának utcáján találkoznak. A vendéglátó felismeri a lévita férfit, törzséből valónak nevezi. Az író ezen a ponton tudatja az olvasóval, hogy a várost gonosz emberek lakják. Báthák meginvitálja magához a lévítát, hogy megóvja őt a város veszedelmeitől, de mindhiába. A férfiak elmennek házához, tüzzel való megégetéssel fenyegetőznek, majd betörnek a házba, és elviszik Beelt és annak ágyasát. A férfit végül elengedik, az asszonyon viszont egész éjszaka erőszakoskodnak. Pszeudo-Philo ezt Isten büntetésének tekinti, mert a nő egyszer hűtlen volt férjéhez, ráadásul egy amálekítával. Beel reggel holtan találja ágyasát, és a Bibliához hasonlóan, felteszi egy állatra (itt öszvér szerepel) és elmegy, feldarabolja a nőt 12 részre, és elküldi mindegyik törzsnek.⁸³

B) Josephus, *Antiquities of the Jews*

Josephus a bibliaitól teljesen eltérő lévita karaktert alkotott. Egy hétköznapi lévita alaknak képzelte el a férfit, aki feleségül vette a Betlehemből származó asszonyt. Ő sem említi nevükön a szereplőket. Eltérés a bibliai narratívával szemben az is, hogy Josephus nem „ágyasnak”, hanem „feleségnek” nevezi az asszonyt. Ez a férfi egy szenvedélyes ember volt, aki nagyon szerette a feleségét, szépsége elbűvölte őt. A női karaktert a férfival szemben negatív fényben

⁸³ Montague J. R.—Feldman L. H. (trans), *Pseudo-Philo, „The Biblical Antiquities of Philo”*, pp. 203—205.

tünteti fel. Azt mondja az asszonyról, hogy nem viszonzta a férje szeretetét, rosszul bánt vele, sokat veszekedtek, melynek következtében az egyik vita után az asszony hazaköltözött szüleihez. Josephus a lány mindkét szülőjét említi, nem csak az apját. A férfi nyugtalansága miatt az asszony után ment a házba. Az apósáék házában töltött időn az ókori szerző nem változtatott, abban viszont ismét eltérés mutatkozik, hogy a lány családjától kapják a szolgát és a szamarat, amin az asszony utazott. Majd ismét hű marad az író az eredeti történethez, és leírja annak okát, hogy miért nem szálltak meg egy közelebbi városban. Az öregember invitálásán sem változtatott. Josephus változatában a férfiak a piactéren pillantották meg a gyönyörű asszonyt, és őmiatta gyűltek össze az efraimita ember házában. A csapat férfi megfenyegette az idős házigazdát, hogyha nem adja át a nőt, baja esik, még gyilkossággal is fenyegetőztek. A házigazda végül azért ajánlotta fel a lányát, mert az kisebb bűn, mint a vendégeit kiszolgáltatni ilyen veszélynek. Tehát nem a lévita adta át ágyasát a férfiaknak, hanem azok ragadták meg a nőt erőszakkal, és vitték házukba, ahol kényük-kedvük szerint cselekedtek vele. Az asszony a bánat és a szégyen miatt halt meg, és félt, hogy férje úgyse bocsátaná meg neki a dolgot. A végkifejletben Josephus szintén hűen követi a bibliai történetet: amikor észrevette a férj, hogy felesége halott, hazavitte, feldarabolta és elküldte maradványait a törzsek számára.⁸⁴

⁸⁴ Whiston W. (trans), *Josephus F., The Antiquities of the Jews*, pp. 148—149.

5. Konklúzió

A tárgyalt szövegek rövid összefoglalója

Noé kapcsán csak a sötétben tapogatózunk. Nem tudjuk pontosan, mi is történt fia, Hám és közte, és miért pont Kánaán lett az átok elszenvedője. A nemi erőszakra a héber 'látni' (רָאָה) ige és a 'szemérem' (עָרְוָה) főnévből lehet következtetni, visszavezetve a 3Móz 20. fejezetében álló törvényekre. Az viszont biztos, hogy ennek a bibliai történetnek célja, hogy megmagyarázza a kánaániták ellenségképét és eredetét.

Lót és lányai esetében nyíltan ki van mondva, hogy nemi aktus történt. A szöveg részletes beszámolót nyújt az előkészületekről, a tervezési folyamatról. A nemi aktust az teszi erőszakká, hogy Lót nem egyezett bele és nem is volt tudomása az aktusról, így beleegyezést, de ellenállást, ellenkezést se tapasztalunk részéről. Ez a pátriarchákról alkotott öntudatlan kép Noé és Lót esetében is megjelenik, mindkettőjüket bor hatására lerészegedve éri az erőszak gyermekeik részéről. Egy közös toposzról, archetípusról lehet szó, valamiképp egymás reduplikációinak is tekinthetjük a két narratívát. A jelen kontextusban a nemi aktus leírására a héber 'feküdni' (שָׁכַב) ige szolgál. Ez a történet, úgy, mint a Noé-történet, a moábiták és ammoniták ellenségképének eredetét és okát magyarázza.

Dávid király gyermekei, az Amnon és Támár közti nemi aktust a modern felfogásban értendő nemi erőszak közé tudjuk sorolni. A szöveg a nemi aktusra a 'feküdni' (שָׁכַב) igét párosítja a 'megszégyeníteni' (עָנָה) igével, valamint megjelenik a fizikai erőszak is az 'erőt venni' (חָזַק) ige révén. Ennél a történetnél is be van avatva az olvasó a tervezési folyamatba, méghozzá lépésről lépésre értesülünk az eseményekről. Az áldozat karaktere kemény ellenállást tanúsít. Meg jelenik a feladatában megbukott gyám képe (Dávid), és az oltalmazó, a hős, az új gyám, a bosszúálló testvér karaktere, Absolon személyében. A történet célja a Dávid trónutódlása közt kialakuló viszonyrendszer bemutatása, beleágyazva a Dávid nemi aktus/erőszak-„ösbűne” nyomán a gyerekei életében kirobbanó újabb nemi erőszak- és vendetta-bűnök láncolatába.

A Dina-történetben hasonló nemi aktus-leírást látunk, mint Amnon és Támár esetében. Majdnem ugyanaz a három ige jelenik meg itt is: 'feküdni' (שָׁכַב), 'megszégyeníteni' (עָנָה) és 'megragadni' (לָקַח). Az áldozat a történetben néma, nem látjuk a tiltakozását. Ennek oka lehet az áldozat és bántalmazó közti társadalmi különbség. Dina egy nomád lánya, míg Sikem egy herceg. Ebben az elbeszélésben is megjelenik a feladatában megbukott gyám képe, és a hősök, a bosszúálló testvérek karaktere, Lévi és Simeon személyében. Jákob ezzel szemben nem tekinti hőstettnek a bosszúállást.

Dávid és a házasság Betsabé történetében az aktust szintén a 'feküdni' (שָׁכַב) ige jelöli. Az előzményben szerepel a 'megragadni' (לָקַח) ige, de valószínűleg nem fizikai erő kifejezésére. Az áldozat karaktere passzív, tiltakozást nem látunk, valószínűleg hasonló társadalmi különbségek miatt, mint Dinánál. Az erőszak elkövetőjét bíráló értekezés és büntetés, de végül megbocsátást nyert.

A lévita és ágyasa, névtelen szereplőkről szóló történet az egyik legbrutálisabb története a Bibliának. Ebben a történetben is megjelenik a gyám szerepének bukása, sőt árulása, hisz ő maga adja át az asszonyt a férfiak tömegének. A héber szöveg a lévita kapcsán az 'erőt venni' (קָחָה) szóval írja le, amikor kiszolgáltatja ágyasát. A férfiak erőszakoskodását a 'megismerni' (יָדָע) és a 'kíméletlenül bánni' (לָקַח) szavak jelenítik meg. Az áldozat valószínűleg megpróbálhatott ellenállni, hisz erőt kellett kifejtenie a lévitanak, hogy átadja őt a kiéhezett férfihordának. A történet nem ítéli el a lévita karakterét, de ezzel szemben a benjáminitákat bírálja.

Végkonklúzió

Dolgozatomban a Héber Biblia nemi erőszak-jelenségét jártam körül, különböző elbeszélői történetek nyelvi-irodalmi elemzésére. Előbbi tekintetében lexikális-szemantikai és szintaktikai-szemantikai jellegű vizsgálatokat végeztem, irodalmi szempontból pedig a karakterábrázolás és az üzenet, a tágabb kontextusban kifejtett mondanivaló került a vizsgálataim fókuszába. Elemzéseim tehát funkcionális jellegűek voltak, segítségükkel – általánosságban – a bibliai társadalom nemi erőszak-megítélését kíséreltem meg megérteni. Arra próbáltam meg választ találni, hogy lehetséges-e a nemi erőszak fogalmának azonosítása egy ókori, patriarchális társadalmi környezetben íródott, a mai napig szentként tisztelt könyv kontextusában. Ennek érdekében kitekintettem az értelmezési hagyományra is: ókori és késő ókori értelmezők kommentárjait, reflexióit is felhasználtam, továbbá modern magyarázók irodalmi perspektívájú és társadalmi vonatkozású analíziseire is támaszkodtam.

Végkonklúzióm az, hogy mivel lexikálisan nem egységes a Héber Biblia, amikor a (modern értelemben vett) nemi erőszakot írja le, ezért maga a fogalom **nem is létezhetett** akkor még. Akár anakronisztikusnak is nevezhetjük egy bizonyos fokig. Viszont ezzel szemben a jelenség igenis megtalálható volt, tehát nem történelmi konstrukció a nemi erőszak jelensége a bibliai korszakra kivetítve.

A fogalom hiánya véleményem szerint azzal magyarázható, hogy az egyes erőszakos aktusok leírását nem az erőszak problémája felől közelítik meg az írók, hanem más problémák felől, úgymint pl. a fajtalanság, a jegyajándék, házasságkötés elmulasztása, az idegennel való

szexuális viszony, a házasságtörés. Tehát a szerzők szempontjai mások voltak: a bibliai történetmesélés kapcsán a fókuszok más fogalmakra, más társadalmi-vallási kérdésekre helyeződtek. A szerzőket általánosságban véve a nők ábrázolása, a női élettörténetek sem érdekelték (csak amennyiben jelentős férfiutódot szültek, illetve csakis ebben a vonatkozásban), nem tudtak a nőkkel azonosulni, nem tudtak a nők szemével látni. S mivel a legtöbb esetben nő a nemi erőszak áldozata a Bibliában, fel sem merülhetett az írókban az áldozat érzelmi világának elemzése, utólagos „ápolása”. Ha férfi az áldozat, mint (esetlegesen) Noé vagy Lót, nem is történik meg az aktus reprezentációja sem, hiszen nemi aktus passzív áldozatává, pláne nemi erőszak áldozatává válni nem férfias dolog, nem férfias „viselkedés” a Héber Bibliában. Támár esetében Támár összeomlása is feltehetően azért lett szokatlan módon megjelenítve, mert ezáltal kellő megalapozást nyert a férfi igazságszolgáltatás jogossága: a vérbosszú (mindez pedig a dávidi utódlás miatt fontos, ahogy fentebb jeleztem).

A nemi erőszak társadalmi megítélése a Héber Biblia korában-kontextusában, tehát az i.e. I. évezred folyamán, annak is inkább a második felében, feltételezésem szerint ugyanilyen lehetett. Csak valamely más, társadalmilag káros tényezővel együtt volt értelmezhető, önmagában, pláne az áldozat felől, nem alkotott jogi, büntetőjogi kategóriát. A közgondolkodást a Héber Biblia férfiszemlélete befolyásolhatta, de ez az interakció kétoldalú lehetett, a bibliai látásmódot is formálhatta a korabeli patriarchális társadalmi felfogás.

6. Bibliográfia

Héber Biblia

Abasili A. I., „Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined”, *Vetus Testamentum* 61/1, (Brill, 2011).

Bergsma J. S., Hahn S. W., „Noah's Nakedness and the Curse on Canaan (Genesis 9:20-27)”, *Journal of Biblical Literature* 124/1, (The Society of Biblical Literature, 2005).

Bosworth D. A., „Faith and Resilience: King David's Reaction to the Death of Bathsheba's Firstborn”, *The Catholic Biblical Quarterly* 73/4 (Catholic Biblical Association, 2011).

Britannica, The Editors of Encyclopaedia, "Noah", *Encyclopedia Britannica*, (2022).
<https://www.britannica.com/topic/Noah>. Accessed 9 January 2023.

Collins S. L., „Lot's Daughters”, in: *Weapons Upon Her Body, The Female Heroic in the Hebrew Bible* (Cambridge Scholars Publishing, 2014).

Dictionary.Com/ nemi erőszak definíciója <https://www.dictionary.com/browse/rape>

Feldman L. H., „Philo, Pseudo-Philo, Josephus, and Theodotus on the Rape of Dinah”, *The Jewish Quarterly Review* 94/2 (University of Pennsylvania Press, 2004).

Fuchs E., „The Biblical Sister: Redeemed By Her Brother?”, in: *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible As a Woman* (Sheffield Academic Press, 2003).

Garsiel M., „The Story of David and Bathsheba: A Different Approach”, *The Catholic Biblical Quarterly* 55/2 (Catholic Biblical Association, 1993).

Whiston W. (trans), *Josephus F.*, *The Antiquities of the Jews*, (Echo Library, 2006).

Kadari T., „Lot's Daughters: Midrash and Aggadah”, in: *The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, (1999). <https://jwa.org/encyclopedia/article/lots-daughters-midrash-and-aggadah>

Colson F.h.—Whitaker G. H. (trans), *Philo*, „On The Prayers And Curses Uttered By Noah When He Became Sober” (vol. III.), (Harvard University Press, repr. 1988).

Colson F.h.—Whitaker G. H. (trans), *Philo*, „On The Migration Of Abraham” (vol. IV.), (Harvard University Press, repr. 1985).

Montague J. R.—Feldman L. H. (trans), *Pseudo-Philo*, „*The Biblical Antiquities of Philo*” (Ktav Publishing House, 1971).

Ruit G. S., „Rabbinic Commentaries on Genesis 34 and the Construction of Rape Myths”, *Journal of Jewish Ethics* 3/2 (Penn State University Press, 2017).

Scholz S., „Seduction, Love, and Marriage? The Rape of Dinah”, in: *Sacred Witness: Rape in the Hebrew Bible* (Fortress Press, 2010).

Schroeder J., *Dinah's Lament: The Biblical Legacy of Sexual Violence in Christian Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 2007).

Sheinfeld S., „Lot and His Daughters’ Motives for Their Incestuous Union”, *TheTorah.com* (2014). <https://thetorah.com/article/lot-and-his-daughters-motives-for-their-incestuous-union>

Van Wolde E., „Does 'innâ Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word”, *Vetus Testamentum* 52/4 (Brill, 2002).