

# Az emberi élet intézményes védelme az ószövetségi jogban

Frivaldszky János<sup>1</sup>

## 1. AZ ‚ÖLNI‘ IGE SPECIÁLIS JELENTÉSE A ‚NE ÖLJ‘ PARANCSOLATBAN

Mindenekelőtt azt kell értelmeznünk, hogy mit jelent a Tízparancsolatban található, s az egyébként meglehetősen ritkán előforduló *rasah* ‚ölni‘ ige, amely jelentősen különböző szituációkat is magában foglal ahhoz képest, amit manapság alatta értenek. E speciális jelentésű ige kapcsán könnyebb azt megfogalmazni, hogy mit nem jelent: nem jelenti a háború teljes megszüntetését, azaz az egyetemes pacifizmust, nem jelenti a halálbüntetés eltörlését, és végül nem vonatkozik az állatok megölésére, vagyis nem jelent vegetarianizmust.<sup>2</sup> Az igét akkor sem találjuk meg, amikor Isten büntet valakit halállal.<sup>3</sup> A közkeletűbb és gyakrabban használtos *harag’* és *hemi’* igék a csatában az ellenség megölését, a törvény alapján halálbüntetésre elítélt megölését, valamint az isteni ítélet alapján való ölést írják le.<sup>4</sup> A Tízparancsolatban szereplő ölést jelentő ige ezzel szemben a személyes ellenség megölésére vonatkozik.

A parancs tehát nem tilt kategorikusan mindenféle ölési cselekményt, de a *gyilkosságot* mindenképpen.<sup>5</sup> Különbséget kell tehát tenni ölés (állatok megölése nem tiltott ölés, és nem is gyilkosság), emberölés (nem minden emberölési módzat tiltott) és gyilkosság között. De az emberölés gondolatlan és

<sup>1</sup> Dr. habil. Frivaldszky János. Tanszékvezető egyetemi docens. PPKE JÁK, Jogbölcseleti Tanszék

<sup>2</sup> Werner H. Schmidt., *I dieci comandamenti e l’etica veterotestamentaria*, Paideia Editrice, Brescia, 1996, 147.

<sup>3</sup> Schüngel-Straumann H.,: *Decalogo e comandamenti di Dio*, Paideia Editrice, Brescia, 1977, 51.

<sup>4</sup> Werner H. Schmidt., *I dieci comandamenti e l’etica veterotestamentaria*, i. m. 148.

<sup>5</sup> Vö. Tóth J. Z., *A halálbüntetés intézményének egyetemes és magyarországi jogtörténete*. Budapest, Századvég, 2010, 30.

szándékos alakzatai között is. Az emberölés kifejezés gyökerei ugyanis még az ősi menedékvárosok intézményéhez kötődnek, ahova a nem szándékos, azaz a gondatlan emberölést elkövető menekülhetett a rokonok vérbosszúja elől, ezzel is korlátozva ez utóbbi gyakorlatot, amely társadalomban így a mai felfogásunk szerinti jogi normák még nem teljesen uralkodtak. A gyűlöletből, szánt szándékkal elkövetett emberölés esetén ez az oltalom nem ált rendelkezésre.<sup>6</sup> Úgy tűnik – s ez meglepő –, hogy a gondatlan emberölési cselekményre vonatkozóan jelenik meg az ige korai formájában.<sup>7</sup>

Összességében azt mondhatjuk, hogy a gondatlan emberölés és a szándékos<sup>8</sup>, alantas indokokból elkövetett gyilkosság közötti különbségtevés nem igazán visz közelebb minket a Dekalógus ezen tiltó parancsának megértéséhez.<sup>9</sup> A megoldás az lehet, ha a teológiai igazság oldaláról, azaz az emberi élet szentségének oldaláról közelítünk, amely Istenhez tartozik, s ezért – majdnem – minden emberölés önmagában, objektív természeténél fogva jogi ítéletet, jogi igazságtételt kíván, hiszen tényszerűen és *objektíve jogtalan-ság* történt az emberi élet elvételével.

Az emberölés tilalmát nem lehet csak a vérbosszúra szűkíteni, akkor sem, ha az a menedékvárosok említésekor tűnik fel gyakran, hanem átfogó jelentését akkor kapjuk meg, ha körülbelül a következő jelentéselemekből indulunk ki:<sup>10</sup> a *jogtalan, önkényes, jogilag indokolatlan, közösségellenes emberölést*, s így különösen az *ártatlan vér* ontását tiltja. A szóban forgó emberölés

<sup>6</sup> Vö. Tóth J. Z., A halálbüntetés intézményének egyetemes és magyarországi jogtörténete. i. m. 24–25.

<sup>7</sup> Werner H. Schmidt, I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria, i. m. 148. A szándékos emberölésre is alkalmazták a rasah igét, de ezen jelentésből nem lehet annak általános értelmét meghatározni. Az ige a vérbosszú, de a jogi ítélet végrehajtásra is használatos, de arra az esetre is, amikor valakit halálra ütlelnék a bírói ítélet előtt, vagy amikor őt a bíróság nem találta bűnösnek. A kifejezés a halálos ítéletet is, de a halálos kimenetelű, nem akaratlagos kézre kerülés esetét is jelölheti. Végezetül egy jogtól való megfosztás, vagy az elnyomás is „ölés”-nek minősülhet, nem csak akkor, ha az valóságosan történik, hanem talán annak metaforikus értelmében is. Werner H. Schmidt, I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria, i. m. 149.

<sup>8</sup> Aquinói Szent Tamás az ötödik parancsról értekezve mutat rá arra, hogy az emberölés tényleges halálos bűn természeténél fogva, mert közvetlenül az isteni parancs ellen irányul. Ezért az azzal való egyetértés is halálos bűn természeténél fogva. Utána viszont Krisztus tanítása nyomán arról is ír, hogy a haragtól is tartózkodni kell, mert az a gyilkosság indító oka (lehet). Aquinói Szent T., Előadások a Hiszekegyről, a Miatyánkról és a Tízparancsolatról, Seneca Kiadó, 1994, 240. 242.

<sup>9</sup> Werner H. Schmidt, I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria, i. m. 149.

<sup>10</sup> Werner H. Schmidt, I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria, i. m. 149–150.

erőszakos cselekményt jelöl, amely az áldozat *halálát okozza*, gyakran kiemelve a *védekezés hiányának* sajátos jellemzőjét.<sup>11</sup>

A tilalom apodiktikus jellege okán annak megsértése esetén a halál büntetése is kategorikus, tehát megszorítás és feltétel nélküli. Azonban a gondatlan emberölés esetén – mint mondtuk – a menedékvárosba való menekülés lehetősége fennáll.

## 2. AZ EMBERÖLÉS BŰNCSELEKMÉNYÉRE ELŐÍRT ‚TALIO‘ ELV ALKALMAZÁSA A BOSSZÚ TÖRVÉNYE?

Igen elterjedt nézet az, hogy az Ószövetség joga a primitív jogi mentalitást tükrözi, minthogy a bűncselekményt a bosszúval ellentételezi. Ez egy szokásos érv az Ó- és az Újszövetség szembeállítására, nem különben – a modern felfogás szerinti – ösztönösség és az erőszak egyfelől, valamint az ész és a jog másfelől, kontrasztolására. Ez a nézet tudománytalan, meglehetősen leegyszerűsített szemléletmódról árulkodik. A másik oldalon viszont azok vannak, akik elrugaszkodnak a konkrét történeti-társadalmi környezettől és teológiai érvekkel próbálják az ószövetségi jog valóságát átértelmezni, végső soron – jótékony hazugság által – meghamisítani.

Pietro Bovati azt az interpretációt követi, amely a jogi valóságot nem kívánja egyfajta radikális keresztény teológiában spiritualizálni, így mintegy visszamenőlegesen a történeti-szociális valóságot átértelmezni, hanem elismerve a jogi-intézményi valóság történetiségét és kulturális meghatározottságát, a teológiai tartalom fényében szemléli a jog realitását.

Az ősi zsidó társadalmi gyakorlat az igazságosság primitív felfogását vallotta: a vérbosszú elvét.<sup>12</sup> A vérbosszú az elszenvedett kárt, sérelmet *sokszorososan*

<sup>11</sup> Schüngel-Straumann H.: Decalogo e comandamenti di Dio, i. m. 53.

<sup>12</sup> „Hasonló intézményt láthatunk a vérbosszúban is; ennek funkciója nyilván az volt, hogy a gyilkosságtól visszariassa a haragban lévő feleket. A 2Sám 14 imaginárius esete arra utal, hogy a vérbosszút még Dávid idejében is gyakorolták (különben aligha lett volna célszerű egy ilyen történetet kitalálni), sőt még azt is kikövetkeztethetjük az elbeszélésből, hogy a lokális joghatóság helyeselte is azt. Hogy e gyakorlat hátterében egy olyan nézet rejlett volna, miszerint a vérnek mágikus ereje van, azt eldönteni igen nehéz, de kizárni sem lehet [...]. Mindenesetre a Tízparancsolat aztán határozottan elutasítja a vérbosszút [...]” Karasszon I., Az óizraeli vallás. Budapest, a Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai, 6. füzet 1994, 59–60.

adja vissza az izraelita gyakorlat szerint: „Megöltem sebemért egy férfit, sérülésemért egy ifjút, hétszeres a bosszú Káinért: de hetvenhétszeres Lámekért”.<sup>13</sup> A Törvény éppen ezt az aránytalanságot kívánja megszüntetni, amikor a bűn és büntetés egymásnak megfeleltetéséről gondoskodik. A *talió*-elv jelentősége ebben áll, vagyis a szimmetriában, az egyensúlyban, az *igazságos arányban*, a *tett-arányosságban*. Nem halál jár már tehát egy sérülésért, vagy hét emberélet egyért, hanem arányosság áll fenn az okozott kár és a büntetésként elszenvedett kár között: „[...] életet az életért. Szemet szemért, fogat fogért, kezet, kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, sérülést sérülésért.”<sup>14</sup>

Elfogadhatjuk Bovati magyarázatát, miszerint a ‚szemet szemért elv‘ nem a retorziót van hivatva szentesíteni, hanem éppen az igazságosságot érvényesíti az arányosság révén. A terminológia – a mögöttes látásmóddal együtt – meglehetősen ingadozik a magyar szakirodalomban is, minthogy vannak, akik a *talió*-elv alapján kiszabott és végrehajtott halálbüntetést vérbosszúnak nevezik,<sup>15</sup> Schweitzer Gábor pedig a *jus talionis* célját a megtorlásban látja.<sup>16</sup> Úgy véljük azonban, hogy Bovatinak kell igazat adnunk, vagyis, hogy a zsidó szabályozás a szabályozás ténye és a szabályozás kritériuma (arányosság) miatt éppen hogy az *igazságosságot* érvényesíti a bosszúval szemben, vagy, ahogy ugyanezt – plasztikusabban – Arthur Kaufmann fogalmazza meg: „a mózesi törvény történelmi szempontból a mértéktelen bosszú messzemenő korlátozását jelentette”.<sup>17</sup> Azt, hogy nem retorzióról van szó, nem is a pozitív törvények szövegéből, hanem az egész mózesi törvényhozás isteni eredetéből következtethetjük ki. Isten a maga igazságosságához és igazságához köti a jogot („Én vagyok az Úr” – hangzik el többször is az egyes törvényhelyek után), Jahve igazságossága, *heszed*-je viszont sohasem „bosszúálló”, hanem mindig nevelő szándékú, még a jogos és szükséges büntetésben is, azért hogy a szövetséget, a *berít* fenntartsa, fenntartassa a választott néppel. A *berít* lényegénél fogva csak a Törvény és az igazság talaján állhat fenn. Nézetünk szerint a *talió*-elv magyarázatakor az ‚életet az életért‘-elv valós tartalmából kell kiindulnunk. Az ebből az elvből nyert gondolati tartalom szolgálhat magyarázatul az egész *talió*-szabályozás miéértjére és főként annak mikéértjére.

<sup>13</sup> Ter 4, 23–24.

<sup>14</sup> Kiv 21, 23–25.

<sup>15</sup> Szathmáry Béla a halálbüntetés végrehajtása kapcsán – mintegy általános jelleggel – a vérbosszú végrehajtásáról ír. Szathmáry B., *A zsidó jog alapjai, Századvég-LUX*, Budapest, 2003, 94.

<sup>16</sup> Schweitzer G., *Az ókori zsidó állam és jog*. in Egyetemes állam- és jogtörténet, Ókor-feudális kor in Rácz L., (szerk.) Budapest, hvgorac, 1998, 65.

<sup>17</sup> Kaufmann A., *Halálbüntetés (recenzió)*, Mérleg, 1997/3, 306.

A Teremtés Könyvének – valószínűsíthetőleg késői szövegének – 9,5–6 verse így hangzik (Noéval kötött *berítről* szólván): „A ti életetek vérét is számon kérem minden állattól és az embertől: számon kérem az ember életét az embertől, a testvérétől. Aki embervért ont, ember ontsa ki annak vérét, mert az ember Isten képére alkottatott”. Világosan kitűnik e passzusból tehát, hogy az *emberi élet Isten közvetlen védelme alatt áll, így ,szent’*. Az arányosság, a *talió*-elv – újabban a szemantikai tartalom pontosabb visszaadása végett a *,viszonosság-elvének’* is fordítják – az *élet isteni oltalmából* fakad. Vagyis, ha valaki „szentségsértést” követ el és bitorolja Isten jogát az élethez – tehát embert öl –, akkor az ő életét is ki kell oltani. A legsúlyosabb bűncselekményt a legsúlyosabb büntetéssel kell szankcionálni, ez mutatja az *értékek hierarchiáját* és biztosítja a szankció révén a *visszatartó hatást*. A jogi pedagógia is egyértelmű, hiszen kinyilvánítja, hogy az élethez való jog megsértése a lehető *legsúlyosabb bűnök* egyike, ehhez igazodik a szankció is.

A *talió*-elv az *életet az életért’* után következő egyéb arányosság párhuzamai „szemet szemért, fogat fogért” stb. az isteni igazságosság „emberi jogi” megvalósulásait mutatják. Jahve törvényei ezek, és az embert mint *Isten képmását* védik. Tehát nem a retorzióra esik a hangsúly, hanem az ember védelmére; nem a mennyiségi, funkcionális egyensúlyra, hanem a minőségi-re, ami az Isten képmására való teremtettség. Bovati értelmezésében, amikor a Biblia azt mondja, hogy „életet az életért, szemet szemért stb.”, akkor ezen nem azt kell érteni, hogy *ugyanazt* a kárt kell okozni a bűncselekményt elkövetőnek vagy a kárt okozónak. Ez a felfogás az ókori Közel-Kelet más jogi kultúráinak analógiájára terjedt el. A század elején folyó összehasonlító – jogi konstrukciók, intézmények szintjéig lebontott – jogi kutatások egyértelműen és egybehangzóan állítják a *Codex Hammurapi*<sup>18</sup> és a mózesi törvények közötti szoros kapcsolatot.<sup>19</sup> Ezek az ókori közel-keleti jogi kultúrák néha *közvetlen szankciót* rendelnek el azon *testrészt ellen*, amely a cselekményt elkövette: ha valaki lopott, levágják a karját stb. Világos, hogy ez a büntetőjogi konstrukció egyfajta *diszparitáson* nyugszik, hiszen egyértelmű a súlyosságbeli szintkülönbség a büntetés és a bűncselekmény, vagyis például egy lopás és egy karlevágás között.

Ezzel szemben a Szentírás – régen meghaladva a diszparitás igazságtalanságát – azokon a helyeken, ahol a *viszonosság* elvet, vagyis a *talió*-elvet

<sup>18</sup> Vö.: Hamurabi Törvényei Bochkor M., (szerk.) Kolozsvár, Az Erdélyi Múzeum Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztályának Kiadványai, 1911, I-II. füzet, a *talió*-elvre vonatkozóan különösen: 194.

<sup>19</sup> Vö. Dubnov S., A zsidóság története, Budapest, Gondolat Kiadó, Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1991, 18.

rögzíti, nem a szigorú alkalmazásbéli párhuzamosságot kívánja meg már szövegszerűen sem, hanem sokkal inkább a tényállás interpretálásához ad kulcsot.<sup>20</sup> Így a ‚szemet szemért elv‘ inkább retorikai megfogalmazása egy igazságosság-konceptciónak, semmint merev jogi előírás.<sup>21</sup> Valóban, úgy tűnik, hogy a leg súlyosabban büntetett bűncselekmény, az emberi élet kioltásakor sem érvényesült a zsidó büntetőjogi gyakorlatban a *talió*-elv: „A »szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért« (kiv 21,24) elvet már az Ószövetségben is csak emberölés esetén alkalmazták szó szerint, s a zsidó jogtörténetben csak egy alkalommal (szám 35,31).” – írja Giczy György.<sup>22</sup>

Érdeemes megemlíteni, hogy egyesek a halálbüntetést kimondó törvényekben nem jogkövetkezmény nevesítését, hanem a halált érdemlő állapot kijelentését látják, míg egy ezzel ellentétes szerint a „halállal büntessék” (*mot jumat‘*) megfogalmazásban a halálbüntetés a jogi szankció megnevezése.

Összegzően megállapíthatjuk, hogy már a leginkább védett jog, az élethez való jog sem vonta maga után az ‚életet az életért‘ elv merev alkalmazását, még sokkal kevésbé a többi testrészt védelmét előíróak.

### 3.A ‚TALIO‘ TÖRVÉNYÉNEK ALKALMAZÁSÁTÓL VALÓ ELTEKINTÉS A TALMUDBAN

Az emberi életet védő etikai tudat fejlődésére nézvést nagyon tanulságosak lehetnek a *Talmud* e témára vonatkozó szövegrészei, ezért csak kitekintés-

<sup>20</sup> Itt kell megemlítenünk, hogy nem csak a *talió*-jogelv jelenléte védte az emberi életet, hanem az igazságtétel bírói fórumra való bízása is, hiszen a *talió* elvet (illetve az ezt kifejtő kazuisztikus törvényi előírásokat) az igazságszolgáltatási funkciót ellátó szervnek kellett alkalmaznia: „Az igazságszolgáltatás terén a személyes megtorlást, önbíráskodást már a mózesi kort megelőző jogszokás is tilalmazta, s a vitatott ügyeket bírák elé utalta. Igaz, a patriarchák korában a családfők még önhatalmúlag ítélkeztek a felmerülő peres ügyekben.” Schweitzer G., *Az ókori zsidó állam és jog*. i. m. 66.

<sup>21</sup> Bovati P., *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell’antico testamento*, *La Civiltà Cattolica* (1997/nov.), No. 3537, 229.

<sup>22</sup> Giczy Gy., *Törvényisztelet és messianizmus, a Talmudban és a középkori zsidó-keresztény disputákban*, Budapest, Szent István Társulat, 1993, 24. Hozzá kell azonban ehhez azt tennünk, hogy a források hiányában meglehetősen nehéz pontos képet kapnunk arról, hogy a törvényi előírások miként is működtek valóságosan a társadalmi gyakorlatban. Mindazonáltal a jogi alapelvek világosak. Soggin, J. A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999, 163. 172.

képpen röviden felvillantunk egy-két idevágó passzust. A *Talmud* a ‚szemet szemért’ elvről értekezve olyan értelmekeket tár fel a vonatkozó *Misná*ban és a *Gemárá*ban, amelyek jól rávilágítanak az életet védő zsidó mentalitásra. A *Misna* ötféle kötelezettséget állapít meg azzal szemben, aki embertársának sérülést okoz: értékcsökkenést, a fájdalmat, a gyógyítást, az idővesztéseget és a megszegyenítést. A ‚szemet szemért’ elvet kommentáló, kifejtő *Gemará* azt a kérdést veti fel, hogy a *Misna* miért pénzbeli kártérítést ír elő<sup>23</sup> embert ért sérülés esetén, mikor az *Ószövetség* törvényhelyei a ‚szemet szemért’ elvet, vagyis a *talió*-elv alkalmazását írják elő. Behatóbb, a szövegkörnyezetet is tekintő vizsgálat alapján azonban úgy tűnik, hogy már a mózesi törvények sem a testrészrel való büntetést, vagyis a csonkítást irányozzák elő, hanem a *kárpótlást*. Van egy másik törvényhely a *Tórá*ban, amely mintha ennek ellentmondani látszana, és lehetővé tenné a szó szerinti értelmezést, azaz a *talió*-elv alkalmazását. A rabbi a talmudi érvelésekkel ezen (látszólagos) ellentmondást kívánják feloldani és törvényértelmezéssel szándékozzák azt kimutatni, hogy csak a gyilkosnak jár a halálos ítélet, s az egyéb testi sérüléseknél nem megtorlást, hanem jóvátételt kell alkalmazni.<sup>24</sup>

Rendkívül érdekes a *Gemará*, ahol – némi logikai erőltetés árán – a testcsonkítás ellen érvel az igazságosság és az élet védelmében: „[...] Hizkijja iskolájában ugyanis úgy tanulták: »Szemet szemért, életet életért« (2 Mózes 21,23–24), s nem életet és szemet a szemért. Mert ha szószerint vennők (a szentírási helyet), előfordulna, hogy szemet és életet kell fizetni a szemért. Mert míg megvakítják, elveszítheti az életet.”<sup>25</sup> Ezekből a törvényértelmezésekből kiderül, hogy nem csupán arról van szó, hogy az igazságosság megköveteli, hogy nem lehet nagyobb sérelmet okozni a másiknak annál, mint

<sup>23</sup> Vö.: Blau L., *Zsidók és a világkultúra*, Múlt és Jövő Kiadó, 1999, 243.

<sup>24</sup> Most idézzük a vonatkozó *Gemrát*, amelyben a halachikus érvelés stílusa is jól érzékelhető: „*Gemará*: Hogyan lehet ez? Szemet szemért mondta a Könyörületes. Ne mondjam itt azt: Valóban a szeme? Ez nehogy az eszedbe jusson; mert tanítják: Azt hihetnénk: Aki egy szemet megvakított, annak megvakítják a szemét; aki egy kezét levágott, annak levágják a kezét, aki egy lábát eltört, annak eltörik a lábát – ezért mondja a szöveg: Aki embert üt agyon és: Aki állatot üt agyon. Mint ahogy az, aki egy állatot üt agyon, az kárpótlás teljesítésére köteles, úgy az is, aki egy embert üt agyon, kárpótlás teljesítésére köteles. Ha te azonban magadban arra gondolsz, hiszen azt mondja az Írás: Nem szabad elfogadni váltságdíjat az olyan gyilkos életéért, akire halálos ítélet vár! Egy gyilkos életéért tehát nem szabad váltságdíjat vened, de igenis vegyél váltságdíjat a fő végtagokért, amelyeket nem lehet újra előállítani”. Domán I. (szerk.), *A Babilóniai Talmud, Origó-Könyvek*, 1994, 95. ill. a 482. és a 486. jegyzetek. Ugyanez a *Misna* és *Gemará* egy másik, jobban érthető fordításban in Scheiber S. (szerk.), *A feliratoktól a felvilágosodásig. Kétezer év zsidó irodalma, Múlt és jövő Kiadó*, 1997, 95–96.

<sup>25</sup> Scheiber S (szerk.). *A feliratoktól a felvilágosodásig. Kétezer év zsidó irodalma*, i. m. 96.

amit ő nekünk okozott, hanem a legfőbb érték, az élet védelme azt kívánja meg, hogy még a *talió*-elvet se érvényesítsük az okozott testi sérülések esetén, hanem a pénzbeli kártérítést alkalmazzassék.

## 4. A ZSIDÓ ,NE ÖLJ' PARANCS TÖRTÉNELMI ÚJDONSÁGA: AZ ISTEN KÉPMÁSRA TEREMTETT EMBER ÉLETÉNEK VÉDELMEIN ALAPSZIK

Általánosságban is elmondható, hogy az egész ószövetségi törvényhozás az élethez való jog abszolút védelmét biztosítja és a többi ókori keleti népek jogához képest a tulajdont kevésbé védi, és az az elleni bűncselekményeket kevésbé szankcionálja, vagy pontosabban fogalmazva: az élethez való jog elsőbbségét állapíthatjuk meg a tulajdonhoz való joghoz képest. Az élet szent, így a büntetőjog védelmét élvez. A Közel-Kelet jogi kultúráiban kevésbé van jelen az élet szentsége, és az igazán súlyos szankciók a tulajdon elleni bűncselekményekre vannak fenntartva.

Általános érvénnyel elmondhatjuk, hogy a környező népeknél sokkal könnyebben szabtak ki halálbüntetést, mint a zsidóknál.<sup>26</sup> A különbség ezen kívül abban áll, hogy Izraelben a halálbüntetés más dolgokért járt. Ezek felsorolása helyett csak utalnánk a Törvény által kiemelten védett értékekre, amelyek a következők voltak: Isten, élet, tisztaság (tág, morális értelemben), szabadság.

A zsidó és az egyéb ókori jogi kultúrák közötti különbségek koncepcionálisak és lényegiek, az asszír babilóniai „törvények erkölcsi komolysága és szigorú, tömör ereje valóban sokban rokon a Mózesével; de még jellemzőbb, amiben a babiloni és héber törvénykezés különbözik egymástól. Hamurabi élesen elkülöníti az életszabályozó törvényt a vallásitól; a zsidó törvény itt a babilóniaival szemben egyfelől kezdetlegesebbnek, másfelől [...] haladottnak, nemzetnevelő szempontokban gazdagottnak tűnik: az emberi élet teljes berendezésének az isteni törvényhez való függesztésében, teokratikus következetességében felette áll civilizált babiloni elődeinek”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Pákozdy L. M., Törvény és igazságszolgáltatás a Bibliában, in Rapcsányi L., (szerk) A biblia világa, Budapest, RTV-Minerva, 19813, 147.

<sup>27</sup> Dubnov S., A zsidóság története, i. m. 18.

Az emberi élet – mint láttuk – azért élvez abszolút védelmet, mert az Isten tulajdona. Az emberölés tilalma nem csak a felebarátra, hanem általában az emberi élet elvételére, azaz minden emberi lényre vonatkozik. Az emberölés tárgyra így elhagyásra kerül, minthogy apodiktikus<sup>28</sup> megfogalmazású általánosságában a felebarátra, s általában minden emberre vonatkozik.<sup>29</sup> Így az emberi élet védelme a társadalmi-szociális egyenlőtlenségek egyfajta – felfelé történő – nivellálását eredményezi. Az élethez való jog azt eredményezi, hogy a nemben és társadalmi helyzetben lévő különbségek eltűnnek ezen jog érvényesítésekor.<sup>30</sup> Ezt fejezi ki az inkluzív megfogalmazás is: „férfi vagy nő”, „apa vagy anya”, „szolgáló vagy szolgálónő”.<sup>31</sup> Az emberi méltóság az Isten képmására teremtettségből fakad, ez viszont az Isten előtt való egyenlőséget implikálja, vagyis Isten törvénye előtt való egyenlőséget. Ezek az elvek kétséget nem hagyó módon már benne foglaltatnak a vonatkozó jogi szövegekben.<sup>32</sup> Az emberi élet tehát szent, így érthető, ha a *talió*-elv – amely éppen az élet kioltását rendeli, s így a jog immanens korlátját teszi nyilvánvalóvá: vagyis az élet védelmében az élet elvételét írja elő – sem érvényesült szó szerint

<sup>28</sup> Az apodiktikus jogi normák az erkölcsi és vallási területeket szabályozzák. Ezek parancsok vagy tiltások, amelyek sem enyhítő körülményeket, sem speciális helyzeteket nem vesznek figyelembe. Fontos azonban leszögeznünk, hogy nem azért hiányoznak a bűn súlyának mérlegetései, a bűncselekmény körülményei, az elkövetés szándéka, illetve nem azért rendelnek ezen normák az elkövetés következményeként azonnal súlyos szankciót, mintha ez egy primitív, a civilizációs fejlődés alacsony, kezdeti fokán álló társadalom lenne, hanem mert ezen törvények vallási-etikai kérdésekről rendelkeztek. Egy gyilkosság az élet Ura, Isten elleni vétéknek számított, így a bűnösség fokától függetlenül csak a bűnös (vétkes) halálával volt jóvátehető, hiszen az ártatlan kiontott vére igazságért a Teremtőhöz kiált. Egy teológiai alapokon, normarendszeren nyugvó társadalom nem tehetett másként, mint hogy a szóban forgó esetekben a legsúlyosabb büntetés kiszabását rendelje („kiirtsa maga közül a bűnöst”), tehát, hogy megölje. Az apodiktikus formában megfogalmazott jogi tartalmú előírások sajátosságai: parancsot vagy tilalmat fogalmaznak meg, sokszor hiányzik a szankció, nincsenek részletezve a tényállási elemek, nincsenek nevesítve a súlyosbító vagy enyhítő körülmények. Három alapvető megjelenési formája van: A (I) halálbüntetést kimondó törvények, az (II) átokmondások és a (III) tilalmak. Az apodiktikus normák kifejezésre juttatják a jog abszolút, körülményektől független érvényességét, még a szankcionálhatóság sem kritériuma az érvényességének.

<sup>29</sup> Werner H. Schmidt., *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, 151–152.

<sup>30</sup> Pontosabban: nagyon hamar kiterjesztésre kerül az emberölés tilalma a nőkre is, és általában az emberi személyre, mint olyanra, aki Isten képmása. Lásd: Werner H. Schmidt., *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, 151.

<sup>31</sup> A bibliai helyekhez a széles dokumentációt ld. Ska J., L., *Alcuni principi essenziali della teologia veterotestamentaria*, *La Civiltà Cattolica*, 1996. giugno.1., No. 3503, 468. 35. jegyzet.

<sup>32</sup> Ska J., L., *Alcuni principi essenziali della teologia veterotestamentaria*, i. m. 469. A törvény (Isten) előtt való egyenlőség elve nem tesz kivételt az egyébként Isten igazságossága által különös módon védett alanyokkal sem: „Perben a szegénynek se kedvez!” – hangzik a hamis tanúskodásról szóló törvényhely egyik tiltása. Kiv 23,3.

a bírói gyakorlatban. Az élethez való jog két oldalról is eljelentékteleníti vagy megszünteti a különbségeket. Egyrésztől – mint láthattuk – nem tesz különbséget a törvény a jogvédelem szempontjából ember és ember között, tehát a jogalanyok egyenlők, vagyis Isten és a törvény előtt, másrésztől aközött sem, hogy *ki* követi el az emberölést. Teljesen mindegy, hogy *ki* követi el a bűncselekményt, ember vagy állat, szabad vagy rabszolga, férfi vagy nő, a szankció minden esetben ugyanaz. Aki Isten tulajdonát elbitorolja, embert öl, vért ont, annak a törvény értelmében felelnie kell. A Közel-Kelet más jogi kultúráiban a vérrel összefüggő bűncselelményekre kilátásba helyezett büntetések a társadalmi osztályok alapján differenciálódnak aszerint, ahova az áldozat tartozik (szabad, szolga vagy hivatalnok).

Az ószövetségi törvények különös teológiai-jogfilozófiai érdekességét jelentik azok a törvényhelyek, amelyek az állat (ökor) által történő, halált okozó testi sértésről rendelkeznek: „Ha egy ökor férfit vagy asszonyt öklel meg szarvával, s az illető meghal: kövezzék agyon az ökröt és a húsát ne egyék meg – de az ökor gazdája büntetlen maradjon”.<sup>33</sup> Akárki is az áldozat férfi vagy nő<sup>34</sup>, fiú vagy lány<sup>35</sup>, szolga vagy szolgálónő<sup>36</sup>, az ökröt meg kell kövezni. Ez az eset emblemikus, mert az állattenyésztő népek körében egy ilyen bal eset gyakran előfordulhatott, ily módon az élet veszélyeztetésének tipikus esete volt. Tekintet nélkül a társadalmi osztályhoz vagy nemhez való tartozásra a szankció mindenkire vonatkozóan ugyanaz.<sup>37</sup> Az ökor gazdáját is meg kell kövezni, ha az ökor „tegnap is, tegnapelőtt is öklelős volt, a gazdáját pedig már figyelmeztették, és mégsem zárta be, s az ökor férfit vagy asszonyt ölt meg: kövezzék meg az ökröt, és öljék meg a gazdáját is”.<sup>38</sup> A tulajdonos azonban váltságdíjat is fizethet, pontosabban váltságot szabhatnak ki rá. Valószínűleg erre az enyhítő körülmények miatt kerülhetett sor, ha például hanyagságból elkövetett emberölésről volt szó. (Egyes kutatók szerint a bűnösség fokának vagy az elkövetés szándékának szempontjai nem játszottak szerepet a

<sup>33</sup> Kiv 21,28.

<sup>34</sup> 21,28.

<sup>35</sup> 21,31.

<sup>36</sup> 21,32.

<sup>37</sup> „Aki valakit úgy megüt, hogy az illető belehal, az halállal lakoljon.” (Kiv 21,12) Nem kivétel a szabály alól még az ökor sem. A mezopotámiai törvények – amelyek sok hasonlóságot mutatnak a zsidó joggal – nem írnak elő szankciót ez utóbbi esetben, tehát az állatra vonatkozóan. Az ökor nagy értéket jelentett abban az időben, hiszen a tulajdonjogot nem „fetisizáló” ószövetségi zsidó törvények is ötszörös kártérítést (öt lábasjóság) írnak előlopás esetén (Kiv 21,37).

<sup>38</sup> Kiv 21,29.

szankció kiszabásakor). Mindenesetre a szankciók biztosan mutatják az emberi élet kiemelt védelmét bárki is öljön meg bárkit: „[...] aki gyilkosságot követ el, az élet szerzőjét, Jahvét sérti meg, ezért a gyilkosságot csak az elkövető halálával lehet kiengesztelni, függetlenül a bűnösség fokától.”<sup>39</sup>

Isten megtiltja, hogy az életet szimbolizáló vért együtt fogyasszák a hússal.<sup>40</sup> A vér az élet forrása, így végső soron Isten tulajdona.<sup>41</sup> A tiltás azonban nem egy anyagi, természeti valóságra vonatkozik, hanem az életet hordozó vérré. A vér fogyasztásának tilalma az élő állat vérére vonatkozik, amíg tehát köze van az élethez, amikor viszont már a vérnek nincs köze az állathoz, a tilalom sem vonatkozik többé rá: „A vér fogyasztása tehát nem anyagi mivolta, hanem szerepe miatt tiltott. Lüktető vért inni a gyilkolás titkos örömét fejezi ki, és az emberölés vágyához vezethet”.<sup>42</sup> Ezúton is meggyőződhetünk Isten jogi pedagógiájáról: a törvény és a parancsok tiltásokon keresztül mutatnak rá egy mögöttük fekvő magasabb elvre: az élet abszolút védelmére, amely – mint már többször említettük – Isten tulajdona: „Isten a saját képmására teremtette az embert [...]. Az emberiség lényegi egységét éppen az adja, hogy minden egyes ember Isten tervének részese és végrehajtója. Ezért áll minden emberi élet Isten különös védelme alatt. Ezek szerint, aki embervért ont, az nem ismeri el Isten abszolút hatalmát, és így végső soron a Teremtővel kerül szembe”.<sup>43</sup>

Az évszázadokkal korábban keletkezett *Codex Hammurapi* nem büntette halállal a gondatlanságból okozott emberölést. Ezt lehet a társadalom fejlettségével magyarázni, ahogy azt Pákozdy teszi,<sup>44</sup> de azt hisszük, hogy indokoltabb az általunk követett gondolatmenetben keresni a választ, és arra a következtetésre jutni, hogy az élet védelme miatt volt ilyen súlyos a vértlen emberölés szankcionálása. Az élet Ura ugyanis Isten, a vele szemben elkövetett

<sup>39</sup> Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése*, I, Budapest, Szent István Társulat, 1995, 174.

<sup>40</sup> Ter 9,4 ill. a vér abszolút eltiltása: Lev 3,17.

<sup>41</sup> Thorday A., *A szövetség mint ajándék és mint elkötelezettség. Isten és ember szövetségekötése az ószövetségi írásokban*, Szeged, Agapé, 1996, 57. [Katolikus Teológiai Kézikönyvek 23. kötet] Vö.: Wolff H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat-PRTA, 2001, 87–88. „Ebben kultusz-teológiai szigorral fejeződik ki az, hogy az embert csak a hús illeti meg, amely porból vétetett és porrá lesz, az élet azonban egyedül JHVH tulajdona. JHVH színe előtt ezen rituális parancsolat megszegése ugyanolyan súlyosnak számít, mint az emberölés: vérbűn, a vérontás bűne, amiért halálbüntetés jár [...]”. Wolff H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, i. m. 88. Vö.: Von Rad, G., *Az Ószövetség teológiája*, I, Budapest, Osiris, 2000, 162.

<sup>42</sup> Thorday A., *A szövetség mint ajándék és mint elkötelezettség. Isten és ember szövetségekötése az ószövetségi írásokban*, i. m. 58.

<sup>43</sup> Thorday A., *A szövetség mint ajándék és mint elkötelezettség. Isten és ember szövetségekötése az ószövetségi írásokban*, i. m. 58.

<sup>44</sup> Pákozdy L. M., *Törvény és igazságszolgáltatás a Bibliában*, i. m. 139.

igazságtalanságot a dolog természeténél fogva helyre kell állítani. A szankció ezen „igazságtalan helyzetet” volt hivatva helyrehozni. Nem az emberi felelőségen volt tehát a hangsúly, hanem a dolgok állásának *objektív* oldalán, ami Istenhez és igazságához tartozik. Ezzel magyarázható az is, hogy sok olyan (etikai vagy vallási) bűncselekményért, amelyet a környező népeknél pénzbüntetéssel meg lehetett váltani, a zsidó jogban halálbüntetés járt. Mindezeket aláhúzza az a tény is, hogy a mózesi törvény sohasem ír elő halálbüntetést tulajdon ellen elkövetett bűncselekményekért. Ezen igazságnak a jogra vonatkozó konzekvenciája az emberi személy rendkívüli méltósága és ebből fakadó jogi védelme. Az emberi méltóság középponti helye egyértelműen kiderül a korabeli, földrajzilag közel eső többi jogrenddel való összevetésből, és különösen a fejlettebb jogrendszerekkel való összehasonlításból. Tényként kezelhetjük, hogy Izrael joga több szempontból is elmaradottabb a környező népekéhez képest. Ami viszont szembetűnő, az az embertelen testi büntetési nemeknek, illetve vallatási módszereknek hiánya (csonkítás, kínzás).<sup>45</sup> Az ókori asszír jog közismert keménységéről, kegyetlen büntetési nemeiről, hiszen már kis súlyú bűncselekményekért is fizikai csonkítás járt, míg *Hammurapi* törvénykönyve – mint már utaltunk rá – az izraeli törvényeknél fejlettebb, a hettita jogban pedig minden, szabad ember által elkövetett bűncselekmény pénzbüntetéssel megváltható<sup>46</sup>, míg a rabszolgákkal szemben legalább annyira kegyetlen, mint az asszír jog vonatkozó törvényhelyei.

## 5. A „NE ÖLJ” TÖRVÉNYI PARANCSÁNAK MEGSZEGÉSE AZ ISTENNEL KÖTÖTT SZÖVETSÉGET ALAPVETŐEN TÁMADJA.

Láthattuk, hogy az ószövetségi törvényi rendelkezések meghatározott teológián, antropológián nyugszanak. A következő fejezetben térünk majd ki a

<sup>45</sup> Csak egyetlen törvényhely ír elő nagy fájdalommal járó halálbüntetést, amikor is a mózesi törvény (Lev 20,14) a botrányos és rendkívül súlyos vérfertőzés bűnét elkövetővel szemben a tűzhalált írja elő. Soggin szerint itt egy elszigetelt, ősi előírás továbbéléséről van szó, amely korábban valamilyen tabuval állhatott kapcsolatban. Soggin, J. A., Bevezetés az Ószövetségbe, i. m. 173.

<sup>46</sup> Vö.: „[...] Izraelnek még nincs tudomása arról, hogy a hettita jog mennyire elnéző, amely az emberi jogok, ezúttal az áldozat jogai alulértékelésének másik módja.” Soggin, J. A., Bevezetés az Ószövetségbe, i. m. 172.

*ríb* és a *mispát* [*mišpāt*] eljárás közötti esszenciális különbségekre, most csak annyit elővételezünk, hogy a formális *mispát* büntetőeljárás – a jog funkciójánál fogva – a büntetés kirovásával ér véget. Rámutattunk arra, hogy a *talió*-elv révén kiróható halálbüntetés a jog implicit korlátját mutatja, hiszen az élet védelme nevében a törvény az élet elvételét rendeli. A modern apologetikus indíttatású ideológiai gondolkodás ezért – meglehetősen tudománytalanul – az ószövetségi írások átértelmezésén fáradozik, mintegy meghamisítva a korbeli büntetőeljárások és szankciók eredeti értelmét. Ez nem fogadható el. Sokkal inkább arra van szükség, hogy a törvényi rendelkezésekből ki tudjuk olvasni a zsidó társadalmi kapcsolatok valós belső természetét. A *Tóra* előírásai magukban rejtik a Jahve által kívánt emberi viszonyulások prototípusát, ez az értelem azonban csak finom szálfelfejtéssel emelhető ki a jogi szövegekből.

Most nézzük meg, hogy a kétféle jogi eljárás miképpen alkalmas az élethez való isteni jog foganatosítására. A „jogi igazságosság” [*cedáqá*] igazi értelme az ember bármiféle megkülönböztetés nélkül történő, a többi emberrel való kapcsolatának helyreállítása: „Azonban a halálbüntetéssel az »igazság nevében« az mondatik ki, hogy mindörökké megtagadtatik egy emberi lény számára a többiekkel való kapcsolat”.<sup>47</sup> A legsúlyosabb bűnök azok, amelyek Istent a népével való kapcsolatában támadják és Isten *impériumára*, *dominiumára* törnek, mint például az emberi élet kioltásakor. A vonatkozó törvényhely „kiírtás”-kifejezése valójában az emberi kapcsolatok *végleges megszakítását* jelenti a jogi szankció, a büntetés végrehajtásával; azonban vegyük észre, hogy az említett bűncselekményeket elkövetők szintén Istent és az Ő emberekkel való kapcsolatát támadják, végeredményben a szövetséget, a *berítet* magát. Ebből következik, hogy önmagukat zárják ki Jahve és az ember közötti relációból, sőt cselekményük célja, hogy másokat zárjanak ki ebből, elvitatva Isten fennhatóságát. Az igazság, Isten támadása a nemlét, a halál, ez pedig a jogtalanság képében jelenik meg igazságtalan cselekményként. Jahve nélkül Izrael nem létezik, mint ahogy az ember sem. Jahve a megszabadító Isten, aki csak azután köti meg a *berítet* a néppel, miután megszabadította őt a fogságból.<sup>48</sup> A *berít* a megszabadítás megtapasztalásán

<sup>47</sup> Bovati P., *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'antico testamento*, i. m. 233. A példa kedvéért: halálbüntetés járt például azért, ha egy próféta vagy álomlátó megpróbálta az istenfélőket letéríteni Jahve útjáról. A törvény így rendelkezik: „Írtsd ki tehát a gonoszot magad közül.” (MTörv 13,6)

<sup>48</sup> Vö.: „Bár a parancsolatok és törvények teljesítése főként a Deuteronomiumban Isten áldásának feltétele, de sohasem lehetett Isten szabadításának feltétele! A Sínai teofánia parancsolatainak és törvényeinek az egyiptomi szabadítás utánra való helyezése világosan mutatja,

nyugszik; amikor Isten Jahve-ként felfedi a nevét, akkor is világossá teszi, hogy *jelen lévő* és a „néppel levő” Isten.<sup>49</sup> A *berít* tehát, mint az ószövetségi jog alapja, Isten és ember (illetve nép) között kötött interszjektív relációt megalapozó „élő alaptörvény”. A jog *vitális* kapcsolat is egyben, így aki a törvényeket megszegi, az az alanyokat is támadja, de fordítva is igaz: aki a *berít* alanyait támadja, az a *berítet*, az alapvető jogi viszonyt sérti meg. Aki a Törvény ellen vét, az kívül kerül a *berít* jelentette alapvető kapcsolaton, kívül az igazságos, az igaz léten (*cedáqá, heszed*), távol Istentől, a Megszabadítótól és éltetőtől, így ő maga okozza saját vesztét. A jog, a törvény a szankciójával ezt csak explicitté teszi. Ez Jahve törvény általi igazságossága. Minden törvényesség az emberi együttlétet veszélyezteti, hiszen a *berít* a *törzsi szövetséget* is jelenti, amelynek alapja az Istennel kötött szövetség és tartalma az emberi lét számára nélkülözhetetlen törvényi valóság. A *Tóra* az isteni terv megvalósulását szolgálja, Jahve igazságosságát az emberek között. Ezért amikor a zsidó ember a törvényt megtartani igyekszik, Isten üdvözítő tervében működik közre.

## 6. AZ ÉLET VÉDELME T CÉLZÓ KÉT ELJÁRÁSI INTÉZMÉNY: A MISPÁT ÉS A RÍB KÜLÖNBSÉGE

A zsidó jogban a konfliktusok feloldására és a jogviták elrendezésére két eljárást alkalmaztak: a *mispát* és a *ríb* eljárásokat. Ezekben az alapelvek azonosak, azonban a szűkebben vett jogi és etikai célok, valamint az ezek megvalósítására rendelt jogi eszközök különbözőek. Az eljárások eleve meghatározzák struktúrájuknál fogva a lehetséges döntéseket és egyfajta specifikus, egymástól eltérő immanens erkölcsiséggel rendelkeznek. Az eljárás logikájánál fogva némileg más tartalmi célok megvalósítására alkalmas a *mispát* és a *ríb* procedúra. Mindkettő funkcionális volt és nélkülözhetetlen a maga működési területén, az interszjektív viszonyok védelmében. Hogy melyiket alkalmazták, az az adott helyzettől, a konfliktus milyenségétől függött. A jog azonban csak olyan döntéseket eredményezhetett, amelyek – mint mondtuk – strukturális

---

hogy a Törvény Isten szabadító tetteire adott válasz akart lenni.” Westermann, C., Az Ószövetség teológiájának vázlatja. Budapest, A Budapesti Református Theológiai Akadémia Bibliái és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványa, 1993, 178.

<sup>49</sup> Dio nell’ Antico Testamento (szerkesztőségi vezércikk) La Civiltà Cattolica (1996.nov.2.), No. 3513, 216.

adottságánál fogva, mintegy beléje voltak kódolva. Ne gondoljunk azonban itt merev formális jogra egyik eljárás esetében sem. A *mispát* és a *rib* eljárások együtt létezése mutat rá arra, hogy az isteni és erkölcsi elvek is csak a jog nyelvén és szerkezetén keresztül képesek társadalomformáló erővé válni, még akkor is, ha a Törvény szerzője tökéletes elveket akar érvényre juttatni népében. Ami tökéletlen, az az emberi történeti-társadalmi valóság és ehhez alkalmazkodik a jog is sajátos meghatározottságaival: nem a *Tóra* tökéletlen tehát, hanem a jog mint társadalmilag intézményesült valóság. Éppen ez adja a jog adott történetiségét, emberi lét által való meghatározottságát, amelyek egyben az etikai (és teológiai) princípiumok megvalósulásának korlátait is jelentik. A jogi intézmények és eljárások tehát – mint annyiszor a történelemben – plasztikusan fejezik ki a cél és az eszköz dilemmáját.

Mielőtt rátérnénk e két jogi eljárás vizsgálatára, tudatosítanunk kell, hogy a zsidó társadalmi értékek más, a modern kortól különböző hierarchiájával találjuk magunkat szembe. Míg egyesek már a lopás vagy rablás törvényi megítélése, szankcionálása között is koncepcionális különbséget látnak,<sup>50</sup> addig mi inkább például a házasságtörés zsidó és modern kori megítélése közötti eltérésre hívnánk fel a figyelmet. Míg a zsidó törvények rendkívül súlyos szankciót, halálbüntetést<sup>51</sup> helyeznek kilátásba mindkét házasságtörő bűnelkövetőre vonatkozóan (az egész nemi életre vonatkozó törvényhelyekre a kategorikus megfogalmazás jellemző: *tedd/ne tedd*, ezek a rendelkezések az isteni joghoz tartoznak), addig bizonyos modern társadalmi (szub) kultúrákban a házasságtörés szinte már – a törvényi szankcionálás hiányán túl – negatív társadalmi megítélés alá sem esik (lásd a *'nyitott házasság'* fából vaskarikáját).

A *mispát* és a *rib* eljárások a büntetés és a megbocsátás más és más, de egymással számos ponton összefüggő érvényesítését teszik lehetővé. Azon túl, hogy a *mispát* büntetőeljárást a bibliai törvényi előírásokban dokumentálva találjuk, a bírósági jogi gyakorlati megvalósulására vonatkozóan is számos példát találhatunk a szent szövegekben. Bár a zsidó eljárási gyakorlat a történelem folyamán némileg módosult, lényegi jellemzőit tekintve azonban azonos maradt, így jogfilozófiai vizsgálódásunk szempontjából ezen eltéréseknek nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítanunk.

A *mispát* és a *rib* eljárások közös vonása, hogy a *békesség* helyreállítására irányultak, s csupán az eszközeikben voltak mások, aminek következtében

<sup>50</sup> Bovati P., *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'antico testamento*, i. m. 225. 2. jegyzet.

<sup>51</sup> Lev 20,10.

némileg más a két eljárás esetében az elérendő cél is. A *salom* jelentése: ép-ség, sértetlenség, egészség és teljesség. (Az emberölés tilalma is azért került az egyik fontos okból megfogalmazásra, hogy az emberek életét és a közösség békéjét a gyilkosságok ne veszélyeztessék,<sup>52</sup> minthogy azok vérbosszúszorozatot indítanak el.) Akkor volt igazságosság, amikor az élet háborítatlanul folyhatott, tehát amikor a *salom* uralkodott<sup>53</sup> (a szombati munkavégzés tilalma és a parancs az Úr napjának megszentelésére éppen ezt a békét és a „kapcsolatban való létezést” szolgálták). Még egy fontos momentumra kell odafigyelnünk, ha nem akarjuk félreérteni a zsidó igazságszolgáltatást: az „ítélni” ige az Ószövetségben annyit jelent mint „kiegyenlíteni”, valakit „jogaihoz segíteni”. Az újabb bibliafordítások<sup>54</sup> már ezen, értelmet jobban visszaadó kifejezéseket használják. Az Izajás 1.17-t nem úgy fordítják, hogy „ítéljétek az apátlant és az özvegyet”, hanem: „szolgáltassatok igazságot az árvának, védelmezzétek az özvegyet.” Az ezelőtti vers pedig így hangzik: „Keressétek a jogot, siessetek segítségére az elnyomottnak”.

A *mispát*<sup>55</sup> eljárásban gyakorlatilag a tanúk (terhelő tanúk, feljelentők, illetve a védelem tanúi) döntötték el a pert, a bírák feladata a pervezetés volt. Ők voltak a Törvény, a jog védői, céljuk pedig a társas békesség helyreállítása volt. Ehhez fontos tudnunk, hogy maga a *mispát* szó gyöke (*spt*) *meg-egyeztetést, kiegyenlítést* is jelentett a „döntés” jelentésén túl. Ha bírák megbizonyosodtak a vádlott bűnösségéről (*rásá*’ vagyis „törvényszegő”), a néppel együtt mondták ki az ítéletet, kiszabták a büntetést. A végrehajtással egy külön személy volt megbízva, de gyakran az ítéletet az egész közösség együtt hajtotta végre<sup>56</sup> (megkövezés esetén a tanúk – olykor a bírák – dob-ták az „első követ” s csak utána a nép).<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Werner H. Schmidt, I dieci comandamenti e l’etica veterotestamentaria, 150.

<sup>53</sup> Bovati P., Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti, Roma, Biblical Institute Press, 1986, 146.

<sup>54</sup> Pl. Budapest, Szent Jeromos Biblia Társulat 1997.

<sup>55</sup> A *mispát* kifejezés disztingválatlanul jelentett több olyan jogi jelenséget s fogalmat, amit a modern nyugati jogfelfogás más és más kifejezésekkel nevez meg: A *mispát* jelentheti a jogi eljárást, az ítélkezés cselekvését, azt amit ítélnek (belső tárgy), az ítélkezés záró aktu-sát (ítélet, verdikt) és a jogalkotó tevékenység eredményét is (törvény, dekrétum), de jelenthet (alanyi) jogot is. Ezek elemzéséhez: Bovati P., Ristabilire la giustizia, Procedure, vocabolario, orientamenti, i. m. 187–190.

<sup>56</sup> „A halálbüntetés az egész közösség felelősségét érintette, amelynek a nevében kiszabták és végrehajtották; következésképpen az egész közösségnek jelen kellett lennie a kivégzésen, a bűnös megkövezésén. [...] mindenki vállalta a felelősségét, és nem ruházta át másokra.” Soggin, J. A., Bevezetés az Ószövetségbe, i. m. 171.

<sup>57</sup> MTörv 13,10.

## 7. A RÍB DIALOGIKUS ELJÁRÁSA: A HALÁLBÜNTETÉS ALKALMAZÁSA HELYETT A MEGBÁNÁS ÉS BŰNBOCSÁNAT RÉVÉN ,HELYRE-ÁLL' A BŰNÖS ÉLETE

A zsidó törvénytudat értelmében Jahve igazságosságának az ítéleten túl szerves része a megbocsátás is. A *mispát* eljárással párhuzamosan a jogi gyakorlatban élt egy másik eljárás is, ez a ,*rib'* eljárás.<sup>58</sup> A bíráskodó szerv által uralt, s a bírói kényszerítő szankcióval jellemezhető *mispát* eljárással szemben a *rib* eljárás adott esetben nem az elítélt „halálával” végződik, hanem éppen arra alkalmas, hogy előmozdítsa az emberi élet védelmét és az emberi méltóság tisztelét, még a bűnelkövetőt is, bár – mint láttuk – a *mispát* eljárás is az emberi méltóságot és az emberek közötti harmóniát szolgálja, hiszen a társadalmi béke helyreállítását volt hivatva elősegíteni.<sup>59</sup>

Meghatározott jogi-személyközi kapcsolatok esetében működik ez az eljárás: „A *rib* egy olyan jogvita, amely két fél között zajlik jogi kérdésekről. A perbe bocsátkozáshoz arra van szükség, hogy az érintett alanyokat előzetesen jogi jellegű kötelék (akkor is, ha ez nem explicit) fűzze egymáshoz. Arra van tehát szükség, hogy egy olyan normaösszességre vonatkoztassanak, amely mindenki jogait és kötelességeit szabályozza. Ez az a támasz, mely az alanyok közötti kapcsolatot alapozza meg és nem csak egy vita megszületését teszi lehetővé, hanem annak lefolyását is meghatározza, egy olyan vitáét, amelynek tartalma a jogi érvek, és amely jog szerinti megoldást vár.”<sup>60</sup> A *rib* eljárás tipikus helyszíne a család. A szó szoros értelmében vett jogi eljárásról van szó, ahol az atya (egyfajta ,*pater familias'*) valódi *iurisdictió*val rendelkezik a család tagjai fölött. Ez felelősséget és hatalmat is jelent, de előfordulhat, hogy az atya funkcióját más, őt helyettesítő személy (idősebb báty vagy idősebb rokon) veszi át, fontos azonban az, hogy a *rib* indításához elismert joga legyen. Ha tehát a *rib* eljárás lényegét össze akarjuk foglalni, természetét fel kívánjuk vázolni, akkor azt a következőképpen tehetjük. Kezdetekkor relatív egyetértés van a felek között, békesség, ez után következik egy olyan epizód, momentum, amely megzavarja ezt a kapcsolatot, mivel egy olyan elem kérdőjeleződik meg, amelyen – akkor is,

<sup>58</sup> A *rib* eljárást illetően két leegyszerűsítő megközelítéssel találkozhatunk a szakirodalomban: az egyik pusztán bírósági eljárást lát benne, a másik pedig egy archaikus, jog előtti intézményt.

<sup>59</sup> Bovati P., *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'antico testamento*, i. m. 233.

<sup>60</sup> Bovati P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, i. m. 21.

ha adott esetben kimondatlanul – az egyetértés/egyezség nyugodott. Ekkor a sértett fél hűtlenséggel és igazságtalansággal vádolja a másik felet. Ennek a jogi aktusnak az a célja, hogy „olyan kapcsolatba hozza vissza őt, amely mindkettőjük természetét tiszteletben tartja.” Az eljárás végcéljait tekintve pedig elmondható, hogy „ha a *rīb* eléri célját, a két fél igazság és igazságosság szerint újrakötheti kapcsolatát, egyúttal intenzívebbé téve azt, és békeegyezséget köthetnek, amely új módon strukturálja az alanyok közötti relációkat.”<sup>61</sup>

A *rīb* jogi eljárás lényege nem a bűnös pusztá szankcionálása, a büntetés kirovása, hanem a célja az, hogy beismerje a bűnt az elkövető, nyíltan megvallja azt, s manifeszt módon, konkrét gesztussal ki is fejezze, valamint nyilvánítsa azon vágyát, hogy az elkövetkezendőkben másként fog cselekedni. Minden látszat ellenére ez nem egyfajta családi pedagógia, hanem valódi, egészen sajátos jogi eljárás. A vádat előadónak egyszerre kell a tényeket illetően határozottnak (bűnösség konstatálása és a bűnelkövető ezzel való szembesítése), valamint intelligensnek is lennie, hiszen az eljárás közvetlen célja az, hogy a vádlott beismerje tettét. A vádlónak így – a közvádlótól eltérően – nemcsak a vádlott ,ellen’ kell a jog nevében beszélnie, hanem a ,vádlottért’, illetve a bűnösért is, hiszen a *rīb* eljárás a bűnösért is van, mivel a bűnös tettevel a közösségnek és önmagának is árt. Így a cél a személy ,megmentése’, hiszen a ,romlásba tart’, másrészt a közösség interszjektív kapcsolatainak, illetve a közösség mint egész integritásának a megőrzése, esetleg – súlyosabb sérülés esetén – annak helyreállítása. Bovati József és testvérei bibliai történetén mutatja be részletesen az eljárás gyakorlati lezajlását, valamint a mögöttes filozófiai tartalmat.<sup>62</sup>

A *rīb* eljárás nem a jogeset pusztá tárgyként, érintettjeként kezeli a vádlottat. A *rīb* eljárás *dialogikus* és interperszonális jellege a Másik méltóságát, személy-voltát mindvégig hangsúlyosan kezeli és ennek csak egyik – bár nagyon fontos – momentuma az, hogy igazságának előadására módot ad.

A per végén újjászövődik a reláció, de most már új tartalommal. Ezen új tartalomként megjelenő régi-új igazság csak a megsértett igazságossági rend s elvek *beismerésének* talaján jöhet létre. A beismeréshez viszont nem csak formális, hanem egzisztenciális kommunikációra van szükség: „Ha azonban az általában vett *rīb* struktúráját pontosan akarjuk megragadni, és ha meg akarjuk érteni magának a vádnak a természetét, látnunk kell, hogy a

<sup>61</sup> Bovati P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, i. m. 22.

<sup>62</sup> Id. Bovati P., *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell’antico testamento*, i. m. 234–237.

per a beszédet implikálja, amely szólítja a Másik válaszát. Az alany, aki vádol, természetesen meg van győződve arról, hogy beszédében minden érvet elmond, ami vádját és az ebből fakadó következményeket alátámasztják, azonban ez a belső meggyőződés, mivel a szó alakját ölti, valójában arra vár, hogy az, aki felé a vád irányul, az szava által befogadja, elismerje vagy bírálja azt. Egy beszélő alany egy másik beszélő alanyt sarkall (paradox módon éppen abban a pillanatban, amikor úgy tűnik, hogy meg akarja semmisíteni) oly módon, hogy az igazság közös elismeréséhez jussanak el, amely az igazságosság szerint való kapcsolat nélkülözhetetlen alapja.”<sup>63</sup> A *rīb* mint jogi eljárás, strukturális adottságai révén képes a Másik személyként való kezelését folyamatosan garantálni. A *rīb* jogi eljárás, ezért a jog szerintit és az igazságosság szerintit van hivatva helyreállítani. A *rīb* ezen túl azonban dialógus is, s mint dialogikus igazság-orientált eljárás, a Másikat igazi – kapcsolatban és igazságosságban (jog szerint) létező – személyként kívánja re-stituálni, hiszen a *rīb* „egy dialógus, amely megkérdőjelezi az egyiket a két kontendens közül, de pontosan azért kérdőjelezi meg, hogy autentikus ‚alany’ lehessen.”<sup>64</sup> Hangsúlyozni szeretnénk, hogy itt a jogi diskurzus interperszonális valóságának lényege nem meríthető ki sem pszichológiai, sem nyelvi-analitikai terminusokkal. Ez utóbbiak nem tudnak eljuttatni annak megértéséhez, amit a *rīb* mint jogi diskurzus jelent, ahol az a jogon, az igazságon és igazságosságon is alapszik az interperszonális kapcsolatért való jellegében. Itt a dialogikusság kifejezi és struktúrájával speciális módon érvényre juttatja azt a mélyebb igazságot, ami a héber jog sajátja: vagyis az igazságon (a törvényen) alapuló vitális személyközi relációk valóságát, mint tényt és mint normatív elvárását.

A *rīb* eljárás lényege nem a jogi jelleg meghaladása, vagy – még rosszabb megközelítésben – elhagyása, hanem azt magában foglalólag a jog igazi célja és rendeltetése felé mutat: a közösségi kapcsolatok helyreállítása felé intenzív jogi-interszubjektív kapcsolat révén, ahol a ‚kapcsolat’ kifejezést nyomatékosítani szeretnénk.

Hogy mennyire szükség van a „büntetés gesztusára”, azt mutatják a bibliai helyek is,<sup>65</sup> azonban ez mindig az elkövetett bűn mértékéhez, valamint a bűnös fizikai vagy pszichikai állapotához igazodik. József például a *rīb*

<sup>63</sup> Bovati P., Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti, i. m. 60.

<sup>64</sup> Bovati P., Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti, i. m. 60.

<sup>65</sup> Péld. 3,11,12. 6,23,13,24,15,10.

keretében bebörtönöztette testvéreit,<sup>66</sup> illetve láncra verette Simeont.<sup>67</sup> A jogi eljárás és a benne intézményesített pedagógia az emberközi kapcsolatokat illetően konstitutív. Juda ugyanis – József történeténél maradva – felajánlja szabadságát (életét) Benjaminért, vagyis – rabszolgának kínálkozva helyette – ki akarja váltani őt.

A törvény úgy rendelkezik, hogy „aki embert rabol, akár eladja, akár még nála van, halállal lakoljon”.<sup>68</sup> Nos, Józsefet testvérei eladták, tehát a törvény szerint *halálbüntetés* lett volna a rájuk kiszabott büntetés. A *ríb* eljárás viszont éppen azt a teológiai/erkölcsfilozófiai logikai ellentmondást hidalja át, amit a *mispát* eljárás immanens korlátai miatt kezelni képtelen, vagyis, az ember életének védelmében ember életét venni.

Általánosabban és egyetemes érvennyel fogalmazva Arthur Kaufmannra kell hivatkoznunk, aki szerint a halálbüntetés nem igazolható a *talió*-elv alapján négy szempontból sem: (1.) a gyilkos megölése révén semmi nem lesz egyenlően megtorolva, (2.) a *talió*-elv alapján minden emberölést, a gondatlanságból elkövetettet is, halállal kellene büntetni, (3.) a *talió* a legtöbb bűncselekmény esetében egyáltalán nem vihető keresztül, (4.) az igazságosság nem tetteben visszatükröződő büntetésmódot, hanem a bűnnek megfelelő büntetési mértéket kíván.<sup>69</sup>

A *ríb* eljárás nemcsak hogy nem folyamodik a halálbüntetéshez, hanem lehetővé teszi azt is, amire a *mispát* eljárás keretében, a büntetés végrehajtása után – értelemszerűen – nem kerülhet sor, vagyis a megtört interszjektív-közösségi kapcsolatok helyreállítását. Láthattuk, hogy a *ríb* eljárás értelme éppen ez utóbbiban áll és strukturális sajátosságai is alkalmasak arra, hogy e célt mozdítsák elő. A vád, a büntetés (gesztusa) nélkülözhetetlen jogi mozzanatai az eljárásnak, mint ahogy a megbánás kinyilvánítása is. A *ríb* viszont nem ér véget a szankcióval, hanem hozzájárul – amennyiben jól alkalmazták – a jog valódi céljának megvalósításához: a személyek közötti harmonia [*salóm*] helyreállításához: „Feltűnik így a jogi eljárás (*mispát* eljárás – F.J.) és a *ríb* eljárás közötti döntő strukturális különbség: míg az előzőben a büntetés lezárja az eljárást és az egész jogi dinamika bevégeztét jelenti, addig a *ríb* eljárásban a büntetés az eljárás elején lokalizálódik, nem mint az engesztelés eszköze, hanem inkább mint a vétkeshez való ‚beszéd’ módja, hogy meghallgatást nyerjen, s hogy végső soron, a helyes választ

<sup>66</sup> Ter 42,17.

<sup>67</sup> Ter 42,25.

<sup>68</sup> Kiv 21,16.

<sup>69</sup> Kaufmann A., Halálbüntetés, i. m. 306.

ébressze a bűnösben”.<sup>70</sup> Másutt pedig Bovati az interperszonális kapcsolatok dinamikájához hasonlítja a *rîbet*, így jelölve ki a jogi konfrontáció irányultságát, eljárásban való helyi értékét: „A per az interperszonális kapcsolatok kríziséhez hasonlítható a konfrontáció lényegileg tranzitorikus jellege miatt. Ha csakugyan a *rîb* egy olyan szó útnak indítása, mely támad és fenyeget, vagyis a különbséget hozza felszínre, célja az igazságosság lehetővé tétele, vagyis az alanyok egyetértése egy olyan struktúrában, amely a jogra jellemző stabilitás jellemzőjével bír.”<sup>71</sup> Itt nem egyfajta „status quo” helyreállításáról van szó, hanem azt meghaladóan egy újra konstituálódott interszjektív szövedékről, hiszen a *salóm* csak a *cedáqá* bázisán jöhet létre, ami viszont – mint a legszélesebb értelemben vett, a legmagasabb erkölcsi tartalmában megfogalmazódó igazságosság – a „szeretet”-tel rokon.

A *rîb* eljárás helyszíne a legkisebb szociális közösség, a zsidó család, ahol a *rîb* indítója mindent megtesz, hogy megmentse azt, aki bűnt követett el. Ha ezt nem tenné, azt jelentené, hogy magára hagyja őt. Világos, hogy a *rîb* egy intenzív személyközi relációt magában foglaló antropológiát feltételez. A jog és a szeretet, mint megbocsátást és visszafogadást is magában foglaló igazságosság, mint a bűnös megmentésére tett kísérlet a másikért való felelősséget implikálja. A felelősséget kifejező szeretet azonban elsősorban nem érzelemfüggő emotív viszonyulás, hanem az igazságosság révén konkrét cselekedetekben megvalósuló, akaratlagos döntés.

A jog az igazságtalanság állapotának beismerésére és a Törvény szerinti létállapot helyreállításának szándékára vezeti rá a bűnöst az (1.) *igazság* (vád tartalma) felfedésével és kimondásával egyfajta diskurzus keretében, ahol az igazság nemcsak tényállásbeli valódiságot jelent, hanem a törvény alapjául fekvő erkölcsi igazságot is, ezt követően (2.) a *büntetéssel* (3.) és a *megbánó* aktus elvárásával, valamint – és ez a *rîb* lényege – (4.) a befogadás és *megbocsátás kinyilvánításával* a sértett részéről. A megbocsátás a szeretettel rokon, vagyis a vádat tevő szíve belső diszpozícióját nyilvánítja ki. Ami a terminológiát illeti, azt az érdekességet kell megállapítanunk, hogy a megbocsátás – különösen az igealakokban – nem a cselekvésre vagy a magatartásra utal (bűncselekmény, gaztett, bűn), hanem az emberre (bűnöző, vétkes, bűnös). Ezen szemantikai jelenségből a mögöttes implikációkat kifejtve két, a héber *rîb* eljárásra vonatkozó teológiai-erkölcsi tanúságot vonhatunk le: nem szabad a kegyességet a bűn tolerálásával összetéveszteni, mint ahogy

<sup>70</sup> Bovati P., *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'antico testamento*, i. m. 236.

<sup>71</sup> Bovati P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, i. m. 104.

a bűnözőt sem lehet az általa elkövetett bűncselekménnyel azonosítani.<sup>72</sup> A megbocsátás logikája után kutatva arra kell továbbra rámutatnunk, hogy a megbocsátás válasz egy vágyra, egy kérésre. Mivel a bűnös már többféle módon is kimutatta a beismerés és megbánás tényét, valamint kifejezte az igazságos viszony helyreállítása utáni vágyát, a vádlott méltányos (!) választ vár a *riib* indítójától. A megbocsátás mindig csak válasz, hiszen a *riib* jogi eljárás (valós váddal indul, valós jogsérelem által megbontott állapot valós helyreállítása iránti küzdelemként strukturálódik) így a megbocsátás is csak a „megtért” bűnelkövető cselekvésével, gesztusaival arányos és gyakorlatilag általa feltételezett lehet. Bár a megbocsátás válaszként jelentkezik, tudatosítanunk kell, hogy nem automatikus válaszreakcióról van szó. A megbocsátás ingyenes, szabad aktus eredménye. Ebből következik, hogy a bocsánatot kérő azt nem várhatja el, aki pedig megadja, az nem jogilag előírt aktust hajt végre. A bűnelkövetőnek nincs ehhez való joga, amit mintegy érvényesít a bocsánatkéréskor. A bocsánatkérés szemantikailag is azt jelenti, hogy a vádlott ráhagyatkozik a sértett döntésére és az általa támasztott kondíciókra. Csak reménykedhet abban, hogy a jóindulat irányítja majd a sértett akaratát. A megbocsátás „jogi aktus, de nem egy jog (a vétkes jogának) kifejeződése, hanem sokkal inkább a vádlónak a büntetéshez való jogáról történő lemondásának aktusa”.<sup>73</sup> A bűnelkövető tudja, hogy előfordulhat, nem kap bocsánatot. Csak reménykedhet, ami nem bizalomhiányból fakad, hanem annak tudatából, hogy nyilvánvaló aránytalanság áll fenn a gesztusa és aközött, amit vár a sértettől. A vádló továbbá csak bizonyos kondíciók mellett bocsát meg, és nem csak meghatározza ezeket, hanem egyúttal az ő elvitathatatlan jogát képezi is az, hogy ezek teljesülését vagy nem teljesülését megállapítsa. Végezetül a sértettnek mindenkor jogában áll, hogy ne bocsátsa meg, ami viszont nem feltétlenül a kemény, gonosz szív megnyilvánulása, hanem felelősséget is jelenhet, hiszen egy könnyed vagy automatikus megbocsátás a vétek, a bűncselekmény banalizálását eredményezheti, ami pedig a rossz elburjánzásához vezethet, és nem utolsó sorban a bűnelkövető megrögzöttségét, a rosszban való megmaradását is elősegítheti. Ez pedig sohasem lehet célja a *riib*nek, ami a jogosság, az igazságosság helyreállításán túl – vagy azzal együtt – a Másik „megmentését” is célozza. A megbocsátásban azonban a *riib* logikáját tekintve van valami, ami a bocsánatkérést megelőzi. A megbocsátás, az irgalom pusztja lehetősége már a vád kezdetén meghatározott alaphanggal hangszereli az eljárást. Ez a bilateralitás természetéből fakad, hiszen előfordul az is, hogy a vádló már ak-

<sup>72</sup> Bovati P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, i. m. 136.

<sup>73</sup> Bovati P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, i. m. 139.

kor felajánlja a megbocsátást, amikor a vádlott még be sem ismerte vétkét és így irgalmat sem kérhetett. (A legtipikusabb példa erre Isten pere népével.<sup>74</sup>) A kiengesztelődés nem a megbocsátás után, mintegy a semmiből tűnik fel a horizonton, hanem strukturálisan a váddal előfeltételeződik, mint a *rîb* célja, télosza. A megbocsátás egy „eredeti aktus”, hiszen valamilyen módon azt már a sértett egyoldalúan megadta és csak mintegy arra vár, hogy manifesztálódjon azáltal, hogy a bűnelkövető azt megkapja.

A megbánás és a bocsánatkérés aktusa gyakran ajándék és kártérítés formájában nyilvánul meg. Azért említjük ezt a formát, mivel logikájában jól kifejezi az eljárás kétoldali jellegét. Aki bocsánatért könyörög, kérését ajándékkal nyomatékosítja, amelynek kettős funkciója van. Egyrésztől egyfajta kártérítést képez az okozott kár ‚ellenszolgáltatásaként‘, reparációjaként, másrésztől pedig a békés megoldás iránti vágyat fejezi ki. A *beleérzésnek* itt komoly jelentősége van, hiszen olyan ajándékot prezentál a vétkes, amit a vádló szívesen fogad, vagy ami – legalábbis szimbolikusan – a *rîbet* kiváltó büntény reparációját jelzi. A vádlott az arányos *restitutio* révén kívánja a bűncselekmény által okozott jogsértést jóvátenni még mielőtt erővel kényszerítenék rá. A korábbi helyzetet – mint igazságossági állapotot – általában bőséges ajándékkal, kárpótlással kívánják helyreállítani, ami azt mutatja, hogy az egyensúlyi helyzet nem az anyagi javak és értékek reciprocitásának a záloga, hanem az emberközi reláció milyenségének függvénye. Csak így magyarázható ez a „túladakozás”, ami minőségileg törekszik a reparációt az anyagi javakon túl is magvalósítani. Ez nem a Másik, azaz a sértett megnyerését célozza, hanem a károkozás, a jogsértés súlyosságának és az általa kialakult helyzet igazságtalanságának elismerését bizonyítja, manifesztálja. A reparáción túl – mint mondtuk – az aktus a békés megoldás iránti vágy kifejezéseként is magyarázható. Így „aki elfogadja az ajándékot az *de facto* eleget tesz a könyörgésnek, aki viszont elutasítja az ajándékot, az kitart agresszív, haragvó állapota mellett”.<sup>75</sup> A *rîb* ezen mechanizmusára mind az emberközi<sup>76</sup> mind Isten és népe közötti viszonylatban<sup>77</sup> találunk számos példát.

Bár a *rîb*nek jellemzője a felek részéről az a vágy, hogy az mielőbb lezáruljon, az csak akkor végződik be, ha „egyetértés van egy olyan szót illetően, ami

<sup>74</sup> Iz 1,18 skk.

<sup>75</sup> Bovati P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, i. m. 120.

<sup>76</sup> Vö.: Ter 20, 14–16; Ter 21,27; Ter 32,21; Ter 43,11; 1 Sám 25,27.

<sup>77</sup> Itt feltételezhetően a szakrális, kultikus áldozatok a megtérést, a helyrehozatalat, az engesztelést vannak hivatva kifejezni.

az igazságosságot határozza meg az igazság szerint”.<sup>78</sup> Ha az igazság ezen momentuma bármely okból nem kap teret, akkor igazságosságról sem beszélhetünk, s ennek következtében a per csak lezárul, de véget nem ér, hiszen nem jött létre az igazságon alapuló interperszonális egzisztenciális konvenció, amely a *rib*nek mint jogi eljárásnak a feltétele: „Ha hiányzik a szükséges bölcsesség, hogy ezt a szót kimondják vagy meghallják, ha egy vétkes hazugság elfedi a belső elutasítást, és ha különösképpen a joghatósági hatalommal való visszaélés révén elsietik és kierőszakolják a *rib* végét, a viszály megmarad; akkor is ha látszólag azt elsimították, újra fog születni, talán a hamu alól, hogy újból felszítsa az elfojthatatlan igazi igazságosság iránti vágyat, amely az egyedüli létmód egy lelki lény számára”.<sup>79</sup> A bírósághoz való folyamodás úgy zárja le a jogvitát, hogy a bíróság a döntést, az ítéletet „kírója” és azt kikényszeríti a felekkel szemben, valamint elítéli az egyik felet. (Ezért is van az, hogy – paradox módon – éppen az ítéletben fejeződik ki az a tény, hogy az egyik fél visszautasítja – akkor is ha implicit módon – azt, hogy önként folyamodjon az igazsághoz, ezért a bibliai értelemben vett igazán ‚igaz’ ember csak mint végső eszközhöz fordul a bírósághoz.) A *rib*nél ezzel szemben, bár az is a Törvényen és az igazságosságon alapul, aminek önmagában kényszerítő ereje van, mégis a vádlott, aki az eljárás során önként elfogadja az igazságot, a jog szerintit – s így önmaga vállalja az ítéletet – ő maga is hozzájárul főszereplőként ahhoz, hogy az interszubjektív dimenzióban – most már az igazság és az igazságosság talaján – megújult tartalommal új konvenció jöjjön létre. A *rib* – a háborúval ellentétben, amely kizárólag az erőre bízva a jog, valaki igazának elismertetését, illetve a bírósági gyakorlattal szemben, amely a kontendensektől különböző fórumra bízva a jogvita eldöntését – a *kiengesztelődéssel*, vagyis az igazságosság kényszer nélküli újra-megállapításával ér véget, amelyben mind a két fél részt vesz, de különböző szerepben. Fontos rámutatnunk arra, hogy nem választott bíraskodási folyamatban történő konciliációról, egyfajta békítő tárgyalásról van itt szó.

Az eljárás úgy strukturálódik, hogy az egész procedúra bár kezdetétől ‚igazság-kötött’, a processzus végén, az ‚igaz’ talaján, a szituatív meg születő, újjáalakuló relationalitás az igazságot, azaz a személyközi *újraépült kapcsolatot*, új tartalommal gazdagítja. Ha pontosítani szeretnénk a *rib* lezárásának módozatait, háromféle kapcsolat stipulációját kell elkülönítenünk: (1.) egyezség, (2.) béke, (3.) illetve a szövetség. Az első esetet illetően azt mondhatjuk, hogy sokszor azért jön létre egyezség, mert a vádat a kielégí-

<sup>78</sup> Bovati P., Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti, i. m. 104.

<sup>79</sup> Bovati P., Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti, i. m. 104–105.

tő viszontválasz miatt ejtik, minthogy tartalmilag okafogyottá vált. Mindazonáltal azon pozitívum mellett, hogy a *ríbet* le akarják zárni, el kívánván kerülni vagy be kívánván fejezni az erőszakos összeütközést, mégis van valami szubjektív a *ríbet* egyezséggel való lezárásában, hiszen az csak „véleményen” nyugszik, amelynek hiányoznak az objektív vonatkozásai, s így nem minden esetben jelenti az igazság és az igazságosság érvényesülésének garanciáját. A béke és a szövetség esetében viszont egyértelműen új tartalommal létrejött, szubsztanciális bilaterális kötelekekről kell beszélnünk.

Az igazság új tartalommal való gazdagodása alatt természetesen nem azt értjük, hogy a Törvény gazdagszik, hanem azt, hogy a Törvény-szerinti *személyközi relációk* telítődnek a Törvény szellemével. Véleményünk szerint a jog ilyenén való működése csak a társadalom által teljes körűen és teljességgel elfogadott szubsztantív erkölcsi tartalmak alapján lehetséges, ahol a jog egyértelműen magasabb erkölcsi célokat szolgál a társadalomban intézményesedve. Viszont, mivel a történetileg adott, „földi” meghatározottságok kulturális körülmények között kell megvalósulnia – az isteni eredettel szemben –, így mindig csak valamilyen mértékben esetleges és megvalósulását tekintve pedig közelítő igazságosságot szolgálhat. A dolog másik oldalát tekintve viszont a jogi jelleg elmaradása (vád, szankció stb.), vagy „meghaladása” egyfajta teologizáló-idealizáló irrealizmus követése nyomán, a földi körülmények között egyértelműen az igazság és az igazságosság sérülését jelentené. A *ríbet* arra képes – a *mispátot* mintegy kiegészítve – hogy a *cedáqát*, azaz az igazságosságot mozdítsa elő – melynek eredője az isteni igazságban van – az interperszonális kapcsolatokban egy olyan folyamatos dinamikában, melynek során az eljárás új értékeket szül, vagyis a *ríbet* jogisága egyszerismind az értékkonstitúciót is lehetővé teszi. Ezek az értékek tehát az interszubjektív síkon realizálódnak, az emberek között. A jog így nem csupán „hátrafelé tekint” a törvényes állapotot helyreállítván, hanem a „jövőn is orientálódik”; a jelenben pedig, a jövőre is kihatással, értékeket szül. A *ríbet*ben tehát mind a vádló, mind a bűnös – egyazon szociális közösséghez tartozván (pl. család) – egyszerre éli át az igazságosság dinamikus kapcsolat-teremtő jellegét, a Törvény ehhez ad nélkülözhetetlen alapot, eljárásában pedig eszközt. A *ríbet* eljárás strukturálisan a megbocsátás felé mutat. De ez csak a jogilag egyértelművé tett igazság talaján mehet végbe, ahol az igazság egy másik dimenzióban teljesül ki, a helyreállított, újrászótt relációban, ahol az „igazságos” az új élet forrásaként jelenik meg, vagyis a sértett, azzal a „magasztos hatalommal rendelkezik, hogy egy új élet kezdséhez adjon lehetőséget”.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> Bovati P., *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'antico testamento*, i. m. 237.

## 8. A RÍB TEOLÓGIAI MINTÁJA: ISTEN VISZONYULÁSA AZ EMBERHEZ, S VÁLASZTOTT NÉPÉHEZ

A mindenkori példa az igazságosság ilyen dinamikájára: jogi igazságosság – megbocsátás – szeretet igazságossága, Jahve Izraellel való kapcsolata, aki ugyanezt az eljárást alkalmazza a népével szemben: igazságosságában [cedáqá] büntet, de irgalmában mindig kész a bocsánatra.

Végezetül még egy példával szeretnénk illusztrálni azt, hogy a jogi gondolkodás mennyire a Jahve és a zsidó ember kapcsolatának lényegéből fakadt. Az *’itélni’* ige annyit jelentett mint *’kiegyenlíteni’*, vagy pedig jogaihoz segíteni valakit. Ezt a szemantikai tartalmat kelti életre mindennél beszédesebben Jób története, amelyben Jób az igazságosságért száll perbe Istennel, és ezt a hagyományos izraelita perrendtartás szerint teszi: barátai a vádlott Isten védői, tanúi. A védők nem tudják Jóbot meggyőzni, de Isten nem a barátok apológiájának, ortodox teológiájának ad igazat, hanem Jób *’életét állítja helyre’*.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Pákozdy L. M., Törvény és igazságszolgáltatás a Bibliában, i. m. 146.