https://doi.org/10.36007/5376.2026.65

BÁLÁM: KÁNONON INNENI ÉS TÚLI ÉRTEKEZÉS AZ "IDEGEN" PRÓFÉTÁRÓL (AZ ÁLDÁS ÉS AZ ÁTOK HELYE A HÉBER KÁNONBAN ÉS AZON TÚL)

BALAAM: CANONICAL AND BEYOND: A TREATISE ON THE "FOREIGN" PROPHET

Ferdinánd TARR[112]

Abstract

The original meaning of this preliminary research was to define the criteria of true and false prophecy, starting from the story of Balaam "the prophet turned upside down" (Numbers 22-24). However, guided by the literature and my personal interest, I realized that my a priori intention was too universal and needed to be clarified and narrowed. It is difficult to determine how prophecy works, how the word of man becomes the word of God: this is an impossible possibility. I again considered the theme of curse and blessing to be universal enough to point out the specific questions raised by the text, its place in the Torah and the entire Hebrew Canon and even beyond, in the New Testament and in Josephus Flavius. Balaam appears in a positive light in the original narrative. A "pagan" seer and/or diviner who probably had nothing to do with Israel: he blesses even when hired to curse. Positive or negative reception of him dominates in the Hebrew Bible? Or the ambivalence of his figure and his „ministry" is dominating?

Key words*: Balaam, blessing, cursing, Numbers 22-24, canon-canonization, prophetism, true and false prophet.*

Dilemmák és ambivalenciák

Az elsődleges kutatás értelme az volt, hogy meghatározza az igaz és hamis prófécia kritériumait és helyét a *"feje tetejére állított próféta"*, Bálám történetéből kiindulva a Num 22-24-ben. Az *a priori* szándékom azonban túlságosan általánosnak bizonyult. Nehéz ugyanis megállapítani, hogyan „működik" egy próféta, valamint miben, hogyan és milyen formában születik meg a prófécia. Hogyan válik az emberi szó az emberen túlmutató, a jelent transzformáló, és a jövőt

[112] Drs. Tarr Ferdinánd Mgr., Selye János Egyetem- Református Teológia Kar, tarrf@ujs.sk

feltáró történéssé? Az átok és áldás, - ami Num 22-24 perikópának egyik fő témájának látszik-, ismét elég univerzálisnak tartottam ahhoz, hogy rámutassak a szöveg által felvetett konkrét kérdésekre a Pentateuchoszban és az egész héber Kánonban sőt azon túl is. Bálám ugyanis pozitív fényben jelenik meg az eredeti elbeszélésben[113]. Egy „pogány" látnok és/vagy jós „története" ez, akinek alapvetően valószínűleg semmi köze nem volt Izrael népéhez: akkor is áld, ha átokra kap megrendelést.[114] Ezt a dilemmát, és Bálám ambivalens személyét kívánom néhány bekezdésben tárgyalni az eddigi kutatásom alapján.

Néhány hipotézis

1. Bálámnak a Num 22-24-ben tárgyalt cselekedetei és szavainak fogadtatása többségében negatívnak látszik az Ószövetségben[115], majd az Újszövetségben[116] és a rabbinikus hagyományban is főként negatív vonalon folytatódik tovább.[117] Bár ez egy elég sematikus ítélet, hiszen úgy is értelmezhetjük, hogy a negatív recepció is recepció, amely igazolja az eredeti történetet.[118]

2. Miért lesz az áldás átok? Miért nem békültek ki a hagyományok/források azzal a pogány (Arámból származó, asszíriai, Jordánon túli)[119] személlyel, aki csak akkor mondott "jó" szavakat, amikor meglátta Izraelt? Vagy miért állítják a „receptorok", hogy tulajdonképpen csak azért lett fontos Bálám személye, mert Isten az átkot áldássá változtatta? Miért nem ment át más bibliai szereplő hasonló folyamaton, amikor eredetileg pozitív karakterből teljesen negatívvá vált?[120]

3. Bálám nagyon egyoldalú és eltérő bemutatása a kanonikus diskurzusban talán azzal magyarázható, hogy az érintett források, könyvek, hagyományok hogyan viszonyultak az

---

[113] Ez egy alapvetően próféciákkal erősen kiszínezett szarkasztikus, komikus novella, meseszerű elemekkel

[114] Nagyon helyesen analizálja az alaphelyzetet BEYERLE: *'A Star Shall Come Out Of Jacob'*,165. *„In sum, the different strains of productive rewriting and interpretation of the stories and sayings that are connected with the prophet Balaam in the Tanak result in an ambiguous, not to say contradictory picture of Balaam as an active person."*

[115] Num 31, 8.16; Deut 23,5-6; Józs 13,22; Józs14,9-10; Neh 13,2; Mik 6,5 (1 Krón 6,55- Bileám?; Bir 11,25- csak Bálák!)

[116] 2 Pt 2,15; Júdás 11b; Jel 2,14

[117] ZSENGELLÉR J. monográfiájában megtalálható minden jelentős szöveg elemzése a posztbiblikus zsidó hagyományoktól kezdődően, az első évszázadok keresztyén szerzőin keresztül egészen az ókori keresztyén ikonográfiáig. A szerző ügyelt arra is, hogy konkrét szövegek teljes egészében olvashatóak legyenek.

[118] Ebben a szellemben: KARASSZON: *Bálám és a szamár,* 239kk.

[119] Bálám hazája állandó kutatás és vita tárgyát képezi.

[120] Jól veszi észre mindezt ZSENGELLÉR JÓZSEF már az alaptézisei egyikében: *„Annyi azonban már most elmondható,*
hogy az egységesnek nem nevezhető alapszöveg legalább három Bálám-képet rajzol föl. Az egyik egy nem izraeli átokmondó, aki mágiával is foglalkozik. A második egy Istennek engedelmes, az Ő szavát ismerő és követő próféta, aki bár átkozni hívták, áldani megy. Ezzel szemben áll végül egy olyan próféta, aki nemhogy Istennel nincs igazán kapcsolatban, de még az általa küldött angyalt sem látja meg. A történet azáltal is nevetségessé teszi ezt a „másik" Bálámot, hogy vele ellentétben a szamara meglátja az angyalt, sőt még beszél is a prófétához. E három alak ugyan összekeveredik a történetben, de úgy, hogy Bálám végül nem tesz rosszat, hanem megáldja Izráelt és a történet pozitív lezárást kap." 19.

idegenség problémájához Isten népével kapcsolatban. Kutatásom tárgya ennek a konfliktusnak a reflektálása, szűkebb értelemben a Num 22-24-ben, tágabb értelemben az egész bibliai kánonban és különösen Josephus Flaviusnál, aki a *Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία*[121] nagy teret és figyelmet szentel Bálámnak.

4. A tanulmány célja nem az irodalomkritikai kérdések (forráselmélet, pl. W. Gross hatalmas monográfiája[122]) feltárása, hanem az, hogy jobban megvilágítsa a Bálám idegenszerű alakjának ambivalenciáját. Bálám áldásokat közvetít Izrael felé, vagy legalábbis Izrael népének áldott voltát, mint status quo-t megerősíteni látszik, mégsem *echte* próféta. A. Schüle szerint a Num 22-24 témája az exilium utáni Izrael belső vallási konfliktusa, amelyet a szöveg feszültségmezőjének sajátos témái tükröznek: Izrael, mint Isten népe, a száműzetés utáni monoteista istenfelfogás és a prófécia szerepe[123]. Van, aki ennél is sokkal kritikusabban fogalmaz, és azt mondja, Bálám elve halálra van ítélve, és történetét, személyiségét, és kánon belüli „meggyilkolását" feltárni felér egy krimivel.[124]

A formai felépítésében először a közvetlen kontextust, majd egy tipológiai kísérleten keresztül Bálám személyét, végül egy külső bizonyíték és néhány belső, kánonon belüli bizonyíték, és egy kánonon túli evidencia megvizsgálásával jutunk el a következtetésekig.

A Num 22-24 a Numeri kontextusában

Bálám története, - narratív és poétikai-profetikus részeinek elhelyezése-, némileg elhomályosul ahhoz képest, ahogyan a Mózes vezetése alatt a Kánaán „honfoglalásának" történeteit színesen, alkalmanként ellentmondásokat sem mellőzve Mózes 4. könyve ábrázolja. Tágabb kontextusban szó esik a nép többszöri zúgolódásáról, sőt Mózes és Áron hitetlenségéről is! Szűkebb szövegkörnyezetében pedig a Jordánon túli területek „meghódításáról" is (összecsapás az ellenséggel, győzelem Szihon és Óg felett).

A belső és külső akadályok ellenére végül Izrael az Ígéret Földjének határához ér. A 22-24. fejezetben hirtelen az előző perspektíva megváltozik. Izráelt látjuk a túlsó oldalon, az ellenség oldalán, Bálákot, Moáb királyát pedig az innensőn (kánonon belüli fókuszváltás). A bibliai tanúságtétel szerint Izrael a Jordán túlsó partján, Jerikóval szemben táborozik, Moáb királya meglátja őket, és megrémül. Egyrészt a „sokaság" miatt, másrészt azért, mert *"látta mindazt, amit Izrael tett az emoreusokkal*": kvalitatív és kvantitatív rettegés uralkodik el ezért felette.

Az elbeszélés ezután a két főszereplő, Bálám és Bálák ábrázolására, bonyolult viszonyukra és Izraellel kapcsolatos teljesen eltérő felfogásukra fókuszál. Ez nemcsak az igaz és a hamis hit közötti különbség puszta összehasonlítása, hanem annak bizonyítéka is, hogy az eredetileg pogány

[121] Hagyományosan a Zsidók története-ként fordított műve IV. 100kk. fejezeteiben
[122] GROß ,WALTER: *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22*–24
[123] SCHÜLE 22.
[124] Így FREVEL: *Desert Transformations* 155k. A fejezeten belül különösen a Num 31 eseményeit vizsgálja meg.

látnok milyen közel kerülhet Isten (JHWH/Elohim) személyéhez, és milyen messze áll egy kinyomozhatatlan és sötét eredetű pogány király mindettől.[125]

A perikópa értelmezésére módszerek széles skáláját alkalmazták kutatók. A szövegben megjelenő feszültségek vezették el a kutatókat arra a megállapításra, hogy a Bálám-ciklusban két alapvető réteget különitsenek el, a Jahvista és az Elohista forrás anyagát és természetesen egy Deuteronomista átdolgozást. Az egyik olyan tényező, amely szinte lehetetlenné teszi a forráskritika alkalmazását és a rétegek egyértelmű szétválasztását, az elbeszélés anyagát formáló és azt örökül hagyó, hosszan tartó szóbeli hagyományozás (*oral history*). A kutatók ennek ellenére kísérletet tesznek arra, hogy elkülönítsék a Bálám narratíva eredeti rétegeit és rekonstruálják annak lehetséges korai formáit. Nyilvánvaló, hogy ezek az ősi költői és prózai szövegek, amelyek Bálám elbeszélésében szerepelnek, hosszú szerkesztési és hagyományozási folyamaton mentek keresztül, mielőtt elérték jelenlegi irodalmi kontextusukat a Numeri könyvében[126].

A szöveg datálásával sincs könnyebb dolgunk. Nem véletlen, hogy a legtöbb kommentár meglehetősen tartózkodó a kérdésben és elég széles időintervallumot ad meg a Num 22–24 keletkezési idejeként.

[127]. Mindazáltal bizonyos konszenzus alakult ki abban, hogy a költői részek (párbeszédek, Bálám „próféciái") későbbiek, azaz a 8-9. század előtti időszak, az elbeszélő szövegek pedig a korai fogság utáni időszakra, azaz a 7. század első felére nyúlnak vissza (pl. Seebass, Schüle, Levine, Coats-Knierim).[128]

A legtöbb kommentár figyelmen kívül hagyja a Bálám-ciklus funkcióját a Numeri könyvének általános szerkezetében. A 22-24. fejezetek szerintük, -tipikusan vagy szándékosan-, független egységként, izoláltan állnak az adott irodalmi kontextusban.[129] H. Seebass kommentárjában például úgy látja, hogy a Num 22-24 egyfajta „köztes szöveg" (*Zwishentext*)[130], amely elsősorban a könyv egyes részeinek elválasztására (*Trennung*) szolgál, mivel nem Izrael, és nem Mózes életét tárgyalja, hanem „idegenek" jelennek meg benne. De ebben a „külföldi" befolyás alatt álló komplex részben is Izrael Istenét és népét, Jákóbot/Izraelt, mint a nemzetek világossága

[125] Legalábbis a történet hosszú prológusa a 22. fejezetben ez akarja sugallni.
[126] OLSON: *The Death of the Old*, 153ff.
[127] K.e. első évezred
[128] SMELIK: *Writings from Ancient Israel*, 85k. Némileg merész datálást kínál, mely szerint Bálám bibliai története nem keletkezhetett korábban, mint a Kr. e. 6. században. Számára a Num 22-24 történelmietlen benyomást kelt. Bálám teljes bibliai története egy reakció a keletkezése korának körülményeire. Az elbeszélés felépítése során a szerző Bálám személyét használta fel, akit Transzjordániában már a 8.században ismertek, mint „Tisztábban-látó" és átok-ondó. Ez a nagy átokmondó, akit nagy tisztelet övezett a gyűlölt szomszédos nemzetek szemében, a bibliai történetben nem képes Izraelt megátkozni, csak megáldani. Ebből a szempontból a Num 22-24 az Ószövetség azon szövegsorozatához tartozik, amelyek Izrael déli és keleti szomszédainak ellenségeskedésére reagáltak.
[129] *„Úgy gondolom e helyen sikerült rámutatni arra, hogy a Bileám-perikopánál nincs szükség forrásokra való bontásra, hogy a szöveg és közelebbről az Istennevek használatának látszólagos nehézségein túl jussunk. Sőt éppen az bizonyult be, hogy egy ilyen fölbontás eleven egészet vág szét ennél az elbeszélésénél és hogy az istennevek használata az egység mellett érvel. Hasonló lenne tehát az eset a József elbeszélésekhez, amelynek egységes voltát a radikális kritikusok közül egyre többen elismerik."* Érvel PÁKOZDY: *Az istennevek használata*, 28.
[130] SEEBASS: *4 Moses*, 1.

ábrázolják.[131] Külön irodalmi egységként tárgyalja M. Margaliot is a Num 22-24-et,[132] mégpedig azzal a céllal, hogy rámutasson, ennél nyomósabb okok kellettek ahhoz, hogy a Bálám narratíva beépüljön a Pentateuchusba.

Már a korai értelmezési kísérletek már tisztában voltak ezzel az irodalmi problémával. A babiloni Talmudban ezt olvassuk: „*Mózes írta könyvét (Tórát) és Bálám darabját (*וּפָרָשַׁת, másik változat szerint könyvét)"[133] A zsidó bölcsek soha nem vitatták, hogy Bálám könyve a Pentateuchus része és egyfajta belső (sokszor terhes) „csomagja".

Bálám, mint ószövetségi ember és prófétatípus? Tipológiai kísérlet

Miért követel egy nem izraelita látnok jóváhagyást, és várja Izrael Istenének utasításait?[134] Vajon Bálám Izrael Istenének engedelmes szolgája volt-e, elhatározta-e valaha, hogy aláveti magát YHWH akaratának? Vagy Izrael Istenének ereje/lelke[135] kényszerítette engedelmességre?

Milyen típusú ember volt Bálám (ha a tipizálás egyáltalán lehetséges)? Próféta (*nabi*) vagy látnok (*hózé*)?[136] A kutatók körében egyre gyakrabban jelenik meg az a vélemény, mely szerint két-három eredetileg különálló történetet-, 1. Bálám „elhívása" és Bálákkal való egyezkedése 2. A szamár-epizód és 3. Az orákulumok (vagy többrétegű próféciák)[137]-, melyet később egy történetté

---

[131] A legtöbb kommentátor úgy tekint erre a perikópára, mint egy különálló irodalmi alkotásra, amelynek semmi köze ahhoz, ami megelőzi, vagy ami utána következik. A tágabb kontextus ilyen figyelmetlensége a történet szegényes, spórolós olvasatához vezet. A történet teljes teológiai és irodalmi jelentőségét akkor érthetjük meg helyesen, ha világos elképzelésünk van a Numeri egészének tágabb szerkezetéről, valamint a történet stratégiai helyzetéről és szerepéről ebben a struktúrában, valamint az egész héber kánon szerkezetében.

[132] MARGALIOT: *The Connection of the Balaam Narrative*, 279kk.

[133] Baba Batra 14b 12, egyik változat *wsfr Bileam. Eredeti:* מֹשֶׁה כָּתַב סִפְרוֹ וּפָרָשַׁת בִּלְעָם וְאִיּוֹב. וּמִי כְּתָבָן? Angol fordításban: *„And who wrote the books of the Bible? Moses wrote his own book, i.e., the Torah, and the portion of Balaam in the Torah, and the book of Job."*
https://www.sefaria.org/Bava_Batra.14b.12?lang=bi&with=all&lang2=en (utolsó megtekintés 2025. 9.11.)

[134] Szájba kapja az üzenetet- mintha szó szerint bekapná a *davart* (vagyis Isten szavát mint történést és eseményt Sic!) Num 23,16 וַיִּקָּר יְהוָה אֶל־בִּלְעָם וַיָּשֶׂם דָּבָר בְּפִיו Itt érdemes lábjegyzet szintjén megjegyezni azt is, hogy a Bálám történet a sok ambivalens, és a hagyományoktól eltérő szemantikai határok feszegetése mellet, nagy részben az áldozati praktikákról is szól.

[135] רוּחַ Num 24,2

[136] Bálám személyét a Num 22-24-ben a kutatók különböző ismert vagy kitalált fogalommal próbálják megragadni: *chózé* (Num 22-24)/*qósem* (Józsué)/ *Sinner or Saint?* (COATS)/ *anti-Moses* (Buber, cit. MARGALIOT)/ *pseudoprophet* (DONNER)/ *nabí šeker* (4Q340)/ *multidimenzionális személyiség (seer, exorcist) (M.S.*MOORE)/ *Chozé- aki látja az isteneket* (TDA)/ *„apostate prophet"* (MARGALIOT)/ *servum tuum* (PseudoPhilo)/ *bl´m (h)rš(y)-Bileam, a romlott* (frag.Targum k Num 22, 30), *„wise man" (FREVEL).*

[137] Aמָשָׁל, mint példázatra, példabeszédre utaló kifejezés összesen hétszer fordul elő a Num 22-24 (23,7.18/ 24,3.10.15.20.23). Mindez utalhat arra is, hogy Bálám fő profilja igazából nem is a prófétaság, vagy próféciák mondása volt: hanem olyan didaktikus „beszédek" tolmácsolása, amelyek megerősitették Isten népének áldott voltát. Ebben az irányban gondolkodik pl. CHRISTIAN FREVEL: *Are There Any Reasons Why Balaam Had to Die?* c. tanulmánya több helyén és végkövetkeztetésekben is.

integráltak[138], nem elegendő. Miért kellene egy szerkesztőnek, egy tradálónak, vagy egy kánon összeállító szakértőnek (vagy csoportoknak) ilyen szokatlan munkát végeznie-végezniük? Ráadásul ez a három-elbeszélést összeillesztő elmélet sehogy sem feleltethető meg a hipotetikus pentateuchos-források jellegzetességeinek. Sem Jahvista sem Elohista, sem Deuteronomista, de még ezek sokszoros kombinációjának feltételezése sem kecsegtet túl nagy reménnyel.[139]

A deuteronomista hagyomány nagyon szigorúan rögzíti, hogy ki lehet YHWH prófétája és honnan származhat. Bálám ebben a történetben protodeuteronomista „prófétaként" *és „*látnokként" is cselekszik. Betöltött pozíciója átmeneti szerepet tükröz valamifajta prófécia és az orákulum között. Eredetileg egy felbérelt látnok, akit a beígért fizetség csábít, majd jövendőmondóként kezd fellépni, és megpróbálja megátkozni Izraelt, az Úr népét. Az egész narratíva valójában egy hosszú, folyamatos vita, amelyben Bálám újra és újra meg akarja átkozni Izraelt (22-23) a saját nevében, míg végül tudatosan fel nem adja ezeket a kísérleteket, visszatér a próféciához, és megáldja Izraelt, mint az Úr igéjének közvetítője (Num 24)[140].

Az elbeszélés témája természetesen nem a „Mózes Tórája" és „Bálám áldása" közötti ellentét.[141] A történet és a prófétai szakaszok a Num 22-24-ben Isten/YHWH megingathatatlan odaadását és képességét hangsúlyozzák, hogy megáldja népét Izrael ellenségeinek minden mesterkedésével szemben. Még Isten parancsainak látszólagos és váratlan következetlensége is, hogy Bálám először menjen, majd ne találkozzon Bálákkal, megmutatja Isten abszolút és enigmatikus hatalmát: hogyan irányítja még azokat is, akik meg akarják átkozni népét. Különösen abban mutatkozik meg az a hatalma, amikor arra utasítja Bálámot, a hivatásos átkozót (vagy *par excelense* prófétát), hogy áldja meg népét olyan kitüntető ígéretekkel, amelyek felülmúlhatatlanok az egész Pentateuchusban.

A Tell Deir 'Alla prófétája - külső bizonyítékok (Bálám könyve?!)

Pákozdy László Márton magyar teológiai környezetben korát, és nagy régészeti felfedezést teljesen megelőzve írja: *„Ez a darab kétségkívül Jáhwenak a pogány mantika és a varázslás fölötti egészen-más-voltát akarja fölmutatni."*[142] Mintha már 1938-ban megsejtette volna, hogy a teokratikus álláspont mellet, és az istennevek feltárása mellett, valami olyan következik az ószövetségi tudományban, amire senki se gondolt még igazából.

Hiszen sem zsidó hagyomány, sem a kutatók többsége nem tudja, mit kezdjen azzal Bálámmal, akit az a kétes megtiszteltetés ért, hogy ő lehet az első „próféta" a Tórán belül, akit szó szerint

[138] A nyilvánvaló belső ellentmondásokat megőrizve.
[139] Lásd legteljesebben, a legmodernebb felfogást értelmezve: RÖMER, *147-148*
[140] Még ha ebbe a kategóriába egyáltalán nem is fér bele.
[141] Részletesen kifejti SCHÜLE*, Mosetorah und Bileamssegen* c. fejezet
[142] PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON, 19.

kiástak a bibliai földből: nem a sírjából, és nem a csontvázát találták meg, hanem egy róla szóló ősi szöveget.[143]

Egy holland expedíció H.J. Franken vezetésével 1967-ben felfedezte az ősi szöveget a Jordán folyó melletti Tell Deir Alla (Deir Alla domb) ásatásai során, egy szentély romjain, amely 119 töredékből állt (graffiti volt a falon, és puzzle lett a földön). Ez a régészeti lelet rendkívül fontos, mert az eredeti szentély, ahol a feliratot elhelyezték, Kr.e. 1200-ra datálható (amikor Izrael népét először említik az egyiptomi források). Maga a szöveg mészkővakolatra van írva (vö. Deut 27:1-4), egy nagyon törékeny anyagra. A törött szövegnek 12 olvasható kombinációja van, piros és fekete tintával írva, piros vonallal szegélyezve, szfinxekkel díszítve (Smelik- egyiptomi stílus)[144]. Összességében inkább a papirusz szövegének másolatának tűnik, mint egy feliratnak. A használt írás hasonlít az arám ábécére.

A kutatók vitatkoznak arról, hogy ki írhatta az eredeti szöveget. A legtöbben úgy vélik, hogy nem lehetett izraeli bár a párhuzamok nyilvánvalóak, mert nem említ bibliai istenneveket, csak Izraelen kívüli istenek és istennők neveit (El, Ságár, Ástár, Shaddaim).

Nagyon fontos, hogy a szöveg különböző rekonstrukcióit összevetve a felirat így kezdődik: *Bálám könyve (Bálam könyvének balszerencséje-), annak könyve, aki látta az isteneket.* Messzemenő következtetéseket nem vonhatunk le ebből a felfeliratból, de kérdések sorát felveti: Miért másolt át valaki egy szöveget pergamenről/papiruszról egy szentély falára? Mit akart ezzel megörökíteni a K.e. 8-9.sz-ban?? Miért volt ilyen fontos emlékezni arra a történetre, amiben egy pogány világ képviselője, aki „jóban van" az istenekkel megáldja Izraelt, az Úr népét? Ilyen fontos, inspiráló volt Bálám? Vagy fordítva: a Tóra szerzői számára miért volt ilyen fontos bedolgozni ennek a „felbérelt" prófétának a történetét? *„Óvakodnunk kell attól, hogy az 1967-ben föllelt szöveget, abszolút mércének használjuk a bibliamagyarázatban…a jelen szöveg annyiban segít, hogy egy modellt ad nekünk a bibliamagyarázathoz: az izraeli vallásos tradíció többször és többféleképpen vette át ennek a minden kétséget kizáróan nagy hatású moábi prófétának a történetét."*-írja Karasszon István, és teljesen igaza van.[145] Hasonlóan óvatos a „külső bizonyíték" tekintetében Zsengellér József is, aki szerint nincs közvetlen kapcsolat a bibliai Bálám-történet és a rekonstruált falon lévő ősi szöveg között.[146]

A Num 22-24 és a Héber Kánon belüli Bálám-hagyomány

Sacra Scriptura sui ipsus interpres. Ha ez a reformátori elv helyes, akkor mit interpretál a héber Kánon az eredeti Bálám történetből? Ha az Írás önmagát igazolja, magyarázza, akkor mivel magyarázza azt a negatív képet, amit Bálámról találunk az Ószövetségben? Azon belül is a

[143] M.DIJKSTRA, 43.
[144] SMELIK, K.A. D., "This is the Document about Balaam, 79–88.
[145] KARASSZON, 246.
[146] ZSENGELLÉR, 23.

legismertebb iratokban, azoknak is lényegi részeiben találjuk meg ezeket a belső ellentmondásokat.

A Bálám személyével kapcsolatban fellelhető történetek ugyanis egy szerteágazó hagyománykört alkotnak. E hagyománykör további elemei, esetleg egyes, azokat alkalmanként kiegészítő, és értelmező részletek több helyen megtalálhatók az Ószövetségben. Ezek a Num 31,8; 31,16; Deut 23,5-6; Józs 13,22; 24,9-10; Mik 6,5 és Neh 13,2. Zsengellér József a Héber Kánonon belüli recepció jellegű szövegeket négy csoportra bontja: deuteronomista, papi, prófétai, késői történetírás. A szövegeket elemezve a következő megállapításokra jut: [147]

a) Dt hagyományozás: A deuteronomista hagyományozás nem a Num 22-24 alapszövegére épít. Önálló hagyományokat vonultat fel, melyek némelyike még Bálákot és Bálámot sem kapcsolja össze. E hagyománykörök szerint Bálám a szó hatalmával élő ember, akinek átkát Istennek kell elfordítania, hatástalanítania. Ugyanakkor Bálám alapvetően mégsem negatív szereplő, mivel ő csak a dolgát végzi, Izráellel kapcsolatos érzelmeiről nem értesülünk. A szövegek végső állapota azonban már olyan átdolgozásokat mutat, mely az eredeti deuteronomista mondanivalót a Num 22-24-hez és a Num 31,8-hoz közelítette.[148]

b) Papi hagyományozás: A Num 31-ben megjelenő értelmezés egy olyan hagyományt követ vagy teremt, mely Bálám vállalkozását – hogy megátkozza Izráelt – kibővíti, és ha már az átokmondás nem sikerült, helyette egy másik akciót ír a számlájára. De a büntetése sem marad el: a megátkozandó Izráel öli meg őt. Nem tudni biztosan, hogy a papi írói kör milyen hagyományokat használt fel ehhez vagy mennyire adott új értelmezést. Az azonban nagyon valószínűnek látszik, hogy az eredeti Bálám-hagyományoknak nem volt közük Midjánhoz, csak Móábhoz. A papi írói kör megfogalmazásaihoz azonban hozzá kellett igazítani a meglévő történeteket, így lett Bálám egy Midján ellen folytatott háború okozójává és egyben áldozatává."[149]

c) Prófétai hagyomány: Szinte bizonyos, hogy a Mikeás 6-ban Bálák terve negatív, Bálám beszéde pedig pozitív tartalmat hordoz. Mivel a megfogalmazás kifejezetten utalás jellegű, és egy általunk nem biztos, hogy ismert, meglévő történethez irányítja az olvasó gondolatait, ennél többet és konkrétabbat nem lehet mondani.

d) Késői történetírás: Látható, hogy a Neh 13,2 szavai szinte azonosak a Deuteronomium már tárgyalt szövegeivel, csupán a személyragok különböznek. Értelmezés szempontjából mégis lényegesek a hiányzó részletek. A Neh 13,2 nem foglalkozik Bálám személyével, még annyira sem, mint a Deut 23,5. Nem nyilatkozik Isten szándékáról sem. Csupán arról beszél, hogy az átkozásra felbérelt Bálám átkát áldásra fordította. Itt is feltételezhető a kimondott átok. A szöveg forrásként egy bizonyos Mózes könyvére hivatkozik.

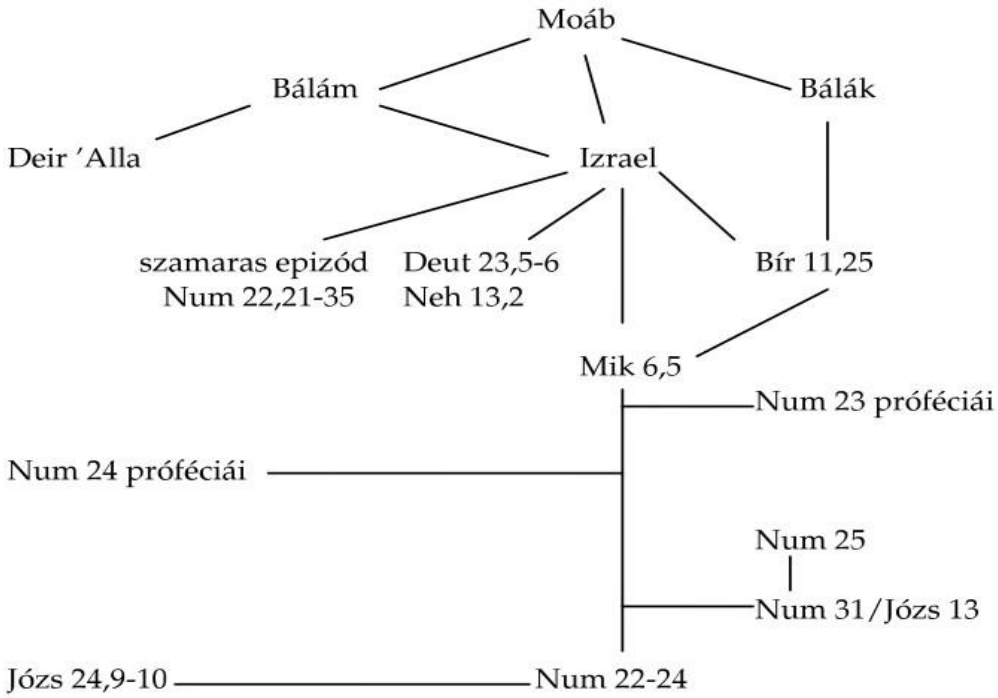
„E Bálám-hagyományok egy része, ha nem is pozitív, de semmiképpen sem negatív képet ad Bálámról. Más részük azonban, és itt kifejezetten a papi hagyományozásban megjelenő részletekre gondolok, már az aggádikus exegézis módszerével nyúl a kezébe kapott hagyományhoz és formál Bálámból bűnbakot, akinek köze van a Baál Peór-i incidenshez, és ezért halállal kell lakoljon. „Az eddigiek alapján bátran állíthatjuk, hogy az Ószövetségben

[147] ZSENGELLÉR, 24-39. részletesen foglalkozik a Héber Biblián belüli hagyományok szerteágazó Bálám-értékelésével, különválasztva a Deuteronomista és a Papi hagyományt, melyet kis túlzással végül polifóniának nevez, majd a rátér az igazán polifonikus zsidó és keresztyén hatástörténetre.

[148] Uő: 29-30. Ide sorolt szövegek: Dtr 23,5-5/ Józs 24,9-10/Józs 13,21-22

[149] Uő: 34. Num 31,8.16

számos –Bálám- tradíció olvadt össze, illetve jelenik meg különböző szövegtípusokban. A szövegfejlődés és a kánonfejlődés eredményeként áll előttünk ez a kissé kusza, ószövetségi kép. A Deir Alla-i szöveg alapján az biztosan kimondható, hogy a Kr. e. 8. században létezett a moábi területen egy Bálám-hagyomány, mely egy Izraeltől független prófétának a tevékenységét őrizte. Az is bizonyos, hogy Moáb és Izrael közötti ellenséges viszonyban megjelenik Bálám alakja. Az, hogy ez eredetileg mennyire lehetett független Bálák és Izrael viszonyától, nem tudható. Az viszont igen, hogy ebben a viszonyban Bálám csupán eszközként jelenik meg. ”[150]
Mindezeket, az alapvető dilemmát feloldani nem képes, de alapos következtetéseket a szerző egy ábrával is szemlélti:[151]



Josephus Flavius és Bálám

Ha a külső bizonyítékot, és a belső bizonyítékokat is megvizsgáltuk, természetesen adódik annak vizsgálata is, hogy a posztbiblikus kor nagy zsidó szerzőjének, Josephus Flaviusnak vajon milyen források álltak rendelkezésre, illetve ezeket milyen módon dolgozta fel.

Feldman szerint Josephus kiemelkedő jelentőséget szentel (terjedelmében és szerepében is) Bálámnak, ahogy a prófécia kérdése általában is nagyon fontos számára.[152] Josephus harci, hatalmi

[150] ZSENGELLÉR következtetése a recepciós szövegek alapján, 37-38.
[151] ZSENGELLÉR, 38.
[152] FELDMAN, LOUIS H.: *Studies in Josephus' rewritten Bible*, 110-136

és háborús kontextusba helyezi a történetet, és tulajdonképpen ezzel próbálja magyarázni „Mózes seregeinek“ háborúját a midjániták ellen. Adott tehát egy plusz hatalmi kontextus is! Feldamn szembesít minket Josephus dilemmájával is: „*ha túlságosan nagyra becsüli Bálámot, hitelt ad egy pogány prófétának, aki Izraelt átkozni akarta; másrészt, ha alulértékeli Bálámot, elárulja a nem zsidó bölcsekkel szembeni előítéletét.“* Steve Mason szerint[153] Josephus egy bizonyos fajta szintézisre törekszik Bálám történetének az újrameslésével és a próféciák „egybemosásával“. Nyilvánvaló szándéka, hogy a vallások piacán a zsidóságot a boldogság (*eudaimonia!*) vallásaként állítsa be és a zsidó népet, mint *„singularly happy“* (önmagában, egyedülállóan boldog) nemzetként, hiszen létüket maga Isten garantálja.[154]

Dilemmák és ambivalenciák 2.

1. A Bálám perikópa elsősorban az izraeli közösségen belüli vallási konfliktust vagy dilemmát tükröz, egy nem tisztázott kérdés megoldási kísérletét. Enigmatikus módon ez egy konfliktus Bálák és Bálám, a pogányság és az igaz hit, a mágia és YHVH megkérdezése, a gazdagság hatalma és a népét védelmező isteni hatalom között. Mindenekelőtt azonban a bibliai kánonon belüli konfliktusról van szó a próféta és a prófécia helyes értelmezéséről.

2. Ez a belső konfliktus (ami konszenzushoz nem vezet) már a Numeri könyvében benne van, és úgy tűnik, fokozatosan szűrődik be a Tórába, a TaNaKba, befolyásolva Bálám teljes posztkánoni felfogását, egészen Josephus Flavius különös szintéziséig. A „feje tetejére állított próféta", vagy egy „sohasemvolt próféta”, ez Bálám, hiszen a megtisztelő נָבִיא/προφήτης címet sehol sem kapja meg.

4. A narratíva végleges változatában talán a reményt akarja kifejezni a száműzetésből visszatérő (ha a történet végső formáját ebbe a korba datáljuk) nép számára. Ahhoz, hogy függetlenné váljon és megnyíljon más népek felé, hogy a lehető legtágabb értelemben „hazatérjen”, Isten népének szüksége volt a mózesi típusú „próféta” alternatívájára az „anti-Mózes” személyében. Bálám a Num 22-24-ben YHVH nem-hagyományos, de hagyományokban élő, kitartó és hajthatatlan

[153] JOSEPHUS AND THE NEW TESTAMENT. *„Indeed, what Moses received at Sinai promised "a happy life and an orderly constitution" (3.84). Evidently, Josephus means to present Judaism as an option in the philosophical/constitutional marketplace. In his synthesis of the Midianite Balaam's four prophecies concerning Israel (cf. Num 22-24), he pointedly reinforces his theme: the Jewish nation is singularly happy, Balaam says, indeed happier than all other nations, because it alone has been granted God's "watchful care" as an eternal guide (4.114). In the future, Balaam continues, Jews will dominate the entire earth by population and by fame (4.115.-116).”*

[154] Lásd még: ERASMUS GASS: *„Für Philo ist Bileam kein wahrer Prophet, sondern nur ein Wahrsager, da die Fähigkeit zur Prophetie ein Privileg göttlicher Gnade ist. Bileam habe Israel im Geiste zwar verflucht, segnete es aber mit seiner Zunge. Philo kürzt die Orakel auf drei, ein Symbol der Vollkommenheit. Bei Josephus wird Bileam durch ekstatische Inspiration zum Segnen gezwungen, auch wenn er zunächst Israel verfluchen wollte. Da ihm dies nicht gelang, riet er Balak zur Verführung der Israeliten zur Idolatrie. Sein größter Fehler war die Angst, seinen Auftraggeber Balak zu enttäuschen.”* (https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/bileam-at) Utolsó megtekintés 2025.9.12.

követőjeként mutatja meg magát.[155] Bálám egy olyan politikailag kockázatos cselekedetet hajt végre, amely botrányosnak ítélhető (kánoni recepció!), és sértő is az izraeliek számára, mégis egy lehetséges egy alternatív jövendőt láttat a jövő nemzedékei számára.[156] Hiszen megerősíti Izrael áldott voltának a status quo-ját (Num 23,9b *„akit megáldasz áldott lesz*").[157]

Ha Bálám története, vagy Bálám könyve egy ambivalens krimi, akkor további bizonyítékokra, és nem kis vizsgálódásra van még szükség a profilja megvilágításához és teológiai értékeléséhez, különös tekintettel az eskhatológiára és a Kánon belüli feszültségek lehetséges feloldására.

Felhasznált irodalom:

BEYERLE, STEFAN: *'A Star Shall Come Out Of Jacob': A Critical Evaluation Of The Balaam Oracle In The Context Of Jewish Revolts In Roman Times* (In: *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Brill 2008, 163-188.)

DIJKSTRA, MEINDERT: *Is Balaam Also among the Prophets?* (Journal of Biblical Literature Vol. 114, No. 1 Spring, 1995, 43-64)

FELDMAN, LOUIS H.: *Studies in Josephus' rewritten Bible* (Brill, 1998)

FELDMAN,LOUIS H.: *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 3: Judean Antiquities, Books 1-4* (Brill, 1999)

FREVEL, CHRISTIAN: *Desert Transformations. Studies in the Book of Numbers.* (Mohr Siebeck, 2020) főként *„Are There Any Reasons Why Balaam Had to Die? Prophecy, Pseudo-Prophecy and Sorcery in Numbers" c. fejezet* 155-188.

GASS, ERASMUS: *Bileam* https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/bileam-at

GROß , WALTER: *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24* (Studien zum Alten und Neuen Testament 38, München 1974)

JOSEPHUS FLAVIUS: *A zsidók története* (Budapest, Kálvin Kiadó, 2010, *Bálám*19-28.)

[155] SEEBASS, 1.

[156] ~yvi_x'n> tar:äq.li ~[;p;ÞB.-~[;p;(K. %l:ïh'-al{w >laeêr"f.yI-ta, %rEåb'l. 'hw"hy> ynEÜy[eB. bAjú yKiä ~['ªl.Bi ar.Y:åw: Ez egy külön megfejtést igényló mondat, főként a „boszorkányságra" (vagy mindenféle mágikus praktikákra) való utalás miatt. *„Mikor pedig látta Bálám, hogy tetszik az Úrnak, hogy megáldja Izráelt, nem indúla, **mint az előtt, varázslatok** után." (Károli)*

[157] Mintha ezzel Bálám egy *Ábrahám redivivus* profilt is kapna.

KARASSZON ISTVÁN: *Bálám és a szamár* (in: Az Ószövetség varázsa, Budapest 2004)

MARGALIOT, M.: *The Connection of the Balaam Narrative with the* Pentateuch (In: Proccedings of the 6th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1977)

MASON, STEVE: *Josephus and the New Testament* (Baker Academic, 2002), magyarul MASON, STEVE: *Josephus és az Újszövetség* (Budapest , 2023 Kálvin kiadó)

MICHAEL S. MOORE: *The Balaam Traditions: Their Character and Development* (1990, Scholars Press)

OLSON, DENNIS T.: The Death of the Old and the birth of the new. The framework of the Book of Numbers and the Pentateuch (Chico, 1985)

PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: *Az istennevek használata a Bileam-perikopában* (Numeri 22-24.) (Theologiai Szemle 1-2/1938/XIV)

PRUDKÝ, MARTIN: *„Jak poznáme to slovo co nemluvil je Hospodin”* (In: P.Pokorný: Hermeneutika, Praha 2005)

RÖMER, THOMAS: *Das buch Numeri* (in Walter Dietrich Hans-Peter Mathys Thomas Römer Rudolf Smend Die Entstehung des Alten Testaments , 2014 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart), 147-149.

SCHÜLE, ANDREAS: *Israels Sohn-Jahwes Prophet* (ATM 17, Lit 2001)

SEEBASS, HORST: *Numeri 22-24 I-II* (Neukirchener, 2005-2006)

SMELIK, KLAAS A. D.: "*This is the Document about Balaam, the son of Beor: New Texts from Transjordan,"* (in Davies, G.I., *Writings from Ancient Israel: A Handbook of Historical and Religious Documents*, . Philadelphia: Westminster/John Knox, 1991.)

SMELIK, KLAAS A. D.: Writings from Ancient Israel. A Handbook of Historical and Religious Documents (Westminster/John Knox Press, 1992)

ZSENGELLÉR JÓZSEF: *Bálám könyve I. A Numeri 22-24 ókori hatástörténete* (Budapest, L’Harmattan 2006)