

Teológiai Fórum

A SELYE JÁNOS EGYETEM
REFORMÁTUS TEOLÓGIAI KARA
TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



XIX. ÉVFOLYAM

2. SZÁM

2/2025





A
SELYE JÁNOS EGYETEM
REFORMÁTUS TEOLÓGIAI KARA
TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA

Teológiai Fórum

XIX. évfolyam 2. szám

2025.

XIX. évfolyam 2. szám

A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara
tudományos folyóirata

Szerkesztőség:

Doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD., felelős szerkesztő
(Selye János Egyetem Református Teológiai Kar,
Komárom; Calvin J. Teológiai Akadémia, Komárom);

Prof. ThDr. Bándy György (Comenius Egyetem
Evangélikus Teológiai Kar, Pozsony);

Mgr. Czínke Zsolt, PhD. (Calvin J. Teológiai
Akadémia, Komárom); **Mgr. Görözdí Zsolt, Th.D.**
(Selye János Egyetem Református Teológiai Kar,
Komárom); **ThDr. Szénási Lilla, PhD.** (Selye János
Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom)

Szerkesztőbizottság:

Doc. ThDr. Lévai Attila, PhD., a szerkesztőbizottság
elnöke (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar,
Komárom; Calvin J. Teológiai Akadémia, Komárom)

Dr. Czaches István (Faculty of Theology – University of
Helsinki); **Dr. Döbör András** (Szegei Tudomány-
egyetem Juhász Gyula Pedagógusképző Kar);

Prof. Dr. Matthew D. Eddy (Durham University,
United Kingdom); **Dr. habil. Bernhard Kaiser, D.Th.**
(Institut für Reformatorische Theologie, Reiskirchen);

Prof. ThDr. Karasszon István, PhD., (Selye János
Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom);

Prof. Dr. Kolumbán Vilmos József, PhD., (Kolozsvári
Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár); **Prof. Dr. habil.**

Kovács Ábrahám, PhD., (Selye János Egyetem
Református Teológiai Kar, Komárom; Debrecen
Református Hittudományi Egyetem, Debrecen);

Prof. PhDr. Kónya Péter, PhD., (Eperjesi Egyetem,
Eperjes); **Prof. Dr. Lukács Olga PhD.**, (Babes-Bolyai
Tudományegyetem, Református Tanárképző és

Zeneművészeti Kar, Kolozsvár); **Prof. Dr. Theol. Pálfi
József, PhD.** (Partiumi Keresztény Egyetem

Bölcsészettudományi Kar, Nagyvárad); **PaedDr. Pethő
Attila, PhD.** (Selye János Egyetem Református Teológiai
Kara, Komárom); **Prof. Dr. Jerry Pillay** (University of

Pretoria, South Africa); **Prof. Dr. Scott Spurlock**
(University of Glasgow, Scotland); **Mgr. Tömösközi**

Ferenc, PhD. (Selye János Egyetem Református
Teológiai Kara, Komárom); **Prof Dr. Won Mo Suh**
(Presbyterian University and Theological Seminary,
South Korea);

A Teológiai Fórumban megjelent tanulmányokat, felkért
szakmai recenziensek lektorálták.

A Teológiai Fórum a Magyar Tudományos Akadémia
II. Filozófiai és Történettudományok Osztályának

Történettudományi Bizottság folyóiratlistáján
nyilvántartott; az Arcanum Digitális Adatbázisban
elérhető és a Magyar Tudományos Művek Tárháza
bibliográfiai adatbázisban regisztrált folyóirat.

Tartalom

Gurányi Krisztián

A kiválasztás héber fogalmai és teológiája
a Deuteronómium tükrében 5

Péntek Dániel Gábor

Próféták Mezőpotámiában 29

Szabó János Bence

A tömeg szerepe a szinoptikus evangéliumokban 47

Csevár Nóra

A titkos tudás jog- és vallásrendszere, avagy
az orákulumok szerepe az államigazgatásban 80

Barta Zoltán

Az iszlámról más megközelítésében: ellentmondások,
polémiák, antimóniák a Koránban, imatípusok,
szentkultusz 127

Buza Zsolt

Szabó Béla 158

Tömösközi Ferenc

Hivatás és identitás – A losonci teológiai szeminárium
az 1942–1943-as lelkeszi önéletrajzok tükrében 192

Somogyi Alfréd

Ján Tomašula és Vojtech Ozorovsky egyházfegyelemi ügye,
a Szervező Bizottság korszakának lezárása 222

A kiválasztás héber fogalmai és teológiája a Deuteronomium tükrében

The Hebrew concepts and theology of election in light of Deuteronomy

Gurányi Krisztián¹

Beérkezett/Received: 2025.11.20.

Lektorálva/Reviewed: 2025.11.29 / 2025.11.31.

Elfogadva/Accepted: 2025.12.09.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.005-028

Abstrakt: The Hebrew concepts and theology of election in light of Deuteronomy

*The study offers a text-centred analysis of key Old Testament concepts related to divine election, focusing primarily on the book of Deuteronomy and its reception in the Psalms and prophetic literature. Methodologically it follows the insight that theology is not derived from isolated lexical meanings but from words functioning within their literary and canonical contexts. The investigation therefore examines the verb *bāḥar* (“to choose”) in its various syntactic and theological settings and correlates it with the control-lexemes *hāšaḡ* (“to cling / set one’s affection on”), *’āhab* (“to love”) and *sānē* (“to hate”).*

*In Deuteronomy *bāḥar* emerges as the characteristic verb of covenant language: God’s election of Israel is grounded solely in his prior love and in the promises made to the fathers, not in Israel’s greatness or merit. Election is thus both privilege and vocation. It confers holiness and a distinctive identity, yet*

¹ Mgr. GURÁNYI Krisztián, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Doktori Iskolájának doktorandusza. Budapest, Magyarország.
krisztian.guranyi@gmail.com

simultaneously demands obedience to Torah. The same verb is also used for the choice of kings, priests and cultic places, sketching a coherent sacred topology and distribution of functions that all belong to God.

*The Psalms largely interpret election against the horizon of God's cosmic kingship and his concrete historical interventions (exodus, conquest, Davidic and Zion traditions). Prophetic texts, especially Isaiah, develop the motif of re-election after judgement and open it toward a universal horizon in which Israel's chosen status serves the gathering and illumination of the nations. The love-verbs *hāšaq* and *ʾāhab* articulate the affective and covenantal depth of God's free decision, while *sānē* expresses not psychological hatred but rejected status and reversed preference, as in the contrast between Jacob and Esau.*

The article concludes that Old Testament election language portrays a dynamic, historical and relational theology: God's sovereign and faithful choice sets Israel apart for the sake of the world and continually summons a responsible human response.

Keywords: divine election, Deuteronomy, Old Testament theology, covenant and Torah, Israel and the nations

A kiválasztás héber fogalmai és teológiája a Deuteronómium tükrében

Bevezetés

A héber Bibliát nyelvi és teológiai sokszínűség jellemzi, melyben egyazon jelenséget, tanítást, motívumot, akár több esemény, kifejezés vagy fogalom is kifejezhet. Ezen sokszínűség az adott tartalmat olyan árnyalatokkal láthatja el, amelyek által megértésünk elmélyülhet. Ilyen tanítás az isteni kiválasztásról szóló is, ami több kifejezéssel írható le. Jelen dolgozat célja, hogy a Deuteronómium szövegéből kiindulva, a kiválasztás különböző héber megnevezéseit és jelentésrétegeit vizsgálja meg.

A Deuteronómium különleges helyet foglal el az Ószövetségben: egyrészt összefoglalja Izrael önértelmezésének alapvető hagyomá-

nyait, másrészt teológiai reflexiót ad arról a kapcsolatról, amely Isten és népe között fennáll. Ennek központi motívuma a kiválasztás – az a szuverén és szeretetteljes isteni döntés, amely meghatározza Izrael identitását, küldetését és történelmét.

A dolgozat arra vállalkozik, hogy a kiválasztással kapcsolatos kulcsfogalmak – mindenekeelőtt a *bāḥar*, de mellette a kontroll-lexémákként szerepelnek *ḥāšaḡ*, az *’āhab* és a *šānē* – szövegközpontú elemzésével mutassa be, miként formálja az Ószövetség e fogalmak segítségével Izrael helyéről és hivatásáról alkotott teológiáját. Mivel a választás alapszava a *bāḥar*, azért a vizsgálat elsősorban erre a fogalomra korlátozódik: ennek szövegszintű előfordulása elsősorban a Deuteronómiumban, illetve a prófétai és zsoltárirodalomban, melyek tovább segíthetik a fogalom megértését. Az ehhez kapcsolódó kifejezéseket mintegy kontroll-lexémákként elemezzük. A vizsgálat igyekszik figyelembe venni a modern nyelvészeti és bibliai tudomány figyelemztetéseit, amelyek arra intenek, hogy a teológiai értelmezés nem az egyes szavak lexikális jelentéséből², hanem mindenekeelőtt a szövegösszefüggésből fakad. A kontextuális megközelítés így nem a fogalmak absztrakt definícióját keresi, hanem azt, hogy milyen szerepet töltenek be a Deuteronómium és az egész Ószövetség teológiai világképében.

Bāḥar

Az első és legfontosabb vizsgált kifejezés a *bāḥar*, ami azt jelenti, hogy (ki)választani.

Amikor az Ószövetség nem a profán értelemben vett kiválasztásról beszél (azaz valaki több lehetőség közül az egyiket preferálja), akkor Isten egy adott személy, csoport valamilyen célú kiválasztására hasz-

² Lásd például: James Barr: *The Semantics of Biblical Language*, 1 kiadás, Oxford, Oxford University Press, 1961, 265.

nálja.³ A Ringgren – Botterweck lexikon a fogalom használatának hatféle dimenzióját különbözteti meg használatára szerint:⁴

1. Profán értelemben vett jelentése 'választani' egy bizonyos számú dolog közül. Bár a *bāḥar* figyelemre méltóan sokszor használatos a vallási élet eseményeinek leírására, fontos ettől elkülönítenünk azokat a példákat, amelyek szekuláris jelentéssel bírnak: például 2Móz 17,9, amikor Mózes arra kéri Józsuét, hogy válasszon ki embereket a csatához, vagy 1Sám 17,40, amikor Dávid köveket választ a patakból.⁵ Mivel ez nem tartozik a kutatás témájához, így ezeket a verseket a továbbiakban nem tárgyaljuk.
2. A király 'kiválasztása'. A király kiválasztása vallási értelemben azért fontos, mert a király az a személy, aki Jahve szent háborúit vívja: mivel Jahve maga is jelen van hadvezérként a háborúban, ezért így a szent háborúk rituális aktusok.⁶ A *bāḥar* főleg a Dáviddal kapcsolatos beszámolók után tűnik el, mivel Dávid megváltoztatta a hadsereg felépítését.⁷
3. A papság 'kiválasztása'. Hasonló mondható el róla, mint a király kiválasztásáról. Jahve kiválaszt egy családot egy meghatározott feladatra, ám ha valami módon méltatlanul látják el a papi szolgálatot, Jahve visszavonhatja a kiválasztását.⁸
4. Helységek 'kiválasztása'. Tulajdonképpen formulaként fordul elő, mégpedig a következő módokon:⁹

³ Willem A. VanGemeren (gen. ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 1. kiadás, vol. I, Carlisle, Paternoster Press, 1996, 638.

⁴ Helmer Ringgren – G. Johannes Botterweck (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II., trans. John T. Willis, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975, 73-87. A továbbiakban a TDOT rövidítést használjuk.

⁵ TDOT, vol. II, 75.

⁶ TDOT, vol. II, 76.

⁷ U.o.

⁸ TDOT, vol. II, 79.

⁹ TDOT, vol. II, 79; Willem A. VanGemeren (gen. ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 1. kiadás, vol. I, Carlisle, Paternoster Press, 1996, 639.

- a. Rövid formula: „azon a helyen, amelyet kiválaszt (Is-tened,) az Úr” (5Móz 12,18.26; 14,25; 15:20; 16,7.16; 17,8.10; 18,6; 31,11 (és Józs 9,27).
 - b. A rövid formula plusz „egyik törzseden.” (5Móz 12,14).
 - c. A rövid formula plusz „hogyan ott lakják a neve” (5Móz 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2)
 - d. A rövid formula plusz „hogyan oda helyezze nevét” (5Móz 12,21; 14,24)
 - e. A rövid formula plusz „valamennyi törzsetek közül” plusz „hogyan oda helyezze nevét” plusz „ott lakják” (5Móz 12,5).
5. A nép 'kiválasztása'. Eddig a pontig a *bāḥar* szinte minden esetben több lehetséges opció közül választást jelentett,¹⁰ ebben az esetben mintha sajátos funkcióval bírna, ami nem fedhető le teljesen a „kiválaszt” igével, de a dogmatika *electio* fogalmával sem.¹¹ Általánosságban véve inkább az figyelhető meg, hogy a kiválasztás ugyan 'kiemel' értelmű, de azzal a hangsúllyal, hogy a kiválasztás által nyert különleges funkció az egész szolgálatáért van,¹² ami így Izrael esetében az egész világért történő kiválasztottságot jelent.¹³
6. Emberi döntések, mint a hitvallás aktusai. Leginkább az 5Móz 30,19-ben láthatjuk: Jahve felkínálja népe számára az élet és halál útját, amik közül az emberek választhatnak: ilyen formál Izrael létezése alapvetően a hit megvallásának eredménye.¹⁴

A *bāḥar* elemzése az Ószövetség szövegeiben

A *bāḥar* kifejezés a kanonikus iratok sorrendjét tekintve elsőként a 4Móz 16,7-ben jelenik meg, ahol a szöveg Áron kiválasztásáról számol be. A szöveg a nép két szinten történő lázadásáról ír Mózes és Áron ellen. Egyfelől Kórah, Dátán és Abírám, valamint kétszázötven

¹⁰ TDOT, vol. II, 82.

¹¹ U.o.

¹² TDOT, vol. II, 83.

¹³ U.o.

¹⁴ TDOT, vol. II, 86.

ember lázad a tulajdonképpeni papság ellen, kifogásolva Mózes és Áron papi tisztségét. Panaszuk szerint Mózes és Áron a gyülekezet fölé emelik magukat, holott az egész gyülekezet szent és közöttük van az Úr (4Móz 16,3). Érdekes különbséget mutat a maszoréta és a Septuaginta szöveg abban, ahogyan az isteni jelenlétet értelmezik. A héber *ûbâṭôḱâm YHWH* inkább az isteni jelenlét térbeli aspektusát hangsúlyozza („közöttük van Jahve”), míg a görög *kai en autois kyrios* akár belső jelenlétként is olvasható („bennük van az Úr”), ami egyfajta kollektív papság gondolatát is előrevetítheti, de legalábbis az újszövetségi *en hūmin estin* formulát.¹⁵ Kórah és társai tehát a papságot követelik maguknak (4Móz 16,10), azonban feltételezhető, hogy sokkal inkább Mózes és Áron személyével, az általuk képviselt papi hatalom ellen lázadnak.¹⁶ A második lázadás pedig a vezetői hatalomról szól: kifogásolják, hogy Mózes „zsarnokoskodik” a nép felett (4Móz 16,13). A helyzet orvoslására egy próbát végeznek el, amiből kiderül, hogy ki az a szent, aki közeledhet az Úrhoz (4Móz 16,7). A *bāhar* (LXX-ben *eklegomai*) itt tulajdonképpen „kijelöl” értelmű: Jahve kijelöli közülük azt, aki szent és hozzá járulhat, vagy: a görög *καὶ ἔσται ὁ ἀνὴρ ὃν ἂν ἐκλεξῇται κύριος οὗτος ἅγιος* jelentheti azt is: „lesz az a férfi, akit az Úr kiválaszt, szent”, azaz a kiválasztás révén lesz szent. Akik pedig nem, azokat a föld nyelte el (v. 32), szenesserpenyőiket pedig az oltár beborítására használták (v. 17,4). A nép a lázadók elpusztítása után tovább lázong, ezért Jahve egy másik jellel is megerősíti Áron kiválasztását: vesszeje kivirágzik (v. 23). Nem sokkal később ez újból megerősítést nyer: Lévi törzse végzi az oltár körüli szolgálatot (18,5–6), Áron és fiai pedig a papi szolgálatot. Itt a „kiválasztás” a tulajdonképpeni papi tisztségre vonatkozik: Isten az, aki kijelöli, ki járulhat az oltárhoz és kik azok, akik az sátor körüli szolgálatot vég-

¹⁵ További érdekes összefüggés lehet a két teremtés történettel kapcsolatban: míg az egyik nem mondja ki explicit, hogy Isten a lelkét lehelte volna az emberbe, addig a második igen. A prófétai irodalomban is előkerül annak a gondolata, hogy Isten mindenkire kitölti lelkét, pl.: Jöel 3,1–2. Mindenesetre a szöveg nem ad kellő támaszpontot ennek a kérdésnek eldöntésére.

¹⁶ Philip J. Budd: *Numbers*, 1. kiadás, Grand Rapids, Zondervan Academic, 1984, 186.

zik. A szöveg tehát arról tesz tanúságot, hogy a vezetőket és a papságot maga Isten választja ki: ő dönti el, hogy kinek van joga a népet vezetni és a papi, illetve sátor körüli szolgálatot ellátni.¹⁷

***Bāḥar* a Deuteronomiumban**

A *bāḥar*-nak több előfordulását a Deuteronomiumban¹⁸ találhatjuk. A Deuteronomium központi témájának a szövetség gondolatát szokták megjelölni, ami Isten és választott népe között áll fenn.¹⁹ Karasszon István megállapítása szerint teológiai újítása, hogy itt Isten maga a kegyelem, aki „kiválasztotta, megmentette Izraelt, szövetségre lépett vele, parancsolatokat adott, amiket megtartva áldást nyerhet a nép.”²⁰ Tulajdonképpen egyfajta összegzett tanítás megfogalmazásának igényével lép fel.²¹ Éppen ezért a Deuteronomium kiemelt fontosságú vizsgálatunk szempontjából, ugyanis a Tórán belül itt szerepel a kiválasztás tanítása teológiai és reflexív szempontból, szemben a Genezissel és az Exodusszal, ahol inkább narratív megközelítésekből látjuk. Emellett a Deuteronomium egyfajta összefoglaló jellegű

¹⁷ A kutatók általában elismerik, hogy a szöveg egyike azoknak, amelyek Mózes szerepére, pontosabban annak problémás voltára mutatnak rá. Gerhard von Rad szerint az ilyen szakaszok megerősíthetik annak a törekvésnek a létezését, amely szembeállítja, sőt védelmezi Mózes szerepét a prófétai vezetéssel szemben, hiszen az előbbi Isten közvetlenül vezette, az utóbbiakat pedig álmokon és víziókon keresztül. (Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája* I, 232.) Brueggemann ebben egyenesen az intoleranciát látja, ami többek között a „tévedhetetlenség különféle kijelentéseiben és az inkvizíció szankcióiban” nyilvánult meg (Walter Brueggemann: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kiadás, ford.: Tunyogi Lehel, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012, 702).

¹⁸ Joel S. Kaminsky szerint a *bāḥar* sajátos, isteni kiválasztásra vonatkozó dimenzióját éppen a Deuteronomium vezeti be. Joel S. Kaminsky: *Yet I Loved Jacob*, 1. kiadás, Nashville, Abingdon Press, 2007, 102.

¹⁹ Peter C. Craigie: *The Book of Deuteronomy*, 1. kiadás, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976, 37.

²⁰ Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 123.

²¹ Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kiadás, Budapest, Osiris Kiadó, 2000, 180.

mű²², amely vallási alapon törekszik a nép közös identitásának megteremtésére.²³

A *bāḥar* első előfordulását az 5Móz 4,37-ben találjuk: „És mivel szerette (*’āḥab - agapēsai*) atyáidat, és kiválasztotta (*vajjih̄har - exelaxato*) utódaikat, azért hozott ki téged nagy erejével ő maga Egyiptomból, hogy nálad nagyobb és erősebb népeket űzzön ki előled, bevigyen téged, és neked adja örökségül a földjüket; így van ez ma is.” A magyar szövegben érdekes módon okhatározó mellékmondatként szerepel, azonban ez sem maszoréta, sem az LXX szövegében nem szerepel. Átfogalmazva helyesebb volna „kiválasztotta utódaikat és kihozott téged nagy erejével Egyiptomból, kiűzván nálad nagyobb és erősebb népeket előled” formában. Mindenesetre a szövegről elmondható, hogy míg a Deuteronomium első három fejezete Isten történelemben véghez vitt munkájáról beszél, addig a harmadikban, noha ez a valamelyest megmarad, de csak kisegítő szerepet kap: sokkal inkább a szövetségről és törvényről szóló beszédet olvashatunk.²⁴ A múlt megerősítő jellegű: az igazolja Isten szeretetét népe iránt, hogy ezt a történelemben megtapasztalták.²⁵ Ennek a szeretetnek Isten az alanya, Izrael pedig a tárgya, és ezt már az ősatyák is tapasztalhatták, ennek eredménye volt az Egyiptomból történő szabadítás.²⁶ Ugyanakkor a szövetség gondolatában ott van a parancsolatok megtartásának a fontossága is: ebben a fejezetben is, és a későbbiekben is hangsúlyos az, hogy a szövetségnek feltétele a nép részéről a parancsolatok megtartása.²⁷ Ebben a kontextusban Jahve és Izrael viszonya apa-fiú

²² Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 114.

²³ John J. Collins: *The Invention of Judaism*, 1. kiadás, Oakland, University of California Press, 2017, 39.

²⁴ Peter C. Craigie: *The Book of Deuteronomy*, 1. kiadás, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976, 128-129.

²⁵ Gerhard von Rad: *Deuteronomy. A commentary*, 1. kiadás, Louisville, Westminster John Knox press, 1966, 51.

²⁶ Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 175.

²⁷ Karasszon István kiemeli, hogy a 10. v.-ben „a micwá, a hók és a mispát szó egyaránt előfordul.” U.o.

dekalógus analógiája szerinti kapcsolatára utal, melyben az atya fegyelmezi fiát (*yasar*, 5Móz 8,5).²⁸ Azonban a parancsolatoknak nem csupán az Izraelre vonatkozó szövetségekötés szempontjából van fontos szerepe. A 4,6–8 mintha univerzális távlatokat nyitna: amennyiben Izrael megtartja és teljesíti a parancsolatokat, úgy a többi nép is felfigyel bölcsességére.²⁹ Izrael számára azonban a szöveg egy tulajdonképpeni élet-halál választás felkínálása. Amennyiben a nép megmarad Isten rendelkezéseiben, úgy élni fog a nekik ígért földön, más-különben szétszélednek a népek között: a „kiválasztott státuszuk”, amelyet a törvények megtartása garantál, elveszíthetik és szétszéledésük révén elvesznek a többi nép között. Isten ugyanis azért hozta ki őket Egyiptomból, hogy az „örökség népe” (*‘am nahālā - laon enklēron*) legyenek – avagy *‘am saggullā(h), laon periúšion* – Isten tulajdon népe az 5Móz 7,6-ban³⁰ -, megmaradva abban a szövetségben, ami az atyák óta fennáll. A szövetség egyúttal azt is jelenti: Istennek köszönhető a nép léte, és az ehhez társuló föld. Így amennyiben nem engedelmeskednek a törvénynek, mindkettőt elveszítik, azaz elpusztulnak. Ez különösképpen fenyegető a teofánia fényében, hiszen a szöveg szerint Izrael az egyetlen nép, amely hallotta Isten hangját, mégis életben maradtak (v. 33). Jahve fenyegetése azért valódi, mert ő az egyedüli Isten (v. 35).³¹

²⁸ Peter C. Craigie: *The Book of Deuteronomy*, 1. kiadás, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976, 144.

²⁹ Peter C. Craigie megjegyzi, hogy a nép bölcsessége nem is annyira az ország vezetéséből válik majd nyilvánvalóvá, hanem a nép közvetlen kapcsolatából Istennel. Peter C. Craigie: *The Book of Deuteronomy*, 1. kiadás, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976, 131.

³⁰ Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 175.

³¹ Itt azonban érdemes megfigyelnünk Karasszon István szavait, aki szerint itt még nem beszélhetünk monoteizmusról, hanem csak monolátriáról. Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 116. Joel S. Kaminsky továbbá arra hívja fel a figyelmet, hogy a Deuteronómium „megengedőbb” az idegen istenekkel szemben, mint a P szövegek, hiszen néhány deuteronómiumi és deuteronómiumi történeti könyv elismeri az idegen istenek létezését, de megtiltja azok imádatát. Joel S. Kaminsky: *Yet I Loved Jacob*, 1. kiadás, Nashville, Abingdon Press, 2007, 101.

Mindennek hasonló kifejtését az 5Móz 7-ben találhatjuk, ami a kiválasztás ilyen értelemben vett locus classicusa. A nép egyedülálló, avagy kiválasztott státuszát tovább hangsúlyozza a tény, hogy bár Kánaán földjét hét nép lakja, ezeket Izraelnek teljesen el kell pusztítani (7,2). Erre utal a *haḥārēm taḥārīm* hebraizmus is, amit az LXX is következetesen hoz: *aphanismoī aphanieis autus*. Bármilyen jellegű politikai vagy társadalmi kapcsolat megalkuvás lenne Izrael részéről³², ami végső soron eltértené Izraelt Jahvétől, ezzel annak haragját vonva magukra (v. 4). Tulajdonképpen ez a rész jelzi, mit jelent Izrael kiválasztottsága, hiszen a következő vers indoklással kezdődik: *kī ‘am qādōš ‘attā*. Izrael Jahve tulajdon népe, és valamennyi nép közül őt választotta ki, hogy népe legyen (v. 5). A kiválasztás ezért jelentésében is magában hordozza azt a különleges viszonyt, amely csak Isten és Izrael szövetségi viszonyában áll fel, mivel Isten egyik másik néppel sem kötött szövetséget.³³ Ennek a szövetségnek alapját pedig egyedül Isten népe iránti szeretete, valamint az atyáknak tett ígéret jelenti (v. 8), nem pedig Izrael „mennysisége”, hiszen számban kisebbek a többi néphez képest (v. 7). A héber szövegben szereplő megszeretett (*ḥāšaq*) és kiválasztott (*bāḥar*) az LXX szövegében *proeilato* és *exelexato*. A *proaireō* pedig egy igen erőteljes kifejezése annak, hogy Isten „eleve elrendelte” és „kiválasztotta” Izraelt, noha a héber szöveg inkább Isten megelőző szeretetét és kiválasztását hangsúlyozza! Ugyanakkor az elmondható mindkét szöveg esetében, hogy Izrael szentsége a Jahvéval való kapcsolatából következik.³⁴ A szöveg hangsúlyozza továbbá, kiválasztottságban és szövetségben való megmaradásban Izrael aktív szerepet játszik, ám nem kollektívaként, hanem személyenként: a 9–10 vers egyéni felelősségről beszél. Ugyanakkor az „ezer nemzedék” felveti azt a kérdést, hogy hogyan lehet ez a szövetség

³² Peter C. Craigie: *The Book of Deuteronomy*, 1. kiadás, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976, 177.

³³ Joel S. Kaminsky hangsúlyozza, hogy Izrael szentsége éppen a kiválasztásban és szövetségkötésben rejlik, amit Izrael nem a cselekedetek által ér el. Joel S. Kaminsky: *Yet I Loved Jacob*, 1. kiadás, Nashville, Abingdon Press, 2007, 100.

³⁴ Peter C. Craigie: *The Book of Deuteronomy*, 1. kiadás, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976, 177.

csak az egyénekre értelmezendő? Az *’elef dôr – eis chilias geneas* kifejezések értelmezhetők úgy is, hogy ezredízíglen, de úgy is, hogy az ezredik nemzedékig: az előbbi inkább mennyiségi, az utóbbi pedig minőségi jelző. Azaz, amennyiben ezredízíglen, úgy az Jahve egyének iránti irgalmát jelenti, míg az ezer nemzedék inkább kollektív értelmű. Valószínűsíthető azonban, hogy ez a fogalom sokkal inkább Jahve népe iránti hűségét akarja kifejezni.³⁵ Mindenesetre a szöveg hangsúlyozza, hogy a szövetség, noha önmagában is áldás – hisz éppen ezt jelenti a kiválasztottság –, csak akkor lesz érvényes, ha Izrael megtartja a szövetséget: az 5Móz 7,12 egyértelműen feltételes mód, ám nem bizonytalan módon: az itt szereplő *’eqev* annak adja bizonyosságát, hogy amennyiben Izrael megtartja a szövetséget, úgy biztosak lehetnek abban, hogy Jahve is megtartja a szövetséget, és szeretni fogja népét.³⁶ Ellenkező esetben viszont a pusztulás lesz a részük. Ebből a szempontból nézve úgy tűnik, hogy az isteni kiválasztás a szöveg szerint a vagy-vagy viszonyrendszerében létezik: Isten kiválaszt, amire Izrael pozitívan vagy negatívan tud reagálni. A Deuteronomium ennek hangsúlyozza a kollektív voltát is, hiszen a szövetségekötés „egész Izráellel” történt (vö. 5Móz 5,1–3), tehát az egész népre kollektívan érvényes a szövetség, ami alól kibújni nem lehet: csak megtartani vagy elutasítani azt. Tulajdonképpen ennek a gondolata keretezi az egész Deuteronomiumot, hiszen az áldás- és átokmondások, a törvény hangsúlyozása egymást váltogatják. Ez jelenik meg az 5Móz 5–6-ban, ahol a dekalógus és a nagy parancsolat leírását láthat-

³⁵ Ez a motívum többször is előfordul, lásd: 2Móz 34,6–7, Deut 5,9–10, Zsolt 105. A fogalom Jahve örökké tartó kegyelméről beszél (Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L’Harmattan, 2021, 122). Azonban az sem kizárt, hogy ezek a szövegek valóban az egyéni felelősséget hangsúlyozzák: bár a felszólítás Izrael egészének szól, a közösség egyénéből áll, akik vagy megtartják a parancsolatokat, vagy azoknak ellene szegülnek. Ahogy Kórah és társainak lázadásában láthattuk, úgy tűnik, hogy mégis egyfajta „egyéni elbírálásról” van szó.

³⁶ Az LXX *hēnika an* megfelelője ugyanezt fejezi ki, talán egy fokkal erőteljesebben: az *an* partikula jelzi, hogy a következmény nem magától értetődő, hanem a hallgató aktív engedelmességétől függ. Mindenesetre a logika ugyanaz: az áldás bizonyosságát az adja, hogy amennyiben a nép megtartja Jahve parancsolatait, ő hűséges lesz a szövetségben foglaltakhoz.

juk, majd ezt követi a kiválasztás *locus classicus* és a többi néppel való keveredés megtiltása. Ugyancsak ez a gondolat kerül kifejtésre az 5Móz 10,14–15-ben: Izrael nem létezhet a szövetség keretein kívül, hiszen minden áldás, ami Izrael számára adatott, Jahvétól származik, hiszen az övé minden, és ő döntött úgy, hogy ebből Izrael számára áldást oszt. Ezért azt kívánja meg, hogy Izrael megtartsa a törvényt. Az Exodus-motívum pedig mintegy ennek megpecsételése: az Egyiptomból való kihozás és az áldások emlékeztetőül szolgálnak Isten szeretetére (v. 22). A fejezetben megjelenik továbbá Lévi törzsének kiválasztása is „elválasztani” értelemben. Az Úr azért választotta külön Lévi törzsét, hogy a szövetségládáját hordozzák és az Urat szolgálják, valamint áldásokat mondjanak az ő nevével (v. 8).

Ugyanez a logika érvényesül az 5Móz 14-ben is: egy indoklással ellátott tiltásról olvashatunk. Mivel Izrael népe az Úrnak gyermekei, ezért ne vagdossák magukat össze a halottakért, és kopaszra se nyírják a fejüket (v. 1), hiszen az Úrnak szent, kiválasztott népe valamilyen népi közösség (v. 2). Ahogy Joel S. Kaminsky megállapítja, a kiválasztás Izraelt szentséggel ruházza fel³⁷, így az „Úrnak szent népe” és a „téged választott ki” egyenértékű azzal, hogy Izrael Jahve tulajdon népe, ami miatt tilos számukra bármi olyan megkülönböztető jegy, ami a pogányokhoz köthetné őket.³⁸ Valószínűleg ugyanez érvényes a tisztátalan érkezés tiltására is (v. 3–21), aminek az indoklása ugyanaz: „az Úrnak szent népe vagy!” Jövevény vagy idegen ehhez tisztátlant, de egy Jahvéhoz tartozó nem (v. 21).

A *bāḥar* ugyan többször is előfordul a Deuterónómiumon belül, ám ezek a megjelenések inkább motívum-szinten értelmezhetők: A Deuterónómiumi teológiában különösen nagy hangsúlyt kapnak

³⁷ Szemben mondjuk a Papi iratokkal, ahol a föld szent, így a majdan ott élő Izraeltől elvárható, hogy majd szentül is éljen. Joel S. Kaminsky: *Yet I Loved Jacob*, 1. kiadás, Nashville, Abingdon Press, 2007, 100.

³⁸ Peter C. Craigie szerint itt az atya-fiú motívum lehető fel Jahve és Izrael között: a felelősség itt Izraelen van, mint Isten gyermekein. Míg az előző, 13. fejezet a más istenek imádatától igyekszik elrettenteni, és a bálványimádás lehetőségét akarja kizárni, addig itt a hangsúly az eltérő viselkedésen van: Jahve gyermekei máshogy viselkedjenek, mint a pogányok. Peter C. Craigie: *The Book of Deuteronomy*, 1. kiadás, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976, 229.

azok a helységek, amelyeket Jahve választ ki. E válogató isteni döntés révén kirajzolódik a szakrális tér fogalma: bizonyos helyek isteni kiválasztás által szentté válnak³⁹, azaz Istenhez vagy az isteni szférához tartozóként nyernek el különleges jelentőséget. Ugyanez elmondható az egyes funkciókról is, például Lévi törzséről vagy a királyról. Mind ez azon teológiai gondolatról tanúskodik, hogy a nép egésze Istené, melybe beletartoznak annak szent helyei, szolgálattevői, illetve uralkodói is.

***Bāḥar* a zsoltáirodalomban**

A *bāḥar* fogalma a következő zsoltárokból fordul elő: 33, 47, 65, 78, 89, 105, 132 és 135. Ami figyelemre méltó, hogy tulajdonképpen az összes a nép kiválasztásáról beszél: mintha Izrael kiválasztásáról csakis a többi néphez való viszonyrendszerében volna értelme beszélni – ezek közül csak a 78. zsoltár és a 132. kivétel. Előbbi ugyanis Dávidról mondja, hogy kiválasztott, az utóbbi pedig Sionról. Azonban eddig mindkét kivétel beleilleszkedik a Deuteronómium logikájába: vagy a nép kiválasztásáról beszél, vagy egyes helységekről és tisztiségekről.

A 33. zsoltár úgy mutatja be Istent, mint a föld teremtményét (v. 6–9) és világ királyát (v. 10–17). Ő az, aki uralkodik a teremtet világ elemein, de a nemzetek fölött is van hatalma. Ennek kontextusában olvasható, hogy „Boldog az a nemzet, amelynek Istene az Úr, az a nép, amelyet örökségül választott.” *ha-'am bāḥar*, boldog az a nemzet, amelyet Jahve, az Isten választott ki magának örökségül. Izrael helyzete különleges a világpolitika színpadán, hiszen Jahve meg akarja valósítani azt az „élettervet”, amit elindított, ebben pedig Izraelnek különösen is helye van: ezért mondható boldognak, akit Jahve kivá-

³⁹ Ugyancsak Kaminsky korábban is idézett megfigyelését hozhatjuk fel: a Papi irattal szemben a Deuteronómiumban Izrael népe a szent, nem pedig a föld, ahova Jahve beviszi őket. Joel S. Kaminsky: *Yet I Loved Jacob*, 1. kiadás, Nashville, Abingdon Press, 2007, 100. Azonban még ha az ígért földje nem is szent, a Deuteronómium a helységek kiválasztása által ismeri a „szent hely” fogalmát, csak nem kollektíven egy földrajzi egységre vonatkoztatva, hanem azon belül kijelölve speciális funkcióval ellátott helyeket.

lasztott.⁴⁰ A 47. zsoltár felütése igencsak hasonló: Isten az egész föld királya (v. 3, 8–10), de itt már kifejezetten Izrael szerepel: Jahve legyőzi népe számára a nemzeteket (v. 4), akit kiválasztott és szeret (v. 5). Jahve itt úgy jelenik meg, mint „Magasságos” és „Felséges”, aki az egész világ felett bír, minden isten és azok népei fölött is uralkodik.⁴¹ Ez a gondolat válik hangsúlyossá a 10. versben is, ahol minden népek előkelőit és a föld minden hatalmát látja a zsoltáros Jahve trónusánál. Ez párhuzamba hozható az Ábrahám-hagyománnyal, mely szerint Ábrahámot, általa pedig Izraelt azért választotta ki Isten, hogy a föld minden népe számára áldás legyen.⁴²

Tulajdonképpen a két zsoltár egymás mellé helyezhető: a 33. általánosságban mondja, hogy Isten a föld királya, aki megsemmisíti a népeket, a 47. pedig már Izrael isteneként mutatja be Jahvét, aki legyőzi ellenségeit.⁴³ Ugyanebbe a sémába illeszkedik a 135. zsoltár is: Istent magasztalja, amiért „magának választott Jákóbot” és „tulajdonává tette Izraelt” (v 4.). Ez a zsoltár is kiemeli Jahve világ feletti hatalmát (v. 6–9), ami keveredik az Exodus elbeszéléssel és a honfoglalással (v. 8–11). Izrael Istenét élteti, aki nagyobb minden istennél (v. 5) és Izraelnek adta az ígért országot (v. 12). Ezeknél a zsoltároknál tehát nagy hangsúlyt kap az Izrael szemben az összes többi nép gondolata: Izrael kiválasztottsága Jahvéval különleges kapcsolatra utal, aki a föld és minden nemzetek fölött király, és aki a választott népét támogatja. Tulajdonképpen koncepció szintjén nem sokban különbözik a Deuteronomiumban látottaktól: Jahve különleges kapcsolatot ápol Izraellel, és támogatja.

Jahve, mint a föld királya megjelenik a 65. zsoltárban is (v. 6–14): neki hatalma van a természet háborgásain, amit képes elcsitítani, va-

⁴⁰ Erich Zenger: *Ha Isten segít, a falon is átugrom*. Zsoltármagyarázat 1., 1. kiadás, Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2023, 153.

⁴¹ Erich Zenger: *Ha Isten segít, a falon is átugrom*. Zsoltármagyarázat 1., 1. kiadás, Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2023, 86.

⁴² Erich Zenger: *Ha Isten segít, a falon is átugrom*. Zsoltármagyarázat 1., 1. kiadás, Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2023, 87.

⁴³ Jahve uralmát pedig nem egy földi király kapja meg mennyei helytartóként, hanem ez magának Izraelnek az „örökrésze.” Erich Zenger: *Ha Isten segít, a falon is átugrom*. Zsoltármagyarázat 1., 1. kiadás, Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2023, 86.

lamint bőséggel látja el a vidéket. Ugyanakkor itt nem a kiválasztás nem a többi néppel való viszonyrendszerben létezik, hanem pusztán az istenivel való közelséget hangsúlyozza (v. 5). Ezt erősíti az imádság meghallgatása (v. 3), a bűnök megbocsátása (v. 4), valamint a közelség és Jahve udvaraiban lakozás (v. 5). Ebben a kontextusban fogalmazódik meg a zsoltár boldogmondása, ami arra hívja a hallgatóságot, hogy a Templomban megtapasztalt Istennel való közösség keresése legyen az ember életcélja⁴⁴

Bár némileg más témát mutat a 89. és 132. zsoltár, az előbbi még tulajdonképpen beleillik ebbe a képbe: ugyan Dávidról mondja, hogy választott, akivel Jahve szövetséget kötött (v. 4.), Isten királyi hatalma itt is megjelenik a teremtet világ (v. 6–13) valamint az ellenségek és népek fölötti hatalma (v. 23–37). Bár a zsoltár központi alakja Dávid és az ő szenvedése, melyből szabadítást kér, az ígélet hangsúlya az örökké tartó dinasztián van.

A 78. zsoltár szintúgy Dávidról (és Júda törzséről) mondja, hogy kiválasztott, ám mindezt történelmi keretbe foglalva teszi: az 1–7 versek történelmi tanulságként vezetik fel a zsoltárt. Az ősök elbeszélését adja tovább a fiak számára, mintegy figyelmeztetésként, hogy ők ne legyenek hűtlenek Istenhez (v. 8). Ezután az Egyiptomból való szabadulás és a pusztai vándorlás történetének leírása kezdődik, ahol a nép lázong Isten ellen, noha ő ellátta népét vízzel és élelemmel (v. 12–41). Ezután az egyiptomi tíz csapást hozza fel példának, amire figyelniük kellett volna, de ezt nem tették (v. 42–51), ahogy a honfoglalás jeleire sem (v. 52–55). A nép elpártolása és más istenekhez való fordulása miatt Jahve megharagudott népére, Izraelre. A 67. versben olvashatjuk, hogy „József sátrát megvetette.” Ennek különlegessége, hogy az itt szereplő kifejezés az LXX-ben az *apōtheō*, azaz „elvetni, eltaszítani”: ez ugyanaz a kifejezés, mint amit Pál a Róm 11,1-ben használ. Ezzel szemben áll az a kijelentés, hogy „Júda törzsét választotta ki, a Sion hegyét, mert azt szereti.” (v. 68). Ez a mondat nagyon hasonlít a Deuteronómium logikájára: azért választ ki valamit Jahve,

⁴⁴ Erich Zenger: *Hadd ébresszem a hajnalt*. Zsoltármagyarázat 2, Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2024, 54.

mert azt szereti. Ezután választotta ki Dávidot (v. 70). A 105. zsoltár nagyon hasonlít erre, hiszen témája szintén Izrael történelme, bár itt inkább a hálaadás motívuma az erőteljes, nem pedig a figyelmeztetés, mint ahogyan a 78-ban. Ábrahám utódait és Jákób fiait, akiket kiválasztott, hívja ujjongásra és emlékezésre (v. 6). A zsoltár történelmszemlélete azért érdekes, mert József történetét is belefoglalja az egyiptomi kivonulás történetébe: mintha arra utalna, hogy maga Isten küldte Izraelt Egyiptomba József által (v. 17), ahol Jahve megváltoztatta Izrael ellenségeinek szívét, hogy „gyűlöljék népét, és bánjanak álnokul szolgálóival” (v. 24–25). Ezután választotta ki Mózes és Áront (v. 26), akik által kihozta Izraelt Egyiptomból. Úgy tűnik, mintha a mondanivalója a történelmi gondviselés volna: Isten küldte népét Egyiptomba, de onnan ki is hozta őket.

Összegzésül elmondható, hogy a zsoltárokból a *bāḥar* szinte kivétel nélkül Isten kiválasztó tevékenységéhez kapcsolódik, különös tekintettel Izrael népére, illetve bizonyos személyekre (Mózes és Áron, Dávid), valamint a Sionra. Ez alapján kirajzolódik egy teológiai minta, amiben a kiválasztás Isten szuverén uralmának kontextusában jelenik meg, vagy a nemzetek fölötti királyként, vagy a teremtet világ uraként. A zsoltárok többsége (pl. 33, 47, 105, 135) Izrael népét említi, mint akit Isten örökségül kiválasztott, gyakran más nemzetekkel való összevetésben. A választottság itt nem absztrakt privilégium, hanem Isten világméretű uralmának konkrét megnyilvánulása: a választás Isten részéről történő beavatkozás, amely más népek legyőzésében, az ígéret földjének adományozásában és a történelem irányításában ölt testet.

***Bāḥar* a prófétai irodalomban**

A prófétai irodalomban a *bāḥar* kifejezés leggyakrabban Ézsaiásnál fordul elő, először Ézs 14,1-ben, ahol azt olvashatjuk, hogy Jahve megkönyörül Jákóbon, és újra őt választja (*bāḥar ʾōd*). Ezáltal pedig Jahve hangsúlyozza, hogy Izrael kiválasztása képezi ősidők óta annak

az alapját, hogy ismét kegyelmet gyakoroljon szolgáján.⁴⁵ Hangsúlyos itt az „újra” kifejezés: Izrael ugyanis elhagyta Istenét (Ézs 1,4), és különféle bűnöket követtek el, valamint bálványokhoz fordultak. Ugyanakkor Isten kegyelme az, hogy egyáltalán még maradt Izrael népéből valamennyi (1,9): ezt a maradékot fogja összegyűjteni hamarosan, amikor „másodszor is” kinyújtja kezét (11,11). Izrael bűnlajstroma közepette hangsúlyos az a gondolat is, hogy nemcsak Izrael, de az egész világ megszegte Isten örök szövetségét (24,2), így őket is utoléri Isten büntetése.⁴⁶ Úgy tűnik, ebben a kontextusban Izrael újbóli kiválasztása azért fontos, hiszen „helyreállítása” révén minden nép Izraelbe mehet Jahvét dicsérni (2,2).

A következő előfordulás Ézs 41,8, amit hagyományosan a Deutero-Ézsaiás részének tekintenek. Ebben a részben Jahve Izraelt bátorítja, mint Ábrahám barátjának (LXX: *hon ēgapēsa*, akit szerettem) ivadékát, akit kiválasztott.⁴⁷ Ebben az elhagyatottnak tűnő állapotában ragadja meg Jahve Izraelt, akit szolgájának nevez, és biztosítja kiválasztottságáról és arról, hogy nem fogja elvetni (v. 9). Némileg mintha elletétes volna az Ézs 14,1-ben olvasottaktól, itt ugyanis Ábrahámtól vezeti vissza a nép kiválasztását, és nem említi az újbóli választás szükségességét. Azonban a 44,2 még erőteljesebben fejezi ki a kiválasztást, hiszen itt Jahve magát Izrael teremtetőjeként mutatja be, aki kiárassza lelkét népére (44,3). Itt tulajdonképpen ugyanazt a nyelvezetet láthatjuk, mint a kozmikus teremtés esetében, csak itt mindezt Izraelre vonatkoztatja.⁴⁸ Ezáltal sajátos jogot formál Izraelre, mivel

⁴⁵ Willem A. M. Beuken: *Jesaja 13–27*, 1. kiadás, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2007, 80.

⁴⁶ Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 226.

⁴⁷ Gerhard von Rad megjegyzi, hogy Ábrahám kiválasztása nem véletlen, hiszen az exodus-hagyományban az atyákkal kezdődött az üdvtörténet, amely elvezetett az exodushoz. Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kiadás, Budapest, Osiris kiadó, 2000, 206.

⁴⁸ Walter Brueggemann: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kiadás, ford.: Tunyogi Lehel, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012 200.

olyat cselekszik, amelyet egyik istenség⁴⁹ sem tud (v. 8). Ez összefügg a fazekas motívummal, melyben Isten a fazekas, aki teremti, ugyanakkor folyamatosan formálja is népét.⁵⁰ A kiválasztásnak továbbá egyik sajátos aspektusa a 49. fejezetben bontakozik ki: Az Úr szolgáját már az anyaméhben elhívta (*qəra'āni*) Jahve (49,1), aki nem éri be azzal, hogy csak a kiválasztott népét (49,7) világosítsa meg, hanem minden népért elküldi (v. 6).⁵¹ Tulajdonképpen ez Izrael kiválasztásának végső célja: hogy általa legyen áldás a föld minden nemzetségére.⁵²

Egyedüli előfordulásként megemlítendő továbbá a Jer 33,24, ahol kifejezetten vádként jelenik meg: azt beszélük, hogy az Úr elvetette (*wayyim'āsēm*) azt a két népet, amelyet ő kiválasztott (*bāḥar*). A fogáság korában élő nép számára valóságos lehetett annak az lehetősége, hogy Isten akár elvetette őket, tekintve az akkori helyzetüket, azonban a szöveg megerősíti: ilyen opció nincs (v. 25–26)! Ezt erősíti meg Ézs 49,15 is: Isten sosem felejtí és veti el magától a népét, amelyet kiválasztott. Jeremiás kapcsán azonban fontos megemlíteni, hogy a *mā'as* kifejezés – mely Jahve büntetésére utal, amely az emberi engedetlenség következménye, és jelentése elfelejteni, elutasítani vagy elvetni – egy gyakori ige, különösen a deuterónómiumi történeti műben.⁵³

⁴⁹ Itt már radikális monoteizmusról beszélhetünk, ami még inkább kiemeli Izrael választottságát, hiszen Jahve nem egy a sok isten közül, aki magának Izraelt választotta, hanem az egyetlen. Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 145.

⁵⁰ Walter Brueggemann: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kiadás, ford.: Tunyogi Lehel, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012, 321.

⁵¹ vö. Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2021, 150.

⁵² Bár Brueggemann megjegyzi, hogy a szövegnek az is elképzelhető olvasata, hogy itt pusztán a világ minden táján élő zsidókról szól, nem pedig a pogányokról. Walter Brueggemann: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kiadás, ford.: Tunyogi Lehel, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012, 533.

⁵³ TDOT, vol. VIII, 55.

ḥāšaq

Hétköznapi értelemben, kiegészülve a *nefeš* alannyal emberi kötelékekre utal, például férfi és nő között (1Móz 34,8), ugyanakkor egy munkában való örvendezést is jelenthet (1Kir 9,19).⁵⁴ Teológiai értelemben az Isten és emberiség között létrejövő kapcsolatot jelenti, általában a szeretetet és odaadást.⁵⁵ A Deuteronomiumban 2 alkalommal, illetve egyszer fordul elő Ézsaiásnál: egy olyan szeretetkapcsolatra utal Jahve és népe között, ami egyedül Jahve korábbi döntésén alapszik, és ilyen formában érthetetlen az ember számára.⁵⁶ Ez a szeretet azonban nem egy hirtelen érzelmi felindulás, hanem jól indokolt, ám feltétel nélküli döntés: Jahve felelősséget érez népe iránt, akinek ígéreteket tett.⁵⁷

A Deuteronomiumban 2 alkalommal fordul elő, 5Móz 7,7 és 10,15. Mindkét esetben szorosan összefügg a kiválasztással: Isten megszerette az atyákat és utódaikat, és kiválasztotta őket. Ez a szeretet elsősorban abban mutatkozik meg, hogy Isten a föld minden népe közül őket választotta ki (5Móz 7,6), ami annyira hangsúlyozza Izrael Isten-tapasztalatának kizárólagosságát, hogy annak jelentősége kettős.⁵⁸ Egyrészt Izrael népének ki kell zárnia a saját érdemeivel való dicsekvést, erre utal az, hogy a későbbi vers a nép kicsinységére és jelentéktelenségére utal: Izrael kiválasztottsága nem annak valamilyen tulajdonságából következik, hanem egyedül Isten egyedülálló közelségének megtapasztalásából, mindenekelőtt Isten szeretetéből.⁵⁹ Másrészt pedig a kiválasztás nagy felelősséget is ró a népre, hiszen Isten szeretete arra szólítja fel őket, hogy ők erre viszont szeretettel válaszoljanak azáltal, hogy minden cselekedetüket a törvény parancsaihoz igazítják.⁶⁰ Konrad Schmid megjegyzi, hogy itt alapvetően az

⁵⁴ TDOT, vol. V, 262.

⁵⁵ TDOT, vol. V, 262–263.

⁵⁶ U.o.

⁵⁷ TDOT, vol. V, 263.

⁵⁸ Jörg Jeremias: *Theologie des Alten Testaments*, 1. kiadás, Göttingen, vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 202.

⁵⁹ U.o.

⁶⁰ U.o.

asszír királyi szövetségekötés mintáját láthatjuk⁶¹, melyben a szeretet nem egy érzelem, hanem az uralkodó iránti lojalitás: a Deuteronomiumban ennek alanya Jahve.⁶²

A kifejezés még az Ézs 38,17-ben fordul elő, ahol a beteg Ezékiás vall arról, hogy az Úr szerette (*hāšaqtā*) lelkét a romlás vermétől, hiszen háta mögé dobta minden vétkét. Az LXX ezt a *haireō* igével fejezi ki, ami a kiválasztás egy erőteljes kifejezése. Ezékiás ugyanis azt a hírt kapja, hogy hamarosan meg fog halni (Ézs 38,1), ám imádsága és sírása miatt Jahve életben hagyja (38,5), sőt az ellenségtől is megszabadítja (38,6). Ezután következik Ezékiás hálaadása (9–20), melyben megvallja Isten szabadítását, és azt, hogy ezáltal imádkozhatja Istent.⁶³ Ebben a hálaadó zoltárban tehát összekapcsolódik a szabadítás és Isten szeretetének gondolata: mivel Jahve szerette Ezékiást, ezért megszabadította őt a halál vermétől, egyúttal ellenségeitől is. A gondolatísága ebben az értelemben tehát valamennyire kötődik az Exodus-tradícióhoz, ahol hangsúlyos, hogy az isteni kiválasztás összefügg a szabadítással is – noha Ezékiás esetében nem hangzik el a kiválasztásra való utalás.

'āhab és sānē

Az 'āhab legáltalánosabb jelentése: szeretni. Ez lehet férfi és nő közötti szeretet, de kifejezheti az apa és fia, anya és gyermeke közötti kapcsolatot is, de még férfiak között lévő erős barátságot is.⁶⁴ Ez a fogalom jelenik meg a Jahve és Izrael közötti kapcsolat leírására is.⁶⁵ A szeretet egyes fokozatait továbbá az is kifejezi, hogy milyen másik fogalommal társul, melyek között a *bāhar* is előkelő helyet foglal el.⁶⁶ Ugyanakkor feltételezhető, hogy eredetileg a szeretet valószínűleg

⁶¹ Karasszon István itt megjegyzi, hogy a szerződéskötés teologizálódása ment végbe, amire megfelelő volt a szövetség gondolata. Karasszon István: *A föderálteológia az újabb Deuteronomium-kutatás fényében*, 95. in: Karasszon István: *A ószövetségi teológia történetéhez*, 1. kiadás, Budapest, L'Harmattan, 2020.

⁶² Konrad Schmid: *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, 1. kiadás, transl. Peter Altmann, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2019, 354.

⁶³ John D. W. Watts: *Isaiah 34–66*, 1. kiadás, Waco, Word Books Publisher, 1987, 62.

⁶⁴ TDOT, vol. I, 104.

⁶⁵ U.o.

⁶⁶ TDOT, vol. I, 102.

nem játszott különösebb szerepet a szövetség gondolatában, hanem ez elsősorban a Deuterónómiumban alakul ki.⁶⁷ Hóseás, aki működésével új alapokra akarta helyezni ezt a gondolatot, melyben a saját házasságával szimbolizálja Jahve és a nép kapcsolatát, valószínűleg igencsak megbotránkoztató volt a kortársak számára.⁶⁸

Gyakran közvetlenül mellette áll kontrasztként a gyűlölni, *šānē* ige. Érdemes megjegyezni, hogy amíg az *’āhab* konkrét személyekre és népekre irányul, addig a *šānē*, Isten gyűlölete elsősorban kifejezett cselekedetek ellen irányul.⁶⁹ Jahve gyűlöli például a kánaániták kultikus gyakorlatait (5Móz 12,31), idegen istenek imádatát (Jer 44,4), a rosszat cselekvőket (Zsolt 5,5) stb.⁷⁰

Az *’āhab* a Deuterónómiumban három helyen fordul elő: 7,13; 10,15; 23,6. Ezek közül az elsőt kettőt már hosszabban tárgyaltuk a *bāḥar* fogalma alatt, hiszen az említett helyeken a kiválasztás szorosan összefonódik az isteni szeretet gondolatával: Isten megszerette és kiválasztotta az atyákat és utódaikat. Ezzel a hangsúly arra kerül, hogy Isten egy bensőséges kapcsolatot alakít ki népével, melyet kiválaszt: a maga tulajdonának, *’am segullāh* választja el Izraelt minden többi nép közül, és csakis velük lép közösségre.

A 23,6-ban, ahol a gyülekezethez való tartozás kritériumait, pontosabban az abból való kizáró okokat sorolja⁷¹, megjelenik a Bálám-történet. Itt az átok szemben áll az áldással: Bálámot azért küldték, hogy megátkozza Izraelt, de Isten, mivel szereti Izraelt, az átkot áldássá fordította. Ez a kijelentés is hangsúlyozza, hogy Isten Izrael javát akarja, emiatt nem engedte, hogy átkot mondjanak rá. Természetesen Isten szeretete csak akkor marad fenn, ha Izrael megtartja a törvényeket (5Móz 10,13), ellenkező esetben kivívhatja az isteni haragot.

⁶⁷ TDOT, vol I., 112.

⁶⁸ TDOT, vol. I., 113.

⁶⁹ TDOT, vol. XIV, 167.

⁷⁰ U.o.

⁷¹ Gerhard von Rad leírja, hogy a Deuterónómiium idején még a „természet és történelem meghatározta nép volt” Izrael, a fogság után pedig ez a „törvény függvénye volt.” Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kiadás, Budapest, Osiris, 2000, 80.

A *šānē* ebben az értelemben csak egyszer fordul elő, mégpedig Mal 1,3-ban, ahol elhangzik az ismert mondat, mely szerint „Jákóbot szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem.” Úgy tűnik, Jákób és Ézsau nem konkrét személyekre utalnak, hanem népekre.⁷² Erre utalnak a szövegben fellelhető többes számok, illetve, hogy az 2–3 versek indoklás arra a kérdésre, hogy honnan láthatja Izrael, hogy szereti őket Isten. Bár a szöveg nem deklarálja, hogy Ézsaut viszont miért gyűlöli, némiképp utalás erre a *riš-āh* kifejezés, ami általában jogi értelemben vett gonoszságra utal.⁷³ A 1Móz beszámolója azonban még nem tud a szeretetről és gyűlöletről, mindössze a következőket állítja: „Két nép van méhedben, két nemzet válik ki belsődből: az egyik nemzet erősebb lesz a másiknál, de a nagyobbik szolgál (*ya-āḥōq*) a kisebbnek” (1Móz 25,23) Ezt megerősíti Izsák „áldása” is, ami így inkább egy átok: „Fegyvered éltet, öcsédet szolgálod” (1Móz 27,40). Ugyanakkor a Jákób-Ézsau történet további érdekessége, hogy Jákób maga is megkérdőjelezhető módon viselkedik, mégsem veszíti el a „kiválasztott” státuszát.⁷⁴ Mindenesetre úgy tűnik, hogy Ézsau elvettetése helyett inkább az hangsúlyos gondolat, hogy Isten nem őt preferálta, hanem Jákóbot.

Összegzés

A tanulmány az isteni kiválasztás ószövetségi fogalomkörét vizsgálja szövegközpontú módon, elsősorban a Deuteronomium alapján. Kiindulópontja, hogy a kiválasztás teológiája nem elsősorban az egyes szavak lexikális jelentéséből, hanem a szövegösszefüggésekből érthető meg. Ennek megfelelően a dolgozat a *bāḥar* („(ki)választani”) igét elemzi részletesen, és ehhez kontroll-lexémákként kapcsolja a *ḥāšaḳ* („ragaszkodni / megszeretni”), *’āḥab* („szeretni”) és *šānē* („gyűlölni”) kifejezéseket.

⁷² Karl William Weyde: Malachi in the Book of the Twelve in: Lena-Sofia Tiemeyer – Jakob Wöhrle (eds.): *The Book of the Twelve*, 1. kiadás, Leiden-Boston, Brill, 2020, 262

⁷³ TDOT, vol. XIV, 8.

⁷⁴ Joel S. Kaminsky: *Yet I Loved Jacob*, 1. kiadás, Nashville, Abingdon Press, 2007, 57.

A Deuteronómium vizsgálata rámutat, hogy a bāḥar nem pusztán egy „lehetőségek közötti döntés”, hanem a szövetségi viszony nyelvi formája: Isten a kicsiny Izraelt választja ki, kizárólag megelőző szeretetéből és az atyáknak tett ígérete miatt. A kiválasztottság egyszerre privilégium és felelősség: a nép szentsége a Jahvéval való kapcsolatból fakad, de a szövetségben való megmaradás a törvény iránti engedelmességet feltételezi. A bāḥar ugyanakkor nemcsak a népre vonatkozik, hanem királyokra, papokra és szent helyekre is, így egy sajátos „szakrális tér és funkció” rajzolódik ki, amelyben minden Isten tulajdona.

A zsoltárokból a bāḥar elsősorban Izrael örökségként való kiválasztásához kapcsolódik, Isten kozmikus uralmának hátterében: a választás itt konkrét történeti beavatkozás (Exodus, honfoglalás, Dávid és Sion kiválasztása). A prófétai irodalomban – különösen Ézsaiásnál – az újbóli kiválasztás motívuma jelenik meg: Isten a bűn és ítélet ellenére sem veti el népét, sőt a kiválasztás univerzális távlatba torkollik („világosság a nemzetek számára”). A ḥāšaḡ és ’āḥab kifejezések a kiválasztás mögötti szuverén, ugyanakkor hűséges szeretetet fejezik ki, míg a šānē’ elsősorban a preferencia, nem pedig pszichológiai gyűlölet nyelven beszél (különösen Jákób és Ézsau esetében).

Megállapítható, hogy az Ószövetség kiválasztásfogalmai egy dinamikus, történeti és relációs teológiát rajzolnak ki: a kiválasztás Isten szabad és szeretetteljes döntése, amely Izraelt az egész világ szolgálatára rendeli, és amely nem kiiktatja, hanem éppen feltételezi az ember felelős választását.

Felhasznált irodalom

BARR, James: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961

BEUKEN, A. M. Willem: *Jesaja 13–27*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2007

BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, trans.: David E. Green, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company 1984-1986

BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer: Theological Dictionary of the Old Testament, vol. V, translated by David e. Green, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1984-1986

BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer: Theological Dictionary of the Old Testament, vol. I, translated by John T. Willis, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1984-1986

BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer: Theological Dictionary of the Old Testament, vol. XIV, translated by Douglas W. Stott, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1984-1986

BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer: *Theological Dictionary of The Old Testament*, vol. II., trans. John T. Willis, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975,

BUDD, J. Philip: *Numbers*, Grand Rapids, Zondervan Academic, 1984

COLLINS, J. John: *The Invention of Judaism*, Oakland, University of California Press, 2017

CRAIGIE, C. Peter: *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids, Eerdmans B. Williams Publishing Company, 1976,

JEREMIAS, Jörg: *Theologie des Alten Testament*, Göttingen, vanderhoeck & ruprecht, 2015

KAMINSKY, Joel. S: *Yet I Loved Jacob*, Nashville, Abingdon Press, 2007

KARASSZON, István: *Az Ószövetség teológiája*, Budapest, L'Harmattan, 2021

KARASSZON, István: *Az Ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, L'Harmattan, 2020.

LITERÁTY, Zoltán(szerk): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen*. Budapest, L'Harmattan, 2018.

VANGEMEREN, A. Willem (gen. ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. I, Carlisle, Paternoster Press, 1996

VON RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája I*, ford.: Görföl Tibor, Budapest, Osiris Kiadó, 2000

VON RAD, Gerhard: *Deuteronomy. A commentary*, Louisville, Westminster John Knox press, 1966

WEYDE, Karl William: *Malachi in the Book of the Twelve* in: Lena-Sofia Tiemeyer–Jakob Wöhrle (eds.): *The Book of the Twelve*, Leiden-Boston, Brill, 2020,

ZENGER, Erich: *Ha Isten segít, a falon is átugrom. Zsoltármagyarázat 1. Pannonhalmi Főapátság*, Bencés Kiadó, 2023,

ZENGER, Erich: *Hadd ébresszem a hajnalt. Zsoltármagyarázat 2, Pannonhalmi Főapátság*, Bencés Kiadó, 2024

Próféták Mezopotámiában

Prophest in Mesopotamia

Péntek Dániel Gábor¹

Beérkezett/Received: 2025.08.25.

Lektorálva/Reviewed: 2025.09.10 / 2025.09.14.

Elfogadva/Accepted: 2025.09.23.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.029-046

Abstract: Prophets in Mesopotamia

The aim of this paper is to introduce sources related to prophetic activity in Mesopotamia. Prophecy was known outside Israel in the ancient Mediterranean, too, but it did not gain similar significance in other civilizations in the ancient Near East. The phenomenon of prophecy did not appear at all in Egypt, or at most only very rarely. The prophetic sources written in Akkadian from Mesopotamia and northern Syria date primarily from the reigns of four rulers from two periods that were distant from each other in space and time. The earlier of these two periods was the reign of Yasmah-Addu (c. 1782–1776 BC) and Zimri-Lim (c. 1775–1761 BC) in the city-state of Mari, which immediately followed the destruction of the city by the Babylonian king Hammurapi. The other group of sources dates from the reign of two kings of the Neo-Assyrian Empire, Assur-ah-iddina (681–669 BC) and Assur-ban-apli (668–627 BC). Given the long-time span, we could conclude that prophetism may have been more widespread, but we have no evidence which support this. These two periods are relatively short, and

¹ PÉNTEK Dániel Gábor, PhD., református teológus-lelkész, hebraista, egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, Bibliai Teológia és Vallástörténeti Tanszék. pentek.daniel@kre.hu

the sources also indicate that other forms of divination played a much more significant role in Mesopotamian society than prophetism. In the Mari texts, there are relatively few references to prophecy compared to the size of the corpus, but based on the relative geographical proximity and parallel religious phenomena, we can legitimately compare them to the image of prophecy in the Old Testament. The significance of the Neo-Assyrian sources for Old Testament studies lies in the fact that they were written at about the same time in the powerful empire of the period, of which Judah was a vassal, when several important Judaeen prophets were active. The latter corpus can also be compared to the corpus of Old Testament prophetic texts in terms of the editorial techniques used, since a large part of the texts of both source groups are found in collections of prophetic oracles. Beyond this, the Mesopotamian sources can also serve as an important contribution to the understanding of the societal role of the Israelite and Judean prophets.

Keywords: Ancient Near Eastern prophecy, Mari, Neo-Assyrian Empire, prophetesses, Mesopotamia

Bevezetés

A prófétizmus jelensége Izraelen kívül is ismert az ókori Mediterráneumban. Ezt az állítást azonban rögtön pontosítanunk is kell, ugyanis prófétaságként meghatározható jelenséggel kapcsolatos dokumentumok e kultúrkörön belül kizárólag bizonyos térben és időben jól körülhatárolható kontextusokból ismertek. A jelenség Egyiptomban egyáltalán nem, vagy legfeljebb nagyon ritkán dokumentált. A jelen írásban tárgyalt, akkád nyelvű, mezopotámiai, illetve észak-szíriai eredetű prófétizmussal kapcsolatos források pedig elsősorban 4 uralkodó idejéből, két egymástól térben és időben távoli korból származnak. A két időszak közül a korábbi az észak-szíriai Mári városában az óbabiloni korban uralkodó Yasmah-Addu (kb. Kr.e. 1782–1776) és Zimri-Lim (kb. Kr.e. 1775–1761) kora, amely közvetlenül megelőzte a város Hammurapi babilóni király általi elpusztítását. Megjegyzendő, hogy az óbabiloni korból fennmaradt néhány további forrás, melyek címzettje Mári említett uralkodóinak kortár-

sa, II. Ibalpiel, Esnunna királya (kb. Kr.e 1779–1765).² A másik forráscsoport Újasszír Birodalom két királya, Assur-ah-iddina (Kr.e. 681–669) és Assur-ban-apli (Kr.e. 668–627) időszakára datálható.³ Jelen írásomban elsősorban a két említett nagyobb prófétai orákulumokat tartalmazó szöveggörpuzshoz szeretnék bevezetést nyújtani.

A fentebb elmondottak azt jelentik, hogy az akkád nyelvű dokumentumok két államhoz köthetőek, és egy-egy mintegy 20, illetve 55 évnvi időszakban keletkeztek. Természetesen az alapján, hogy az egyik forráscsoport 1000 évvel későbbi, akár arra is következtethetünk, hogy a prófétaág ennél elterjedtebb lehetett Mezopotámiában. Erre azonban egyrészt nincs bizonyítékunk, másrészt pedig a forrásainkból egyértelműen kitűnik, hogy ebben a kultúrkörben más divinációs eljárások sokkal népszerűbbek voltak a prófétai tevékenységnél. Ezek közé tartozik a belső szervekből (*haruspicium*), valamint az olaj vízen való úszásából, a tömjénfűstből vagy a madarak röptéből (*augurium*), illetve a csillagok állásából (asztrológia) és a különböző természeti jelenségekből való jóslás.

Következő lépésként tisztáznunk kell, hogy milyen jelenségek alapján nevezhetőek prófétai tevékenységnek a mezopotámiai forrásokban megjelenő gyakorlatok, és miért hasonlíthatóak össze a Héber Biblia prófétai könyveivel, illetve prófétai tevékenységgel kapcsolatos beszámolóival, elbeszéléseivel.⁴ Vallástörténeti nézőpontból a prófétizmus egyfajta divinációs (jóslási) eljárásnak tekinthető, illetve egy istenségtől származó üzenet emberi továbbadását jelenti.⁵

Martti Nissinen követve megállapíthatjuk, hogy az alábbi négy elemmel minden esetben találkozhatunk, amikor prófétai tevékenységgel szembesülünk:

² M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 93–95. p.

³ Uo., 7. p.

⁴ Az összehasonlítás lehetőségeivel kapcsolatban lásd korábbi tanulmányomat: Péntek D.: *Prófétizmus, kultusz és uralkodói udvar Izraelben és Máriban* Összehasonlító elemzés Ámós és Amacjá párbeszéde (Ám 7,10–17) és a prófétaágára utaló Mária szövegek alapján. 2015., 35–53.

⁵ Vö.: „Prophecy [...] is human transmission of allegedly divine messages.” M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 1. p.

- a) az istenség, mint az üzenet küldője;
- b) az üzenet maga;
- c) az üzenetet közvetítő személy;
- d) az üzenet fogadó egyén vagy közösség.⁶

Nissinen szerint a prófétizmus nem-induktív, másképpen fogalmazva intuitív vagy inspirált divinációs eljárás, mivel a próféták a *haruspex*ekkel (az állatok belső szervéből jósló szakemberek) vagy az *augurok*kal (madárjósok) ellentétben nem használnak az isteni akarat megismerését, illetve kihirdetése során megfigyeléseken és azok értelmezésén alapuló kódrendszert, hanem közvetlen isteni kijelentésben részesülnek, majd pedig ezt az üzenetet közvetítik a címzettek felé.⁷ Megjegyzendő, hogy Nissinen szerint az induktív és intuitív divinációs formák közötti határ nem mindig egyértelmű a különböző ókori kultúrákban.⁸

Ettől eltérő meghatározást, illetve csoportosítást javasol Jonathan Stökl, aki szerint a próféták a jósok (*diviner*) kategóriájába tartoznak. Stökl szerint a jósokat a technikai jós, illetve az intuitív jós kategóriájára oszthatjuk, az előbbibe tartoznak az álomfejtők, valamint az *augurok* és a *haruspex*ek, az utóbbiba pedig az álomlátók, illetve a próféták.⁹ Azt figyelembe véve, hogy az az álomfejtés bibliai példáiból (József: Gen 40–41; Dániel: Dán 2, 3,31–4,34, 7–8, 10–12) is látszik, hogy az álomfejtés esetében az álomfejtők feladata az álomban megjelenő kódok feltárása, Stökl csoportosítása látszik pontosabbnak.

A prófétizmus az ókori Közel-Keleten jellemzően kötődik a különböző istenségek szentélyeihez.¹⁰ A próféta gyakran a szentélyben kapja az orákulumot, amit a később közvetít a címzett vagy címzet-

⁶ Uo., 1. p.

⁷ Vö. M. Nissinen: *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical and Greek Perspectives*. 2017., 10–19. p.

⁸ Uo., 19. p.

⁹ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 38–63, 97–100. p.

¹⁰ M. Nissinen: *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical and Greek Perspectives*. 2017., 201–256. p.; Péntek D.: *Prófétizmus, kultusz és uralkodói udvar Izraelben és Máriban – Összehasonlító elemzés Ámós és Amacjá párbeszéde (Ám 7,10–17) és a prófétaságra utaló Mári szövegek alapján*. 2015., 44–45. p.

tek számára.¹¹ A proféták a szentélyben szolgálatot teljesítő kultuszi személyzethez tartoztak igaz, az nem teljesen egyértelmű, hogy pontosan milyen minőségben. A kultuszi személyzet egyes tagjai Máriaiban továbbá ellenőrzést is gyakorolnak a profétai üzenet felett, feladatuk, hogy bizonyítékot szerezzenek arról, hogy a proféták által közvetített szavak valóban az istenségtől származnak-e. Mezopotámiában a proféták elsődleges feladata az volt, hogy a király számára közvetítse az istenségek üzenetét, amelynek tartalma elsősorban üdvhirdetés, illetve az uralkodónak szóló intés lehetett.

Bevezetésünk végén néhány szót kell ejtenünk a profétaságra vonatkozó források természetéről is. Egyrészt figyelemmel kell lennünk arra a tényre, hogy egy alapvetően orális műfajt kizárólag írott források alapján ismerünk, azaz tulajdonképpen másodlagos forrásokra vagyunk utalva. Az újasszír korban gyűjteményeket állítottak össze próféciákból, Máriaiban pedig elsősorban levelekben jelennek meg utalások próféciákra, illetve sok esetben teljes órákulumok szövegei. Levélben fennmaradt prófécia az Amarna-levelek között is ismert.¹²

Próféták Máriaiban

Az 1933-ban felfedezett Mári (Tell-Hariri) városának archívumában feltárt 8000 levél közül mintegy 50 tartalmaz profétai órákulumokat, és a további 12000 ismert adminisztratív szövegből 12 utal profétai aktivitásra.¹³ E források egy része először az Archives Royales de Mari (ARM) sorozat különböző köteteiben jelent meg, később pedig ezek, illetve a korábban publikálatlan források többsége megjelent az ARM 26. kötetében.¹⁴ E források hamar felkeltették az Őszövetség

¹¹ A problémát részletesen tárgyalja: M. Nissinen: *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical and Greek Perspectives*. 2017., 204–207. Vö.: Fleming: *Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives*. 2004., 44–64. p.

¹² EA 23. E forrás az újasszír kori emlékekhez hasonlóan Istár kultuszával van összefüggésben. Parpola e forrás alapján úgy véli, hogy kontinuitás lehetett a Kr.e. 13. és 7. század között az Istárhoz kötődő profétaságban, noha forrásunk a köztes időszakból nem maradt fenn. S. Parpola: *Assyrian Prophecies*. 1997., XLVIII. p.

¹³ J.-M. Durand: *Les prophéties des textes de Mari*. 1997., 115–116. p.

¹⁴ J.-M. Durand: *Archives épistolaires de Mari, I/1*, Archives Royales de Mari, XXVI. 1988.

kutatóinak érdeklődését, és hamar megjelentek olyan monográfiák és tanulmányok, amely a mári és az izraeli próféta-ság különböző aspektusait vetették össze.¹⁵ A szövegek ma könnyen elérhetőek, mivel 2003-ban Nissinen szerkesztésében megjelentek egy, az ókori közel-keleti próféta-ságra utaló forrásokat tartalmazó gyűjteményes kötetben is.¹⁶

Formai szempontból a Máriaiban talált próféta-i orákulumok vagy az istenség által közvetlenül elmondott üzenetek, vagy pedig álmok voltak. Az álomlátás egyik gyakori formája az úgynevezett inkubációs álom, amikor a próféta egy szentélyben lát álmot, és az istenség azon belül mondja el az üzenetet (pl. ARM 26 233, ARM 26 237).

A Mári levelekben az egyik gyakran használt, próféta-ra utaló megnevezés az *apālu* (elsődleges jelentése: 'válaszolni') igéből származó hímnemű *apīlum*, illetve nőnemű *apiltum* kifejezés. Az etimológia alapján gondolhatnánk arra, hogy e megnevezés mögött az áll, hogy az *apīlumok/apiltumok* kérdésekre adnak válaszokat,¹⁷ azonban valójában egyetlen esetben sem látjuk őket ilyen szerepben a forrásokban.¹⁸ Számomra a szó más magyarázatai sem látszanak meggyőzőnek, úgymint 'értelmező',¹⁹ illetve 'szóvivő' (*spokesperson*)²⁰. Az előbbivel kapcsolatban azt látom problémának, hogy alapvetően nem

¹⁵ F. Ellermeier: *Prophezie in Mari und Israel*. 1968.; E. Noort: *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die „Mariprophezie“ in der alttestamentlichen Forschung*. 1977.; A. Schmitt: *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel. Eine Strukturuntersuchung*. 1982.; Malamat: *A Forerunner of Biblical Prophecy*. 1987.; 33–52. p.

¹⁶ M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 13–91. p.

¹⁷ Így pl. H. Ringgren: *Prophecy in the Ancient Near East*. 1982., 2. p. Durand szintén úgy értelmezte, hogy az *apīlumok/apiltumok* által közölt orákulumok kérdésre adott válaszokként értelmezhetőek, szemben a *muhhūm/muhhutum* névvel illetett próféta-ákhoz köthetőekkel, amelyek spontánaknak tekinthetőek: J.-M. Durand: *Les prophéties des textes de Mari*. 1997., 115–134. p.

¹⁸ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 38. p.

¹⁹ K. van der Toorn.: *Old Babylonian Prophecy between the Oral and the Written*. 1998., 60.

²⁰ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 38–39. p.

értelmezői szerepben, hanem az isteni üzenetek továbbadójaként találkozzunk velük, az utóbbi kifejezés esetében pedig az jelenti a problémát, hogy az magát a megnevezést is a személyek istenséggel való viszonyából kívánja levezetni, ami egyáltalán nem látszik bizonyosnak. Véleményem szerint az etimológia útján, illetve a szó jelentésének meghatározásával nem jutunk közelebb az *apilumok/apiltumok* szerepének megértéséhez, egyszerűbbnek látom, ha egyszerűen prófétaként hivatkozunk rájuk.

A korpusz leggyakrabban használt kifejezése prófétai szerepben megjelenő személyekre a hímnemű *muḫḫūm* és a nőnemű *muḫḫutum* szó. Ez a kifejezés etimológiailag a *maḫû* gyökből származik, amelynek elsődleges jelentése 'eksztázisban lenni', 'örültnek lenni'. Ez a szóhasználat arra utalhat, hogy *muḫḫum* típusba tartozó próféta, az istenektől származó üzenet közvetítése során extatikus állapotban volt. E prófétáknak a kultuszban is jelentős szerepe volt: több rituáléban is extázisban végzett tevékenység közben tűnnek fel.²¹

Újabban Stökl úgy értelmezte a különböző prófétai személyek közötti különbséget, hogy úgy vélte, hogy kizárólag az *apilum* volt hivatásos próféta, a *muḫḫum*, illetve a további fogalmak viszont nem hivatásos prófétákra utalnak, hanem olyan, általában eksztatikus tevékenységet végző kultuszi funkcionáriusokra, akik egyéb kultuszi tevékenységük mellett időnként isteni üzenet átadójaként is megjelenhetnek.²²

A Mári archívumban ritkábban előfordul néhány további, prófétai aktivitásra vonatkozó kifejezés is. Egy forrás (ARM 26 216) egy valószínűleg prófétai cselekvést végző személyt *nabû*-nak nevez. Nem eldöntött az a kérdés, hogy van-e etimológiai kapcsolat e szó és

²¹ M. Nissinen: *Prophecy and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 7. p.

²² J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 38–63, 97–100. p. Vö.: J.-M. Durand: *Archives épistolaires de Mari, I/1*, Archives Royales de Mari, XXVI. 1988., 386–390. p.

a héber *nābî* kifejezés között.²³ Meglátásom szerint az etimológiai kapcsolat nem bizonyítható, és amennyiben fenn is állna, a jelenleg ismert szűkös óbabiloni forrásanyag akkor sem engedi meg, hogy merészebb következtetéseket vonjunk le belőle; az egyik oldalon az Őszövetség legjellemzőbb prófétára utaló megnevezése, a másik oldalon pedig egy ezer évvel korábbi korpuszban egyetlen alkalommal előforduló – igaz hasonló – kifejezés áll. Megjegyzendő ezen túl, hogy Stökl filológiai alapon amellettt érvel, hogy a Máriban megjelenő *nabû* valójában nem is prófétai jellegű divinációs tevékenységet végez.²⁴

Ezen kívül egy Dagan gabonaisten kultuszában résztvevő kultuszi alkalmazottra utal a korpuszban a két alkalommal előforduló (ARM 26 197, ARM 26 199) *qammatum* kifejezés, amelynek értelmezése nem egyértelmű, talán az így megnevezett próféta szokatlan használatával lehet kapcsolatban.²⁵ Két szövegben pedig egy-egy *asinnu* is prófétai szerepben jelenik meg, akik Ištar istennő kultuszi személyzetéhez tartozó eunuchok.²⁶ Az *asinnuk* jelenléte jól dokumentált az ékírásos forrásokban, azonban prófétai szerepben csak Máriban jelennek meg,²⁷ így ez a funkciójuk minden bizonnyal másodlagosnak tekinthető. Egyes esetekben az orákulumok közvetítőinek megnevezése, illetve társadalmi státusza nem derül ki a forrásokból.

A különböző típusú próféták más istenek mellett Adad/Addu, Dagan, Nergal istenek, illetve Annunitum, Ištar, Ninhursagga istennők

²³ Fleming szerint igen, Huehnegard viszont nem fogadja el ezt. D. E. Fleming: *The Etymological Origins of the Hebrew nābî: The One Who Invokes God*. 1993.; 217–224. p.; J. Huehnegard: *On the etymology and Meaning of Hebrew nābî*. 1999., 88–93. p.

²⁴ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 63–64. p.

²⁵ J.-M. Durand: *Archives épistolaires de Mari, I/1*, Archives Royales de Mari, XXVI. 1988., 396. p., H. B. Huffmon: *A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel*. 2000., 49. p., J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 38–63, 62. p.

²⁶ M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 7. p.

²⁷ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 38–63, 97–60. p.

üzeneteinek közvetítőiként jellennek meg Máriaiban.²⁸ Az, hogy a prófétai tevékenységet viselő istenségek ennyi különböző istenség küldöttjeiként jelennek meg, alapvető különbséget jelent mind az újaszír forrásokhoz képest, ahol a próféták az Arbélai Istárhoz kötődnek, mind pedig az Ószövetséghez képest, ahol JHWH-hoz. A prófétákat küldő istenségek ezen túl a panteon legjelentősebb alakjainak tekinthetők, így a királyi archívumban talált próféciák a birodalom legjelentősebb szentélyeiből származtak.²⁹

Ez utóbbi adatból talán arra is következtethetnénk, hogy Máriaiban relatíve magas társadalmi státusza lehetett a prófétáknak, azonban ennek több tény is ellentmond a királyi archívum leveleiben. Egyrészt Máriaiban a próféta üzenetét levélben küldik a király elé, abból a célból, hogy az uralkodó tudtára adják az elhangzott orákulum tartalmát. Ez azt is jelenti, hogy az általában a szentélyekben elhangzó, próféták által kimondott isteni üzenetek közvetítők révén jutottak el a királyi udvarba. Ebből arra következtethetünk, hogy a prófétáknak sokkal kevésbé volt közvetlen a kapcsolatuk az uralkodókkal, mint a más jóslási eljárásokban jártas szakembereknek, így például a májjósláshoz (*bārūtu*) képest a prófétizmus társadalmi szerepe alacsonyabb lehetett.³⁰

Másrészt, a forrásokból kitűnik az is, hogy a prófétai üzenetet mindig előzetes vizsgálatot követően küldték el az uralkodói udvarba. Ennek következtében levelekből gyakran értesülhetünk arról is, hogy a próféták önként vagy kérésre, az orákulum kihirdetését követően levágnak a hajukból egy fürtöt (*šartum*), továbbá egy ruhabojtot (*sissiktum*).³¹ A *šartum* és *sissiktum* szerepe az, hogy hitelesítse a prófétai üzenetet.³² Ezt az eljárást a próféták valamennyi ismert típusával

²⁸ Vö. H. B. Huffmon: *A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel*. 2000., 49. p.

²⁹ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 87. p.

³⁰ M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 7. p.

³¹ M. J. Lynch: *The Prophet's šartum u sissiktum 'Hair and Hem' and the Mantic Context of Prophetic Oracles at Mari*. 2013., 11–29. p.

³² Vö.: L. L. Grabbe: *Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective*. 2000., 13–32.

elvégzik. Esetenként más jóslási eljárások alkalmazására is sor kerülhet, ezek célja szintén a prófétai üzenet ellenőrzése.³³

Ahogy láthattuk a Máriban elhangzott prófétai orákulumok levél formájában maradtak ránk, ebből adódóan a prófétai gyűjtemény újasszír korpuszból, illetve az Ószövetségből egyaránt ismert műfaja Máriban gyakorlatilag ismeretlen.

Próféták az újasszír korban

Mári archívumának prófétákkal kapcsolatos szövegei mellett az újasszír korból maradt ránk még nagyobb forrásanyag. A három viszonylag épen fennmaradt agyagtábla közül az egyik gyűjteményt George Smith publikálta 1875-ben.³⁴ Ugyan 1888-ban Alphonse Delattre felhívta a figyelmet arra, hogy ezek a szövegek közeli párhuzamokat mutatnak az Ószövetség prófétai szakaszaival,³⁵ a 20. század elején a korpusz szinte teljesen feledésbe merült, és az egyébként később megtalált Mári archívumának szövegeivel ellentétben a 20. század végéig nem igazán keltette fel a bibliakutatók érdeklődését. A helyzet érdemi változását mutatják a 20. század utolsó évtizedeiben Weippert publikációi³⁶, Nissinen tanulmánya, amelyben a korpusz bibliatudománnyal kapcsolatos relevanciáját tárgyalja,³⁷ illetve főként a teljes korpusz Parpola által elkészített új szövegkiadásának megjelenése.³⁸ A szövegek hozzáférhetőek az ókori közel-keleti próféta-ság forrásait tartalmazó gyűjteményes kötetben is.³⁹

Az újasszír források között fennmaradtak prófétai tevékenységre utaló lexikális listák, ómengyűjtemények, egyes rituálék és királyfel-

³³ H. B. Huffmon: *A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel*. 2000., 49. p.

³⁴ G. Smith: *Adresses of Encouragement to Esarhaddon*. 1875.

³⁵ A. Delattre: *The Oracles Given in Favour of Esarhaddon*., 25–31.

³⁶ Ezek közül a legkorábbi: M. Weippert: *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*. 1981., 71–115. p.

³⁷ M. Nissinen: *Die Relevanz der neuassyrische Prophetie für die alttestamentliche Forschung*. 1993., 217–258.

³⁸ S. Parpola: *Assyrian Prophecies*. 1997.

³⁹ M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 97–132. p.

iratok is.⁴⁰ A legnagyobb érdeklődésre számot tartó forrásaink azonban azok az agyagtáblák, amelyeken prófétai orákulumok olvashatóak. E tábláknak két típusa van. 7 kisebb tábla tartalmaz prófétai szövegeket, ezek horizontális egy kolumnás táblákon találhatóak (*u'iltu*). Négy nagyobb, többkolumnás vertikális táblán (*tuppu*) próféciagyűjtemények maradtak fenn, ezek közül az egyik nagyon töredékes, amelyen csak egy szöveg részletei olvashatóak. Az utóbbi táblatípuson több orákulum szerepel, ezek tehát gyűjteményeknek tekinthető. A két fenti forráscsoport tábláin összesen 28 orákulumot olvashatunk.

Érdekes kérdés, hogy Asszíriában milyen szervezőelvek mentén szerkesztették meg a prófétai orákulumot tartalmazó gyűjteményeket. Az bizonyos, hogy az a típusú prófétai gyűjtemény, amely Izraelben a kanonizált prófétai szövegek alapján általánossá vált, nevezetesen, hogy szerzők, pontosabban próféták nevei alá rendezik az anyagot) nem ismert Asszíriában. Éppen ellenkezőleg: mindhárom olyan ismert újasszír táblán, amelyeken prófécia-gyűjtemények olvashatóak, különböző prófétáknak az orákulumai szerepelnek összeszerkesztve. Az újasszír kori próféciák olyan gyűjteményekbe voltak rendezve, amelyeknek nem a próféta neve adta a rendező elvét, hanem úgy tűnik, hogy a hasonló történelmi kontextus alapján szerkesztették össze ezeket az orákulum-gyűjteményeket.

A gyűjteményes táblák esetében fontos megjegyeznünk, hogy már önmagában a gyűjtemények léte arra utal, hogy az egykori próféciákat a gyűjteménybe rendezéssel egyidejűleg új célokra használták fel. Másfelől pedig ezek a gyűjtemények a korábbi orákulumok másodlagos kontextusát jelentik, és feltehetően nem csak az orákulum szóbeli közvetítésénél, hanem az első írásba foglalásánál is később születhettek meg. A hagyományozás, illetve a szerkesztés folyamata talán hasonló lehetett, mint Izraelben, csupán sokkal rövidebb ideig tartott, nem évszázadokig, hanem mindösszesen néhány évtizedig. Ez-

⁴⁰ A prófétizmusra utaló, de nem prófétai orákulumokat tartalmazó újasszír forrásokat Martti Nissinen gyűjtötte össze: M. Nissinen: *References to Prophecy in Neo Assyrian Sources*. 1998.

zel együtt is azt mondhatjuk, hogy a legtöbb újasszír kori prófétai orákulumot szerkesztett gyűjteményekből ismerjük.

Az újasszír források a prófétákra elsődlegesen a *raggintu* szót használják. A szónak ez a leggyakrabban használt formája nőnemű, azonban előfordul néhány alkalommal a hímnemű *raggimu* szó is.⁴¹ Ez azt is megmutatja, hogy az Ószövetséggel, illetve a Mári szövegekkel ellentétben a Kr.e. 7. századi asszír forrásokban, túlsúlyban vannak a prófétanők.

A *raggintu*/ *raggimu* megnevezés a *ragāmu* igéből származnak, amelynek jelentése 'kiáltani', azonban az újasszír kori szövegekben gyakran válik egyszerűen a prófétai tevékenység megnevezésévé. Az etimológia alapján csábító lenne arra következtetni, hogy a prófétaság az újasszír korban is nyilvános tevékenység lehetett, azonban Stökl figyelmeztet arra, hogy a források ezzel kapcsolatban nem nyújtanak elegendő információt, így pusztán a Máriból, illetve az Ószövetségből ismert párhuzamok alapján feltételezhetjük ezt.⁴²

Az újasszír forrásokban megjelenik az eksztatikus szakemberekre vonatkozó *maḥḥû* /*maḥḥutu* kifejezés is, azonban ez a megnevezés sokkal ritkább, mint az óbabiloni korból származó forrásokban. A *raggimu* / *raggintu* Parpola szerint azonos a Mári levelekben szereplő *muḥḥûm*, illetve az újasszír szövegekben szintén említett *maḥḥû* névvel illetett prófétákkal.⁴³ Stökl szerint a *raggimuk* voltak a professzionális próféták az újasszír korban.⁴⁴

Az újasszír próféták az istenségek közül az Arbelai Istárhoz kötődtek, az óaltala küldött üzeneteket (orákulumokat) adták tovább. Az újasszír forrásokban megjelenő tizenhárom próféta közül nyolc Arbela városához, Istár egyik legfontosabb kultuszközpontjához kötődik, két további próféta Assur, egy Kalhu, egy talán Ninive⁴⁵ (az

⁴¹ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 111–116. p.

⁴² Uo., 112.

⁴³ S. Parpola: *Assyrian Prophecies*. 1997., xlv–lxxix. p.

⁴⁴ J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 152. p.

⁴⁵ S. Parpola: *Assyrian Prophecies*. 1997., xlviii. p.

alapján következtethet erre Parpola, hogy Mulissu istennő üzenetét közvetíti, akinek a kultushelye Ninivében volt), egy pedig egy Parpola szerint talán az Arbela közeli hegyekben fekvő városból⁴⁶ származik.

Ahogy fentebb megállapítottuk, az újasszír kor prófétái elsősorban Istárhoz (különösen is az Arbelai Istárhoz) kötődnek, azonban ez nem jelenti azt, hogy más istenektől származó orákulumokat nem közvetítenének e próféták. A prófétai szövegekben Istáron kívül a következő istenségek jelennek meg: egyrészt különböző istennők, akik közül többen Istár különböző helyi alakváltozatai, másrészt pedig a panteon legjelentősebb alakjai, úgymint Assur, Bel, Marduk, Nabu, Nergal, Ninurta, Nusku, Szin és Samas istenek. A prófétai szövegeket legutóbb kiadó Parpola egyébként úgy véli, hogy az asszír vallás lényegét tekintve monoteista, és az egyes istenek tulajdonképpen mindannyian ugyanannak az egy istenségnek a perszifikációi,⁴⁷ azonban ezek a javaslatok – amennyire ezt meg tudom ítélni – nem igazán váltak elfogadottá az assziriológiában.⁴⁸

Figyelemreméltó, hogy a Héber Biblia prófétai szövegeivel kortárs újasszír forrásokban sokkal több prófétanő jelenik meg, mint a Héber Bibliában. Az asszír orákulumokban megjelenő tizenhárom próféta közül négy férfi, kilenc pedig nő. (Igaz, ez utóbbiak közül kettő esetében nem teljesen egyértelmű a nemi hovatartozás.)⁴⁹ A héber forrásokban összesen öt nőt neveznek prófétanőnek (*nəḫīāh*): Mirjamot (Ex 15,20), Debórát (Bír 4,4), Huldát (2Kir 22,14), a prófétanőt, Ézsaiás feleségét (Ézs 8,3), továbbá Nóadját, Nehémiás ellenfelét (Neh 6,14). A prófétanők gyakori megjelenését Asszíriában részben magyarázhatjuk azzal, hogy az Újasszír Birodalom idején a prófétaág elsősorban Istár istennőhöz, és az istennő lokális alakváltozataihoz kapcsolódó különböző kultuszokhoz kötődött.

⁴⁶ Uo., xlviii. p.

⁴⁷ Uo., xxi–xxvi. p.

⁴⁸ Vö. pl. J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. 2012., 147. p.

⁴⁹ S. Parpola: *Assyrian Prophecies*. 1997., xlviii. p.

Az újasszír próféták, ahogyan a bevezetésben említettem két uralkodó, Assur-ah-iddina (bibliai nevén Eszarhaddon, uralkodott Kr.e. 681–669 között) és Assur-ban-apli (uralkodott Kr.e. 668–627 között) uralkodásának idejére tehető. Ugyanakkor a legtöbb szöveg esetében ennél pontosabb datálást is megkísérelhetünk. Az első gyűjtemény orákulumai Assur-ah-iddina hatalomra kerülése előtt, Kr.e. 681-ben hangozhattak el. Assur-ah-iddina elődje, Szin-ahhé-eriba (bibliai nevén Szanhérib, uralkodott Kr.e. 704–681 között) merénylet áldozata lett. Ezek az orákulumok az ő halála utáni zavaros polgárháborús időszakban születhettek, amikor Assur-ah-iddina a fivéréi ellen háborúzott. A két Assur-ah-iddina idejéből származó, nem gyűjteményben fennmaradt orákulum közül az egyiknek szintén ez lehet a történelmi kontextusa (State Archives of Assyria [a továbbiakban SAA] 9 5). A második gyűjtemény szövegei a legkésőbbiek, ezek Assur-ah-iddina uralmának a stabilizálódásához és a babilóni kultusz rendezéséhez kapcsolódnak. A harmadik gyűjtemény Assur-ah-iddina trónra lépéséhez kapcsolódik, érdekesség, hogy ezen a táblán az orákulumok mellett rituális utasítások is szerepelnek. Az Assur-ban-aplinak címzett orákulumok közül egy még a trónra lépése előtti időből származik, mivel koronahercegnek nevezi az uralkodót (SAA 9 7), egy az uralkodó egyik Elám ellen vezetett hadjáratához kapcsolódik (valószínűleg Kr.e. 653, SAA 9 8), egy pedig az uralkodónak a fivére Samas-sum-ukin babilóni király ellen vezetett hadjárata idejéről származik (SAA 9 9). Ez utóbbi az egyetlen olyan tábla a korpuszban, amelynek a kolofonjában datálás is szerepel.⁵⁰

Az újasszír kori prófétai szövegek analízise során Parpola nyolc tartalmi elemet különít el azokban.

1. Előfordul a szövegekben az „Istár szava” kifejezés, amely valószínűleg egyfajta bevezető formulának tekinthető. Ez hasonló az ószövetségi *dāḥar YHWH* [„az ÚR szava”] kifejezéshez.

2. A szövegekben szerepel az orákulum címzettjének megnevezése. A címzett általában Asszíria királya, akit nevével vagy címével

⁵⁰ Az egyes orákulumok és gyűjtemények datálásához: Uo., lxviii–lxxi. p.; M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2003., 101. p.

szólítanak meg az orákulumok, de van olyan prófécia is, amely az anyakirálynőhöz (SAA 9 5), sőt olyan is, amely Asszíria népéhez szól (SAA 9 3.2)! (Gondoljunk itt párhuzamként arra, hogy az ószövetségi proféták is gyakran Izrael népéhez szóltak.)

3. Az 1. pontban említett bevezető formulánál gyakrabban jelenik meg az, hogy istenség identifikálja magát: pl. „Én vagyok Istár”. Ez hasonló az egyes ószövetségi profétai szövegekben szereplő „Én vagyok az ÚR” kijelentéshez (pl. Ézs 43,11, 45,5).

4. Gyakori tartalmi elem a buzdítás, amely elsősorban a „ne félj” (*lā tapallah*) kijelentés formájában jelenik meg (vö. pl. Ézs 7,4, 41,10.14, 43,5, Jer 30,10, 42,11, Zof 3,16).

5. Az orákulumok gyakran emlékeztetnek az istenség korábbi jó tetteire és támogatására.

6. Az istenség a jelenre, illetve a jövőre vonatkozóan segítséget ígér a megszólítottnak.

7. Egyes profétai szövegek továbbá felszólítják az uralkodót, hogy dicsérje az orákulumot adó istenséget.

8. Néhány szöveg, különböző kultikus követeléseket fogalmaz meg, másképpen fogalmazva az istenség számára nagyobb kultikus tiszteletet követel.⁵¹

E tartalmi elemekből jól látható, hogy az asszír próféciák üdvorákulumoknak tekinthetőek, amelyek a megszólított számára isteni segítséget ígérnek. A források alapján úgy tűnik, hogy az Ószövetségben gyakori, a király, illetve Izrael és Júda népe számára ítéletet hirdető, vagy akár erőteljesen megtérést követelő profétai üzenet az Újasszír Birodalomban a Kr.e. 7. században nem volt ismert, vagy legalábbis a királyi udvarban nem hagyományozták azt.

Zárszó

Az Ószövetség / Héber Biblia, jelentős részét teszi ki a profétai igehirdetés, illetve gyakran találkozunk a proféták tetteiről szóló tudósításokkal is. Emiatt érthető, hogy az Ószövetség kutatói nagy érdeklődéssel fordultak azok felé a mezopotámiai források felé, amelyekben

⁵¹ S. Parpola: *Assyrian Prophecies*. 1997., lxx–lxxvii. p.

hasonló jelenséggel találkozhatunk. E forrásokból kiderül, hogy a prófétizmus ugyan Izraelen kívül is ismert volt az ókori Mediterráneumban, azonban az ottanihoz hasonló jelentőséget az ókori Közel-Kelet más civilizációiban nem nyert. A Mári szövegekben a korpusz méretéhez képest viszonylag kevés utalást találhatunk prófétizmusra, azonban a viszonylagos térbeli közelség és a párhuzamos vallási jelenségek alapján jogosan tekinthetünk azokra az óizraeli prófétaság párhuzamaként. Az újasszír források jelentőségét pedig az adja, hogy nagyjából abban az időben keletkeztek a korszak legjelentősebb birodalmában, amelynek Júda is vazallusa volt, amikor több jelentős Ószövetségből ismert júdai próféta is működött.

Felhasznált irodalom

Delattre, Alphonse: The Oracles Given in Favour of Esarhaddon. In.: *The Babylonian and Oriental Record*, III. London, 1888., 25–31.

Durand, Jean-Marie: *Archives épistolaires de Mari, I/1*, Archives Royales de Mari, XXVI. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations, 1988. ISBN 2865381897

Durand, Jean-Marie: Les prophéties des textes de Mari. In.: Jean-Georges. Heintz (ed.): *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strabourg 15–17 Juin 1995*. Paris: De Boccard, 1997. Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 15. ISBN 2911488016, 115–134. p.

Ellermeier, Friedrich: *Prophetie in Mari und Israel*. Herzberg am Harz: Verlag Erwin Jungfer, 1968. Theologische und orientalische Arbeiten, 1. ISBN 392174704X

Fleming, Daniel E.: Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives. In.: Lester L. Grabbe – Alice Ogden Bellis (eds.): *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*. London: T&T Clark, 2004. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 408. ISBN 0567081664, 44–64. p.

Fleming, Daniel E.: The Etymological Origins of the Hebrew *nābî*: The One Who Invokes God. In.: *Catholic Biblical Quarterly*, ISSN 0008-7912, 1993. Vo. 55. No 2. 217–224. p.

Grabbe, Lester L.: Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective. In.: Martti Nissinen (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13. ISBN 0884140261, 13–32. p.

Huehnergard, John: On the etymology and Meaning of Hebrew *nāḇē*. In.: *Eretz Israel*, ISSN 0071-108X, 1999. Vol. 26. 88–93. p.

Huffmon, Herbert Bardwell: A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel. In.: Martti Nissinen (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13. ISBN 0884140261, 47–70. p.

Lynch, Matthew J.: The Prophet's *šārtum u sissiktum* 'Hair and Hem' and the Mantic Context of Prophetic Oracles at Mari. In.: *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, ISSN 1569-2124, 2013, Vol. 13, 11–29. p.

Malamat, Abraham: A Forerunner of Biblical Prophecy. In.: Patrick Miller – Paul D. Hanson – S. Dean McBride: *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia: Fortress Press, 1987. ISBN 080066292X 33–52. p.

Nissinen, Martti: *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical and Greek Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2017. ISBN 978-0198808558

Nissinen, Martti: Die Relevanz der neuassyrische Prophetie für die alttestamentliche Forschung. In.: Manfred Dietrich – Oswald Loretz: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*. Kevelaer–Neukirchen-Vluyn: Butzon&Bercker–Neukirchener Verlag, 1993. Alter Orient und Altes Testament, 232. ISBN 3766698400, 217–258.

Nissinen, Martti (ed.): *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (In collaboration with Choon-Leong Seow, Robert K. Ritner, and Peter Machinist). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. Writings from the Ancient World, 12. ISBN 1628372281

Nissinen, Martti: *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1998. State Archives of Assyria, 7. ISBN 9514580796

Noort, Edward: *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die „Mariprophezie“ in der alttestamentlichen Forschung*. Kevelaer–Neukirchen-Vluyn: Butzon&Bercker–Neukirchener Verlag, 1977. Alter Orient und Altes Testament, 232. ISBN 3766690027

Parpola, Simo: *Assyrian Prophecy*. Helsinki: Helsinki University Press, 1997. State Archives of Assyria, 9. ISBN 951570166X

Péntek Dániel: Prófétizmus, kultusz és uralkodói udvar Izraelben és Máriban – Összehasonlító elemzés Ámósz és Amacjá párbeszéde (Ám 7,10–17) és a prófétaásra utaló Mári szövegek alapján. In.: *Vallástudományi Szemle*, ISSN 1786-4062, 2015. 11. évf. /2. sz., 35–53. p.

Ringgren, Helmer: Prophecy in the Ancient Near East. In.: Richard Coggins – Anthony Phillips – Michael Knibb (eds.): *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ISBN 0511557426, 1–11. p.

Schmitt, Armin: *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel. Eine Strukturuntersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1982. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 114. ISBN 3170074679

Stökl, Jonathan: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. Leiden – Boston: Brill, 2012. Culture and History of the Ancient Near East, 56. ISBN 978-9004229921

Smith, George: Adresses of Encouragement to Esarhaddon. In.: Henry Creswicke Rawlinson (ed.): *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia IV*. No. 68, London, 1875.

Toorn, Karel van der: Old Babylonian Prophecy between the Oral and the Written. In: *Journal of Northwest Semitic Languages*, 1998. Vol. 24/1., 55–70. p.

Weippert, Manfred: Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals. In Frederick Mario Fales (ed.): *Assyrian Royal Inscription: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis. Papers of a Symposium Held in Cetona (Siena), June 26–28, 1980*. Roma: Istitutio per l'Oriente, 1981. *Orientis Antiqui Collectio*, 17. 71–115. p

A tömeg szerepe a szinoptikus evangéliumokban

The role of the crowd in the Synoptic Gospels

Szabó János Bence¹

Beérkezett/Received: 2025.11.20.

Lektorálva/Reviewed: 2025.12.01 / 2025.12.03.

Elfogadva/Accepted: 2025.12.10.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.047-079

Abstract: The role of the crowd in the Synoptic Gospels

This study examines the role, composition, and theological significance of the “crowd” (ὄχλος – okhlos) within the narrative framework of the Synoptic Gospels. Its central focus is how Matthew, Mark, and Luke portray the multitudes surrounding Jesus and what narrative and theological functions they assign to them. The research provides a detailed linguistic analysis of the Greek terms referring to groups of people (ὄχλος, πλῆθος, λαός), highlighting their lexical distinctions and theological nuances. It explores the crowd’s geographical and cultural composition, the circumstances of its first appearances in each Gospel, and the diverse reactions of the multitude to Jesus’ teachings, miracles, and person. The study demonstrates that the Synoptic depiction of the crowd is marked by ambivalence: the multitude can serve as an attentive audience, a witness to Jesus’ miraculous works, yet also as an obstacle or a source of misunderstanding. Thus, the crowd functions not merely as a narrative backdrop but as a theologically charged element through which the evangelists present the dynamic interaction between divine revelation and human response.

¹ Mgr. SZABÓ János Bence, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem doktorandusza. szabo.janos.bence@gmail.com

Keywords: crowd, exegesis, Theological characterization, synoptic gospels, Lexical comparison(ὄχλος – πλῆθος – λαός)

Bevezetés

Jelen tanulmány célja a tömeg (ὄχλος - *okhlos*) szerepének és karakterének vizsgálata a szinoptikus evangéliumok alapján. Máté, Márk és Lukács evangéliuma sok tekintetben azonos szempontból közelíti meg és mutatja be Jézus életét, szolgálatát, halálát és feltámadását, ezért kapták az együtt látó, vagyis szinoptikus jelzőt. Ez az együtt látás mind tartalmuk, mind kifejezés módjuk tekintetében megfigyelhető.² Jézus tanítását már a kezdetétől fogva nagy tömeg kísérte végig, Jézus nyilvános szolgálatának egyik állandó és jelentős kísérője a tömeg. A tömeg jelenléte nem csupán elbeszélői elemként szolgál, hanem a narratíva teológiai és antropológiai rétegeit is gazdagítja. A tömeg, különböző szituációkban tűnik fel: hallgatja Jézus tanítását, csodáinak tanúja, lelkesedik érte, olykor akadályként jelenik meg, máskor manipulálható tömegalakként szerepel – végül a passió eseményeiben is fontos szerepet kap. Jelenléte tehát nem semleges, hanem jelentéssel telített: a tömeg hol támogatja, hol pedig elutasítja Jézust.

Kérdés azonban, hogy az együtt látás a tömeg esetében is fennáll-e a szinoptikusoknál, vagy esetleg különböző módon közelítik meg a témát, más-más oldalát felmutatva a Jézust körülvevő sokaságnak? A jelen tanulmány célja, hogy feltérképezze a tömeg szerepét a három szinoptikus evangéliumban. Milyen módon használja a három evangélista az ὄχλος (*okhlos*) kifejezést? A vizsgálat középpontjában az a kérdés áll, hogy ez a fogalom milyen jelentéstartalommal bír, és vajon szinonimaként vagy eltérő teológiai szándékkal jelennek-e meg az evangéliumi szövegekben. Ennek tisztázása hozzájárulhat a szerzők teológiai koncepcióinak mélyebb megértéséhez, különösen abban a tekintetben, hogy milyen szerepet szánnak a tömegnek Jézus küldetésében. A kutatás emellett kitér a tömeg első megjelenéseinek vizsgálatára is az egyes evangéliumokban, annak érdekében, hogy feltér-

² Tenney (2012) 165.o.

képezze a szereplői hálózatban betöltött kezdeti funkciókat. A tömeg „karakterének” feltérképezése – azaz annak, hogyan viszonyul Jézushoz pozitív vagy negatív módon – lehetővé teszi annak vizsgálatát, hogyan jelenik meg az emberi válasz a Messiással való találkozásban. Az alapvetően gyűjtőfogalomnak számító tömeg szónak a pontos jelentését, jelentőségét, karakterét igyekszik körbejárni ez a tanulmány. A kutatás célja nem csupán a fogalmi és lexikai különbségek feltérképezése, hanem a tömeg ábrázolásán keresztül annak a komplex teológiai képnek a megértése is, amelyet a szinoptikus evangélisták a népről, a hallgatóságról és az emberiség Jézusra adott válaszairól alkotnak. Az eredmény segítséget nyújthat az evangéliumok teológiaiájának jobb áttekintéséhez, valamint a szövegek értelmezéséhez és magyarázatához.

A „tömeg” fogalmának nyelvészeti vizsgálata

A ὄχλος kifejezés jelentése és használata

A szinoptikus evangéliumok elsősorban az ὄχλος-t (*okhlos*) használják a Jézust körülvevő tömeg kifejezésére. Ezt mutatja a szó előfordulásának gyakorisága is az egyes evangéliumokban. Máténál 50 alkalommal, Márknál 39, Lukácsnál csak az evangéliumát számolva 41-szer fordul elő az ὄχλος (*okhlos*) kifejezés. Érdekes megfigyelni, hogy János evangéliumában a tömeg mindössze 20 alkalommal kerül elő, míg a szinoptikusoknál alig használt³ Ἰουδαῖος (*Iudaios* – zsidó) kifejezés 71-szer is leírásra került a negyedik evangéliumban. Tehát János, a Jézust körülvevő tömeget elsősorban zsidókként jellemzi és egyértelműen negatív színben látja és láttatja Jézus hallgatóságát, míg a szinoptikusok egy alapvetően semlegesebb kifejezést használnak. Az ὄχλος (*okhlos*) általános jelentéstartalma a szótárak szerint elég semlegesnek mondható. Az ὄχλος (*okhlos*) legáltalánosabb értelemben rendezetlen tömeget, sokaságot, embercsoportot jelent. Ezt az értelmet találjuk a klasszikus görög íróknál (pl. Thuküdidész, Euripidész) és az Újszövetségben is.⁴ A szó gyakran a köznépet, a hét-

³ Máténál 5, Márknál 6, Lukácsnál szintén 5 alkalommal fordul elő.

⁴ Györkösy-Kapitánffy-Tegyei

köznapi emberek sokaságát írja le, szemben a vezető réteggel vagy a katonai elittel. Balázs például ezt írja róla: „Egy bizonyos helyen összeveszerődött szervezetlen: tömeg, közös célok és személyes kapcsolatok nélküli embercsoport, sokaság.”⁵ Időnként az ὄχλος (*okhlos*) hordozhat pejoratív felhangot is. A Beekes etimológiai lexikonja kiemeli az „orderless crowd” („rendezetlen tömeg”) meghatározást, sőt olyan jelentéseket is, mint „disturbance” (zavargás) vagy „annoyance” (kellemetlenség) Ezek többnyire nem az elsődleges jelentést takarják, de szintén a kifejezéshez tartoznak, ugyanis külön kifejezés nincs a görög nyelvben a csőcselékre. A görög irodalomban és politikai szövegekben a csőcselék (mob) gyakran veszélyt jelentett a rendre, és a kifejezés kapcsolódott a „mob-rule” (ὀχλοκρατία - *okhlokratia*) fogalmához.⁶ Az ὄχλος (*okhlos*) jelenthetett fegyvertelen kísérőket, közkatonákat, vagy akár hadsereghez kapcsolódó csoportokat. A Thuküdidésznel és más történetíróknál előfordul, hogy hajók, lovak vagy fegyverek „tömegéről” beszélnek, tehát a szó nem mindig emberekre vonatkozik, hanem egyszerűen nagy számosságra.⁷ Az ὄχλος (*okhlos*) nemcsak fizikai tömeget jelölhet, hanem átvitt értelemben fáradságot, bajt, terhet is. Például az ὄχλον παρέχειν (*okhlon parekhein*) annyit tesz: kellemetlenséget okozni. Ez a metaforikus használat a mindennapi beszédben és irodalmi szövegekben egyaránt előfordult.⁸ Az etimológiai megjegyzések szerint az ὄχλος (*okhlos*) indoeurópai gyökerű (*uogh-(s)lo-, *uegh-), amely eredetileg mozgással, szállítással kapcsolatos fogalmakhoz kötődött. Ez a „mozgatott tömeg” képe talán magyarázza a szó alapjelentésének dinamikus, olykor kaotikus árnyalatát.⁹ Az ὄχλος (*okhlos*) jelentésvilága tehát a konkrét, látható embercsoporttól a metaforikus, „zavart” vagy „kel-

⁵ Balázs Károly: Újszövetségi Szómutató Szótár. Elérhető online: <https://bibliatanulmanyozas.bibliatarsulat.hu/ujszovetsegiszomutato/> letöltés dátuma: 2025.04.25.

⁶ <https://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0003.848/--ochlocracy-or-mob-rule?hi=0;rgn=main;view=fulltext;q1=Government> letöltés dátuma: 2025.04.25.

⁷ Györkösy-Kapitánffy-Tegyei

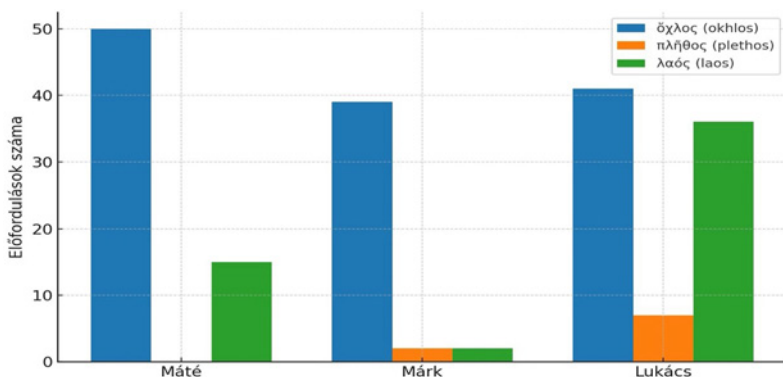
⁸ Györkösy-Kapitánffy-Tegyei

⁹ Beekes (2010)

lemetlenséget” kifejező fogalomig terjed. Az ókori görög társadalomban a rendezetlen tömeg gyakran negatív konnotációt kapott, míg az Újszövetségben általában az elsődleges jelentését használva egyszerűen a Jézus körül összegyűlt emberek sokaságát írja le. Az ὄχλος (*okhlos*) újszövetségbeli, illetve azon belül az egyes evangéliumokban megfigyelhető karakterének felvázolásához azonban meg kell vizsgálni a tömeg feltűnését, összetételét, reakcióját, pozitív és negatív megjelenését egyaránt, hogy átfogóbb képet kaphassunk az ὄχλος (*okhlos*) teológiájáról.

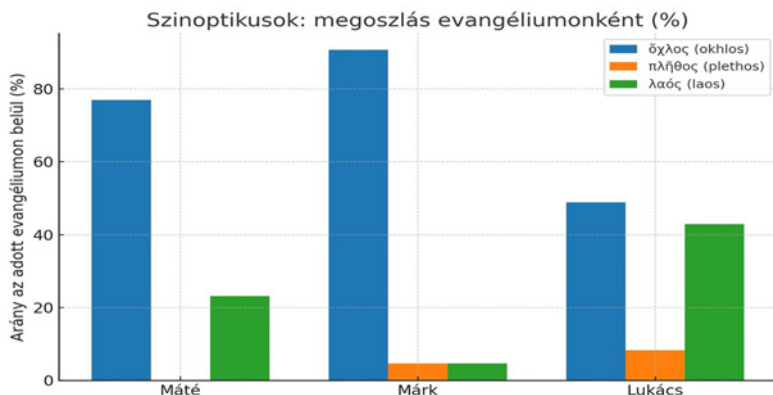
A πλήθος és a λαός kifejezések összevetése az ὄχλος-szal

A szinoptikus evangéliumokban az ὄχλος (*okhlos*), mellett előkerül még két kifejezés, ami a Jézust körülvevő embereket ábrázolja: a πλήθος (*plēthos*) és a λαός (*laos*). A πλήθος (*plēthos*) jelentése sokaság, ami kimondottan a mennyiségre, nagyságra utal. A λαός (*laos*) jelentése nép.¹⁰ Ezek a kifejezések mind az emberek összességére vonatkoznak, de használatuk és hangsúlyuk eltérő. Ahogy a fenti adatokból is kiderül a leggyakrabban használt kifejezés mindhárom szinoptikus evangéliumban az ὄχλος (*okhlos*), ugyanakkor, ha összevetjük a πλήθος (*plēthos*) és λαός (*laos*) kifejezések előfordulásának gyakoriságával, akkor érdekes megfigyelésre tehetünk szert.



¹⁰ Balázs Károly: Újszövetségi Szómutató Szótár. Elérhető online: <https://bibliatanulmanyozas.bibliatarsulat.hu/ujszovetsegiszomutato/> letöltés dátuma: 2025.04.25.

A πλήθος (*plēthos*) Máténál 0, Márknál 2, Lukácsnál 7-szer szerepel. A λαός (*laos*) pedig Máténál 15, Márknál 2, Lukácsnál 36 alkalommal található. Az arányok diagramon szemléltetve még látványosabbak:



Az első diagramon az előfordulások száma látható, míg a második diagramon megfigyelhető, hogy az egyes evangéliumokban százalékosan hogyan oszlik el a kifejezések használata. Ezek alapján több következtetést is le lehet vonni.

Az látszik, hogy az ὄχλος (*okhlos*) a szinoptikus evangéliumokban messze a leggyakrabban használt kifejezés a „tömegre”. Az adatok szerint Máté és Márk evangéliumaiban különösen hangsúlyos. Mindkettejüknél jóval meghaladja a λαός (*laos*) vagy a πλήθος (*plēthos*) előfordulásait, ami arra utal, hogy e két evangélista a Jézus szolgálata körül állandóan jelenlevő néptömeget a narratíva egyik kulcs-szereplőjeként kezeli. A szóhasználatban a hangsúly nem annyira a „nép” (mint történeti-teológiai kategória) vagy a „sokaság” (mint számszerűség) fogalmán van, hanem a „mozgásban lévő, alakuló, reagáló tömeg” bemutatásán. Ezzel szemben a λαός (*laos*) erőteljesen Lukácshoz kötődik. Az összes szinoptikus előfordulás ~68%-a nála van, és Lukácsnál az ὄχλος (*okhlos*) és a λαός (*laos*) közel azonos arányban fordul elő. Ez alátámasztja, hogy Lukácsnál a „nép” teológiai kategória (Isten népe, Izráel) hangsúlyos. Ez összhangban áll azzal, amit Gnafka ír Lukácsról. Ő a lukácsi kettős művet alapul

véve azt fejtegeti, hogy Jézus a néphez, azaz Izráelhez jött, de a „működésében érezhető feszültség van.”¹¹ Jézusban az isteni meglátogatás vált valóra, amit a népnek a helyén kell kezelnie, azaz élniük kellene a felkínált kegyelemmel, és el kell köteleződniük a Messiás követésére. Mivel Izráel részéről nem ez a reakció érkezett, ezért megszűnik kiváltságos népnek lenni. „A tiszteletreméltó λαός (*laos*) fogalmat, amely a görög Ószövetségben már Isten népét (Izraelt) jelöli, újra meg kell határozni, minden népre vonatkoztatva.”¹²

Máténál a λαός (*laos*) ugyan többször is előfordul, de a kontextust figyelembe véve kiderül, hogy elsősorban nem a tömeg szinonimájaként használja. A 15 előfordulás több mint fele még Jézus Jeruzsálembe érkezése előtt szerepel, és többségében ószövetségi szakaszok idézése, vagy azokra való utalás kapcsán. Ez arra enged következtetni, hogy Máté a LXX szövege szerint idézi az adott helyeket. A Máté 1,21-ben a nép megszabadításáról ír, ami ugyan nem konkrét idézet, de utalásként lehet értelmezni.¹³ A Máté 2,6-ban, 4,16-ban, 13,15-ben és 15,8-ban pedig olyan idézetek kapcsán kerül elő a λαός (*laos*) kifejezés, amelyek a Máté teológiájában hangsúlyos beteljesedés¹⁴ alátámasztására szolgálnak. Máté a λαός-on (*laos*) belül bizonyos kisebb embercsoportokat is meghatároz. A nép írástudói (γραμματεῖς τοῦ λαοῦ – *grammateis tou laou*), illetve a nép vénei (πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ – *presbuteroi tou laou*), akik kapcsán előkerül a kifejezés. Érdekes megfigyelni, hogy Máténál a λαός (*laos*) soha nem utal a Jézust hallgató tömegre, viszont a passió történetben ezzel írja le a Jézust elítélni vágyó sokaságot (Máté 27,25).

Az egyetlen perikópa amelyben az ὄχλος (*okhlos*) és a λαός (*laos*) egymással párhuzamba állítható Máténál, az a fogoly elbocsátásáról szóló leírás. Itt azt írja, hogy a helytartó a sokaság (ὄχλος – *okhlos*) kedvéért szokott szabadon bocsátani egy foglyot az ünnepen (Máté 27,15), és a nép (λαός – *laos*) felel neki. Viszont még ezen a helyen sem feltétlenül kell szinonimaként értelmezni a két kifejezést, mert az el-

¹¹ Gnika (2007) 182.o.

¹² Gnika (2007) 183.o.

¹³ Blomberg (1992) 59.o.

¹⁴ Köstenberger, Goswell (2023) 385.o.

sőt lehet egy általános kijelentésként értelmezni, mivelhogy egy szokást ír le. Így az ὄχλος (*okhlos*) utalhat általában az ünnepeken jelenlevő embertömegre, míg a λαός (*laos*) konkrétan azokat írja le, akik Jézus kivégzését szorgalmazzák. Márknál a λαός (*laos*) használatát illetően nem figyelhető meg semmilyen teológiai koncepció, két előfordulásból nem lehet messzemenő következtetéseket levonni.

A πῆθος (*plēthos*) kifejezés szintén Lukácsnál jelenik meg hangsúlyosan a szinoptikus evangéliumok közül: a 9 előfordulásból 7 az ő evangéliumában található, míg Máté egyáltalán nem használja, Márk pedig csak kétszer. Ez azt jelenti, hogy a szó szinoptikus használatának mintegy 78%-a Lukácshoz kötődik, ami egyértelműen mutatja az ő stiláris és teológiai sajátosságát. A πῆθος (*plēthos*) szóhasználatában a kvantitatív árnyalat kerül előtérbe: nem egyszerűen „tömeget” jelent, hanem a „nagy számú sokaságot”, az emberek tömegének nagyságát és bőségét. Lukácsnál ez gyakran kapcsolódik a Jézust körülvevő emberek vagy seregek leírásához (pl. Lk 2,13 – „mennyei seregek sokasága”; Lk 5,6 – „halak nagy sokasága”), de előfordul a tanítványokat vagy a Jézushoz gyülekező embereket bemutatva is (Lk 6,17; 19,37). Ez a szóválasztás jól illeszkedik Lukács átfogó narratív teológiájához, amelyben hangsúlyos szerepet kap az üdvtörténet tágassága és a résztvevők nagy száma. A πῆθος (*plēthos*) arra irányítja az olvasó figyelmét, hogy Jézus működésének hatása nem marginális, hanem tömegeket vonz; a mozgalom kiterjedtségét, a részvétel nagyságrendjét hangsúlyozza. Az is figyelemre méltó, hogy Lukács a πῆθος (*plēthos*) szót nemcsak emberekre, hanem más jelenségekre (pl. halakra, mennyei seregekre) is alkalmazza, ezzel erősítve a kifejezés alapjelentését: „valaminek a nagy mennyisége”. Ez a használat kontrasztban áll a ὄχλος-szal (*okhlos*), amely inkább a „reaktív, jelenlevő tömeg” dinamikáját ragadja meg, míg a πῆθος (*plēthos*) inkább mennyiségi és grandiózus dimenziót ad a történetnek. Mindez arra utal, hogy Lukács számára a πῆθος (*plēthos*) nemcsak stiláris változatosságot jelent, hanem szerves része annak a szemléletnek, amely Jézus üzenetét és cselekedeteit széles körben ható, nagy horderejű eseményként mutatja be. Márk evangéliumában a πῆθος (*plēthos*) egyértelműen az ὄχλος (*okhlos*) szinonimájaként jelenik meg. A két

előfordulás két egymást követő versben található a Márk 3,7-8-ban, ahol a tömeg összetételét írja le, hogy mely helyekről jöttek megnézni és hallgatni Jézus ténykedését. Márk tehát a tömeg nagyságát akarta ezen a helyen hangsúlyozni, míg Máté a paralel szakaszban az ὄχλος-t (*okhlos*) használja.

A tömeg összetétele és kulturális háttere

A jelentéstartalom tisztázása után a következő fontos lépés a tömeg összetételének a vizsgálata. Mindhárom szinoptikus evangélium szerzője fontosnak tartotta, hogy betekintést adjon arra nézve, hogy kik alkották a tömeget, annak első megjelenésekor. Elsősorban földrajzi besorolások alapján beszélnek az emberek származásáról. Így, ezek alapján lehet következtetni – az evangélium első olvasói számára talán nyilvánvaló – kulturális és vallási hátterükre. Lukács ezen a téren is kilóg kissé a sorból. Míg Márk hét, Máté hat földrajzi helyet sorol fel a tömeg összetételének leírásakor, addig Lukács beéri négy megemlékezésével is.

	Máté 4,24-25	Márk 3,7-8	Lukács 6,17
Galilea	✓	✓	
Júdea	✓	✓	✓
Jeruzsálem	✓	✓	✓
Dekapolisz	✓		
Idumea		✓	
Jordánon túli vidék	✓	✓	
Tírusz és Szidón		✓	✓
Szíria	✓		

Lukács a 6,17-ben Júdeát, Jeruzsálemet, Tíruszt és Szidónt említi, ahonnan származtak a Jézust körülvevő sokaság tagjai. Az első két helyet mind Márk, mind Máté írja, utóbbi kettő csak Márknál szerepel Lukácson kívül. Az bizonyos, hogy a kevesebb hely említésével Lukács nem a tömeget akarta kisebbiteni az olvasók szemében, inkább arról van szó, hogy míg Márk és Máté a tömeg sokszínűségét a származásukon keresztül mutatja be, addig Lukács az említett helyen inkább a mennyiségre fókuszál. A 6,17-ben, egy versen belül előfordul az ὄχλος (*okhlos*), a πλῆθος (*plēthos*), sőt még a λαός (*laos*) is, ráadásul megtoldva még a πολὺς (*polus* - nagy, hatalmas) jelzővel (szó

szerint fordítva a tanítványok nagy tömegéről és a nép nagy sokaságáról ír). Ez persze nem azt jelenti, hogy Lukács ne tudna, vagy ne számítana neki a tömeg társadalmi sokszínűsége,¹⁵ de az adott helyen még jobban kiemeli a kvantitatív oldalát, mint Máté, vagy éppen Márk.

Az említett földrajzi nevek kapcsán elmondható, hogy a legtöbb helyet Márk említi (amennyiben Tíruszt és Szidont két külön földrajzi névként és nem együtt egy gyűjtőfogalomként kezeljük), de amíg Lukács egyszerűen beéri kevesebb név felsorolásával, addig Máté Márkhoz képest két új területet is megnevez. Azt, hogy ezzel pontosabb és nagyobb jelentőségű földrajzi behatárolást adna Jézus tevékenységének – ahogyan Kókai-Nagy írja¹⁶ – ez alapján még nem lehet igazolni. Sőt, mivel Márk több helyet említ, ezért állítja Cousland, hogy “Máté beszámolója észrevehetően limitáltabb”¹⁷ ezen a téren. Ezért célszerű sorra venni a felsorolt földrajzi helyeket, hogy kiderüljön mit akar egyik és másik evangélista kifejezni velük. Az egyértelműen látszik, hogy a felsorolások reprezentatív jellegűek, egyik evangéliumban sem találkozunk azzal, hogy a teljesség igényével mutatná be a tömeg tagjainak származását. Ezért inkább az a kérdés, hogy miért éppen azok a helyek lettek a narratíva részei, amelyeket a szövegekben találunk.

Jeruzsálem, Júdea és Galilea említése azért lényeges, mert Izráel egészét reprezentálja.¹⁸ Kókai kimondottan Mátéra fókuszálva állítja, hogy azokat a helyeket tartja meg Márk anyagából, amelyeket a rabbi is használtak Izráel teljességének a leírására.¹⁹ Ugyanakkor fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon csak Máté akarta ezt kifejezni vele, vagy Márknál is megfigyelhető ugyanez a szándék? Az igaz, hogy

¹⁵ Carson felhívja rá a figyelmet, hogy a különbségek túlzott hangsúlyozása félrevihet a teológia meghatározásában, mert azt a benyomást kelti, mintha a szerző a felhasznált hagyománnyal nem is törődne, csak a saját szerkesztésre figyelne. Carson (2007) 108.o.

¹⁶ Kókai-Nagy (2007) 19.o.

¹⁷ Cousland (2001) 54.o.

¹⁸ Lane (1974) 129.o.

¹⁹ Kókai-Nagy (2007) 19.o.

Máté esetében sokkal egyértelműbben jön elő a zsidó háttér, így nála hamarabb következtetünk arra, hogy Izráel egészét akarja reprezentálni a tömegben, mint Jézus hallgatóit, illetve Jézus által megszólítottakat. Viszont azt sem szabad elfelejteni, hogy Márk narratívája, ha kevésbé hangsúlyosan és nyíltan is, de szintén zsidó alapokon nyugszik és arra épül, így nem meglepő, ha ő is utal Izráel egészére. Ezt csak megerősíti az a tény, hogy Josephus, amikor arról ír, hogy a zsidó nép sokasága összegyűlik az ünnepre, akkor szinte ugyanazt a felsorolást írja, mint Márk.²⁰ Természetesen a két pogány város, Tírusz és Szidón nem kerül említésre Josephusnál, viszont Jerikó és Pérea pluszban szerepelnek hozzá képest. Ennek fényében az a kérdés is felmerül, hogy ha Josephus a történetíró és Márk evangélista is befoglalta írásába Idumeát, amikor Izráelre hivatkozik, akkor Máté miért hagyta ki? Az, hogy Máté ennyire ragaszkodott volna a rabbik által használt terminusokhoz nem valószínű, tekintve, hogy Máté milyen negatív hangvétellel ír evangéliumában az írástudókról. Az egyértelműen kiderül mindhárom (sőt mind a négy) evangéliumban, hogy Jézus Izráelhez érkezett, mind területileg, mind származásilag tekintve, így az elsődleges célközönségét is Izráel jelentette.²¹ Tehát a fő kérdést nem az Izráelre való utalások közti különbségek, hanem a pogány területek említése jelenti.

Az egyik ilyen kérdéses helyszín Szíria említése Máté evangéliumában, nehéz ugyanis behatárolni, hogy mely területre gondolt az evangélista, vagy a többféle alkalmazás közül melyiket használta. A Szíria megnevezés utalhat a római provinciára, vagy akár a Misna által használt értelmezés szerinti földrajzi régióra is.²² Az is elképzelhető, hogy egyszerűen a Márknál szereplő Tírusz és Szidón városokat akarta helyettesíteni, vagy egy kissé kiterjeszteni a terület megnevezésével, viszont ez ellen több érv is szól. Tírusz és Szidón főníciai városok voltak, míg Cousland a mellett érvel, hogy Szíria említése azért nem lóg ki igazán a sorból, mert a többi helyhez hasonlóan elsődlege-

²⁰ Josephus: A zsidó háború II/3 (1990) 140.o.

²¹ Néhány példa: Márk 7,27; Máté 10,5-6; Lukács 1,68

²² Kókai-Nagy (2007) 19.o.

sen zsidó lakta területről van szó.²³ Tehát Márknál és Lukácsnál Tírusz és Szidón említésével kerülnek pogány származásúak a tömegbe, míg Máténál inkább a Tízváros (Dekapolis) megjelenése az, ami a pogány, illetve hellenizált háttérű emberekre utal a felsorolásban. Dekapolis a Jordán keleti oldalán fekvő városok szövetsége volt. Habár Márk is említi a Jordánon túli területet, mint a tömeg egy részének származási helyét, Máté még Dekapolist is kiemeli. Hogy konkrétan mely városok tartoztak bele ebbe szövetségbe, és a Dekapolis gyűjtőnévbe, az nem teljesen egyértelmű, a kutatók közt nincs konszenzus.²⁴ Viszont az biztos, hogy a zsidók szemében pogány területnek számított.²⁵

A legérdekesebb a felsorolt területek közül a Márk által említett Idumea. Az egész újszövetségben egyedül itt kerül elő a kifejezés. Az LXX még Edom-ra használta ezt a kifejezést, de Idumea az első században már Júdea déli területét takarta, ahol olyan edomiták laktak, akikre a Makkabeusok idejében ráerőszakolták a Judaizmust.²⁶ Idumea területe azért is különleges, mert míg a többi területet érinti Jézus a működése során, addig Idumeáról sehol nem olvassuk, hogy ott is ténykedett volna.²⁷ Ennek kapcsán felmerül a kérdés, hogy hogyan kerülnek olyan emberek Jézus mellé, akiknek a lakhelyén, természetes környezetében csak később, vagy akár egyáltalán nem is tűnik fel Jézus. Erre a legkézenfekvőbb magyarázatot az adja, ha elfogadjuk, hogy Jézus csodatételei olyan kuriózumot jelentettek, aminek gyorsan híre ment nem csak Izráelben, hanem a szomszédos területeken is.²⁸ Edwards azt írja, hogy „Jézus hírneve messzire elhatolt és mindent átfogott, ami annál is figyelemreméltóbb a kor társadalmi megosztottságait tekintve.”²⁹ Stuhlmacher is óvva int attól, lebecsüljük a gyógyító csodák jelentőségét.³⁰

²³ Cousland (2001) 57.o.

²⁴ Kókai-Nagy (2007) 20.o.

²⁵ Cousland (2001) 58.o.

²⁶ France (2002) 154.o.

²⁷ Lane (1974) 129.o.

²⁸ U.o.

²⁹ Edwards (2002) 103.o.

³⁰ Stuhlmacher (2017) 90.o.

A különbségek alapján felmerülő kérdésekre a legkézenfekvőbb magyarázatnak az tűnik, ha nem akarunk többletjelentést mögé látni minden egyes földrajzi helynek, ami leírásra került az egyes felsorolásokban. Mindhárom szinoptikus evangélista célja az volt, hogy reprezentatív jelleggel felmutassa olvasóinak, hogy mekkora tömeg gyűlt Jézus köré, azaz ha különböző módokon, más kifejezéseket, vagy eszközöket használva, de mindhárman utalni akartak az embertömeg nagyságára, mennyiségére. Másrészt azt is nyilvánvalóan szemléltetni akarja Máté, Márk és Lukács is, hogy a Jézust körülvevő tömeg elég sokszínű. Nem csak Izráel népéből, hanem a pogányok közül is sokan voltak kíváncsiak Jézusra, aki pedig inkluzív módon fogadott mindenkit.

A tömeg első megjelenése az evangéliumokban

A tömeg összetételének áttekintése után érdemes megvizsgálni, hogy milyen körülmények között tűnik fel először az ὄχλος (*okhlos*) az egyes evangéliumokban. Az első előfordulás kontextusa különösen beszédes, hiszen már ott kirajzolódik, hogy az adott evangélista milyen hangsúllyal kívánja bemutatni a Jézust körülvevő sokaságot. Nem mindegy ugyanis, hogy a tömeg tanúként, hallgatóságként, követőként vagy éppen szükségét szenvedőként lép be a történetbe. Ezek a kezdeti megjelenések előrevetíthetik azt a narratív és teológiai képet, amely később tovább bontakozik ki: hogyan reagál a sokaság Jézusra, milyen viszonyba kerül vele, és milyen szerepet játszik az események kibontakozásában. Az első találkozások tehát kulcsfontosságúak a „tömeg-karakter” megértésében, hiszen már ekkor megmutatkozik, hogy az evangélisták milyen képet rajzolnak a közösségi emberi válaszokról Jézus fellépésére. Már ezen a ponton elkülönül Lukács a másik két evangélistától, mert amíg Máté és Márk leírásában a tömeg Jézus körül jelenik meg először, addig Lukácsnál már hamarabb is, Jézus szolgálatának megkezdése előtt is előfordul az ὄχλος (*okhlos*) kifejezés. A Lukács 3,7-ben és 10-ben is használja, ahol Keresztelő János ténykedését írja le.

Máté evangéliuma

Máté evangéliumában a tömeg első kifejezett említése a 4,25-ben található, ahol az evangélista azt hangsúlyozza, hogy Jézust „nagy sokaság” követte Galileából, a Dekapoliszból, Jeruzsálemből, Júdeából és a Jordánon túlról. Ez az összegző leírás nem csupán egy történeti mozzanat, hanem narratív és teológiai funkciót is betölt: előkészíti a hegyi beszéd kontextusát, amely az evangélium egyik legnagyobb tanítási egysége. Turner szerint a 4,23-25 összegző szakasz átmenetet képez Jézus galileai szolgálatának kezdetétől a hegyi beszédhez.³¹ Az igehirdetés, a gyógyítások és a csodák említése együtt képez keretet Jézus szolgálatának: szavai és tettei egyaránt a mennyek országának hatalmát demonstrálják. A „nagy sokaság” megjelenése tehát közvetlenül összekapcsolódik Jézus tanítói tekintélyével, amelyet a hegyi beszédben nyilvánít ki. Kókai-Nagy szintén a hegyi beszéd közvetlen kontextusaként tárgyalja a tömeg megjelenését a Máté 4,25-ben.³² A tömeg itt nem pusztán hallgatóság, hanem a Máténál jellemző „nagy tanítási szekció” háttérét adja, amelyben a hegyi beszéd elhangzik, ők a megszólítottak. Turner szerint a tömeg Máténál köztes szerepet tölt be: nem azonos a Jézust ellenségesen szemlélő vallási vezetőkkel, de nem is tartozik az elkötelezett tanítványok köréhez.³³ A tömeg vonzódása Jézushoz sokszor a csodák miatt történik, de nyitva marad a kérdés, vajon tanítványsággá mélyül-e ez a követés.³⁴ Ezzel Máté előkészíti a hegyi beszédet, mint olyan tanítást, amely a tanítványoknak szól, de amelyet a tömeg is hallgat, és amely előtt ők is döntés elé kerülnek. Cousland rámutat, hogy Máténál a tömeg mindig háttérként jelenik meg Jézus tanítói szolgálatához, és különösen a hegyi beszéd esetében biztosítja annak keretét.³⁵ Az evangélista így a 4,25-ben a tömeg gyűlését nem pusztán eseménytörténeti mozzanatként, hanem narratív eszközként használja: a hegyi beszéd alaphelyzetét teremti meg. A tömeg jelenléte Jézus szavaival való szembesülést bizto-

³¹ Turner (2015) 161.o.

³² Kókai-Nagy (2007) 16kk

³³ Turner (2015) 161.o.

³⁴ Morris (1992) 90.o.

³⁵ Cousland (2001) 50.o.

sít, s egyben tanúsítja Jézus növekvő tekintélyét. Figyelemre méltó Kókai-Nagy nézőpontja, aki szerint a hegyi beszéd elején lévő boldog mondások hatására a tömeg tanítványi hallgatósággá, gyülekezetté formálódik.³⁶

Máté evangéliumában a tömeg első említésének a jelentőségét tehát az adja, hogy a hegyi beszéd közvetlen előzményeként és kontextusaként jelenik meg. A sokaság földrajzi kiterjedése Jézus szolgálatának univerzális jelentőségét emeli ki, miközben narratív szerepe az, hogy keretet adjon a tanítványokhoz intézett tanításnak. A tömeg Máténál köztes kategóriát képvisel: egyszerre hallgatóság, potenciális tanítványságra hívott közösség és Jézus isteni tekintélyének tanúja.

Márk evangéliuma

Márk evangéliumában a tömeg először a kapernaumi béna meggyógyításának elbeszélésében jelenik meg (Mk 2,1–12). Az evangélista itt olyan körülményt hangsúlyoz, amely egyszersmind pozitív és negatív szerepet is tulajdonít a sokaságnak. Lane rámutat, hogy a kapernaumi tömeg nem pusztán a Jézus iránti érdeklődés spontán kifejeződése, hanem közvetlenül a Márk 1,40–45-ben történt engedetlenség következménye.³⁷ A meggyógyított leprásnak Jézus kifejezetten megtiltja, hogy hírt adjon a csodáról (a messiási titok parancsa), ő azonban „széltében-hosszában híresztelte” (1,45). Ennek következtében Jézus nem térhetett be nyíltan a városokba, hanem pusztákra kényszerült, miközben „mindenünnen özönlöttek hozzá”. Ez az engedetlenség hozza létre azt a helyzetet, amelyben a tömeg először megjelenik: az ὄχλος (*okhlos*) már az első kapernaumi eseményekben a titok-parancs megszegésének melléktermékeként lép színre. A tömeg jelenléte ebben a perikópában egy negatívabb konnotációt kap: a bénát nem tudják Jézushoz vinni „a sokaság miatt”, ezért kell a tetőn át leereszteni. Cousland is hangsúlyozza, hogy Márk realista ábrázolása szerint a tömeg gyakran akadályozza Jézushoz való hozzáférést, és már itt világossá válik, hogy az ὄχλος (*okhlos*) nem csupán passzív

³⁶ Kókai-Nagy (2007) 74.o.

³⁷ Lane (1974) 89.o.

hallgatóság, hanem olykor gátló tényező.³⁸ A narratív logika szerint tehát a tömeg jelenléte egy engedetlenség következménye, és már az első alkalommal akadályozza az embereket abban, hogy közvetlen kapcsolatba kerüljenek Jézussal. Ugyanakkor az akadályoztatás hozzájárult ahhoz, hogy a hit kifejeződésre jusson, amely hitet Jézus hivatkozási alapként említ a bűnbocsánat kinyilatkoztatásakor. (Márk 2,5)

Ezzel együtt Márk evangéliuma hangsúlyozza azt is, hogy Jézus nem fordul el a tömegtől, nem küldi el őket. Sőt, Lane szerint az elbeszélés nyitányában Jézus éppen a tömegnek tanít, „hirdette nekik az igét”, ami előrevetíti a tömeg későbbi szerepét, mint Jézus tanításának címzettje.³⁹ Itt jelenik meg először a kettősség: a tömeg egyszerre akadály⁴⁰ és hallgatóság, amelynek jelenlétében Jézus nyilvánosan kijelenti hatalmát. Ez a kijelentés pedig kulcsfontosságú: a bénának nem csupán a testi gyógyulást adja, hanem a bűnbocsánat elnyerését is. Ez Márk narratívájában az első nyílt kijelentése Jézus isteni tekintélyéről, hiszen a perikópa vitája („Ki bocsáthatja meg a bűnöket, ha nem egyedül Isten?” 2,7) világossá teszi, hogy Jézus önmagát Isten hatalmának hordozójaként mutatja be. A tömeg tehát – bár akadályozó tényezőként lép színre – mégis tanúja lesz annak a döntő krisztológiai kijelentésnek, amely Jézus isteni mivoltát nyilvánvalóvá teszi.

Márk evangéliumában tehát sajátosság, hogy a tömeg első megjelenése szorosan összefonódik a messiási titok parancsának megszegésével. Az engedetlenségből fakadó ὄχλος (*okhlos*) negatívabb funkciót tölt be, mivel akadályozza a bénát abban, hogy Jézushoz jusson. Ugyanakkor Jézus nem utasítja el őket, hanem éppen őket tanítja, és jelenlétükben hangzik el az első egyértelmű kijelentés isteni hatalmáról: a bűnök megbocsátásának tekintélyéről. Így már a tömeg első előfordulása is kettős jelleget hordoz: a hit akadálya és az isteni kijelentés tanúja.

³⁸ Cousland (2001) 42.o.

³⁹ Lane (1974) 93.o.

⁴⁰ Green, Brown, Perrin (2013) 670.o.

Lukács evangéliuma

A tömeg szerepe Keresztelő János mellett

Lukács evangéliumának sajátos szerkesztői döntése, hogy a „tömeg” (ὄχλος - *okhlos*) először nem Jézus nyilvános szolgálatában, hanem már Keresztelő János körül megjelenik. Míg Márk és Máté elbeszéléseiben a sokaság csakis Jézus hallgatóságaként lép színre, Lukács teológiai koncepciójában a nép már a pusztában, János hirdetése által szólíttatik meg. Ezáltal az ὄχλος (*okhlos*) nem pusztán Jézus szolgálatának háttere, hanem az üdvtörténet első döntési helyzetének részévé válik.

Lukács foglalkozik a legrésztetesebben Keresztelő János személyével, és az ő evangéliuma hangsúlyozza leginkább János különlegességét. Egyedül Lukács írja le a születésének háttértörténetét, és már ott több ponton párhuzamban áll János és Jézus.⁴¹ Lukács evangéliumának sajátos narratív megoldása, hogy Keresztelő János és Jézus alakját következetesen párhuzamos szerkesztésben mutatja be. A két születéstörténet szoros egymás mellé állítása nem csupán irodalmi eszköz, hanem teológiai állásfoglalás is: János jelentősége kétségtelen, ugyanakkor egész küldetése Jézusra irányul.⁴² Az anyagi bejelentés motívuma mindkettőjük esetében megjelenik (Zakariásnak, illetve Máriának adott isteni kijelentés formájában), s mindkét születés csodálatos körülmények között történik. János esetében a meddő szülők idős kora jelzi az isteni beavatkozást, míg Jézus esetében a szűzi fogantatás hangsúlyozza a természetfölötti eredetet. A prófétai küldetés megfogalmazása szintén párhuzamosan bontakozik ki: János esetében Zakariás éneke (Benedictus)⁴³, Jézus esetében Mária hálaéneke (Magnificat) és Simeon próféciája jelöli ki a történet teológiai irányát. Mindkettőjük születését öröm és közösségi reakció kíséri, de míg Jánosnál a rokonok és szomszédok örvendeznek, ami egy szűkebb kört takar, addig Jézusnál az anyagi ének és a pásztorok dicsőítése egy jóval tágabb perspektívát nyit. “Jézus javára billen az egyensúly, úgy-

⁴¹ Green (1997) 51.o.

⁴² Keener (1993) 189.o.

⁴³ Stuhlmacher (2017) 70.o.

hogy nem marad kétségünk afelől, a kettő közül ki a kiemelkedőbb.”⁴⁴ A gyermekkori összefoglalások is egymás párhuzamai: János „növekedett és erősödött lélekben” (Lk 1,80), míg Jézus „növekedett, erősödött, teljessé lett bölcsességgel” (Lk 2,40). E párhuzamok révén Lukács hangsúlyozza, hogy János és Jézus egyaránt Isten üdvtörténeti tervének részei, ám a szerepük nem azonos rangú: János a Messiás előfutára, Jézus pedig maga a Messiás, az isteni Fiú. A szerkesztésmód tehát kettős célt szolgál: egyrészt János prófétai jelentőségének kiemelését, másrészt Jézus Krisztus abszolút elsőbbségének teológiai alátámasztását. „Lukács azzal, hogy összehasonlítja Keresztelő Jánost és Jézust, nem vesz el János nagyságából. Inkább Jézus nagyságát maximalizálja.”⁴⁵

Stein hangsúlyozza, hogy János Lukácsnál az eszkatologikus próféta alakját ölti, aki egyben lezárja az ószövetségi korszakot és megnyitja az újat.⁴⁶ Bock értelmezésében János nem éles választóvonal, hanem átmenet: szolgálata a „pre-kérügma”, amely előkészíti a népet a közelgő üdvösség befogadására.⁴⁷ Green megfogalmazásában János fellépése és Jézus szolgálata párhuzamosan épül egymásra, mindkettő az üdvösség történetének szerves része, de mindig Jézus felsőbbségét hangsúlyozva.⁴⁸ Schnelle ezzel összhangban kiemeli, hogy János a „kezdet teológiájában” foglal helyet⁴⁹: papi származású prófétaként a megtérésre hívással és a keresztséggel olyan új kezdetet hirdet, amely Izrael történetének fordulópontját jelzi. A pusztai helyszín és a Jordán folyó szimbolikája ezt erősíti meg: ahogyan Izrael egykor átkelt a Jordánon, úgy a János keresztségében részesülők is egy új közösség kezdetére lépnek be.

Ennek fényében érdekes megfigyelni, hogy Lukács beszámol a Keresztelő Jánost körülvevő tömeg összetételéről. Elsősorban itt is Izrael kerül elő, mint célközönség. Ez nem csak abból látszik, hogy eb-

⁴⁴ Green (1997) 51.o.

⁴⁵ Stein (1993) 76.o.

⁴⁶ Stein (1993) 126.o.

⁴⁷ Bock (1994) 523.o.

⁴⁸ Green (1997) 159kk

⁴⁹ Schnelle (2009) 72.o.

ben a perikópában is egyértelmű szinonimaként szerepel a nép és a tömeg, hanem az Ábrahámra való hivatkozással⁵⁰ is ugyanezt erősíti. Ugyanakkor megjelennek vámszedők és katonák is, akiket a tömeg részeként, részegységként mutat be Lukács, de a társadalmi megítélésük alapján kissé kilógtak a népből. Egyedül Lukácsnál olvasható, hogy a tömeg, a vámosok és a katonák megszólítják Jánost: „Mit cselekedjünk?”⁵¹ Ez a párbeszéd János prófétai szolgálatának hatásosságát mutatja. Stein rámutat: a kérdés a valódi bűnbánat jele, amely konkrét etikai következményekben nyilvánul meg: a rászorulókat iránti szolidaritásban, az igazságos gazdasági magatartásban és az erőszakról való lemondásban.⁵² Bock szerint a kérdés–válasz forma tipikusan lukácsi sajátosság (vö. ApCsel 2,37), ahol a tömeg közösségi módon reagál a hirdetett ígére. Green hangsúlyozza, hogy János tanítása itt már Lukács evangéliumának egyik központi témáját, a társadalmi felelősséget vetíti előre, amely később Jézus igehirdetésében is kulcsfontosságú lesz.⁵³ A tömeg nemcsak a megtérésre, hanem a messiási várakozásra is nyitott: „vajon nem János-e a Krisztus?”⁵⁴ Stein szerint ez nem pusztán narratív elem, hanem az evangélista saját korának problémájára adott reflexió, hiszen bizonyos körökben Jánost messiási tisztelettel övezték.⁵⁵ Bock értelmezésében Lukács világossá teszi: János csupán előhírnök, akihez való viszony meghatározza, hogyan fogadja majd valaki Jézust.⁵⁶ Schnelle pedig kiemeli, hogy Lukács a János–Jézus párhuzamot úgy szerkeszti meg, hogy János mindig Jézushoz képest értelmeződik: előfutár, de nem versenytárs.⁵⁷

A tömeg Lukács evangéliumában már Keresztelő János mellett színre lép. Ezzel az evangélista a népet nem Jézus szolgálata által, hanem már a pusztában, a megtérésre hívó próféta szaván keresztül

⁵⁰ Lukács 3,8

⁵¹ Lukács 3,10–14

⁵² Stein (1993) 133.o.

⁵³ Green (1997) 174.o.

⁵⁴ Lukács 3,15

⁵⁵ Stein (1993) 134.o.

⁵⁶ Bock (1994) 592.o.

⁵⁷ Schnelle (2009) 78.o.

szólítja döntésre. A tömeg egyszerre jelenik meg a bűnbánat és az etikai megújulás keresőjeként, ugyanakkor a félreértett messiási remények hordozójaként is. Lukács narratív koncepciójában a János melletti ὄχλος (*okhlos*) előképezi a Jézus körül gyülekező sokaság ambivalens reakcióit: a hallás, a csodálat, de olykor az elutasítás és a félreértés is jellemezheti. Ezáltal a nép története már János szolgálatában megkezdődik, s az üdvtörténetben aktív szereplővé válik.

A tömeg feltűnése Jézus mellett

Az ὄχλος (*okhlos*) Lukács-evangéliumában Jézus mellett először a 4,42-ben jelenik meg, s ez a nyitó előfordulás már jelzi a lukácsi hangsúlyt: a sokaság Jézust keresi, megtalálja, sőt „vissza akarja tartani” (κατεῖχον - *kateikhon*) őt a távozástól. Bock megjegyzi, hogy Lukács itt sajátos hangsúlyt tesz a pozitív fogadtatásra, a kapernaumi lakosok megpróbálják maradásra bírni Jézust. Ez éles ellentét a 4,28–29-ben leírt názáreti elutasítással; ezzel együtt Jézus missziója (a további városokban való igehirdetés) elsőbbséget élvez, s ezért továbbmegy (4,43). A szövegösszefüggésre rövid összefoglalót ad Liefeld is: az emberek igyekeztek őt visszatartani, hogy ne menjen el tőlük, ami a kedvező, befogadó tömegkép része.⁵⁸ Ezzel szemben Márk 1,45-ben a leprás engedetlenségének következménye, hogy a „nagy tömegek” miatt Jézus „nem mehetett nyilvánosan a városba”, hanem külterületeken maradt. Lukács tehát az első találkozásnál Jézus és a tömeg közt, egy kevésbé problematikus, inkább nyitott, kedvező viszonyt rajzol meg.⁵⁹

A következő kulcshely a Lk 5,1: itt a tömeg „ránehezedik” Jézusra (ἐπικειμαι - *epikeimai*). De nem gyógyulást követelő tolongással tesz ezt, hanem kifejezett szellemi érdeklődéssel: hogy „hallják Isten igéjét”. Bock exegézise szerint a ὄχλος (*okhlos*) itt „a kíváncsi sokaság”, amelynek „szorítása” (ἐπικειμαι - *epikeimai*) teszi indokolttá, hogy Jézus a partról kissé eltávolodva, a bárkából tanítson. A „τὸν

⁵⁸ Liefeld 874.o.

⁵⁹ Ezzel nem állítom, hogy Márk és Lukács ellentmondana egymásnak. Sokkal inkább arról van szó, hogy az egyébként homogénnek nem nevezhető tömeg megnyilatkozásainak melyik aspektusát emeli ki egyik és másik evangéliumi szerző.

λογον τοῦ θεοῦ” (*ton logon tou Theou*) kifejezés Lukácsnál hangsúlyos teológiai jelölő (forrásgenitívuszként: „az Istentől jövő szó”), amely Jézus tanításának tekintélyét és az Apostolok cselekedeteiben folytatódó ige-progreszsiót is előre jelzi.⁶⁰ A jelenet dramaturgiája (a tanításról azután a csodás halfogásra való átmenet) nem relativizálja a tömeg szerepét: éppen a hallgatni akaró sokaság környezetében bontakozik ki Jézus tanító és majd csodatevő tekintélye.

A Lk 5,15–16 újabb összefoglaló mondattal rögzíti a mintázatot: „egyre inkább terjedt a hír róla”, és „nagy sokaságok jöttek, hogy hallgassák és meggyógyuljanak”. Lukács itt is a „hallgatás” (*ἀκούειν - akouein*) célját teszi az első helyre, és mellé rendeli a gyógyulás igényét. Bock hangsúlyozza, hogy Lukács — Márkkal ellentétben — nem a mozgásteret korlátozó tömegnyomást részletezi, hanem a Jézus-iránti nyitott fogadtatást és az ige-gyógyítás párosát foglalja össze; Márk megjegyzi, hogy a tolongás miatt Jézus nem is mehet be a városokba (Mk 1,45), Lukács ehelyett a hírvivő „közbeszéd” (*διήρχετο - diērkheto*) dinamikájára és a kettős vonzerőre (hallani-gyógyulni) fókuszál.⁶¹ Stein ugyanígy értelmezi a hangsúlyt: Lukács „a prédikáló szolgálatot a gyógyító szolgálat elé helyezi”, és a tömeg pozitív reakcióját emeli ki mint visszatérő lukácsi motívumot.⁶² Green e perikópa narratív funkcióját abban látja, hogy a 4,31–5,16 szakasz egymásra fűzött epizódjai — köztük a „sokaságok” gyűlése „hallgatni és gyógyulni” — az új helyzetet tematizálják, és ismétlődő motívumokkal (hírnév terjedése; szó és tett; a pusztába való visszahúzódás) adják meg Jézus szolgálatának arculatát.⁶³

Lukácsnál tehát a tömeg legelső Jézus-melletti megjelenése nem annyira akadályként, hanem jóindulatú, megtartani kívánó közegként tűnik fel. Az 5,1-ben a „szorítás” oka az ighallgatás vágya; az 5,15–16 pedig normává emeli, hogy „hallgatni és gyógyulni” jönnek. Ez a profil érezhetően pozitívabb, mint a Márknál látható, mozgásszabadságot korlátozó tömegdinamika. Lukácsnál a sokaság elsősor-

⁶⁰ Bock (1994) 807.o.

⁶¹ Bock (1994) 846.o.

⁶² Stein (1993) 173.o.

⁶³ Green (1997) 220.o.

ban a tanítás és a gyógyítás címzettje, s e kettős vonzerő a misszió kibomlásának kezdő akkordja.

A tömeg karaktere a szinoptikus evangéliumokban

A tömeg karakterének megrajzolását elsősorban a Jézushoz fűződő viszony alapján lehet elvégezni. Viszont nem könnyű feladat, mert az evangéliumokban a „reakcióik a csodálattól és dicsőítéstől az ambivalencián át egészen az ellenségességig terjednek. Ők az el nem kötelezett emberek tömegét képviselik, és Jézusnak meg kell küzdenie a lojalitásukért az írástudókkal, a farizeusokkal, a főpapokkal és más csoportokkal szemben.”⁶⁴

A tömeg karaktere Máténál

Máté evangéliumában a tömeg visszatérő és teológiailag jelentős szereplő. A narratívában nem pusztán háttérként funkcionál, hanem olyan közösségként, amely Jézus személyére és szolgálatára reagál. A kommentárok alapján világosan kirajzolódik, hogy Máténál a tömeg karakterét elsősorban a követés, a hallgatás, az ámulat és az Isten dicsőítése határozza meg. Mindez annak a lehetőségét hordozza magában, hogy a tömegből valódi tanítványság formálódhat, ha elkötelezetten követik Jézust.

Máténál a tömeg első aktív cselekvése a „követés” (ἀκολουθεῖν - *akolouthēin*). Már a 4,25-ben „nagy sokaság követte” Jézust, s ez a mintázat ismétlődik a későbbi jelenetekben is (8,1; 12,15; 19,2; 20,29). France hangsúlyozza, hogy a követés nem feltétlenül jelent tanítványságot: inkább Jézus tekintélyének és vonzerejének jele, a nép széles körű nyitottsága az ő személyére.⁶⁵ Blomberg⁶⁶ és Carson⁶⁷ szintén figyelmeztetnek, hogy a tömeg követése nem azonos az elkötelezett tanítványi út megkezdésével. Így a tömeg karaktere Máténál köztes kategóriát képvisel: jelen van Jézus körül, de a mélyebb válasz nyitott marad. A tömeg alapvető reakciója Máténál az, hogy hallgatja Jézust

⁶⁴ Harrington (2010) 41.o.

⁶⁵ France (2007) 194.o.

⁶⁶ Blomberg (1992) 92.o.

⁶⁷ Carson (1984) 122.o.

és álmélkodik szavain. A hegyi beszéd zárásánál „álmélkodott a sokaság az ő tanításán”⁶⁸ (7,28), a 22,33-ban pedig ismét elámulnak szavain. Turner szerint az ámulat (ἐκπλήσσεσθαι - *ekplēssesthai*, θαυμάζειν - *thaumazein*) visszatérő jellemzője a mátéi sokaságnak: a hallgatásból fakadó döbbenet Jézus tekintélyét emeli ki.⁶⁹ Cousland részletesen bemutatja, hogy a tömeg mindig az isteni hatalomra adott érzelmi válaszokat képviseli: az ámulat a Jézushoz való viszony „prelűdje”, amely azonban még nem jelent megértést vagy elköteleződést.⁷⁰

A csodákra adott reakciók Máténál a tömeg karakterének kulcselemei. A 9,8-ban, amikor Jézus meggyógyítja a bénát és kijelenti bűnei bocsánatát, „félelem fogta el a sokaságot, és dicsőítették Istent, aki ilyen hatalmat adott az embereknek”. Hasonló mintázat figyelhető meg a 15,31-ben is: a gyógyítások nyomán „a sokaság elámult ... és dicsőítette Izráel Istenét”. Cousland szerint a mátéi tömeg sajátossága, hogy a csodák után nem pusztán ámul, hanem teológiai tartalmú doxológiával válaszol. Ezáltal a tömeg karaktere Máténál nem egyszerűen emocionális, hanem vallási és liturgikus: a csodák tanúiként Isten dicsőítőivé válnak.⁷¹

Máté narratívájában a tömeg Jézust gyakran prófétának vagy „Dávid fiának” nevezi. Carson megjegyzi, hogy ezek a címek egyszerre fejeznek ki tiszteletet és korlátozottságot: a tömeg tiszteli Jézust, de sokszor nem érti meg valódi messiási identitását.⁷² Cousland szerint a tömeg krisztológiai megnyilatkozásai éppen azért fontosak, mert Máténál Jézushoz való viszonyukban egyszerre van jelen a felismerés és a félreértés.⁷³

Máténál a tömeg politikai erőként is megjelenik. Az a motívum, hogy a vezetők „félnek a sokaságtól” többször is megjelenik (14,5;

⁶⁸ A tömeg Jézus tanítása alatt biztosan változott. Jézus szavai nem csak a hozzáállásukra lehetett hatással, de a létszám is változhatott az erős megfogalmazások következtében (v.ö.: János 6,60-66). Így nem teljesen ugyanaz a tömeg, sem összetételében, sem lelkiségében, mint ami a hegyi beszéd kezdetén jelen volt.

⁶⁹ Turner (2015) 246.o.

⁷⁰ Cousland (2001) 128.o.

⁷¹ Cousland (2001) 134.o.

⁷² Carson (1984) 364.o.

⁷³ Cousland (2001) 198.o.

21,46; 26,5), mert Jézus népszerűsége akadályozza őket szándékaik megvalósításában. France hangsúlyozza, hogy ez a félelem a tömeg karakterének fontos vonása: a nép támogatása Jézus mellett politikai védőerőként is működik, amelyet a vallási vezetők kénytelenek figyelembe venni.

A mátéi tömeg karakterét tehát néhány alapvető vonás jellemzi: követi Jézust, hallgatja tanítását, álmélkodik, a csodákra félelemmel és Isten dicsőítésével reagál, krisztológiai címekkel illeti, ugyanakkor sokszor nem érti teljesen az ő valódi identitását. Emellett politikai tényezőként is számottevő. Mindezek alapján a mátéi tömeg egy pozitív, de ambivalens közösség, amely Jézus tekintélyét tanúsítja, de amelynek reakciói még nem jelentik a tanítványság mélyebb elköteleződését, inkább csak annak lehetőségét.

A tömeg karaktere Márk evangéliumában

Márk evangéliumában a tömeg különösen hangsúlyos és egyben ambivalens szereplő. A kommentárok egyetértenek abban, hogy a sokaság nem pusztán háttérrel ad Jézus működéséhez, hanem aktív tényezőként befolyásolja az események menetét. Karakterét elsősorban a fizikai közelségből fakadó akadályozás, a Jézus iránti csodálkozás és lelkesedés, valamint a félreértések és manipulálhatóság kettőssége határozza meg. Márk evangéliumának egyik sajátossága, hogy realista módon ábrázolja a tömeg testi jelenlétét. A bénát például „a sokaság miatt” nem tudják Jézushoz vinni, ezért a tetőn keresztül kell leereszteni (2,4). France kiemeli, hogy ez a jelenet nemcsak Jézus népszerűségét, hanem a tömeg akadályozó szerepét is bemutatja.⁷⁴ A 3,9-ben Jézus csónakot tart készenlétben, nehogy „összenyomja a sokaság”, a 3,20-ban pedig a tömeg olyan nyomást gyakorol, hogy Jézusnak és tanítványainak „még enni sem volt idejük”. A tömeg karakterének szerves része ez a fenyegető közelség, amely ugyan Jézus iránti kíváncsiságból fakad, de egyben korlátozza is szolgálatát. A Jairus-történetben a tanítványok szava, miszerint „a sokaság szorongat és összenyom”(5,31), újabb bizonyíték arra, hogy a tömeg Márk-

⁷⁴ France (2002) 121.o.

nál valóságos fizikai akadály. Cousland szerint ezek a részletek kifejezetten Márk narratív stílusához tartoznak: Máté hajlamos elhagyni az ilyen realista tömegleírásokat, ezzel is homogenizálva a sokaságot.⁷⁵ Bár a tömeg sokszor akadályoz, ugyanakkor lelkesedéssel és ámulattal reagál Jézus szavaira és tetteire. A 2,12-ben, a béna gyógyítása után „mindnyájan elámultak és dicsőítették Istent, mondván: „sohasem láttunk ilyet”. Hasonló reakció jelenik meg a 7,37-ben: „mindent jól cselekedett”. Stein hangsúlyozza, hogy ezek az elismerések a tömeg részéről Jézus isteni hatalmát teszik nyilvánvalóvá, még ha gyakran a csodák látványára korlátozódnak is.⁷⁶ Az 1,27-ben a tanítás hallatán is „megdöbbennek”, mert hatalommal tanít. Így a márki tömeg karakteréhez is hozzátartozik az ámulat és a dicsőítés, amelyben Jézus hatalma nyilvánossá válik. Lane azt az álláspontot képviseli, hogy a tömeg reakciói felszínesek maradnak: elsősorban a gyógyulás és a csodák vonzzák őket, nem pedig a tanítványság mélyebb követelményei.⁷⁷ A 6,53–56 szakaszban a sokaság odasiet Jézushoz, hogy legalább ruhája szegélyét érintsék, ami a hit helyett inkább népi jámborságot és csodavárást mutat. A tömeg tehát nem teljesen érti Jézus üzenetét, reakciói inkább emocionálisak, mint teológiailag elmélyültek.

Márk narratívájában a tömeg nemcsak lelkesedő és ámuló, hanem könnyen manipulálható is. A passió történetében a főpapok ráveszik a sokaságot, hogy inkább Barabbást válasszák Jézus helyett, és kiáltják: „Feszítsd meg őt!” (15,11–15). Ez a jelenet jól mutatja a tömeg amorf jellegét: ugyanaz a sokaság, amely korábban Jézust kereste és csodálta, most ellene fordul. Így a tömeg karaktere Márknál nemcsak ambivalens, hanem végső soron döntésképtelen és befolyásolható.

Márk evangéliumában a tömeg karakterét az ambivalencia határozza meg. Egyfelől tódul, szorongat és akadályoz, szinte fenyegető közelségben van Jézushoz; másfelől ámulattal hallgat, dicsőíti Istent és elismeri Jézus hatalmát. Ugyanakkor reakciói többnyire felszínesek, csodavárásból fakadnak, és könnyen manipulálhatóak, aminek

⁷⁵ Cousland (2001) 43.o.

⁷⁶ Stein (2008) 122.o.

⁷⁷ Lane (1974) 99.o.

legdrámaibb jele a passióban történő ellene fordulás. A márki tömeg tehát realista, dinamikus és kiszámíthatatlan szereplő, amely egyszerre tanúja Jézus hatalmának és akadálya a vele való valódi találkozásnak.

A tömeg karaktere Lukács evangéliumában

Lukács evangéliumában a tömeg szinte állandó szereplő, amely Jézus nyilvános szolgálatát végigkíséri. Karaktere itt különösen sokszínű: egyszerre jellemzi a hallás és gyógyulás iránti vágy, az ámulat és Isten dicsőítése, de ugyanakkor az elutasítás, a félreértés és a manipulálhatóság is. A kommentárok alapján a lukácsi tömeg nem homogén, hanem sokféle reakcióban mutatja meg, miként válik Jézus hatásának tükörképévé. A tömeg egyik alapvető jellemzője, hogy Jézust hallgatni és tőle gyógyulást nyerni akar. A 6,17–19-ben a sokaság „azért jött, hogy hallgassa őt és meggyógyuljon”, sőt „meg akarták érinteni, mert erő áradt ki belőle, és mindenkit meggyógyított”. Bock⁷⁸ és Stein⁷⁹ hangsúlyozzák, hogy a hallás és a gyógyulás kettőse Lukácsnál programatikusan összetartozik: a tömeg nem csupán a csodák látványát keresi, hanem az Isten igéjét akarja hallani. Ugyanez jelenik meg a 8,45-ben, ahol a tanítványok mondják: „a sokaság szorongat és összenyom” – Jézus körül itt is a testi közelség és az érintés iránti vágy a meghatározó. A lukácsi tömeg gyakran ámulattal és félelemmel reagál Jézus tetteire, amelyhez rendszerint Isten dicsőítése társul. A 4,36-ban a démonűzés után „ámulat fogta el mindnyájukat”, az 5,26-ban „félelem fogta el őket, és dicsőítették Istent”, a 7,16-ban pedig a naini ifjú feltámasztásakor így kiáltanak: „nagy próféta támadt közöttünk, és meglátogatta Isten az ő népét”. Green értelmezése szerint ezek a doxológiák a tömeg karakterét nem emeli a tanítványokkal egyenrangúvá, nem feltétlenül jelzi a hitüket, mégis a reakciójukban Isten munkáját ismerik el.⁸⁰ A 18,43-ban a vak Bartimeus meggyógyításakor az egész nép dicsóíti Istent, ami jól mutatja, hogy a tömeg nem egyszerűen csodálkozik, hanem teológiai választ ad. Ugyanak-

⁷⁸ Bock (1994) 846.o.

⁷⁹ Stein (1993) 195.o.

⁸⁰ Green (1997) 243.o.

kor Lukácsnál is előfordul, hogy a tömeg fizikai jelenléte olykor akadályt is jelent. A 8,19-ben Jézus anyja és testvérei „nem tudtak hozzáférni a sokaság miatt”, a 8,45-ben pedig kifejezetten arról van szó, hogy a tömeg „szorongat és összenyom”. Stein megjegyzi, hogy ezek a részletek reális képet adnak arról, hogyan vált Jézus környezete túlszűfoltta, s hogyan nehezedett rá a népszerűség terhe.⁸¹ A tömeg karakteréhez tehát hozzátartozik a zsúfoltság és a Jézushoz való hozzáférés akadályozása is. A lukácsi tömeg nem mindig reagál pozitívan. Názáretben Jézus tanítását hallva a zsinagógában „haragra gerjedtek mindnyájan” és ki akarták űzni őt (4,28–29). Később, a 11,29-ben Jézus „gonosz nemzedéknek” nevezi őket, mert jelet követelnek. A 8,37-ben a gadaraiak tömege kéri Jézust, hogy távozzon. A tömeg Lukácsnál sem riválisa, sem egyértelmű támogatója Jézusnak: reakcióik a hit és a hitetlenség határán mozognak, sokszor bizonytalanok vagy elutasítóak. Ez mutatja, hogy a tömeg karaktere Lukácsnál is ambivalens: képes Isten dicsőítésére, de ugyanúgy az elutasításra is. Egyfelől hallani akarja Jézust, gyógyulást keres, és gyakran ámulattal, félelemmel és Isten dicsőítésével reagál. Másfelől azonban nyomást gyakorol, akadályozza a Jézushoz való hozzáférést, és bizonyos helyzetekben elutasítja őt. Így a lukácsi tömeg egyszerre az isteni hatalom tanúja és a hitetlenség, illetve a bizonytalanság hordozója. Karakterében egyszerre van jelen a nyitottság, a lelkesedés és az elutasítás.

A tömeg karakterének közös és eltérő jegyei a szinoptikus evangéliumokban

A tömeg mindenütt Jézus hatásának tükre, ugyanakkor a szinoptikusok narratívájában betöltött szerepe és hangsúlyai evangélistánként eltérnek.

Közös jegyek

A szinoptikusok közös vonása, hogy a tömeg Jézushoz tódul, gyakran olyan mértékben, hogy az események menetének alakító tényezőjévé válik. Máté, Márk és Lukács egyaránt hangsúlyozzák, hogy a

⁸¹ Stein (1993) 346.o.

sokaság hallgatni akarja Jézust és gyógyulást keres (vö. Mt 4,25; Mk 3,9–10; Lk 6,17–19). Mindhárom evangéliumban visszatérő reakció a csodálkozás és ámulat (Mt 7,28; Mk 1,27; Lk 4,36), valamint az Isten dicsőítése (Mt 9,8; Mk 2,12; Lk 7,16; 18,43). Ezzel a tömeg kollektív tanúként jelenik meg Jézus isteni tekintélyének nyilvánosságában. Közös vonás az is, hogy a tömeg nem azonos a tanítványi körrel: jelenléte szélesebb, heterogénebb közösséget jelöl, amelyben sokan csupán a csodák miatt vonzódnak Jézushoz, de nem értik vagy nem vállalják a tanítványság mélyebb követelményeit. A kommentárok hangsúlyozzák, hogy a tömeg „követése” nem egyenlő az elkötelezett tanítványsággal.

Különbségek és sajátosságok

Máté evangéliumában a tömeg leginkább pozitív, de stilizált karaktert kap. Nem akadályozó és fenyegető erőként jelenik meg, hanem Jézus tanításának és csodáinak hallgatóságaként, amely követ, álmélkodik és Isten dicsőítésével reagál. Teológiai jelentősége, hogy a doxológia címzettje sokszor kifejezetten „Izrael Istene” (Mt 9,8; 15,31), ami a nemzeti és üdvtörténeti dimenziót erősíti. A mátéi tömeg ugyanakkor köztes kategória: nem ellenség, de nem is az elkötelezett tanítványok közössége.

Márk evangéliumában a tömeg karaktere realista és ambivalens. A sokaság testi közelsége gyakran akadályozó: összenyomja Jézust (3,9), nem engedi enni (3,20), a bénát a tetőn át kell Jézushoz vinni „a tömeg miatt” (2,4). Ugyanakkor Jézus tetteire ámulattal és Isten dicsőítésével reagálnak (2,12; 7,37). Meg kell jegyezni azonban, hogy Márk sehol nem említi, hogy a tömeg bűnbánattal és megtéréssel fordult volna Jézushoz.⁸² A márki tömeg sajátossága az akadályozás és a lelkesedés kettőssége: egyszerre mutatja Jézus hatalmának nyilvánvaló vonzását és a félreértés, valamint a manipulálhatóság veszélyét (15,11).

Lukács evangéliumában a tömeg karaktere szociális és etikai hangsúlyt kap. Nemcsak gyógyulni akar, hanem hallani Isten ígését

⁸² Edwards (2002) 74.o.

(5,1; 6,17–19). Reakcióit az ámulat, a félelem és az Isten dicsőítése jellemzi (7,16; 18,43), ugyanakkor itt találkozunk a legélesebb elutasítással is: Názáretben ki akarják űzni Jézust (4,28–29), a gadaraiak pedig kéri, hogy távozzon (8,37). Lukácsnál a tömeg egyszerre a nyitottság és az elutasítás közössége, amelyben az etikai felelősség kérdései is felmerülnek.

A szinoptikusok közös képe szerint a tömeg Jézus tekintélyének tanúja, amely hallgat, ámul és Isten dicsőítésével reagál. A három evangélium összevetése megmutatja, hogy a tömeg karaktere nem egységesen pozitív vagy negatív, hanem minden esetben a Jézusra adott emberi válaszok sokféleségét testesíti meg.

Jézus viszonya a tömeghez a szinoptikus evangéliumokban

A szinoptikus evangéliumok tanúsága szerint Jézus és a tömeg kapcsolata egyszerre jellemezhető közelséggel és távolságtartással. Jézus sosem fordítja el magától a sokaságot, hanem tanítja őket, könyörületet gyakorol irántuk és áldozatot hoz értük. Ugyanakkor világos határt von közte és a tömeg között, mind a tanítványok kiválasztása, mind a személyes elvonulás, mind pedig a mélyebb kinyilatkoztatások terén. Ez a kettősség Jézus szolgálatának egyik kulcsényezője.

Jézus rendszeresen a tömeghez fordul tanításával. Márk 2,2 szerint „sokan gyűltek össze, úgyhogy még az ajtó előtt sem fértek el; és hirdette nekik az igét”. Ez programadó jelenet, amelyben Jézus nyilvánosan a sokaságot szólítja meg, nem csak a tanítványokat. A kenyérszaporítás elbeszéléseiben (Mk 6,34; Mt 14,14; Lk 9,11) Jézus a tömegre tekintve „megszánta őket”, mert „olyanok voltak, mint a pásztor nélküli juhok”; ezért tanította őket és meggyógyította betegeiket. Jézus irgalma a tömeg felé kulcsfontosságú: a közösségvállalás az evangéliumi krisztológia szerves része. A tömeggel való közösségvállalás különösen hangsúlyos Márk 3,32–34-ben, ahol Jézust anyja és testvérei keresik, de ő a körülötte ülő sokaságra tekintve mondja: „Íme, az én anyám és testvéreim!”. Cranfield értelmezése szerint Jézus itt a tömeget a családi közösség metaforájába vonja be, feltéve,

hogy hallgatják és cselekszik Isten akaratát.⁸³ Ez a gesztus a tömeg felé irányuló befogadás jele, amely ugyanakkor feltételhez kötött: az igazi közelséget az engedelmes hallgatás jelenti. Jézus nemcsak tanítja a tömeget, hanem konkrét áldozatot is hoz értük. Márk 3,20-ban az evangélista megjegyzi: „ismét összegyűlt a sokaság, úgyhogy még nem is ehettek.” France⁸⁴ és Cranfield⁸⁵ rámutatnak, hogy ez a rövid megjegyzés teológiai súlyú: Jézus a saját szükségleteit háttérbe szorítja, hogy a tömeg igényeire figyeljen. Ez a jelenet a szolgálat önfeláldozó jellegét emeli ki, amely Jézus működésének egyik alapvonása.

Bár Jézus a tömeg felé fordul, ugyanakkor tudatosan el is különül tőle. Márk 4,1-ben a sokaság szorongatása miatt csónakba száll, hogy biztonságos távolságból taníthassa őket. Ez a mozzanat jól illusztrálja Jézus kontrollját a helyzet felett: miközben elérhető marad, a fizikai távolság eszközével őrzi saját szolgálatának rendjét. Lukácsnál Jézus gyakran elvonul imádkozni (pl. Lk 5,16; 6,12), ami szintén a tömegtől való eltávolodást jelzi.

Jézus nemcsak magát különíti el a tömegtől, hanem a tanítványokat is. A példázatok értelmezését „külön nekik” adja meg (Mk 4,10–12; Mt 13,10–17; Lk 8,9–10). Morris szerint ez az elkülönítés a tanítványság és a tömeg közötti alapvető különbséget hangsúlyozza: míg a tömeg hallgat és reagál, a tanítványok mélyebb megértésre hívtak.⁸⁶ Stein hozzáteszi, hogy a példázatok ilyen differenciált használata Lukácsnál különösen élesen választja el a hallgató tömeget és a tanítványi közösséget.⁸⁷

Jézus viszonya a tömeghez kettős. Egyfelől tanítja őket, közösséget vállal velük, sőt áldozatot hoz értük: irgalma és könyörülete nyilvánvaló minden olyan jelenetben, ahol a tömeg gyógyulásért és tanításért járul hozzá. Másfelől azonban egyértelműen el is különül tőlük: fizikai távolságot tart, amikor szükséges, külön magyarázza a példázatokot a tanítványoknak, és elvonul, hogy kapcsolatát az Atyával

⁸³ Cranfield (1959) 146.o.

⁸⁴ France (2002) 165.o.

⁸⁵ Cranfield (1959) 133.o.

⁸⁶ Morris (1992) 339.o.

⁸⁷ Stein (1993) 245.o.

ápolja. Jézus és a tömeg kapcsolata tehát a közelség és a távolság feszültségében áll: egyszerre nyitott befogadás és következetes elkülönítés. Ez a dinamika mutatja, hogy Jézus számára a tömeg nem cél önmagában, hanem olyan közeg, amelyet Isten országának tanúságává tesz, de amelyben a valódi tanítványságra mindig külön hív.

Konklúzió

A szinoptikus evangéliumok tömegábrázolása világosan megmutatja, hogy a ὄχλος nem pusztán narratív háttér, hanem teológiai jelentéssel telített szereplő. A tömeg egyszerre tanúja Jézus hatalmának és akadálya a vele való valódi találkozásnak. Máténál a sokaság stilizált, többnyire pozitív közeg, amely hallgatja, követi és krisztológiai címekkel illeti Jézust, de amely reakcióiban sokszor nem jut el a mélyebb tanítványságig. Márknál a tömeg realista és ambivalens: egyszerre lelkesedő és akadályozó, Isten dicsőítésére hajló, ugyanakkor könnyen manipulálható, s végül Jézus ellen fordul. Lukácsnál a tömeg szociális és etikai hangsúllyal jelenik meg: hallani akarja Isten igéjét, reagál ámulattal és dicsőítéssel, de ugyanakkor az elutasítás lehetőségét is magában hordozza. A közös kép mégis az, hogy a tömeg Jézus tekintélyének nyilvános tanúja. Az evangélisták szerint Jézus nem fordul el tőle: tanítja, könyörületet gyakorol iránta, és áldozatot hoz érte. Ugyanakkor világosan elkülöníti magát tőle, s külön a tanítványokat is, akik mélyebb megértésre hívtak. Ez a kettősség – közelség és távolság, befogadás és elkülönítés – mutatja meg a tömeg szerepének lényegét: benne az emberiség sokféle válasza jelenik meg a Messiással való találkozásra. A szinoptikus evangélisták tehát a tömeg figuráján keresztül nem csupán történeti helyzeteket ábrázolnak, hanem teológiai reflexiót is nyújtanak. A tömeg egyszerre hordozza a nyitottság és a félreértés, a lelkesedés és az elutasítás lehetőségét. Ezáltal az „ὄχλος” a narratívában a döntés helyszínévé válik: szembesíti az olvasót azzal a kérdéssel, hogyan reagál ő maga Jézus Krisztus személyére és üzenetére.

Felhasznált irodalom

- Balázs, Károly *Újszövetségi Szómutató Szótár*, elérhető online: <https://bibliatanulmanyozas.bibliatarsulat.hu/ujszovetsegiszomutato/>
- Beekes, Robert S. P. – van Beek, Lucien. *Etymological Dictionary of Greek*. Brill, Leiden – Boston, 2010.
- Blomberg, Craig L. *Matthew: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Holman Reference, Nashville, 1992.
- Bock, Darrell L. *Luke 1:1–9:50*. Baker Academic, Grand Rapids, 1994.
- Carson, D. A. – Moo, Douglas J. *Bevezetés az Újszövetségbe*. Harmat Kiadó, Budapest, 2004.
- Carson, D. A. – Wessel, Walter W. – Liefeld, Walter L. *Matthew, Mark, Luke*. In: *The Expositor's Bible Commentary*, Vol. 8. Zondervan, Grand Rapids, 1984.
- Cousland, J. R. C. *The Crowds in the Gospel of Matthew*. Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001.
- Cranfield, C. E. B. *The Gospel according to St Mark: An Introduction and Commentary*. Cambridge University Press, Cambridge, 1959.
- Edwards, James R. *The Gospel according to Mark*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- France, R. T. *The Gospel of Matthew*. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2007.
- France, R. T. *The Gospel of Mark*. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2002.
- Gnilka, Joachim. *Az Újszövetség teológiája*. Szent István Társulat, Budapest, 1994.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- Györkösy, Alajos – Kapitánffy, István – Tegyei, Imre (szerk.). *Ógörög–magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991.
- Henderson, Suzanne Watts. *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Josephus Flavius. *A zsidó háború*. Bibliaiskolák Közössége, Budapest, 1990.
- Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1993.
- Kostenberger, Andreas J. – Goswell, Gregory. *Biblical Theology: A Canonical, Thematic, and Ethical Approach*. Crossway, Wheaton, 2023.
- Kókai-Nagy, Viktor. *A Hegyi Beszéd*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007.
- Lane, William L. *The Gospel of Mark*. Eerdmans, Grand Rapids, 1974.

Liddell, Henry George – Scott, Robert. *Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1940 (rev. ed.).

Morris, Leon *The Gospel according to Matthew*, Eerdmans, 1992.

Schnelle, Udo. *Theology of the New Testament*. Ford. M. Eugene Boring. Baker Academic, Grand Rapids, 2009.

Stein, Robert H. *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Holman Reference, Nashville, 1993.

Stuhlmacher, Peter. *Az Újszövetség bibliai teológiája I*. Harmat Kiadó, Budapest, 2008.

Tenney, Merrill C. *Újszövetségi bevezető*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1992.

Thayer, Joseph H. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. American Book Company, New York, 1889.

Turner, David L. – Bock, Darrell L. *Matthew, Mark*. Tyndale House Publishers, Wheaton, 2006.

A titkos tudás jog- és vallásrendszere, avagy az orákulumok szerepe az államigazgatásban

The legal and religious system of secret knowledge, or the role of oracles in state administration

Csevár Nóra¹

Beérkezett/Received: 2025.11.20.

Lektorálva/Reviewed: 2025.11.29 / 2025.12.02.

Elfogadva/Accepted: 2025.12.09.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.080-126

Abstract: The legal and religious system of secret knowledge, or the role of oracles in state administration

In the history of religion, and even in world history, it can be observed that the gods shape and influence the human world in some form. As a manifestation of this influence, in many religions there is one or more intermediaries, mediators, between the human and divine worlds, who communicate the will of the divine world to people. These persons sometimes have special, supernatural qualities or abilities. They are selected by a specific and regulated procedure or are predestined to rise from among people.

They can perform specific activities that can entail various legal effects, usually at a higher level of society or belonging to a completely separate and independent order.

In most major and well-known religions, these special persons are none other than, for example, the apostles or priests in Christianity, the imams in Islam, and in ancient Greece, for

¹ Dr. CSEVÁRNóra, a Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kara Doktori Iskolájának doktorandusza. Budapest, Magyarország. csevarnora@gmail.com

example, those chosen at the Panathenaia festival, i.e. the divine initiates (at a festival with a political religious atmosphere) expressed their loyalty to a god by receiving a secret mystery through specific rites and related education in a secret ceremony. In ancient Rome, the various priestly bodies (for example, the flamens were the high priests of the ancient Roman gods, the pontifex maximus was the high priest and pontifexes, who were the executors of the sacrificial cult, or the haruspexes, who were fortune tellers).

The oracles, i.e. those who were the holders of secret knowledge, were most characteristic of ancient Egypt. Individuals or institutions with secret knowledge controlled and developed the religious practice and life of society, took on a role in advising rulers, established religious offices, followed specific behavioral norms, and exercised their activities in a regulated procedural order (ritual, ceremony, discipline, regulations).

Examining the impact of secret knowledge on the legal system, it can be stated that although no laws have survived from ancient Egypt, it can be concluded from court documents that ancient Egyptian law was based on the interpretation of good and evil, which emphasized oral consensus agreements, rather than creating various decrees to solve problems. Thus, religious leaders also applied the principle of orality. While this practice cannot be said of religious law (mortuary cult), since both written and pictorial representation were typical there, and religious legal texts played a particularly important role in the mortuary cult.

At the top of the legal system was the pharaoh, who was responsible for promulgating laws, administering justice, and maintaining legal order. The local council of elders, the Kenebet in the New Kingdom, was responsible for administering the territory and handling court cases that dealt with minor complaints and disputes. The Kenebet was solely responsible to the vizier, who was directly subordinate to the pharaoh. In the case of more serious cases, such as murder, land purchase disputes, and tomb robbery, it fell under the jurisdiction of the Great Kenebet, where the pharaoh presided. In these lawsuits, both plaintiffs and defendants represented themselves and were required to take an oath to tell the truth.

In addition to oracles, soothsayers also played a major role in the legal system at the beginning of the New Kingdom. In this manuscript, I have examined these special institutions, organizations, or individuals, highlighting the oracle, who was the defining legal and prophetic figure of ancient Egypt. The special characteristic of oracles was that they mediated both at the lower and higher levels of communication, since they not only expressed the divine will, but also allowed people to ask questions of the gods.

The lack of this latter feedback also distinguished them from fortune-telling.

From now on, I consider it important to separate prophecies from oracles, since prophecies are ex nunc (future) predictions that will necessarily come true, and if they are not followed, they could entail significant sanctions.

In this manuscript, I would like to draw conclusions (even by setting up a tentative hypothesis) from the available sources – mainly based on the Book of the Dead – and try to outline who possessed secret knowledge in the New Kingdom, what its role and significance was, what the difference was between prophecy and oracle, and what legal or political role the persons or institutions possessing secret knowledge could have played. Furthermore, what relationship these roles and responsibilities could have with the persons or organizations that created, directed, or operated the social and state order, and their tasks.

Keywords: law, religion, ancient Egyptian legal system, oracular validity and effect

Áttekintés az ókori egyiptomi Újbirodalom koráról

Az ókori Egyiptom Újbirodalomi korszaka (i.e. 1550 - 1294) a hükszoszok² kiűzésével kezdődött el. Az ókori Egyiptom fénykorát a XVIII. és a XIX. dinasztia hatékony vallási, gazdasági és politikai uralkodásnak köszönheti, amellyel mondhatni világbirodalommá nőtte ki magát. Az egyiptomi befolyás – hatalmilag és politikailag - a

² Kákósy, L: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998., 165.

mezopotámiai Eufráteszig terjedt.³ A birodalom határai messzi kiterjedésének köszönhetően, a meghódított népekkel továbbra is folytatott kereskedelmet, amelyet egyre fejlettebbé tett, és a birodalom hasznára fordítva a tőlük behajtott adókból hatalmas vagyonra tett szert, amely a gazdasági élet élénk fellendülését vonta maga után.

A gazdaság, a katonaság és a harci eszközök mellett, fejlődésnek indult még a művészet, valamint az építészet is: ezt a nagy építkezések időszakának is nevezik, ekkor keletkeztek a ma is fennálló templomok, szentélyek, piramisok, melyek romjai mai Egyiptom ikonikus látnivalói lettek. A meghódított népek eszméi, szokásai, művészeti irányzatai jelentős hatást gyakoroltak az egyiptomi vallásra, filozófiára, ideológiára, társadalmi és gazdasági életre egyaránt. A társadalom szintjén is változások következtek be, amely alapján két réteg emelkedett ki: a papság és a katonaság, akik döntő befolyáshoz jutottak a politikai életben.

Szinte élesen elkülöníthető a történelmi források alapján, hogy míg a XVIII. dinasztia a vallást helyezte előtérbe, addig a XIX. dinasztia inkább a katonai réteget támogatta, és az általuk addig felépített Amarna-reformok által létre hozott intézményeket és rendszereket is megsemmisítette.

A fellelhető források szerint inkább a vallásnak volt kiemelkedő szerepe a XVIII. dinasztia idején, ahol a legtöbb királyt isteni jóslatok alapján választották ki. *A XVIII. dinasztia idején Egyiptom az ókori Kelet legerősebb állama volt.*⁴ Az Amon-papság elleni átfogó vallási reform – az *Amarna-reform* – legfontosabb eleme volt, hogy az Aton kultuszt kizárólagossá tegye, amely egy próbálkozás volt az egyistenhitre való áttérésre, illetve az Amon papság kizárólagos vallási és politikai hatalmának meggyengítésére. Atonnak szentelve új fővárost is létre hozott. A reformkísérletek fő alakja IV. Amenhotep fáraó, (a továbbiakban: Ehnaton) volt. A reformmal az új Napistent, Atont helyezte középpontba a héliopoliszi teológiához visszanyúlva, amelyhez kapcsolódóan az új felemelkedő társadalmi réteg kiemelkedését is a

³ uo. 134.

⁴ uo. 157.

fáraónak köszönhette. Az *egyistenhitet ugyan a lakossággal nem tudta elfogadtatni*,⁵ de számos pozitív hatást váltott ki, amely, ha nem az egész, de a későbbi óegyiptomi vallásra jelentős hatást gyakorolt.

A XIX. dinasztia (i.e. 1294-1185)⁶ fáraói sokkal inkább a hadsereget támogatták, ami az Amon-papságot rovását okozta, és Amon helyett inkább Ozirisz és Ízisz kultuszát erősítették. A dinasztia legkiemelkedőbb alakja, II. Ramszesz volt, akinek uralkodása alatt rendeződött először az egyiptomi és a hettita birodalom viszonya.

A napkultusz (Amon) és halotti kultusz (Ozirisz) *sajátos arculatot adott az egyiptomi vallásnak, és az istenek egész sora került kapcsolatba velük*.⁷ *A napkultusz mellett egy átfogó témakör, az élet mulandóságát tagadó Osiris vallás alkotja az egyiptomi hitvilág másik oldalát. Ahogy a földi élet erejét Ré napsugarai biztosítják, úgy a tovább élés és az örökké fennmaradás jelképe és megtestesítője Osiris*.⁸

II. Ramszesz idején számos változás következett be az egyiptomi állam életében: a közigazgatás és a fő állami tisztségek újra szerveződtek, a kézművesek és a munkások helyzete megváltozott, a földtulajdonnak nyilvánított központi szerep halványult. A termelés gyarapodását követően megnövekedett a rabszolgák száma. A királyi kultusz megnyilvánulásának hatására (isten-király leszármazottság) megsokasodtak az uralkodói szobrok, egyre fokozódott a hadsereg befolyása a társadalmi és politikai szinten, a gazdasági nagyhatalommá vált Egyiptom, fellendült a bányászat, valamint a halotti kultusz gyakorlására a templomi építkezések is gyarapodtak.⁹

⁵ uo. 149.

⁶ Kákosy, L: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 161.

⁷ Wessetzky, V., Bodrogi Tibor (szerk.): Egyiptom, Mitológiai Ábécé. Gondolat kiadó, Budapest, 1978., V. kiadás, 109.

⁸ uo. 102.

⁹ Kákosy, L: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris kiadó, Budapest, 1998. 176-199.

Vallás és jog az Újbírodalom korában

Röviden az óegyiptomi vallásról

A vallás lényegéhez hozzátartozik az ember aktivitása és a vallásos közösség saját törvényei által előírt gyakorlat.¹⁰ A vallást lehet úgyis definiálni, hogy az olyan jelenségek összessége, amely magába foglalja az emberi közösség hiedelmeit, tanításait, elveit, elméleteit, valamint az ezekhez kapcsolódó szertartásokkal, magatartási normákkal, továbbá az ember és a hierarchikus viszonyban felette álló természetfeletti hatalom közt a kapcsolattartást lehetővé teszik, azt értelmezik, meghatározzák, illetve az ember számára a földi hatalmak működését kedvezően vagy negatívan befolyásolják.

Bizonyos vallásrendszerekben a cselekvésre való kikényszerítőség alapjául, az érzelmekre való hatásként, különböző eszközök szolgálhatnak, mint például a félelemkeltés. Az ókorban jellemző fel fogás volt, hogy ha a felsőbbrendű erőknek nem mutattak kellő tiszteletet, akkor ez a szabálysértőre nézve jelentős eljárás jogi következményeket vont maga után. *„A vallásos hit középpontjában álló természetfeletti erő jellegénél fogva elvont, de mégis közvetlenül érzékelhető.*

Az óegyiptomi vallás eredetileg racionális célokat nem teljesít be.”¹¹ Az óegyiptomi vallás természetfeletti közvetlen érzékelésének különféle típusai, formái lehettek, amelyeket jelen dolgozatomban, a későbbiekben részletesebben ismertetek.

Az egyiptomi istenfogalom nem feltétlenül antropomorf, ugyanis az isten funkciója hatalmilag a legfelső fokon található, valamint területileg is behatárolható. Ptah a legemberszerűbb isten, aki fazekasmester kezével az egész világot megformálta, ő minden alkotás megteremtője. Osiris a megistenült gabona, a föld és a termékenység istene, de a halottak birodalmának királya is egyben. Ízisz a felesége, *„aki egy tehénfejű istennő, ő az életet adó termékenység és a halottakat magába foglaló alvilágnak a megtestesítője.”¹²* Ebből arra lehet követ-

¹⁰ Hahn, I.: Istenek és népek. Minerva kiadó, Budapest, 1980. 16.

¹¹ uo. 17.

¹² uo. 71.

keztetni, hogy egy istenalak, több alakban is meg tudott jelenni. Az istenalakok már az i.e. 3000-ben megalakult egyiptomi állam idején is jelen voltak.¹³

Az óegyiptomi államban az istenekhez fűződő képzetek már összetettebbek és mindenhol megtalálhatóak voltak. Eredetileg Alsó-Egyiptomban már az első dinasztia idején is létezett szentélye Ozirisznek. Az istenek rohamos elterjedésének több befolyásolási tényezője is lehetett, de sosem korlátozódott egy meghatározott központban egy isten tiszteletére.

Az egyiptomi állam megalakulásával a papok és fáraók egy egységes szervezetbe rendezték az isteneket, vagyis egy pantheonba foglalták őket össze. Egyes isteneket bizonyos tartományok székhelyein tették főistenné.

A népi képzelet alakította mítoszok mellett az istenek egymás közötti kapcsolatát más, gondolati módszerekkel akarta a papi tudomány értelmezni, ami nem más, mint a teológia. Az istenekről szóló képzeteket azok rendszerbe foglalásán túl, filozófiai szinten is értelmezni szerették volna.

A héliopoliszi teológia felállította az istenek „családfáját”: ennek az élén Atum áll, aki a személytelen napkorong. Ösnemzéssel hozta létre Sut (száraz levegő) és Tefnutot (nedvesség). Átaluk született Geb (föld) és Nut (ég). Ők még személytelen istenek voltak, de tőlük született az első négy személyes jellegű isten. *„E kilenc isten alkotja a héliopoliszi istenek legnagyobb körét és a további származásrend inentől alakult ki.”*¹⁴

Az isteni kilencségből eredeztető családfa leszarmaztatása mellett az óegyiptomi vallásban is megtalálhatjuk a királyok megistenülésének jelenségét. A fáraók hatalomra kerülésekor isteni előjogokat kaptak, a temetésük során Ozirisz temetési szertartásának megtartásával a halott egyesült az istenséggel.

Idézet a Halottak Könyve 75. mondása a megistenülésre utalva: *„Bejutottam a szent kapukon, / áthaladtam Kenken házában, / Tyet*

¹³ uo. 73.

¹⁴ uo. 77.

(Ízisz-amulett) rám helyezte kezét, / nővéréhez parancsolt engem, / anyja vádlójához, a pusztítóhoz. / A keleti égboltra helyezett, / ahol Ré felkél, / ahol Ré felemelkedik minden nap. / Felkéltem dicsőségben, / beavattak, / megnemesedtem, mint istenség, / ama szent útra helyeztek, ahol Thot jár, / amikor megbékíti a harcolókat, / Pe városa felé, amikor Dep városába megy.”¹⁵

A Piramisszövegekben foglaltak azonban a Halottak Könyve által - a fentebbről idézettekét - írtakat vagy alátámasztják vagy azzal teljesen ellentétesen számolnak be. E kettő eltérése valószínűleg koron belüli, így két vallási ideológiáról beszélhetünk, amelyek néha találkozhatnak, néha nem.

A fáraó megistenülését illetően az alábbiakat olvashatjuk a Piramisszövegek 251. szerint: „Megnyitod helyed az Égben az Ég csillagai közt, hiszen csillag vagy... Átnézel Osiris feje fölött, parancsolsz a holtaknak, távol maradsz tőlük, nem vagy az övük.”¹⁶

Piramisszövegek 167. „Ha ő (Osiris) él, akkor Unisz király is él, ha ő (Osiris) nem hal meg, akkor Unisz király sem hal meg”¹⁷

A Piramisszövegek alapján a fáraónak egy megtisztulási beavatási szertartáson kellett átesni, hogy a bárkába léphessen, ahonnan könnyöröghetett az istenekhez, hogy vegyék fel és engedjék át |„Nádak Mezejére”|. ¹⁸ Beavatás alatt jelen esetben bizonyos rítusokat és tanításokat érthetünk, amelyek valójában csak egy eljárásnak voltak a kötelező kellékei, hiszen isten fiának a fáraónak, mint a megistenült istennek semmi szüksége sem volt avatási próbatételekre, ahhoz, hogy az égi Paradicsomba való bejutást biztosító jogot megkapja. A titkos tudásra való utalások is megjelennek, amelyek elnyerhetők a beteljesített sors elérését követően.¹⁹ E téma további részletezésére, összehasonlítására dolgozatom nem terjed ki.

¹⁵ Kemp, B.: Halottak Könyve. Corvina kiadó, Budapest, 2007. 68.

¹⁶ Eliade, M.: Vallási hiedelmek és eszmék története. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 90.

¹⁷ uo. 91.o.

¹⁸ Eliade, M.: Vallási hiedelmek és eszmék története. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 90-91.

¹⁹ uo. 102., IN.: Weil, R.: La champ des roseaux et le champ des offrandes, 16. skk..

Vallásgyakorlat és vallási élet általános jellemzői

A vallásgyakorlás fő színtere nem a templom volt, nem a gyülekezeti istentiszteletnek helyei, hanem az istenek házai. A templomok jelentős autonómiával rendelkeztek, ahol nagy mennyiségű munkaerőt alkalmaztak: akik nem mások, mint a különböző szinten lévő papok és a hierarchiában alattuk álló segédek. A XVIII. dinasztia idején Amon egyik templomára az állami közigazgatás egyik minisztériumaként tekintettek.

Halotti kultusz, lélekhit és mágia az Újbírodalomban

Az ókori egyiptomiak világképében, a mindennapi életükben a halál, az elmúlás gondolata és az elmúlás leküzdésének a vágya központi szerepet töltött be. Így vallásukban is kiemelkedően fontos volt a halotti kultusz. Úgy vélték az óegyiptomiak, hogy a halottak távol nyugaton, nem pedig keleten, ahol a Nap is felkel, ott továbbélnek, de ehhez a tovább lépéshez szükséges bizonyos rítusokat megtenni. Ezért is léteztek különféle temetkezési módszerek, amit az is alátámaszt, hogy a testi maradványokat éppen tartották és azok kiemelkedő szerepet játszottak a kultuszban.

A források alapján úgy vélem, hogy a halotti kultusz, a halottakról való gondoskodást, tiszteletadást az ahhoz kapcsolódó templomokban elvégzendő hivatalos rítusokat és az ott bemutatott áldozatok összességét jelenti. A kultusz lényegében két részre bontható: 1. a sír előkészítése és a holtak mumifikálása, 2. a szertartások előkészítése, lebonyolítása, áldozatok bemutatása. A halotti kultusz helyén halotti sztélét állítottak fel, amely egy szövegekkel és ábrázolásokkal díszített kőtábla. Ez a mai sírkő feliratnak felelhetne meg, csak ezeken a halott kívánságai, életrajza is szerepelt. A halotti templom első sorban az istennek emeltetett kultuszhely volt.

Később ezt az elképzelést az a vallási ideológia váltotta fel, amelynél a halott szellemi lényként marad fent, de ezek után is konzerválták a testeket. Részben e két ellentmondó elképzelésnek köszönhetően alakult ki a „Ka” képze.²⁰

²⁰ Luft.U: Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Kairosh, Budapest, 2003. 80.

A „Ka” nevű lélek nem más, mint a halott második énje, ami továbbra is a sír körül lebeg anyagtalan állapotban, valamint igényli a síri áldozatot és ajándékokat. A „Ka” lélek lehet isteni, királyi és halotti is. A „Ka” a születéssel jött létre és a halál után is megmaradt. A „Khat” a fizikai értelemben vett testet is magába foglalja, ahhoz kapcsolódik, de anyagtalan, mint a „Ka”. A „*ka-szolga*” egyfajta halotti pap volt, aki nem a királyok halotti kultuszát készítette elő, és megbízási szerződéssel alkalmazták.²¹

Ezzel szemben a „Ba” maga a lélek, egy különálló egység.²² A „Ba” túlvilági útjának és sorsának sikerét előmozdító mágikus formulák, tanítások, és előírások gyűjteménye a *Halottak Könyve*. Az újbírodalmi korszakban a halottak könyvéből egy – egy rövidebb szövegét vagy azokból válogatott néhány varázsigét is beletettek a halott koporsójába. A „Ba” eredeti jelentése is az, hogy lélek, de némely szövegek szerint testi tulajdonságokkal is rendelkezett. Az istennek és királyoknak több bája is lehetett. Funkciója az volt, hogy elősegítették a fizikai értelemben már nem jelenlévő halott mozgását, részvételét az élők és halottak világában. A kultuszhelyein átvette a neki bemutatott áldozatokat. A *Halottak Könyve* 61. fejezetében foglaltak az ember „bájáról”: „*Ozirisz, az írnök, Ani²³ által elmondandó szavak:/ Én vagyok az, /én vagyok, aki eljön az áradásban, / akinek az áradás adatik,/hogy hatalommal bírjon általa a folyóban!*”²⁴ E mondáshoz sok hasonló megtalálható a *Halottak Könyvében*. Jelen esetben Oziriszt az elhunyttal lehet azonosítani. Az idézett szöveg alapján alátámasztásra kerül az is, hogy a „Ba” a halott alkotórésze, melynek megvédése rendkívül fontos, mert ez védi meg a túlvilágon a veszélyekkel szemben és segíti a túlvilágon a további haladását.

²¹ Kákos, L. – Varga, E.: Egy évezred a Nílus völgyében. Gondolat kiadó, Budapest, 1970. 88.

²² Helck, W. – Otto, E. – Westendorf, W.: Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1975., I. könyv, 50.

²³ Ani: templomi írnök volt

²⁴ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a K.r.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 126.

Az embernek van egy harmadik lelke is, az „Ah”, ami nem más, mint, a halott lelkének a túlvilági létezéséhez való nélkülözhetetlen átlényegülése. A halotti kultusz rituális szavait recitáló személyek varázsmondásainak eredményeképpen a túlvilágon a halott megdicsőült. Vagyis a halottat isteni tulajdonságokkal ruházták fel. Az egyiptomi kifejezéssel élve a Szakh, vagy akhává válni, átlényegülést jelent. A halott ezzel a túlvilági tudásával és varázserejével saját magát segítette vagy akár mások érdekében is hatékonyan közre tudott működni, segíteni tudott az élőkön, azok világába be tudott avatkozni. Az óegyiptomiak szerint ez a legmagasabb szint, amit a lélek el tudott érni.

A vallási fejlődés régebbi időszakában a Nap volt a halottak bírója is, később az ítélet kimondása Ozirisz hatáskörébe került át. A *Halottak Könyve 125. fejezete* illusztrálja,²⁵ hogy a bírósági tárgyaló teremben a héliopoliszi isteni kilencséget láthatjuk, élükön Rével. Ré és Ozirisz két ellentétes oldal az óegyiptomi vallásban.

Halotti rítusok fejlődése és szövegezése a Halottak Könyve alapján is megfigyelhető.

Az Óbirodalomban, amikor nem volt külön papság, akkor csak a közösség fejedelmének volt joga a *hotepet* letenni a sírba, az istentiszteletet, valamint a halotti kultusszal összefüggő tevékenységeket elvégezni. Ő nem más volt, mint kis közösségek fejedelme, így a sírba helyezés imájának a szövege is ezt tükrözte: „*áldozat, melyet a király ad*”.²⁶

A Középbirodalomban már a király Ozirisznek adta a halottat, míg az Újbirodalom áldozati imája szinte teljesen átalakult: a király Ozirisznek adja felajánlva ajándékokkal, biztosítva ezzel a halottat, hogy átengedje őt a halottak kapuján.

Az újbirodalmi halotti kultusszal kapcsolatban felmerült – a túlvilágra való bejutás tekintetében – ismét egy ellentmondás, miszerint az egyiptomiak elsőrendű vágya az, hogy halál után meglegeljen a nyugalom, pihenhessenek, de nem voltak ebben a lehetőségben biztosak,

²⁵ Kákósy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 315.

²⁶ uo. 354.

így ezt mágiával próbáltak mindenképpen biztosítani. Hiszen a *Halottak Könyve* 110. fejezete²⁷ épp azt illusztrálja, hogy a halottak ugyanúgy szántanak és aratnak. Ezért kétséges, hogy a pihenéshez való jogukat haláluk után mennyire gyakorolhatták.

Isten és ember közti kapcsolat általános jellemzői

Az isten és ember közötti kapcsolat sajátossága - a legtöbb vallásban - rendellenesnek számított, sőt isteni rend elleni vétségként tekintettek arra, aki az isteneket jutalmazta vagy fenyegette. „Az ókori Egyiptomban ezek nem számítottak vétségnek, inkább bevett szokás volt, annak ellenére, hogy ők is féltek az istenektől.”²⁸

A varázslást nem büntették, hiszen a vallás alapvető elemeként is szolgált. Fennmaradt források alapján maguk az istenek adták az embereknek ajándékként a varázslás tudományát. A varázsláskor a királyok *ex officio* a teremtmény isten szerepét töltötték be a földön. A teremtmény energiája pedig a leghatalmasabb fegyver is egyben, hiszen varázsláskor a földi varázsló egy istenség szerepébe lépve érthette el ezt, mivel ez a képesség eredetileg csak az isteneké volt. A varázslat – Heka – azért is volt az istenek legfőbb eszköze, mert azzal a varázslatra szert tevő valóra válthatta az isteni ígét. Erre a képességre azért vágytak az egyiptomiak, hogy olyanok lehessenek, mint az istenek. Ha a varázslat nem lenne, ami a teremtmény őseje, semmi sem lenne.²⁹

A varázslás rituáléja szavakban történt, amelyeknek kimondásával váltak jogerőssé. Amikor ez a képesség egyszerű emberek kezébe kerül, akkor a varázslat világalakító hatása veszélybe sodródik, bajt is hozhat, valamint eredeti céljából elidegenedik.³⁰ Későbbiekben az egyiptomiak az elfajzott varázslást (fekete mágia) törvény (hep) ellentételeként értelmezték.³¹

²⁷ uo. 357.

²⁸ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a Kr.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 85.

²⁹ Sóvágó, K. (ford.): Mitológiai Enciklopédia. Lexum Kiadó, Budapest, 2010. 152.

³⁰ Hornung, E: Az egy és a sok: az óegyiptomi istenvilág. Typotex, Budapest, 2009. 171.

³¹ uo. 172.

Az ember és isten közti közvetlen kapcsolatról a *Ramesszida-szövegekben* is találhatóak szövegek, himnuszok, imák, üzenetek.³²

Istenek és papjaik

Eredetileg a király volt az egyedüli pap minden templomban, de a papokra delegálta a jogát. A papok feladata volt az istenek szükségleteinek kielégítése. A *hem-netjer*³³ írta le a pap fő kötelezettségeit: őrizte a templom bejáratát, bejárása volt a szentélybe, előkészítette az áldozatokat, elvégezte a szertartásokat, beléphetett az áldozati csarnokba, és bemutatta az áldozatot is. Értenie kellett a liturgiát, oktatnia kellett a templomon belül. Külön szektának sosem minősültek a papok, hiszen a kötelezettségeik révén részesültek az isteni megvilágosodásban.³⁴ A vezető papok hatalmas politikai befolyással bírtak, a templom további papjainak feladat ellátását ellenőrizték.

A papi tisztség betöltésével hatalom és presztízs járt.³⁵ A papok nem lelkipásztorok voltak, akik prédikáltak és irányt mutattak a népnek, hiszen ilyen esetben akkor az orákulumokhoz fordultak.

Az Újbirodalom idejére egy külön, állandó papi osztály jött létre, akiknek többsége csak részmunkaidőben látta el feladatát és szakképesítést (szertartás szakértői képzés) is csak kevesen kaptak. Általában minden templomban négy nem hivatásos papokból álló csoport (phülé) dolgozott, akik az isteneknek a rituálékat mutatták be. A papok házasodhattak, de szolgálati idejük alatt elvárt volt, hogy a templomok közelében éljenek. A forrásokból pontosan nem ítéltető meg, hogy a templom személyzete feladata és funkciói hogyan épült fel és miként szabályozták.

Fontosnak tartom megemlíteni, hogy az *Amon-papság* bírt a legnagyobb és legbefolyásosabb hatalommal. Három szinten különültek

³² Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a K.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 85.

³³ Jelentése istenszolgá. Istenek vagy uralkodók kultuszában szolgálatot teljesítő pap volt.

³⁴ David, R.: Vallás és mágia az ókori Egyiptomban. Gold Book Kft., Debrecen, 2002. 176.

³⁵ uo. 176.

el egymástól. A legfontosabb az első papi tisztség, aki nem más, mint Amon első prófétája. Őt rangban követték az istenek atyái, és a további (számozási alapon növekedve) prófétái. Utánuk jöttek a szolgák, de voltak még templomhoz tartozó előljáró papok, akiknek a napi rituálékban és az isten kultuszszobraival kapcsolatban lehettek fontos feladataik. Megkövetelték, hogy akik a rituális és kultikus tárgyakat kezelték, azoknak, tisztának – ún. *uab* – kellett lennie, és a megtisztult nevet is viselték.

Az Amon papság világi személyzettel is rendelkezett: építésszek, hivatalnokok, rendőrök, magtárban figyelő, őrző, védő munkások, sörfőzők, cukrárszok, kézművesek stb.

Az *uab*-papok eredetileg a kultuszszolgálatot teljesítő személyzet volt, belépésükkor kellett megtisztulniuk. A templomi hierarchiában a *hem-netyer papok* alatt álltak, valamint a templom igazgatásában és a kultuszok ellátásában segítették őket. Csak egy hónapos templomi szolgálatot kellett teljesíteniük, néha bizonyos állami feladatok alól mentesültek.

A II. dinasztia idejéből fennmaradt különleges papok is jelen voltak az újbirodalmi korszakban: *felolvasópapok* (*hery-heb*).³⁶ Feladatuk az volt, hogy a rítusok bemutatása közben, a rituálék könyvét tartva recitálták a formulákat, valamint a jövőmondásoknál és az orákulumoknál elnököltek.

Továbbá voltak *halotti papok* is, akik a gyászolást végezték, a holttest eltemetésének aktusára való előkészítést, valamint az élő rokonok által követett halotti kultusszal kapcsolatos rítusokat végezték el.

A legfontosabb halotti kultusszal összekapcsolható pap, aki *szempap* volt. Ezt a posztot mindig a királyi örökös töltötte be, vagyis az elhunyt személy nevében cselekedtek, végezték el a halotti rítusokat.³⁷

Már a Piramisszövegekben és később a Halottak Könyve alapján a Napisten volt az elhunytak védője, aki elűzte a túlvilági sötétséget.³⁸

³⁶ uo. 180.

³⁷ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a K.r.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 473.

³⁸ Kákosy, L. – Varga, E.: Egy évezred a Nílus völgyében. Gondolat Kiadó, Budapest, 1970. 95.

A beavatottak misztériumai a Halottak Könyve alapján

A beavatásról és annak misztériumairól egyes szerzőktől fennmaradt művekben, sírokból megtalált papirusz töredékeken vagy falveséteken keresztül *tekinthetünk be futólag*³⁹ a beavatottak életébe, homályos intézményeik valós rendszerébe. Maga a szent titok, ünnepélyes esküjük és titoktartásuk a szent falakon belül megmaradt. Ez is a misztériumok magasrendűségét támasztja alá.

A beavatottak mesterei lehettek eleinte Egyiptom összes főpapja, később a papi testületek magasabb szintjéről lévői, de számuk igen csekély maradt. A rejtett tudásra nem mindenki tehetett szert, aki nem bírt el ezzel a tudással, az vagy meghalt, vagy az elme megháborodásához vezethetett.⁴⁰

Mivel a beavatás valódi titkáról nem lelhető fel számunkra semmilyen forrás, míg a beavatási élményekről sok régi megmaradt feljegyzés is beszámol, így azok alapján lehet némi következtetést levonni.

A beavatás kapcsán érdemes elválasztani a *beavatásra szánt álomállapotot*, a valós álomtól, valamint a *hipnotikus ideglenes lelkiállapottól*. Legutóbbiban nincs megszentelt eljárás, a hipnotizőr létrehoz a másik félben egy ideglenes állapotot.

A beavatásra szánt álomállapot egy transzszerű állapot, amely egyszerre hipnotikus, túlvilági és mágikus egyesülés a fizikai földi testtől való elválasztással, valamint a tudatos én felszabadulásával. Erről az állapotról Ptah-Mer Memphisz papjának sírfelirata is tanúskodik: „*Ő behatolt minden szentélynek misztériumaiba és semmi sem volt rejtve előtte. És fátyol borított le mindent, amit látott*”.⁴¹

A fentiek igazolása alapján ugyan a titok elveszett, „*de a beavatási élmény magasabb rendű ereje fennmaradt, ez a földön túli élet igazságát is alátámasztja*.”⁴² Vagyis „*a beavatás élménye lélekben megeleven-*

³⁹ Brunton, P: Egyiptom titkai. Háttér Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 1991. 17.

⁴⁰ uo. 182.

⁴¹ Brunton, P: Egyiptom titkai. Háttér Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 1991. 181.

⁴² uo. 183.

nította az emberi fejlődés egész drámáját, az emberiség elkerülhetetlen végzetét.”⁴³

A Halottak Könyve több helyen zavaros, akár ellentétesen jelenik meg benne az elhunyt túlvilágra jutása:

1. Elhunyt személy neve előtt Ozirisz neve is szerepel („*Én vagyok Osiris, ugyanonnan származtam, ahonnan te és úgy élek, miként az istenek!*”)⁴⁴
2. Nu-papirusz alapján az elhunyt maga Ozirisz: („*Én, én vagyok Osiris. Dicsőséges lettem. Ott ültem Osiris szülőszobájában és vele együtt születtem és fiatalságomat az övével együtt újítom meg. Megnyitottam az istenek száját. Azon a helyen ülök, ahol ő ült.*”)⁴⁵
3. Az elhunyt istenhez emelkedett fel: („*Felemelkedtem az imádozt istenhez, a Nagy Ház Mesteréhez.*”)⁴⁶

Mindegyikben az a közös, hogy a beavatottság – az óegyiptomiaknak a legfelsőbb rendű tana – legmagasabb fokozatainak elméleti alapjait magába foglalja. A Paradicsomból lezuhanva, fokról fokra lépve a misztériumok által ismét eljut oda, ahonnan elindult, vagyis megtalálja a megvilágosodást. Mint a keresztény üdvtan és lélekhit alapján a földön túli feltámadás elveként porból lettünk és porrá leszünk párhuzamában az óegyiptomiak szerint vissza kell térniük Ozirisz sugaraiba, ahonnan eredetileg elindultak, vagyis jelen esetben kisugáraztatták őket.

Összegezve a beavatással a beavatandó jogosítványt szerez a túlvilágra azzal, hogy bizonyosságát adja a két világot összekapcsoló tudás birtoklásának és nyelv ismeretének. A világ kettőségének felosztottságát a nyelv hidalja át. A beavatandót beiktatásakor kikérdezik, ahol ő arra egy titkos nyelven válaszol, amellyel igazolja magát, hogy beszéli azt a nyelvet, megvan a titkos tudása, valamint hozzátartozóként beléphet abba a titkos világba, amelyre a nyelv vonatkozik.

⁴³ uo.184.

⁴⁴ uo. 186.

⁴⁵ uo. 186.

⁴⁶ uo. 186.

Az írás nélküli társadalmak minden beavatási és szövetségkötési eljárása titkokra és titoktartásra épült. „A titokba való beavatandó ki-kérdezése valamilyen szakmai szövetségében zajlott, s az abba való felvételt pecsételhette meg.”⁴⁷

Igencsak nagy jelentősége van annak az elképzelésnek, miszerint az istenvilág titkaira vonatkozó (titkos nyelv) beszéd különleges hatóerővel bír. A dolgozatomban már korábban is említett „Ah”-nak nevezi Assmann ezt a hatóerőt, így ebből levezethetőnek véli az „Ah” jelentése, a megvilágosodás.⁴⁸

Kapcsolattartást az istenekkel

Forrásokról általában

A források időrendi megkülönböztetése alapján lehetnek egykorú és nem egykorú források.

Az egykorú helyi források: királyfeliratok, diplomáciai feljegyzések, évkönyvek, hieratikus és démotikus papiruszok, vallásos, irodalmi és régészeti leletek. További irodalmi művek: a Paraszt panasza, Ehnaton Naphimnusza, Halottak Könyve stb. Egyiptomon kívüli keleti szövegek: ékírásos táblák, babiloni és asszír szövegek, valamint a Biblia.

A nem egykorú források: Manethón egyiptomi pap: Egyiptom történetét írta meg görög nyelven. Hérodotosz: a görög-perzsa háborúk II. és III. könyvében foglalkozik Egyiptommal. Plutarkhosz: Íziszről és Ozirisztől szóló vallásfilozófiai művei által maradtak ránk információk.

Írásos források az óegyiptomi vallásról már az Óbirodalom korából van, különböző papiruszok, sírfeliratok, sírokban eltemetett imák, varázsigék.

Vannak olyan fent maradt források, amelyek kimondottan a vallásra, orákulumokra, halotti kultuszra vonatkoznak, ezek az alábbi szövegek:

⁴⁷ Assmann, J: Religio duplex: az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás. Atlantisz, Budapest., 2013. 37.

⁴⁸ uo. 38.

Ramesszeida szövegek:

XIX. dinasztia idején, II. Ramszesz uralkodása alatti történetek, törvénye és a Halottak Könyvéből is vannak részletek. A Ramesszeida-korbeli sírokban mindenhol megtalálható a Halottak Könyve, míg a XVIII. dinasztia sírjaiban nem annyira jellemző a szentélyekben.⁴⁹

Kanópuszi dekrétum:

A dolgozatom későbbi részében fejtem ki részletesebben.

Dzsefahápi szerződés:

Dzsefahápi a középbirodalomban élt, akiknek sírjában olyan szerződések szövege maradtak fent, amelyek eredeti változatát hieratikus írással vetették papiruszra. Ezeket az írásokat sírjában is megörökölték hieroglif feliratként is. A szövegek Dzsefahápi kultusz szobráról rendelkeznek, ahol arról állapotott meg a ka-szolgálja, – aki a kultusz egészének irányításáért volt felelős – Upuaut és Anubisz-templom papsága, valamint a temetői tisztviselőkkel, hogy bizonyos ünnepeken a szobra számára áldozatokat mutassanak be, valamint végezzék el az ünnepi szertartásokat.⁵⁰ A szerződés nem világos a tekintetben, hogy több szoborra vonatkozik a szerződés vagy csak egyre. Az újbirodalomi időszakában általánossá váltak, hogy az istenek szobrai gyakran más isten templomaiba „mentek” (körmenetek alkalmával), hogy másik isten templomában mutassanak be áldozatot. Ezért nem tudni, hogy egy szoborról van-e szó, amelyet a körmenetek alkalmával mozgattak, vagy ténylegesen több helyen felállított kultushelyről beszélhetünk.⁵¹

⁴⁹ Fábíán, Z.: A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban, Ókor 2005/4. 30.o.

⁵⁰ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a Kr.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 132-133.o.

⁵¹ uo. 134-135.o.

Koporsósövegek:

Gyűjtemény, amely a Középbirodalom idején vált általánossá, s amely számos mítoszt és halotti rituálékra való utalást tartalmaz. A Koporsósövegeket leginkább a halotti sír falára vagy annak valamely felszerelésére írták rá.

A Koporsósövegek és a Piramisszövegek kapcsolata napjainkig nem tisztázott kérdés, hogy az két külön önálló gyűjtemény lenne-e, mivel sok mondásban vagy történetben megegyeznek, míg számos elképzelésben és felfogásban teljesen különbözőek. Jelenleg két külön gyűjteményként tartják számon.

Az egyiptomiak számára az istenek kiszámíthatatlanok, időnként félelmes és rémisztő hatalmak, időnként a fáraó ellen vannak, valamint egyszerre szeretetet és borzalmat is tudnak adni. Pedig az ember és istenek közti létének alapja egy kölcsönös viszonyon alapult. *A mindenség urának híres monológja felsorolja a legfontosabb teremtetetteket:*⁵²

„Sok tökéleteset tettem / a horint kapuján belül. / Megalkottam a négy szelet, / hogy mindenki lélegezhessen élőhelyén. / Ez egy közülük. / Megalkottam a nagy áradást, / hogy a szegények, miként a gazdagok, hatalmasak legyenek. / Ez egy közülük.

Mindenkit olyannak alkottam, mint a társa, / és nem parancsoltam, hogy gonzságot tegyenek. / Szívük engedetlen aziránt, amit mondtam. / Ez egy közülük.

*Én okoztam, hogy szívük ne feledje el a Nyugatot (a halottak birodalmát), / hogy a nomoszok isteneiknek áldozatot mutassanak be. / Ez egy közülük.”*⁵³

A fenti idézet lényege, hogy a legfontosabb, amit teremthetett a teremő az a leveő. *Ez az élet jele, amelynek attribútuma a legtöbb sír- és templomfalakon is megtalálható.*⁵⁴ Az élet és a szabadság nem-

⁵² Hornung, E: Az egy és a sok: az óegyiptomi istenvilág. Typotex, Budapest, 2009. 162.o.

⁵³ uo. 162.o.

⁵⁴ uo. 163.o.

csak az isteni fennhatóság alatt állt, hanem az ember számára is nyitott volt. Az egyiptomiak az ember autonóm cselekvését, akár isten ellen is lehetségesnek tartották. De végső soron mindig az istenek akarata valósult meg és hozott létre maradandó dolgokat.

Korábban fennmaradt életbölcseesség az alábbiakat ellenhangsúlyozva azt fogalmazta meg: „Sosem teljesülnek az ember tervei, hanem amit isten elrendel.”⁵⁵ Későbbi intelmeknél már változott a felfogás miszerint: „Egy dolog a szavak, amit az emberek mondanak, valami más, amit az isten tesz.”⁵⁶ Az a keresztény elképzelés, hogy az emberi szabad akarat az isteni terv része, kísérlet arra, hogy szembe nézhessünk a világ tökéletlenségével. Az emberiség bomlasztó szerepe jelenik meg Halottak Könyve 175. mondásban is.⁵⁷

Rylands IX. papirusz himnuszai:

A dolgozatom későbbi részében fejtem ki részletesebben.

Plutarkhosz:

De defectu oraculorum II., (története: szívai Amon jósda papjait az évek rövidülését vizsgálták, szentély öröklámpásából minden évben kevesebb olaj lett, ami a mulandóságot igazolta.)⁵⁸

A Halottak Könyve javarészt az Ozirisz mítosz köré szövődik, amely történetéről egy forrásunk maradt fenn, amely nem más, mint Plutarkhosztól a *De Iside et Osiris* c. mű.

Az Ozirisz és Ízisz története röviden az alábbiakról szól: Ozirisz az istenek leszármazása szerint a negyedik, Géb az apja volt, Su a nagyapja, és Ré a dédapja. Ozirisz öccse Széth hatalmától szerette volna megfosztani, ezért csellel győzelmi vacsoráján egy dobozba zárta és a Nílusba dobta. Ízisz felesége halott férje keresésére indult és megmaradt életerejével feltámasztotta. Ezt megtudva Széth 14 részre

⁵⁵ uo. 172.o.

⁵⁶ uo. 172.o. IN: H. Brunner, Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in Les sagasses du Proche-Orient ancien, Párizs, 1963. 103-120.o.

⁵⁷ Kemp,B: Halottak Könyve. Corvina, Budapest, 2007. 70.

⁵⁸ Kákossy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 382.

vágta és szétszórta az országban. Ízisz Anubisz segítségével megke-reste férje részeit és újraélesztette. A többször megölt és újjáéledt Ozirisz istenné és a túlvilág ura lett.⁵⁹

A halotti kultusz szerves része volt, hogy a halottal a Halottak Könyvét is eltemették, mint egyfajta „*túlvilági kalauzt*”.⁶⁰ A túlvilági kalauz szövege az elhunyt személyére lett szövegezve, a megboldogult a Holtak Birodalmába lépve a nevével együtt magával vihetette Ozirisz sorsát is. Mivel Ozirisz is örök visszatérő, így a mítoszok is mindig a jelenben történnek, az elhunyt sorsában megújuló élet jelképe is egy-ben.⁶¹

Kapuk Könyve:

A „VIII. dinasztia végétől jellemző a királýsírokban. A legteljesebb vál-tozatok VI. Ramszesz sírjában és I. Széti szarkofágján maradtak fenn.”⁶² Nap alkotja az időt, földre továbbítja az energiát, Maa kígyó órákat szül 12 fogvatartott férfinak.⁶³ A halál istene a kígyó, de a leg-több forrásban is így szerepeltetik. Az éjjeli 12 órát és arra eső terü-le-t kapuk választják el egymástól, „*amelyek istennők neveit viselték, és tűzköpő kígyók védelmezték őket. Az 5. órában Ozirisz ítélőcsarnoka látszik, ahol a halott szívét megmérték, és ahol Ozirisz és a Napisten ellenségeik feletti győzelméről - a Maat helyreállításáról - megemlé-keztek. A 12. órában végül megisméltlődött a világ teremtése, és a Napisten felemelkedett az Ösvízből. Az időtlenséget a végtelen kígyó szimbolizálja, egy folytonosan ismétlődő motívum, hiszen az időt a te-remtés kezdetétől eredeztették, és úgy gondolták, hogy a világ ebből a sötét éjszakából, a káoszból jött létre, és az emberek is ide fognak visz-szatérni a végtelenség végén.*”⁶⁴ Maat, az igazságosság istene, fején

⁵⁹ Horváth, P.: Az ókor izgalmas világa, NTK, Budapest, 2006. 28.

⁶⁰ uo. 120.

⁶¹ uo. 130.

⁶² Kákosy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 371.

⁶³ Hornung, E.: Das Buch von den Pforten des Jenseits. Genf, 1979-1984. 100 jelenetre osztva

⁶⁴ Kákosy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 371.

igazságosság tollát viseli koronaként. A túlvilági ítélőszék előtt az elhunyt szíve és Maat igazságtolla van elhelyezve egy mérlegen. Ha a szív próbáját nem állta ki, mert nem viselkedett jól a földi életben, azokat a szörny elé vetették és megették, így ténylegesen bekövetkezett a végleges halál. A másik esetben pedig a lét egy másik állapotba lépett, ha jó volt.

Éjszaka és Nappal Könyve:

I. Széthi sírjának mennyezetén fedezték fel, az ábrázolás alapján egy aranylánccal kötik az időt.

Amduat – könyve.⁶⁵

Túlvilággal foglalkozó irat. Az újbírodalmi korszak királysírok falait díszítő ábrázolások és feliratok egyik legfontosabb gyűjteményének a címe is. Amikortól már nem piramisokba temetkeztek, hanem a Királyok völgyében alakítottak ki temetkezési helyet (Théba nyugati részénél), akkor a helyet díszítő ábrák és feliratok jellege is megváltozott.

Míg a Piramisszövegek az elhunyt király túlvilágra való bejutásáról szólnak, addig az Amduat- könyve (és még a Kapuk Könyve) elsősorban a Nap túlvilági útját írják le, azt „*ami a túlvilágon van*”.⁶⁶ Az Amduat célja többek közt az, hogy bemutassa, hogyan néz ki a túlvilág, milyen veszélyekkel kell megküzdeni az (halottaknak) áthaladóknak. A túlvilági utazás egy fordított világban történik, mivel nyugatról keletre halad. A túlvilágon levőknek a Nap bárkáját kell elérniük és csatlakozni hozzá, hogy az utazás végén a nappal együtt újjászülethessen.

Az egyiptomiak 12 órára osztották fel a nappalt és az éjszakát. Éjszaka a Nap megküzd ellenségeivel, többször megállt az alvilágban, ahol félt az Apóphisz kígyótól, a sötétség démonától. Amikor az alvilágban van a Nap bárkája áll és annak legénysége pihen, akik valószínűleg a csillagok. Ebben a történetben a Nap nem egyedül utazott,

⁶⁵ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a K.r.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 214-221. – részlet Amduat könyvéből

⁶⁶ Hornung, E.: Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Räumes. Wiesbaden, 1963. 7.

hanem vele volt: Heka (varázslat), Izisz, Maat (Nap lánya az igazság).⁶⁷ A Halottak Könyve 108. fejezete erről a drámáról be is számol.

Piramisszövegek:

A legrégebbi szövegeket az V. dinasztia utolsó uralkodójának, Unisz királynak sírjában vésték fel. Később a VI. dinasztia egyes uralkodóinak sírjaiban is felfedeztek szövegeket.⁶⁸

Ezek a (különálló) szövegek lényegében varázsigék, melyeket a sírfalakra is felvésték. Itt mutatkozik meg, hogy a varázsigé, mint áldozati formulának - a szónak és írásnak is - mágikus ereje volt. A varázslás művelői többnyire a papok és a felolvasók voltak. Az egyiptomiak a II. évezredtől nagy jelentőséget tulajdonítottak a varázs-praktikáknak, amellyel egyéni és közösségi célt is szolgáltak. Ennek a varázserő hatalmába vetett hitüket az is bizonyította, hogy a Heka néven ismert istennek is tisztelték. Ez az erő a halottat hihetetlen erővel ruházta fel, ahogy azt a Piramisszövegek 924. fejezete is tanúskodik: „nyög az ég, reszket a föld”.⁶⁹

A Piramisszövegek korlátlan hatalmat akartak biztosítani az uralkodóknak, de számos olyan utalás kiolvasható belőle, amely az istenkirályság hanyatlására utalnak. Sőt találhatunk olyan megnyilvánulásokat, ahol a halott király félt attól, hogy az istenek milyen ítéletet mondanak majd felette.⁷⁰ A legtöbb fennmaradt szöveg alapján a király, aki - az óbirodalmi ideológia szerint - a túlvilági lét legmagasabb fokának egyedüli birtokosa volt.⁷¹

A későbbi korszakok halotti irodalma is sok részletet átvett a Piramisszövegekből, mint például: a Halottak Könyve, Koporsósözvegek.⁷²

⁶⁷ Kákosy, L: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 314.

⁶⁸ Assmann, J: Religio duplex: az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás. Atlantisz, Budapest., 2013. 81.

⁶⁹ Kákosy, L – Varga, E.: Egy évezred a Nílus völgyében. Gondolat, Budapest, 1970. 106-107.

⁷⁰ Assmann, J: Religio duplex: Az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás. Atlantisz, Budapest., 2013. 86.

⁷¹ uo. 87.

⁷² uo. 82.

Kannibál-himnusz:

A Piramisszövegek 273-274. halotti szövegeit értjük alatta, amelyekben a király az elhunyt király az ég és az egész kozmosz uraként jelenik meg. Az istenek, az emberek és a varázslatok felett pedig úgy szerez hatalmat, hogy meg kell ennie őket. Úgy gondolom, hogy arra lehet következtetni, hogy egy áldozati állat rituális megölése és az annak való elfogyasztására vonatkozhatott az eredeti szöveg, mintsem a fennmaradt szövegrészlet alapján ismert alanyokra. Ezekben a szövegekben is történik utalás arra, hogy Unisz király a túlvilágon szükséges mágikus tudással és eszközökkel van „felszerelve” („Unisz felszerelve, akh (varázserő)i egyesítve”).⁷³

Halottak könyve:

„A Halottak Könyve mester-példányait a templomok intézményei között számon tartott, a fontos tudás megőrzésére hivatott Élet Házának archívumai őrizték.”⁷⁴ Használatáról nem maradt fent forrásunk a XXI. dinasztia követően a Késői Korig.⁷⁵

Az Újbirodalomtól kezdődően a Halottak Könyvét strukturális felépítésében csoportosították, értelmezhetőbbé, világosabbá, szerkezetbe foglalva próbálták szerkeszteni: főcímmel kezdődő fejezetekhez valamiféle tematikai közösség alapján társították a szerkesztők és az ezt követő szövegeket. Ennek ellenére előfordul a többszörös asszociáció.⁷⁶ A Halottak Könyv szövegei legalább 3500 évesek. A ma ismert legrégebbi példánya az ún. Nu-papirusz, amely nem származhat későbből, mint a XVIII. dinasztia elejéről (i.e. 1580). E papiruszon találhatóak azok a szent szövegek, amelyek az elhunyt számára a túlvilági utazásához szükségesek, valamint ez az emberiség egyik legrégebbi írásos emlékei közé is tartozik.

⁷³ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a K.r.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 210.

⁷⁴ Fábán, Z.: A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban. Ókor 2005/4. 29. IN: Gardiner, A. H., „The House of Life”: JEA 24 (1938) 157–179.

⁷⁵ uo.

⁷⁶ uo.

A Halottak Könyve egyes fejezetei nem csak papiruszokon maradtak fent, hanem sírokban, szentélyek oldalfalain és mennyezetein. A teljes kodifikált anyaga nem maradt ránk vagy talán nem is volt. Dzsehutimesz sírjában, az egyik legnagyobbban, közel harminc Halottak Könyve fejezet azonosítható, némelyikük több, akár tizenöt szöveggel és képpel is.⁷⁷

A XVIII. dinasztia korában a Halottak Könyve tekintetében nincs különösebb különbség szegény gazdag közt; az 59. fejezetben Nut a halott lelkét biztosítja, 110. fejezetben a túlvilági megbékélést, a 125. fejezetben a túlvilági ítélkezést mutatja be és a 148. fejezetben a világrendet biztosító erőket mutatja be.⁷⁸

A Halottak Könyvének 145. fejezete a Nefermenu sírban is megtalálható, amely a túlvilág kapukon való átjutást ábrázolja és írja le. A szöveg zavaros, de felfejthető.⁷⁹

A Halottak Könyve egyik leghosszabb változata az Ani- tekercse.

Ani az egyiptomi kultúra aranykorában élt, templomi írnok, aki (i.e. 1600-1200 közt élhetett). Akkoriban élt, amikor a leggazdagabb volt az ország, ekkor az emberek filozofikusan kezdtek el gondolkodni az élettel és a túlvilággal kapcsolatban, mint ahogyan ezt Ani is tette. Anit is foglalkoztatta az örök élet elérése. Ha egy halottat nem a megfelelő rituálék bemutatásával és azok eszközeivel temették el féltő volt, hogy a halott örök életének elérése veszélyeztetve lett. Ani-tekercsként ismert fennmaradt írások és képi ábrázolások a legnagyobb másolata a Halottak Könyvének, amely hatalmas művészeti értékkel bír. A régészek közel 25000 másolatát találták meg a Halottak Könyvének, a legősibb i.e. 1500-ból, legkésőbbi i.u. IV. századból származik. A British Museum-ban van kiállítva Ani-tekercse, amely 65 imát, varázsigét és 150 színes illusztrációt tartalmaz.⁸⁰

⁷⁷ uo. 33.

⁷⁸ Fábán, Z.: A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban. Ókor 2005/4. 31.

⁷⁹ Fábán, Z.: Feltárás az El-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében, 2015. Orpheus Noster IX évf. 2017/2. 31-35.

⁸⁰ Forrás: Budge, W.: The Papyrus of Ani, lsd.: Late keeper of Assyrian and Egyptian Antiquities in the British Museum 1895.

Az írnokok munkássága a Halottak Könyve tükrében:

Az Újbirodalom idejére a mondások alapszövege már nagyon réginek minősült, ezért helyenként nehezen lehetett megérteni. A 17. mondás írnoka nemcsak egyszerűen lemásolt egy régi szöveget, hanem meg is magyarázta. Az eredeti szöveg az isten nagyságának mi-
benlétét írta le. Az írnok a szöveget passzusokra osztotta, és mindegyik után vörös tintával leírta a saját gondolatait, azokhoz magyarázatokat fűzött.

Idézet a 17. mondásból:

„Én vagyok a nagy isten,

aki magából alakult ki,

Mi ez?

A nagy isten, aki magából alakul ki: a víz az, a Nun az, az istenek atyja.

Más szóval: Ré az.

Aki megteremtette neveit, az isteni kilencség ura.

Mi ez?

Ré az, aki megteremtette tagjainak nevét, kialakultak azok, akik mögötte vannak.

Én vagyok, akinek nincs, aki ellenálljon az istenek között.

Mi ez?

Atum az, aki korongjában van.

Más szóval:

Ré az, amint felkél az ég keleti horizontján.

Én vagyok a tegnap, Ismerem a holnapot.

Mi ez?

A tegnap – OZIRISZ az,

A holnap – RÉ az,

Azon a napon, amikor leverték a Mindenség Urának ellenségeit, és hatalomra juttatták fiát, Hóruszt.

Más szóval:

Azon a napon: a „Maradunk” ünnep, amikor elrendezi Ozirisz temetését atyja, Ré.

Én vagyok az a nagy főnix,

aki Héliupoliszban van,

számadója annak, ami létezik.

Mi ez?

OZIRISZ az.

Ami létezik – sebei azok, holtteste az.

Más szóval:

Az örökkévalóság az, az öröklét.

Az örökkévalóság – a nappal az.

*Az öröklét – az éjszaka az.*⁸¹

A Halottak Könyve részletesebb kifejtésére kéziratom nem terjed ki.

Kanópuszi dekrétum

A kanópuszi dekrétum, mint egy valláspolitikai viszonyokat tisztázni próbáló zsinati jegyzőkönyv. *„Nagy Sándor Kr.e. 332-ben hódította meg Egyiptomot, amely vallási szempontból is fontosnak bizonyult.”*⁸²

A meghódítást követően Ammon jósdához fordult⁸³ ahol Ammon isten fiának nevezte, így igazolódott a hódító makedón király isteni leszármazottsága. Az efféle istenítésnek az ókorban leginkább előfordulója Egyiptomban volt. A gondolat a görögöknél is megjelent, ahol az államférfit istenítették. Nagy Sándor céljául tűzte ki, hogy a kanópuszi dekrétumban Egyiptom belső stabilitását biztosítja, valamint a királynak a papsággal való kapcsolatát megpróbálja tisztázni.

A papi zsinatot Kanópuszban hívták össze, a zsinat jegyzőkönyvét *„Kr.e. 238 március 7-én fogadták el és ennek szövegét két hieroglif, démotikus és görög nyelven írásban rögzítették.”*⁸⁴

A dekrétumban rögzítették továbbá, hogy Nagy Sándor szent bikákat és pénzt áldozott a templomok javára, valamint azt, hogy összes jótékonyágát az isten fizeti meg a királynak, de halából berendezik a papok a királyi kultuszt, illetve minden egyiptomi templomban királyi szobrot állítanak fel a részére. Rögzítették még, hogy a külföldre került istenszobrokat visszahozzák Egyiptomba,

⁸¹ Kemp, B.: Halottak Könyve. Corvina, Budapest, 2007. 22.

⁸² Luft, U.: Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Kairosz, Budapest, 2003. 203.

⁸³ Kákosy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája, Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 228.

⁸⁴ Luft, U.: Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Kairosz, Budapest, 2003. 205.

rendelkeztek arról, hogy jobban figyelnek az egyiptomi belügyekre és védik azokat, minden emberrel és idegennel szemben igazságosan kellett eljárni. Akik igazán nagylelkűek volt, sőt jelentősen adományoztak, azokat a király megvédte, valamint adókedvezményekhez is juthattak. Továbbá meghatározták az ünnepnapokat, elrendelték a négyévenkénti megtartandó hatodik szökőnapot, Bereniké hercegnő templomhoz kapcsolását és annak kultuszát, ünnepnapjainak bevezetését (a királyi pár lányának korai halála után), rögzítésre került Bereniké kenyerének ünnepe⁸⁵ és annak rituáléja.

A dekrétum záró rendeletében rendelkeztek arról is, hogy mindenki számára elérhetővé és megismerhetővé kell tenni.

Rylands IX. papirusz himnuszai

Rylands IX. démotikus Amon-himnuszai egy négy és fél méteres papirusztekercsen találhatóak. Ezen a tekercsen a Peteésze beadvány mellett még két kiegészítő szöveg is szerepel, valamint tartalmuk szerint is egymáshoz kapcsolódnak. A három himnuszt elviekben Amon írt meg, amikor egy körmeneten adott orákulumot.

Amon az egyiptomi univerzum egyik legnagyobb istene, a források szerint az alábbiak szerint nyilatkoztak róla:

„A Piramisszövegek szerint árnyékával védelmezi az isteneket.

A Halottak könyvében Amonnak tulajdonítanak egy, a holttest megőrzésére és a szemek sérülésének megakadályozására irányuló mondást. A szem gyógyítására irányuló, nem túlvilági életre vonatkozó varázsszövegekben is gyakran szerepel. Azért, hogy a Széth fiának tartott Maga nevű krokodildémon elleni mondás hatásos legyen, Amon egy olyan ábrázolása fölött kellett recitálni, ahol az isten egy krokodilon áll és az Odgoád hódol előtte.

A Ramesszida-kori papiruszokon olvasható Amonhoz szóló himnuszokban a „Szegények vezírének” nevezik, és azért fohászkodnak hozzá, hogy szabályos eljárást biztosítson a bíróságon a szegény ember számára a gazdaggal szemben. „Minden város tele van az irántad érzett szeretettel, Amon! Minden föld a te szépségedet birtokolja. Te vagy

⁸⁵ uo. 214.

*Amon, a vezír, az a vezír, aki ítéletet mond a szegény számára. Nem mondja Amon annak, akinél nincs ajándék: távozz az én bíróságomról! Fordítsd arcod, Amon, őfeléje, aki kiejti nevedet. Te vagy az, aki igazságosan ítél.*⁸⁶

Peteésze történetét, egy beadvány formájába szerkesztett irodalmi művet (elbeszélő próza)⁸⁷ Wessetzky Vilmos 1960-ban fordította le.⁸⁸ A panaszirat vagy beadvány a manchesteri John Rylands könyvtár tulajdonában van, a beadvány származási éve: i. e. 513.⁸⁹

A beadvány jogilag megalapozott, hiszen tartalmazza a történetben is alkalmazott irodalmi eszközöket, a cél hatékony elérése érdekében, másrésről bizonyításként az orákulum jogerős mondásait is próbálja ezzel alátámasztani. A beadványhoz két függelék is csatoltak, amiket a mai El Hibeh területén (r. Teudzsajban) talált másolaton találtak meg.

A himnuszoknál az orákulumot önálló dokumentumban rögzítették, amit a beadvány végére bemásoltak. Az orákulum szerepe a szöveg alapján csak feltételezhető, hogy bírt jogerővel, mivel a mindennap és vallási kérdések tekintetében is kikérték az istenek véleményét, így valószínűsíthető, hogy az isteni orákulum talán nagyobb erővel is bírhatott némely esetben, mint bármilyen más tárgyi bizonyíték. Jelen történetben nem kizárólagosan az orákulumra alapozva hozták meg a paraszt számára való jogos igazságtételt, hiszen saját védőbeszédével is meg tudta győzni a bíróságot, vagyis a királyt és udvarát.

A beadvány ideológiailag az óbirodalmi dogmatikával szemben, ami csak a király és az általa kiválasztottak osztályrészéül ismerte el a túlvilági életet, most ezt a jogot az egész népre kiterjesztette.⁹⁰ To-

⁸⁶ Kákossy László, Ré fiai - Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Gondolat, Budapest, 1979. 328.

⁸⁷ Dobrovits, A: Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Budapest, 1979. 28.

⁸⁸ Fábíán, Z.: A Rylands IX. démotikus papirusz Amonhymuszai. Versfordítási kísérlet, Vanek, Zs.(szerk.), Studia Iuvenum in honorem, Wessetzky, V., Egyiptológiai Füzetek I., Budapest, 1983. 17-38.

⁸⁹ Wessetzky, V. (ford.): Az írrok panasza. Az Ókori Irodalom Kiskönyvtára. Budapest: Európa, 1989. 3.

⁹⁰ Dobrovits, A: Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Budapest, 1979. 140.

vábbb e jog kiterjesztése által a politikai és vallási felfogás is kibővül azzal az újfajta alapelvvel, hogy Peteésze a túlvilágon való egyenlőség elvére⁹¹ hívta fel a figyelmet.

Az egyiptomi prózairodalom leghosszabb alkotása A paraszt panasza, amely reális mindennapi problémát tár fel, reális talajon maradvá. A paraszt szamarait jogtalanul „egy köztisztviselő elkobozta koholt vádakkal.”⁹² A paraszt ékesszólása – kilenc ékes beszéde – a királyhoz is eljutott, aki azonnal kéréte az udvarba a parasztot, valamint azt, hogy bölcs mondásait feljegyezzék. A története végén jogos igazságszolgáltatásban részesült.⁹³

Kapcsolattartás formái, illetve a kommunikáció irányai

A mágikus képzetek legkombináltabb rendszere Egyiptomban alakult ki. Az istenekkel kapcsolatos tevékenység – thergius⁹⁴ – először az i.sz. második században tűnt fel a *Káldus Orákulum*ban, célja az istenekkel és általában a szellemi világgal való kapcsolattartás, valamint ezek befolyásolása és az istenekkel való egyesülés.⁹⁵

Az istennel való kapcsolattartás főszabály szerint csak az uralkodó joga volt. Csak a király léphetett kapcsolatba az istenekkel a papok csak helyettesíthették őt távollétében. A király ezt annak titkos tudásának – a szent és mágikus nevén ismerete (a „Ren”=név), ami isten titkos nevének ismeretét jelentette, s ezzel annak birtokosa nagy hatalommal is bírt⁹⁶ – köszönhette, melyet az alábbi szöveg megörökített:

„*Amenhotep király hódol Rének napfelkeltekor, eljövetelekor, mikor korongját kitarja, mikor felemelkedik az égre Khepriként.*

⁹¹ uo. 36.

⁹² Wessetzky, V. (ford.): Az írrok panasza. Az Ókori Irodalom Kiskönyvtára. Budapest: Európa, 1989. 3.

⁹³ Dobrovits, A: Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Budapest, 1979. 32-34.

⁹⁴ A források alapján a thergius kézikönyvet a negyedik században állították össze.

⁹⁵ Kákossy, L: Fény és káosz. Gondolat, Budapest, 1984. 49.

⁹⁶ Bíró, L: Halottas könyvek igazságai, Tanítások a halálról. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 2012. 150.

Belép a szájon, eljön a combok közül, születésekor az ég keleti felén, felemeli őt apja, Ozirisz, fogadják őt, Heh és Hehet⁹⁷ karjai, mikor megpihen a nappali⁹⁸ bárkában.

Amenhotep király ismeri ezeket a titkos beszédeket, melyeket a keleti bák mondanak, midőn örömdákat zengnek Rének, mikor felkel, mikor felragyog a fényhegyen; mikor kinyitják neki az ajtószárnyakat a keleti fényhegy kapuin, hogy végighajózzon az ég útjain.⁹⁹

A király nem, hogy ismerte a Napistent, hanem tudásának birtokában is volt, sőt tevékenyen segítette a Nap haladását az égbolt és megakadályozta, hogy a világ isteni rendjét megbontsák.

Ebből arra következtethünk, hogy az ereje mágikus volt. Az újbirodalmi templomokban több helyen meg is örökítették például Luxurban, amelyek története belekerült a Halottak Könyvébe is, a nép számára is elérhetővé tették ezeket az írásokat.¹⁰⁰

Kijelenthető, hogy a király feladata és privilégiuma volt a templomokban lévő áldozat bemutatása, valamint az istenekkel való kapcsolattartás. Személyes kapcsolat fűzte a Napistenhez, akinek akaratát álom vagy orákulum formájában kinyilváníthatta.

A király távollétében az isteni kapcsolattartásra is szükség volt, amelyre, mint minden pozíció betöltésénél helyettesítőket hatalmaztak meg. *„A király képviselőjeként léphetett kapcsolatba az istenekkel a templomi feladatainak ellátásában az uralkodót helyettesítő főpap, akit sokan segítettek az áldozatbemutatás kapcsán: hem-netyer papok vagy alattuk álló uab-papok”.¹⁰¹*

A templomok legbelső részébe csak az arra kiválasztott papok léphettek be, mutathattak be áldozatot, folytathattak kultikus cselekmé-

⁹⁷ Isten kilencsége egyik isteni párosa, a Nappal és Éjszaka c. könyvben találhatóak. Az Újbirodalmi korszakban emberként ábrázolják őket. Heh az eget tartja és segített a halottaknak, hogy elérje az eget.

⁹⁸ Isteneknek nappali és esti bárkájuk volt.

⁹⁹ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a Kr.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 152-153.

¹⁰⁰ uo. 152.

¹⁰¹ uo. 84.

nyeket. Ezzel ellentétben az istenekkel más formában is lehetett kapcsolatot teremteni.

Az ókorban a városi hétköznapi életét meghatározták a vallásos ünnepek, felvonulások, fesztiválok (ókori Róma, ókori Görögország), amelyek az óegyiptomi városokra is jellemzők voltak. Az Újbírodalom idején az istenszobrok bárkás körmentei voltak nagyon népszerűek.¹⁰² E körmenetek alkalmával az emberek is kapcsolatot teremthettek az istennel, saját egyéni életük eseményeire kiterjedően is isteni döntést és/vagy tanácsot ún. orákulumot¹⁰³ kérhettek.

Jóslatok és orákulumok

Az orákulumok kialakulásának okai és jelentősége

A legkorábbi az isten és emberek közti kapcsolattartásra való aktus és annak eszköze az lehetett, amikor a papság körmenetet rendezve egy hatalmas bárkát cipelt, eközben az istenekhez eldöntendő kérdéseket intéztek, és a bárka valamely irányú billentésével – úgy vélték, hogy – az istenek választ adtak. Az orákulumokat lejegyző szövegekben speciális és hétköznapi szavakat is használtak. Azok pontos jelentése már nem volt annyira értelmezhető, csak a helyeslő és elutasító válaszok voltak jól elkülöníthetőek. A bárkás orákulum adásnál szóbeliségről nem beszélhetünk, csak az ismételt és ugyanolyan aktus meg-tételével tudták a válaszokat megerősíteni. Emiatt véleményem szerint ez a típusú jóvondulás inkább a jóslatok közé sorolandó.

Az *ex eventu jóslatok*¹⁰⁴ pedig *ex tunc* (visszaható) hatállyal mondtak múltra vonatkozó – már beteljesedett – jóslatokat. Ezek alkalmasság voltak arra, hogy a jós tehetségét alátámasszák, továbbá az események eleve elrendeltségét is bizonyítsák.

A jóslat be nem tartása esetére a kötelezett az istenek haragját vonhatta maga után. Jól látható, hogy a jóslati jogviszonyban az em-

¹⁰² Wolf, W.: 1086. sz. bolognai papirusz. Papyrus Bologna, 1086. Ein Beitrag zum Kulturgeschichte des Neuen Reiches., Zäs 65 (1930) 89-97.

¹⁰³ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a K.r.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 84.

¹⁰⁴ Fábíán, Z.: Az orákulumok jogi és vallási jelentősége az Újbírodalom korában. Antik Tanulmányok, 1981/2. 233.

ber teljesen alárendelt volt az önkényuralmi felsőbb, isteni hatalomnak, önrendelkezési joga saját sorsa felett nem volt.

Fontosnak tartottam hangsúlyozni, hogy a jóslatokat el kell különíteni az orákulumoktól, mivel a jóslatok kizárólag *ex nunc* (jövőbeli) hatállyal alkottak jövődöléseket, amelyek szükségképpen be is következnek, nem betartásuk esetén pedig jelentős szankciókat vonhatnak maguk után.

A jóslat és orákulum közti különbség

Az orákulumok és a jóslatok élesen nem különültek el egymástól, ám a XVIII. dinasztia korában jelentek meg forrásainkban az orákulumok intézményesített formái, mivel minden király mellett működött egy ilyen közvetítő az isteni kapcsolatteremtéshez, amely királyi privilégiumnak minősült. A későbbiekben e szokás a társadalom lentebbi szintjeire is áterjedt.

Egyiptomban a jóslathoz képest jellemzőbb az orákulum adása, ami jövődöléseket, *isteni véleményt, isteni kinyilatkoztatást*¹⁰⁵ jelent. Az orákulum mindig érvényes, de nem biztos, hogy a jövőre nézve hatályba lép. Továbbá az orákulumadó a kérdésre kérdést tesz fel, parancsot, tanácsot, véleményt közvetít a kérelmezőnek.

Az orákulum esetében a jóslatokhoz képest, az isteni világgal szembeni társadalom kevésbé élesen különül el vagy függ tőle, vagyis az isten és az emberi kapcsolat szociomorfabb.¹⁰⁶

A jóslat az isteni világ emberi társadalom feletti irányítási módja, míg az orákulum egy legitimáló eszköz, amellyel a mindennapi és az állami életbe beavatkozási teret nyújt. Mint a legtöbb vallásban az egyiptomi gondolkodásban is fellelhető a sorsfelfogás kérdésének kettősége.

A jóslatot vagy orákulumot kérő kérdésfeltevése is különbözik. A jóslatkérő a jövőre vonatkozóan előre tudható meghatározott esemény létre vagy nem létre kérdéz rá, mi lesz és az mikor. Az oráku-

¹⁰⁵ uo. 233.

¹⁰⁶ Kákosy, L: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 134.

lumkérőt már nem csak az érdekli, hogy mi-mikor fog történni, hanem az is, hogy miként cselekedjen, hogy az majd istennek tetsző legyen. Vagyis nem csak egy taxatíván felsorolt eseménysor bekövetkezésének kógens elvi döntését adja át az orákulum a kérőnek, mint a jóslatnál, hanem némely esetben már állásfoglalást is ad. Mindkét jövődömondási gyakorlat igazolja, hogy foglalkoztatta az egyiptomiakat a sorselképzelés, van-e önrendelkezési jogok sorsuk felett, egy-egy jövődölés alkalmával szert tehetnek-e bizonyos előre látható tudatosságra, amivel az istenek kedvére tehetnek, amivel a túlvilági életben előnyben részesülhetnek, amivel alakíthatják sorsukat.

Az orákulumadás népszerűségének, elterjedésének okai közt szerepelhetett az is, hogy rendkívüli módon hittek a babonákban és a csodákban, féltek a túlvilági örök élet veszélyeitől, és külső behatások is közrejátszhattak. Hivatalos írásos források a kultuszukról nem maradtak fenn, így azok lehetséges elterjedéseinek okairól csak foszlányos más forrásokból való következtetések és egyéb hipotézisek felállításával lehet megkísérelni választ adni.

Az orákulumadás nem bizonyított, hogy csak „*amoni találmány*”¹⁰⁷, hiszen az újbírodalmi korszakban más istenek általi orákulumadása is fennmaradt. Később az Újbírodalomban az intézményszerűsült formában működő amoni-orákulumokat már többször alkalmazták királyválasztásokon kívül más politikai ügyekhez való tanácsadáshoz.

Kezdetben a legfőbb orákulumadó Amon volt, akinek kultuszhelyein Théba és környékén igen népszerűnek minősültek. Amont követően a legtöbb forrás I. Amenhotep szerepel orákulumadóként, mint isten. A később istenné lett Amonhotephez inkább a nép alsóbb rétegeiből fordultak orákulumot kérni, mind polgári, mind büntetőjogi kérdésekben egyaránt. Így vált isteni jogerővé egy-egy jogi orákulum is. Bizonyos orákulumok szövegeiből következtethetünk arra, hogy a polgári jogi orákulumok leginkább a földdel és a tulajdonjoghoz (pl.: földfelosztáshoz) kötődtek.

¹⁰⁷ Fábíán, Z: Az orákulumok jogi és vallási jelentősége az Újbírodalom korában. Kutatási beszámoló, Antik Tanulmányok 1981/2. 233- 234.

Véleményem szerint az orákulumok témák szerint rendszerezhetőek: így megkülönböztethető vallási, jogi és vallási jogi témájú orákulumadás. A vallási témán belül megkülönböztethetünk továbbá mindennapi élethez kapcsolódó vagy vallási élethez kapcsolódó orákulumot. Ezek elkülönítése pusztán saját kísérleti formák, amelyek azonban élesen nem különíthetők el.

A vallási témájúak: Amon által adottak például Hatszepszut punti expedíciója vagy a halott látó asszony története. A jogi orákulumok polgári jog és büntetőjogi (torinói jogi papirusz) témájúak például birtokmegosztási ügyekben, földfelosztásról, sírok használati jogáról, büntetések kiszabásáról lopási ügyek tekintetében is kikértek az istenek véleményét. Míg a vallási jogi például a Dzsefahápi szerződés, vagy olyan szövegek leginkább, amik a túlvilághoz kapcsolódnak.

A jogi orákulumok esetében számos kérdésre nem tudjuk a választ: azoknak jogereje mennyire volt erős, kikényszeríthető, legitimáló erejű, valóban végrehajtották-e őket, mi történt abban az esetben, hanem nem az orákulumnak megfelelően cselekedtek, az orákulumokra alapozott bírósági ítéletnek volt-e jelentősége, és ha igen mekkora.

További érdekes kérdést vett fel az is, hogy egy-egy orákulumadásnál maga a közvetítő valóban bírt-e titkos tudással, valóban az istenek kinyilatkoztatását adták-e át, és az is, hogy valóban nem éltek-e vissza a hatalmukkal.

Ha a pontos választ nem is tudjuk az orákulumokkal kapcsolatban, a történelem számos helyen igazolta, vagy külső források alapján mégis bepillantást adott arra, hogy kimondott szavai milyen hatásokat váltottak ki.

Szöveggyűjtemény szövegeinek értelmezési kísérletei

Jelen alfejezetben azokat a szövegeket gyűjtöttem össze, próbálva azokat értelmezni és azokból konklúziót vonni, amelyek a titkos tudással rendelkező személyekről, intézményekről vagy történetekről szólnak.

*Amon orákuluma és felhatalmazása az expedícióra*¹⁰⁸

Számos újbírodalmi forrás számol be arról, hogy a király kikérte az isten véleményét egy-egy fontos döntést megelőzően. például a külföldi expedíciók indítása előtt. Az elemzett szövegem Hatsepszut¹⁰⁹ királynő punti expedícióját megelőző orákulum kérést örökölt meg. A szöveg szerint a királynő személyesen kereste fel a karnaki templomot, hogy kikérje a főisten, Amon véleményét a jövőbeli esélyekről. A fennmaradt beszámoló az isten és király közti találkozási ígen részletes, amelyre ez nem volt jellemző. Arról csak találgatni lehet, hogy pontosan hogy nézhetett ki egy-egy ilyen találkozó.

Amon a legtöbbször a körmeneten mozgatott bárka alapján mutatta meg isteni akaratát, véleményét. Nem tudni, hogy a punti orákulum esetében a bárka mozgatásával vagy más féleképpen nyilvánult volna meg.

A szövegből kitűnik számomra, hogy a király hatalmának megerősítését is szolgálta egy-egy ilyen találkozó keretében adott isteni véleménynyilvánítás.

Punt Egyiptomtól délre helyezkedett el, ahova indított expedíciót a királynő. Puntból különféle egzotikumokat hoztak el – például a mirhát – amelyet a szövegben többször is megemlítenek. Részlet a szövegből: *„Átadom neked Puntot teljes egészében,/egészen az Istenföldre, /az Istenföldet, melyre még senki sem lépett, / a mirha lépcsős teraszát, melyet nem ismernek az emberek.”*¹¹⁰

Piramisszövegek 319. mondanása: Unisz Istenkirályságát támasztja alá:

*„...Unisz feje a szarvval Felső-Egyiptom ura(ként). Unisz irányítja az istent, / Unisz hatalommal bír az isteni Kilencségben.”*¹¹¹

¹⁰⁸ Szöveg forrása: Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a Kr.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 171-174.

¹⁰⁹ Hatsepszut esetében az isteni leszármazás gondolatát domborműveken is megjelenítették.

¹¹⁰ Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a Kr.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007. 172.

¹¹¹ uo. 212.

Peteésze beadványa mellett a Halottak Könyve is számot ad a király titkos tudásáról az alábbiak szerint: „*Ismeri a titkos képmásukat és alakzataikat, / városaikat, melyek az Istenföldön vannak.*” „*Ré helyezte Amenhotep királyt az élők földjére*”¹¹²

A fent idézett szövegből következtethetünk arra, hogy a király birtokosa volt a titkos tudásnak, amelynek köszönhetően tudott kapcsolatot teremteni az istennel. Nemrégiben Szakkarából került elő a szöveg leghosszabb változata.

A fennmaradt források alapján következtetések vonhatók le arról is, hogy az emberi civilizáció kezdetén is már mennyire összhangban tudott működni a vallási és a világi élet a politika színterén. Egymásra pozitív vagy negatív hatásokkal befolyást gyakoroltak - főként az újbírodalmi korszak idején - a vallási vezetők túlsúlya miatt érvényesíteni tudták akaratukat az államhatalmi és politikai szereplőkkel szemben.

A titkos tudással bírók politikai életre gyakorolt hatása

Az Amon papság hatása

Amon vagyis az „istenek királya”.¹¹³ Amon főpapja vagy első prófétája, és azok alpapjaik, akik a XVIII. dinasztia idején jelentek meg és hatalmuk az újbírodalmi kor elejétől az istennek juttatottak által folyamatosan gyarapodott – kivéve az Amarna – korszakban.

A III. átmeneti korra szinte a fáraóval egyenlő politikai és vallási befolyással bírtak egész Felső-Egyiptomban, mivel többnyire a fáraókkal szoros, akár legtöbbször vérségi kapcsolatban is álltak. Ehnaton fáraó, aki az Amarna - reformmal (Aton) jelentősen korlátozta az Amon papság hatalmát, halálát követően a régi ősi vallás tért vissza, Amon lett újra Egyiptom legfőbb istene, akinek tisztelettel hódoltak. Az egész ország elfogadta az Amon-papok theokratikus tanítását és kormányzói hatalmát.

Az ősi Amon istenre a héliopoliszi papság rendkívüli módon féltékeny volt, mivel Egyiptomban a trónhoz való jog megállapításánál

¹¹² uo. 153.

¹¹³ Kákosy, L: Az ókori Egyiptom története és kultúrája, Osiris, Budapest, 1998. 156.

és elismerésénél a *ius sanguinis*¹¹⁴ elve érvényesült leginkább és III. Amenhotep előtt már számos uralkodónak voltak küzdelmei, hogy valamely szülője nem származott egyenrangú családból. Amenhotep trónörökösnél is fenn állt a veszély, hogy nem kerülhet trónra, mert édesanyja vérségileg nem tartozott uralkodói családba. Amenhotep joggal félhetett, hogy az Amon-papok, mint a belpolitikai élet legbefolyásosabb irányítói, a vérbeli leszármazottsági hiánya miatt nem engedik betölteni trónörökösi posztját, ezért is támogatta az Aton kultusz bevezetését.

Halálát követően a vallásháborúk lezártát követően, a háttérbe szorított, vagy elnyomott Amon hívek fellázadtak az új vallás ellen, s a mozgalom élén pedig az Amon-papok álltak, ezért ők is lettek a forradalom vezető alakjai.

Majd későbbi uralkodó Tut-Ench-Aton, engedett a közhangulatnak. Magát és családját Amon isten hívének vallotta s mint egykor Amenhotep megváltoztatta a nevét, ő az Aton név helyett az Amon nevet vette fel.

*„III. Amenhotepnek egyik tábornoka, katonai rangja mellett Amon isten építkezéseinek vezetője volt, ezenkívül főnöke a felső- és alsó-egyiptomi papságnak s végül vezetője a földművelési ügyeknek. Mai szakkifejezéssel élve a közmunka-, vallásügyi- és földművelésügyi miniszteri posztot töltötte be.”*¹¹⁵

Egy olyan centralizált államban, mint az Amon-papság virágzásának idejében, ahol a vallási és a társadalmi élet a legszorosabban összefonódott az államhatalommal, ott a papság a saját céljainak szolgálatába állíthatták a vallást. Az első átmeneti kor végétől az Amon-papság ereje a nép egész életét irányította. Az állam hatalmas templomokat emelt Amonnak és támogatta a papságát, a többiek rovására, visszaélve hatalmukkal. Ugyan Ehnaton rövid életű reformjától eltekintve, soha se tudtak olyan nagy befolyással bírni a vallás fejlődésére és az állampolitikai életre, mint a piramisok idejében. A

¹¹⁴ A vérségi leszármazási elv.

¹¹⁵ Korní, Gy. (szerk.): A Napkelet lexikona. 1. kötet, Stephanum, Budapest, 1927. 438-450.

vallás tekintetében mindenki számára egyenlőséget biztosítottak a túlvilágon.

„A theokrácia valláspolitikájából is természetszerűleg alakult ki egy hivatalos, irányított túlvilágtan, a külső teológikus forma ellenére a politikai szándék is nyilvánvaló volt.”¹¹⁶

Később az uralkodó részéről történtek kísérletek, hogy a különleges túlvilági szövegek megszerzésével (Amduat-könyve, Kapuk Könyve), előjogokat biztosítsanak maguknak a túlvilágon.¹¹⁷

Az istenkirályok hatása

A titkos tudással nem bírók is olykor visszaélve a titkos tudással (varázslatokkal, azok felhasználásával) hatalomra kívántak jutni a saját politikai érdekképviselőik érdekében. Céljuk többnyire a királyok megölésére, ellenszegülésre, királyok ellenei lázadására irányult. Egy ilyen esetben a bűncselekmények repertoárja (lopás, csempészet, visszaélés, jogtalan felhasználás, előre megfontolt szándékos emberölési kísérlet) igen széles volt mind jogi, mind vallási értelemben is. Erre egyik legszemléletesebb példa III. Ramszesz elleni összeesküvés a Lee és Rollin papirusz alapján.

A fennmaradt torinói jogi papiruszok igen homályosak, de azért ilyen jellegű utalásokat találunk, hogy az öregedő III. Ramszesz ellen háreméből Teje saját fiát kívánta hatalomra juttatni, így az uralkodó ellen összeesküvést próbáltak végrehajtani. A forrás alapján a „*rontó mágiának alkalmazása*”¹¹⁸ is megjelenik az elkövetett bűncselekmények mellett. Két papirusz ad számot arról, hogy milyen vádakot állítottak fel az elítéltek ellen.

A Lee - papirusz szerint az egyik köztisztviselő a királytól varázskönyvet lopott, továbbá a könyvet felhasználva a sértett ellen *viaszból*

¹¹⁶ Kákósy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 363.

¹¹⁷ Kákósy, L. – Varga, E.: Egy évezred a Nílus völgyében. Gondolat, Budapest, 1970. 108.

¹¹⁸ Harmattan, J. (szerk.): Ókori Keleti Történeti Chrestomathia. Tankönyvkiadó, Budapest, 1964. 55.

rontó figurákat készíthessen.¹¹⁹ Részletek a szövegből: „Adjanak nekem egy írást, mely félelmetességet és tekintélyt ad nekem. ... Viaszból való embereket készített és írásokat, hogy bevegység őket Idirem felügyelő kezében elbűvölve az (ör) csapatot a varázslattal.”¹²⁰

A Rollin-papirusz szövegéből részlet: „Varázslatokat szerkesztett elbűvölésre más lázadás szítására. Viaszból isteneket is készített és embereket az emberek tagjainak elgyengítésére. Pabakkamen kezébe adták őket, akinek Ré bár ne engedte volna meg, hogy a „háza nagya” legyen. A többi nagy ellenség így szólt: Csempészétek be őket!, s becsempészétek őket./ Ezután megparancsolta, hogy elkövessék a rosszat. Ré bár ne engedte volna, hogy sikere legyen azokban. Kivallatták, s valónak találták az összes bűnt és gonoszságot, amelyet a szíve kigondolt, hogy elkövessék azokat. ... Ezután, amikor megértette, hogy a vétkek, amiket elkövetett, halált érdemelnek... önmagától halt meg.”¹²¹

A Harris - papirusz alapján még eleinte III. Ramszesz (II. Ramszesz idejéről nincs forrásunk milyen volt az államhatalom és a papság viszonya) ideje alatt is Amon részére vittek ajándékokat és mutatnak be áldozatot, ahol a thébai papság még erősen összetartotta theokratikus hatalmi pozícióját. Később VI. Ramszesztől kezdően a király kultuszhelyein is mutattak be áldozatot. A theokrácia szellemi befolyásának gyengülése után jelentek meg a király magasabb fokú istenítésére vonatkozó törekvések, amelyek kihatottak a hellenisztikus és római uralkodói kultuszra is.¹²²

Az orákulumok hatása

A fennmaradt feljegyzések szerint a polgári jogi eseteknél (pl. birtokadomány) az orákulum szerepe csak közvetítő eszköz a meghozott döntés isten általi hitelesítésre. Az orákulumi törvénykezés jellemzően a világit követte, és hasonló hatalmi eszközökkel is rendelkezett. A

¹¹⁹ uo. 56.

¹²⁰ Lee-papiruszrészlet, IN: Harmattan, J. (szerk.): Ókori Keleti Történeti Chrestomathia, Tankönyvkiadó, Budapest, 1964. 57.

¹²¹ Rollin-papirusz, hivatkozva: uo.

¹²² Kákosy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 241.

fennmaradt papirusz források szerint fellebbezésre is lehetőséget adott másod és harmadfokon is, ami azt jelentette, hogy a felperes másik orákulumhelyhez fordulhatott. Ebből következik, hogy az egyiptomi orákulumok nem általános istenítéletek voltak, mint a jóslatok, mivel jelentősebb politikai szempontok is érvényesültek, amellyel a theokratikus államrend kialakításában is szerepet tudtak vállalni.

Az orákulumadást jogi esetekben ugyan alkalmazták, de annak jogereje kérdéses, valamint az is, hogy az orákulumok hogyan jöttek létre, mi volt fellendülésük, népszerűségük kulcsa, a jogi orákulum hatására hozott bírósági határozatok mennyire voltak legitimálók. Mik voltak a büntetőjogi ügyek esetében az orákulumot intéző papság előzetes feladatai, vajon a papok egyfajta nyomozó hatósági szerepkört, vagy ügyészi feladatokat láttak-e el. Ezen kérdésekre pontos forrásaink nem maradtak fenn, ezért ezek megválaszolására csupán hipotéziseket lehet állítani.

Mint minden hatalmi rendszerhez, illetve ennek fennmaradását biztosító törekvésekhez kapcsolható tevékenység a rendszert „üzemeltető” legfelsőbb szint kezében, irányítása alatt volt.

A legfontosabb állami, szervezeti, működési kérdésekben kért válaszokat az is, aki kérdezett, vagy üzemeltette a válaszadó rendszert. Hogy a fontos állami, vallási, jogutódlási kérdésekben adott orákulumok mennyire voltak függetlenek, illetve mennyire próbálta a legfelsőbb szintű papság befolyásolni az állami élet menetét a válasszal, arról nyilván adataink nincsenek, de kétségeink se legyenek. Ennek fejlesztése (a rendszer szempontjából zseniális ötletként), hogy ezt a „szolgáltatást” elérhetővé tették a köznép számára is, a mindennapi és vallási életükkel kapcsolatos felmerülő kérdéseikkel kapcsolatban. Véleményen szerint azért volt nagy jelentősége, mert az emberi félelmekre, bizonytalanságokra, ami mind a földi, mind a túlvilági élettel kapcsolatban felmerülhetett a köznép tagjai is fordulhattak az orákulumokhoz, így e közvetítőkön keresztül az istenektől várhatták kérdéseikre a választ, aminek következtében az államhatalmi vezetők mentesülhettek a földi élet bizonyos problémáinak megoldása alól.

Bár többször említésre került, hogy tisztázatlanok a következmények az orákulumok mondásai be nem tartásával kapcsolatban, vélhetőleg akkor, amikor mindennél fontosabb volt a túlvilági élet és az

örök élet, senki nem akart az istenekkel szembe szegülni, azzal, hogy nem veszi figyelembe egy ügyben az orákulumok útmutatásait, mely alapján az istennek/isteneknek nem tetszően cselekedtek volna. Istenni véleménnyel ki merne szembe szállni? A megfelelő életvitellel és cselekedetekkel halála után az egyszerű ember is egyenlő lehet a túlvilágon (Peteésze).

Zárszó

Összegezve az eddigieket az ókori egyiptomi újbirodalmi korszakra elmondható, hogy az emberek mindennapi életük szerves részeként tekintettek a vallásra, amely kezdetekben erőteljesen összefonódott a politikai élettel. Az emberek hittek abban, hogy minden esemény az istenektől függ vagy befolyásuk alatt állt. Több istenük közül a legnagyobb alak Ré a Napisten volt, később pedig először mellette, majd vele azonosulva Ozirisz lett. Az istenekre nem antropomorfként tekintettek, hanem úgy képzeltek el, hogy – legalábbis külsőre – hasonlóan az emberekre. Az ő lakhelyeiknek (kultuszhelyek) emeltek hatalmas templomokat, ahol az adott isten kultuszára vonatkozó szertartásokat vagy rituálékat végezték, ahová csak a titkos tudással írók, többnyire a papok léphettek be.

Az újbirodalmi vallási felfogás szerint az emberek hittek a halál utáni életben, ezért a halotti kultuszuk igen gazdag volt, sok forrás lelhető fel a varázsigékről, az imákról, holtak előkészítéséről, valamint a túlvilághittel kapcsolatos ideológiákról, nézetekről.

Legfontosabb írásos és képi források: a Piramisszövegek, a Koporsószövegek és a sokáig nem értelmezett Halottak Könyve.

A Halottak Könyve értelmezését a legtöbb egyiptológus „a lenézéssel határos érdeklődés hiányában kezelte”. Ezért is írta azt B. Kemp a *Hogyan olvassuk az egyiptomi Halottak Könyvét* című művében az alábbi bevezetőként azt, hogy: „egy olyan szöveget vizsgálók, amelyet régóta elkerültem”. Szerinte a Halottak Könyve egy kanonikus szöveg, már csak azért sem szabad megfélekednünk róla.¹²³

¹²³ Gee, J.: The Book of the Dead as canon. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15. 2010. 23–33.

A Halottak Könyve nem más, mint az ókori egyiptomiak halotti útmutatója a túlvilági élethez és valószínűleg az emberiség első vallásos feljegyzése is. Ebben található az első feljegyzés az ítéletnapról, valamint olyan más kérdésre is kaphatunk választ, amely az emberiséget az ősidők óta foglalkoztatják. Mondhatni a Halottak Könyve egyidős az emberi civilizációval. Az ókori egyiptomiak egy bonyolult és szövevényes túlvilági szemléletet vallottak. A Halottak Könyve útikalauzként szolgált az elhunyt részére, ezért is temették el velük együtt. Varázsigéket tartalmazott, melyek segítették a halottat a halhatatlanság felé vezető úton. A Halottak Könyve egyben egy tájékoztatás arra, hogy mi vár a halottra a túlvilágon. Mindebből arra következtethetünk, hogy az egyiptomiakat jobban érdekelte a halál utáni élet, mint a földi életük, mert hitük szerint a földi élet rövid, míg a halál utáni örök élet végtelen. A végtelen jóra való törekvést tartották szem előtt.

Kákosy László szerint, aki nemzetközileg is elismert egyiptológus, a vallásos irodalom egyetlen területére sem gyakorolt a különböző korok társadalmi és politikai helyzetére, államrendszere olyan közvetlen hatást, mint a halotti szövegekre.

Források alapján azokat a következtetések lehet levonni, hogy az Óbirodalommal együtt eltűnt a túlvilágszövegek felírásának királyi privilégiuma. A Középbirodalom végéig a Koporsószövegek örökítik meg az új élettel kapcsolatos hiedelmeket. A Piramisszövegek számos részlete is átöröklődik, de többségben vannak a korábbi időkből nem dokumentált szövegek. *„Az Újbirodalom kezdetén a Halottak Könyve, a legnépszerűbb vallásos szöveggyűjtemény lett. A Piramisszövegekből folytatólagos tradíció mutatható ki. A XVIII. dinasztiától viszont újra különleges túlvilági lét megszerzésére törekedtek az uralkodók, s ebben az időben egy mások által nem birtokolható iratnak kellett lennie, ami az Amduat-könyve.*

Az Amduat-könyve, a királyi szövegek és az alattvalók által használt Halottak Könyve nagymértékben eltér egymástól szerkezetben és tartalmilag egyaránt. A Halottak Könyve ez újbirodalmi korszakban nem tekinthető egységesnek, mivel csupán papiruszokon, sírok falain

és koporsókon ismételten előforduló, egymás mellé rakott fejezetek gyűjteménye, amelynek sorrendje is változó.”¹²⁴

Az Újbírodalom korában a túlvilág végtelenségének hite miatt a titkos tudással bírás hatalma nagyobb volt, mint a fáraó földi uralkodása és fennhatósága, így a titkos tudást birtokosai vallási és politikai célokra a földi élet befolyásolására használhatták fel. A titkos tudásra beavatással lehetett szert tenni. Az óegyiptomi misztériumba való beavatás azt jelenti, hogy az ember a legmagasabb szintet, a teremtői erőt veszi magához, teste károsodás nélkül viseli az isteni állapotot, illetve ezzel szert tesz a mindentudás és mindenhatóságra.¹²⁵

A mai modern korban, talán gondolhatnánk néhányan, hogy mindezek az előkészületek a halálra, illetve az istenekkel való kapcsolattartásra tökéletesen értelmetlen dolog. A halállal véget ért a földi élet, ami végleges. Az istenek és az emberek közti kommunikáció léte és valóságtartalma pedig nem igazolható tény. Az, hogy valóban volt-e túlvilági élet, valóban tudtak-e az istenekkel kapcsolatba lépni és ennek során adtak-e az istenek valamilyen formában instrukciókat az emberek részére, tehát volt-e titkos tudásuk a beavatottaknak és ők milyen titkokat rejtettek, az megfejthetetlen rejtély maradt. Mindezek ellenére mégis az óegyiptomiak világának kutatása utáni megismerését követően azt gondolom, hogy mégis csak elérhettek egyfajta halhatatlanságot, mivel 3500 év elteltével ma is foglalkoztat bennünket csodálatos világuk, aminek rejtélyeit azok szüntelen kutatásával újra és újra próbáljuk értelmezni, azokra magyarázatot, megfejtést találni.

¹²⁴ Kákosy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 361-363.

¹²⁵ Haich, E.: Beavatás: óegyiptomi misztériumok. Édesvíz Kiadó, Budapest, 2016. 95.

Felhasznált irodalom

Assmann, J.: *Religio duplex: az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás*, Atlantisz, Budapest, 2013.

Baines, J.: *Az ókori Egyiptom atlasza*, ford. Udvarhelyi László, Helikon, Budapest, 1993.

Bíró, L.: *Halottas könyvek igazságai, Tanítások a halálról*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 2012.

Brunton, P.: *Egyiptom titkai, Háttér Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 1991.*

Budge, E.: *Egyiptomi mágia: az ókori Egyiptom mágikus tudása*, Kássa, Miskolc, 1998.

Budge, W.: Ani- papirusz http://www.bibliotecapleyades.net/egipto/egypt_bookdead/bodead-13-papyrus-ani.htm (2025.09.09.)

Budge, W.: *The Papyrus of Ani, lsd.: Late keeper of Assyrian and Egyptian Antiquities in the British Museum 1895.*

David, R. - Rick, A.: *Vallanak a múmiák*, Medison Press Books/CSER Kiadó, Budapest, 2003.

David, R.: *Vallás és mágia az ókori Egyiptomban*, Gold Book Kft., Debrecen, 2002.

De defectu oraculorum <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0252%3Asection%3D2> (2025.09.09.)

Dobrovits, A.: *Egyiptom és az ókori Kelet világa I-II. (ELTE, ELTE Ókori Történeti Tanszékének Kiadványa 11-12., Budapest, (1975) - cikkgyűjtemény*

Dobrovits, A.: *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban* Budapest, 1979.

Eliade, M.: *Mítoszok, álmok és misztériumok*, Cartaphilus, Budapest, 2006.

Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

Fábián, Z.: *A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban, Ókor 2005/4. 14-39.*

Fábián, Z.: *A Rylands IX. démotikus papirusz Amonhimnusai. Versfordítási kísérlet*, Vanek, Zs. (szerk.), *Studia Iuvenum in honorem*, Wessetzky, V., *Egyptológiai Füzetek I.*, Budapest, 1983.

Fábián, Z.: *Az orákulumok jogi és vallási jelentősége az Újbirodalom korában. Antik Tanulmányok*, 1981/2. 232-239.

Fábián, Z.: *Egy ókori egyiptomi sírról*, In.: Düll Andrea - Varga Katalin: *Rábészélőtér*, L'Harmattan Kiadó, 2015.

Fábián, Z.: Feltárás az El-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében – 2015., Orpheus Noster IX. évfolyam, 2017/2. 7-78.

Gaál, E.: Az egyiptomi vallás, Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 1988.

Gee, J.: The Book of the Dead as canon, British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan 15. 2010.

H. Brunner, Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in Les sagasses du Proche-Orient ancien, Párizs, 1963.

Hahn, I.: Istenek és népek, Minerva, Budapest, 1980.

Haich, E.: Beavatás: óegyiptomi misztériumok, Édesvíz Kiadó, Budapest, 2016.

Harmattan, J. (szerk): Ókori Keleti Történeti Chrestomathia, Tankönyvkiadó, Budapest, 1964.

Helck, W. – Otto, E. – Westendorf, W.: Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden, 1975.

Hornung, E.: Az egy és a sok: az óegyiptomi istenvilág, Typotex, Budapest, 2009.

Hornung, E.: Das Amduat. Die Schrift des verbogenen Räumes, Wiesbaden, 1963.

Hornung, E.: Das Buch von den Pforten des Jenseits, Genf, 1979-1984.

Horváth, P.: Az ókor izgalmas világa, NTK, Budapest, 2006.

Johnson, P.: Az ősi Egyiptom civilizációja, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003.

Kákósy, Gy.: Világosság és Rend: vallás-kritika két részben, Akadémiai, Budapest, 1993.

Kákósy, L. - Dorovits, A.: Egyiptomi és mezopotámiai regék és mondák, Móra, Budapest, 1995.

Kákósy, L. – Varga, E.: Egy évezred a Nílus völgyében, Gondolat, Budapest, 1970.

Kákósy, L.: A paraszt panaszai, óegyiptomi novellák, Magyar Helikon, Budapest, 1963.

Kákósy, L.: Az egyiptomi aranykor mítoszok és társadalmi vonatkozásai, kandidátusi értekezés, 1961. (In.: MTA könyvtár)

Kákósy, L.: Az ókori Egyiptom története és kultúrája, Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

Kákósy, L.: Fény és káosz, Gondolat, Budapest, 1984.

Kákósy, L.: Varázslás az ókori Egyiptomban, Lárky, Budapest, 2002.

- Kákossy, L.: Világnézet és valláspolitikai az egyiptomi Újbirodalom idején és a későkorban, Phd értekezés, 1973. (In.: MTA könyvtár)
- Kemp, B.: Az egyiptomi Halottak Könyve, Corvina, Budapest, 2007.
- Kornis, Gy.: A Napkelet lexikona, I. kötet, Stephanum, Budapest, 1927.
- Kóthay, K.A. – Gulyás A.: Túlvilághit és mindennapom az ókori Egyiptomban. Források a Kr.e. 3-2. évezredből, Miskolc, 2007.
- Kovács, S.: Egyiptom társadalmi- politikai fejlődésében közreható főbb belpolitikai tényezők összefüggéseinek elméleti megközelítése, kandidátusi értekezés, 1989. (In.: MTA könyvtár)
- Luft, U.: Istenek, szentek, démonok Egyiptomban, Kairosz, Budapest, 2003.
- Mahler, E.: Ókori Egyiptom, eredeti kiadó a Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1909.
- Nagy, S.: Az ókori Egyiptom papsága, Budapest, 1917.
- Polányi, I.: Az ókori világ története. Tankönyvkiadó, Budapest, 1976.
- Siliotti, A.: Egyiptom, templomok, istenek, fáraók, Officina '96 Könyv-és Lapkiadó Kft., 1996.
- Sóvágó, K. (ford.): Mitológiai Enciklopédia, Lexum Kiadó, Budapest, 2010.
- Szántó, Zs.: Ókor, Papság és kultuszok a későkori Közép-Egyiptomban (hivatkozva: Núria Rodríguez i Corcoll: Sacerdoci i cultes del nord de l'Egipte Mitjà durant la baixa època (segles VII–IV aC), Barcelona, 2010.)
- Tydesley, J. A.: Egyiptom aranykora, az Újbirodalomban, Gold Book, 2002.
- Velde, H.: Az óegyiptomi vallási tradíció vége, búcsúelőadás a Groningeni Állami Egyetemen, 1997, Wesley János Kiadó, Budapest, 2002. (In. MTA Könyvtár)
- Wessetzky, V.: Az írrok panasza. Peteésze beadványa. Európa, Budapest, 1989. [Wessetzky, V.: *Peteese démotikus beadványa, mint a késői kori Egyiptom történetének és társadalmi viszonyainak forrása, Phd dolgozat, 1961. (In.: MTA könyvtár)*]
- Wessetzky, V.: Egyiptom, Bodrogi, T. (szerk.), Mitológiai Ábécé, Gondolat, Budapest, 1978., V. kiadás
- Wilkinson, R.H.: Az ókori Egyiptom templomai, Alexandra, Pécs, 2006.
- Wolf, W.: 086. sz. bolognai papirusz. Papyrus Bologna, 1086. Ein Beitrag zum Kulturgeschichte des Neuen Reiches., Zás 65. 1930.

Az iszlámról más megközelítésében: ellentmondások, polémiák, antimóniák a Koránban, imatípusok, szentkultusz

A different perspective on Islam: The world of the Quran, prayers, supplications, rituals and the question of sacred worship in Islam

Barta Zoltán¹

Beérkezett/Received: 2025.10.14.

Lektorálva/Reviewed: 2025.10.28. / 2025.10.29.

Elfogadva/Accepted: 2025.11.16.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.127-157

Abstract: A different perspective on Islam: The world of the Quran, prayers, supplications, rituals and the question of sacred worship in Islam

The subject of the study presents the various attitudes of one of the Abrahamic religions, namely Islam, towards the cult of saints, including its prohibition, tolerance, or even support. It is not an exaggeration to state that so far, historians and religious historians have only addressed this topic to a very limited extent in the Hungarian-speaking area, which provides a grateful field for those willing to undertake it, but it also requires significant challenges and even more responsible work.

It has happened more than once that I had to engage in an intellectual debate with a prominent representative of the Islamic faith, also present in our country, because they were so unaware of the issue that they strongly questioned the

¹ BARTA Zoltán, PhD. középiskolai tanár, iszlám-kutató. bartazoltan@csokonai-debr.edu.hu

scientifically proven fact itself, namely the existence of the cult of saints, without even considering the existence of library-loads of foreign language works.

A fundamental prerequisite for delving into the subject is to be aware – if not in detail – of the basic knowledge of the Islamic religion, its formation, the various sects, dogmas, main types of prayers, and the relevant religious rituals, veneration of saints, and the cultivation of their cult. It is also necessary to understand what holy acts are needed to earn veneration. According to general opinion, the Sufis are those who, as humble servants of Allah, deserve special respect; however, this would be an overly simplistic explanation of the cult of saints. There is much more to it. In general, traditional Islam, at best, does not acknowledge the existence of the practice, whereas in popular Islam, the practice thrives. In some countries, special offices or even ministerial-level organizations have been established to manage the sites of graves and cultic practices, directing and establishing financial bases for them. The aim of my study is to introduce the practice of the cult of saints more widely through a specific cultic practice conducted at a particular site.

Bevezetés

A tanulmány témája az ábrahámi vallások egyikének, nevezetesen az iszlámnak a szentkultuszhoz való különböző viszonyulását, annak tiltását, tűrését vagy akár támogatását mutatja be. Nem túlzás azt állítani, hogy eddig magyar nyelvterületen csupán igen korlátozott mértékben foglalkoztak történészek és vallástörténészek e témával, mely egyrészt hálás terepet nyújt az arra vállalkozó számára, ám nem kis kihívást és még inkább felelősségteljes munkát is igényel. Nem egyszer fordult elő, hogy a Magyarországon is jelen lévő iszlám vallás prominens képviselőjével intellektuális vitát kellett folytatnom, mivel annyira nem volt tisztában a kérdéskörrel, hogy magát a tudományosan is bizonyított tényt, azaz a szentkultusz létét is erősen megkérdőjelezte, nem véve figyelembe a könyvtárnyi idegennyelvű művek létét sem.

A témában való elmélyülés alapfeltétele, hogy tisztában legyünk -ha nem is részletekbe menően az iszlám vallás alapvető ismereteivel, annak kialakulásával, a különböző irányzatokkal, dogmákkal, főbb imatípusokkal és a témában releváns vallási szertartásokkal, szentek tiszteletével, kultuszuk ápolásával. Kik is a szentek, milyen kegyes cselekedetekre van szükség szenttisztelet kiérdemléséhez? Általános vélekedés szerint a szúfik azok, akik Allah alázatos szolgálaként kiérdemlik a különleges tiszteletet, ám ez a szentkultusz a végletekig leegyszerűsítő magyarázata lenne - a szúfikról a tanulmány későbbi részén részletesebb fogok szólni. Ennél sokkal többről van szó. Általában a tradicionális iszlám jobb esetben nem vesz tudomást a gyakorlat létéről, a népi iszlámban azonban virágzik a gyakorlat. Egyes országokban pedig külön hivatalt, akár minisztériumi szintű szervezetet hoztak létre a sírhelyek, kultikus gyakorlatok helyszíneinek kezelésére, irányítására és anyagi alapjainak megteremtésére.

Az iszlámról

Az iszlám a szűkebb értelemben vett öt világvallás sorába tartozik.² Ezt a monoteista vallást Mohamed bin Abdullah bin Abdul-Muttalib bin Hásim bin Abdu-Manaf bin Kuszei bin Kiláb alapította Arábiában, Kr. u. a 7. század elején. Követőinek száma manapság mintegy 1,8–1,9 milliárd főt tesz ki.³

Pontos számadatok után kutatva találtam rá Houssain Kettani átfogó munkájára, amely szisztematikus részletességgel és pontosan számszerűsíti az öt kontinens mintegy 190 ország, 260 területi egység és számos szigetcsoporthoz tartozó iszlám híveinek számát. Pontos, kutatói alapossággal és százalékos adatokat is szolgáltatva veszi számba a különböző történelmi korszakok számadatait. Munkájában megemlíti, hogy a Kr. u. 7. század végére a világ összlakosságához mérten a muszlimok száma megközelítőleg 3,5%-ot tett ki, amely mintegy

² Ez az öt világvallás: a kereszténység, a judaizmus, az iszlám, a buddhizmus, a hinduizmus.

³ *Islamic World*. <https://www.nationsonline.org/oneworld/muslim-countries.htm> (2023. szept. 29.).

8,9 millió főt jelentett. A legfrissebb adatok alapján végzett számításai szerint 2020-ban ez már 25,2%-ot tett ki, és mintegy 2 milliárd főre becsüli az iszlám követőinek számát. Könyvének az az érdekessége, hogy jövőre utaló óvatos becsléseket is tartalmaz. Ezek szerint 2050-re ez a számarány már 30,1% lesz 2,9 milliárd fővel, amely a század végére folyamatosan tovább emelkedik, és 36%-al mintegy 3,9 milliárd főre duzzad.⁴ Ismerve a muszlim világ demográfiai tendenciáit, ez a prognózis egyáltalán nem mondható túlzónak. E drasztikus létszámnövekedésnek pedig még inkább arra kell sarkallnia a kutatókat, hogy jobban feltárják, megértsék és megértesék az iszlám vallás lehető legtöbb szegmensét.

Az iszlám szó jelentése *meghódolás, alávetés* Allah akaratának. Ez a *salām* – *békesség* szóval megegyezően ugyanabból a töből származik.⁵ Európai látásmóddal nehéz pontosan meghatározni és megérteni a muszlimok vallásos érzületének lényegét. Az iszlámban a cél nem a Mindenhatóval való közösség, a személyes kapcsolat kialakítása, hanem inkább a tőle való teljes függés, alárendeltség kialakítása.

Az iszlám az igaz vallás, amely a teremtés óta változatlan, a Korán pedig szó szerint változatlan megírásától fogva. Sőt, mindenki muszlimnak születik, csupán neveltetése, illetve valami más erő miatt sodródott el az igaz vallástól. A Korán pedig csupán eredeti nyelven, azaz arabul adja vissza eredeti mondandóját, semmiféle adaptációja vagy fordítása nem tekinthető hitelesnek.

⁴ Kettani, Houssani: *The World Muslim Population: Spatial and Temporal Analyses*. Jenny Stanford Publishing, Singapore 2020, 867.

⁵ *Korán. A Korán világa*. I–II. kötet. Az 1923. évi kairói kiadás szövegéből fordította Simon Róbert. Szerkesztette Puskás Ildikó. Második, javított kiadás. Helikon Kiadó, Budapest 1994, II. kötet, 62. A továbbiakban csupán a szúra (fejezet), 19. ája (vers) megjelölésével idézzük Simon Róbert által fordított Korán szövegrészeit; a II. kötetre való hivatkozás pedig: Simon Róbert: *A Korán világa*.

A Koránnal kapcsolatos polémikák

A Korán huszonöt prófétát említ, ám a hadíszok százezernél⁶ is többről tesznek említést.⁷ Amint a fentiekben már említettem, alaptézisük szerint mindenki muszlimnak születik, ám neveltetése révén veszíti el az igaz vallást és lesz más vallás követője. A betérés vagy inkább visszatérés egy bizonyos szúra versének elmondásával,⁸ illetve a Próféta melletti tanúságtétellel⁹ valósulhat meg.

A muszlimoknak azok a legnagyobb kételyei és averziói a Bibliával kapcsolatban, hogy szerintük sok minden elveszett Isten eredeti kinyilatkozásából, később pedig pótolták és kiegészítették azt, így el-
lentétkben a Koránnal, a Biblia nem tekinthető teljes mértékben Isten kinyilatkoztatásának.¹⁰

A Korán kinyilatkoztatásait Mohamed kapta meg 610–632 között, ám az eredeti szöveg nem maradt fenn, s mivel eltérés mutatkozott a szóbeli hagyomány és az időközben újra lejegyzett szöveg között, a 3. kalifa, Oszmán¹¹ azzal a feladattal bízta meg az írástudókat, hogy rögzítsék a Korán hiteles változatát. A munka irányítására Zajd

⁶ Egyes autentikus források 124 000 prófétáról tesznek említést. Ld. Amini, Ibrahim: *Prophet-hood and the Prophet of Islam*. <https://www.al-islam.org/prophethood-and-prophet-islam-ibrahim-amini/number-prophets> (2023. szept. 6.). Független források után keresve találtam rá a követ-kező könyvre: Noegel, Scott B. – Wheeler, Brannon M.: *Historical Dictionary of Prophets in Islam and Judaism*. Scarecrow Press, Lanham–Toronto–Plymouth UK 2010, 33.

⁷ A hadíszokat 2008-ban fordították le magyar nyelvre. Németh Pál fordítása megbízható, az angol átültetéssel összevetve hűségesen adja vissza az An-Nawawi által összegyűjtött negyven hadísz eredeti szövegét.

⁸ „Tudd hát meg, hogy Allahon kívül nincs más isten, és kérj bocsánatot a vétkedért és a hívő férfiakért és nőkért. Allah tudja, hol sűrögtök-forogtok és hol nyugszotok.” 47:19

⁹ „Mohamed Allah küldötte [prófétája].” 48:29.

¹⁰ Al-Samad, Ulfat Aziz: *Az iszlám és a kereszténység*. Ford. Raid Smadi. International Islamic Federation of Student Organization, Miskolc–Riyadh 1990, 44.

¹¹ Kr. u. 644–656. Teljes nevén Oszmán ibn Affán, a szunnita nézet szerint rásidún, azaz helyesen vezetett 3. kalifa. A gazdag Umajja-törzs tagjaként megteremtette a későbbi Omajjád-dinasztia alapjait, s a hagyomány alapján nevéhez fűződik a Korán első, mind a mai napig is használatos szerkesztett változata. A Kr. u. 624-es badri ütközet kivételével Mohamed mellett harcolt az összes jelentősebb ütközetben.

ibn Szábit iszlám prófétát, Mohamed írnoke (kb. 611–655)¹² kapott megbízatást. Egyes kutatók nézetei szerint első kinyilatkoztatás a *A vérrög* című szúrában olvashatjuk (96:1–5):

„Hirdess Urad nevében, aki teremtet,
vérrögből teremtette az embert.
Hirdess! A te Urad a legnagyobb,
aki író tollal tanított,
megtanította az embert arra, amit nem tudott.”

Természetesen kétséges, hogy az így elkészült Korán-verzió szó szerint megegyezne az eredetivel, mivel a kinyilatkoztatás után 30 évvel az eredeti szöveg szóbeli átörökítése szükségszerűen hibalehetőségeket rejtett magában. Ezt a hipotézisemet az is megerősíti, hogy a 10. századra a Koránnak már hét változata forgott közkézen, s hogy az ellentmondást feloldják, a hittudósok kijelentették: a Korán hét olvasatban nyilatkoztatott ki.¹³ Konszenzusos alapon jelenleg az 1924-ben, Egyiptomban kinyomtatott verziót tartják hitelesnek és elfogadottnak.

A Koránban bőségesen találunk részeket, utalásokat az Ószövegetől és az evangéliumokból, például *Az őszinte hit* szúrában (112:1–4) is:

„Allah, a könyörület és az irgalmas nevében.
Mondd: »Ó Allah, az egyedülvaló,
Allah, az örökkévaló!
Nem nemzett és nem nemzetett.
És senki sem fogható hozzá.«”

Gerardus van der Leeuw ezzel a Korán-idézzel indítja a méltán híres vallás-fenomenológiai művének iszlámról szóló fejezetét, amelyben az iszlámot „a fenség és az alázat vallása”-nak nevezi.¹⁴

¹² Bibliográfiáját Salahuddin Ali Abdul-Mawjood dolgozta fel. Ali Abdu-Mawjood, Salahuddin: *The Biography of Zaid ibn Thaabit*. Dar-Us-Salam Publications, Houston 2007.

¹³ Szathmári Botond: *Az iszlám vallás alapjai, irányzatai és misztikus útja*. Napkút Kiadó, Buda-pest 2021, 37–38.

¹⁴ Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László. Osiris Tankönyvek. Osiris Kiadó, Budapest 2001, 555.

A Korán iránt érzett tiszteletem mellett fontosnak tartom reflektálni a keletkezése körül kialakult zavaros körülményekre és polémiákra is. A hagyomány szerint a Korán isteni ihlet hatására jött létre, majd később szintén isteni sugallat hatására írták át, és ez nehezen illeszthető össze az isteni tökéletességről alkotott felfogással. Az eredeti mű stílusbeli hiányosságai elengedhetetlenné tették prófétai hagyományok általi kiegészítését. A muszlimok szilárdan hisznek abban, hogy a Korán lefordíthatatlan, és hogy csakis az eredeti arab nyelven tekinthető eredeti és hiteles műnek. Emiatt nehezen magyarázható, hogy a több mint 1,4 milliárd hívő, akinek nem az arab az anyanyelve, miként értelmezheti a Koránt, ha az csak arab nyelven adja vissza Allah kijelentését.

Összehasonlítva a Bibliával a Korán rövid, és a muszlimok szerint egyetlen szerzője van, Allah. Hitük szerint a Korán kiegészíti a Tórát és az evangéliumokat, és Isten végső kinyilatkoztatását közli. 114 szúrája harminc részre tagolódik, hogy megkönnyítse recitálását a ramadán alatt. A legrövidebb *A bőség* című 108. szúra, amely csupán 3 ájából áll, míg a leghosszabb *A tehén* című 2. szúra, amely 286 ájából áll. A szúrák elrendezése még Carl Ernst iszlámkutató számára is rejtély.¹⁵ Minden egyes szúrának saját neve van, amely a benne kifejtett témát jelzi. A szúrák keletkezésének tekintetében a Korán-kutatók négy periódust határoznak meg. Az első három a mekkai periódus, amelyek Kr. u. 610–622 közé esnek. A negyedik pedig a medinai periódus, amely a próféta életének utolsó évtizedét öleli fel, s ebbe a csoportba tartoznak a leghosszabb szúrák. Mohamed próféta mellett a Koránban összesen 28 ószövetségi próféta történetét fedezhetjük fel.¹⁶

¹⁵ Ernst, W. Carl: *How to Read the Qur'an: A New Guide, with Select Translations*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, 38.

¹⁶ Hillenbrand, Carole: *Az iszlám. Új történeti bevezetés*. History Könyvek. Kossuth Kiadó, Buda-pest 2016, 72.

A feltámadás kérdése

A vallások, s ezeken belül a monoteista vallások egyik legnagyobb kérdésköre a túlvilági élet és a feltámadás. A Próféta tanításával összhangban a muszlim hit vallja a pokol és a mennyország létét. A muszlim felfogás szerint a halál pillanatában két angyal jön el az elhunythoz, kikérdezi életéről, megvizsgálja az életében tett jó és rossz cselekedetei, és ítéletet hoznak felette. A mártírok, akik az iszlám hitet terjesztették, azonnal a mennybe kerülnek, a többiek csupán csak bepillanthatnak a paradicsomba. Az iszlám is vallja a halál beállta és a feltámadás napja közti időszakot, köztes állapotot, amelyet *barzakh-nak* nevez.¹⁷

A mártírok, akik az iszlám hit terjesztésében jelentős szerepet vállaltak, megkülönböztetett tiszteletben részesülnek, s így az iszlám szentkultusznak fontos részét képezik. Ezek a *sáhídok*, azok a mártírok, akik az iszlám korai időszakában áldozták fel életüket a hittérjesztés során.¹⁸

Az iszlámban is fontos szerepe van az üdvösség kérdésének. A *jannah*, vagyis a mennyország az igazak számára fenntartott hely. Allah mindenhatósága lehetővé teszi a holt és még élő lelkek találkozását is. Erről így ír *A seregek* című szúra (39:42):

„Allah szólítja magához a lelkeket, amikor meghalnak és amelyik még nem halt meg, azt álmában [szólítja magához]. Visszatartja azt, akinek eldöntötte a halálát és elbocsátja a másikat egy megszabott határideig. Bizony, jelek vannak ebben azok számára, akik elgondolkoznak.”

Meglátásom szerint ez a Korán-idézet is magyarázatként szolgálhat a sirlátogatások gyakorlatának igazolására, ugyanis ezáltal a még élő, segítségre szoruló lélek fordul a már eltávozott lélekhez, hogy

¹⁷ „Amikor eljön valamelyikükhöz a halál, azt mondja: »Uram! Hagyd, hogy viasszatérhessek [az életbe]! Talán jót cselekszem abban, amit hátrahagytam!« De nem! Ez csa szófia beszéd tőle! Mögöttök lesz az akadály (*barzahun*) addig a napig, amikor feltámasztatnak.” 23:100

¹⁸ Gházi Miyán Sálár Mas'úd, Sakhí Sarwár Sultán. Titus, Murray T.: *Islam in India and Pakistan: A Religious History of Islam in India and Pakistan*. Munshiram Manoharlal Pulishers Pvt. Ltd., New Delhi 2005, 144–145

kérje annak közbenjárását Allah kegyelméért. A Korán több helyen beszél a feltámadásról és az utolsó ítélet napjáról.¹⁹

A *mennydörgés* című szúra a következőket közli a mennyországról és üdvözültekről (13:23–24):

„Éden kertjei. Belépnek oda ők és azok, akik atyáik, feleségeik és leszármazottjaik között igazak voltak; és az angyalok minden kapun át bemennek hozzájuk, [mondván]: »Békesség veletek! Ez a jutalmatok azért, mert állhatatosak voltatok.« Milyen pompás végső lakhely!”

Az elkárhozottakra pedig a *A letérdeplő* című szúra utal (45:34–35):

„És azt mondják nekik: »Ma elfelejtünk benneteket, ahogyan ti [is] elfelejtettétek, hogy ezzel a nappal lesz találkozásotok. A lakóhelyetek a [Pokol] tüze lesz és nem lesznek segítőtitek. Ez azért történik veletek, mivel gúnyt űztetek Allah jeleiből és elkápráztatott benneteket az evilági élet. Ma nem szabad kilépniük onnan és nem vetnek immár a szemükre semmit.«”

Al-Tirmidhi 2416-os hadiszgyűjteménye szerint a Próféta a következőket mondta az ítélet napjával kapcsolatban:

„Az ítélet napján az ítéletre váró egy lépést sem tesz addig, amíg, a földi életükkel kapcsolatban neki szegezett kérdésre nem ad választ. Ezek a következők: milyen élete volt az illetőnek és hogyan sáfázkodott azzal? Milyen tudásra tett szert és annak milyen hasznát vette? Milyen földi értékekre tett szert, és miként szerezte azt? Negyedikként pedig arra kérdeznak rá, hogy mire költötte a neki juttatott javakat. Végül utolsó kérdésként a földi testre és annak megfelelő használatára.”²⁰

Egyik hadisz szerint szintén a prófétához köthető, a holtakat három „személy” kíséri végső nyughelyükre, akik közül a szertartás végeztével kettő visszatér, egy pedig vele marad. Ezek a kísérők a követke-

¹⁹ Például: 22:5–9 (*A zarándoklat*); 36:12. (*Yā Sīn*); 39:70 (*A seregek*).

²⁰ Abū ʿĪsā Muḥammad ibn ʿĪsā as-Sulamī ad-Darīr al-Būghī at-Tirmidhi, magyarosan: Abu Iszá Mohamed ibn Iszá asz-Szulami ad-Darīr al-Būghī at-Tirmidzi (824–892), a mai üzbeisztáni terület született tudós, hadiszgyűjtő. Forrás: <https://sunnah.com/tirmidhi:2416> (letöltés ideje: 2025.10.26 10.44)

zók: a hozzátartozói, a földi javai és a cselekedetei. Ezek közül csupán a cselekedetei maradnak örökké mellette.²¹

Szentkultusz az iszlámban

Eddigi kutatásaim során kevés olyan kérdéskörrel találkoztam, amely a szent-kultusz kérdésében ennyire megosztotta volna az iszlám *umma* közösségét. Ez a gyakorlat többé-kevésbé elfogadott az iszlám két fő irányzatában, viszont ebben a tekintetben különbséget kell tennünk a városi és vidéki felfogás között. Ennél a résznél fontosnak tartom megkülönböztetni a hivatalos, tradicionális iszlám és a népi vallásosság álláspontját. A transzcendens élmény iránt tanúsított vágyakozás a muszlim hívők esetében is erőteljes, és ebbéli törekvésük megvalósulását a szentnek hitt vagy vélt személy közbenjárásával kívánják elérni.

De vajon mit mondott Mohamed próféta különféle típusú kultuszok vonatkozásában? Annemarie Schimmel a következőt fogalmazza meg erről:

²¹ Bukhári hadisz-gyűjteménye. Teljes nevén Abu Abdullah, Mohamed ibn Iszmáil ibn Ibráhím ibn al-Mugíra ibn Berdizb ah al-Bukhári, magyarosan: Abu Abdalláh Mohamed ibn Iszmáil ibn Ibráhím ibn al-Mughíra ibn Berdziba al-Buhkári. Bukhári perzsa származású volt, a közép-ázsiai Bukharában (Khoraszán tartomány) született 810-ben és 870-ben hunyt el Khar-tankban. Mivel nagyon fontosnak tartotta a hadiszok összegyűjtését és azok hitelességének vizsgálatát, szigorú feltételeket állított fel a hadiszok elfogadásához. Így több mint tizenhat éven át utazott, hogy összeszedje a hadiszokat, és hogy adatokat gyűjtsön a hagyományozókról. Kutató-munkája során elvégezte a hiteles és hiteltelen hadiszok elkülönítését, és tisztázta a hagyományozók megbízhatóságát és hitelességét. 600 000 hadiszt gyűjtött össze azokon a településeken, ahol tudósokra lelt, több mint 1000 hadisztudóssal találkozott, akikkel eszmecserét folytatott a hadi-szokról, és ebből a hatalmas mennyiségből választotta ki a leghitelesebbeket, 7397-et, ismétlések nélkül 2602-öt. Ezeket híres művében, al-Dzsámi' al-Szahíh al-Musznad min Hadisz Raszúl-Allah (szalla Allahu aleihi wa szallam) wa Szunanihi wa Ejjámihi (röviden Al-Dzsámi' asz-Szahíh – *A hiteles gyűjtemény*) című kötetben közölte. A kötetet úgy tartják számon, hogy ez a leghitelesebb könyv Allah könyve után. Ld. Al-Bukhári és Muszlim tudósokról. In: *Magyarországi Muszlimok Egy-háza*. <https://iszlam.com/hittan/a-hagyomanyokrol/item/1722-al-bukhari-es-muszlim-tudosokrol> (2023. aug. 30.).

„[Mohamed] visszautasította a személyéhez fűződő legendákat, és megtiltotta a személyéhez kapcsolódó kultuszt, mert úgy vélte, hogy ő maga csupán egyetlen csodás eseményt élt át, és pedig a Korán átadását az emberek számára.”²²

Majd pedig az alábbi hadísrészletet idézi a különleges személynek kijáró kultusszal kapcsolatban:

„A korai misztikusok valószínűleg úgy vélték, hogy az Isten iránt érzett szeretetük már nem adott helyet a Próféta iránti szeretetnek. »Egy éjjel, álomban megjelent a Próféta. Szeretsz-e engem? – kérdezte, mire én a következő választ adtam: Bocsáss meg, ám az Úr iránti buzgó szeretetem nem teszi lehetővé, hogy bárki más iránt is szeretetet érezzek. Erre a Próféta e szavakkal felelt: Aki Istent szereti, az irántam is ezen érzelmeket táplálja.«”²³

Meglátásom szerint a két utóbbi idézet is jól rávilágít arra, hogy az iszlámban is voltak megosztó nézetek a vallásos tisztelet, a kultusz gyakorlata kapcsán.

Kevés kivétellel a szentkultusz szinte minden muszlim vallású országban bevett gyakorlat. Kivételt képez Szaúd-Arábia, Kuvait és Jemen, ahol a vahhábizmus²⁴ jelentős követőkre talált mind a síiták, mind a szunniták körében. Mivel a *haddzs*, a kötelező zarándoklat egyik célpontja a szaúd-arábiai Mekka, a vahhábita irányzat nem veszi jó néven a tőle eltérő iszlám irányzatok szertartásait, és a zarándoklatok alatt erősen korlátozzák a sírok kultikus jellegű látogatását. A vahhábita irányzatot követő országokban úgy igyekeznek elkerülni

²² Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Caroline Press, Chapel Hill 1975, 213–214.

²³ Schimmel, Annemarie: *i. m.* 214., ahol Fariduddin Attar *Tadhkirat al-auliya* című hagiográfiái gyűjteményéből idéz (T 2:41) Fariduddin Attar: *Tadhkirat al-auliya*. Edited by Reynold A. Nicholson. 2 vols. 1905–1907. Reprint. London and Leiden 1959-es kiadásá alapján.

²⁴ A vahhábizmus (vagy vahhábizmus) mozgalma a 18. században terjedt el. Alapítója Abdul Vahháb (arabul Muhammad ibn Abd Wahháb (1703–1792) volt, aki tanításaival szembefordult a szúfikkal, és az iszlám radikális megtisztítását tűzte ki célul, s hogy meggátolja a szentkultusz bármilyen formáját, megsemmisítették a Próféta és rokonai, illetve a zarándokhelyek síremlékeit. Napjainkban Szaúd-Arábia a vahhábizmus központja.

ni a szentek kultuszának gyakorlását, hogy a sírt fedő követ a föld felszíne alá helyezik, s így nincs mód a szentnek tartott személyek sírjainak gondozására.

Releváns és további kutatásra érdemes kérdéskör, hogy milyen tényezők járultak hozzá a szentek iránti tisztelet kétféle felfogásának kialakulásához. Eddigi kutatásaim alapján azt feltételezem, hogy ebben a tekintetben az iszlám isten-képnek is lehet szerepe, amely nem egy szerető, megbocsátó és a teremtményeit óvó Teremtőt láttat. Emiatt a hívők úgy fordulnak a szent emberekhez, mint közbenjárókhoz, mivel kicsinységük tudatában elképzelhetetlennek tartják az Allah-hal való személyes kapcsolat lehetőségét is.

Azt a tényt sem szabad elfeledni, hogy a vallás tekintetében az iszlám nem differenciálja a privát és a társadalmi szférát.

Az imatípusok és a Fátíha

Az iszlámban két típusú ima létezik: az első a kötelező, naponta öt alkalommal végzendő *szalát*, illetve perzsa nyelven *namaz* néven jelölt ima; a második pedig az előírt kötelező imák melletti könyörgeések.

A kötelező imák

A kötelező imádkozás előtt rituális tisztálkodást kell végezni, meret ennek elmaradása esetén az ima nem érvényes. A tisztálkodásnak két formája ismert: az első a *vudú*, amely a fej, az arc, a kéz, a kar és a lábfej folyó vízben való megmosását, a haj megnedvesítését foglalja magában. Tisztátalan állapotban, amelyet az illemhely használata, szexuális együttlét okoz, nagyobb rituális tisztálkodás szükséges elvégezni, amely az egész test megmosát jelenti, beleértve a haját is. Ennek a neve *guszl*.

A rituális tisztálkodásnak nem csupán fizikai jelentősége van. A külső tisztálkodás rituáléjának a lelki megtisztulás érdekében is kell történnie. Al-Gazáli ezt tanítja a mosakodás alatti imádkozással kapcsolatban: „Ha egy ember elmondja összes imáját a tisztálkodás

alatt, bűnei eltávoznak teste minden részéből, és egy pecsét kerül a megtisztulásra.”²⁵

A nem kötelező imák

A nem kötelező, azaz önként vállalt imádságok közül az első a *ju-mu'ah* ima, amelyet péntekenként szokás elmondani közösen a mecsetben, és a *sunnah* imádság, amelyet a próféta egész élete során elimádkozott. Ezen mellett léteznek még a *nafl* imádságok, amelyek különböző, *rak'ahnak* nevezett és mozdulatokkal összekapcsolt imaegységekből állnak. Vannak még a *du'a* nevű esdeklő imádságok. Ezeket gyakran mondják valamely szentnél közbenjáró imaként is, de éjszakai csendes imaként vagy virrasztás alkalmával is.

Fontos még megemlítenünk a *dhikr* (*dzirk* vagy *zirk*) könyörgéseket, amelyek Allah tulajdonságainak, illetve a hozzá kapcsolódó kifejezéseknek ritmikus és ismétlődő recitálását, vagy gondolatban történő felsorolását jelentik. A *dhikr* főleg a meditációs elmélkedések során gyakorolt imatípus.

Fátiha-imádság

Az imák ismertetése során nem mellőzhetjük a szentkultuszhoz szorosan kapcsolódó, a tiszteletnek örvendő szentek sírjánál recitált imádságokat sem. A Fátiha-imádság elmondása fontos részét képezi az elhunyt sírjánál gyakorolt szertartásnak. Ehhez szent holttestének fizikai közelsége is szükséges. Az ima mondása a karok felemelésével és széttáráásával kezdődik úgy, hogy az imádkozó előbb fel-fele

²⁵ Watt, W. Montgomery: *The Faith and Practice of al-Ghazali*. George Allen & Unwin Ltd., London 1953, 97.

fordítja tenyereit, majd pedig arcára helyezve könyörög Allahhoz az eltávozott szent érdekében.²⁶

Összességében elmondhatjuk, hogy az ima az iszlámban is központi szerepet kap. Könyvtárnyi kötet foglalkozik az imaélet kérdéseivel, a mintegy huszonöt imatípussal és a különböző, az imádságok formai teljesítését akadályozó élethelyzetekben alkalmazandó szabályokkal.²⁷

A megnyitó (1:1–7)

- 1 „Allah, a könyörületes és az irgalmas nevében.
- 2 Dicsőség Allahnak, a teremtmények Urának,
- 3 a könyörületesnek és az irgalmasnak,
- 4 aki az Ítélet Napját uralja!
- 5 Néked szolgálunk és hozzád fordulunk segítségért.
- 6 Vezess minket az egyenes úton,
- 7 azoknak az útján, akik iránt kegyesnek mutatkoztál,
- s ne azokén, akiket haragvásod sújt,
- sem a tévelygőkén.”²⁸

A megnyitó című 1. szúra a legelőkelőbb, legfontosabb helyet foglalja el a muszlim liturgiában. Nem véletlen, hogy ennek a szúrát

²⁶ A források itt nem fogalmaznak egyértelműen, mivel egyes esetekben nem az „érdeké-ben”, hanem a „névében” fordítást nyújtják. Irfan Moeen Khan azonban egyértelművé teszi a kérdést, amikor tanulmányában kifejti, hogy az imamozdulatokat a hívők a szent közvetlen segítségével érdekében is végzik a szent sírjánál. Khan, Irfan Moeen: *Re-centering the Sufi Shrine: A Metaphysics of Presence*. Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2023, 31. Renald, John: *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press, Berkeley 2008, 164.

²⁷ Syed, Amjad R. M.: *Islamic Perspectives on Prayers and Coping with Sickness*. Islamic Society of Northern America, Mississauga, Ont. 2002.

²⁸ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

nak huszonöt más elnevezése van. Olyan címekkel találkozhatunk még, mint például *Az Írás veleje* vagy *A Korán veleje*, amelyeket a 13. századig használtak. Keletkezése az első mekkai korszak végére tehető. Ezt erősíti meg Richard Bell is, aki a szúra fontosságának kialakulását a Kr. u. 623. év végére, esetleg 624 elejére teszi.²⁹ Fontossága kétségtelen, mivel a hagyomány szerint Mohamed hitelesítette és szentesítette, és a szövegén semmilyen változást nem hajtottak végre az azóta eltelt majdnem másfélezer esztendő alatt.

Simon Róbert megjegyzi, hogy az 1. szúra már elejétől fogva liturgikus szövegnek készülhetett, és mind nyelvezetében, mind stílusában a zsidó és keresztyén tradíciókban gyökerezett. Példaként hozza fel, hogy a második ája „dicsőség Allah-nak” (al-ḥamdu li’llāhi) formulának szír és újtestamentumi párhuzamai vannak.³⁰

A legkorábbi közösségi imát a Korán 73., *A beburkolózott* című szúrájában olvashatjuk, amelyben a korai muszlim közösség Mekkában tartott éjjeli imádságáról van szó.

A temetési imádság

Az iszlám különös tiszteletet tanúsít mind az élő, mind az elhunyt muszlim irányában. A temetési imádság, a *janazah* áldáskérés az elhunyt, és egyben bűneinek megbocsátásáért mondott könyörgés is. A temetési imádság elmondása a közösség feladata, amelyet az imám végez. A könyörgés négy rövidebb részből áll. Az első rész a nyitó könyörgés, amely így szól: „Dicséret és dicsőség Allahnak. Legyen áldott a neve. Hatalmas az ő felsége. Nincs más isten, csupán ő.” A második rész ekképpen hangzik:

„Urunk, imádkozz Mohamedért és az ő családjáért, amiként az tetted Ábrahámért és az ővéért. Add áldásodat Mohamedre és családjára, miként adtad áldásodat Ábrahámra és családjára e

²⁹ *Umm al-Qur’ān*. Simon Róbert: *A Korán világa*, 13. Bell, Richard: *The Qur’ān: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. T. & T Klark, Edinburgh, Vol. I. Surah I–XXIV, 1937, Vol. II, Surah XXV–CXIV., 1939 (repr.1960), 22.

³⁰ Simon Róbert: *A Korán világa*, 14.

két Világon. Te, aki a legmagasztosabb magasztalásra vagy méltó. Te, a legcsodálatosabb!”³¹

„Urunk, áldd meg az élőket, a holtakat, a jelenlévőket és az úton lévőket, fiataljainkat és időseinket, a férfiakat és a nőket. Uram! Kiknek te adtál életet, add, hogy muszlimként éljenek, s akik halálát Te rendelted el, add meg nekik a hit kegyelmét!”³²

A temetési imádság pedig ekképpen zárul a jelenlévők egyéni imájával:

„Urunk! Ne vedd el tőlünk azon kegyet, amelyben az itt elhunyt a Te akaratodból részesült. Ne tégy ki minket a kísértés bűnének, bocsáss meg nekünk, és bocsáss meg neki is!”³³

A péntek délelőtti ima

A közös, péntek délelőtti ima, amelyet a mecset sejkje vezet, a következő részekből áll:

1. bevezető ima;
2. félórás, közéleti kérdéseket boncolgató prédikáció;
3. tízperces, erkölcsi kérdésekkel foglalkozó prédikáció;
4. délben elmondandó közös ima.

³¹ As-Sawwaf, Sheikh M. M.: *Muslim Prayer Book*. Al-Falah Foundation, Cairo 2001, 122

³² Uo. 123

³³ Uo 123

Az imák szövegei pontosan meghatározottak, a Korán-passzusok azonban változnak.³⁴ Korai közösségek imáiban egyes szúrák az „Áldott az” szavakkal kezdődtek (25:1–2; *al-Furqān*), amely feltétlenül a keresztény mintára utal.

„Allah, a könyörületes és az irgalmas nevében.

Áldott az, aki al-Furqānt küldött le az ő szolgájának, hogy intés legyen az a teremtményeknek.

Az, aki az eget és föld országlása és [aki] nem nemzetett fiúgyermeket és nem volt társa az országlásban és megteremtett minden dolgot és akarata szerint határozott róluk.”

Az országlás című szúrában pedig ezt olvashatjuk (67:1–3):

„Allah, a könyörületes és az irgalmas nevében.

Áldott legyen az, akinek a kezében van az országlás. Ő mindenek fölött hatalmas,

aki megteremtette a halált és az életet, hogy próbára tegyen beneteket, ki munkálkodik a legjobban? Ő a hatalmas és a megbocsátó,

aki hét égboltot teremtett egymás fölé. Nem látsz egyenetlenséget a könyörületes teremtésben. És nézd meg még egyszer! Látsz-e vajon repedést?”

A mekkai és medinai szúrák összehasonlításakor a következő általános megállapításokra jutunk: a mekkai szúrák a szóbeliség jeleit viselik magukon, amelyet az azonos fordulatok gyakori ismétlődése,

³⁴ A Britannica egyik magyarázata szerint maga a Korán arab szó a szír *qeryānā* és jelentése: olvasmány, szavalt, felelet, recitáció. Ezzel szemben egy másik magyarázat szerint az arab *qaraa* szóból származik, melynek jelentése: összeállít, összegyűjt. Egy másik magyarázat a *qarana* szóval hozza kapcsolatba, melynek jelentése: kapcsolat, esetleg összhang. Itt arra utalnak, hogy a betűk isteni sugallatra kapcsolatba lépnek egymással, e kapcsolatból szavak születtek, melyekből versek, majd nagyobb egységek, melyek végül a Korán szövegévé formálódtak. A *qiraat* szóra való vissza-vezetés a következő lehetséges magyarázat. E szónak jelentése: *olvasmány, szavalt*. Omaar, Rageh: *Islam Book: Big Ideas Simply Explained*. Dorling Kindersley Ltd., New York 2020, 67. A Koránt évtizedekkel Mohamed halála után állították össze. Amint ezt a 10. lábjegyzetben említettem, összeállításra Oszmán ibn Affán nevéhez fűződik. A *József* című szúra (12, 2). *arab Koránról* tesz említést, s itt természetesen csupán arab írásról, olvasmányról lehet szó.

illetve a prózai szövegekben található rímes sorok mutatnak, és fontos megjegyezni a „te” és „ti” megszólítású imák megjelenését is.

A medinai szúrákban eltűnnek a rímek, ismétlődések, és a rövid, költői mondatokat bonyolultabb nyelvtani szerkezetű, értekező jellegű szövegek váltják fel. A „te” és „ti” megszólítások helyébe a többesz számú „mi” kerül, amely arra utal, hogy itt már nem beszélhetünk az Isten és az ember közti párbeszédéről. A medinai szúrák szerkezetét kezdetben az jellemezte, hogy a rövid, himnikus bevezetést különböző témák következtek megfelelő tagolásban, később viszont szerteágazó tematikát boncoló, társadalmi kérdésekkel, törvénykezéssel foglalkozó beszédek lettek.

Az imádkozás ortodox fizikai formái

„Ti hívők! Ha elhangzik a hívás a pénteki istentiszteletre, akkor siesetek Allah megemlékezésére és hagyjátok a kalmárkodást. Ez jobb nektek – ha tudásotok van.” (62:9)

Az ima, amelyet a napi öt imádkozás formájában kell gyakorolni, az iszlám vallás öt pillérének – hitvallás (*saháda*), ima (*szalát*), adakozás (*zakát*), böjt (*szaum*), mekkai zarándoklat (*haddzs*) tartozik. Végezhető állva, ülve, leborulva és meghajolva (*A tehén* –2:238; *A nők* – 23:1–2).^{35,36}

A helyes és Istennek tetsző imák kritériumai

1. megfelelő időben („Az istentisztelet meghatározott időben megszabott előírás a hívőknek!” 4:103);
 - a) *fadzsr*: hajnalhasadástól napfelkeltéig; két imaegységből, azaz rakából³⁷ áll;

³⁵ „Tartsátok be az istentiszteleteket, és [különösen] a középsőt, s álljatok [az istentisztelet közben] áhítatosan Allah előtt!,”

³⁶ „Boldogok a hívők, akik istentiszteletükben alázasak...”

³⁷ Az arab *raka* jelentése: *imaegységet*. Többes számban: *rakát*. A napi öt ima különböző számú rakából áll.

- b) *dohor* (*dzuhr*, *zuhrt*): déli ima, amikor a Nap elhagyja a zenitét és addig tart, amíg az árnyék hossza el nem éri az árnyékadó test hosszát; négy rakából áll.
- c) *aszr*: délutáni ima, amelynek ideje az árnyék hosszának az árnyékadó test hosszával való megegyezésétől a napnyugta kezdetéig tart; négy rakából áll;
- d) *magrib*: naplementi ima, amelyet akkor kell elkezdeni, amikor a nap teljesen eltűnik a nyugati látóhatáron, és az alkonypir teljes eltűnéséig tart; három rakából áll;
- e) *isá*: esti ima, amely az előző ima végétől az éjszaka feléig tart; négy rakából áll.

Az ima menete

1. Az imádkozó a Kába felé fordul, két kezét a váll vagy fül magasságig emeli, és *Alláhu akbar*-t mond.
2. Ezt követően jobb kezét a balra helyezve a mellkasára teszi. Előre tekint és a leborulás helyére szegezi tekintetét, majd elmondja a következő imanyitó fohászt: „Magasztos vagy, ó Allah! S az Irántad való hála által áldott a te neved, s magasságos a hatalmad, nincs más isten rajtad kívül.” Ezt követően pedig elmondja a Korán nyitó szúráját, a Fátihát, majd idézhet még egy rövid szúrárt vagy áját.
3. Újra felemeli kezét és ismét *Alláhu akbar*-t mond, majd kissé meghajol.
4. Meghajolva térdére teszi kezeit, ujjait szétnyitja, könyökeit pedig távol tartja törzsétől, majd háromszor elmondja a következőt: *Szubhana rabbiel azim!* – „Dicsőség a hatalmas Uramnak!”
5. Az imádkozó felegyenesedik, kezeit válla vagy füle magasságáig emeli, és a következőket mondja: *Szemia-llahu limen hamidah! Rabbana va lakal hamd!* – „Alláh hallja azokat, akik magasztalják őt! Istenünk, Tiéd a dicsőség és a hála.”
6. Ezután újra *Alláhu akbar*-t mond, és leborul. Hét tagra kell leborulni: a homlokra, az orra, a két térdre, a kezekre és talp-

párnákra. A kéz ujjai a Kibla felé kell nézzenek. Leborulva a következőket mondja: *Szubhana rabbijal álá*. – „Dicsőség a magasságos Uramnak.”

7. Felemelkedik és ülőhelyzetet vesz fel, s közben *Alláhu akbar*-t mond. Bal lábfejét maga alá fordítja és ráül, a jobb lábfeje viszont behajlított lábujjakkal áll. Bal kezét bal térdén, a jobbat a jobbon tartja, majd háromszor mondja el lassan: *Rabbi gfirli, igfir li!* – „Uram, bocsáss meg, bocsáss meg nekem!” Rövid szünet után ismét *Alláhu akbar*-t mond, és a földre borul, és ezzel befejeződik be az első rakát.
8. Feláll, közben *Alláhu akbar*-t mond és elkezd a második rakát *A megnyitó (Fátiha)* szúrával, amelynek recitálása után, egy másik rövid szúra kötelező, és megismétli, amit az első rakát során tett.
9. Miután befejezi a második rakát is, az imádkozónak ugyanabba a helyzetbe kell ülnie, mint a két leborulás között, és el kell mondania a Tasahud első részét: „(Hálás köszöntések szálljanak Allahoz és (minden) imádság és (minden) jószág. Béke legyen veled, ó, Próféta, és Allah kegyelme és Allah áldásai. Béke legyen mindannyiunkkal és Allah igaz szolgáltaival. Tanúsítom, hogy nincs más (igaz) isten, csak Allah, és tanúsítom, hogy Mohamed az ő szolgálja és küldötte.)” A Tasahud recitálása közben öklét összeszorítja, mutatóujját a Kibla irányába tartja, a hüvelykujját a középsőhöz érinti, vagy kört formál velük.
10. Ha az ima kettőnél több rakából áll, akkor a Tasahudnak csak az első részét kell recitálnia, majd felállva a kezeit a váll- vagy a fül magasságig emelve *Alláhu akbar*-t kell mondania, s úgy folytatnia az imádkozást, hogy minden többi rakát során már csak a Fátihát kell elmondania. Az utolsó rakát után ülni kell maradnia, és a Tasahudot teljes egészében kell elmondania. Ekkor a bal lábfejét már a jobb lábszára alá ajánlatos tennie.
11. Az imádkozó úgy fordítja jobbra a fejét, hogy lássa jobb vállát és ezt mondja: *Asszalamu alejkum va rahmatullah!* – „Alláh

békéje és kegyelme legyen veletek!” Ezután úgy fordítja balra a fejét, hogy lássa a bal vállát, és megismétli az előbbi mondatot.

Ügyni kell arra, hogy az imádkozó teljesítse az ima kötelező elemeit. Ha egy imaegységet rosszul mond el, azt meg kell ismételnie.

Párhuzamot természetesen nem lehet vonni, ám a római katolikus egyház tanait híven követő hívek rózsafűzér-imádságát is szigorú, pontos előírásokhoz kötött menet szerint kell mondani, a tévedéseket pedig az adott imarész megismétlésével lehet helyrehozni.

Az imát a következő esetek teszik érvénytelenné:

1. ami érvényteleníti a mosakodás rítusát, érvénytelenné teszi az imát is (bélgáz, vizelet, széklet, kivéve betegeket), és ha ez áll fenn, köszönés (*teszlim*)³⁸ nélkül kell befejezni az imát;
2. evés és ivás ima közben;
3. az imához nem tartozó beszéd;
4. sok mozgolódás;
5. hangos nevetés;
6. tisztátalan nő elhaladása az imádkozó előtt;³⁹
7. az ima bármely részének szándékos elhagyása;
8. az ima bármely feltételének szándékos elhalasztása;
9. az ima sorrendjének szándékos felborítása;
10. az imádkozásra való tudatos törekvés elmulasztása.

Az imádkozást lehetőleg közösségekben kell gyakorolni, mivel Mohamed szerint a közösségi ima huszonhét-szer többet ér az egyéni-

³⁸ A *teszlim* a szalát befejező része, amelyben a következő hangzik el: *As-salāmu ‘alaikum wa-rahmatu-llah*” – „Isten békessége és áldása szálljon rád”.

³⁹ Ez a kitétel csupán a hanbalita vallásjogi iskola előírásában szerepel.

nél.⁴⁰ Az imádkozás helye a mecset, amely az arab *meszdzsid* szóból származik. Ennek jelentése: *a leborulás helye*. A dzsámi szó a *dzsamma'* szóra eredeztethető vissza, amely az *összegyűjtött* szóból származik.

Iszál-i szaváb

Az *iszál-i szawáb* szertartást „érdemátadásként” fordíthatjuk, amelynek során a Fátíha recitálásával úgynevezett érdem- és jutalomátadás (*szaváb*) következik be, amit „lelki alamizsnaosztásként” a holtért, de akár élő személyért is fel lehet ajánlani Allahnál. Ennek a szertartásnak pontos időpontjai vannak, tehát kötöttek: az elhunyt személy halálának napjától számított harmadik (*szójem*), tizedik (*dasván*) vagy a negyvenedik (*csálisván*) napon lehet tartani.

Érdemszerzésként más kegyes cselekedetek elvégzése is alkalmas a jutalomszerzésre. Ilyen lehet például Allah imádatának többszöri szóbeli kinyilvánítása (*'ibadát*), a böjtölés (*szaum*),⁴¹ a zarándoklat (*haddzs*), jótékonykodás, adakozás (*za-kát*).⁴²

Általánosságban elmondható, hogy az *iszál-i szawáb* mint fogalom a holtak és élők közti kapcsolatra vonatkozik. Azon kegyes cselekedetek összessége, amelyek által oly érdemeket lehet szerezni akár a

⁴⁰ Ez a megállapítás Muhammad al-Bukháritól (810–870), a 9. században élt imámtól és isz-lám jogtudóstól származik. Al-Bukhári. Gyakran Bukhári imám megnevezéssel találkozhatunk szé-mélyével. A mai Üzbegisztán területén, Buharában született. Már fiatalon is a hásziszokta-nulmányozásával, összegyűjtésével foglalkozott, és ezt a munkát 846-ban *Sahih al-Bukhári* címmel állított össze. Műveit angolra lefordították és hadisz-magyarzatokkal látták el: *Sahih al-Bukhari: English Translation and Explanatory Notes*. Based on the Urdu work Fadl al-Bāri by Maulana Muhammad Ali. Vol. 1: Parts 1–7 of Sahih al-Bukhari Covering the fundamentals of Islam. Rendered into English by Maulana, Aftab-ud-Din Ahmad and Aziz, Zahid: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, U. K., Wembley 2019.

⁴¹ A Koránban a 2:185-ben olvashatjuk böjt-re való felhívást. A böjtöt a 44:3–4 is megemlíti, de itt csupán a ramadán egyik éjszakájáról, az áldott éjszakáról van szó a 3. és 4. ájában. A böjt megszakítható. Ebben az esetben kötelező böjti nappal pótolni, és ez bármikor meg lehet tenni.

⁴² Padwick, Constance E.: *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*. Society for Promoting Christian Knowledge, London 1961, oldalszám ???.

holtak lelke számára, akár egy élő személy részére, amely túlvilági sorsát is befolyásolhatja. A holtak haláluk pillanatába a *barzakh* állapotába kerülnek, amely egy fázist, egy szakaszt jelöl, és a halál utáni és feltámadás előtti időszakot foglalja magában.

Az iszlám felfogása szerint az ember minden vallásos indíttatásból végrehajtott cselekedete (*al-'amal*) érdemként jelenik meg. Allah megjutalmazza az erényes cselekedeteket, a bűnök azonban, még ha csupán kifogásolható tettek is, felszítják haragját, ami viszont idővel csitulhat.

Meglátásom szerint az *iszál-i szawáb* gyakorlatában a személy felelőssége tekintetében merül fel a legnagyobb teológiai kétely. Az iszlám felfogása szerint a személyes felelősség élete során érint minden egyes hívőt, az *iszál-i szawáb* gyakorlata pedig éppen ezen teológiai doktrínának mond ellent, ugyanis ennek alapján az élők meg tudják változtatni a földi életből elköltözötték Alláh előtti státuszát. Ez pedig *sirk*, megbocsáthatatlan bálványimádás.⁴³

A közbenjárással kapcsolatos gondolatmenetben feltétlenül ki kell térnünk a halottak esetleges közbenjárásával kapcsolatos polémikákra is. Ez szintén igen megosztó kérdés az iszlám vallástudomány terén. A tradicionális iszlám egyértelműen elutasítja ezen feltevést. Azonban a szunnita iszlámon belül is létezik egy jelentős reformirányzat, a *debándi*, amely az észak-indiai, Uttar Pradesh Deoband városáról kapta a nevét. Ez az irányzat különösen Pakisztánban, Indiában, Bangladesben, Afganisztánban, valamint a brit és dél-afrikai muszlim közösségekben képvisel erőt. Tagjai érvényesnek és követendőnek tartják az élők személyek holtakért mondott imáját, viszont hevesen és ellentmondást nem tűrve utasítják el a holtak esetleges közbenjárását az élők érdekében.⁴⁴

⁴³ A társítást jelentő *shirk* vagy *isrák* általánosságban a politeizmussal kapcsolatos bűnökre vonatkozik. „” 4:36.48. E témát részletesen tárgyalja Abdul-Rahman, Muhammad Saed: *Polytheism and Its Different Forms*. Islam: Questions and Answers, vol. 5. MSA Publications Ltd, London 2003.

⁴⁴ Tayyab, Qari Muhammad: *The Tradition of the Scholars of Deoband*. Turath Publishing, London 2022, 66.

A sirk témakörében gazdag szakirodalom született. Az egyik ilyen vonatkozású kézikönyvben a témához szorosan kapcsolódó anyagra leltem, amely kitér az elhunyt sírjánál gyakorolt imádkozáshoz nyújt egyértelmű eligazítást. A könyv szerzőjéhez, Muhammad Saed Abdul-Rahmanhoz, sokan fordultak a shirk témaköréhez kapcsolódó kérdéseikkel, ő pedig típusuk alapján külön alfejezetekbe foglalta válaszait, és a szentnek vélt elhunytak sírjánál gyakorolt imádkozások tekintetében a következőket javasolja salamoni döntésként: ha valaki a halotthoz imádkozik, az sirknek tekinthető, ha pedig azt kéri, hogy a Próféta járjon közben Allahnál, az nem tekinthető a muszlim által elkövethető legnagyobb bűnnek.⁴⁵

A zíjárat

Számos tudományos vita bontakozott ki a sírlátogatás, a szenttiszteltet eredetéről, annak mikéntjéről és a muszlim fejedelmeknek a kérdéssel kapcsolatos állásfoglalásáról. A *zíjárat* legkorábbi gyakorlata a Mohamed személyéhez kapcsolódó kultusz volt, akinek legutolsó lakhelye s egyben végső nyughelye is fontos imádkozási helyé vált a halála utáni 2. évszázadtól.⁴⁶ Amint személye egyre nagyobb súllyal bírt, úgy kaptak egyre nagyobb kultikus jelentőséget a hozzá kapcsolódó helyek, személyek és tárgyak is. Így nem nem meglepő, hogy végső nyughelye „szent státuszra” emelkedett, s ezt a hívők tömegei látogatták, és látogatják meg mind a mai napig. A nagy szunnita tudós, Abu Hámid al-Ghazáli a Mohamed-hez köthető hadíszot idézve bizonyítja e gyakorlat létjogosultságát: „Aki, Allah kegyét és jutalmát

⁴⁵ Abdul-Rahman, Muhammad Saed: *i. m.* 81–82.

⁴⁶ Mohamed sírja Medinában található az Al-Masjid al-Nabawi mecsetben, amely utolsó fe-leségének, Aishának lakhelye fölé épült. Aisha 610 környékén született. Apja Abu Bakr (az iszlám első rasídún kalifája (573–634), akit Khadidzsa 620-ban bekövetkezett halála után ajánlott fel apja a Mohameddel kötendő házasságra. Emiatt támadások érik Mohamedet: gyermekházassággal vádolják. A vád viszont alaptalan volt, ugyanis 620-ban csupán a *nikahra*, vagyis a házassági egyezményre került sor, azaz még nem elhált házasságról volt szó (*ratum sed non consummatum*). A házasság elhalálása a Medinában való megtelepedés második évében, 624-ben került sor, amikor Aisha már a 15. évében járt, és az elfogadott szokás szerint az ilyen korú lányokat már házasságra alkalmasnak tekintették.

áhítván meglátogat Medinában, annak érdekében tanúként közbefogok járni nála a feltámadás napján.”⁴⁷

Al-Ghazáli különösen fontosnak tartotta bemutatni Mohamed természetfeletti képességeit, amelyeket különösen két egymáshoz kapcsolódó rendkívüli utazás támasz alá: az *iszrá*, az éjjeli utazás és a *mirádzs*, a mennybe való felemelkedés.⁴⁸ E két látogatás a népi iszlám és a szúfi figyelmének középpontjába került.

Éjszakai utazását a Korán *Az éjszakai utazás* szúrája (17:1) írja le: „Dicsőség annak, aki éjszaka utazást tett az ő szolgájával a Szent Mecsetből az igen távoli mecsetbe,⁴⁹ amelynek megáldottuk a környékét, hogy mutassunk néki a jeleinkből! Bizony, ő az, aki [mindent] hall és lát.”

A hagyomány szerint Mohamedet Gábrriel (Dzsibríl) angyal kísért egy égi paripa hátán Jeruzsálemig, ahol a korábbi próféták, Ábrahám, Mózes és Jézus gyülekezetében imát vezetett. A kultikus tisztelet újabb eleme pedig Mohamed születésnapjához⁵⁰ kapcsolódott.

A szúfi sírok és síremlékek látogatása közismert tény az egész muszlim világban, bár elfogadottsága nagyon eltérő. Ezeknek a zarándoklatok *zjárat* vagy *zjára* az arab nyelven, Pakisztánban és Észak-Indiában pedig a *jelenlélet* jelentő *házirí* szót használják erre.

⁴⁷ Al-Ghazzáli: *The Remembrance of Death and the Afterlife – Kitāb Dhikr al-mawt wa-māba’dahu. Book XL of The Revival of the Religious Sciences, Ihya’ ‘ulūm al-dīn*. The Islamic Texts Society, Cambridge 1989, 113.

⁴⁸ Az *iszrá* és a *mi’radsz* Mohamed éjszakai látomásának két része. Az *iszrá* Mohamed éjjeli látogatása az Al-Aqsa mecsetbe, a *mi’ráj* pedig a mecsetből a mennybe való felemelkedésének látomása.

⁴⁹ „[...] »az igen távoli mecset« a vers keletkezése pillanatában a kortársak számára valaminő égi szentélyt, az »égi Jeruzsálemet« jelenthette, [...] és csak később – a betoldás is lehetővé tette az új értelmezést (az ommajjada korban) Mekka jelentőségét csökkentendő – jelölte mind ki-zárólagosabban az »égi Jeruzsálem« helyett a valóságos Jeruzsálemet. Ekkor alakulhatott ki az a legenda, miszerint Mohamed csodálatos éjszakai utazást tett Mekkából Jeruzsálembe egy fan-tasztikus hátasállatron [...]” Simon Róbert: *A Korán világa*, 255.

⁵⁰ Mohamed 571 áprilisában, az iszlám naptár harmadik Mawlid vagy Maulid hónapjának 12. napján született.

A zíjárathoz hozzátartozik a kontemplatív szemlélődés (*nazar-i karam*).⁵¹ Ennek során a hívők csendes elmélkedést folytatnak a szúfi sírjánál. A szemlélődő elmélkedés célja a szent aktív közbenjárásának elérése. Közhiedelem, hogy ezek a szent helyek hozzáférést biztosítanak az isteni jelenléthez a közönséges hívők számára.

Mircea Eliade szerint általánosságban, tehát nem kiemelve, hanem csupán hangsúlyozva az iszlám számára fontos lokációkat, a szent helyek három elsődleges és alapvető funkcióval szolgálnak a hívők számára. Az első és legfontosabb, hogy ezeken a helyeken az imádkozó kapcsolatba léphet Istennel. Ez történhet ima, rituális szertartás vagy egyes vallások esetében az adott isten vagy istenségek bármely művészi ábrázolásával való kontaktus keretében. Az iszlám esetében az első két lehetőség jöhet szóba. A második funkciójuk az, hogy ezeken a szent helyeken, ahol állandó isteni jelenlét, biztosítják a vele való találkozást. Az imádkozók pedig azért keresik fel ezeket a helyeket, hogy áldást, gyógyulást, bűnbocsánatot, lelki érdeemeket és végül, de legfontosabb célként üdvösséget nyerjenek. Ezek a helyek végül építészeti emlékek is, ahol a tárgyak, a művészeti alkotások és a zene a vallás legtisztább formáit hivatottak szolgálni.⁵²

A népi iszlám felfogása alapján a szúfi szenteket egyértelműen és közmegegyezés (*idzsmá*) alapján „Isten barátai”-nak (*avlijá Allah*) tekintik, és ez a megtisztelő megnevezés azt a magas státuszukat is bizonyítja, amelyet a vallási életben töltenek be.⁵³

A szúfik és a szúfizmus

A szúfizmus, az iszlám miszticizmus eredetéről kevés és egymásnak ellentmondó forrása van. A 8. századtól kezdve már találkozhatunk olyan leírásokkal, amelyek az aszketizmust követendő példaként ajánlják, az első szúfizmussal kapcsolatos források pedig 10. száza-

⁵¹ A *nazar-i karam* eredeti jelentése: jóakart, jóindulat vagy kedves odafigyelés. Meglátásom szerint itt a csendes, kontemplatív elmélyülés a leginkább elfogadható fordítás.

⁵² Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. Bison Books. University of Nebraska Press, Lincoln– London 1996, pp. 100-101

⁵³ Khan, Irfan Moeen: *i. m.* 21.

diak. Vannak olyan kutatók, akik szerint a muszlim aszkétizmus a keresztyén szerzetesség mintájára alakult ki, mások viszont erősen megkérdőjelezzik ezt.⁵⁴ A szúfikat általában két csoportba szokták sorolni. Az első, a „józanok” csoportja, akiknek jelzője arra utal, hogy gondolkodásuk és életvitelük a szigorú iszlám elveket követők számára is elfogadható keretek között maradt. Velük szemben a „mámmoros” szúfik álltak, akik hajlottak a mélyebb misztikus átélésre, a transzcendens élményre, és azt vallották, hogy Allahal való misztikus egyesülés kontemplatív imádság, böjtölés és a szív teljes megtisztítása által érhető el.⁵⁴

Vallási értelemben a szúfik közbenjárókká váltak Allah és a hívők közt, ez pedig szemben állt az iszlám vallási felfogást képviselő tradicionális nézettel.⁵⁵ Ennek ellenére a szúfi szenteknek az a legfontosabb szerepe, közvetítők legyenek az emberek és Allah között. Allah, a Legfelsőbb, aki távol áll az emberektől, és elfoglaltsága miatt is elérhetetlen a közemberek számára. A népi iszlám viszont úgy tartja, hogy halála után a szúfi közel kerül a Allahhoz, s így meg lehet kérni, hogy áldásért járjon közben nála. A népi vallási életet teljes mértékben áthatja a szúfi szentek iránti hitbuzgó szeretet, amely a szentek sírjának látogatásában csúcsosodik ki. A sírlátogatás révén lelki kapcsolat, rokonság (*niszbat*) alakul ki a hívő és a jobb létre szenderült szent közt.

A szúfi szentek sírja lehet egy épület középponti helyén vagy akár egy fa tövében is. Az épületen belüli síremlékeknek az a közös jellemzője, hogy a koporsó (*tábút*) márvány-, kő- vagy faszarkofágban található, amelyet védőkerítés vesz körül, a négyszög alapú épületet pedig boltozat fedí, tehát kupolás mauzóleum. Boltozatáról lámpa

⁵⁴ A „mámmoros” (gúny)névvel illetett irányzat legelső s talán legvitatottabb személye Abú Jazíd al-Bisztámi (804– 874). Ellenségei azzal támadták, hogy egy szintre emelte magát Istennel, holott teopantikus megfogalmazásaiban ő azt kívánta kifejezni, hogy magát teljesen kiüresítve, csakis Allahot tartotta meg lelkében. Halála előtt megkérdezték tőle, hogy hány éves. Erre a hetvennégy éves aszkéta a következő választ adta: négyéves.

⁵⁵ Choudhary, Muhammad Azam: Religious Practices at Sufi Shrines in the Punjab. In: *Pakistan Journal of History and Culture* XXXI, (2010/1), 7

lóg alá, amely azt jelképezi, hogy a szent életében a prófétai világosság nyilvánult meg. A koporsót zöld vagy fekete lepel fedi, amelyre ezüst- vagy aranyfonallal védelmről, áldásról és irgalomról szóló Korán-idézeteket hímeztek. A helyiségben egy fülke, bemélyedés (*mihráb*) található, amely Mekka irányába mutat.

A hely szentsége nem korlátozódik szigorúan az épület belső részére, hanem a környező területet, növényzetet is szent helyévé változtatja. A környező fákra zászlókat, textildarabokat tűznek, egy-egy meghallgatott imáért fakadt hála jeleként.⁵⁶ Ha forrás található a sírhely közelében, gyógyító hatást tulajdonítanak neki. A zárándokok pedig évről évre a mekkai Zamzam kút vizéből öntenek a forrásba, hogy biztosítsák annak szentségét.⁵⁷ A népi iszlám erősen hisz a szentek erejében, akik csodás cselekedetekre (*karáma*, többé száma *karámát*) képesek.

A szentnek tartott személyekhez mintegy húsz különféle természetfeletti képességet társítanak. Ezek közül a legfontosabbak a halottak feltámasztásának és a halottakkal, sőt állatokkal és fákkal való kommunikáció képessége, a vízen járás, hatalmas távolságok pillanatok alatti megtétele (*iszrá*),⁵⁸ az idő megállításának, a természeti erők fölötti uralom és a jövőbe látás képessége, illetve az isteni oltalomban való részesedés. Ha a szentek nem is rendelkeznek ezen képességek többségével, elvárják tőlük, hogy Alláh kegyelme legyen nyilvánvaló életükben, s hogy szükségükben segítséget, gondjaikban pedig támaszt nyújtsanak.

A szenteknek három fontos feladatot kell ellátniuk: a tanítás és oktatás (*irshád*), a közbenjárás (*shafá'a*) és az áldásközvetítés (*rahma*).

⁵⁶ Az imameghallgatások mellett kérések céljából is szokták a különböző színű szalagokat használni. A síita ásúra ünnepek alkalmából körbehordozott, díszes koporsóra emlékeztető tárgy-ra is aggatnak szalagokat, amelyekre ráírják kéréseiket, esdeklésük tárgyát.

⁵⁷ E kultikus cselekedetet Muharram hónap 10-én, Ásúra napján kell elvégezni.

⁵⁸ Amint ezt fentebb már említettük Mohamed éjjeli iszrája (17. súra), amely során Jeruzsá-lembe repül, ahol Ábrahámmal, Mózással és Jézussal találkozik, illetve meglátogatja a hét menny-országot (*mirádzs*), 621-re tehető. Carole Hillenbrand Illés és Jézus mennybemenetelével hozza a pár-huzamba e mennyei látogatást. Hillenbrand, Carole: i. m. 46.

A tanítás nem terjed ki a mély teológiai kérdések megvitatására; a szent emberek (*pírek*) inkább a két másik feladatukra helyeznek nagyobb hangsúlyt.⁵⁹

Egyes nézetek szerint a hagyományos szunnita iszlám nem támogatja, csupán megtűri a szentek tiszteletét, a szentkultuszt pedig, amely mélyen beleágyazódott a helyi kultúrába, elnézi. Ez a status quo azonban változhat a növekvő vallási intolerancia miatt. Ugyanakkor a Linda G. Jones tollából származik állítás kissé ellentmond az előző mondatoknak, ugyanis ő azt írja, hogy bár számos szunnita muszlim ellenzi a szentek sírjánál gyakorolt szentkultuszt, mégsem tagadják a szentek létét, sőt erősen védelmezik a létezésükbe vetett hitet is, és az általuk végrehajtott csodás cselekedeteket a szunnita iszlám irányadó példának tekintik. A szentek kultusza elfogadott gyakorlat a 90%-ában síita Iránban is, és erről Pedram Khosronejad figyelemre méltó munkát közölt.⁶⁰

Ugyanezt az álláspontot képviselte Ibn Tajmíjja,⁶¹ aki a 14. században azaz vallásjogi döntést (*fetva*) adott ki, amelyben elismerte a szentek csodás cselekedeteinek valóságát. Azonban fontosnak tartotta megjegyezni azt is, hogy pusztán a csoda nem egyértelmű bizonyítéka az adott csodát végrehajtó személy szentségének.⁶² Saját olvasatomban szerintem a csoda, bár bekövetkezhet, nem egyértelmű, hogy az valóban köthető-e a szentnek tartott személy nevéhez. Ő a csodát inkább azt Allah kegyének bizonyítékaként fogja fel.

⁵⁹ Gaborieau, Marc: Powers and Authority of Sufis Among the Kashmiri Muslims in Tibet. In: *The Tibet Journal* 2 (1995/3), 21–30.

⁶⁰ Peram, Khosronejad (ed.): *Saints and Their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries. Vol 1. The Anthropology of Persianate Societies*. Sean Kingston Publishing, Wantage 2012, 169.

⁶¹ Szunnita muszlim bíró, tudós, hadíszkutató (1263–1328), s mint a hanbalita jogi iskola jog-tudósa, mereven elutasította a szentkultusz és sírlátogatások gyakorlatát. Ebből kifolyólag szem-be is került kortársaival, és vallási nézetei miatt több alkalommal börtönbe is került. Életrajzát és műveit ld. Rapoport, Yossef – Ibn Taymiyya, Shahab: *Ahmed, and His Times*. Oxford University Press, Pakistan 2015.

⁶² Coello De La Rosa, Alexandre – Jones, Linda G.: *Saints and Sanctity in Judaism, Christianity, and Islam*. Routledge, London 2020, 66.

Felhasznált irodalom

Abdul-Rahman, Muhammad Saed: *Polytheism and Its Different Forms*. Islam: Questions and Answers, vol. 5. MSA Publications Ltd, London 2003.

Al-Bukhári és Muszlim tudósokról. In: *Magyarországi Muszlimok Egyháza*. <https://iszlam.com/hittan/a-hagyomanyokrol/item/1722-al-bukhari-es-muszlim-tudosokrol> (2023. aug. 30.).

Al-Ghazzālī: *The Remembrance of Death and the Afterlife – Kitāb Dhikr al-mawt wa-māba‘dahu*. Book XL of *The Revival of the Religious Sciences*, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*. The Islamic Texts Society, Cambridge 1989.

Ali Abdu-Mawjood, Salahuddin: *The Biography of Zaid ibn Thaabit*. Dar-Us-Salam Publications, Houston 2007.

Al-Samad, Ulfat Aziz: *Az iszlám és a kereszténység*. Ford. Raid Smadi. International Islamic Federation of Student Organization, Miskolc–Riyadh 1990.

Amini, Ibrahim: *Prophet-hood and the Prophet of Islam*. <https://www.al-islam.org/prophet-hood-and-prophet-islam-ibrahim-amini/number-prophets> (2023. szept. 6.).

As-Sawwaf, Sheikh M. M.: *Muslim Prayer Book*. Al-Falah Foundation, Cairo 2001.

Bell, Richard: *The Qur’ān: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. T. & T. Clark, Edinburgh, Vol. I. Surah I–XXIV, 1937, Vol. II, Surah XXV–CXIV., 1939 (repr. 1960).

Choudhary, Muhammad Azam: Religious Practices at Sufi Shrines in the Punjab. In: *Pakistan Journal of History and Culture* XXXI, (2010/1), 1–30.

Coello De La Rosa, Alexandre – Jones, Linda G.: *Saints and Sanctity in Judaism, Christianity, and Islam*. Routledge, London 2020.

Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. Bison Books. University of Nebraska Press, Lincoln– London 1996

Ernst, W. Carl: *How to Read the Qur’ān: A New Guide, with Select Translations*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.

Gaborieau, Marc: Powers and Authority of Sufis Among the Kashmiri Muslims in Tibet. In: *The Tibet Journal* 2 (1995/3), 21–30.

Hillenbrand, Carole: *Az iszlám. Új történeti bevezetés*. History Könyvek. Kossuth Kiadó, Budapest 2016.

Islamic World. <https://www.nationsonline.org/oneworld/muslim-countries.htm> (2023. szept. 29.).

Kettani, Houssani: *The World Muslim Population: Spatial and Temporal Analyses*. Jenny Stanford Publishing, Singapore 2020.

Khan, Irfan Moeen: *Re-centering the Sufi Shrine: A Metaphysics of Presence*. Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2023.

Korán. *A Korán világa*. I–II. kötet. Az 1923. évi kairói kiadás szövegéből fordította Simon Róbert. Szerkesztette Puskás Ildikó. Második, javított kiadás. Helikon Kiadó, Buda-pest 1994.

Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László. Osiris Tankönyvek. Osiris Kiadó, Budapest 2001.

Noegel, Scott B. – Wheeler, Brannon M.: *Historical Dictionary of Prophets in Islam and Judaism*. Scarecrow Press, Lanham–Toronto–Plymouth UK 2010.

Omaar, Rageh: *Islam Book: Big Ideas Simply Explained*. Dorling Kindersley Ltd., New York 2020.

Padwick, Constance E.: *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*. Society for Promoting Christian Knowledge, London 1961.

Peram, Khosronejad (ed.): *Saints and Their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries*. Vol. 1. *The Anthropology of Persianate Societies*. Sean Kingston Publishing, Wantage 2012.

Rapoport, Yossef – Ibn Taymiyya, Shahab: *Ahmed, and His Times*. Oxford University Press, Pakistan 2015.

Renald, John: *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press, Berkeley 2008.

Sahih al-Bukhari: English Translation and Explanatory Notes. Based on the Urdu work Faḍl al-Bārī by Maulana Muḥamad Ali. Vol. 1: Parts 1–7 of Sahih al-Bukhari Covering the fundamentals of Islam. Rendered into English by Maulana, Aftab-ud-Din Ahmad and Aziz, Zahid: Ahmadīyya Anjuman Lahore Publications, U. K., Wembley 2019.

Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975.

Syed, Amjad R. M.: *Islamic Perspectives on Prayers and Coping with Sickness*. Islamic Society of Northern America, Mississauga, Ont. 2002.

Szathmári Botond: *Az iszlám vallás alapjai, irányzatai és misztikus útja*. Napkút Kiadó, Budapest 2021.

Tayyab, Qari Muḥammad: *The Tradition of the Scholars of Deoband*. Turath Publishing, London 2022, 66.

Titus, Murray T.: *Islam in India and Pakistan: A Religious History of Islam in India and Pakistan*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 2005.

Watt, W. Montgomery: *The Faith and Practice of al-Ghazali*. George Allen & Unwin Ltd., London 1953.

Szabó Béla

Béla Szabó

Buza Zsolt¹

Beérkezett/Received: 2025.10.15.

Lektorálva/Reviewed: 2025.11.04 / 2025.11.07.

Elfogadva/Accepted: 2025.11.15.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.158-191

Abstract: Béla Szabó, who served as a pastor in Khust, Bratislava, and Debrecen, remained throughout his life steadfast and unchanging: a faithful servant of God. His ministry was shaped by the light of Holy Scripture, the unadulterated proclamation of the Gospel, and the reverent administration of the sacraments — all with the singular aim of winning souls for Christ, even amidst times of great personal and historical turmoil, when the waves of adversity threatened to overwhelm him.

The Eastern Fellowship Circle, established during the interwar Czechoslovak period; the Organizing Committee, which gained influence during the era of the Tiso-led, German-aligned Slovak Republic; and later, the Timothy Movement, which grew in strength in post-war Czechoslovakia as the country moved progressively toward communism — each of these developments was deeply rooted in the devoted ministry of the deaconesses. Collectively, they stand as enduring testimonies to the reality that God is at work even above and beyond the tides of human ideologies and “-isms.”

¹ Mgr. et Mgr. BUZA Zsolt, PhD., református lelkész, egyháztörténész. A Pozsonyi Református Egyházközség lelkipásztora. vojany4@gmail.com

He alone remains sovereign. There is none beside Him.

Keywords: Béla Szabó, Reformed Church in Bratislava, mission-minded spirit, totalitarian regimes.

„NEKEM AZ ÉLET KRISZTUS...” (Fil 1,21)²

Szabó Béla, huszti, pozsonyi és debreceni lelkipásztorként, mindig ugyanaz maradt, Isten hűséges szolgája. Az Ige fényében, az evangélium tiszta hirdetésében, a sákramentumok kiszolgáltatásában az vezette, hogy lelkeket mentsen Krisztusnak, még akkor is, amikor a feje fölött összezsúfolták a hullámok. A csehszlovák érában létrejött Keleti Baráti Kör, a Tiso-féle Szlovák némethű köztársaságban teret hódító Szervező Bizottság, és a háború utáni Csehszlovákiában fokozatosan a kommunizmus felé haladva megerősödő Timóteus-mozgalom a diakonisszák szolgálatára épült, és mind-mind annak a tanújele, hogy Isten cselekszik az emberi -izmusok felett is. Nincs más csak Ő.

Szabó Béla 1897. február 8-án született Tekeházán Huszti Szabó Béla és Kleinódy Katalin harmadik gyermekeként.³ Ebben az egyenes utcájáról híres, lombos akácfákkal tűzdelt faluban volt a nyugodt természetű édesapja előbb egyházi, majd állami tanító. Hogy abból eltarthassa nyolc gyermekét tanítói állása mellett még öt hivatalt vállalt. Kezelte a községi faiskolát, de ugyanakkor postás és meteorológus is volt. Ezek mellett könyvelt a hitelszövetkezetben három falu részére, végül kosárfonó iskolát és műhelyt építtetett az ifjúság számára és harisnyakötődét a lányok részére. Ez utóbbi nem sokáig működött, mert a hazánkba bevonuló román hadsereg lefoglalta és elvitte a külföldről vásárolt gépeket.

² CSUKÁS ZSIGMOND, Kárpátalja, Felvidék és Debrecen bizonyágtevő lelkipásztora: Szabó Béla (1897-1991). In *Confessio: Magyarországi Református Egyház Figyelője*, 1992.16. évf., 2. sz., p. 72.

³ JÓZAN LAJOS, *A huszti Szabó család rövid története és leszármazása 1675-től napjainkig*, kézirat, Huszt, 2012.

Gyermekkora

Szabó Béla nagyon szeretett olvasni. Még nem járt iskolába, de kiolvasta Benedek Elek Magyar Mese és Mondavilág öt kötetét. Verseket tanult önszorgalomból, például a Toldi első énekét, a Vörösmarty Mihály szép Ilonkáját és Petőfi Sándor több versét. Sőt költeni maga is próbálkoztatott már általános iskolás korában.⁴ Az iskolai gyermekek segédletével és a padlásról lehozott nagy könyvek segítségével is-tentiszteletet tartott, és amikor esőért imádkozott, akkor még édesanyja is dobott a perselybe, mert számára fontos volt a kis kertészete, amit odaadón gondozott.

Középiskolai tanulmányok

A gimnáziumi tanulmányait Munkácson kezdte el, de Máramaros-szigeten fejezte be 1915-ben.

Mint a református líceum Szilágyi István önképzőkörének tagja, 1914-ben elnyerte a dr. Imrédi Vilmos jutalom-díját, és mint a főgimnázium VII. osztályos tanulója 1914. március 15-én szavalt a Nagyapám halála című pályamunkáját a gimnázium ünnepségén.⁵ Összesen 15 alkalommal nyert poétamunkát prózával, versekkel, 16 éves korában országos versenyen 98 közül a második, majd a következő éven az első helyen végzett.

Érettségi vizsgálja után előbb a kolozsvári teológia levelező tagozatára iratkozott be, mert a székelyek közé szeretett volna kerülni lelkésznek, aztán bevonult az akkor Balassagyarmaton állomásozó 85. gyalogezredbe. Ott gyorsan kiképezték és a losonci tiszti iskolában letette a tiszti vizsgát. Egy vasárnapi napon, 1916. március 3-án kivézenyelték a keleti frontra, Munkácson és a Vereckei-hágón keresztül a Dnyeszter és a Sztrípa folyó partjára. Itt szerezte a 21-22-23 kezdetű rohamnóta szövegét, melyet egy Szilágyi Béla nevű főhadnagy zenésített meg. Meg is sebesült, átlőtték a jobb karját, amivel megmenekült a társait ért haláltól. Galíciából Kassára, majd Zsolnára került.

⁴ SZABÓ BÉLA, *Önéletrajz*, Debrecen 1966. kézirat, p. 2.

⁵ SZABÓ BÉLA, *Nagyapám halála*, In Máramarosi Független Újság, 1914. melléklet. [2022. augusztus 01.]

Felgyógyulása után az olasz frontra vezényelték, mint önálló rohamparancsnokot. Itt megérte a háború befejezését. Lelkes katona volt és két érmet is kapott, melyek közül az egyik a katonai érdemkereszt III. osztálya volt és vitézségre is feljogosította. Végül Innsbruckon, Bécsen, Budapesten és Püspökladányon keresztül könnyen Debrecenbe érkezett, ahol befejezte teológiai tanulmányait.⁶ Teológus korában fellángolt benne a költői véna, elszavalta a debreceni Kossuth szobor talpazatáról az egyik versét és két évig a Kollégium választott krónikása volt, több elekciós tréfás versszedett szerzője.

Első legáció

1918 november vége felé a diákok arról értesültek, hogy karácsonyra már legációba is mehetnek. Az azt követő húsvéti legáció azonban emlékezetes maradt Szabó Béla számára. A szép új zsakett ruhában egy Kaba melletti városkába került ünnepi követnek. A szolgálatokat elvégezte, és amikor vissza akart utazni Debrecenbe, kiderült, hogy nem jártak a vonatok a román hadsereg bevonulása miatt. Elindult gyalog. El is ment Kabáig, ahol megállították az emberek és azt javasolták, hogy mondjon le a tovább menetelről, tekintettel arra, hogy a románok már Hajdúszoboszlón voltak. Így bekéredzkodett az ott lakó Dávidházy János esperes úrhoz. Amikor a románok a parókia előtt vonultak egyszer csak hirtelen megálltak s egy ágyút a templom felé irányítva elkezdték a tornyot lőni. Néhány ágyúlövés után egy kis csapat, szuronyos puskával a kapu felé közeledett. A házban lévők, mind a 14-en leszaladtak a pincébe. A katonák rövid keresés után megtalálták őket. Szabó Béla értett annyit románul, hogy elindult ki-felé a pincéből. A katonák pedig a pince előtt álltak lövésre kész puskával a kezükben. Alig tett pár lépést a lépcsőn felfele, lövés dördült el, az egyik katona se szó se beszéd, rá lőtt, de nem találta el. Erre ő tovább lépett és kijutott a pincéből. A katona csak erre várt és a következő pillanatban belé döfte a szuronyát, de a megfelelő mozdulatára, amit még baka korában tanult, csak a ruháját tudta átszúrni. A követ-

⁶ SZABÓ BÉLA, *Életképek Szabó Béla életéből, amelyet 92 éves korában írt egy előadáshoz készített vázlat céljából*, Budapest 1989. kézirat, p. 4-5.

kező pillanatban ő már a nyakán lógott szorosan magához ölelve és már se löni se szúrni nem tudott. A többiek sem tudtak ártani, csak ütni a puskatussal. Hát ezt meg is tették. Közben kihúzgálták a többi-eket is a pincéből, és amikor meglátták a 80 éves esperest az ötven éves fiával és menyével, a káplánt az édesanyjával, húgával és öccsével, másképp kezdtek beszélni és megvallották, hogy ők azt gondolták, vörös katonák voltak a pincében. A templom azonban pár hónapig használhatatlan maradt, mind addig amíg ezeket a lövések okozta tátongó sebeket helyre nem hozták.⁷ E nagy esemény után egygyé forrtak az özvegy esperes úrral, aki unokájává fogadta, és néhány hónapig kabai segédlelkész lett. Itt készítette és szavalta el 1920. március 15-én híres költeményét: „Ne sírj Kossuth.” címmel.⁸

Ekkor visszatért Tekeházára, rég nem látott szülőfalujába, amelyet ekkorra már Csehszlovákiához csatoltak. Szolgálatát a Szlovenszkói Tiszáninneri Egyházkerületben kezdte segédlelkézi minőségben Vajánban sőgora nt. Isaák Imre mellett.

Itt a szolgálat nem teljesen töltötte be és a második lelkésképesítő vizsga letétele után, – mivel a belmisszió híve volt⁹ –, már 1921-ben kereste annak a lehetőségét, hogy az 1922/23-as tanévre elnyerje a princetoni teológia ösztöndíját Balogh Elemér püspök szíves utasítására.¹⁰ Azonban nem sikerült. 1922 márciusában útlevelet kapott, és tanulmányi útra ment Németországba, Berlinbe a Keresztyén Ifjúsági Egyesület (KIE) segítségével. Egy hívő ó-lutheránus lelkész családi körébe került, akikkel minden hétvégén felfedezte Berlin környékét. Egy félét hallgatta a berlini teológián Julius Richtert a misszió nagy professzorát¹¹, majd egy hónapot töltött Bételben Bielefeld mellett, az ottani Bodelschwing Frigyes által alapított szeretetintézmények-

⁷ SZABÓ BÉLA, *Életrajz Szabó Béla életéből, amelyet 92 éves korában írt egy előadashoz készített vázlat céljából*, Budapest 1989. kézirat, p. 6-7.

⁸ Szabó Béla, *Önéletrajz*, Debrecen 1966. kézirat, p. 2.

⁹ SZABÓ BÉLA, Mit lehet és mit kell tennünk, In *Református Egyház és Iskola*, 1921. december 25., p. 1-2.

¹⁰ SZABÓ BÉLA, *Önéletrajz*, Vaján 1921. kézirat, p. 1.

¹¹ SZABÓ BÉLA, Amikor megzendül a szél, In *Református Egyház és Iskola*, 1922. október 29., p. 180-181.

ben.¹² Végül elutazott Hamburgba, amely Németország legnagyobb kikötő városa volt az Elba folyó partján. Itt a szintén világhírű Johann Heinrich Wichern az egykori, úgynevezett Rauhes Haus-át nézte meg, amely mostanára már múzeummá vált. Egy-egy testvér vezetése alatt meglátogatta a missziói iskolákat, és mint segédnevelő teljes ellátást is kapott. Közben bejárta a „bruder-képző” intézetbe is tanulni. Itt megismerkedett a kivándorló misszióval, s azt maga is elkezdte és végezte is néhány hónapig a magyar kivándorlók között, olyan szép eredménnyel, hogy ott akart végleg lehorgonyozni.¹³ De minden másképp történt, az Úrnak terve volt vele, hiszen 1923. március 25-től Huszti Szabó Béla huszti lelkésszé lett megválasztva.

Lelkész Huszton

Elmondása szerint ő nem ismerte Husztot, még ha felmenői innen is származtak. A város lakossága 30-40 ezer körül volt, ma már ortodox vallású a város lakosságának a 80 százaléka. Abban az időben a reformátusok 500-an voltak.

Nehéz szolgálat volt ez, mert a gyülekezet el volt egy kicsit hanyagolva az előtte szolgáló lelkész betegsége miatt és amiatt is, hogy a hívek nagyon összevegyültek és egybeolvadtak a más vallásúakkal. Egy célja volt: a Szentírás és a hit magaslatára felnevelni őket. Erre szánta el magát és ebből sok nézeteltérés és közelharc is keletkezett. Még Hamburgban volt, amikor Komonyi tanító úr megírta ezeket a bajokat s arra kérte, siessen haza rendet teremteni.

A konfirmációi oktatást mindjárt egy évre terjesztette ki, amit többen zokon is vettek, hiszen az elődje azt hat hét alatt el tudta végezni, s neki pedig erre egy év kellett. Erre a célra kidolgozta a káté-oktatási tanmenetet is konfirmációi olvasókönyv formájában: „Én hiszem és vallom!”, ami a Kálvin-Nyomdában jelent meg Munkácson

¹² SZABÓ BÉLA, *Életrajzok Szabó Béla életéből, amelyet 92 éves korában írt egy előadáshoz készített vázlat céljából*, Budapest 1989. kézirat, p. 9.

¹³ SZABÓ BÉLA, Jelentés a hamburgi magyar keresztyén kivándorlási misszió munkájáról. In *Református Egyház és Iskola*, 1922. november 26., p. 196-197.

1935-ben.¹⁴ Az egyetemes konvent a Heidelbergi Káté alapján kidolgozott református keresztyén kiskátét kötelező jelleggel használatba rendelte el.¹⁵

Nehezen ment minden új dolognak a bevezetése. Volt a gyülekezetben egy tehetős és egyedülálló egyháztag, aki megtagadta a rá kirott egyházi adó megfizetését, mert szerinte voltak nálánál tehetősebbek is, akikre kevesebb adót vetettek ki. A presbitérium végül megszüntette az egyházi adó kivetését és helyette bevezette az önkéntes adakozást. Erre aztán a korábban adót fizetni nem akaró hívek akár háromszor annyit is ajándékoztak az egyháznak.

Úrvacsorát kért egy betegasszony, akinek jól menő kocsmája volt. A lelkész azonban csak úgy volt hajlandó az Úr testének jegyeiben részesíteni, ha megígéri, hogy életben maradása után felosztatja bordélyházát. Ő nem volt hajlandó ezt megtenni. Lett ebből is egy kis belháború a gyülekezetben. Többen azzal az érvel keltek az asszony védelmére, hogy ennek a szegény asszonynak is meg kell élnie. „Élni éppen lehet, de meghalni nem!” – mondta a lelkész.¹⁶

Ezek mellett sok örömteli pillanatban volt része Huszton. 1929. október 7-én a huszti gyülekezetben „a Református Otthon” avató ünnepélyre került sor. Ez alkalomból igehirdetéssel Bertók Béla püspök szolgált, majd előadást tartott Szőke István rozsnyói lelkész. Az esti istentisztelet után a teaestén Bácsy Gyula árvaházi igazgató és dr. Kenessey Kálmán, hívő csillagász szolt a gyülekezethez. A gyülekezet részéről pedig dr. Buday Istvánné és Spracha István köszöntötték az egybegyűlteket. A legkisebbek közül Takács Hilduska, Spracha Juliska és Szabó Incike óvodások szolgáltak gyermekjelenetekkel. A Református Otthon azért épült, hogy délelőtt, délután napközi otthonként működjön a gyermekek számára, de esténként, főleg a téli

¹⁴ CSOMÁR ZOLTÁN, *A Csehszlovák államkeretbe kényszerített Magyar Református Keresztyén Egyház húszéves története (1918-1938)*. Ungvár: M. Kir. Állami nyomda Kirendeltsége. 1940-354. p. 181.

¹⁵ SZABÓ BÉLA, *Én hiszem és vallom! református keresztyén káté a Heidelbergi Káté nyomán*. Munkács: A Kálvin-Nyomda. 1935. p. 67.

¹⁶ SZABÓ BÉLA, *Életképek Szabó Béla életéből, amelyet 92 éves korában írt egy előadáshoz készített vázlat céljából*, Budapest 1989. kézirat, p. 12-13.

hónapokban az épületben leánykör, ifjúsági egyesület, asszonykör, bibliakör és olvasó est volt tartva. Az otthon fel volt szerelve az akkori kor eszközeivel, rádióval is és rendszeresen járatták a Prágai Magyar Hírlapot.¹⁷

A Máramaros-ugocsbai egyházmegyében lelkeszi főjegyzővé választották, a Kárpátaljai Egyházkerületben mint belmissziói előadó irányította és buzdította az egyházépítő munkát. A Beregszászban megjelenő Szeretet újság főmunkatársa, és ez újság gyermekrovatának, a Harmatcseppnek buzgó előmozdítója, amely 1929-ben indult – együtt a beretkei árvaházzal. Az árvaházakat is fenntartó Egyházkerületi Segítő Egyesület választmányi tagja volt, amelyik a községi és a gyülekezeti szeretetszolgálatot szorgalmazta.¹⁸ Husztról az induló beretkei árvaházra a lelkeszcsalád 100 koronát, a huszti egyház 550 koronát adományozott.¹⁹

Szabó Béla, Simon Zsigmonddal összefogta a fiatal lelkeseket és 1936 őszen²⁰ megalakították a Napkeleti vagy Keleti Baráti Kört Huszton –, szerte az országban ifjúsági, férfi és női konferenciákat tartottak, amelyeken hitben járó társaik is szolgáltak előadással. Legfontosabbnak azt tartották, hogy mindenki vegye komolyan Isten Igéjét, naponként olvassa, és alkalmazza személyes és közösségi életére. Bácsy Gyulával és Tóth Kálmánnal arra buzdultak fel, hogy a Biblia szeretetszolgálatát közel vigyék az emberekhez. A konferenciák elmaradhatatlan részei voltak az igetanulmányozás és a kátémagyarázat, valamint a hit példaképeit mutatták be a fiataloknak. Minden alkalom evangelizációval és úrvacsoraosztással zárult. Például Szepsiben 1930. szeptember 5. és 7. között a leányköri konferencián Szabó Béláné: A háziasszony, mint Isten országának munkatársa

¹⁷ SZABÓ BÉLA, A huszti gyülekezet „Otthon”-avató ünnepélye. In *Szeretet*, 1929. október 10., p. 5.

¹⁸ CSUKÁS ZSIGMOND, Kárpátalja, Felvidék és Debrecen bizonyágtevő lelkipásztora: Szabó Béla (1897-1991). In *Confessio: Magyarországi Református Egyház Figyelője*, 1992. 16. évf., 2. sz., p. 72.

¹⁹ Adományok. In *Szeretet*, 1930. március 25., p. 17.

²⁰ ORBÁN MARIANNA. Ébredési mozgalom a Kárpátaljai Református Egyházban. *Acta Beregsasiensis*. 8. évf. 2009. 2. kötet. http://epa.oszk.hu/01600/01626/00002/pdf/acta_beregsasiensis_EPA01626_2009_02_239-244.pdf [2022. augusztus 1.]

címmel tartott előadást.²¹ A munkácsi kerületi missziói konferencián Szabó Béla az ébredési mozgalmakról tartott előadást.²² Szabó Béla a huszti szolgálat mellett hétközben, mint kerületi missziói felelős szolgált a gyülekezetekben igehirdetéssel és az emberi nyomorúságtól a megszabadulás lehetőségéig jutott el.²³

A lelkész közvetlenül jövetele után a gyülekezet talaján alapított családot. 1923 októberében házasságot kötött Komonyi Ilonával, Komonyi Orbán tanító lányával. Házasságukat Isten négy leánygyermekkel áldotta meg. Elsőszülött lányuk, Ilona 1925. január 27-én született. Klára 1926. augusztus 3-án, Éva 1928. január 17-én és végül Márta 1932. július 29-én látták meg a napvilágot.

Szabó Béla első felesége, 1934. április 27-én hunyt el rövid szenvedés után a beregszászi kórházban, ahol egy rutin vakbélműtétre került sor. A műtét sikerült, de sajnos az életéért küzdő asszony végül szívgyengeségben elhunyt orvosi műhiba folytán jóderzékenysége miatt, amit fertőtlenítőként használtak a műtét során. A szeretett férj így fohászkodott: „URAM, oda adom őt NEKED életem drága kincsét kedves áldozatul és rajta keresztül örömet, földi boldogságomat. Fogadd kedvesen s a Krisztusért add meg neki az élet koronáját, amely után oly igen vágyakozott e földön.”²⁴ Felesége gyászistentiszteletén, lelki jóbarátja, Bácsy Gyula szolgált élőhitű igahirdetéssel.

E szörnyű tragédia után megvigasztalódott. 1935. május 10-én házasságot kötött Herpay Ilonával, aki a munkácsi misszióban tevékenykedett. Házasságkötésüket az Úr három fiúgyermekkel áldotta meg. Elsőszülött fiúk, László 1936. február 24-én született, de 1936. június 27-én elhunyt. A következő László fiúk még Huszton született, 1937. február 9-én, Béla gyermekük pedig két nappal költözésük után, 1939. március 15-én Pozsonyban.²⁵

²¹ Leánykonferencia Szepsiben. In *Szeretet*, 1930. február 25., p. 1-2.

²² A munkácsi konferencia programja. In *Szeretet*, 1932. június 25., p. 2.

²³ Dr. Szabó Béla, Hogyan került át a családunk Husztról, Kárpátaljáról Pozsonyba?, kézirat, 2021. május 1. p. 2.

²⁴ Szabó Béláné, In *Verchovina*, 1934, 3. évf., 17. sz, p. 2.

²⁵ Szabó Béla törzskönyvi lapja. Tiszántúli Egyházkerület: Debreceni Egyházmegye. Jelzett: TtREL. I.1.i.21._0048. [2022. augusztus 01.]

Lelkész Pozsonyban

A megválasztott pozsonyi lelkészt, 42. születésnapján iktatta be hivatalába, sógora, nt. Isaák Imre, técsői lelkipásztor, amikor is átvette a lelkési hivatal ingó és ingatlan vagyonát kezelésre és hűséges gondozásra.²⁶

Husztól taxival indultak, a két kisebb lányával, mert a nagyobbak a beregszászi gimnáziumba jártak és ők csak később jöttek Pozsonyba. Homonnán szálltak át a Pozsonyba menő vonatra, amely akkor onnan indult és este már a pozsonyi segédlelkész, Brányik Sándor várta és kalauzolta el őket a parókiára.

Ahogy Szabó Béla fogalmazott: *„Elmondhattam, hogy új berendezéssel, új reménységgel kezdhettem el az új gyülekezetben az új szolgálatomat és elmondhatom, hogy ez a pár esztendő melyet ott töltöttem életem egyik legszebb része volt.”*²⁷

Szeretetház létrejötte

1939 forró nyári napon a presbiteri gyűlés második pontja a Református Gyülekezeti Szeretetház létrehozásáról szólt, amelyik a lelkész-elnök szerint keresztyén szellem jótékonyságára neveli a gyermekeket. Ezt a gondolatot 1939. július 2-án tartott egyházközségi közgyűlésen minden egyháztag a magáévá tette, és a bibliakör tagjai magukra vállalták az anyagi teherhordozást, valamint a lelkész-elnök és felesége megbízatást nyertek az igazgatói jogkörök végzésére.²⁸

Szabó Béla lelkész kérte a presbitériumot, hogy a Balogh Elemér püspök hagyatékából, ami a Szeretetház számára hasznosítható len-

²⁶ Jegyzőkönyv, az 1939. február hó 12-én tartott presbiteri gyűlésről. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 1.

²⁷ SZABÓ BÉLA, *Életképek Szabó Béla életéből, amelyet 92 éves korában írt egy előadáshoz készített vázlat céljából*, Budapest 1989. kézirat, p. 14.

²⁸ Jegyzőkönyv az 1939. július hó 2-án a Bratislava-pozsonyi Magyar Református Keresztyén Egyházközségnek az egyházközség templomában megtartott presbyter-választó közgyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 27-29.

ne, azt adja át.²⁹ 1939 őszén a lelkész elnök bejelentette, hogy öt gyermekkel megnyílt a Szeretetház, a presbitérium felkérte a lelkész mellett Kovács Lajost és Kovács Alajost, hogy készítsék el a Szeretetház alapszabályait és a gyülekezeti szabályrendeletet, amit 1939. december 15-ig tárjanak a presbitérium elé.³⁰

A lelképásztor a presbiteri gyűlésen beszámolt a Szeretetház 1939-es évi működéséről, amelynek összbevétele 10.924,10 korona volt, kiadásai elérték a 9.855,80 koronát, így az 1940-es évet 1.068 koronával kezdték meg. A Szeretetház naplójából, amit Rebeka testvér vezetett a lelképásztor három napot ragadott ki: 1939. november 15-ét, 1939. december 23-át, és 1940. január 15-ét. A presbitérium megköszönte a két diakonisszanővér szolgálatát. A Szeretetház csak természetbeni segélyeket adott, míg a pénzbeli segélyeket egyedül a lelkész volt hivatt adományozni megindokolt esetben.³¹

1940. szeptember 20-án a Szeretetház ünnepélyén elhangzott egy emlékbeszéd Fagyas Imre presbiterről Dr. Kovács Károly részéről. 1940. október 20-án a Szeretetház egyéves jubileuma alkalmából este szeretetvendégséget tartottak.³² 1940-ben a Szeretetház 19.000 koro-

²⁹ Jegyzőkönyv az 1939. szeptember 14-én a bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbitériumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 35-37.

³⁰ Jegyzőkönyv az 1939. október 14-én a helybeli magyar református keresztyén egyházközség presbitériumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 38-40.

³¹ Jegyzőkönyv az 1940. január 14-én d. e. 11 órakor Bratislavai – pozsonyi magyar ref. ker. egyházközség presbyteriumának a tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 47-48.

³² Jegyzőkönyv az 1940. november 1-én d. u. 5 órakor a bratislavai magyar református egyházközség presbitériumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 76-77.

na készpénzből gazdálkodott és betöltötte hivatását.³³ Az 1941/42-es tanévben 6 növendék volt elhelyezve a Szeretetházban.³⁴ A lelkész betegsége alatt a szeretetház gondnoki tisztjét Dr. Asztély Sándor látta el, aki mellett Trócsányi László, Kovács Lajos, Dömök Béla presbiterek és Ollé Lajos is működtek.³⁵ 1942 nyarán a 100 éves fennállását ünneplő Pozsony I. Takarékbank 10.000 koronát adományozott a Szeretetház javára.³⁶

Református Internátus és Menza

Nagy fejtörést okozott a Református Internátus és Menza a pozsonyi gyülekezetnek a vészterhes időkben. Szabó Béla lelkész érkezése után a presbitérium felmentette szolgálata alól Brányik Sándor, segédlelkészt, aki eddig a Református Internátus és Menza ideiglenesen megbízott vezetője volt. Mivel Brányik Sándor nem tudta bemutatni az internátus anyagi elszámolását, ezért a presbitérium megbízta Hübscher Károlyt, hogy végezze el ezek felülvizsgálatát. A személyi változásokat 1939. május 10-én közzétették a Református Internátus és Menza növendékeivel és dolgozóival.³⁷

Kovács Alajos a Református Internátus és Menza felülvizsgálati kérdéskörében a következő javaslatokat tárta a presbitérium elé: 1.,

³³ Jegyzőkönyv az 1941. év február hó 24-én a bratislava – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében d. u. 6 órakor megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 78-82.

³⁴ Jegyzőkönyv az 1941. október hó 5-én d.e. 11-kor a bratislava – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközségnek az egyházközség templomában megtartott rendkívüli közgyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 93-96.

³⁵ Jegyzőkönyv az 1942. április 6-án, d.e. 11 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 97-98.

³⁶ Kivonat a bratislavai – pozsonyi református egyház presbyteriumának 1942. augusztus 16-án tartott gyűlésének jegyzőkönyvéből. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 106.

³⁷ Jegyzőkönyv, az 1939. május hó 9-én tartott presbyteri gyűlésről. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 19-20.

kötelezte Brányik Sándor segédlelkészt 4.815,60 korona kifizetésére, amit ő magára is vállalt; 2., A presbitérium döntése értelmében minden kinnlevőséget be kellett hajtani; 3., A pékszámházakat Dr. Salamon X. Ferenc és Salzberger nagylelkű adományai által rendezték. 4., A Református Internátus és Menza 1937-38-as elszámolását minél hamarább el kell végezni, miközben a presbitérium az akkori felelősöknek Dömök Bélának, a Református Internátus és Menza világi elnökének és Stelczer Lajos, tanárnak megadta a felmentést; 5., dr. Kovács Károly a további működés érdekében felhívta a figyelmét a presbitériumnak arra, hogy az egyes épületrészek bérbeadásáról tárgyaljon az Egyesült Magyar Párt által kiszemelt céggel.³⁸

Ezzel szemben az ügy gyors rendezését szorgalmazta László Zsigmond, vagyongazdálkodó gondnok, aki arra kérte a presbitériumot, hogy a Református Internátus és Menza kölcsöneit, és valamennyi adósságát a különféle gyülekezeti alapokból törlesszék.³⁹

Salamon X. Ferenc főgondnok írásbeli kérelemmel fordult a Komáromban ülésező Dunáninneni egyházkerülethez, amely 1939. október 26-án ülésezett, hogy a Magyar Református Egyház Konventje fedezze a pozsonyi Református Internátus és Menza ügyében felmerülő befektetéseket.⁴⁰

A Református Internátus és Menza fűtésével is gondok voltak, így a presbitérium a főgondnok javaslatára Ürge, Mikulik és Genz szerelési vállalatoktól árajánlatot kért. A Református Internátus és Menza kéményjavítása megtörtént az Elefanti helybeli építész által, de a ké-

³⁸ Jegyzőkönyv az 1939. augusztus 21-én d.u. 6 órakor a bratislava-pozsonyi magyar református keresztyén egyházköztség presbyteriumának az egyházközszégi tanácssteremben megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 31-34.

³⁹ Jegyzőkönyv az 1939. szeptember 14-én a bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházköztség presbitériumának az egyházközszégi tanácssteremben megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 35-37.

⁴⁰ Jegyzőkönyv az 1939. október 14-én a helybeli magyar református keresztyén egyházközszégi presbitériumának az egyházközszégi tanácssteremben megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 38-40.

mény még mindig nem volt jó.⁴¹ Ennek az lett a vége, hogy a Református Internátus és Menza épületében kisebb kéménytűz ütött ki.⁴²

A presbitérium végső elkeseredésében úgy döntött, hogy a 16 célalap és alapítvány összegeit a legsürgősebb és legmagasabb kamatozású kölcsöntörlesztésekre használja fel. Majd az eladás után a fennmaradó összegeket visszahelyezi az alapokba.⁴³

Dr. Kovács Károly feltárta a valóságot az egyházközségi közgyűlésen 1941. október 5-én. A Református Internátus és Menza épületének megvételét az 1937. augusztus 6-i közgyűlés határozta el. Vételára 371.000 korona volt. Ebből 64.080 koronát készpénzben fizetett ki a gyülekezet, de a 306.920 koronát a különböző lejáratú kölcsönökből fedezte. Akkor az ingatlanon 224.000 korona tartozás volt, ami évi 27.000 koronás törlesztést jelentett. Dr. Kovács Károly előterjesztése így hangzott: 1941. szeptember 24-én meghozott egyhangú presbitéri határozat értelmében a közösség eladásra szánja az épületet. Dobrovodsky Ferenc földbirtokos, alsószerdahelyi lakos 1941. szeptember 22-én kelt vételi ajánlatát: 520.000 koronát elfogadja és a pozsonyi 10437. számú telekkönyvi betétén szereplő ingatlant számára átruházza. Dömök Béla presbitéri jegyző felolvasta a választók névjegyzékét, majd minden választót személyesen kérdezett meg erről a horde-rejű ügyről. A választó névjegyzékben szereplő 256 egyháztagból 67

⁴¹ Jegyzőkönyv az 1940. január 14-én d. e. 11 órakor Bratislavai – pozsonyi magyar ref. ker. egyházközség presbyteriumának a tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbitéri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 47-48.

⁴² Jegyzőkönyv az 1940. február 14-én d. u. 3 órakor, továbbá 1940. február 17-én d. u. 3 órakor, 1940. február 20-án d. u. 4 órakor és 1940. december 26-án d. u. 3 órakor a Bratislavai – Pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott folytatólagos rendes gyűlésein. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbitéri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 51-57.

⁴³ Jegyzőkönyv az 1941. év február hó 24-én a bratislava – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében d. u. 6 órakor megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbitéri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 78-82.

hangos igennel szavazott.⁴⁴ Így a Holuby úti Református Internátus és Menza épülete eladásra került.

A zsidókérdés

A Pozsonyi Református Egyházközség presbiteri jegyzőkönyveiben csak gazdasági vonatkozásban szerepel ez a szó: arizálás. Az egyik legszelídebb presbiter, Ollé Lajos vagyonkezelő gondnok használta.

Már 1938 végén a presbitérium egyes tagjai levéllel fordulnak nt. Isaák Imre, máramarosugocsai espereshez a „*kantár nélküli*” kereszttelőkkel kapcsolatban. Brányik Sándor akkori segédlelkész mindenemű kötelezettség nélkül keresztelte a zsidó testvéreket. 1938-ban a szülöttek és a megkereszteltek anyakönyvében 148-as sorszámmal zárul az éves bejegyzés, és bizony ez a korszak nem a népszaporulatról volt híres.⁴⁵

Szabó Béla felszólította Brányik Sándor segédlelkészt, hogy keresse fel a kikeresztelkedett zsidó családokat, és kérdezze meg tőlük, hogy hajlandók-e 1940 májusában a konfirmációhoz lépni. Brányik Sándor jelentette, hogy már kb. 10 családot meglátogatott és további családlátogatást tervez.⁴⁶

Szabó Béla, lelkipásztor ez ügyben több alkalommal megnyugtatta a presbitériumot, hogy hitvallói keretek közé zárja a zsidó kérdést a gyülekezet talaján: „*az áttérni akarók a presbitérium határozata ér-*

⁴⁴ Jegyzőkönyv az 1941. október hó 5-én d.e. 11-kor a bratislava – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközségnek az egyházközség templomában megtartott rendkívüli közgyűlésen. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 93-96.

⁴⁵ Szülöttek és megkereszteltek anyakönyve a pozsonyi egyházban 1938. évben. p. 79-116.

⁴⁶ Jegyzőkönyv az 1940. február 14-én d. u. 3 órakor, továbbá 1940. február 17-én d.u. 3 órakor, 1940. február 20-án d.u. 4 órakor és 1940. december 26-án d. u. 3 órakor a Bratislavai – Pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott folytatólagos rendes gyűlésein. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 51-57.

*telmében kérvényüket a presbitérium elé kell benyújtani és hat hónapos felkészítő után keresztelhetők meg.*⁴⁷

A megkeresztek közül 1940. május 2-án, áldozócsütörtökön 36 felnőtt konfirmált. Ezek között szerepeltek a Tolnai, Köhler, Pollák, Weinberger, Lendvai, Németh, Kende, Grósz, Lewald, Generzich, Li-gocki, Frank, Braun Doppler, Kopecsek, Sebők, Schrecker, Gerőffi, Geréb és Barna családok tagjai. 1941. május 22-én 14 felnőtt konfirmált a presbiterek előtt.⁴⁸

A konfirmációi felkészülések alatt egy évig ezek a hithű zsidók forgatták a Szentírást és készültek a vallástételre. Szabó Béla igazi „zsidó missziót” folytatott, és e 40-50 főből álló kis zsidó társaságban az Ige és Lelkének hatása megtette a magáét. Az egyik megtért testvér, amikor később a német ifjak agyonverték, István vértanú imádságával könyörgött bántalmazóiért: „Uram, ne tulajdoníts nekik e bűnt!” (ApCsel 7,60) Volt közöttük egy nyugalmazott bankigazgató, Tolnai Alfréd, aki vak, nem látó volt. Braille írással leírta az egész Bibliát, az énekeskönyvünket, amit minden istentiszteleten használt s mielőtt elvitték a németek, hogy a teljes pusztítás martalékává legyen, művét a vakok intézetére hagyta Magyarországon. A lelkész, amikor Magyarországra áttelepítették, el is vitte magával és átadta a kijelölt intézménynek.⁴⁹

A zsidó-kódex elfogadása után 1942-ben jelentette, hogy a zsidó vallásból hozzánk áttért és rendesen konfirmált egyháztagok arra kérték az egyházat, hogy őket a világi hatóságok előtt igazolja, védelmezze, úgy mint a római katolikus és evangélikus egyházak.⁵⁰

⁴⁷ Jegyzőkönyv az 1942. május 25-én d. e. 9 órai a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 100-102.

⁴⁸ Szabó Béla lelkipásztor kelt Pozsonyban 1940. május 2-ai bejegyzése. Konfirmáltak anyakönyve a pozsonyi református egyházban az 1940/41-es évben. [2022. augusztus 1.]

⁴⁹ SZABÓ BÉLA (1897-1991), *Emlékeim*. Budapest 1984. kézirat, p. 7.

⁵⁰ Jegyzőkönyv az 1942. augusztus 11-én d. u. 6 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 103-104.

A lelkész és családja határtalanul szerette a zsidókat és támogatta őket, egy családot a rejtekhelyükön látogatott meg (Dr. Busztint és családját), és ha azon az éjszakán nem hozta volna őket el a parókiára, akkor a halál fiai. Felszabadulásukig rejtegette őket, kiteve magát és családját a németek pusztító dühének és bosszújának.⁵¹

A lelkipásztor e nemes célra a család elbeszélése nyomán felhasználta gyermekeit is. Amikor az idősebb leányai a kisebb fiútestvéreikkel sétálni mentek, akkor a lelkész pontos útitervet készített a leányoknak és kis verses mondókákba rejtette a zsidó családok számára a fontos üzeneteket. Amikor papírra vetette mondanivalóját, akkor szigorúan a leányok lelkére kötötte, hogyha valami gyanúsát észlelnek, akkor a papírdarabot nyeljék le. Dr. Szabó Béla elbeszéléséből tudjuk, hogy édesapja rengeteg gyűlést tartott a bibliateremben éjszaka. Hamis útleveleket gyártottak. Az üres lapokat kilopták a miniszteriumból. Brosman Géza volt az, aki a másoló gépet biztosította, akit még Husztról ismert a család. Ennek a titkos szerveződésnek éppen Ő lett az áldozata. Lakása előtt lőtték meg.⁵²

A gyülekezeti tagok között is voltak olyanok, akik nem értették meg a lelkipásztor ezen a téren kifejtett missziói munkáját, és feljelentették a rendőrségen őket, és épp akkor zajlott náluk a házkutatás, amikor ő hangszálgyulladással a magastátrai szanatóriumban tartózkodott. A vizsgálat felmentéssel végződött, sőt a lelkész elismerésben részesült, hogy a zsidó kérdést az evangélium szellemében oldotta meg, hiszen a két kiküldött tisztviselő közül az egyik megtért ágostai hitvallású hívő volt.⁵³

A presbitérium több esetben foglalkozott izraelita beadványokkal. Dr. Srieň malackai ügyvéd helyzetét orvosolta, aki még 1909-ben tért ki a zsidó vallásból.⁵⁴ A malackai ügyvédet a világi hatóságok

⁵¹ SZABÓ BÉLA (1897-1991), *Emlékeim*. Budapest 1984. kézirat, p. 8.

⁵² Interjú ifj. Szabó Bélával a pozsonyi zsidó kérdésről. [2022. február 12.]

⁵³ SZABÓ BÉLA (1897-1991), *Emlékeim*. Budapest 1984. kézirat, p. 8.

⁵⁴ Jegyzőkönyv az 1939. szeptember 14-én a bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbitériumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 35-37.

keresztyénnek ismerték el⁵⁵, így a 14.489/39. számú állami végzés alapján a 4.000 korona egyházadót befizette és a Szeretetház javára is 1.000 koronát adományozott.⁵⁶

Köhler Vilmos biztosítási tisztviselő, aki evangélikus vallású volt, 1941. július 13-án elhunyt. Felesége a zsidó hitről a református hitre tért át 1938-ban és 1940. május 2-án konfirmált. Az elhunyt vagyonát, amelynek értéke 150.000 korona volt az egyházra hagyta, szöbelileg arra kérte az elnökséget, hogy az egyház törődjön feleségével.⁵⁷ özv. Köhler Vilmosné szül. Kohn Gizellát Peres Imre, akkor még a gyülekezet segédlelkésze temette a Zsolt 9,19 alapján: „*Nem marad örökre elfelejtve a szegény, nem vész el végleg az elesettek reménye.*”⁵⁸

Ifjúsági énekkar

Az 1942/43-as iskolaév elején a gyülekezet talaján református ifjúsági énekkar szerveződött, ahová egészen 1942 decemberéig toborozták a tagokat a Pozsonyban tanuló középiskolai és egyetemi növendékek közül. A négy szőlamból álló énekkar első próbája 1942. október 4-én volt. A szoprán szólamot a következő lelkes tagok alkották: Boris Krisztina, Böszörményi Panna, Bubella (Bubela?) Adél, Farkas Ágnes, Kvaszler Franciska, László Irma, Lelkes Katalin, Markó Erzsébet, Mungler Trudi, Németh Magda, Ollé Éva, Pfeiffer Erzsébet, Puskás Júlia, Szabó Ilona, Tóth Brigitta és Vörös Ibolya.⁵⁹

⁵⁵ Jegyzőkönyv az 1939. december 30-án a Bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbiteriumának nt. Szabó Béla lelkész lakásán megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 45-46.

⁵⁶ Jegyzőkönyv az 1940. január 14-én d. e. 11 órakor Bratislavai – pozsonyi magyar ref. ker. egyházközség presbiteriumának a tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 47-48.

⁵⁷ Jegyzőkönyv az 1941. július 13-án a bratislavai magyar ref. egyházközség presbiteriumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 87-88.

⁵⁸ Halottak anyakönyve a bratislava-pozsonyi ref. egyházban az 1982.ik évben. p. 34.

⁵⁹ A Református Ifjúsági Énekkar szoprán szólamának névsora. In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 14.]

Az alt szolamban a következő diákok énekeltek: Babos Emma, Csúri Erzsébet, László Irma, Molnár Piroska, Németh Ilona, Patek Alíz, Plickza Vladimíra, Rácz Alice, Rácz Edith, Szabó Éva, Szabó Klára, Szabó Márta és Tóth Brigitta.⁶⁰ Az öt növendékből álló tenor szolamban a következők szerepeltek: Botka György, Kende János, Molnár Tibor, Puskás Ferenc és Tóth Sándor. A basszus szolamban egy népes csapat szolgált: Bodog (Bódogh?) Gábor, Böszörményi Gyula, Diószeghy Zoltán, Dudás István, Ébert Tibor, Kázmér Miklós, Kotsánszky Dániel, Lelkes László, Molnár Zoltán, Pekó Ferenc, Sztrelkó Lóránd és Vaszi János.⁶¹ Év közben sokan közülük lemorzsolódtak, de a belépési nyilatkozatot aláírva a fiatalok elkötelezték magukat a hetenként kétszeri próbákra való részvételre.⁶²

A presbitérium több diákot is támogatott. A tanulmányi alap kamataiból két diáknak: Bódogh Gábornak és Bokronyi Ilonának a tanév második felévére havi 100 korona segélyt szavazott meg.⁶³

Az ifjúsági énekkart Hegyi Géza, zeneművészeti főiskola hallgatója, a gyülekezet orgonistája vezette, aki azonban 1943 őszén Budapestre távozott. Helyére a presbitérium Rajter [Reiter] Lajos evangélikus vallású nyugalmazott tanítót és karnagyot választotta.⁶⁴

⁶⁰ A Református Ifjúsági Énekkar alt szolamának névsora. In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 14.]

⁶¹ A Református Ifjúsági Énekkar basszus és tenor szolamának névsora. In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 14.]

⁶² Belépési Nyilatkozat. In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 14.]

⁶³ Jegyzőkönyv az 1942. április 6-án, d.e. 11 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 97-98.

⁶⁴ Jegyzőkönyv az 1943. szeptember 19-én d. e. 11 órakor a templomi istentisztelet után a pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának a gyülekezeti tanácstermében megtartott rendes gyűléséről. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 122-123.

Betegség

Már az első szolgálati év végén kiderült, hogy Szabó Béla testébe tövis adatott. Az 1939. december 30-ai presbiteri gyűlést a lelkészlakon tartották a lelkész betegsége miatt.⁶⁵ Ezután a lelkipásztor elkerült a tátrai gyógykezelésre, ahol megállapították, hogy gyógyíthatatlan, majd haza küldték meghalni. Felesége erős hittel és imádságos lélekkel hordozta ezeket a bajokat is. Hiszen nem a férjéről, hanem a feleségéről mondta Dömök Béla Dr. Kovács Károlynak a következőt: *„Te ez a mi papnénk vagy nem tudja, hogy mi van a férjével vagy egy ANGYAL.”* A legnagyobb szolgálatot betegsége idején felesége végezte, Ő ajánlott neki bibliai igéket a prédikációihoz, de a legszebb és legáldottabb ígét kapta a lelkész feleségétől éppen a kórházi ágyán, Jézus szavát: *„Ne félj, csak higgy!”* (Mk 5,36) Mégis a legnagyobb teherhordozást az imaszolgálatban mutatta meg.⁶⁶

A lelkészt 11 orvos kezelte a 20 év alatt, de csak egy dr. Bucsányi bízott abban, hogy meggyógyul. Gyógykezeléseken vett részt a Magas-Tátrában, Pesten a Pajor szanatóriumban, Hajdúszoboszlón, Berekfürdön. Végül a gégeklínikán megműtötték és 20 besugárzás után teljesen kigyógyult. A szolgálatokat ebben az időben a presbiterek is vállalták, Rebeka nővér igehirdetéssel szolgált, de a legnagyobb terhet a felesége hordozta.⁶⁷

A lelkész betegszabadságolása idején a gyülekezeti terheket nt. Sedivy László nyitrai lelkipásztor viselte, aki egy teljes évet szolgált a közösségben.⁶⁸ Amíg Szabó Béla betegszabadsága tartott, addig az

⁶⁵ Jegyzőkönyv az 1939. december 30-án a Bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbiteriumának nt. Szabó Béla lelkészlakásán megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbiteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 45-46.

⁶⁶ Szabó Béla levele fiaihoz, kb. 1980. Csukás Zsolt tulajdona [2022. augusztus 1.]

⁶⁷ SZABÓ BÉLA (1897-1991), *Emlékeim*. Somorja 1984. kézirat, p. 10.

⁶⁸ Jegyzőkönyv az 1942. április 6-án, d.e. 11 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbiteriumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbiteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 97-98.

anyakönyvi kivonatokat az ügyész állítsa ki.⁶⁹ A presbitérium Vaszily János teológusnak az istentiszteleten való segédkezéséért 600 korona díjat szabott meg.⁷⁰ A templom és parókia renoválásának befejezése idején érkezett haza Szabó Béla és első presbiteri gyűlését 1942. szeptember 23-án tartotta.

Esperesi szolgálat

Szabó Béla, pozsonyi lelkipásztort 1945-ben a Szervezőbizottság szabályrendelete alapján a komáromi egyházmegye élére nevezték ki.⁷¹

Mint esperes feladata volt a Szervezőbizottság és a gyülekezetek közötti jó viszony ápolása. A „Výbor” nehéz időszakban nagyon nehéz rendelkezéseket hozott. Az 1945. május 24-én érvénybe lépett rendelkezések érintették az állampolgárságot, az államnyelv elsajátítását, a perselypénzek és stóla nagyságát és a lelkipásztorok fegyelmi úton való eltávolítását.⁷²

A kiküldött szlováknyelvű 68. pontból álló vizitációs jegyzőkönyvet pontról pontra lefordította a vizitátorok részére. A szlovák nyelvű vizitációs jegyzőkönyvet a gyülekezet istentiszteleti nyelve szerint kellett kitölteni, de az esperest egyáltalán nem érdekelték a száraz adatok, hanem arra kérte az egyházlátogatást végző megbízottjait,

⁶⁹ Jegyzőkönyv az 1942. április 6-án, d.e. 11 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 97-98.

⁷⁰ Jegyzőkönyv az 1942. április 6-án, d.e. 11 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 97-98.

⁷¹ Szabályrendelet adminisztrátorok megbízásáról Csehszlovákia területén levő ref. egyházmegyék vezetésére In SZABÓ ANTAL, A Szlovákiai Református Egyház története – I. rész. In *Regio-Kisebbségtudományi Szemle*, I. évf., 3. szám, 1990. július, p.

⁷² Szabó Béla m.b. esperes, bratislavai lelkész levele Nagytiszteletű Ref. Lelkész Hivatalnak. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

hogy lépjenek érintkezésbe a presbiterekkel és gondnokokkal: „Érezze meg minden egyháztag, hogy az Anyaszentegyház gondol rá.”⁷³

Az esperes szorgalmazta a komáromi egyházmegye Baráti Körének létrehozását, amelynek központja a komáromi Timóteus palota volt. A Baráti Kör közös ügye a Szentírás beható tanulmányozása volt, az evangélium élettel való hirdetése. „Baráti kör összejövetel, nem lelkészértekezlet.” – hangsúlyozta. Fogadalmat tettek és tizedet adtak. Isten ügyéről, népük, egyházuk életéről volt szó. Szabó Béla arra tanította lelkésztársait: „Kár mindig csak keseregni adminisztrációs Egyházunk romlása felett, amikor örvendezhetünk missziós Egyházunk megszületésén!”⁷⁴ 65 érdeklődő közül 35-en léptek be a baráti körbe.

1947 húsvétjára az esperes a következő körlevelet bocsátotta ki: „Kívánok kedves mindnyájatoknak áldott ünnepet. Merítsünk a Krisztus szenvedéseiből erőt és bizakodást a még reánk váró nagy próbákhoz. [...] Isten kegyelme megengedte hogy ezt az ünnepet még gyülekezetünk körében tölthetjük el - /egyetlen lelkész sincs az első 3.330 család közt/ - használjuk ki ezt az alkalmat s hirdessük hívőinknek a tiszta evangéliumot, mely bűnbánatra és megtérésre hív fel bennünket.” [...] Isten és a híveink éppen ennek a hirdetését várják most tőlünk.”⁷⁵

A legáció intézményét a következőképpen értékelte: „Mindez igen szép és áldásos dolog, ha az alap a hit és a szolgálat, de bűnös dolog, ha egyszerűen csak pénzkereseti alkalommá válik olyan ifjak részére, akik [...] éppen semmit sem törődnek Krisztussal és egyházunkkal. A fiatal lelkésznek, akinek egy gyülekezetük volt, arra kérte, hogy kényelemből ne mondjanak le a szolgálatról. A legátusok közé pedig

⁷³ Szabó Béla esperes levelének melléklete a vizitációs jegyzőkönyvhöz. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irrattára. [2022. július 19.]

⁷⁴ Esperes Pozsonyban 1947. szeptember 5-én kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irrattára. [2022. július 19.]

⁷⁵ Pozsonyban, 1947. március 31-én kelt körlevél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irrattára. [2022. július 19.]

azokat számlálják a közösségek, akik rendszeresen részt vesznek a templomi és bibliaköri alkalmakon és élnek az úrvacsorával.⁷⁶

Egyházmegyei járulékokkal, tizeddel, árvaházi és lelkészözegegy segéllyel kapcsolatban ezt írta a lelkészeknek: „Aki tudna fizetni, csak nem akar, ellensége az Egyháznak.”⁷⁷

Az esperes felvetette a diakonisszaképzésnek az ötletét is, hiszen minden diakonissza Gizella testvér kivételével sajnos átköltözött Magyarországra.⁷⁸

A nyári tanfolyamok éve a termékeny 1947-es esztendő volt: a következőképpen alakultak: a lelkészek, tanítók, kántorok, egyházi férfimunkások számára: 1947. július 15-17. között, a lelkészfelelőségek és női munkások számára: július 22-24. között, a lányok részére egy napos konferencia: augusztus 17-én, a vasárnapi iskola vezetők részére: augusztus 18-20. között és végül a vasárnapi iskolás növendékek számára augusztus 17-20. között. A konferenciákat a komáromi árvaházban tartották.⁷⁹

1947. július 15-17. között a lelkészek, tanítók, kántorok részére Tóth Kálmán, missziós lelkész tartott előadásokat három nap Péter I. levele alapján. Első nap a lelkész személyes hitéletét, családi életét és közszereplését járták körbe a testvérek. Második nap az egyház fogalmával ismerkedtek, azon belül is nevével, igaz és hamis egyház ismerveivel, egyházfegyelemmel és egyháztagsággal. A harmadik nap a szolgálat gyakorlati kérdései kerültek elő a gyülekezeti munka különféle alkalmai.

⁷⁶ A komáromi egyházmegye esperesi hivatalától érkezett 1947. május 12-én kelt 124/47-es számú levél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

⁷⁷ 50 / 47-es III. sz. Körlevél kelt Pozsonyban 1947. február 2-án. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

⁷⁸ A komáromi egyházmegye esperesi hivatalától érkezett 1947. május 12-én kelt 124/47-es számú levél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

⁷⁹ Pozsonyban 1947. június 28-án IX. körlevél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

A női munkások számára Szabó Béláné szül. Herpay Ilona tartott háromnapos felkészülést, ahol a bűnösből megváltott témával foglalkozott. Első nap önvizsgálatot tartottak a Tízparancsolat és a Hegyi Beszéd alapján. Második nap a bibliai női példaképek kerültek elő. A harmadik nap pedig az Apostolok Cselekedeteinek női személyeire koncentráltak.

A lányok számára szervezett egynapos konferenciát Mozsáry Gizella vezette, a vasárnapi iskolások vezetőinek továbbképzését pedig Csukás Zsigmond missziós segédlelkész.⁸⁰ Ahogyan Szabó Béla fogalmazott: *„A missziói munka most már nem luxus kérdés.”*⁸¹

Az ügyintézés dolgában sem maradt el Szabó Béla. A kongruát sok lelkésztestvérnek elintézte. 1947 karácsonyán ezt a levelet kapta Vágó Edétől: *„A 4000 korona Hodosba éppen szentestére érkezett. Az Úr Jézus küldte. Neki is, meg Neked is köszönöm.”*⁸²

Az özvegyek kérését is számba vette: Losoncról, 1948. január 21-én érkezett özv. Sörös Béláné kétségbeejtő levele, amelyben jelezte, hogy első nyugdíját, amit 1947. november 4-én kapott meg, beszüntették. Szabó Bélát arra kérte, hogy Dr. Kovács Károly, barátja járjon utána, hogy *„legalább a létminimumot adják meg.”*⁸³

Bátkából a bizonytalanságban élő Kis Fejes István kurátor kitelepítési ügye érdekében érkezett levél a Komáromi Református Egyházmegye Esperesi Hivatalába, aki 4862/1947-es szám alatt a pozsonyi „magyar meghatalmazottól” kapott értesítést, hogy ki van jelölve a kitelepítésre, de mivel háborús bűnösnek is minősítették, ezért a

⁸⁰ A komáromi Ref. Egyházmegye missziói lelkészi hivatalától kelt Komárom-Prága, 1947. július 1-jén. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

⁸¹ Pozsonyban, 1947. október 5-én kelt 328/47-es számú XII. körlevél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

⁸² Nemeshodosi Református Lelkészi Hivatal 2/1948-as számú, Hodoson, 1948. január 4-én kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

⁸³ özv. Sörös Béláné Losoncon 1948. január 21-én kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Magyar Áttelepítési Bizottság értesítette, hogy nem veszik át. Kérte, hogy az esperes úr személyesen járjon utána ügyének. Az öröm ürozzmel vegyült Mács József házában is, aki éppen Ózdra adta férjhez lányát, de a bútor végett tanácsstalanok voltak, mert nem tudták, hogy hány százalékos vámot kell fizetni, és nem akarták a menyasszonyi kelengyét veszni hagyni. Kérték az esperesi hivatalt, hogy járjanak utána ügyüknek a Pozsonyi Fővámháznál.⁸⁴

Saját helyzet

Szabó Béla már 1942-ben jelezte a presbitérium felé, hogy az evangélikus paptárssal, nt. Endreffy Jánossal együtt tisztázatlan állampolgárságuk miatt rövid lejáratú kiutasítás veszélyének vannak kitéve. Borsosháti Kuhl Lajos magyar királyi követ és Dr. Cottely János az Egyesült Magyar Párt ügyésze voltak azok, akik megakadályozták az állami intézkedés végrehajtását.⁸⁵ A csehtestvérekkel való unióának volt komolyabb haszna és előnye is, amikor a csehek és szlovákok már kibékültek egymással. 1944-ben, félévvel az oroszok bejövetele előtt, az állami hatóságok hívták a lelkészt. Aggódva ment el, de a félelme tova szállt, amikor belépésekor a hivatalos személy felállt a székéből, eléje jött, bemutatkozott és közölte, hogy ő is református. Elmondta, hogy az asztalán hever a tartózkodási engedélyért beadott kérvénye. Nem küldte azt ki a rendőrségre, mert azoknak azt a parancsot adta ki, hogy senkinek se hosszabbítsák meg a tartózkodási engedélyét. De neki jogában áll 4 hónappal meghosszabbítani. Ő azt is meg is fogja tenni, de csak 3-4 hónap múlva. Addig még ki tudja mi lesz. A lelkész megköszönte a jóindulatát, majd megkérdezte, mi lett volna a sorsa, ha ezt nem teszi meg a tisztviselő. A tisztviselő ezt válaszolta: „Ebben

⁸⁴ Kis Fejes István és Mács József Bátkában 1948. február 20-án kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irrattára. [2022. július 19.]

⁸⁵ Jegyzőkönyv az 1942. szeptember 23-án a bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának d. u. 6 órakor az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 107-108.

az esetben önt és családját átadtuk volna a németeknek, akik elvitték volna Németországba valamelyik lőszér gyári munkára.”⁸⁶

1948-ban a magyar istentiszteletek tartását állami rendeletek útján beszüntették. Szabó Béla nem állt ellen és prédikált. Néhány hét múlva a rendeletek mögül kibújt a rendőrpaparszolgálat és számon kérte a lelkész engedetlenségét. Kérték, hogy hagyjon fel a magyar nyelvű igehirdetésekkal. A lelkész kijelentette, hogy a nép nyelvén fog szolgálni. Végül hozzá tette: *„Azt megteheti, hogy engem bezár, sőt kérem is, hogy zárjon be, mert csak így maradhat el az istentisztelet.”* Több héten keresztül a lelkészt fekete ruhában vasárnap reggel 8 órakor vitték be a rendőrpaparszolgálat irodájába, és csak 12-kor engedték el. De a missziós lelkületű felesége, Herpay Ilona a gyülekezet magjának a Zerge-hegyen tartott istentiszteletet megbújva a hívekkel az egyes gyülekezeti tagok kertjeiben.⁸⁷

Az utolsó presbiteri gyűlésen Kovács Alajos, főgondnok így foglalta össze a lelképaparszolgálatát: *„Szabó Béla közel tíz éves termékeny munkáját az igaz keresztyén hit lélekbeplántálása és az egyházközség hitéletének elmélyítése képezte. Példaadó keresztyéni alázatosság, a lelke mélyéig átélt hitigazságok szokatlan erejű és bizonyító hirdetése, egyéniségének optimista és derűs kivetítése olyan légkört teremtett az egyházközség életében, hogy az elmúlt tíz év Szabó Béla vezetése alatt méltán mondható az egyházközség legszebb és eredményekben leggazdagabb szakaszának.”* Mayer Imre tanár a testvéregyház nevében köszönte meg a közös szolgálat gyümölcseit. Szabó Béláné a bibliakörök tagjait arra kérte, hogy a megkezdett nehéz úton nem lankadó hittel és erővel dolgozzanak tovább.⁸⁸ A gyülekezettől a lelkészlakon búcsúztak el az előszobán, ahol közösen elénekelték a 82. halleluját: *„Isten velünk, viszontlátásra!”*

⁸⁶ SZABÓ BÉLA, *Életképek Szabó Béla életéből, amelyet 92 éves korában írt egy előadáshoz készített vázlat céljából*, Budapest 1989. kézirat, p. 16.

⁸⁷ Interjú ifj. Szabó Bélával a pozsonyi zsidó kérdéssről. [2022. február 12.]

⁸⁸ Jegyzőkönyv felvétel a bratislavai ref. egyházközség 1948. nov. 28-án megtartott rendkívüli presbiteri gyűléséről. In *A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966*. p. 148-149.

Így hát a család összepakolt és 1948 nyaratól ládák között járt-kelt. Az átköltöztetésük Pozsonyból Magyarországra 1948. november 28-án délben kezdődött éppen ebéd közben. Ekkor jelentek meg teljesen váratlanul a lakosságcsere akció emberei azzal a kérdéssel melyik szobán kezdhetik a bútorok lehordását a vagonba, mert holnap indul a szerelvény. Hát volt is ott lőtás futás mozgósították a harangozót is, a gyerekek is megtették a magukét, és estére már a teherpalyaudvaron egy marhaszállító tehervagonban is aludhattak. Egyébként egy extra vagon is kérték és kaptak is, ahogy ezt korábban megígérték. Legalább egy vagonra valót szívességből másoknak vittek, például a Szamák családnak egy teljes konyhát, amit útközben kiraktak, valamint az egykori Balogh Elemér püspök úr könyvtárát, amit Budapesten átadtak Szalatnay Rezső, budapesti egyetemi tanár segítségével a Ráday könyvtárnak. A várakozás volt a legfárasztóbb, de végül mégis késő este elindultak. A gyerekek már el is aludtak, de megkérték szüleiket, hogy a határnál ébresszék fel őket. Első magyar állomásként Oroszvároton álltak és vártak. A fiuk felkeltek, majd letérdeltek, szívvel-lélekkel elénekelték a nemzeti imádságot ezzel köszöntve a hazájukat és csendben velük énekeltek a szülők is és boldogoknak érezték magunkat, hogy végre otthon voltak.⁸⁹

Debrecen felé és Debrecenben

Az egyik vagonban az L-alakú heverőjükön feküdtek négyen. A fejük felett tornyosultak a bútorok és egy-egy tolatásnál a keményfa karosszék mindig a fiúkon landolt. A szerelvény először Budapesten állt meg, ott három napig rostokoltak. Ezalatt sikerült a Balogh Elemér könyvtárát kipakolni, áthordani és átadni rendeltetési helyére. Szabó Béláné a vagonban lévő kályhán mindig meleg ételt készített, mert a pozsonyi testvérek jó sok mindennel ellátták őket az útra.

1949. január 2-án érkeztek meg Debrecenbe, ahol 24 órán belül ki kellett üríteni a vagonot.

A kipakolás gyorsan ment, a Debrecen-csapókerti templom udvarán helyezték el a bútorokat, a gyermekek egy éjszakára Sipos Károly

⁸⁹ SZABÓ BÉLA (1897-1991), *Emlékeim*. Somorja 1984. kézirat, p. 11-12.

lelkésznél aludtak zárt ajtók mögött, a Szabó házaspár pedig Dancsházi Sándoréknál.

Három hónapra egy idős presbiter házaspár bérbe adott nekik egy szobát a Klapka utca 24 szám alatt.

1949 március végére sikerült helyet találni Nagyerdőn a Diakonissza Intézetben. Egy nagy szoba és egy kisháló állt a család rendelkezésére és a kis szobában lehetett fűteni. Hideg vízben lavóról mosakodtak. Ez alatt az idő alatt megélhetési segílyt kaptak, aminek az összege 600 forint volt.⁹⁰

Végül a betegeskedő Dancsházy Sándort Szabó Béla váltotta fel a Debrecen-Csapókerti gyülekezet élén. 1950. április 2. és 1957. december 31. között végzett szolgálatot a gyülekezetben. Élénk missziói munka folyt a közösségben szolgálata nyomán. A Felvidékről szintén előzőtt Rebeka testvér volt a segítőtársa felesége mellett.

A gyülekezethez 1953-ban 3.350 fő tartozott, a választók névjegyzékében 427 szerepelt, és 31 presbiter végzett szolgálatot. 1953-as statisztika alapján elmondható, hogy 37 férfi, 40 nő született, elhunyt 26 férfi és 32 nő.⁹¹

A lelképásztor nagy politikai nyomásra, 1957. december 31-én hivatalosan kényszernyugdíjba vonult, de még hosszasan szolgált a családjával a gyülekezetben.⁹²

Szabó Béla a pozsonyi testvéreket Debrecenből is bátorította. Pusztás Gizella nőtestvér számára postázta a testvéri körleveleit minden nagyobb ünnep alkalmával. 1951-es húsvéti körleveléből hangozzék a bizonyosságtétel: *„Újabban Kínából és Indonéziából jelentenek nagy ébredéseket, s ha Európában felhagynának is az Ő hívei a dicsőítő énekkel, folytatnák azt a „kövek”. Azok, akiket mi talán semmibe se veszünk, élettelen és életképtelen senkiknek tartunk. Ha most dicsőítém*

⁹⁰ Dr. Szabó Béla, Apánkról saját emlékezetemben, Amerikai Egyesült Államok 1997, kézirat. [2022. augusztus 1.]

⁹¹ Vizitációs jelentés a Debrecen-Csapókerti Gyülekezet 1951-es és 1953-as éveiről. Dr. Szabó Béla, Apánkról saját emlékezetemben, Amerikai Egyesült Államok 1997, kézirat. [2022. augusztus 1.]

⁹² Szabó Béla törzskönyvi lapja. Tiszántúli Egyházkerület: Debreceni Egyházmegye. Jelzett: TtREL. I.1.i.21._0048. [2022. augusztus 01.]

Őt, majd zenghetem az üdvözülőkkel én is a Bárány énekét. Ő majd az ő dicsőségét, amelyet én is növeltek itt, nekem adja.”⁹³

Élete terheit haláláig viselte, de gyermekei, unokái felé végzett missziói szolgálata példaértékű volt. Örömkebellé vált minden találkozás. Élete utolsó lehetőleg leveleket írt és látogatta őket szerető hévvel.

1991. december 19-én visszaadta lelkét Teremtőjének. Gyászistentiszteletre 1992. január 10-én került sor, ahol a vigasztalás igéit dr. Hegedűs Lóránt, dunamelléki püspök hirdette, másnap pedig Debrecenben helyezték végső nyughelyére.⁹⁴

Zárszóként álljon előttünk e hosszú életnek egy bizonyágtevése vers formájában:

Csillag, merre nézek Bot mellyel járok, Vezér, Kiben bízom, Szirt, melyen állok, Kenyér, miből élek, Forrás, hol nyugszom, Cél, hová mennem kell, Te vagy Jézusom!

A nehéz időkben egy hitvallás létezik: „Csak Te kellesz, én Uram, Banned mindent meglelek!”⁹⁵

Felhasznált irodalom és levéltári anyag

50/47-es III. sz. Körlevél kelt Pozsonyban 1947. február 2-án. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irrattára. [2022. július 19.]

A komáromi egyházmegye esperesi hivatalától érkezett 1947. május 12-én kelt 124/47-es számú levél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irrattára. [2022. július 19.]

A komáromi Ref. Egyházmegye missziói lelkészi hivatalától kelt Komárom-Prága, 1947. július 1-jén. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irrattára. [2022. július 19.]

A munkácsi konferencia programja. In *Szeretet*, 1932. június 25.

⁹³ Szabó Béla 1951. március 21-én Debrecenben kelt levele a pozsonyi hívekhez. Csukás Zsolt tulajdona.

⁹⁴ CSUKÁS ZSIGMOND, Szabó Béla (1897-1991). In *Kálvinista Szemle* 1992. LXIII. évf., 3. sz., p. 7.

⁹⁵ Református Énekeskönyv 300. dicséret. 3. versora

A Református Ifjúsági Énekkar alt szolámának névsora. In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 14.]

A Református Ifjúsági Énekkar basszus és tenor szolámának névsora. In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 14.]

A Református Ifjúsági Énekkar szoprán szolámának névsora. In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 14.]

Adományok. In *Szeretet*, 1930. március 25.

CSOMÁR ZOLTÁN, *A Csehszlovák államkeretbe kényszerített Magyar Református Keresztyén Egyház húszéves története (1918-1938)*. Ungvár: M. Kir. Állami nyomda Kirendeltsége. 1940.

CSUKÁS ZSIGMOND, Kárpátalja, Felvidék és Debrecen bizonyágtevő lelkipásztora: Szabó Béla (1897-1991). In *Confessio: Magyarországi Református Egyház Figyelője*, 1992.16. évf., 2. sz.

CSUKÁS ZSIGMOND, Szabó Béla (1897-1991). In *Kálvinista Szemle* 1992. LXIII. évf., 3. sz.

Dr. Szabó Béla, Apánkról saját emlékezetemben, Amerikai Egyesült Államok 1997, kézirat. [2022. augusztus 1.]

Dr. Szabó Béla, Hogyan került át a családunk Husztról, Kárpátaljáról Pozsonyba?, kézirat, 2021. május 1. p. 2.

Esperes Pozsonyban 1947. szeptember 5-én kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Halottak anyakönyve a bratislava-pozsonyi ref. egyházban az 1982.ik évben.

Interjú ifj. Szabó Bélával a pozsonyi zsidó kérdésről. [2022. február 12.]

Jegyzőkönyv az 1939. augusztus 21-én d.u. 6 órakor a bratislava-pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának az egyházközségi tanácssteremben megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1939. december 30-án a Bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának nt. Szabó Béla lelkész lakásán megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1939. július hó 2-án a Bratislava-pozsonyi Magyar Református Keresztyén Egyházközségnek az egyházközség templomában megtartott presbyter-választó közgyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1939. október 14-én a helybeli magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében megtartott

rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1939. szeptember 14-én a bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbitériumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1940. február 14-én d. u. 3 órakor, továbbá 1940. február 17-én d.u. 3 órakor, 1940. február 20-án d.u. 4 órakor és 1940. december 26-án d. u. 3 órakor a Bratislavai – Pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott folytatódó rendes gyűlésein. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1940. január 14-én d. e. 11 órakor Bratislavai – pozsonyi magyar ref. ker. egyházközség presbyteriumának a tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1940. november 1-én d. u. 5 órakor a bratislavai magyar református egyházközség presbitériumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1941. év február hó 24-én a bratislava – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében d. u. 6 órakor megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1941. július 13-án a bratislavai magyar ref. egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1941. október hó 5-én d.e. 11-kor a bratislava – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközségnek az egyházközség templomában megtartott rendkívüli közgyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1942. április 6-án, d.e. 11 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyház tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1942. augusztus 11-én d. u. 6 órakor a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyházközség

tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1942. május 25-én d. e. 9 órai a bratislavai – pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1942. szeptember 23-án a bratislavai – pozsonyi magyar református keresztyén egyházközség presbyteriumának d. u. 6 órakor az egyházközség tanácstermében megtartott rendes gyűlésén. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv az 1943. szeptember 19-én d. e. 11 órakor a templomi istentisztelet után a pozsonyi magyar református egyházközség presbyteriumának a gyülekezeti tanácsteremben megtartott rendes gyűléséről. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. Jegyzőkönyv felvetetett a bratislavai ref. egyházközség 1948. nov. 28-án megtartott rendkívüli presbiteri gyűléséről. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. Jegyzőkönyv, az 1939. február hó 12-én tartott presbiteri gyűlésről. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

Jegyzőkönyv, az 1939. május hó 9-én tartott presbyteri gyűlésről. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966.

JÓZAN LAJOS, *A huszti Szabó család rövid története és leszármazása 1675-től napjainkig*. kézirat, Huszt, 2012.

Kis Fejes István és Mács József Bátkában 1948. február 20-án kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Kivonat a bratislavai – pozsonyi református egyház presbyteriumának 1942. augusztus 16-án tartott gyűlésének jegyzőkönyvéből. In A pozsonyi református keresztyén egyház presbyteri jegyzőkönyvei 1939-1966. p. 106.

Leánykonferencia Szepsiben. In *Szeretet*, 1930. február 25.

Nemeshodosi Református Lelkészi Hivatal 2/1948-as számú, Hodoson, 1948. január 4-én kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

ORBÁN MARIANNA. Ébredési mozgalom a Kárpátaljai Református Egyházban. *Acta Beregsasiensis*. 8. évf. 2009. 2. kötet. http://epa.oszk.hu/01600/01626/00002/pdf/acta_beregsasiensis_EPA01626_2009_02_239-244.pdf [2022. augusztus 1.]

özv. Sörös Béláné Losoncon 1948. január 21-én kelt levele. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Pozsonyban 1947. június 28-án IX. körlevél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Pozsonyban, 1947. március 31-én kelt körlevél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Pozsonyban, 1947. október 5-én kelt 328/47-es számú XII. körlevél. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Szabályrendelet adminisztrátorok megbízásáról Csehszlovákia területén levő ref. egyházmegyéek vezetésére In SZABÓ ANTAL, A Szlovákiai Református Egyház története – I. rész. In *Regio-Kisebbségtudományi Szemle*, I. évf., 3. szám, 1990. július.

SZABÓ BÉLA (1897-1991), *Emlékeim*. Budapest 1984. kézirat.

Szabó Béla 1951. március 21-én Debrecenben kelt levele a pozsonyi hívekhez. Csukás Zsolt tulajdona.

Szabó Béla esperes levelének melléklete a vizitációs jegyzőkönyvhöz. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

Szabó Béla lelképásztor kelt Pozsonyban 1940. május 2-ai bejegyzése. Konfirmáltak anyakönyve a pozsonyi református egyházban az 1940/41-es évben. [2022. augusztus 1.]

Szabó Béla levele fiaihoz, kb. 1980. Csukás Zsolt tulajdona [2022. augusztus 1.]

Szabó Béla m.b. esperes, bratislavai lelkész levele Nagytiszteletű Ref. Lelkész Hivatalnak. In Szabó Béla 1945-1948. Esperesi Hivatal Levelezés In Pozsonyi Református Egyházközség Irattára. [2022. július 19.]

SZABÓ BÉLA, A huszti gyülekezet „Otthon”-avató ünnepélye. In *Szeretet*, 1929. október 10.

SZABÓ BÉLA, Amikor megzendül a szél, In *Református Egyház és Iskola*, 1922. október 29.

SZABÓ BÉLA, *Életrajz Szabó Béla életéből, amelyet 92 éves korában írt egy előadásához készített vázlat céljából*, Budapest 1989. kézirat.

SZABÓ BÉLA, *Én hiszem és vallom! református keresztyén káté a Heidelbergi Káté nyomán*. Munkács: A Kálvin-Nyomda. 1935.

SZABÓ BÉLA, Jelentés a hamburgi magyar keresztyén kivándorlási misszió munkájáról. In *Református Egyház és Iskola*, 1922. november 26., SZABÓ BÉLA, Mit lehet és mit kell tennünk, In *Református Egyház és Iskola*, 1921. december 25.

SZABÓ BÉLA, *Nagyapám halála*, In Máramarosi Független Újság, 1914. melléklet. [2022. augusztus 01.]

SZABÓ BÉLA, *Önéletrajz*, Debrecen 1966. kézirat,

Szabó Béláné, In *Verchovina*, 1934, 3. évf., 17. sz.

Vizitációs jelentés a Debrecen-Csapókerti Gyülekezet 1951-es és 1953-as éveiről. Dr. Szabó Béla, Apánkról saját emlékezetemben, Amerikai Egyesült Államok 1997, kézirat. [2022. augusztus 1.]

Hivatás és identitás – A losonci teológiai szeminárium az 1942–1943-as lelkészi önéletrajzok tükrében

Vocation and Identity – The Theological Seminary from Losonc in Light of Pastoral Autobiographies from 1942–1943

Tömösközi Ferenc¹

Beérkezett/Received: 2025.10.27.

Lektorálva/Reviewed: 2025.11.16 / 2025.11.18.

Elfogadva/Accepted: 2025.11.26.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.192-221

Abstract: Vocation and Identity – The Theological Seminary from Losonc in Light of Pastoral Autobiographies from 1942–1943

The interwar years witnessed a notable consolidation and flourishing of the Reformed Church in Central Europe, a period marked simultaneously by significant challenges and new opportunities. A thorough investigation of these two decades proves indispensable for a deeper understanding of twentieth-century church history. This article explores the role of the Losonc Theological Seminary in Czechoslovakia, considering its place within both ecclesiastical and educational history, with particular attention to its representation in autobiographical writings of Reformed pastors composed between 1942 and 1943. These sources are of exceptional value, as they were produced at a moment when the imminence of

¹ Mgr. TÖMÖSKÖZI Ferenc, PhD. A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara Történeti Tudományok Tanszékének kutatója, a XX. Századi Egyháztörténeti Kutatóintézetének munkatársa. Komárom, Szlovákia. tomoskozif@uj.sk

war was already palpable, yet the direct experience of the front remained remote. The autobiographies therefore function not only as individual testimonies but also as indirect witnesses to the historical development of the Church. Operating between 1925 and 1938, the Losonc Seminary represented the sole institution of higher learning for the Hungarian Reformed minority in Czechoslovakia. Its institutional weight is underscored by its decisive influence upon the vocational formation and subsequent careers of an entire pastoral generation, an impact that endured well beyond its closure and into the post-war political transformations. The present study analyses these autobiographies in order to uncover how pastors recollected the seminary and its professors, and to determine the place and interpretive function that these memories assumed within their broader biographical narratives.

Keywords: Reformed church, Czechoslovakia, theological seminary, pastors, autobiography

Bevezetés

A két világháború közötti korszak a közép-európai reformátusság történetének egyik legérdekesebb időszakasa volt. Ez a periódus nem csupán súlyos kihívásokkal terhelt időszakot jelentett, hanem egyben olyan történeti helyzetet is, amelyben új lehetőségek nyíltak meg a kettős kisebbségbe került református egyház számára. Ennek a húsz évnek a részletes feltárása és szisztematikus bemutatása elengedhetetlen a 20. századi egyháztörténeti folyamatok mélyebb megértéséhez és értelmezéséhez. Jelen tanulmány a Csehszlovákiában 1925 és 1938 között működő Losonci Református Teológiai Szeminárium intézménytörténeti és egyháztörténeti szerepét elemzi, különös tekintettel arra, miként tükröződik az intézmény megítélése az 1942–1943-ban készült református lelkészi önéletrajzokban.

Az önéletrajzok vizsgálata során a szeminárium belső életére, az oktatásra, az oktatói személyiségekre és az intézményi működésre vonatkozó közvetlen és közvetett említések kerültek vizsgálat alá. Ezt követően a források meghatározott tematikus szempontok mentén

lettek rendszerezve: hivatástudat, identitásképzés, tanulmányi környezet, közösségi tapasztalatok, valamint az intézménnyel kapcsolatos kritikai reflexiók. A vizsgálat fő célja, hogy bemutassa a losonci teológián szerzett tudás és tapasztalat miként formálta a teológushallgatók lelkési identitását, hogyan látták visszatekintve egykori tanáraikat, valamint, hogy a képzés milyen hatással bírt a lelkési szolgálatuk korai szakaszára. A kutatásban helyett kapott annak elemzése is, hogy kimutathatók-e visszatérő tematikus elemek, mintázatok, milyen emlékképek maradtak fenn, és ezek milyen jelentőséget kaptak az önéletírások megfogalmazásakor.

A tanulmány forrásanyaga az 1942-1943-ban megindított, országos szintű református lelkési adatgyűjtéshez kapcsolódó önéletrajzokból származik. Kezdeményezője és irányítója Soós Béla debreceni lelkipásztor, egyháztörténész és levéltáros volt, aki a Tiszántúli Református Egyházkerület keretében végzett úttörő munkát. 1942 végén Révész, a Konvent elnökségéhez írt levelében indítványozta az adatgyűjtés országos kiterjesztését, amelyet a Konvent 1943-ban hivatalosan is elrendelt. Soós Béla egymaga végezte a beérkezett anyagok ellenőrzését, javítását és rendszerezését, közel 2000 önéletrajzot kezelt, s e tevékenysége nyomán 1944-re mintegy félmillió adat állt rendelkezésre. Mindezt intézményi háttér és érdemi segítség nélkül, magányosan végezte, a gyűjtemény végül feledésbe merült. A szlovenszkói tiszáninneni vonatkozású életrajzok 2022-ben kerültek kiadásra.² E tanulmány három lelkész – Erdélyi Mihály³, Tömösközy László⁴ és Urbán Károly⁵ – önéletírását elemzi, mivel ők nem csupán a tanulmányaikra vonatkozó adatokat közölték, hanem részletesebb vissza-

² Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével. Lelkési életrajzok és adattár Gömörtől a keleti határig*. Selye János Egyetem, Komárom, 2022.

³ Erdélyi Mihály 1906. dec.10-én született Csicszerben. Az önéletrajzát, mint abarai lelkész küldte be 1943 szeptemberében TtREL. I. 8. d. Személyi adattár. 16. d. Abara.

⁴ Tömösközy László 1916. augusztus 6-án született Bazinban. Az önéletrajzát, mint feled-gortvakisfaludi lelkipásztor küldte be 1943. szeptember 26-án. TtREL. I. 8. d. Személyi adattár. 17. d. Feled, Gortvakisfalud.

⁵ Urbán Károly 1915. április 28-án született Pelsőcön. Az önéletrajzát, mint bátkai lelkipásztor küldte be 1945. szeptember 27-én. TtREL. I. 8. d. Személyi adattár. 16. d. Bátka, Rakottyás.

emlékezéseket is hagytak hátra a losonci tanulmányaikról, oktatóikról és tapasztalataikról.

E források különleges értékét az adja, hogy egy olyan történeti időszakban keletkeztek, amikor a háború közeledte már érzékelhető volt, de a frontok mindennapi realitásai még nem éreztették a hatásukat. Ezáltal az önéletrajzok kettős jelentőséggel bírnak, egyrészt személyes vallomások, másrészt közvetett egyháztörténeti tanúságtételek, amelyek a közösségi emlékezet és az intézménytörténet metszéspontjában helyezkednek el. Az elemzés egyben hozzájárul a csehszlovákiai magyar reformátusság eddig kevésbé feltárt egyháztörténeti fejezeteinek jobb megértéséhez és historiográfiai feldolgozásához.

Vizsgálati szempontok

A tanulmány központi kérdésfeltevése arra irányul, hogy a Losonci Református Teológiai Szeminárium milyen módon és milyen mértékben járult hozzá a lelkési identitás kialakulásához, valamint a hivatástudat megerősödéséhez és ezek hogyan jelennek meg az egyes lelkési életrajzokban. Az intézmény történeti szerepének vizsgálata abból a szempontból különösen jelentős, hogy az egykori hallgatók önéletrajzaiban a szeminárium említése szinte mindig a lelki és szellemi elhívás beteljesülésének, illetve a lelkési szolgálat iránti elköteleződés elmélyülésének kontextusában jelenik meg. Az intézmény tehát nem csupán a teológiai ismeretek átadásának színtere volt, hanem a lelkési hivatás tudatosításának és a személyes elköteleződés megerősítésének helyszíne is.

A források elemzése során több lényeges kérdés került előtérbe. Egyik alapvető szempont az volt, hogy a visszaemlékezésekben a teológusok milyen nyelvi eszközökkel, milyen kifejezésekkel írták le tanulmányaik emlékét, illetve hogyan értékelték a tanári kar tagjainak teológiai felfogását és pedagógiai eszköztárát. Különösen fontosnak bizonyult annak vizsgálata, hogy a szövegekben milyen értékelő megjegyzések találhatók az oktatás színvonaláról, az oktatás menetéről, a tanárok szakmai felkészültségéről, egyéni habitusáról és tanítá-

si stílusáról. A kérdésfeltevés természetesen arra is kiterjedt, hogy vajon a hallgatók név szerint is kiemelték-e azokat a meghatározó személyiségeket, akik lelki, vagy intellektuális értelemben mély benyomást tettek rájuk. Az ilyen utalások fontos adalékokkal szolgálnak az intézménytörténeti és pedagógiatörténeti kutatásokhoz, hiszen a személyes visszaemlékezések révén kirajzolódhat, kik voltak azok a tanárok, akik egy egész lelkészi generáció identitásának formálásában kulcsszerepet játszottak.

A kutatás ugyanakkor nem kizárólag a teológiai tanulmányokra korlátozódott. Figyelmet szentel arra is, hogy a szeminárium miként járult hozzá a hallgatók nemzeti identitásának formálásához a kialakult kisebbségi létbe. A magyar nyelvű oktatás, valamint a magyar kulturális hagyományok jelenléte a képzésben olyan tényezők voltak, amelyek a teológusok számára nemcsak az egyházi szolgálat, hanem a közösségi összetartozás és a nemzeti önazonosság megőrzésének eszközeként is szolgáltak. Ez a sajátos kettősség – az egyházi és nemzeti identitás egyidejű erősítése – világosan tükröződik a vizsgált önéletrajzok szövegeiben, és rávilágít arra, hogy a szeminárium nem pusztán teológiai, hanem szélesebb kulturális és közösségi funkciót is betöltött.

A visszaemlékezésekből az is kitűnik, hogy a teológusi lét nem csupán az előadásokon és vizsgákon keresztül szerveződött, hanem szorosan összekapcsolódott a közösségi, missziós és egyesületi élet gyakorlataival is. E kapcsolatok a későbbi egyházi struktúrákban is meghatározó szerepet játszhattak. Illetve a közösen szerzett tapasztalatok, a baráti és szellemi kötelékek a későbbi lelkészi pályafutás során sokszor döntő jelentőségűek maradtak. A kutatás ennek megfelelően azt is vizsgálta, hogy a szemináriumban kialakult közösségi élmények miként hatottak a lelkészek szolgálati attitűdjére, és milyen formában jelennek meg az önéletrajzi szövegekben.

Nem hagyható figyelmen kívül ugyanakkor az emlékezések problematikus részei sem. A források elemzése során gyakran szembetűnő, hogy a visszaemlékezők hajlamosak megszépíteni, idealizálni az egykori élményeket, s így az emlékezet óhatatlanul torzítja a történeti képet. Ebből következően különös jelentősége van azoknak a kriti-

kus hangoknak, amelyek időnként megjelennek a szövegekben. Ezek között találhatunk utalásokat például az oktatás egyoldalúságára, bizonyos tartalmi hiányosságokra, vagy éppen az intézményi fegyelem túlzott hangsúlyozására. Az ilyen kritikai reflexiók nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy árnyaltabb képet alkothassunk a korszak teológiai és pedagógiai gyakorlatáról, s ne csupán idealizált emlékképekből építsük fel a múltnak egyfajta értelmezését.

Mindezek a vizsgálati szempontok jól mutatják, hogy a Losonci Teológiai Szeminárium történetének feldolgozása, különösen az önéletrajzi források tükrében, még jelentős mértékben kiaknázatlan terület. A jelen tanulmány ezért nem csupán forrásfeltárás, hanem egyben egy kísérlet is arra, hogy az intézménytörténetet a személyes visszaemlékezések elemzésén keresztül közelítsük meg, és ezzel hozzájáruljunk a közép-európai református egyháztörténet 20. századi fejezeteinek mélyebb és árnyaltabb megértéséhez.

A szeminárium

Az 1920-ban megalakult Szlovenszkói Tiszáninnyi Református Egyházkerület, majd az 1921-ben létrehozott Dunáninnyi Református Egyházkerület vezetése már a kezdeti szervezési folyamatok során felismerte annak stratégiai jelentőségét, hogy a kisebbségi létben élő magyar reformátusságnak elengedhetetlenül szüksége van saját lelkészképző intézményre. Az új egyházi kerületek tisztségviselői számára egyértelművé vált, hogy az önálló intézményesített lelkészképzés megteremtése nem csupán oktatásszervezési kérdés, hanem az egyházi autonómia és a közösségi önazonosság egyik alapvető záloga is. A konvent ezért több ízben foglalkozott a kérdéssel, különféle határozatokat hozott, szakbizottságokat állított fel, és terveket dolgoztatott ki a képzés gyakorlati megvalósítására. A kezdeményezések azonban az 1924-es pénzügyi nehézségek következtében rendre kudarcot vallottak, és az intézmény létrehozása mindaddig váratott magára, amíg megfelelő anyagi forrás nem állt rendelkezésre.

A fordulatot Sörös Béla⁶ losonci lelkipásztor tevékenysége hozta meg, aki egyházkerületi jegyzői és konventi tagsági minőségében kézbe vette az ügyet, és személyes elköteleződésével új lendületet adott a kezdeményezésnek. Részletes tervet dolgozott ki a létrehozandó intézmény struktúrájáról, tanulmányi rendjéről, tantárgyakról és szervezeti kereteiről, s ezzel a gyakorlati megvalósítás alapjait is lefektette. Sörös nemcsak a hazai viszonyok ismeretében gondolkodott, hanem aktívan támaszkodott nemzetközi tapasztalatokra is. Külföldi, elsősorban skóciai kapcsolatai révén alig egy éven belül sikerült biztosítania az induláshoz szükséges pénzügyi és szellemi forrásokat.

A Losonci Református Teológiai Szeminárium végül 1925 őszén kezdhetette meg működését. Az oktatás szervezeti modellje a gyülekezeti lelkési kar gyakorlati tapasztalataival szoros összefüggésben formálódott, ami biztosította, hogy a képzés közvetlen kapcsolatban maradjon a lelkipásztori szolgálat mindennapi valóságával. Az oktatás moduláris rendszerben zajlott, s ennek sajátos vonása volt, hogy az oktatók többsége maga is aktív gyülekezeti lelkészként végezte feladatát, így a teológusok egyszerre részesülhettek elméleti és gyakorlati ismeretekben. A tanterv különösen nagy hangsúlyt fektetett a gyakorlati teológia, a homiletika, a katechetika és a lelkigondozás kérdéseire. Az intézmény szellemiségét Sörös Béla szigorú, ám gondoskodó vezetése határozta meg. Egyénisége egyszerre testesítette meg a fegyelmezett következetességet és a hallgatók iránti lelkipásztori felelősséget, s e kettősség mély nyomot hagyott a szeminárium mindennapi működésében. A hallgatók emlékezéseiben gyakran visszatérő elem a tanulmányi szigor és a személyes odafigyelés összekapcsolódása, amely sajátos, egyedülálló légkört teremtett az intéz-

⁶ Nemespécsel, 1877. márc. 14. – Losonc, 1939. okt. 3. Teológiai tanulmányait Kolozsvárott, Pápán, Budapesten és Edinburghban végezte. 1899-ben Budapesten segédlelkész, majd a Gyűjtőfogház lelkésze, s azzal egy időben a Skót Misszió segédlelkésze volt. 1905-ben Losoncra választották lelkésznek. 1925-ös megalakulása után, igazgatója lett a Losonci Református Teológiai Szemináriumnak, amely 1939-ig működött. 1938. július 18-án a Szlovenszkoí Dunáninnen Ref. Egyházkerület püspökévé választották.

[https://refwiki.kre.hu/index.php?title=S%C3%B6r%C3%B6s_B%C3%A9la_\(1877%E2%80%931939\)](https://refwiki.kre.hu/index.php?title=S%C3%B6r%C3%B6s_B%C3%A9la_(1877%E2%80%931939)) letöltés ideje: 2025. augusztus 26.

mény falain belül. A Losonci Református Teológiai Szeminárium fennállása mindössze másfél évtizedre korlátozódott. 1939-ben, a történelmi egyházkerületi struktúrák visszaállásával működése megszűnt, de rövid története alatt is maradandó nyomot hagyott a csehszlovákiai magyar reformátusság életében. Megközelítőleg 110 lelkipásztor került ki falai közül, akik szolgálatukkal évtizedeken át meghatározták a gyülekezeti életet, s tevékenységük hatása az egész egyházi közösség történetére kihatott. A Szeminárium jelentőségét tovább növeli, hogy Csehszlovákiában 1925 és 1938 között ez volt a magyar kisebbség egyetlen felsőfokú képzőhelye. Ennek következtében az itt tanult generációk nemcsak saját életpályájukat, hanem a kisebbségi egyház egészének arculatát és jövőjét is formálták, s az intézmény hatása még a rendszerváltás utáni időszakban is érezhető volt.⁷

A Szeminárium mint hivatásformáló és identitásképző intézmény

Az első vizsgálati szempont megfogalmazásakor az alapvető elméleti feltételezés az volt, hogy a lelkészi önéletrajzokban kiemelt jelentőséggel bír a teológiai képzés helyszíne, mivel a szeminárium tekinthető a hitbeli elmélyülés, a szellemi fejlődés és a hivatástudat megerősödésének egyik elsődleges intézményi színterének. Az életrajzi gyűjtemény

⁷ A Losonci Teológiai Szemináriumról lásd bővebben: Somogyi Alfréd (szerk.): *Száz év - A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története az önállósulástól napjainkig*. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Kulturális és Közművelődési Központja, Alsóimihályi. 2023. 194–196., Uő: A Losonci Teológiai Akadémia tudományművelése. In: *Teológiai Fórum*. 2015, 8. évf.: 8, 1. sz., 92–125. Uő: Líceumtól a teológiáig : Református oktatás Losoncon a 17-20. században. In: Kolumbán Vilmos József (szerk.): *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról Egyháztörténeti tanulmányok*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2022. 355–363. Uő: Református teológusképzés Felvidéken. In: Csorba Dávid, Lapis József, Szatmáry Emília (szerk.): *„Így szól az én Uram, az Úr...” Tisztelő írások Fodor Ferenc professzor úr 65. születésnapjára* 1. kiad., Hernád, Hernád Kiadó, 2021. 219–255. Uő: A losonci református teológia. In: Gyurcsik Iván, Somogyi, Alfréd (szerk.): *„Megtartani és megmaradni” Böszörményi István emlékkötet*. 1. kiad. Komárno, Calvin J. Teológiai Akadémia, 2024. 163–195.

áttekintése azonban azt mutatta, hogy csupán kilenc⁸ olyan visszaemlékezés íródott, amelyben a szerzők részletekbe menően írtak a szemináriumban töltött évekről. Ez a körülmény arra enged következtetni, hogy számukra a szeminárium jóval túlmutatott pusztán az iskolai kereteken. Sokkal inkább a felekezeti és nemzeti identitás, az értékrend, valamint a lelkiség elmélyítésének és megszilárdításának helyeként őrződött meg bennük. A források tanúsága szerint a Losoncon szerzett tapasztalatokat rendszerint szoros összefüggésbe állították pályájuk fordulópontjaival, életútjuk meghatározó döntéseivel. Különösen figyelemre méltó, hogy a hivatástudat kibontakozása, az egyház iránti lojalitás és a missziói elköteleződés első motívumai visszatérően a szemináriumi évekhez kapcsolódva jelentek meg, amely egyértelműen arra utal, hogy formáló erővel hatott a lelkeszi identitásuk és szolgálatuk alakulására.

Erdélyi Mihály életrajza világosan rámutat arra, hogy a szeminárium nem pusztán teológiai intézet volt, hanem egy hivatásformáló intézmény, amelynek szerepe túlmutatott a klasszikus akadémiai teológiai képzésen. A döntése, hogy a sárospataki teológia helyett a losonci szemináriumba jelentkezik, Erdélyi esetében nemcsak tanulmányi lehetőségeket tükrözött, hanem erőteljes nemzeti és lelkipásztori elhivatottságot is. Ez jól példázza, hogy a két világháború közötti kárpát-medencei református lelkészképzés milyen mértékben vált nemzetpolitikai kérdéssé. A pályaválasztás kapcsán Erdélyi így ír: „... engem pedig főként az a meggondolás irányított, hogy miként tudnék legjobban szolgálni, mint pap a nemzeti eszmének s magyar népemnek is.”⁹ Az a tény, hogy Erdélyi „Patakot szerettem, nehezen hagytam ott, de úgy éreztem, mégis Losoncra kell mennem,”¹⁰ azt bizonyítja, hogy a hivatásformálás nem csupán intellektuális, hanem érzelmi és etikai döntés is volt. Ez a megfogalmazás nemcsak a hivatás belső motivációját, hanem annak társadalmi és politikai oldalát is érzékelteti. Számára, a teológiai szeminárium, mint intézmény tehát nem önmagában a teológiai tudományok

⁸ A további négy lelkipásztor: Pályi János, Keményik József, Szabó Antal, Tömösközi Ferenc, Mikula László.

⁹ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

¹⁰ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

átadását célozta, hanem a kisebbségi sorba került magyar közösségek nemzeti identitásának fenntartását is szolgálta. A döntés, hogy a losonci teológiát választotta, tudatos válasz volt az egyházi és nemzeti kihívásokra, hiszen, ahogy írta „A losonci theológiának 1925-ben történt felállítása után a csehszlovákiai Konvent úgy határozott, hogy csakis az ott végzett s. lelkészeket fogadják majd be.”¹¹ Ez azt jelenti, hogy a losonci teológia egyfajta lokális intézménnyé vált, amely a Csehszlovákiában élő magyar reformátusok önfenntartásának és identitásőrzésének kulcsszereplője lett, sőt ez hatványozottabban volt érzékelhető a II. világháború után. Erdélyi hivatásértelmezése tehát szorosan összekapcsolódott a teológiai szeminárium társadalmi kontextusával, amely tekintetében a szeminárium a túlélés, a megmaradás és a lelkészi szolgálat eszköze volt a nemzetiségi és felekezeti kisebbségi létben. A szeminárium, mint hivatásformáló tér ezen felül komoly gazdasági és szociális kihívásokat is jelentett számára. „Szüleim anyagi lehetőségei nagyon korlátoltak voltak, Losonc pedig jóval többbe került – még kedvezmény mellett, mint Patak.”¹² A kongrua nélküli állapot félelme – „mint eljövendő rém nézett felém”¹³ – arra világít rá, hogy a lelképásztori hivatás nagyon is reális anyagi kockázatokkal járt. A szemináriumba való belépés tehát nemcsak elhivatottság, hanem önfeláldozás kérdése is volt – legalábbis azoknak, akik szerény anyagi körülmények között éltek. Tehát Erdélyi életrajzában a hivatásformálás többretegű. Egyrészt a nemzeti közösség szolgálatára történő tudatos odaszánás, másrészt az intézményen keresztül történő teológiai képzés, harmadrészt pedig a személyes és családi élet kockázatvállalása.

Urbán Károly¹⁴ életrajzában egyik legmarkánsabb vonulata a szeminárium és a teológiai tanulmányok hivatásformáló szerepe. Az ifjú

¹¹ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

¹² Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

¹³ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

¹⁴ Urbán Károlyról készült egy visszaemlékezés, amelyben lelkézsztársak és kollégák emlékeznek meg róla. A kötetből viszont hiányzik az az önéletrajz, amelyet Soósnak küldött be. Herman M. János (felelős szerk.): *Minden tekintetben kisebbségben. Emlékkönyv Urbán Károly református lelkész születésének századik évfordulójára.* Partium Kiadó, Bihar, 2015. ISBN: 978-606-8156-68-2

pályaválasztásának körülményei egyértelműen tükrözik a korszak kisebbségi magyar értelmiségének szűk lehetőségeit. „Lassan magyar és független pálya nem volt más a magyar fiúk számára, mint a lelkészi pálya, beiratkoztam a losonci ref. Theológiai Akadémiára.”¹⁵ Ez a kijelentés nem csupán személyes döntést fejez ki, hanem a 20. század első felének tágabb csehszlovákiai magyarság társadalomtörténeti valóságát. A magyar református ifjak számára a lelkészi szolgálat jelentette a nemzeti identitás és kulturális önfenntartás egyik legbiztosabb keretét. Urbán értékelése szerint a szeminárium idején kristályosodott ki előtte a lelkipásztori szolgálat. „Személyében a legtisztább ideálként állott előttünk a lelkipásztori munka és szolgálat.”¹⁶ Ez azt mutatja, hogy a szeminárium nemcsak a hivatás választásának színtere volt, hanem az elköteleződés mély megerősítése. Végül a szolgálat állomásai – Komárom, Kolozsvár – nem elszigetelt állomások, hanem a lelkipásztori szolgálat teológia küldetésének kibontakozásai. Ez a gyakorlat nem pusztán a tanultak alkalmazását jelentette, hanem a hivatás valóságos átélését is. A szeminárium tehát átmenetet képezett számára a képzés és a szolgálat között, amely során fokozatosan belenőtt a lelkipásztori szerepbe. A gyülekezeti szolgálat ténylegesen a napi szintű valóságot jelentette, amelyben – mint azt írja – „áldott legyen az Isten, aki adott embereket, akik által nevelt az Úr az anyaszentegyház számára szolgákat az újabb babiloni fogság idején.”¹⁷ – Az életrajz megírásakor már végbement az 1938-as visszacsatolás – és ezzel teológiai megvilágításba helyezte a losonci szeminárium működését, hiszen – az életrajzíró visszatekintve az elmúlt időszakra – nemcsak tanított, hanem küldött, nemcsak oktatott, hanem elhívást közvetített egy „babiloni fogságba” zárt nép között. Az intézmény hivatásformáló szerepét Urbán értelmezésében a szeminárium tehát nemcsak tanárokból és hallgatókból álló közösség, hanem olyan mintaközeget jelentett, amelyben a jövőbeli lelkészek saját hivatásuk élő példaképeit látták. Az intézmény hivatásformáló ereje így egyszerre épült a tanítás tartalmára, a közösségi élményre és az élő pél-

¹⁵ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 87.

¹⁶ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

¹⁷ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

damutatásra. A losonci teológia működésének vége Urbán értelmezésében szimbolikus jelentőségű, hiszen ahogy megfogalmazza „ezzel azt lehet mondani be is fejeződött a losonci theologia küldetése”.¹⁸ A szeminárium nem csupán az egyéni életpályát indította el, hanem az egyházszervezeti folyamatban is történeti korszakot zárt le. Urbán visszaemlékezésében a szeminárium így a szlovenszkoói református egyház számára „szolgákat” nevelt a „babiloni fogság idején”, vagyis a kisebbségi magyarság létének kontextusában, valóban véget ért a küldetése.

Tömösközy László visszaemlékezéseiben a losonci szeminárium nem csupán az oktatás helyszínéeként, hanem életpályáját meghatározó térként jelenik meg. A szeminárium az a közeg, ahol a korábbi, inkább bizonytalan, de ösztönös pályaválasztás szilárd hivatástudattá alakult át. Már pályaválasztás leírásakor azt fejtegette, hogy nem rendelkezett „világmegváltó gondolatokkal” vagy látomásokkal, „Nem használtam nagyképű szavakat, nem voltak világmegváltó gondolataim, nem törtem korszakalkotó reformokon a fejemet, még csak azt sem gondoltam, hogy »lesz belőlem olyan pap, amilyen még nem volt« csak egyszerűen, makacsul és megmásíthatatlan elhatározással – ezt az életpályát választottam.”¹⁹ Ez a kezdeti bizonytalanság a teológiai falai között nyert megerősítést. Számára a szeminárium nem pusztán oktatási intézmény, hanem a pályaválasztás lelki és társadalmi legitimációjának helyszíne is volt. A döntés, hogy Tömösközy a losonci teológián kezdte meg tanulmányait, szoros összefüggésben állt a családi körülményeivel is. „Édesanyám szerény fizetésének 4/5 részét felemésztette” két fiú²⁰ szemináriumi taníttatása. A losonci teológia oktatási formája különösen hangsúlyos, hiszen nem rendelkezett „rendszeresített professzorokkal”, hanem aktív lelkészi szolgálatban lévő lelkészeket, vendégelőadókknak hívtak be, amely az oktatási folyamatnak sűrített és intenzív jelleget adott. Ez a sajátosság ugyan nehézségeket okozott, de Tömösközy László számá-

¹⁸ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 88.

¹⁹ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 171.

²⁰ Testvére Tömösközy Ferenc – későbbi ekecsi lelképásztor –, aki szintén a Losonci Teológiai Szemináriumban tanult.

ra a kihívások és az abban rejlő megpróbáltatások formáló erővel bírtak. Hangsúlyozta a heti előadások terhet, ugyanakkor a tanulmányi sikereket is a lelkési pálya választásának igazolásaként élte meg, mert „Karácsony előtt megvoltak az első kollokviumok a filozófiai csoportból, s megvolt első sikerem, mind a négy kollokviumi tárgyból jelest kaptam. Utána a legációválasztás és számomra az első legáció nagy izgalmai és szerény jövedelme, amely akkor mégis boldoggá tett.”²¹ A szeminárium, mint hivatásformáló intézmény különösen a krízishelyzetekben mutatta meg hatását. Amikor Sörös Béla súlyos betegsége miatt az intézmény fegyelme megrendült, és az ifjúság „hihetetlen lezüllesztéséhez”²² vezetett, Tömösközy saját tapasztalatán keresztül szembesült azzal, hogy a hivatás nem pusztán a tanulmányok teljesítése, hanem erkölcsi állhatatosság próbája is volt. E krízis után következett az exmisszió, vagyis – számára – a kényszerű segédlelkési szolgálat. „Büntetés volt a kiküldetésem, mert ismét elmaradtam egy néhány tárgyból, de javamra szolgált, mert megismertem a gyakorlati életnek sok titkát s láttam, hogy sok minden nem úgy van, ahogy mi azt az iskolapadon megálmodjuk.”²³ Az elméleti képzés és a gyülekezeti szolgálat közötti feszültség itt sajátos módon erősítette a hivatástudatot, hiszen számára a lelkési pálya nem elméleti képzés volt csupán, hanem valóságos, emberi nyomorúságokkal szembesítő gyakorlat. Az életrajzi visszaemlékezés egyik legbeszédesebb momentuma az a felemás élmény, amellyel a megtapasztalt kényszerhelyzetek és a büntetések váltak hivatásformáló erővé. Az „exmittálás” és a szorongva vállalt első kápláni szolgálat nem a lelkési pálya elbizonytalanodását hozta, hanem ellenkezőleg, az ott szerzett tapasztalat elmélyítette az elhívást. Tömösközy László számára a szeminárium nem csupán teológiai ismeretek átadásának színtere volt, hanem olyan közeg, amely a kezdetben a magyarázhatatlan elhatározást hivatástudattá, majd a gyakorlati próbatételek során kipróbált

²¹ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172.

²² Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172–173.

²³ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

elköteleződéssé formálta. Így igazolódott vissza az a sajátos meglátása, amely szerint „lehet, hogy ez az igazi interna vocatio.”²⁴

Tanulmányi környezet és oktatók értékelése

A vizsgált visszaemlékezésekben az oktatók személyisége hangsúlyosan jelenik meg, különösen azoké, akik karizmatikus vagy meghatározó szerepet töltek be. Emellett a tanulmányi követelmények színvonala, a tantárgyak teológiai iránya is a lelkési gondolkodásmódjuk alapját képezte. Noha Erdélyi Mihály az életrajza közvetlenül kevés nevet és leírást tartalmaz az oktatókról, az egyetlen említett tanár, Dr. Magda Sándor csicseri lelkész, akinek alakja és szerepe alapján árnyalt képet kaphatunk a szemináriumi tanulmányok gyakorlati összefüggéseiről. Az oktatói jelenlét legemlékezetesebb vonatkozása Erdélyi harmadéves korához köthető, amikor Csicserben helyettesítette Magda Sándort, hogy az „csakis e feltétel mellett volt hajlandó Losoncra előadóként felmenni.”²⁵ Ez az epizód egyszerre világít rá az oktatók kettős – gyülekezeti és oktatási – szerepére, illetve arra, hogy a tanárok lojalitása a gyülekezetekhez gyakran versenyzett a teológiai oktatás iránti elkötelezettségükkel. Ez a gyakorlati helyettesítés ugyanakkor lehetőséget adott Erdélyinek, hogy valós lelkési feladatokban próbálja ki magát. Ez a döntés a teológia képzésére adminisztratív kereteket szabott, s ezzel egyetemben kialakult egy egyfajta belső identitás képző folyamat is, amely jelen esetben azt is jelentette, hogy a losonci teológia hallgatójának lenni nemcsak egy életpálya választása, hanem politikai és közösségi állásfoglalás is. A tanulmányi környezet szűkös anyagi viszonyai, a kongrua elmaradása és a fokozott elvárások – például a nyelvvizsga követelménye – további kihívásokat jelentettek. Erdélyi erre így emlékezett vissza: „Nem is kaptam kongruát sem mint segéd-, sem mint rendes lelkész, egész 1936. aug. 1-ig [...] de hat szolgálati év, vagyis két korpótlék elvesztésével.”²⁶ E körülmények nemcsak a későbbi lelkési pálya anya-

²⁴ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 171.

²⁵ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

²⁶ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

gi háttérét befolyásolták, hanem visszahatottak a tanulmányi időszak atmoszférájára is, hiszen a szeminárium hallgatói nem csupán szellemi kihívásokkal szembesültek, hanem a társadalmi integráció és egzisztenciális biztonság problémáival is. A tanulmányi rendszer rugalmasságát a rendszeres gyülekezeti szolgáltatásokat is, ahogy az Erdélyi által vállalt helyettesítések (Csicsér, Palágy, Gálóc) is mutatják. Ebből az is kitűnik, hogy egyes hallgatók már a tanulmányaik alatt szoros kapcsolatba kerültek, kerülhettek a gyülekezeti munkával. Az oktatói kar és tanulmányi környezet e kettőssége – az elhivatott, de gyakran túlterhelt oktatók és a szűkös anyagi, politikai keretek között végzett képzés – nem csökkentette, hanem éppenséggel erősítette a leendő lelkészek motivációját. Erdélyi tanulmányi környezete tehát nem egy kényelmes, támogató akadémiai világ volt, hanem egy olyan „szellemi frontvonal”, ahol minden hallgatói erőfeszítés és előrehaladás már önmagában is hitvallássá és közösségi szolgálattá vált.

Urbán Károly számára a személyes baráti beszélgetésektől a formális előadásokig egy sajátos légköre alakult ki a szemináriumnak. Urbán úgy írja ezt le, mint ahol a tanárok és hallgatók között nem merev hierarchia, hanem testvéri kapcsolat jött létre. Számára a teológiai oktatás így nemcsak ismeretátadás, hanem életvezetési modell is volt. Ez a szellemi közeg határozta meg azt, hogy a teológusok a hivatásukat nem egyszerűen szakmai pályának, hanem teljes életformának látták. A szemináriumi tanárok és a tanulmányi környezet Urbán Károlynak nem csupán a tudás megszerzésének eszközei voltak, hanem a lelkészi hivatás közvetlen formálói. A tanárok személyes példája, pedagógiai stílusa és a szeminárium légköre együtt olyan tapasztalatot adott, amely meghatározta későbbi lelkipásztori munkájának alapvető irányát. Az életrajz visszaemlékező sorai alapján világos, hogy az oktatók kettős funkciót töltöttek be. Egyrészt a tudományos ismeretek közvetítői, másrészt lelkipásztori és a nemzeti identitás őrzői voltak. A tanulmányok kezdete rögtön egy mély lelki élménnyel társult, amely későbbi életútját is meghatározta. Dr. Módis

László²⁷ tanár egyszerű, de egyértelmű és határozott megfogalmazása: „A suszter ismeri legalább a kaptafáit, tisztában van a szerszámmal, ez a minimum a lelkészekről is megkívántatik; legalább a Bibliát ismerjék.”²⁸ Ennek hatására Urbán végig olvasta a Bibliát, s ezzel egy radikális lelki fordulat tanúi lehetünk, hiszen nemcsak tanulmányi, hanem belső hitéleti útra is lépett. A szeminárium tehát nem pusztán tárgyi tudást adott, hanem belső motivációt is. Ezzel a szeminárium hivatásformáló funkciója kettős természetűvé vált, hiszen egyszerre tudásközvetítő és a lelkiségben változást előidéző. Ezt a kettősséget emelte újabb szintre Szőke István²⁹ hatása, aki „megtanított a tiszta nemzeti és hitvallásos történelem szemléletre”³⁰ és ezzel Urbán számára a nemzeti identitás és a lelkészi hivatás összekapcsolásának pedagógiai megvalósítója lett. A „magyar református lelkipásztorok hivatására”³¹ való kitérése során a teológiai képzés nemzetmentő misszióként jelenik meg. A szeminárium így nem csupán tudományos oktatási tér volt számára, hanem egy olyan közeg, amelyben a nemzeti, felekezeti és lelkipásztori hivatástudat egymásba fonódott. Urbán továbbá hangsúlyozta, hogy „az egyháztörténelmi előadónk,

²⁷ Módos László (Szatmárnémeti, 1903. dec. 9. – Debrecen, 1972. ápr. 14.): könyvtáros, református teológiai tanár. Teológiát a debreceni tudományegy. hittudományi karán (1924–28) és Bécsben (1929–30) tanult, majd a bécsi és a budapesti tudományegyetemen hallgatott sémi filológiát (1931–32). Debrecenben az ösztöndíjas szakként a teológia doktorává avatták (1932). Segédlelkész Debrecenben, Vésztőn, Budapesten, újra Debrecenben (1927–35). Közben a losonci ref. teológiai szemináriumban három-három hónapos tanfolyamon ösztöndíjas tárgyakat adott elő (1929). https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-eletrajzi-lexikon-7428D/m-76AF9/modis-laszlo-76E85/letoltés_ideje:2025.augusztus26.

²⁸ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

²⁹ Szőke István (1888. aug. 29., Pálfa - 1936. nov. 28., Rozsnyó) református lelkész, történész, egyházi író, lapszerkesztő. A rimaszombati gimnáziumban és a sárospataki ref. teológiai akadémián tanult. A leghosszabb ideig Rozsnyón volt lelkész. 1928-ban meghívták a losonci ref. teológiai szemináriumba a történelem szak előadójaként. 1934-től püspökhelyettes, 1935-ben átvette a Református Egyház és Iskola c. lap szerkesztését. <https://adatbank.sk/lexikon/szoke-istvan-1/> letöltés ideje: 2025. augusztus 26.

³⁰ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³¹ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

Szőke István [...] nagyban növelte bennem a hivatás öntudatosítását.”³² A hivatástudat nem elvont teológiai fogalomként, hanem konkrétan a magyar református közösség fennmaradását szolgáló küldetesként jelenik meg. Szőke István „mint barátunk és bátyánk járt közöttünk Előadásit befejezte a katedrán, de folytatta az udvaron és fordítva.”³³ Ezek az elemek egy családi mintázatú, szoros tanár-diák viszonyt sejtetnek, ahol a hivatás tanulása nemcsak intellektuális, hanem életvezetési szinten is történt. Előadásait pedig a hallgatók annyira átértékelték, hogy „a regény kiesett a kezünkéből”³⁴ és ezzel szinte teátrális módon kötötte le a hallgatóság figyelmét. A lelkesi identitás és hivatás formálásának tetőpontját azonban nem elméleti vagy retorikai csúcspontok, hanem gyakorlati tapasztalatok jelentették, hiszen „harmad, negyed éven a gyakorlati teológia kötött le.”³⁵ Itt Sörös Béla tevékenysége emelkedik ki, aki egyszerre „gyakorlatot és elvet”³⁶ közvetített, s ezzel modellként állt a szeminaristák előtt. „Igehirdetése az elyben elmondott előadás megtestesítője volt.”³⁷ Urbán szemében Sörös Béla igazgató „nemcsak előadója, hanem tevékeny munkása is volt”³⁸ a missziói munkának, és kemény következetessége mellett „atyai jósága” formálta a hallgatókat. Továbbá úgy tekintett rá, mint „atya” és „prófeta” egy személyben. „Kemény következetessége és atyai jósága mind olyan tényezők voltak, melyek készítettek a magyar reformátusság között az evangélium szolgálatára.”³⁹ Sörös személyében a lelkipásztori gyakorlat és teológia összeért. Visszatekintve úgy látta, hogy nemcsak elmondta, mit jelent lelkésznek lenni, hanem maga volt az élő példa. Igehirdetési és missziói munkája alapján a hallgatók előtt megtestesült a mindenkori teológus célja, vagyis a gyülekezetért élő, evangéliumi lelkész.

³² Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³³ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³⁴ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³⁵ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³⁶ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³⁷ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³⁸ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

³⁹ Tömösközi Ferenc (szerk.): Az Ige erejével... i.m. 88.

Tömösközy László visszaemlékezésének egyik legárnyaltabb és legszemélyesebb rétege a szemináriumi oktatók alakjainak felidézése, valamint a tanulmányi környezet szellemi miliőjének bemutatása. Számára a teológiai tanulmányok kerete a losonci szeminárium volt, ahol a klasszikus professzori gárda hiányában egy sokkal személyesebb, mégis mélyen meghatározó tanári jelenlét alakította a teológusok szellemi és lelki fejlődését. Tömösközy kulcsfigurája Sörös Béla, akinek pedagógiai és lelki hatása egyaránt meghatározó volt. „Éreztem, hogy aki ennek az embernek a hatása alá kerül, egy életen át nem tud szabadulni e hatás alól.”⁴⁰ Sörös nemcsak az intézmény adminisztratív vezetője volt, hanem valódi „mindenes”, aki maga tanította azokat a tárgyakat, amelyekhez nem sikerült külső előadót hívni. Ez a helyzet, bár strukturális hiányosságokat tükröz, egyben lehetőséget is teremtett a személyes kapcsolat kialakítására és egy rendkívül erős karizmatikus tanári jelenlét megélésére. Számára a tanulmányi időszak igencsak intenzív volt, különösen az első évben, amikor „heti 42 órán előadásaink voltak az első ciklusban”⁴¹, többek között filozófiából, pedagógiából, pszichológiából és egyháztörténetből. Emellett a nyelvi képzés (görög, héber, angol) és zene is a tananyag részét képezte, amely jól jellemzi azt, hogy a losonci szemináriumban a teológusképzés nem maradt el a magyarországi teológus képzéstől. A visszaemlékezésében kiemelte a szeminárium erőteljes elméleti jellegét. „[...] s láttam, hogy sok minden nem úgy van, ahogy mi azt az iskolapadon megálmodjuk” – utalva arra, hogy az elméleti oktatás sokszor távol maradt a gyakorlati lelkészi tapasztalattól, melyet csak a későbbi exmisszió során ismerhetett meg igazán. Az oktatók közül ő is kiemelte Szőke Istvánt, aki az egyháztörténet előadó tanára volt. „Egyike volt a legszigorúbb, de amellet legnépszerűbb előadóinknak.”⁴² A szigor és népszerűség paradox összekapcsolódása arra mutat, hogy a teológusok értékelték a következetességet és szakmai igényességet, akkor is, ha ez nehézségekkel párosult. Szőke halála (1936-ban) nemcsak személyes megrendülést, hanem intézményi

⁴⁰ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172.

⁴¹ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172.

⁴² Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

krízist is hozott. A hallgatói közösség engedetlensége, a „palotaforradalom” és az ezt követő fegyelmi megtorlások a szeminárium belső törékenységét jelezték, amely később visszatekintve formáló élményként került értelmezésre.

A dogmatika tanárának megidézése már egy kritikusabb hangot üt meg. Az egykori pozsonyi hitoktató, akiből később teológiai előadó lett, rendkívül bonyolult és absztrakt anyagot diktált le – „ebből a nagy anyagból lehetett ugyan még jelesre vizsgázni, de tudni nem lehetett.”⁴³ Tömösközy itt a tananyag tudása és annak megértése közötti feszültségre mutatott rá, amely nemcsak az oktatás minőségével kapcsolatos kritikai érzékenységet tükrözi, hanem a szeminárium egynéhány előadójának, teológiai módszertanának hiányosságaira is rámutat. Különösen jellemző a dogmatikai vizsgán megélt szokatlan élmény: „mondtam, hogy legszívesebben magyarul mondanám el [az athanáziusi hitvallást]. Beleegyezett, mire kiderült, hogy, magyarul sem tudom elmondani. Mégis jeles lett a kollokviumom.”⁴⁴ A szemináriumi oktatókhoz való viszony gyakran kettős, hiszen a tisztelet és lelkesedés mellett előfordultak komoly kritikai észrevételek is. A tudás enciklopédikus jellegű átadását kritikai élel illette, mivel az ilyen oktatás nem a belső megértést, hanem inkább a mechanikus vizsgázást szolgálta. Az életrajz több alkalommal is utal arra, hogy a teológia inkább lexikális tudást, mint lelki inspirációt jelentett. Tömösközy ugyanakkor nem teljes elidegenedésről számol be, hanem fokozatos belső érlelődésről, amely során saját hitbeli útját igyekszik kijelölni. A hivatalos teológiai diskurzus és az átélt hit közötti feszültséget nem tagadja, de épp e feszültség válik a személyes hit fejlődésének motorjává.

Közösségi élmények és kapcsolatépítés

Az egykori teológiai hallgatói közösség belső kohéziója, bibliakörök, ifjúsági találkozók mind hozzájárulhattak ahhoz, hogy a lelkészek élethosszig tartó emberi és szakmai kapcsolatokat alakítsanak ki. A

⁴³ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173–174.

⁴⁴ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 174.

társas kapcsolatok emléke az önéletrajzokban megerősítő élményként tűnik fel, s nem ritkán a testvéri közösség fogalmaival élnek a szerzők. Erdélyi az egykori pataki diák számára Patak, mint történeti kollégium, jelentős társas közösségi teret kínált. Ilyenek voltak a közös tanulás, imaközösség, kulturális rendezvények, diáktársaságok működtek az intézmény falai között. A losonci teológián ezzel szemben egy újonnan szerveződő, kisebbségi sorban működő intézmény fogadta Erdélyit, amely még nem rendelkezett Patakhhoz hasonló mélységű tradícióval vagy intézményes kultúrával. Ez viszont nem zárta ki azt, hogy ott is kialakuljanak baráti és közösségi kapcsolatok, csak azok máshogyan és más hangsúlyok mentén jelentek meg. A kisebbségi sors, a közös nyelvi és nemzeti identitás, az anyagi nehézségek, valamint a hivatásra való készülés tudata nagy valószínűséggel intenzív összetartást eredményezett a hallgatók között, noha erre csak áttételesen utal. Erdélyi visszaemlékezéséből kevés közvetlen közösségi vagy baráti kapcsolat rajzolódik ki, viszont nagyon hangsúlyosan jelenik meg a gyülekezetekhez való kapcsolódás. Már harmadéves korában exmittálták és segédlelkészi szolgálatba állt, így a közösségi élmény döntően nem a teológushallgatói körben, hanem a falusi gyülekezetekben zajlott. Például Csicserben végzett szolgálatáról így ír: „Sokalta ugyanis évenként ennyi időre magára hagyni gyülekezetét.”⁴⁵ Ez a félmondat már nemcsak a Magda Sándor csicseri lelkészhez való viszonyt mutatja, hanem azt is, hogy a szeminaristák közösségébe beépült a falusi gyülekezet lelki és etikai tere is. Számra a gyülekezet tagjai nem az éves lelkészi jelentésekben megjelenő számok vagy számadatok, hanem élő közösség, amelynek kiszolgáltatottságát Erdélyi már saját szolgálati felelősségként élte meg. Hasonló megtapasztalás mutatkozik a palágyi és gálócsi helyettesítések során is. Életrajza alapján azt lehet érzékelni, hogy Erdélyi nem a szeminárium közegben találta meg a közösségi hovatartozást, hanem az egyházközségek élő gyülekezetében. A „kedves és lelkes gyülekezetben”⁴⁶

⁴⁵ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

⁴⁶ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 21.

kifejezés többször előfordul, és ezek a szolgálatok közvetlen visszacsatolást nyújtanak a hivatás gyakorlati értelméről.

Urbán Károly életrajzában a szemináriumi közösségi élmények és baráti kapcsolatok legalább annyira jelentős szerepet játszottak, mint maga az oktatás. A teológiai képzés nem csupán elméleti felkészülés, hanem közösségi formálódás is volt, amelyben a teológusok egymás hitét és elköteleződését erősítették. Az életrajzában egy különösen mély, személyes rétege a baráti kör⁴⁷ munkájának bemutatása. Urbán emlékezéseiben a baráti kapcsolatok szorosan összekapcsolódnak a lelki élményekkel. „A teológus önképző munkák között meg kell említenem, mely az önálló bibliatanulmányozásban segítségemre volt, az a kis baráti kört, amely hetenként egyszer összeült, hogy ön-maga tusakodjék az ige megértéséért és annak az életünkbe való átültetéséért.”⁴⁸ Ez a közösség a teológiai hallgatók körében sajátos Igeközpontú „kis egyházzá” vált. Urbán hangsúlyozza, hogy „Igazi tusakodások voltak ezek, ahol néha a vergődő hallgatás többre tanított, mint sok más szólamos beszéd.”⁴⁹ Az idézet jól mutatja, hogy a teológusok ezen közössége nem felszínes társasági érintkezést, hanem mély, lelki kapcsolatot jelentett. Számára ez nem csupán egy bibliai, karizmatikus közösség volt, hanem az Ige megértése és a hit megélése. A hallgatás, a belső küzdelem közös formálta leginkább azt a közösségi tapasztalatot, amelyet Urbán egyenesen isteni jelenlétként értékel: „Isten volt velünk mert kendőzetlenül és teljesen őszintén tudtunk Isten előtt megállani.”⁵⁰ A szemináriumi közösség baráti jellegét erősítette az oktatók közvetlen kapcsolattartása is. Szőke Istvánról azt írta, hogy mint barátunk és bátyánk járt közöttünk, vagyis a tanár és a diák közötti kapcsolat nem korlátozódott a tantermi fegyelemre, hanem testvéries, közösségi formát öltött. Az udvaron

⁴⁷ A baráti körökről lásd bővebben: Orbán Marianna: Ébredési mozgalom a Kárpátaljai Református Egyházban. In: *Acta Beregsasiensis*. 2009. 2. sz. 239–244., Horkay Barna: *A Keleti Baráti Kör. Képek a kárpátaljai ébredésből*. Kom Over En Help Alapítvány, 1998.

⁴⁸ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 88.

⁴⁹ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 88.

⁵⁰ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 88.

folytatott beszélgetések, a formális és informális tanulási terek közötti átjárás sajátos légkört teremtett, amelyben a közösség identitása erősödött. Ez a fajta kapcsolati dinamika jól illusztrálja, hogy a tanár-diák kapcsolat gyakran lelkipásztor-gyülekezet mintájára épült.

A közösségi élmények azonban nem merültek ki a tanulásban és beszélgetésekben. Urbán hangsúlyozza, hogy a gyakorlati szolgálatok – például a komáromi gyülekezetben eltöltött segédlelkészi időszak vagy az erdélyi útja – szintén közösségi tapasztalatként rögzültek. A nyári szolgálatok során nemcsak egyéni tapasztalatot szerzett, hanem megtapasztalta a magyar református közösségek sokféleségét, s ezzel a tágabb közösségi összetartozás érzését is. Erről így ír: „Egyháznak munkájának az evangéliumi missziói munka irányába való sürgős és szükséges irányát csak erősítette bennem a komáromi gyülekezetben eltöltött két hónapos exmittált segédlelkészi szolgálat, valamint 1937 nyarán Erdélyben tett körutam és a kolozsvári teológián töltött egy hónapos tartózkodásom.”⁵¹ A közösségi tapasztalatok tehát nem szorítkoztak a szemináriumi közegre, hanem regionális és nemzeti dimenzióval is kibővültek. Érdemes kiemelni, hogy Urbán számára a közösségi élmények nem pusztán társasági időtöltést jelentettek, hanem összekapcsolódtak a lelkészi hivatás és a hit megélésével. A kis baráti köri munka, a közös imádságok és a hallgatói kiscsoportok egy olyan közeget teremtettek meg, amely mondhatjuk azt is, hogy előképe volt a későbbi gyülekezeti szolgálatának. A közösségekben megszülető igei felismerés nem dogmatikai tantételekhez, hanem a baráti kör testvéri közösséghez kötött. Azt is látnunk kell, hogy ebben az életrajzi rétegben erősen jelen van pietizmus, a kisközösségi szektásodás, amely áthatotta a későbbi baráti köröket és magát a keleti baráti kört is.⁵² A teológus életforma itt egyszerre lelki út és baráti körös gyakorlat volt. El lehet mondani, hogy Urbán számára a szemináriumi közösségi élmények és baráti kapcsolatok döntő szerepet játszottak a lelkipásztori identitás kialakulásában. Végül ezek nem

⁵¹ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 88.

⁵² Tömösközi Ferenc – Csűrös András Jakab: A belmisszió helyzete a csehszlovákiai magyar reformátusok körében 1945–1952 között. In: *Historia Ecclesiastica*, XV, 2024, 1. 119–138.

csupán diákévekhez kötődő emlékek maradtak, hanem a későbbi lelkipásztori szolgálat szerves előképei, amelyekben Isten vezetésének közvetlen tapasztalatát látta.

Tömösközy László életrajzában a losonci teológiai évek nem csupán tanulmányi évek szintjén jelennek meg, hanem olyan közösségi tapasztalatként is, amely mélyen befolyásolta személyiségét, kapcsolatrendszerét és későbbi szolgálati szemléletét. A szeminárium, mint minden zárt intézményi keret, nem pusztán oktatási helyszín, hanem intenzív közösségi élet színtere is, amelyben barátságok, szövetségek, de olykor feszültségek és konfliktusok is meghatározóvá váltak. Már a beiratkozás pillanatától a közösség már hangsúlyosan jelenik meg, hiszen bátyjával – Tömösközi Ferencsel – együtt utazik Losoncra. „Ő mint IV.-éves, én mint tapasztalatlan és esetlen elsőéves gólya.”⁵³ A testvér jelenléte biztos támaszt nyújtott, ugyanakkor a nagyobb diák-társadalomhoz való csatlakozásban a „gólya” státusz jelzi a beilleszkedés kihívásait és rítusait. A szemináriumi élet közösségi aspektusa a kollokviumokhoz és a legációkhoz is kapcsolódott. Az első kollokviumi sikerek után Tömösközy örömmel ír az első legációról: „a legációválasztás és számomra az első legáció nagy izgalmi és szerény jóvedelme, amely akkor mégis boldoggá tett.”⁵⁴ A legáció nem csupán anyagi segítséget, hanem közösségi elismerést és beágyazottságot jelentett, hiszen a fiatal teológus először találkozott közvetlenül a gyülekezetek bizalmával. Számára a közösségi élet másik fontos terepe az éneklés és a zenei szolgálat volt. Tömösközy a teológia karmestereként vett részt a bibliaórákon és gyülekezeti alkalmakon, ahol az énekvezetés felelőssége egyszerre közösségi és spirituális funkciót töltött be. Ez a szerep megerősítette kapcsolatait, de ennek az időigényessége a tanulmányi teljesítményére is kihatott. „Elég sok időmet vette igénybe ez a foglalkozás, ami a tanulmányi eredményemen is átlátszott.”⁵⁵ A közösségi szolgálat és a tanulmányi kötelesség közötti feszültség itt világosan látszik, mivel a közösségi elvárások előnyt élveztek számára, még ha az, az egyéni haladás rovására is ment.

⁵³ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172.

⁵⁴ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172.

⁵⁵ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172.

A szeminárium egyik legdrámaibb közösségi élménye a rozsnói temetés volt, amelyet csak ő említ az életrajzában. A hallgatók közösen készültek Szőke István temetésére, de a téves értesítés miatt egy nappal korábban érkeztek. „Megígértük [a visszatérést], – de estére kitört a palotaforradalom. A rozsnói vasútállomáson a teológus ifjúság megtagadta az engedelmességet, szörnyű hangzavar keletkezett.”⁵⁶ Ez a „lázadás” a közösség belső szolidaritását mutatja, hiszen a hallgatók közösen vállalták a fegyelmezetlenséget, és végül közösen viselték a következményeket is. Sörös Béla reakciója az engedetlenségre – ahogy Tömösközy László fogalmaz – a „kegyetlen leszámolás” volt. „A főkolompókat eltávolította, – ezek más teológiákon helyezkedtek el⁵⁷, a kisebb bűnösöket pedig exmittálta.”⁵⁸ Ugyanakkor Tömösközy László személyes élménye arra mutat rá, hogy a büntetés nem pusztán megtorlás, hanem pedagógiai eszköz is volt. Sörös Béla „úgy fog megbüntetni, hogy javamra váljék”⁵⁹ – idézte fel, és valóban az exmisszió, vagyis a gyakorlati szolgálatra küldés „száműzetés” ugyan, de egyben tapasztalatszerzés is volt a lelkipásztori élet valóságában.

Itt fontos megfigyelni a büntetés és a megbocsátás összefonódását. Bár a kiküldetés kényszerű következmény volt, Tömösközy mégis fejlődési lehetőségként élte meg, hiszen „megismertem a gyakorlati életnek sok titkát s láttam, hogy sok minden nem úgy van, ahogy mi azt az iskolapadon megálmodjuk.”⁶⁰ Ez a tapasztalat lehetővé tette számára a visszatérést, sőt a tanulás iránti fokozott elköteleződést. „Lázaz buzgalomnál fogtam hozzá a tanuláshoz, sikerült is minden hiányt pótolnom.”⁶¹ A megbocsátás tehát nem szavakban, hanem a visszafogadás gesztusában, a második esély megadásában nyilvánult meg. A szemináriumi baráti kapcsolatok közül a legjelentősebb, életre szóló kötelék feleségéhez kötődik, akivel a IV. év elején találkozott:

⁵⁶ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 172.

⁵⁷ Egyelőre nem tudni pontosan, hogy kik voltak ezek a teológus hallgatók.

⁵⁸ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

⁵⁹ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

⁶⁰ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

⁶¹ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

„Egy női hallgató pap-kislány iratkozott be a teológiára. Pár napig csodájára jártunk, de azután megszoktuk. Talán csak én nem tudtam megszokni sohasem, nekem továbbra is izgatta a fantáziámat, s talán a szívemet is. De nem csak talán, mert ma – a feleségem.”⁶² Ez a személyes mozzanat jól mutatja, hogy a szeminárium közösségi miliője nemcsak szakmai és baráti, hanem életre szóló családi kapcsolatokat is teremtett. Azt még érdemes hozzátenni, hogy ez egy egyedi eset volt, mert ő volt az első és egyetlen női teológus a szemináriumban.

Kritikai észrevételek, hiányérzetek

Annak a fényében, hogy milyen korszakban készültek az életrajzok, néhány esetben kritikai megjegyzések is helyet kaptak. Ezek főként a gyakorlati képzés hiányosságaira, a fegyelmezési rendszer merevségére vagy az intézményi struktúrák nehezen átjárható voltára vonatkoznak. Az ilyen kritikák feltárása értékes kontrasztot nyújt és mutat a kifejezetten az pozitív emlékekre épülő életrajzi történetekre.

Erdélyi Mihály írásában hangsúlyos kritikai észrevételek olvashatók. Kritikaként értelmezhető az, hogy a szemináriumi környezet sem garantálja automatikusan az egyházkerületi elhelyezést — többször kell helyettesítő szerepbe lépnie, kiszolgáltatva a helyi struktúrák és személyi függőségek viszonyának. Végül az is kritikaként értelmezhető, hogy a „tudományos képzés” kérdése – mely Patakon kiemelkedőbb lett volna – Losoncon háttérbe szorul, és nem előnyként jelenik meg nála. Számára az intézmény így elsődlegesen nem tudományos, hanem nemzetpolitikai és egyházszerkezeti szerepet töltött be. Fontos kiemelni azt is, hogy bár Erdélyi nem vonta kétségbe az oktatás értékét, vagy az oktatók hitelességét, a tanítás minőségéről, módszertanáról, intellektuális légköréről nem ad bővebb leírást. Ez a hallgatás értelmezhető úgy is, mint a szeminárium oktatási minőségének semlegessége vagy elvárásokon aluli teljesítése. Nem említ meghatározó tanulmányi élményt, inspiráló előadást, vagy kiemelkedő teológiai vitát. Ez a hallgatás lehet tudatos is, hiszen

⁶² Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 174.

a hangsúlyt nem az oktatási élményeire, hanem a hivatásra való felkészülés nehézségeire helyezte.

Urbán Károly életrajzi visszaemlékezése alapvetően hálás és pozitív hangvételű, amikor szemináriumi éveiről beszél, mégis felfedezhetők benne olyan reflexiók, amelyek kritikai élel, a hiányok tudatosításával jelzik a teológiai képzés korlátait. E reflexiók fontosak, mert feltárják, hogyan látta belülről a teológiai akadémia erősségeit és gyenge pontjait. Urbán visszaemlékezéseiből kiolvasható, hogy a szeminárium oktatói között erősen személyfüggő volt a képzés minősége. Szőke Istvánt és Sörös Bélát például nagy lelkesedéssel mutatja be, de más tanárookra alig tér ki. Ez a hallgatói perspektívából arra utal, hogy a szeminárium nem volt minden elemében kiegyensúlyozott. A hivatásformáló erőt elsősorban a karizmatikus személyiségek képviselték, nem pedig a teljes intézményi struktúra. A hiány így abban jelentkezett, hogy a képzés intenzitása nagymértékben függött attól, éppen melyik tanár állt a katedrán, és nem minden oktató tudott ugyanazon színvonalon oktatni. A gyakorlati képzéshez kapcsolódóan is tetten érhető kritikai hang. Bár Urbán elismeri, hogy a szeminárium felkészítette a szolgálatra, viszont a rimaszombati és bátkai gyülekezetekben szerzett tapasztalatok azt mutatták számára, hogy a lelkipásztori munka igazi nehézségeire – például a „népünk rettentő betegsége az egyke. Aztán meddig a falusi gyülekezeteink közönye”⁶³ – a teológiai képzés kevésbé készítette fel. A hallgatók ugyan tanultak egyháztörténetet, gyakorlati teológiát és missziológiát, de a mindennapi lelkipásztori küzdelmek – az ifjúsági munka nehézségei, a közöny, a vagyonhajszolás – inkább a terepen váltak valósággá. Urbán szavaiban ez nem nyílt bírálat, de hiányérzetként megjelenik a szeminárium az elvek szintjén adott iránymutatást, de a gyakorlatban sok kihívással egyedül kellett szembenézni. E kritikai reflexiók történeti összefüggésben is értelmezhetők. Számára a két világháború közötti losonci szeminárium elsősorban identitásmegőrző funkciót töltött be. Ez szükségszerűen magával hozta, hogy a képzés hangsúlya az elméleti képzésen volt, miközben a mindennapi gyülekezeti munka

⁶³ Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 88.

lelkigondozói aspektusaira kevesebb figyelem jutott. Urbán emlékezése ezzel rejtett módon, de az intézményi prioritások korlátozottságát is feltárta.

Tömösközy László memoárjának egyik legjelentősebb eleme a visszatekintő kritikai önreflexió, amely nem csupán a szubjektív tapasztalatok feldolgozását szolgálja, hanem szélesebb történeti és intézményi összefüggések vizsgálatára is lehetőséget ad. A visszaemlékezés e szakaszai különösen fontosak abból a szempontból, hogy egykori teológusként miként értékeli a teológiai szemináriumi képzést, annak pedagógiai, lelki és társadalmi hatásait – és miképp fogalmazza meg hiányérzeteit, kritikáit. A kritikai észrevételek egyik leggyakrabban visszatérő motívuma az oktatás tartalmi és módszertani egyoldalúsága. Számára a teológiai tudás a református ortodoxia fenntartását célozta, nem pedig azt, hogy a hallgatók elmélyítések személyes kapcsolatukat Istennel. A legsúlyosabb kritikák közé tartozik a fegyelmi rendszer működése és a közösségi élet megbicsaklásai. Sörös Béla betegsége idején az ifjúság hihetetlen lezüllesztésével kellett szembenézni. Tömösközy maradtak el a kollokviumok, és „talán senki sem volt, aki rendesen lezárta volna az évet.”⁶⁴ A fegyelmi gyengeség és a hallgatók felelőtlensége az oktatás hitelét is rontotta. A rozsnói temetés körüli konfliktus tovább mélyítette ezt a krízist, sőt a saját esetét keserű iróniával értékelte, hiszen „Egyszerre világosság gyulladt az agyamban. Rájöttem, hogy ez olyan, mint amikor a lázadó katonatisztnek odaadják, csak úgy véletlenül, a revolverét, hogy lőjje agyon magát, mielőtt felakasztanák.”⁶⁵ A büntetésként értékelt „exmisszió” végül építő tapasztalattá vált, de a reflexió világosan mutatja a fegyelmi rendszer embertelenségét és paradox működését. Tömösközy László további kritikai visszatekintése kiterjed a szemináriumi élet világi környezetétől való elszakíttottságára is. A memoár tanúsága szerint maga az oktatás kevésbé készítette fel a hallgatókat a társadalmi, politikai és kulturális valósággal való találkozásra. Továbbá ő úgy érezte, hogy a fiatal teológusok világa zárt és védett

⁶⁴ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

⁶⁵ Tömösközy Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével...* i.m. 173.

maradt, ugyanakkor ez a zártság éppen azzal a veszéllyel járt, hogy a végzett lelkészek később, valamilyen szinten naivan, vagy épp tanácstalanul kerültek ki a mindennapok valóságba. Sőt, az mellett sem lehet elmenni, hogy a visszaemlékezés végén említette, hogy kápláni vizsgáját éppen 1938 szeptemberében tette le – ez az időpont szimbolikus, hiszen néhány nappal később jön a müncheni egyezmény, amely Csehszlovákia széteséséhez vezetett. Az ország militarizálódása, a mozgósítási parancs és a vasúton való katonai utazás mind azt mutatják, hogy az egyházi életet sem lehetett elválasztani a kor történelmi eseményeitől. A történelmi feszültségek a személyes sorsokra is hatással voltak – például meghatározták, hova tudott szolgálatba kerülni, milyen formában tudja majd teljesíteni a számukra újdonságnak ható régi-új magyarországi közösségi szerepeket. Tömösközy László azért törekedett arra, hogy hiányérzeteit kontextusba helyezze, és felismerje azok történeti és intézményi hátterét. Az elmaradt beszélgetések, a hiányzó mentorálás vagy a kritikai gondolkodás elfojtása mögött nem rosszindulatot vagy szándékos korlátozást látott, hanem egy túlélésre beállított intézmény logikáját, amely a politikai és egyházi kényszerek között lavírozott.

Összegzés

A tanulmány a két világháború közötti időszak magyar református egyháztörténetének egy eddig kevésbé feltárt részét vizsgálja, mégpedig a Losonci Református Teológiai Szeminárium hivatásformáló szerepét, valamint annak recepcióját az 1942–1943-ban készült lelkészi önéletrajzokban. A kutatás során három olyan életrajz került göröcső alá, amelyek részletesen tárgyalják a losonci tanulmányokat. A kutatás fő kérdései arra irányultak, hogy miként jelenik meg a szeminárium, mint hivatásformáló és identitásképző közeg; hogyan értékelték a hallgatók tanáraik teológiai és pedagógiai stílusát, milyen szerepet játszott az intézmény a kisebbségi magyar református identitás megerősítésében; valamint milyen visszatérő mintázatok (elhívás, megtérés, szolgálat, közösségi összetartozás) azonosíthatók. Az életrajzok alapján a losonci teológiai szeminárium egyszerre jelentett

szakmai képzést, lelki elmélyülést és nemzeti identitásképző teret. A hallgatók számára a szeminárium az elhívás megerősödésének, a lelkipásztori hivatás elsajátításának és a magyar kulturális önazonosság megőrzésének színtere volt. A tanári kar – különösen Sörös Béla és Szőke István – karizmatikus hatása döntőnek bizonyult, az időközi exmisszió pedig biztos alapot nyújtott a későbbi lelkipásztori szolgálathoz. Bár felbukkannak kritikai hangok az oktatás egyoldalúságáról és a fegyelmi szigorról, a visszaemlékezések túlnyomórészt a hála és az elköteleződés hangján szólnak. A tanulmány végkövetkeztetése az, hogy a Losonci Teológiai Szeminárium nem csupán oktatási intézmény volt, hanem olyan hivatás- és identitásformáló közeg, amely meghatározó módon járult hozzá a csehszlovákiai magyar református közösség szellemi és lelki önfenntartásához, hatása pedig a rendszerváltás után érezhető maradt.

Felhasznált irodalom

Tömösközi Ferenc (szerk.): *Az Ige erejével. Lelkeszi életrajzok és adattár Gömöről a keleti határig*. Selye János Egyetem, Komárom, 2022.

Somogyi Alfréd (szerk.): *Száz év - A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története az önállósulástól napjainkig*. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Kulturális és Közművelődési Központja, Alsómihályi. 2023. 194–196.

Somogyi Alfréd: A Losonci Teológiai Akadémia tudományművelése. In: *Teológiai Fórum*. 2015, 8. évf.: 8, 1. sz., 92–125.

Somogyi Alfréd: Líceumtól a teológiáig : Református oktatás Losoncon a 17-20. században. In: Kolumbán Vilmos József (szerk.): *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról* Egyháztörténeti tanulmányok. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2022. 355–363.

Somogyi Alfréd: Református teológusképzés Felvidéken. In: Csorba Dávid, Lapis József, Szatmáry Emília (szerk.): *„Így szól az én Uram, az Úr...” Tisztelgő írások Fodor Ferenc professzor úr 65. születésnapjára* 1. kiad., Hernád, Hernád Kiadó, 2021. 219–255.

Somogyi Alfréd: A losonci református teológia. In: Gyuresik Iván, Somogyi, Alfréd (szerk.): *„Megtartani és megmaradni” Böszörményi István emlékkötet*. 1. kiad. Komárno, Calvin J. Teológiai Akadémia, 2024. 163–195.

Herman M. János (felelős szerk.): *Minden tekintetben kisebbségben. Emlékkönyv Urbán Károly református lelkész születésének századik évfordulójára.* Partium Kiadó, Bihar, 2015. ISBN: 978-606-8156-68-2

Orbán Marianna: Ébredési mozgalom a Kárpátaljai Református Egyházban. In: *Acta Beregsasiensis*. 2009. 2. sz. 239–244.,

Horkay Barna: *A Keleti Baráti Kör. Képek a kárpátaljai ébredésből.* Kom Over En Help Alapítvány, 1998.

Tömösközi Ferenc – Csűrös András Jakab: A belmisszió helyzete a csehszlovákiai magyar reformátusok körében 1945–1952 között. In: *Historia Ecclesiastica*, XV. évf. 2024/1., 119-188.

Ján Tomašuľa és Vojtech Ozorovsky egyházfegyelemi ügye, a Szervező Bizottság korszakának lezárása

The ecclesiastical disciplinary case of Ján Tomašuľa and
Vojtech Ozorovsky, the end of the Organizing Committee era

Somogyi Alfréd¹

Beérkezett/Received: 2025.10.15.

Lektorálva/Reviewed: 2025.11.02 / 2025.11.05.

Elfogadva/Accepted: 2025.11.13.

DOI: 10.36007/teofor2025.2.222-233

Abstract: The ecclesiastical disciplinary case of Ján Tomašuľa and Vojtech Ozorovsky, the end of the Organizing Committee era

In 1939, as a result of the First Vienna Award, only 28 Reformed congregations remained in Slovakia. With the border changes, most of the congregations returned to Hungary. An Organizing Committee consisting of Slovak pastors and lay members was temporarily established to coordinate the life of the congregations remaining in Slovakia. At the end of World War II, Czechoslovakia was reestablished, and nearly 300 Hungarian Reformed congregations came under Czechoslovak jurisdiction once again. The Organizing Committee continued to head the church until 1952. The study examines the

¹ Doc. ThDr. SOMOGYI Alfréd, PhD. Református lelkész, egyházjogász, egyháztörténész. A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara Történeti Tudományok Tanszékének oktatója, a XX. Századi Egyháztörténeti Kutatóintézet munkatársa. Komárom, Szlovákia. somogyia@uj.s.sk

background of the restoration of the synod system, as well as the means and circumstances of the transfer of power.

Keywords: Reformed, Organizing Committee, Tomašula, Ozorovsky,

Bevezetés

A témánk, első hallásra, az egyháztörténeti bulvár kategóriájába is tartozhatna, hiszen Ján Tomašula és Vojtech Ozorovsky, hosszú éveken keresztül a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház két meghatározó vezetője volt. Az ő fegyelmi ügyük mégsem azért fontos a számunkra, mert egyházvezetői mulasztásokról, vagy éppenséggel túlkapásokról van benne szó, hanem azért, mert ez az ügy – pontosabban annak kimenetele – nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a református egyház, a II. világháború után 6-7 évvel, vissza tudjon állni a reformátusságra jellemző egyházstruktúrára, a zsinati rendszerre, amelyben a Zsinat – és ezáltal az egyház – élén, egyházi és világi vezető, nevezetesen választott püspök és főgondnok áll.

Elöljáróban tekintsük át azt az egyháztörténeti időszakot, amelyben ez a két személy vezette a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházat. A Szervező Bizottság időszakáról beszélünk. A Szervező Bizottság, az I. bécsi döntés következtében alakult meg. 1938 novemberében, Csehszlovákia megszűnését és a Trianonban elcsatolt területek Magyarországhoz való visszacsatolását követően, a Szlovénzkői és Kárpátaljai Egyetemes Református Egyház gyülekezetei visszaintegrálódtak az évszázados magyar református egyházstruktúrába: a Dunántúli-, a Tiszáninneni és a Tiszántúli egyházkerületek kebelébe. Az 1939. március 14-én létrejött önálló szlovák állam területén, mindössze 28 református gyülekezet maradt: négy magyar és 24 szlovák anya- és leányegyházközség. Mondhatnám, hogy a történelem újra írta önmagát, hiszen Magda Sándor, tiszáninneni püspök, ugyanúgy megbízottat hagyott maga után a szlovákiai gyülekezetek életének koordinálására, mint 20 évvel korábban Németh István és

Révész Kálmán püspökök². Csakhogy a Magda által megbízott Böszörményi Sándor, homonnai lelkész püspöki megbízását nem fogadta el az illetékes szlovák állami hivatal. Azt mondták, hogy egy Szlovákiában illetékesség nélküli – igazából magyarországi – püspök megbízása nem ér semmit. Igaz, ebben az állami elutasításban – megállásom szerint – erőteljesen benne volt Ján Tomašuľa keze is. A Szervező Bizottság lelkési elnöke, 1938-ban már a szlovák lelkési kar legismertebb személyisége volt. Ismertségét a 10 évvel korábban megalapított Szlovák Kálvinisták Szövetségének köszönhetette. Ez a szervezet intézte a szlovák gyülekezetek ügyeit és koordinálta a missziós munkát. Túlzás lenne azt állítani, hogy egyház volt az egyházban, de tény, hogy a Csehszlovákiában jelentős magyar többségű református egyházban ez a szervezet intézte a szlovák gyülekezetek és hívek lelki életének szervezését. S amikor a visszacsatolás után a 28 gyülekezet itt maradt Szlovákiában püspök, zsinat, egyházkerületi vezetés és működőképes egyházmegye nélkül, akkor ez a szervezet volt az, amelyiknek a talaján elindult a szervezkedés. Már 1938. december 18-án sor került egy találkozóra Nagymihályban, amelyen a „hogyan tovább” kérdésre keresték a választ a szlovák reformátusok³. Ezt a gyűlést nem lehet semmilyen egyházi szerv ülésével beazonosítani, mert a jelenlévők önkéntes alapon és nem gyülekezeteik képviselőiben vettek részt rajta. A találkozót Ján Tomašuľa vezette. Itt hoztak létre egy testületet – 3 lelkési és 3 világi taggal –, hogy ez a hat ember kezdje meg a szükséges egyeztetéseket a református egyház újjászervezéséről az új állampolitikai viszonyok között. Ez a testület volt a Szervező Bizottság elődje. Igaz, volt egy másik elképzelés is az új helyzettel kapcsolatban, mert 39 januárjában az Ungi egyházmegye gyülekezetei megtartották a közgyűlésüket és a Felső-zempléni gyüleke-

² Somogyi Alfréd: A Szervező Bizottság kezdete és vége. In: Kónyová Annamária, Kónya Péter (ed.): *Reformácia v strednej Európe* (II.). Prešovská univerzita v Prešove, Eperjes; 2018., 276-286

³ Somogyi Alfréd: A Szervező Bizottság 1939-1951. In: Simon Attila (szerk.): *Nemzeti és ideológiai béklyóban : Reformátusok és a református egyház a második világháború utáni Csehszlovákiában*. Selye János Egyetem, Komárom, 2023., 60-95

zetek is közgyűlést tartottak. Az ungiak úgy döntöttek, hogy megalakítják az ungi szlovák egyházmegyét, a zempléniek viszont kivárással álláspontra helyezkedtek és az egyházmegye kialakításával meg akarták várni a definitív határt Magyarország és Szlovákia között. Ne feledjük: 1939 januárjában vagyunk, két hónappal a Jozef Tiso-féle Szlovákia megalakulása előtt. A Szlovák Kálvinisták Szövetségének meghatározó emberei nem értettek egyet a zempléniekkel és 1939. március 3-ra egy lelkész-presbiteri konferenciát hívtak össze, ugyancsak Nagymihályba, ahol 75 aláíró tette papírra a református egyházzal kapcsolatos álláspontját és igényeit, amit eljutattak a pozsonyi vezetéshez is. Kis kitérőként jegyzem meg, hogy a szlovák reformátusoknak – Štefan Štunda személyében – volt egy nagy pártfogójuk Pozsonyban. Egyébként lelkészi végzettségű Štunda is – bár már 20 éve állami, minisztériumi hivatalnok volt – bekerült a Szervező Bizottságba. Nem csoda tehát, ha a szlovák állami vezetés a Szervező Bizottságot fogadta el a reformátusok legitim képviselőjének és nem a Magda Sándor püspök által megbízott Böszörményi Sándor lelkészt.

1939 májusában – immár szlovák állami jóváhagyással – hívott össze a Szlovák Kálvinisták Szövetsége egy újabb gyűlést Nagymihályba. A 28 református gyülekezetből 13 anyaegyház és 3 leányegyház képviselője jelent meg ezen a májusi találkozón, amely egy adott pillanatban alakuló közgyűléssé nevezte át magát, kimondta, hogy létrehoznak egy magyar és egy szlovák egyházmegyét és megalakítják a Szervező Bizottságot, amelynek lelkészi elnökévé Ján Baláž lasztoméri lelkészt, világi elnökévé, pedig Štefan Štunda miniszteri tanácsost választották meg⁴. A Szervező Bizottság tagja lett Ján Tomašula bánóci és Könyves István petőszinyei lelkész, valamint Bikfalvy Jenő bánóci községi jegyző és Pánthy Béla szokolcsi községi jegyző. Igazából ez a testület – a Szervező Bizottság – lett a református egyháznak az a testülete, amelyik 13 éven keresztül irányította a szlovákiai református egyházat.

⁴ Somogyi Alfréd: A Szervező Bizottság 1939-1951. In: Simon Attila (szerk.): Nemzeti és ideológiai béklyóban : Reformátusok és a református egyház a második világháború utáni Csehszlovákiában. Selye János Egyetem, Komárom, 2023., 60-95

A II. világháború időszakában logikusnak és indokoltnak is tűnik, hogy egy kollektív vezető testület álljon a 28 gyülekezetben élő egyház élén, hiszen Pozsonytól a keleti végekig, lehetetlenség volt kialakítani egy klasszikus református egyházstruktúrát: egyházmegyékkel, egyházkerületekkel és konventi vezetéssel, úgy, ahogy az korábban Csehszlovákiában, vagy azt megelőzően a Magyar Királyságban működött. Azonban a II. világháború lezárásával és Csehszlovákia feltámasztásával, újra az a helyzet állt elő, ami 1918-19-ben, hogy közel 500 református gyülekezet szakadt ki ismét a Magyarországi Református Egyházból és került vissza csehszlovák, illetve – Kárpátalja esetében immár – szovjet fennhatóság alá.

Adódik a kérdés, hogy miért nem tudott visszaállni egyik napról a másikra, az 1938 előtti csehszlovákiai egyházstruktúra: immár nem három, hanem két kerület és az egyházmegyék? Ennek én nem egyházi, hanem kimondottan politikai okait látom. 1945. május 8-a után, a kezdeti bizonytalanság hetei után, a Beneš-dekrétumok időszakában, a magyarok és németek teljes jogfosztottságának sőt, háborús bűnösségének kimondása⁵ mellett, lehetetlenség azt elvárni, vagy akár csak feltételezni, hogy néhány hét, vagy hónap alatt újjá tud szerveződni az ismét jelentős magyar többségű református egyház az újjáalakult Csehszlovákiában. Nem beszélve arról, hogy a szlovák összetételű Szervező Bizottság, a helyén volt. Egyetlen utalást tennék arra, hogy mennyire is volt a helyén ez a testület? 1945. május 24-én, vagyis a béke 16. napján, a Szervező Bizottság Kassán tartott egy tanácskozást. Itt négy szabályrendeletet fogadtak el⁶. Az első a vissza-került gyülekezeteket beosztották 9 egyházmegyébe, amelyek közül 3 szlovák és 6 magyar volt. A második szabályrendelet a lelkészek nyelvtudásáról rendelkezett: a fiatalabb lelkészek és segédlelkészek 2 évet, az idősebbek 3 évet kaptak arra, hogy megtanuljanak szlovákul és a Szervező Bizottság itt kimondta, hogy a lelkészképesítő vizsgák

⁵ Lásd: Kövesdi János (szerk): Edvard Beneš elnöki dekrétumai, Pannónia Könyvkiadó, Pozsony, 1996.

⁶ Az ismertetés a vonatkozó jegyzőkönyvek alapján íródott, amelyek a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Zsinati Levéltárában, a Szervező Bizottság dossziéában találhatók, Komáromban.

ezen túl csak államnyelven valósulhatnak meg. A harmadik szabályrendelet arról szólt, hogy az újonnan kialakított egyházmegyéek élére megbízottakat nevezett ki a Szervező Bizottság. Bár a jegyzőkönyv ezt nem tartalmazza, mégis tudható, hogy az a szempont vezérelte Tomašuláékat, hogy a megbízott személy tudjon szlovákul. És a negyedik szabályrendelet az istentiszteletek nyelvéről rendelkezett. Meghatározták, hogy melyik gyülekezetben milyen nyelven lehet prédikálni, s a vegyes ajkú gyülekezetekben havonta hány magyar és hány szlovák istentisztelet legyen, vagy lehet. Ugyancsak kis kitérőként jegyzem meg, hogy mind az egyházmegyei megbízottakkal, mind az istentiszteletek nyelvének meghatározásával a Szervező Bizottság olyan jogokat vindikált magának, amely jogok soha nem illeték meg még a Zsinatot sem, hiszen az egyházmegye élére választással kerültek az esperesek, a liturgia nyelvét pedig máig az adott gyülekezet határozza meg a református egyházban.

A Szervező Bizottság néhány hét elteltével újra tanácskozott. Az 1945. június 13-án felvett jegyzőkönyvben találunk egy érdekes mondatot. A lényege, hogy foglalkozni kell majd azoknak a gyülekezeteknek a helyzetével, pontosabban a vagyonával, amely gyülekezetekből a magyar hívek át fognak települni. A Szervező Bizottságnak nem az volt a fontos, hogy megtartsa helyben a reformátusait, még ha azok magyarok is, hanem az, hogy a magyarok kitelepítése után, a felszabadult református vagyon nehogy az evangélikus egyház kezére kerüljön. Nem folytatom ezt a vonalat, mert nem ez az alaptémánk. Azt viszont szeretném leszögezni, hogy a hontalanság éveinek nevezett időszakban, Gottwaldék 1948. februári hatalomra kerüléséig, a csehszlovák állami vezetésnek nagyon is megfelelt a Ján Tomašula nevével fémjelzett Szervező Bizottság.

A helyzet, igazából a kommunista hatalomátvétel után kezdett – igaz, csak nagyon lassan – változni. Az 1949-es vallásügyi törvény és az állami egyházügyi hivatali struktúra kiépítése, egyfelől lehetővé tette, hogy állami kontroll alatt szerveződjön újjá a református egyház, másfelől pedig úgy alakultak a dolgok, hogy feleslegessé és talán már terhessé is vált a kommunista államhatalomnak a Szervező Bizottság és annak meghatározó emberei.

Az 1951. évi zsinat

Az 1951 augusztusában zsinatot tarthatott a református egyház. Korábban erre azért nem volt lehetőség, mert a magyar zsinati képviselők – lelkésziek és világiak – nem tudták igazolni az állampolgárságukat a zsinattartás állami engedélyeztetéséhez. Nem tudták, mert nem volt csehszlovák állampolgárságuk. A pozsonyi zsinat új vezetőket választott, lelkészi első ember továbbra is Tomašula maradt, de helyettesévé Varga Imre rimaszombati lelkipásztort választotta a Zsinat. És kimondták azt is, hogy a református egyház visszaállt a zsinati rendszerre, vagyis a Szervező Bizottság időszaka véget ért, és maga a Szervező Bizottság 1951. augusztus 6-án – a Zsinat döntése nyomán – megszűnt. Az egyházat az 1951 decemberében megválasztott Zsinati Tanács kormányozza. És itt indul egy érdekes, még alaposabb kutatást igénylő időszak, ugyanis Tomašula – úgy tűnik – nem vette komolyan a Zsinat döntését. Ő, aki egy személyben az új zsinat lelkészi elnöke is volt és a megszüntetett Szervező Bizottság elnöke is, továbbra is eljár a Szervező Bizottság nevében. Ha mentegezni szeretném Tomašulát, akkor azt mondhatnám, hogy a Szervező Bizottság bő egy évtizedes munkáját nem lehetett egy zsinati határozattal lezárni és másnap reggeltől áttérni a normális zsinati egyházkormányzásra. Ha pedig bántani szeretném, akkor azt mondhatnám, hogy Tomašula nem élt azzal a páratlan lehetőséggel, hogy a megszünt Szervező Bizottságnak is ő volt a lelkészi vezetője és az új zsinatnak is ő volt a lelkészi elnöke. Az átállás így könnyen végbe mehetett volna.

Az 1952. évi zsinat

A már magyar többségű zsinat elérte, hogy 1952-ben a Szervező Bizottság nagy emberei lemondtak a zsinati vezetői tisztségükről. 1952-ben így lett Tomašula helyett Varga Imre – akkor még – főesperes és Vojtech Ozorovsky helyett Csáji Bertalan, főgondnok. A lemondásukban egészen biztosan benne volt az is, hogy a kommunista államhatalomnak inkább megfelelt egy lojalitásra kényszeríthető magyar Varga Imre, mind egy olyan múlttal rendelkező Ján Tomašula, aki megfelelő ember volt a Tiso érában is és a beneši években is. A refor-

mátus egyházra gyakorolt állami ráhatást is kutatnunk kell még ennek az időszaknak a tisztán látásához.

Tomašulák lemondása és Varga Imréék helyzetbe kerülése azonban lehetőséget teremtett a Szervező Bizottság időszakának, legalábbis utóbbi néhány évének áttekintésére. Az egyház új vezetői, miután tájékozódtak, egyházon belül is találtak jócskán olyan ügyeket, amelyek indokolttá tették, hogy a lemondott egyházvezetőket elszámoltassák.

Az elszámoltatás

1953. augusztus 4-én és 5-én ülésezett Pozsonyban a Szlovenszkói Református Keresztyén Egyház rendkívüli bírósága, Ján Tomašula és Vojtech Ozorovsky fegyelemi ügyében. Tomašula ellen 14 vádpont fogalmazódott meg, négyben felmentették, tízben vétkesnek találták. Ozorovsky ellen 12 pontban emeltek vádat, öt alól felmentették és hét pontban kimondták a bűnösségét.

Mielőtt röviden ismertetném azokat a vádpontokat, amelyekben elmarasztalta az egyházi bíróság a panaszlottakat, megjegyzem, hogy jogtörténeti szempontból érdekes volt az eljárás. A bíróságot ugyanis az 1951-es zsinaton elfogadott szabályrendelet alapján állították fel és az eljárás is az új szabályrendeletben foglaltak szerint folyt le. A vádpontok között azonban – mindkét panaszlott esetében – többségben voltak azok a tényállások, amelyeket az 1904-07-es budapesti zsinaton elfogadott református törvénygyűjtemény konkrét passzusaira alapoztak és Tomašula esetében 3, Ozorovsky esetében 2 olyan vádpont volt megfogalmazva és nyert is bizonyítást, ami az 1951-es törvénytárban foglaltakra volt alapozva.

Rendelkezésünkre áll az írásos ítélet és annak indoklása⁷. Ennek alapján, Ján Tomašula panaszlottat az egyházi bíróság vétkesnek mondta ki az alábbi vádpontokban:

1. Mint a Szervező Bizottság lelkeszi elnöke nem gondoskodott arról, hogy idejében és szabályszerűen elkészüljön az egyház zárszámadása az 1945, 1946, 1947, 1948, 1949 és 1950-es évre.

⁷ A SZRKE Zsinati Levéltára, Komárom.

2. Nem gondoskodott arról, hogy az Egyház vagyonáról idejében rendes leltár és nyilvántartás készüljön.
3. Nem gondoskodott az Egyháznak juttatott különféle természetbeni adományoknak pontos nyilvántartásáról és elszámolásáról.
4. A Szlovák Kálvinisták Szövetségének elnökeként elmulasztotta a szövetség gazdasági ügyeinek felügyeletét, ami miatt a szövetség gazdálkodása áttekinthetetlen, s a szövetség feloszlataánál a vagyoni helyzet megállapíthatatlan volt.
5. Több éven át nem gondoskodott a Kalvínske hlasy egyházi hivatalos lap előfizetési díjhátralékainak begyűjtéséről, ami miatt az egyháznak tetemes vagyoni kára keletkezett.
6. Nem vezetett pontos nyilvántartást az Egyháznak juttatott fekete ruha- és palástanyagról és elmulasztotta az anyag ellenértékeként befizetett összegek ellenőrzését, ami miatt nem lehetett megállapítani még azt sem, hogy az egyháznak mekkora kára származott ebből a mulasztásból.
7. A Szervező Bizottság lelkészi elnökeként az 1945-51 közötti időszakban elmulasztotta az egyházi közvéleményt tájékoztatni az egyház vagyoni állapotáról, vagyonkezeléséről és pénzügyi helyzetének ellenőrzéséről, ami miatt teret engedett az egyházzal szembeni gyanúnak és bizalmatlanságnak.
8. Nem hajtotta végre az 1951. évi zsinat 24. sz. határozatát, ami a Szervező Bizottság megszüntetését és az egyházi ügyvitel Szervező Bizottságtól való zsinati átvételét mondta ki.
9. Bár az 1951. évi augusztusi zsinat kimondta Szervező Bizottság megszűnését, 1951. november 2-án, Kassán, ülést tartott a Szervező Bizottság, ahol Tomašula, mint a SZB lelkészi elnöke, megengedte, hogy ott az Egyház anyagi érdekeibe vágó kérdéseket tárgyaljanak, és azokban határozatokat hozzanak. Ezzel ellenszegült a zsinati határozatban foglaltaknak.
10. A Kántor-katechéta intézet számára érkező dollársegély Daxer-utalványaiával, többszöri felszólítás ellenére sem számolt el, vagyis ellenszegült az egyházi hatóság által kiadott törvényes rendelkezésnek.

Vojtech Ozorovszkyt az alábbi pontokban mondta ki vétkesnek az egyházi bíróság:

1. Mint a Szervező Bizottság világi elnöke nem gondoskodott arról, hogy idejében és szabályszerűen elkészüljön az egyház zárszámadása az 1945, 1946, 1947, 1948, 1949 és 1950-es évre.
2. Nem gondoskodott arról, hogy az Egyház vagyonáról idejében rendes leltár és nyilvántartás készüljön.
3. Bár a Szervező Bizottság pénzügyi albizottságának is elnöke volt és a gazdálkodásban mutatkozó szabálytalanságokat szóvá is tette, de nem intézkedett arról, hogy az észrevételezett szabálytalanságok megszűnjenek, holott ez nemcsak joga, hanem kötelessége is lett volna.
4. A Szervező Bizottság világi elnökeként az 1945-51 közötti időszakban elmulasztotta az egyházi közvéleményt tájékoztatni az egyház vagyoni állapotáról, vagyonkezeléséről és pénzügyi helyzetének ellenőrzéséről, ami miatt teret engedett az egyházzal szembeni gyanúnak és bizalmatlanságnak.
5. Több éven át nem gondoskodott a Kalvínske hlasy egyházi hivatalos lap előfizetési díjhátralékainak begyűjtéséről, ami miatt az egyháznak tetemes vagyoni kára keletkezett.
6. Nem hajtotta végre az 1951. évi zsinat 24. sz. határozatát, ami a Szervező Bizottság megszüntetését és az egyházi ügyvitel Szervező Bizottságtól való zsinati átvételét mondta ki.
7. Bár az 1951. évi augusztusi zsinat kimondta Szervező Bizottság megszűnését, 1951. november 2-án, Kassán, ülést tartott a Szervező Bizottság, ahol Ozorovsky, mint a SZB világi elnöke, megengedte, hogy ott az Egyház anyagi érdekeibe vágó kérdéseket tárgyaljanak, és azokban határozatokat hozzanak. Ezzel ellenszegült a zsinati határozatban foglaltaknak.

Az ítélet Ján Tomašula I. rendű panaszlott esetében az egyetemes esperesi állásából való elmozdítás, valamint a per rá eső 1.896,- koronás eljárási költségének a megfizetése; Vojtech Ozorovsky II. rendű panaszlott esetében az egyetemes gondnoki állásából való elmozdítás, valamint a per rá eső 947,- koronás eljárási költségének a megfizetése volt.

A 30 oldalas ítélet és indoklás részletesen tárgyalja minden egyes bizonyítást nyert, és elejtett vádpont részleteit és körülményeit. Ennek a fegyelmi eljárásnak igazából nem a gazdasági jellegű mulasztások feltárása, vagy ellenőrzések elmaradásának számonkérése, esetleg a Kalvínske hlasy kiadásánál keletkezett egyházi ráfizetés ügye volt a valódi lényege, hanem Tomašula és Ozorovsky definitív eltávolítása az egyházkormányzásból. Akár azt is mondhatnánk, hogy „a mór megtette kötelességét, a mór mehet”. És az is helytálló értékelés, hogy a kommunista államhatalomnak mind kellemetlenebb lett a polgári Csehszlovákiában, a fasiszta Szlovákiában és a beneši Csehszlovák Köztársaságban is szalonképes Tomašula és Ozorovsky. Az is tény, hogy a református egyháznak valahogy vissza kellett állnia a normális zsinat rendszerű vezetésre. És az is helytálló érv, hogy a magyar többségű szlovákiai református egyházban valahogy ki kellett, hogy fejeződjön az egyházi közakarat a vezetők személyét illetően is. És még számos logikus és elfogadható érvet tudunk találni a történetek értelmezésére. Azért van szükség a korszak további aprólékos kutatására, hogy ezeket a magyarázatokat meg tudjuk alapozni: melyik milyen mértékben érvényesülhetett a fegyelmi eljárás elindításának motivációjában, végkimenetelében és következményeiben. Ugyanis csak így fogjuk tudni hitelesen leírni, hogy ez a per az egyház belső tisztulásának, megújulásának, nemzetiségi viszonyainak a kifejeződése volt-e, vagy kommunista államhatalmi beavatkozás a református egyház belügyeibe. Ez ugyanis – a pert követő majd 40 év egyházi eseményeire és az egyház meghatározó személyiségeire nézve – nagyon nem mindegy!

Felhasznált irodalom és levéltári anyag

Ján Tomašula és Vojtech Ozorovsky fegyelemi eljárásának iratanyaga. A Szlovákiai Református Keresztény Egyház Zsinati Levéltára, Komárom.

Kövesdi János (szerk.): Edvard Beneš elnöki dekrétumai, Pannónia Könyvkiadó, Pozsony, 1996.

Michal Hromaník: Ján Tomašula 1892-1961 generálny senior, In: Kalendár biblickej výchovy a vzdelania reformovaných kresťanov na rok 2001. Združenie reformovaných duchovných na Slovensku, Košice;

Michal Hromaník: Jozef Rácz, prvý senior Užsko-élaboreckého seniorátu, In: Kalendár biblickej výchovy a vzdelávania reformovaných kresťanov na rok 1995.;

Michal Hromaník: Reformovaná kresťanská cirkev na Slovensku, In. Kalendár biblickej výchovy a vzdelania reformovaných kresťanov na rok 1997. (szerk.: Juraj Halás); Združenie Reformovaných Duchovných na Slovensku, Kassa, k.é.n.;

Molnár Imre: A szlovák paradoxon, kézirat az OSZK Magyarorsággutató Intézetében;

Petheő Attila: Az első Szlovák Köztársaság és a fasizmus, In: Új Szó, 2005. április 1.;

Popély Árpád: A (Cseh)Szlovákiai magyarság történeti kronológiája 1944-1992. Fórum Kisebbségkutató Intézet, Somorja, 2006.;

Somogyi Alfréd: Adalékok a Szlovákiai Református Keresztény Egyház XX. századi történetéhez. A Szervező Bizottság időszaka a megalakulástól az első választásokig 1939 – 1942. In: Teológiai Fórum, IV. évf. 1. sz., 2010/1.

Somogyi Alfréd: A Szervező Bizottság kezdete és vége. In: Kónyová Annamária,- Kónya Péter (ed.): Reformácia v strednej Európe (II.). Prešovská univerzita v Prešove, Eperjes; 2018., 276-286

Somogyi Alfréd: A Szervező Bizottság 1939-1951. In: Simon Attila (szerk.): Nemzeti és ideológiai béklyóban : Reformátusok és a református egyház a második világháború utáni Csehszlovákiában. Selye János Egyetem, Komárom, 2023., 60-95

Szabó Antal: A Szlovákiai Református Keresztény Egyház története, In: Regio Kisebbségtudományi Szemle I. évf. 3. szám, 1990. július;

A Teológiai Fórum kéziratának ajánlott leadási feltételei

A kéziratokat kizárólag elektronikus formában kérjük, doc, docx, vagy rtf formátumban leadni (e-mail cím: teologiaiforum@uj.sk).

A kézirat 12-es betűméretű Times New Roman betűtípussal, normál stílusbeállítással és 1-es sorközzel készüljön.

Minden kézirathoz kérünk egy 8-10 mondatos absztraktot, a publikáció eredeti nyelvén és ugyanennek az absztraktnak kérjük az angol nyelvű fordítását, s a publikációra utaló legalább 5 kulcsszót, a publikáció eredeti nyelvén és angolul. Az absztraktok és kulcsszavak szerzők általi leadása, feltétele a publikáció közlésének.

A nyomtatott vagy elektronikus felhasznált irodalomra való hivatkozásokat folyamatosan a lábjegyzetben helyezték el, a tudományos publikációkkal szemben támasztott formai követelményeknek megfelelően. A levéltári anyagok hivatkozásánál kérjük az első alkalommal kiírni az intézmény nevét, s csak utána megadni a rövidített formát.

A felhasznált irodalom jegyzékét – amennyiben a szerző ezt közölni szeretné – a tanulmány végén kérjük elhelyezni ábécé sorrendben.

Kérjük a szerzők rövid bemutatkozását, a nevüknél elhelyezett lábjegyzetben.

A terjedelmet tekintve, az 1-1,5 íves (kb. 40-50.000 karakter) terjedelmű kéziratot tekintjük optimálisnak. Ettől el lehet térni a publikáció tartalmi igényeinek megfelelően, ahogy a tanulmány teljessége megkívánja.

A leadott tanulmányokat két szakmai lektor értékelése, s az esetlegesen szükséges szerzői korrekciók elvégzése után közöljük.

Teológiai Fórum 2025/2. – XIX. ročník 2. číslo

Do roka 2023. vydavateľom Teológiai Fórum bola Teologická inštitúcia J. Calvína. Vedecký časopis Reformovanej teologickej fakulty Univerzity J. Selyeho. Vychádza dvakrát do roka.

Vydavateľ: Reformovaná teologická fakulta Univerzity J. Selyeho

Predseda redakčnej rady: doc. ThDr. Lévai Attila, PhD, prodekan RTF UJS

Zodpovedný redaktor: doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD, dekan RTF UJS

Poštová adresa redakcie: Reformovaná teologická fakulta UJS;
Bratislavská cesta 3322.; 945 01 Komárno

e-mail: teologiaiforum@ujs.sk; rtk@ujs.sk

Registrácia: EV 5618/18

Web: <http://teologiaiforum.ujs.sk/>

ISSN 1337-6519

Teológiai Fórum 2025/2. – XIX. évfolyam 2. szám

2023-ig a Teológiai Fórum kiadója a Calvin J. Teológiai Akadémia volt.

A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara tudományos folyóirata.

Megjelenik évente két alkalommal.

Kiadó: Selye János Egyetem Református Teológiai Kara

A szerkesztőbizottság elnöke: doc. ThDr. Lévai Attila, PhD, a Selye János Egyetem
Református Teológiai Karának dékánhelyettese

Felölös szerkesztő: doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD, a Selye János Egyetem
Református Teológiai Karának dékánja

A szerkesztőség postacíme: SJE Református Teológiai Kar,
Bratislavská cesta 3322.; 945 01 Komárno

e-mail: teologiaiforum@ujs.sk; rtk@ujs.sk

Regisztráció: EV 5618/18

Honlap: <http://teologiaiforum.ujs.sk/>

ISSN 1337-6519

Teológiai Fórum

Teológiai Fórum

2025/2.

EV 5618/18

ISSN 1337-6519