

A KERESZTÉNYSÉG ÉS AZ ISZLÁM VALLÁS KINYILATKOZTATÁSAINAK CIVILIZÁCIÓS ÖSSZEFÜGGÉSEI

Iványi Márton

martonpivanyi@gmail.com

DOI: 10.20520/JEL-KEP.2018.1.109

Absztrakt

A keresztény vallási tanokban sajátos emberközpontúság mutatható ki, ami a keresztényég „saját képmásra teremtett emberről” alkotott, központi jelentőségű doktrínájában is megnyilvánul. A kereszténység e jellemvonása egyben az iszlám vallási tanokkal és hagyományokkal való összehasonlításakor az egyik legszembevetőbb eltérése is. Eme ismertetőjel változatos történelmi és szociológiai következtetések levonására ad alkalmat. A tanulmány a szóban forgó eltérések civilizációs, kulturális és társadalmi jelentéseit és reprezentációját vizsgálja.

Kulcsszavak

kereszténység, emberközpontúság, iszlám, civilizációs, társadalmi és kulturális különbségek

THE CIVILIZATIONS-RELATED IMPLICATIONS OF THE REVELATIONS OF CHRISTIANITY AND ISLAM

Márton Iványi

Abstract

In Christian religious doctrines, a specific anthropocentrism can be identified which is manifested in the central concept of the *Imago Dei* in Christianity. This characteristic of Christianity constitutes arguably one of its most significant *differentia specifica* vis-a-vis Islam, and enables a variety of historical and sociological conclusions to be drawn. The current paper examines cultural and social representations of these differences and their nexus with the discourse of civilizations.

Keywords

Christianity, anthropocentrism, islam, civilisational, social and cultural differences

A KERESZTÉNYSÉG ÉS AZ ISZLÁM VALLÁS KINYILATKOZTATÁSAINAK CIVILIZÁCIÓS ÖSSZEFÜGGÉSEI

Iványi Márton

Creavit Deus Hominem Ad Imaginem Suam.
(Isten megteremtette az embert, saját kép-
mására.) I Móz. 1:27.

'Iqra' bi-ism rabbika'l-laḏī ḥalaq, ḥalaqa'l-
insān min alaḡ (Olvass, Urad nevében, aki
teremtett! Megtapadt rögből [*min 'alaḡ*] te-
remtette az embert. Korán 96: 1–2.

Bevezetés: a dzsihád egy mai közép-európai olvasata

Pawel Lisicki lengyel szerző 2017-ben magyar nyelven *Dzsihád* címmel megjelent, széles körben népszerű esszéjének világgpolitikai, társadalmi és teológiai vonatkozású kérdésfelvetései az iszlám, a Nyugat és a történeti kapcsolatrendszerük, esetleges szembeállíthatóságuk köré csoportosíthatók. A könyvben megfogalmazott állítások alapjai már jó ideje foglalkoztatják a kultúrák és vallások érintkezését tudományos alapokon vizsgáló szakembereket, történészeket, kultúra- és valláskutatókat, filozófusokat, kulturális antropológusokat, szociológusokat, társadalomtörténészeket és más érdeklődőket is.

Jelen tanulmány mondanivalója – a látómező a részben eltérő fókuszpontjai miatt is szűkebb a lengyel szerzőjénél – abban foglalható össze, hogy a vélt vagy valós dichotómiáknak és reprezentációiknak a genealógiája egyszerre vezethető vissza a vallási alapok ontológiájáig, illetve bizonyos modern nyugati episztemológiai¹ előzményekig.

A transzcendens és az emberi szférák keresztény felfogásának és a kapcsolódó vallási tanoknak az áttekintésekor arra a következtetésre juthatunk, hogy a kereszténységre – legalább is a főbb történelmi felekezeteken átívelően – egy sajátos antropocentrizmus nyomja rá a bélyegét. Ez az emberközpontúság a kereszténységnek a tanulmányunk mottójában is idézett, a „saját képmásra teremtett emberről” alkotott fogalmában és központi jelentőségű doktrínájában is visszaköszön, mint a keresztény vallásnak és az azt övező szellemtörténetnek

¹ Az episztemológiát ismeretelméletnek szokták fordítani. A dekolonialista Walter Mignolo e fogalmat kiterjeszti a tudomány és a tudás, illetve a művészet és a jelentés szféráira is. Szintén e szerző nyomán Nyugat alatt a nyugati nagyhatalmak láncolatát (Spanyolország, Portugália, Hollandia, Franciaország, Anglia és az Egyesült Államok) fedő, történelmi kategóriát értjük. (Mignolo 2011: xviii–xix, 6–7).

azon vonása², amely az iszlámmal való összehasonlításakor az egyik legfőbb megkülönböztető jegye. A tanulmány második és harmadik fejezetének fókuszában éppen ezért azok a vallási alapszövegekben kanonizált tételek és összefüggések állnak, amelyek mentén kirajzolódik e két világvallás istenfelfogása, és kitapinthatóvá válnak a lét egészére, illetve az *istenire* és az *emberi lényegre* vonatkozó elvei, meggyőződései.

Lisicki könyve, melyre kiindulási alapként és kritikai ellenpontként egyaránt támaszkodom, a világvallások istenfelfogásának különbségeit a következőképpen ragadja meg: „Az iszlám szeszélyes és abszolút transzcendens Istenéről”, aki „valamiféle absztrakt lény, sajátos felsőbb Isten” [...] „nem lehet megírni azt [amiként Hippói Szent Ágoston teszi a *Vallo-másaiban (Confessiones)* – saját jegyzet], hogy Isten jóság, bölcsesség és rend, lényegét tekintve értelmes.” (Lisicki 2017: 12, 29) Pusztán a különbség megállapításával azonban nem érhetjük be. Ugyanis a lengyel szerző egyebet is állít, amikor így folytatja beszámolóját egy mecsetben szerzett benyomásairól: „Csend, szigor, teljes engedelmesség annak a rejtélyes Istennek, amelyet – ellentétben a katolikus templomokkal, még az újakat is beleértve – nem hoznak közelebb hozzánk a szentek képei, a szobrok, a keresztek. [...] Vajon nem az-e a fő oka az iszlám történelmi győzelmének, hogy lehetőséget ad a híveinek, és megtalálhatják *Isten végtelenségét és emelkedettségét* ebben a világban?” (2017: 21–32) Ezek a sorok felvetik a civilizációs összefüggések felé való tájolás relevanciáját és társadalmi tétjét is, melyet a negyedik fejezetben igyekszünk majd körül járni olyan neves gondolkodók és kutatók nyomán, mint a francia szociológus Émile Durkheim, a szintén francia történész Alain Besançon, az amerikai politológus Samuel P. Huntington, a pakisztáni antropológus Talal Asad és a magyar iszlámkutató Rostoványi Zsolt. Tanulmányunk ebben a vonatkozásban túllép a vallásismereti és teológiai kérdéseken az interdiszciplinaritás, egyúttal azon közéleti vonatkozású kérdés irányába, hogy a hittételi és hitgyakorlási alapok és szabályok milyen mértékben határozzák meg útmutatóként az egyéni és kollektív emberi magatartást. Ez a megközelítés végső soron bizonyos fokig felvállal és újrateremt egy Nyugat-Európában évszázadokon át meghatá-

² E megkülönböztető jegy hangsúlyozása általában más világvallások és az iszlám tekintetében is árnyalatokat igényel. Mivel maga a koncepció szerepel a keresztény Biblia Ószövetségében, a fogalom értelemszerűen a judaizmus számára sem ismeretlen. A judaizmus – amelynek vallási kánonját a kereszténység kiteljesíteni hivatott és univerzalitásra támasztott igényével meghalad – Tórája nevesíti e fogalmat (*tzelem elohim*), ugyanakkor az a héber bibliai korpuszból ezen felül jóformán teljesen hiányzik. Az időszámítás szerinti első évezred rabbinikus irodalmáig (*Tanna'im*), és a középkori zsidó Kabbala-miszticizmusig tulajdonképpen nem is került előtérbe. (Lorberbaum 2001: 57–58) Ami az iszlámmal való összehasonlítást illeti: távoli párhuzamot találunk a „vérrögből” teremtett emberre vonatkozó muszlim hit esetében. (vö. Korán 96: 1–2) Továbbá egyes nézetek szerint arra, hogy Allah Ádámot saját képmásra teremtette volna, utal egy prófétai hagyomány is (Michot 2006), melyet a szunnita iszlám főbb, hiteles hadiszgyűjteményei közül egyaránt felvonultat a Muhammad ibn Iszmáil al-Buhári- és a Muszlim ibn al-Haddzsáds-féle gyűjtemény. Younas (2009) elgondolkodtató nézete szerint e kérdéses hadisz nyomán három értelmezési lehetőség bontakozik ki: 1) a képmás itt nem kimondottan fizikális hasonlóságra, hanem egyes attribútumokra, például képességekre utal, melyek azonban Ádám esetében nyilván esetlegesek és viszonylagosak, míg Allah vonatkozásában örök és abszolút érvényűek; 2) a birtokos személyrag az adott kontextusban valójában Ádám egy meg nem nevezett felebarátjára utal vissza, nem Allahra; 3) Ádám teremtése nem az embriológiai szakaszok áthaladásán keresztül következett be, hanem közvetlenül és földi arculata azonos a mennybélivel. Nagyon távoli analógiák kínálkoznak más világvallásokkal is az ember teremtését illetően, így például akár az ég és föld együttműködése következményeként létrejött, duális természetű ember kínai univerzalista teremtéstörténeti felfogásában. (von Glasenapp 1981: 159) Azonban a saját képmásra való teremtettség azon vallások hagyományaiban és tanaiban, amelyeknek hívői az emberiség túlnyomó többségét alkotják, sehol nincs akkora mértékben reprezentálva, mint a kereszténység esetében.

rozó gondolkodási formát is, a problémák felvetésének egy bizonyos módját, amelyen keresztül a civilizációs nézőpontú és értékalapú válaszok együttese összeáll. E modern (Nyugat-) Európa-központú hagyományokat az ötödik fejezetben mutatjuk be, befejezésül pedig az eltérő nyugat- és kelet-közép-európai történelmi hagyományokra hívjuk fel röviden a figyelmet.

A saját képmásra teremtettség – a kereszténység felfogása és hittételei Istenről és emberről

A kereszténység és az iszlám egyaránt „történeti istenkinyilatkoztatások”, melyek a kozmosznak és lakóinak létezését a világtól elkülönült és annál végtelenül hatalmasabb istenség tevékenységéből eredeztetik. Ez az isten mindent *ex nihilo* hozott létre, és autonóm módon, korlátlan hatalommal, kifürkészhetetlen elhatározása szerint, szigorú terv értelmében uralkodik mindenkinek felett. (von Glasenapp 1981: 9)

A keresztény Szentháromság doktrína

A római, görögkeleti és protestáns egyházakon³ átível azon nézet, hogy a kereszténység a Krisztus által az emberiséggel közölt isteni kinyilatkoztatás. Noha e felekezetek tanításaiban ezen túlmenően markáns különbségek keletkeznek – akár már e kinyilatkoztatás megismerhetőségét, illetve legitim forrásait illetően is –, abban egyetértés mutatkozik közöttük, hogy az *isteni* hármasság egységet jelent, vagyis az isteni lény természete és méltósága szerint három, egymással teljesen azonos személyből áll. (von Glasenapp 1981: 324–325)

Magának a doktrínának a hermeneutikai alapjait főként a feltámadott Jézusnak a tanítványaihoz intézett szavai képezik, amelyek egyben a kereszténység missziós parancsát is hordozzák: „Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az *Atyá*nak, a *Fiúnak* és a *Szentléleknek* nevében.” (Mt 28: 19)

Krisztusban Isten lett emberré, megtestesülvén a Szentlélek és Szűz Mária által (vö. *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*). Az isteni kegyelemnek ez az egyszeri történelmi eseménye az emberiség fejlődésének nem csupán egyik állomása, hanem fordulópontja, hiszen soha felül nem múlható magasságba juttatta az emberiséget. Az *isteni* megtestesülésének (*incarnatio*), az emberi történelembe való „belépésének” egyik újszövetségi leírását János evangéliumának ún. Logosz-himnuszában (János 1: 1–18) találni meg: „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél. [...] (Az Ige) volt az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít [...] A világba jött, a világban volt, általa lett a világ [...] Az Ige testté lett, és közöttünk élt”.⁴

Ennél fogva a keresztény hit Istennek a történelmi valóságba történő közvetlen beavatkozásán alapul, a Fiúban Isten a maga legbensőbb titkával közel jött a világhoz. Az *Atyával* egy-lényegű (lat. *consubstantialis*) Krisztusban Isten lelke oly tökéletesen jelent meg, ahogyan a Földön térben és időben egyáltalán megjelenhetett, tulajdonképpen az *isteni* visszfényeként. (Glasenapp 1981: 435–436)

³ E trinitárius egyházakra összpontosító tanulmány kontextusában nincs szó például az unitárius vagy egyéb felekezetek tanításairól.

⁴ E tanulmányban mindvégig a Szentírás verseinek a Szent István Társulat által készített, és a Magyar Elektronikus Könyvtár honlapján 2001-ben közzétett, digitalizált Biblia fordítására támaszkodom. <http://mek.oszk.hu/00100/00176/html/>

A római katolikus egyház tanításai az isteniről és az emberiről

Fidei Depositum kezdetű apostoli konstitúciójában, amely egyszersmind bevezeti a Római Katolikus Egyház II. Vatikáni Egyetemes Zsinat utáni, „hivatalos” Katekizmusát (a továbbiakban: RKEK) is a Zsinat megnyitásának harmincadik évfordulóján, II. János Pál pápa kihirdette „Isten misztériumának csodálatos egységét”. Ez „magában foglalja Isten üdvözítő tervét éppen úgy, mint Jézus Krisztus központi szerepét, aki Isten egyszülött Fia, az Atya küldötte, s a Szentlélek erejéből a Boldogságos Szűz Mária méhében emberré lett, hogy Üdvözítőnk legyen.”

Az *isteni* tulajdonságait illetően a Katekizmus (IV/40–42) megállapítja, hogy „Istent nem tudjuk másként megnevezni, csak a teremtményekből kiindulva, és a magunk korlátolt, emberi megismerés- és gondolkodásmódunk szerint. Minden teremtmény fölmutat valami istenhasznóságot, különösen az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember.”

Az *emberi* leírásának szentelt RKEK szakasz (6§. Az emberről, 355; 380–381) szintén a Teremtés e posztulátumára épül: „Isten megteremtette az embert saját képmására, az Isten képmására teremtette őt» (Ter 1,27); „A teremtésben az ember egyedülálló helyet foglal el: ő »az Isten képmása«”.

Egy későbbi helyen a Katekizmus (381) így fogalmaz: „Az ember eleve arra rendeltetett, hogy Isten emberré lett Fiának – »aki a láthatatlan Isten képmása« (Kol 1,15) – képmása legyen”. Ahhoz, hogy világossá váljon a Katekizmus e tanítása, további összefüggések ismeretére van szükség. Az *emberiről* és az *isteniről*, illetve az emberarcú Istenségről, vagyis a megtestesülésről (*incarnatio*) alkotott keresztény felfogás ugyanis nem érthető meg a Krisztusra vonatkozó központi jelentőségű hitelvek nélkül. Az RKEK (470) azon kérdésre, hogy miként lehet ember az Isten Fia, a következő választ adja a II. Vatikáni zsinat végén elfogadott, a római katolikus egyház önértelmezése szempontjából is fontos *Gaudium et spes* című lelképítési konstitúció alapján: „Mivel a megtestesülésben, ebben a titokzatos egyesülésben »az emberi természet fölvetett, de nem semmisített meg«, az Egyház századok során jutott el oda, hogy vallja Krisztus emberi lelkének – értelmi és akarati tevékenységével együtt – és emberi testének teljes valóságát. Ugyanakkor arra is szüntelenül emlékeztetnie kellett, hogy Krisztus emberi természete Isten Fiának isteni személyéhez tartozik, aki magára vette [...] Isten Fia tehát közli a maga emberi mivoltával sajátos, szentháromságos, személyes létmódját.”

Pál apostol Filippibeliéhez írott leveléből (2:6–7) származik a RKEK egyik legtöbbet⁵ idézett apostoli eredetű sora: „[Krisztus] A ki, mikor Istennek formájában vala, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy ő az Istennel egyenlő, hanem önmagát megüresíté, szolgáló formát vévén föl, emberekhez hasonlóvá lévén.” A szóban forgó „kiüresítés” vagy „megüresítés” [gör. *kenószisz*], amely a megváltás és a krisztológia alapfogalma, könyvtárnyi teológiai és valásbölcseleti irodalmat ihletett, és tulajdonképpen Krisztus *istenemberi* státuszának az egyik legfontosabb tartópillére a kortárs római katolicizmusban. A *kenószisz* egyik értelmezése szerint az *isteniről* való bizonyos értelemben vett lemondás az ember megváltása érdekében történt. Ezáltal „ölt testet” az Isten emberiséghez való közelsége, az *isteni* és *emberi* ezen kapcsolatában nyilvánul meg a megváltás örök és egyetemes érvénye.

Ezen a helyen a keresztény vallási alapszövegek értelmezéseinek egyik legtipikusabb megkülönböztető jegyéhez érünk, amely tanulmányunk témafelvetése szempontjából is kulcsfontosságú, hiszen megvilágítja az *isteni* és *emberi* természet vélt vagy valós összefüggéseit. A RKEK második fejezet 479–483 pontja szerint „Az Istentől meghatározott időben Isten

⁵ A dokumentum hivatkozik rá egyebek mellett az alábbi témákra vonatkoztatva is: Krisztus megváltó halála az isteni üdvösség tervében [602]; a Szentlélek és Isten Igéje, illetve a Messiás vonásai [713]; az Egyházi szolgálat [876]; a dicséret imádsága [2641]; a bűn meghatározása [1850].

egyetlen Fia, az Atya örök Igéje és lényegi képmása megtestesült: anélkül, hogy elveszítette volna isteni természetét, az emberi természetet magára vette. Jézus Krisztus *valóságos Isten és valóságos Ember isteni személyének egységében.*”

Az RKEK 460. pontja a következőképpen értelmezi ezt: „Az Ige testté lett, hogy benünket az »isteni természet részeseivé tegyen« (2Pt 1,4)⁶: »Isten Igéje azért ember, és aki Isten Fia, azért lett az ember fiává, hogy az ember Isten Igéjével egyesülve és a gyermekké fogadást fölfogva Isten fiává legyen«”. E szakasz olyan meghatározó korai egyházatyákra és munkáikra is hivatkozik, mint a Kr. u. 2. században élt Szent Iréneusz, Alexandriai Szent Atanáz (298 körül – 373), illetve Aquinói Szent Tamás (1224–1275) 1264-ben megjelent fő műve, az *Officium de festo Corporis Christi*.

A fenti interpretáció az RKEK 464. pontjában folytatódik: „Az Isten Fia megtestesülésének egyetlen és teljesen egyedülálló eseménye nem azt jelenti, hogy Jézus Krisztus részben Isten, részben ember, vagy hogy az isteni és az emberi elem zavaros keveréke volna. Ő valóban emberré lett, és valóban Isten maradt. Jézus Krisztus *valóságos Isten és valóságos ember*”.

Krisztus – a Katekizmus egy további helyén (RKEK 539) használt kifejezésével élve, az „Új Ádám” – eme emberi természete révén válik lehetségessé az, hogy „az Atya és az ő szeretete misztériumának kinyilatkoztatásában teljesen föltárja *az embert az embernek*, és megmutatja magasztos hivatását” (RKEK 1701).

E helyen a Katekizmus a II. Vatikáni Zsinat fentebb már hivatkozott *Gaudium et spes* című lelkipásztori konstitúciójának 22. pontját idézi: „Krisztusban, aki »a láthatatlan Isten képmása«” – egyben utalva Kol 1,15-re és 2Kor 4,4-re⁷ – „*teremtett az ember a Teremtő képére és hasonlatosságára*. Krisztusban, a Megváltóban és Üdvözítőben állt helyre eredeti szépségében és vált nemessé Isten kegyelméből *az első bűn által az emberben elrontott isteni képmás*.” Az 1965. december 7-én VI. Pál pápa által kihirdetett *Gaudium et spes*-től függetlenül is ez a kereszténységnek az egyik olyan, az Ószövetségből „megörökölt”, központi jelentőségű koncepciója és teológiai doktrínája, amely páratlan jelentőségű a keresztény ember és kultúrkör önértelmezése és talán önértékelése szempontjából is.

A protestantizmus

A nyugati kereszténység és világnézeti alapjai történelmi távlatokban nem érthetők meg a protestantizmus releváns tanainak áttekintése nélkül.

Más történelmi egyházakkal egyetemben az evangélikus felekezet egyik legfontosabb hitvallási dokumentuma, az Ágostai Hitvallás (a továbbiakban: ÁH) I. Főcikke hitet vall a Szentháromság tan, mint teológiai alapvetés mellett, megerősítve a niceai zsinat határozatát „az isteni lényeg egységéről és a három személyről”. Eszerint „egy isteni lényeg van, neve szerint is, valósággal is Isten, örökkévaló, test nélküli, részekre oszthatatlan, végtelen hatalmú, bölcsességű és jóságú, mindenknek – láthatóknak és láthatatlanoknak – teremtője és megtartója; és mégis három [önálló létű] személy van, egyenlő lényegű és hatalmú, együtt örökkévaló: az Atya, a Fiú és a Szentlélek”.

⁶ E pont Péter második levele mellett az Újszövetség két további versére is hivatkozik: „Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte” (Kol. 1: 15); illetve: „Az ilyen hitetleneknek az e világ istene elvakította értelmüket, hogy az Isten képmásának, Krisztusnak dicsőségéről szóló evangélium világossága ne ragyogjon fel nekik.” (2 Kor. 1: 4)

⁷ E két szóban forgó újszövetségi vers: „Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte” (Kol. 1: 15); illetve: „Az ilyen hitetleneknek az e világ istene elvakította értelmüket, hogy az Isten képmásának, Krisztusnak dicsőségéről szóló evangélium világossága ne ragyogjon fel nekik.” (2 Kor. 1: 4)

A III. Főcikk kimondja az Isten Fiáról, hogy „az Ige, azaz Isten Fia, a boldogságos Szűz Mária méhében magára vette az emberi természetet; úgyhogy két természet van – az *isten*i és az *emberi* – szétválaszthatatlanul összekötve egyetlen személyben, egy Krisztussá, ki *valóságos Isten és valóságos ember*, szűz Máriától született”.

Az evangélikus egyház egyik legfontosabb hitvallási irata, „a keresztyén hit és élet alapigazságait s a keresztyén tan főrészeiről” tartott „sorozatos igehirdetéseket” közzétevő Lutheri Kis Káté (LKK) második hitágazata a III. Főcikkkel összhangban fogalmaz az *isteniről* és a megtestesülésről: „Hiszem, hogy Jézus Krisztus valóságos Isten, az Atyától öröktől fogva született, és valóságos ember is, Szűz Máriától született; nekem Uram, aki engem, elveszett és elkárhozott embert megváltott.”

Noha a római katolicizmussal a szentek helyzete kapcsán már élesen szembefordul a protestantizmus, hiszen az ÁH VII. Főcikke kimondja, hogy „az egyház a szentek gyülekezete”, e markáns különbséggel együtt is változatlanul fennmarad az antropocentrikus rokonság az egyházi tanítások tükrében. Különösen igaz ez a Magyar Evangélikus Egyház Konfirmációs Kátéjának 38. kérdésére, illetve válaszára: „Mit jelent az, hogy Isten az embert a maga képmására teremtette? *Ez azt jelenti: szeretetből gyermekévé teremtette, hogy vele éljen boldogságban.*”

A református felekezet alapvető hittételeit tartalmazó, 1563-ban kiadott, szintén kérdés-felelet formában összeállított Heidelbergi Káté (HK) is foglalkozik természetesen a hit e sarkalatos kérdéseivel, beleértve a Szentháromságtant is:

„23. Kérdés: Melyek e mi hitvallásunk tételei?

Felelet: 1. Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek Teremtőjében.

2. És Jézus Krisztusban, Ő egyszülött fiában, mi Urunkban stb.”

Az apostoli hitvallást követően a HK érinti Krisztus mibenlétét, megváltói küldetését és az *isten*i és az *emberi* közötti közvetítői funkcióit is:

„15. Kérdés: Milyen Közbenjárót és Szabadítót kell tehát keresnünk?

Felelet: Olyat, aki valóságos és igaz ember és mégis hatalmasabb minden teremtménynél, vagyis aki egyszersmind valóságos Isten is.

16. Kérdés: Miért kell neki valóságos és igaz embernek lenni?

Felelet: Mert Isten igazságossága azt kívánja, hogy amely emberi természet a bűnt elkövette, ugyanaz tegyen is eleget a bűnért. És az ember maga is bűnös lévén: nem tehet eleget másokért.

17. Kérdés: Miért kell neki egyszersmind valóságos Istennek lenni?

Felelet: Azért, hogy istenségének hatalmával Isten haragjának súlyát emberi természetében elhordozhassa és nekünk az igazságosságot és az életet megszerezhesse és visszaadhassa.”

Az ortodoxia

A nikaiai zsinat (325) teológiai alapvetései szerint a keleti ortodox kereszténység tanítása általánosságban megegyezik a nyugati kereszténység hitelveivel az *isteniről* és a *krisztusi* természettel kapcsolatban⁸:

⁸ A Szentlélek eredetét illetően a nyugati keresztény felekezetektől eltérően a görög-keleti ortodoxia azt tartja, hogy az egyedül az Atyától származik.

„1. Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek, minden látható és láthatatlan dolgoknak Teremtőjében;

2. és az egy Úr Jézus Krisztusban, Istennek egyszülött Fiában, aki az Atyától minden időknél előtte született; a Világosságtól való Világosságban, igaz Istentől való igaz Istenben, aki született és nem teremtett, aki egylényegű az Atyával.”

A keresztény hitvallás keleti ortodox ága mindezt kiegészíti azzal, hogy „Isten tökéletesen szent, tökéletesen jó, tökéletesen igazságos, tökéletesen igaz, tökéletesen szabad, bölcs, mindenható, jóságos, mindenütt jelenvaló, mindent tudó, aki maga a teljesség”. Az ortodoxia továbbá azt is vallja, hogy az *isteni* természete szerint lélek (vö. Jn 4,24), és a definíció szerint „végtelen, változhatatlan, elérhetetlen, örökkévaló, kezdet nélküli, és végtelen.”

A Keleti Ortodox Egyház katekizmusának bevezetése, a kereszténység krisztológiai alapvetését összefoglalva, kimondja, hogy a kereszténység „nem egy a többi vallás között, hanem a Krisztusban és a Krisztus által kinyilatkoztatott igazságban való hit. *Ez Isten személyes, egyszeri és teljes önkinyilatkoztatása az embereknek*, azok megvilágosítása és megváltása céljából.” Ennek értelmében a kereszténység istenfelfogása a főbb felekezetek tanításai tükrében elválaszthatatlan Krisztustól, az ő történeti szerepétől és az emberi szférába történő közvetlen és tevékeny isteni beavatkozástól, aki maga idézi elő a világfolyamatban a nagy fordulatot és valósítja meg a világ végérvényes megdicsőülését. (von Glasenapp 1981: 241)

A keresztény antropocentrizmus sarokköve, hogy az *isteni* kinyilatkoztatta magát a történelem egy adott pontján, ami a megtestesülés, illetve a kenószisz kontextusában érthető meg. Vagyis a kereszténység az emberi történetbe való közvetlen isteni beavatkozást lát abban, ahogy az Ige testté lett, ezáltal az *emberi* és *isteni* szintézisét ismeri fel Krisztusban, ami élesen megkülönbözteti más világvallások tanításaitól, beleértve az iszlámot is.

A (poszt)keresztény szellemtörténet szempontjából központi helyen áll az *imago Dei* koncepció, amely a mitológiai Próteuszhoz hasonlóan más-más formában visszaköszönni látszik az *isteniről* és *emberiről* alkotott felfogások láncolatában. E folytonosságban mindig is viszonyítási pontot alkotott *a saját képmás*, akár szó szerinti, akár jelképes értelemben.

Az iszlám és az isteni

Az iszlám kinyilatkoztatása, központi vallási szövege a Korán, amely 114, címmel ellátott fejezetre, *szúrá*-ra, a szúrák pedig számozott versekre, *ája*-kra van osztva; az utóbbiak száma összesen 6236. A Koránról úgy tartják a muszlimok, hogy „bizony arra vezet, ami a legegyszerűsebb, és átadja azon jó hírt a hívőknek, akik jótetteket cselekszenek, hogy nagy jutalmuk lesz.” (17: 9)⁹ A Korán a további verseiben is hangsúlyozza a vallás és az emberiség teljes összehangoltságát: „Fordítsd hát arcodat a vallás felé, hanífként! Allah természete, mellyel [melyre] az emberiséget teremtette. Nincsen változás Allah teremtésében. Ez a helyes vallás...” (30: 30) Egy további helyen (42: 11) a Korán rögzíti a teljes *emberi* (személyes és közösségi) sorsnak az abszolút és végérvényes *isteni*hez való kapcsolódását és az *isteni* bizonyos attribútumait: „Az egek és a Föld teremtője. Ő hozott létre nektek saját magatokból társakat.” Különösen fontos, ahogy ezen szúra folytatódik: „Nincs semmi Hozzá hasonló, és Ő a mindent Halló, a mindent Látó.”

⁹ A továbbiakban az egyes Korán-áják fordításakor a Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány gondozásában megjelent, Kiss Zsuzsanna általi fordítást veszem alapul.

https://drive.google.com/file/d/0B_1nXCvzMCvJLWNXYVJNVkdvN2c/view

Az iszlám szigorú egyistenhitének feltárásával a 112. szúra (2–4) egyértelművé teszi a Korán felfogását az *isteniről*: „Allah, mindenek fenntartója. *Isten az egyetlen és örök Isten. Nem nemz, és nem lett nemzve, és nincs semmi, ami hasonló Hozzá.*”¹⁰

A 6. szúra (103) megállapítja az *isten* emberi érzékekkel való felfoghatatlanságát: „Nem ragadhatja Őt meg a látás, de Ő megragad minden látást”.

Az iszlám Allah 99 ún. „gyönyörű nevét” ismeri, melyek tulajdonképpen az *isten* állandósult jelzői, beleértve a Könyörületest, az Irgalmast, a Királyt, az Igazságot és a Békét.¹¹

Az *isten* minőségeit különböző szempontok szerint osztályozzák a muszlim teológia és vallásbölcselet bizonyos ágai, például a Gyönyörűség és a Fenség szempontjai szerint különböztetve meg az attribútumokat. Az előbbi az *isten* tökéletességet, például a tudást, a kegyelmet és a hatalmat jelzi, melyeket megszilárdító vagy megerősítő tulajdonságoknak is neveznek. Utóbbi kategória pedig az *isten* olyan attribútumait foglalja magába, amelyek arra utalnak, hogy az *isten* mentes mindenféle tökéletlenségtől vagy hiányosságtól. Az *isten* nem kötött testhez és helyhez, nem áll részekből, és nincs társa. És ahogyan a francia-tunéziai pszichoanalitikus, Fethi Benslama (2009: 121) megállapítja, a kereszténységtől eltérően az iszlám-ban Allahnak egyáltalán nincs apai karaktere, sőt a Korán kifejezetten elutasítja ezt.

Az *isten* minőségek osztályozásának másik módja azok lényeg és tevékenység szerinti attribútumokra bontása. Az *isten* lényegére utaló attribútumok függetlenek minden *istenin* kívüli létezésről. Az *isten* tevékenységgel összefüggő attribútumok Isten és más létezők viszonyára engednek következtetni. Itt rejlik az iszlám és a kereszténység egyik legfontosabb és leginkább szembevetendő különbsége az *istenre* vonatkozó elgondolásokat és doktrínákat illetően. Mint arra már a második fejezet elején felhívtuk a figyelmet, igaz ugyan, hogy mindkét vallás abból indul ki, hogy Isten felülmúl minden teremtményt, ám amíg a keresztény felfogás szerint az *isten* leírható analógiákkal, a teremtmények megismeréséből kiindulva, sőt a keresztények – legalább is a Szentháromság doktrínát elfogadó történelmi egyházak és hívei – hiszik, hogy Isten Atyaként nyilatkozta ki magát a Fiún keresztül az *emberi* történetben, addig az iszlám transzcendens Istene bármiféle leírás, emberi felfogás, túllép és elérhetetlen. Ennek megfelelően amikor a 7. század óta az imára hívás szunnita és síita verzióinak bevezetéseként egyaránt négyszer, majd további két alkalommal elhangzik, hogy Allah hatalmas, illetve a Legfelsőbb (arabul: *Allahu akbar*), mindez legfeljebb általános érvényű megállapításnak tekintendő, amely nem viszonyít semmi konkrétumhoz.

Az 5. szúra (72–75) kinyilatkoztatja, hogy miben rejlik az *isteniről* alkotott muszlim és keresztény hiteltérések lényege: „Bizony, hitetlenek azok, akik ezt mondják: »Bizony, Allah a Messiás, Mária fia«. Mikor pedig a Messiás azt mondta: »Izrael népe! Imádjátok Allahot, az én Uramat és a ti Uratokat!« Bizony, aki társakat állít az Isten mellé, hát bizony, megtiltotta Allah neki a Kertet (a.m.: a Paradicsomot), és a hajléka a Tűz (a.m.: a Pokol) lesz. És nincs a bűnösöknek segítője. Bizony, hitetlenek azok, akik azt mondják: »Allah a harmadik a háromból«. Mikor pedig nincs más istenség, mint az egyetlen, csak az Egyetlen Isten.”

Krisztus *isten* attribútuma, illetve a „betelt idő” képzete, vagyis az *isten* történelmi időbe történő valóságos és megtapasztalható belépése, illetve megtestesülése is teljesen ide-

¹⁰ Reza Aslan (2005: 101) okfejtése szerint különben a Korán ezen ájái „semmiképp” nem *per se* kereszténységellenesek, inkább a bizánci birodalmi ortodoxia ellen szóltak a maguk történelmi kereteiben.

¹¹ A jelző kategória nem teljesen fedi a valóságot elvi és gyakorlati okokból sem Elvi: annyiban nem beszélhetünk jelzőről, hogy az iszlám nem teszi lehetővé a tulajdonságok társítását, legfeljebb akkor, ha általános érvényű, nem pedig konkrétumhoz kötődő megállapításról van szó. A gyakorlati ok pedig nyelvészeti, jelesül az, hogy noha a leggyakoribb esetben e nevek szófajukat tekintve cselekvő melléknévi igenevek, ám pl. a béke és a király főnevek, és a mondattani funkciójuk nem jelzői.

gen az iszlám vallástól annak ellenére, hogy Krisztust az iszlám is azon próféták egyikének tekinti, aki szintén az igaz Istenben való hitet tanította. Jézus *emberi* lényegével összefüggésben az alábbiak szerint folytatódik a 75. ája: „A Messiás, Mária fia, *nem volt más, mint küldött*, és bizony, elmúltak Küldöttek őelőtte is. És az anyja igaz nő volt. Mindketten ételt ettek.”

Mohamed nagyon is tisztelte Krisztust, sőt a legnagyobb prófétaként tekintett rá. (Aslan 2005: 101) Az iszlám, amely a (szinoptikus) evangéliumok egy részét kinyilatkoztatott vallási-morális és „legitimációs” alapként veszi figyelembe, Krisztus szűznemzését, illetve szűztől történő születését is elfogadja éppen az *isteni* Mindenhatóság nyomán (Imrán családja/nemzetsége 3: 47): „Azt mondta Mária: »Uram! Hogy lenne nekem gyermekem, mikor nem érintett még engem ember?« Azt mondta [az angyal]: »[...] Allah azt teremt, amit akar. Ha elrendel egy dolgot, csak azt mondja neki, legyél! És az lesz!«”.

Az iszlámban a mindezt nem elfogadó keresztény elképzelések „társításnak”, vagyis elítélendőnek minősülnek, amennyiben muszlim perspektívából tiltott az egyistenhit tárgyának a kiterjesztése bármire vagy bárkire, ami más, mint az önmagában létező, egyedülálló és örökké Egy(séges) Isten.

A teremtmények kategóriái az iszlámban

Az élőlények a muszlim felfogás szerint különböző kategóriákra oszlanak. Közülük a legtökéletesebbek az angyalok, akik nem nélküli szellemlények, és akiket fényből alkotott Allah. Ők jelentősen eltérnek az embertől, akár „életfunkcióikra” nézve is.

Az angyalokon kívül számtalan dzsinn (szellem) létezik, akiket Allah a pokol tüzéből vagy más értelmezések szerint a sivatag forró szeléből, a számúmból alkotott. (Korán 15: 27) A dzsinnek halandók, testi szükségleteik ugyanolyanok, mint az embereknek, egyaránt léteznek közöttük jók és rosszak, viszont csodás erő birtokában vannak.

Azonban az isteni teremtés tulajdonképpeni célja az ember, az ő számára terítette ki a földet és az eget lakhelyként, és hogy élelemmel lássa el, létrehozta a gyümölcsöket, és termékenyítő esőt küldött. (Korán 6: 99; 13: 3; 40: 64) A Teremtés történetének egyes mozzanatai megtalálhatók a Koránban, így az ember teremtése és az angyalok Iblisz kivételével történő leborulása Ádám előtt, valamint az első emberpár is szerepel – igaz, Évát kifejezetten nem nevesíti a Korán. A bűnbeeséssel azonban az iszlám felfogás szerint nem nehezedik az emberiségre eredendő bűn, mint a keresztény tanítás szerint, hiszen Ádám később megbánta bűnét, és bocsánatot nyert. (Korán 2: 36–7)

Az ember isteni képmásra történt Teremttségét, amely központi helyet foglal el a keresztény koncepcióban és teológiai doktrínában, kizárja a Korán fentebb már idézett verse (112: 2–4), bár van egy vitatott hitelességű prófétai hagyomány, amely elvileg megengedi az efféle értelmezést is. (Michot 2006: 163, Younas 2009) A Teremtéssel kapcsolatos iszlám perspektíva mindenesetre ennek a szempontnak nem tulajdonít jelentőséget: „»Bizony, embert fogok teremteni megszáradt agyagból, ami megváltoztatott fekete sárból való. És amikor megformáltam, és beleleheltem a lelkemből!«” (Korán 15: 29) További helyeken sem merül fel a saját képmásra való teremtettség, például: „Olvass, Urad nevében, aki teremtett! Megtapadt rögből teremtette az embert.” (Korán 96: 1–2)

Az iszlám fő fenntartása a keresztény tanításokkal szemben egyfelől Krisztus *isteni* lényege, másfelől sokszorosán közvetett képviselőjének társadalmi-történelmi tapasztalatai. Ugyanis Krisztus *isteni* természetének referencialitása keresztény perspektívából részben apostoli – tehát emberi, bár Istenileg ihletettnek vélt – levelekből (például Pál apostolnak a Filipibeliekhez, a Galatákhöz és másokhoz írott leveleiből) ered. Ezeknek a tartalma egyetemesnek kikiáltott zsinatok (ideértve a római katolicizmus szempontjából a mai napig érvényben lévő II. Vatikáni Zsinatot is) kanonizációs és konvencionalizációs fejleményei nyomán

– például tanácskozótestületek szavazásain (vagyis nagyon is profán, egyházi jogalkotói kontextusban) – intézményesült és szilárdult dogmává.

Az ortodox, „fősodorbeli” iszlámban minden, ami megszentelt, az *isteni*hez köthető. A muszlim hagyományban az isteni küldöttek és a próféták, noha tökéletesek és tévedhetetlenek, pusztán *emberek*, de a többi ember felett állnak presztízben, hovatovább az emberiség legnagyobbjai, miként ez a szunnita iszlám egyik „klasszikus” és jelentős irányzatokon átívelően elismert doktrínája, a 10. századi *Al-‘Aqīdah at-Taḥāwiyya* alábbi szakaszából is következik: „nem helyezük a szentek [ill. védnökök, társak] egyikét sem a próféták egyike elé, hanem azt mondjuk, hogy egy próféta előrébb való, mint a szentek együttvéve”.

A szunnita álláspont szerint a próféták minden kisebb és nagyobb rossz cselekedettől, bűntől mentesek, ugyanakkor nincsenek isteni attribútumaik, és az Istentől származón túl egyéb hatalomnak és tudásnak sem a birtokosai. (Al-Amriki 1985: 23–25)

A Küldöttek és más próféták büntelnek, máskülönben nem lehetnének példaképek a közösség számára: „És ne engedelmessé válj közülnök egyetlen bűnösnek vagy hitetlennek sem.” (Korán 76:24) A Küldött „nem tévelyeg és nem téved”, hanem „az tanította, aki hatalmas az erejében.” (Korán 53: 2, 5)

A síita iszlám imamátusról alkotott felfogása nagyon távoli párhuzamot mutat a kereszténységgel, amennyiben a Próféta (illetve Ali) egyenes ági leszármazottait a hétköznapi hívők fölé helyezi, és úgy tartja, hogy a közösség spirituális és politikai vezetőinek tekintett imámok minőségileg Isten csalhatatlan megnyilvánulásai, és az istenileg ihletett ezoterikus tudás birtokosai. Őket Mohamed Prófétaival és lányával, *Fātima*-val egyetemben Allah büntelenséggel és erkölcsi tévedhetetlenséggel ruházta fel.

Összességében elmondható, hogy az iszlámban következetesen érvényesül az *isteni* és az *emberi* szféra teljes elhatárolása azon felül is, hogy eleve az *isteninek* a teremtmények számára megközelíthetetlen, transzcendens felfogásán nyugszik.

A vallásosság és világnézeti következményei

Szükségtelen külön hangsúlyozni, hogy a vallási tanok hatást gyakorolnak a hívők gondolkodásának és életének legkülönfélébb területeire, más vallások követőihöz való viszonyukra és számos más vonatkozásban is. (von Glasenapp 1981: 9) A rituális, idolátrikus és szakramentális üdvkeresés mindig is az egyik lehetséges útja volt annak, hogy az ember a gyakorlatban eligazodjék a világban, illetve azon igény kifejeződésének, hogy biztosítsa evilági vagy éppen túlvilági sorsát. Ahogy a vallás általános jelentőségét illetően Németh László fogalmazott: „Az ember (akármilyen viszonyban álljon is a tételes vallásokkal) vallásos lény, aki a maga és a világ léte közt értelmi összefüggést keres [...] a különféle irányok értékét talán nem is az mutatja, hogy mit állítanak, hanem, hogy mekkora lejtést tudnak adni a léleknek, vízeseikkel zuhan-e alá vagy homokzátonyok közt kanyarog.” (Németh 1935: 172)

A vallás messze visszanyúlik az emberiség hajnalára. Mindenütt jelen van, egyetemes-ségében a legtöbb antropológus egyetért. (Muravchik 2014: 387) A közép-európai posztkolonializmus nagy alakja, e tanulmány számára több szempontból is releváns, irodalmi Nobel-díjjal is kitüntetett lengyel költő-esszéíró Czesław Miłosz megállapítja: az, hogy „az embert a vallás felé terelő hajlam az »emberi természetből« fakad-e, vagy az évszázadok alatt kialakult feltételes reflex következménye – voltaképpen mellékes kérdés: a lényeg az, hogy ez a hajlam létezik.” (Miłosz 2011: 294–5)

A francia szociológus Émile Durkheimnél „minden társadalmi jelenség vallási, a két világ szinonim. Később azonban fokozatosan a politikai, a gazdasági és a tudományos funkciók eloldozódnak a vallási funkcióktól, külön tételezik magukat, és egyre inkább elismert világi jelleget öltenek [...] Véleménye szerint a nyelv, az eszközök, a szokások, s a tudás-

anyag mind öröklött dolgok, amelyeket nem az éppen fellelhető nemzedékek hoztak létre, ugyanakkor azok szerint kell élniük.” (Simon 2003: 341, Durkheim) Mások, például Karl Marx vagy Max Weber éppen ellenkezőleg, a gazdaságilag értelmezett mindennapos cselekvésekből eredeztetik a vallási jelenséget. A vonatkozó nézetek akár csak hozzávetőleges bemutatása meghaladná ennek az írásnak a kereteit, ezért csak jelzésszerűen említünk néhány adalékot.

Evidenciaként kezelhetjük, hogy a vallás még az „elvarázstalanodó” világban is az emberi, a „lelkes univerzum” számos jelenségének, társadalmi viszonyainak az eredője. (Weber 1982) Mindez napjainkra sem veszítette érvényét, legfeljebb *prima facie* tűnhet úgy az éppen adott történelmi és társadalmi környezetében.

Az emberi természetről és a világról alkotott képet a különböző vallások által formált világkultúrákban a világvallások teológiája, antropológiája és kozmológiája határozza meg. A világvallásoknak a miénket megelőző korokból, sőt a legkorábbi időkben származó tudásformái egészen a jelenünkig kísérik. E tudásformák a magatartási, a helyes életvitelre vonatkozó szabályrendszerekkel csakúgy mint a világvallások által kifejlesztett többi, az emberi létre vonatkozó értelmezéssel sok ember életét oly mélységben érintik, amely nem jellemző más gondolkodási rendszerekre. (Kosłowski 2001)

A vallás antropológiai meghatározottsága kapcsán fentebb már idézett Czesław Miłosz kifejezetten hangsúlyozza nemcsak az egyén kötődését az őt környező társadalmi-gazdasági alakulathoz, hanem a vallás szerepét is mindebben: „minden ember az évszázadokon át növekedő civilizáció rendjében létezik. A szülei kötődtek a valláshoz, vagy legalább tisztelettel tekintettek rá. [...] Biztosan maradtak benne bizonyos érzelmi rétegek.” (2011: 35–6) A vallást a maga ágenseivel, környezetével és a szereplők sajátosságai tekintetbe vételével vizsgáló pakisztáni-szaúdi antropológus Talal Asad kutatásai nem a vallás és a világi eredetére irányulnak, hanem „azon életformákra, amelyek megfogalmazzák őket, és azokra a hatalmi alakzatokra, amelyeket felszabadítanak, vagy elnyomnak.” (Asad 2003: 17) A szerző rámutat egyfelől, hogy a „vallás” és a „világi” egymással összefüggő, sőt egymástól függő, nem pedig elkülönülő fogalmak, másfelől arra is ennek megfelelően, hogy a vallási elképzelések és meggyőződések visszaköszönek a kultúra minden elemében, és ami még fontosabb, az emberi társadalmak minden helyszínén megjelennek (legalábbis implicite). Más szóval, kulcsfontosságú részét képezik mindannak, ami emberré tesz bennünket, amit emberiesítünk és belefoglalunk a társadalmakba és a civilizációkba. Ő egyébként a „világít” többretegű fogalomként kezeli, amely számos vonatkozási pontot, ilyenformán a modernitást, a demokráciát, a racionalitást és a civilizációt is magában foglalja.

A XX. század végének egyik legbefolyásosabb muszlim gondolkodója, a szudáni politikai vezető Hassan Al-Turabi (1992: 55) szerint a vallásos meggyőződés erkölcsi útmutatást nyújt az egyéni és a kollektív emberi magatartáshoz. Ezzel lényegében egy álláspontra kerül Samuel P. Huntington amerikai politológussal (2015: 53), aki szerint a vallás az egyik olyan közös, objektív elem a nyelv és az emberek szubjektív önazonossága mellett, amely meghatározza a jelen civilizációkat. Christopher Dawson, az anglikán hitről római katolikusra áttért angol történész *The Dynamics of World History* című könyvében (1957: 28) úgy fogalmaz, hogy „a nagy vallások a nagy talapzatok, amelyeken a nagy civilizációk nyugszanak.”

A francia történész Alain Besançon (1994) arra mutatott rá, hogy egyes, a vallásgyakorláshoz tartozó jelenségek, például a képek imádata (*ikonolátria* vagy *ikonomania*) és a távolságtartás tőlük vagy rombolásuk (*ikonoklaszmosz*) hatást gyakorolt a teológia és a filozófiai gondolkodás alakulására a történelem folyamán. Ha e gondolatmenetet továbbfűzzük és összekapcsoljuk a civilizációs tulajdonságjegyek közötti eltérésekről alkotott felfogásokkal, elmondhatjuk, hogy a vallási alapokon kulturális és világnézeti különbségek keletkeznek bonyolult szociológiai és világpolitikai következményekkel. Rostoványi Zsolt közgazdász és iszlám-szakértő ezzel összefüggésben arra a következtetésre jut, hogy „»más nyelvet« használ

a nyugati civilizáció, mint az iszlám. A nyugatiak és a muszlimok – eltérő civilizációs háttérükből adódóan – másképpen értelmezik ugyanazokat a dolgokat, jelenségeket, eseményeket, eltérő lesz számukra a jelentésük. Másmilyennek látják saját magukat és a Másikat, mint amilyenek a Másik látja saját magát és őket...” (Rostoványi 2004: 13–15) A másik felet a saját fogalomrendszerük, a saját kultúrájuk által motivált reprezentációk alapján ítélik meg. (Asad 1980, Massad 2015, Csíkszentmihályi 2016: 80–89).

5. Nyugat és Kelet: eurocentrizmus és posztkoloniális kritikája

Az előző fejezetben idézett Talal Asad antropológus édesapja az Osztrák-Magyar Monarchiában született, idővel muszlim hitre áttért és a mekkai zarándoklatot is elvégző Muhammad Asad (1980: 4–5) értelmezése szerint a nyugati ember az iszlámhoz, amely nem annyira idegen a nyugati értékektől, mint a hinduizmus vagy a buddhizmus, érzelmi elfogultsággal közelít. Feltevése szerint talán éppen azért, mert valójában az iszlám és a Nyugat számos vonatkozásban egymáshoz közel állnak, az előbbi potenciális kihívást jelent a spirituális és társadalmi élet számos nyugati fogalmára.

Ennek az érzületnek az eredetét Muhammad Asad a történelemben, illetve a nyugati és a muszlim világ közötti korábbi kapcsolatok pszichológiai háttérében keresi: „Amit a nyugatiak ma az iszlámról gondolnak [...], a keresztes hadjáratok során született benyomásokban gyökerezik.” Asad a gyermekkori emlékek lélektani folyamataiban találja meg ennek az analógiáját. Felfogása szerint a nyugati civilizáció gyermekkorának a keresztes hadjáratokat közvetlenül megelőző évszázad (az első évezred vége) tekinthető. Ekkor a „sötét középkor” és a népvándorlások időszaka után a kulturális öntudatra ébredni kezdő európaiak számára az iszlámmal való találkozás mintegy kollektív „traumaként” hatott, hogy aztán Európa a kulturális egység eladdig nem látott első kísérletét élje meg, amikor közös keresztes zászló alá gyülekeztek frankok, szászok, burgundiaik, normannok, longobárdok stb. (Asad 1980: 4–6).

Ami a történelem társadalmi-kulturális reprezentációját illeti, a legtöbb civilizációban szinte állandóan tanúi lehetünk a múlt újra-, illetve átértékelésének, egy olyan retrospektív múltteremtésnek, amely a jelen viszonyait kísérli meg a múlttal igazolni. És azt is látnunk kell, hogy noha sokakban él az a kép, hogy az iszlám és a Nyugat „csak frontvonalon, permanensen konfrontálódva érintkezett egymással, s kettejük viszonyát mindvégig a dzsihád, a keresztes háború, jobb esetben is annak légköre határozta meg”, a két „világ között mindvégig a legkülönbözőbb, a konfrontáción messze túlmutató kapcsolatok álltak fenn.” Vagyis a valós helyzet valójában lényegesen összetettebb annál, mint aminek első ránézésre tűnik. (Rostoványi 2004: 55)

Tény ugyanakkor, hogy a történelem során a politikai expanzióknak időnként lehettek vallási összetevői és motívumai. Előbbiek akár hivatkozási alapként is szolgálhattak olykor egészen profán célok szolgálatában. Jól dokumentált az érintett civilizációk kollektív halmaizaihoz tartozó egyének eltérő kulturális jelentései, ahogy alkalomadtán szembenállásuk esetei is. Volt, hogy Közép-Európa, így Magyarország is közvetlen konfliktusba került az iszlámmal, ugyanakkor a civilizációk történelmi konfliktusai létrejöttében a vélt vagy valós vallási meghatározottságon túl kiemelt szerepet játszó modern nyugati gyarmatosításban nem volt és nincs közvetlen közép-európai érintettség.

A tanulmányunk bevezetésében idézett Lisicki a történelmi ténytérképekre és a reprezentációik szerepére egyaránt reflektál: „A XVII. században Tasso költeménye formálta a lengyel nemesség több nemzedékének tudatát, mindazokét [...], akik Lengyelországot védték a török áradat és az iszlám rabság ellen.” (Lisicki 2017: 103) A Kelethez fűződő „társégi” viszonyulást a történelmi tapasztalatokon túl valószínűsíthetően közvetetten befolyásolják egyes nyugati (orientalista) konstrukciók is. Szemléletes, hogy a közös történelmi, kulturális és társa-

dalmi önazonosságon nyugvó Közép-Európa fogalmat világirodalmi rangra emelő Czesław Miłosz (2011), miközben politikai-filozófiai esszéjét a közép- és a nyugat-európai gondolkodásmód eltérő beállítódásainak bemutatása következetesen végigkíséri, a társadalmi színlelés (alakoskodás, tettetés) fogalmának ismertetésekor a(z) egyébként rasszista nézeteiről is elhíresült) francia Arthur Gobineau (1816–1882) orientalista toposzára, a *ketman*-ra támaszkodik.

Ebben a kontextusban engedjék meg, hogy a továbbiak bevezetéseként szépirodalmi művek idézésével próbáljam meg érzékeltetni a Nyugat és az iszlám viszonyának összetettségét. A Muhamad Asad kortársanak is tekinthető Herczeg Ferenc *Az élet kapuja* című történelmi regényében az Oszmán birodalom 16. századi katonai expanziójának árnyékában összeurópai szövetséget (hiába) kovácsolni igyekvő magyar egyházi méltóságok drámai pályafutása elevenedik meg. A mű egyik elgondolkodtató jelenetében Márton kalocsai kanonok Michelangelo *Utolsó Ítélet* című festményét látva a Sixtus-kápolnában nem azon méltatlankodik, hogy a mennyezetfreskón a Megváltó is szerepel – hiszen ez a kezdetektől jellemző a kereszténységre, hovatovább a II. nikaiai zsinat határozata óta vallásjogilag is engedélyezett –, hanem azon, hogy ábrázolása eltér a konvencionálistól és emiatt istenkáromló. Összehasonlításképpen: a Nobel-díjas Orhán Pamuk *A nevem piros* című, ugyanennek az évszázadnak a végén (1591-ben) játszódó regényének egyik jelenetében a magyar történelemből is ismert III. Murád szultán a következő aggodalmát osztja meg Sógor efendivel, akit máskülönben azzal bízott meg, hogy velencei (tehát nyugati) stílusban – vagyis arcképen ábrázolva – fesse meg a portréját. „Ha – Allah őrizzen! – Jézus próféta isten voltában hinnék, akár a gyaurok, azt is el kellene fogadnom, hogy Allah meglátható a világban, sőt akár emberi alakot is ölthet, s akkor az embert ábrázoló képeket is ki lehetne tenni a falra. Érted, ugye, hogy egy falra akasztott képet, anélkül, hogy észrevennénk, előbb-utóbb imádni kezdünk?” (2007: 163)

Nem keresünk kimondottan történelmi-világpolitikai párhuzamokat napjaink és a fél-évezreddel ezelőtti események között, azonban a vallási kérdésekkel nyíltan vagy rejtetten összefonódó világpolitikai erők és konfliktusok feltétlenül figyelmet érdemelnek, hiszen történelmi távlatokban az ontológiai konfliktusokat az episztemológiai szféra szembenállásai is kísérik. Az alábbiakban ez utóbbira következnek példák posztmodern és posztkoloniális szerzők okfejtései nyomán.

Az újkor hajnalán nemcsak a közép-európai országoknak a Nyugat támogatását remélő, de csak mérsékelten élvező „élethalál harca” folyt az 1517-től gyakorlatilag az egész iszlám kalifátus szakrális és politikai funkcióit magára vállaló Oszmán birodalom terjeszkedésével szemben, hanem más világtörténelmi jelentőségű folyamatok is zajlottak. A modernitás az amerikai földrész felfedezésével (Európa gyarmatosító törekvéseivel) vette kezdetét, és ezzel megindult egy Nyugat-Európa-központú tőkés-gyarmatosító világhatalmi szerkezet kiépülése. Az „öreg” földrészen, konkrétan Nyugat-Európában a 17. századdal kezdődően formálisan és módszeresen megalkottak egy új interszubjektív tudás-univerzumot, amelyet Nyugat-Európában modernitásnak és racionalitásnak neveztek el. Politikai, katonai és technológiai ereje révén az európai vagy nyugati kultúra, különösen az intellektuális irányultságú tartománya a normáit a saját paradigmatiságára építette és fő kognitív elemei szerint szabja meg az újkor hajnala óta. (Quijano 2007)

A tunéziai-francia pszichoanalitikus Fethi Benslama különbséget tesz modernitás és modernizmus között. Az előbbi egy európai eredetű civilizációtípus, amely világszerte elterjedt, utóbbi pedig ennek a felvezető ideológiája. (2009: 57) A palesztin-amerikai politológus Joseph Massad *Islam in Liberalism* (2015) című könyvében történelmi távlatokban tekinti át a

kapitalizmus¹², a modernitás és a protestantizmust felváltó szekularizáció kapcsolatait, kritikai megközelítésben ábrázolva a nyugati modern episztemológia korlátait.

A francia filozófus Michel Foucault szerint a modernizmus civilizációja a világ dolgait egy olyan végtelen értekezés rendjébe írja, amely megállapítja és rendszerezi a „tényeket”, s mindezt akkor teszi, amikor a nyugati világ ugyanennek a világnak a gazdasági és politikai meghódításába kezd. Foucault posztmodern társadalomkritikai okfejtése (ő maga elutasított minden címkézést, így a posztmodern is) áll a palesztin-amerikai Edward Said (1978) nevével fémjelzett posztkoloniális orientalizmus bölcsője mellett is. Utóbbi szerző szerint a Nyugat-paradigma és annak inherens Európa-centrikussága részben a Kelet ellenében, egy nyugati Kelet-kép kialakításával egyidejűleg jött létre, amennyiben a Felvilágosodást követő korokban az európai kultúra képes volt politikailag, szociológiailag, katonailag, ideológiailag, tudományosan és szellemtörténetileg kézben tartani, mi több, megteremteni a Kelet világát. Talal Asad (1993) szintén megerősíti, hogy a szóban forgó időszakban a nyugati politikai, gazdasági, ideológiai hatalom növekedett a nem európai népek felett. Ez a hatalom, amely a Felvilágosodással bontakozott ki, azóta is újrendezi a nem európaiak életét, gyakran maguknak a nem európaiaknak az együttműködésével.

Max Weber a modernitás racionalitásra, egyetemes érvényre és eurocentrizmusra épülő kánonjának sajátos kvintesszenciáját adja, amennyiben a társadalomtudományok egyik úttörő, könyvtárnyi (vita-) irodalmat ihlető, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művében arra a kérdésre keresi a választ, hogy „a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján, és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalábbis úgy véljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak. Csak a Nyugaton létezik »tudomány« azon a fejlődési fokon, amelyet ma »érvényesnek« tartunk.” (Weber 1982: 7) Max Webernél válik el talán a leglátványosabban az emberi kapcsolatok interszjektív univerzumának leírása (*sein*) és normatív értelmezése (*sollen*). A szerző értékalapú megkülönböztetése során gyakorlatilag kijelöli a „nyugati értékrend” határait. A kép teljességéhez tartozik, hogy sokak szerint a Nyugat-, illetve Európa-centrikus elvek a történelem során egy hatalmi terjeszkedés tervezetével és gyakorlatával fonódtak össze. (Asad 1993, Said 1978, Mignolo 2011, Massad 2015)

Szűk egy évszázaddal Weber *magnum opus*ának megjelenését követően Samuel P. Huntington a nyugati civilizációnak – melyből egyébként kizárja az ortodox kereszténységet, ami árnyalja a vallási alapú szembeállításokat – a következő megkülönböztető jegyeket tulajdonítja: „A nyugati kereszténység – először a katolicizmus, majd a katolicizmus és a protestantizmus – a nyugati civilizáció történelmileg legfontosabb vonása [...] A nyugati keresztények az összetartozás tudatával különböztették meg magukat a törököktől, a móroktól, a bizánciaktól és másoktól, majd a 16. században – egyszerre Isten és az arany nevében – felkerekedtek, hogy meghódítsák a világot. A reformáció és ellenreformáció, valamint a nyugati kereszténység kettéválása a protestáns északra és a katolikus délre – ami teljesen hiányzik a keleti ortodoxiából.” (Huntington 2015: 101) Vagyis Huntington szerint a Nyugati kultúra központi, összetartó eleme a kereszténység, melynek gondolkodásmódja, értékei és gyakorlata áthatja az egész európai civilizációt, ami történetesen akkor is így van, ha a vallásgyakorlás hanyatlak Európában. „Valószínűleg a svédok a legvallástalanabbak Európában – jelentette ki egy svéd –, országunk megértéséhez azonban tudni kell, hogy intézményeinket, társadalmi gyakorlatunkat, családjainkat, politikánkat és életmódunkat alapvetően meghatározza a lutheránus örökség.” (Huntington 2015: 525–6).

¹² A gyakorlati élet dologi céljaihoz kapcsolódó kapitalizmussal, amely vitathatóan egy Borromeogyűrűt alkot a modernitással és gyarmatosítással (vö. Amin 2009: 13–14), e tanulmány nem foglalkozik.

Végszó helyett

A Nyugat és az iszlám sajátosságainak és kapcsolatainak gyorsfénykép jellegű áttekintését azzal zárhatjuk, hogy szűkebb környezetünknek, a kelet-közép-európai térségnek a kapcsolatai és tapasztalatai mások az iszlám világgal, mint a Nyugatéi. Több százéves időhorizonton vissza nézve – micsoda paradoxon – tulajdonképpen egyszerre kedvezőtlenebbek is, ugyanakkor kevésbé konfliktusterheltek is. Kedvezőtlenebbek, mivel Kelet-Közép-Európa geopolitikai perifériális helyzetéből adódóan időnként közvetlen földrajzi közelségbe és összeütközésbe került az iszlám militáns politikai alakzataival, beleértve az Oszmán birodalmat is. Ugyanakkor e földrajzi-politikai térség olyan, a kollektív emlékezetbe beleivódó előzményekben, mint a keresztes hadjáratok, vagy az iszlám világ nyugati hatalmak általi gyarmatosítása, tulajdonképpen részben vagy egészében, Bibó István szavajárásával élve, kompromittálatlan.

IRODALOM

- A Katolikus Egyház Katekizmusa (RKEK)*. A Római Katolikus Egyház tanításának összefoglalása. Elérhető online: <http://www.katolikus.hu/kek/>
- Al-Amriki, Maulana Yusuf Talal Ali (1985) *The Essential Hanafi Handbook of Fiqh*. A Translation of Qazi Thanaa Ullah Panipati's (r.a.) *Ma La Budd Minhu (That From Which There is No Escape)*. Pakistan, Lahore, Kazi Publications.
- Al-Kulayni, Shaykh Muhammad Ibn Ya'qub (1971) *Usūl al-Kāfī*. Teherán.
<https://www.al-islam.org/al-tawhid/general-al-tawhid/selections-usul-al-kafi-muhammad-ibn-yaqub-al-kulayni>
- Al-Turabi, Hassan (1992) *The Islamic Awakening's Second Wave. New Perspectives Quarterly*. New York, Praeger. <https://doi.org/10.1111/0893-7850.00461>
- Amin, Samir (2009) *Eurocentrism. Modernity, Religion, and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism*. New York, Monthly Review Press.
- Asad, Muhammad (1980) *The Road to Mecca*. Louisville, Fons Vitae Publishing.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore – London, The John Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- Aslan, Reza (2005) *No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York. Random House.
- Ayatullah Sayyid Ali al-Hussaini as-Sistani (2009) *Al-Fatāwā'l-Muyassara* (kb. „irányadó vallásjogi vélemények [fatwa] közérthetően”) sz.: ‘Abd al-Hādī Muḥammad Taqī al-Ḥakīm. Irak, Nedzsef, Markaz al-Muntazar at-Ṭaqāfī.
<http://www.sistani.org/arabic/book/19/>
- Benslama, Fethi (2009) *Psychoanalysis and the challenge of Islam*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Besançon, Alain (1994) *L'Image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Paris, Fayard.
- Bizánci liturgia. Aranyszájú Szent János anaforája. *Liturgies Eastern and Western*. Kiad. F. E. Brightman, Oxford, 1896.

- Csíkszentmihályi Mihály (2016) *A fejlődés útjai*. Budapest, Libri Könyvkiadó.
- Dawson, Christopher (1957) *The Dynamics of World History*. New York, Sheed and Ward.
- Doktor Luther Márton Kis Kátéja a gyülekezeti lelkészek és igehirdetők számára*. (1929) Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
http://leporollak.hu/egyhtori/luther/irasok/LUT_KISK.HTM
- Durkheim, Emile (2003) A vallási élet alapformái. In: Simon, Róbert (2003szerk.) *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény portrészókratákkal*. Budapest, Osiris. 344–364.
- Evangélikus Konfirmációi Káté*. Nyugati (Dunántúl) Evangélikus Egyházkerület.
<http://nyugat.lutheran.hu/konfirmacioi-kate>
- Foucault, Michel (1990) *Felügyelet és büntetés. A börtön születése*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Foucault, Michel (1999) *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest, Atlantisz.
- Gaudium et Spes*. A II. Vatikáni Zsinat Gaudium et Spes kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világba. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16>
- Glaserapp, Helmuth von (1981) *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat.
- Hegel, Georg W. F. (1837) *Philosophie der Geschichte*. (sz.) Marheineke, Philipp Konrad – Hotho, Heinrich Gustav. Berlin, Duncker und Humblot.
- Heidelbergi Káté, a Református Keresztyén Egyház Hitvallása*. Magyar Elektronikus Könyvtár. <http://mek.oszk.hu/00100/00168/00168.htm>
- Huntington, Samuel P. (2015) *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Iványi Márton (2017) Orientalizmus vagy mágikus kultúra? (A másítás narratív mintázatai Szerb Antal műveiben). *Tiszatáj*. 70 (4) 44–64.
- Lisicki, Pawel (2017) *Dzsiháád*. Göd, Rézbong Kiadó.
- Lorderbaum, Yair (2001) Imago Dei in Judaism: early rabbinic literature, philosophy, and Kabbalah. In: Koslowski, Peter (2001ed.) *The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*. Springer Science+Business Media Dordrecht. 57–74.
- Lumen Gentium*. A II. Vatikáni Zsinat Lumen Gentium kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól. <http://www.katolikus.hu/zsinat/lg.html>
- Magyar Katolikus Lexikon*. <http://lexikon.katolikus.hu/>
- Massad, Joseph (2015) *Islam in Liberalism*. Chicago, University of Chicago Press.
- Michot, Yahya (2005) The Image of God in Humanity from a Muslim Perspective. In: Norman Solomon – Richard Harries – Tim Winte (eds.) *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in conversation*. New York, T&T Clark. 163–174.
- Mignolo, Walter (2011) *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC, and London, Duke University Press.
- Milosz, Czeslaw (2011) *A rabul ejtett értelem*. Budapest, Európa.
- Muravchik, Joshua (2014) *Földre szállt Mennyország. A szocializmus története*. Budapest, Közép- és Kelet-Európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány.
- Németh László (1935) Adalékok egy „Ujnemes”-szekta történetéhez. *Tanú. Németh László kritikai folyóírata, 1935. III–IV*.

- Quijano, Anibal (2007) Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21: 2–3. 168–178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Ricoeur, Paul – Lacocque, André (2003/1998) *Bibliai gondolkodás*. Budapest, Európa.
- Rostoványi Zsolt (2004) *Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Budapest, Corvina Kiadó Kft.
- Said, Edward (1978) *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York, Pantheon Books. Magyarul: Said, Edward (2000) *Orientalizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Simon Róbert (2003szerk.) *A vallástörténet klasszikusai*. Szöveggyűjtemény portrévázlatokkal. Budapest, Osiris.
- Szent Nikolaj (Velimirovics) püspök: *A szentek hite – a Keleti Ortodox Egyház katekizmusa*. Magyar Ortodox Egyházmegye.
<http://hungary.orthodoxia.org/konyvtar/teologia/szent-nikolaj-velimirovics-puspok-a-szentek-hite-a-keleti-ortodox-egyhaz-katekizmusa/>
- Taylor, Christopher (1999) *In the Vicinity of the Righteous*. Leiden, Brill.
- Weber, Max (1982) *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.
- Younas, Salman (2009) What Does The Narration “Allah created Adam In His/his Image” Mean? Seekershub. A Global Islamic Seminary.
<http://seekershub.org/ans-blog/2009/08/16/what-does-the-narration-allah-created-adam-in-hishis-image-mean/>