EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM DOKTORI ISKOLA
VALLÁS- ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TANSZÉK

AZ ISZLÁM KERESZTÉNYSÉGKÉPE ÉS ENNEK HATÁSA A KÉT VALLÁS VISZONYÁRA

SZALAI ANDRÁS

TÉMAVEZETŐ:
DR. HABIL. SZENTPÉTERY PÉTER
EHE VALLÁS- ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TANSZÉK

BUDAPEST
2012

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék **3**

Köszönetnyilvánítások **9**

1. Bevezetés **11**

1.1. A kutatás 11

1.1.1. A kutatás tárgya, oka és célja 11

1.1.2. A kutatás megközelítése és fókusza 11

1.1.3. A kutatási terület érzékenysége 12

1.1.4. A kutatás vállalt egyoldalúsága 12

1.2. A probléma 13

1.2.1. A velünk élő múlt 13

1.2.2. Elkülönült valóságok 13

1.2.3. A verbálistól a fizikai agresszióig 14

1.2.4. Iszlamofóbia és kereszténygyűldözés – a különbség 15

1.3. A kérdés és az eddigi válaszok 17

1.3.1. Muszlim reakciók 17

1.3.2. Keresztény reakciók 18

1.3.3. Értékelés 20

1.4. Hipotézisem 21

1.5. Tézisem 22

1.5.1. Tézisem és konfliktus-felfogásom 22

1.5.2. Tézisem és iszlámképem 24

1.5.3. Tézisem pontjai 24

2. Átírás, utalás, rövidítés **26**

3. Módszertani megjegyzések **30**

3.1. A felhasznált szakirodalom 30

3.2. A vallásszemléleti kutatás 31
3.2.1. Egy új kutatási irányzat 31
3.2.2. Módszertani döntések 33
3.2.3. A hazai muszlimok kereszténységképe 37
3.2.4. Keresztény teológiai reflexióim 37
3.3. Kutatás-etikai nehézségek 38
3.3.1. Az egyik oldalon bizalmatlanság 38
3.3.2. A másik oldalon elfogultság 42
3.4. Az elsődleges források körüli nehézségek 43
3.4.1. A Korán 43
3.4.2. A szíra és a hadísz irodalom 48
3.4.3. A tafszír irodalom 50
3.5. A disszertáció felépítése 52
4. Az iszlám, a Korán, Mohamed és Allah 53
4.1. Az iszlám 53
4.1.1. Az Öt Pillér és a Hat Csomó 54
4.1.2. Főbb irányzatok 55
4.2. A Korán 57
4.2.1. A Korán mint szentírás 58
4.2.2. A Korán mint irodalmi mű 70
4.2.3. Összefoglalás 83
4.3. Mohamed 84
4.3.1. Mohamed élete 85
4.3.2. Mohamed jelentősége 87
4.3.3. Imitatio Muhammadi 94
4.3.4. Mohamed a misztikus és a népi vallásosságban 99
4.3.5. Összefoglalás 101

4.4. Allah ... 102
4.4.1. Hanífijja – a természetes egyistenhit ... 102
4.4.2. Tauhíd – az abszolút monoteizmus ... 104
4.4.3. Tanzíh – az abszolút transzcendencia ... 104
4.4.4. Milyen *nem* Allah? ... 105
5. Mohamed és a keresztények ... 111
5.1. Két időszak, két hangnem ... 111
5.1.1. A mekkai időszak ... 112
5.1.2. A medinai időszak ... 115
5.1.3. Összefoglalás ... 120
5.2. Mohamed forrásai a kereszténységről ... 120
5.2.1. Mohamed nyelvi készségei ... 121
5.2.2. Az írásos források ... 122
5.2.3. Személyes találkozások ... 125
5.2.4. Összefoglalás ... 131
6. Az iszlám és a keresztény tanítások ... 132
6.1. A Biblia ... 132
6.1.1. Az iszlám bibliakritikája ... 133
6.1.2. A koráni hivatkozások és értelmezésük ... 135
6.1.3. Összefoglalás ... 141
6.2. Jézus Krisztus ... 142
6.2.1. Jézus nevei a Koránban ... 142
6.2.2. Jézus „igaz története” a Koránban ... 152
6.2.3. Összefoglalás ... 164
6.3. A Szentháromság ... 165
6.3.1. A keresztény tanítás ... 165
6.3.2. Pogány, zsidó és keresztény „társítás” ... 166

6.3.3. Allah, Jézus és Mária? ... 170
6.3.4. Összefoglalás ... 172
7. Az iszlám vallásszemlélete ... 173
7.1. Az iszlám önértelmezése ... 173
7.1.1. Mohamed vallási környezete ... 173
7.1.2. Az iszlám mint „ősvallás” ... 174
7.1.3. Az iszlám mint „ábrahámi vallás” ... 176
7.1.4. Az „éjjeli utazás” ... 179
7.1.5. A „próféták pecsétje” ... 180
7.1.6. Vallási triumfalizmus ... 183
7.1.7. Összefoglalás ... 184
7.2. A vallások osztályozása ... 185
7.2.1. A kereszténység besorolása ... 186
7.2.2. A „könyves nép” kategória a Koránban ... 187
7.2.3. Összefoglalás ... 192
7.3. Vallási tolerancia és intolerancia ... 193
7.3.1. A toleranciáról ... 193
7.3.2. A koráni kijelentések egy hazai alkalmazása ... 194
7.3.3. Összefoglalás ... 198
8. A vallásszemlélet jogi alkalmazása ... 199
8.1. Az iszlám jog világa ... 199
8.1.1. A saría és a fiqh ... 199
8.1.2. A madzhabok ... 200
8.2. A vallások jogi helyzete ... 201
8.2.1. A más vallásúakkal való bánásmód ... 201
8.2.2. Dzimmí jogok és kötelességek ... 202
8.3. Hitehagyás és áttérés ... 203

8.3.1. A Korán kijelentései ... 204
8.3.2. A hadíszok ... 205
8.3.3. Az áttérés és hitehagyás kezelése ... 206
8.3.4. A mai emberjogi nyilatkozatok ... 207
8.3.5. Egy mai reformjavaslat ... 212
9. A két vallás viszonyának története ... 214
9.1. Mohamedi előzmények ... 214
9.2. Arab hódítás és/vagy iszlám terjeszkedés? ... 215
9.3. A Kr. u. 7-9. század ... 217
9.3.1. Mohamed levele és Omár szerződése ... 217
9.3.2. Keleti keresztény reakciók ... 219
9.4. A Kr.u. 8-13. század ... 224
9.4.1. A bizánci keresztények iszlámképei ... 224
9.4.2. A muszlimok kereszténységképei ... 225
9.4.3. A keresztes háborúk és hatásuk ... 227
9.5. A Kr.u. 14-20. század ... 232
9.5.1. Misszió és gyarmatosítás ... 232
9.5.2. Muszlim reakciók ... 235
9.5.3. Az orientalizmustól a dialógusig ... 236
9.5.4. Szimpátia és antipátia ma ... 240
10. Az „Egyezkedő szó” ... 242
10.1. A pápa beszéde ... 242
10.2. A muszlim reakció háttere ... 244
10.3. A másik ember iránti szeretet parancsa ... 245
10.3.1. A Tanakh és az Újszövetség ... 246
10.3.2. A Korán és a hadíszok ... 246
10.3.3. A szeretet határai ... 247

10.4. A Korán 3:64 szövegkörnyezete 253
10.4.1. Előtte: vita keresztényekkel 253
10.4.2. Utána: vita zsidókkal és keresztényekkel 255
10.5. A Korán 3:64 értelmezéstörténete 255
10.5.1. Miről is van „szó”? 256
10.5.2. A nadzsráni keresztény delegáció 256
10.5.3. Összefoglalás 259
11. Összefoglaló 261
Abstract 266
Zusammenfassung 270
Irodalomjegyzék 274

Köszönetnyilvánítások

Maga a tény, hogy doktori tanulmányaimat elkezdhettem, és végül be is fejezhettem, számomra kisebb csoda számba megy. Tanulmányaimhoz ugyanis eleve sokak anyagi hozzájárulására volt szükség.

Ezért először is köszönetet szeretnék mondani az EHE előző rektorának, dr. Csepregi Zoltánnak, hogy kérvényemet elfogadta, és a második-harmadik tanévre átjelentkezhettem ösztöndíjasnak. E nélkül már akkor abba kellett volna hagynom az egészet. Ugyancsak köszönettel tartozom az Apológia Alapítványt és kutatóközpontbeli szolgálatomat kitartóan támogató hazai és külföldi magánszemélyeknek és gyülekezeteknek, akik nélkül nem lettem volna képes végigtanulni ezt a három évet.

Az anyagai feltételeken túl természetesen szakmai segítségre is szükségem volt, amit először a Korán-fordító Simon Róbert professzor úrtól kaptam a vallástudományi MA képzésen. Az ő előadásai oltották belém az iszlám iránti fokozott érdeklődést, és mint akkori konzulensem, a színvonalas kutatás igényét. A PhD-szintű kutatásban először is az EHE tanszékvezető professzorának, konzulensemnek, dr. Szentpétery Péternek kell köszönetet mondanom, akivel a képzés három éve alatt végigjártuk a témakört. Neki szakmai segítségéért és lelkes bátorításáért, dr. Jutta Hausmannak és dr. Csepregi Zoltánnak pedig módszertani tanácsaikért vagyok hálás.

Külföldi konzulenseim közül dr. Gordon Nickel (Trinity Evangelical Divinity School), dr. Keith Small (London School of Theology) és dr. Christine Schirrmacher (Institut für Islamsfragen) nevét kell megemlítenem, akik részletkérdésekben bizonyultak elengedhetetlen információforrásnak.

Köszönettel tartozom azoknak a hazai muszlim tanítóknak is, akik voltak olyan kedvesek, és a kutatás során válaszoltak felmerülő kérdéseimre (Sulok Zoltán Szabolcs, a Magyarországi Muszlimok Egyházának elnöke, és Tóth István, a Magyar Iszlám Közösség alelnöke).

Végül, de nem utolsó sorban, szeretném itt is kifejezni köszönetemet drága feleségemnek, aki két kisgyermekünk és a saját tanulmányai mellett is képes volt biztosítani számomra a szükséges időt.

Szalai András

Budapest, 2012.10.21.

1. Bevezetés

1.1. A kutatás

1.1.1. A kutatás tárgya, oka és célja

Disszertációm *tárgya* az iszlámnak általában a vallásokról és konkrétan a kereszténységről alkotott képe, illetve ennek a két vallási közösség viszonyára gyakorolt hatása.

Témaválasztásom *oka* egyrészt vallásszemléleti[1] érdeklődésem, amely a különféle vallások egymásról alkotott képére irányul, másrészt az elmúlt évtizedekben több iszlám országban hullámokban fokozódó keresztényüldözés. Kutatásom *célja* az iszlám vallásszemléletének és kereszténységképének megértése, illetve annak feltárása, hogy ez végső soron milyen szerepet játszik a jelenlegi keresztényüldözésekben. Vizsgálódásom haszna az egyház számára egy a leegyszerűsített végleteknél reálisabb iszlámkép bemutatása lehet, amely segíthet a vallásközi kapcsolatok tudatosabb alakításában.

1.1.2. A kutatás megközelítése és fókusza

Megközelítésem vallásszemléleti, a vallásszemlélet pedig annak megértésére törekszik, hogy a vallások *hogyan* tekintenek egymásra, és hogy *miért* úgy, ahogyan? Közismerten minden vallás a saját szempontjai alapján értékeli a többi vallást, azok igazságigényét és üdvözítő értékét, azaz végső soron önmagát tekinti mércének. A vallások önmagukról és egymásról, tehát „az igaz és üdvözítő vallásról" alkotott képe azért fontos, mert alapjaiban határozza meg a vallásközi kapcsolat lehetőségeit. Különösen akkor, ha ez a kép szentírásban is rögzült, mint az iszlám esetében.

Értekezésem *nem* az ún. „vallási igazság" vagy az „üdvösség" általános filozófiai és teológiai problematikájával foglalkozik. A kutatást arra szűkíti le, hogy az iszlám esetében hogyan alakult ki és formálódott az a mérce, amelyen a kereszténység végül is nagyrészt „könnyűnek" találtatott, hogy ez a mérce hogyan hatott ki a két vallás történelmi viszonyára, és hogy mindez milyen tanulságokkal szolgálhat ma a mi számunkra? Értekezésem tehát vallástörténeti tanulmány teológiai reflexiókkal, sajátos módszertannal (ld. **3.** fejezet).

[1] A „vallásszemlélet" általam kreált fogalom, ld. részletesen a módszertani bevezetőben **(3.1.)**.

1.1.3. A kutatási terület érzékenysége

A téma érzékenységére való tekintettel a politikai korrektség elvárásainak a szükséges mértékben engedve elöljáróban meg kell jegyeznem, hogy a témához előtanulmányaim alapján a következő tények tudatában és elvek szem előtt tartásával közelítek:

- világszerte nem csak keresztények szenvednek vallási üldözést, hanem helyenként más vallásúak, így muszlimok is,
- nem csak az iszlám, hanem szinte minden más vallás, így a kereszténység történetében is előfordult a más vallásúak iránti türelmetlenség vagy agresszió,
- vallási konfliktusokban nem csak vallási különbségek, hanem politikai történések, etnikai feszültségek és gazdasági érdekek is szerepet játszanak,
- bármely vallást döntően az alapító legfontosabb eszméi, és nem követői legrosszabb tettei alapján kell értékelni,
- különbség van aközött, hogy egy vallás hívei azért követnek el bűnt más vallásúak ellen, mert követik a saját vallásuk előírásait, vagy mert nem követik,
- a vallási exkluzivizmus képes megmaradni elvi szinten, nem szükségszerűen jár együtt a más vallásúakkal szembeni erőszakos megnyilvánulással.

1.1.4. A kutatás vállalt egyoldalúsága

Vallásszemléleti érdeklődésem más vallásokra is irányul, de dolgozatomban csak az iszlám és a kereszténység konfliktusteli viszonyának hátterét kutatom. Természetesen minden viszony *két félen* múlik, ezért a keresztény egyházak vallásszemléletét és iszlámképét, illetve ennek a dialógusra, együttélésre és politikára gyakorolt hatását ugyanilyen kutatás tárgyává lehetne (és kell is) tenni.

Okkal fókuszálok azonban az egyik oldal, az iszlám vallásszemléletére. A *kétoldalú* vizsgálat először is meghaladná az értekezés kereteit; választanom kellett, és választásomat az aktuális események határozták meg. Másodszor, számomra inkább az iszlám vallásszemlélete jelenti a kutatni való újdonságot: ismeretterjesztéssel foglalkozom, és magyarul erről eddig kevés információ volt elérhető. Harmadszor, a muszlimok gondolkodásmódjának megértése nélkül a keresztények iszlámképét sem tudnám megfelelően értékelni, tehát keresztény lévén a másik oldal megértésével kell kezdenem. Végül, célom eleve nem az összehasonlítás vagy a történelmi igazságtétel, hanem elsősorban *a megértés*: az álláspontok tisztázása, kialakulásuk és változásuk követése.

1.2. A probléma

1.2.1. A velünk élő múlt

A kereszténység és az iszlám ma a világ két legnagyobb vallási közössége, együtt a világ lakosságának felét teszik ki, ezért viszonyuk alakulásának globális jelentősége van. A keresztény egyház számára pedig stratégiai kérdés, hogy reálisan látja-e a különféle muszlim közösségekkel való kapcsolat lehetőségeit.

A két vallás közös történelmében helyenként és időnként volt példa a békés együttélésre, a kulturális értékközvetítésre, sőt, békés hitvitákra is. A kapcsolatot azonban eleve meghatározták a mély teológiai különbségek, a századok során pedig a birodalmak politikai érdekellentétei és fegyveres konfliktusai egyre több rossz emlékkel terhelték. Érdekes módon, míg a jó dolgok hajlamosak feledésbe merülni, a rossz emlékek öröklődnek: képesek beépülni a vallások híveinek kollektív emlékezetébe, köztudatába. Az egymás elleni bűnök maradandó hatását ráadásul nem csupán a félelem, a gyűlölet és a megvetés emocionális ereje, hanem kőbe vésett hitbeli meggyőződések mélyítették. Mindkét oldalon sablonos mítoszok születtek, amelyek a másik féllel szembeni előítéleteket, a spirituális és morális fölényérzetet vagy a kegyetlenkedést igazolták.

A múltnak azonban nem csupán az emléke él velünk: korunkban maga a múlt kísért. Az arab expanzió és a keresztes hadjáratok, a török hódoltság és a gyarmatosítás kora elmúlt, mégis hetente olvashatunk a hírekben muszlimok és keresztények közötti konfliktusokról, illetve *muszlim* országokból az erőszak miatt tízezrével menekülő *keresztényekről*.

1.2.2. Elkülönült valóságok

Nyugaton egymást érik a vallásközi- és békekonferenciák, egyre több az iszlám központ és iszlámtudományi tanszék. Teológusok és hittudósok folytatnak dialógust, professzorok ápolják a szakmai kapcsolatokat. Prominens vallási vezetők nyilatkoznak optimistán, igyekezve a figyelmet a két vallás közösnek tekintett világnézeti, teológiai és etikai elemeire irányítani. A szekularizáció és a tolerancia európai liberális demokrata értékeire hivatkozva pedig az „iszlamista” és az „iszlamofób” radikálisokat egyaránt elítélik. E nyugatiak és nyugaton élő muszlim kollégáik igyekeznek politikailag korrekt módon viselkedni, ami érthető. A mai nyugati korszellem és az elmúlt emberöltő alatt kialakult politikai helyzet – az iszlám világ vallási megújulása, a muszlimok nyugaton megnőtt társadalmi és gazdasági súlya – ezt diktálja.

Ugyanakkor sok templomban és imaházban, dzsámiban és mecsetben a Bibliából, a Koránból vagy hadíszokból vett idézet hangzik el a másik vallás ellen. Az interneten igazi digitális háború dúl: szöveg- és filmfájlok ezrein szakvélemények és egyéni nézetek, lelkes térítők és áttérők tanúságtételei, a problémákat leplezők és leleplezők csapnak össze. A vélemények határozott megfogalmazásából úgy tűnik, mindenki tökéletesen ismeri a másik vallását, ahhoz legalábbis elég jól, hogy igazának teljes tudatában ne kelljen tekintettel lennie a másik ember vallási érzéseire. Egymást vagy tudatlansággal, vagy szándékos megtévesztéssel vádolják, és nyíltan gyűlölködnek, így egyre nehezebb navigálni az információk és vélemények e háborgó tengerén.

A keresztény-muszlim kapcsolatoknak létezik egy *hivatalos, vallásközi, akadémiai* szintje, ahol művelt emberek, kulturált körülmények között udvariasan eszmét cserélhetnek, kerülve a kritikát, hangsúlyozva a közöset és a békevágyat. Létezik azonban egy másik valóság is: a muszlim *tömegek* közhitszerű, hagyományos vallásszemlélete, illetve muszlimok és keresztények közötti konfliktusok világszerte sok országban.

1.2.3. A verbálistól a fizikai agresszióig

Nemzetközi keresztény statisztikák[2] szerint az egyház világszerte ötven országban él időnkénti vagy állandó korlátozás, elnyomás vagy üldözés alatt. Az ötvenből harmincegy az iszlám vallásjogot is valamilyen szinten alkalmazó állam, a többi ateista vagy személyi diktatúra, buddhista vagy hindu nacionalista kormányzat. A hármas kategória szerint a keresztényeket kifejezetten „üldöző” 10 államból 7, a 18 „elnyomó” államból 11, a 32 „korlátozó” államból 13 iszlám ország.

Amerikai hivatalos kormányzati statisztikák[3] szerint 28 országban folyik „vallási üldözés”. A kiemelten vizsgált 8 ország közül 6 iszlám ország (ahol a keresztények mellett más vallásúak és kisebbségi muszlim irányzatok[4] tagjai is üldözést szenvednek) és 2 ateista (ahol keresztények és más vallásúak mellett muszlimok is üldözést szenvednek). Bármelyik egyházi vagy civil statisztikát nézzük, kifejezetten üldözést a következő országokból jelentenek: Afganisztán, Egyiptom, Eritrea, Észak-Korea, Irak, Irán, Nigéria, Maldív-szigetek, Pakisztán, Szaúd-Arábia, Szomália, Szudán.

---

[2] Open Doors World Watch, List 2011 [www.opendoorsusa.org – 2011.11.01]

[3] US Commission on International Religious Freedom, List 2010 [www.uscirf.gov – 2011.11.01]

[4] US International Religious Freedom Report 2011 [www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper – 2012.06.30]

A hitük miatt meggyilkolt keresztények számáról nincs pontos adat, de a túlzó és az óvatos becslésekből egyaránt látható, hogy a 21. század elején is világszerte átlagosan évente ezrekről lehet szó.[5] Hogy hányan halnak meg az egyes iszlám országokban, arról csak elszórt adatokat találtam.[6]

Az iszlámról keresztény hitre *áttérők* sorsa mindig is tragikus volt. Ma, ha lelkiismereti döntésük kiderül, általában börtön, egyes országokban azonban kivégzés is várhat rájuk.[7] A menekülők száma a háborúktól, zavargásoktól függően hullámokban tíz- vagy százezrekre nő, így a közel-keleti arab és szír keresztények lélekszáma az utóbbi évtizedekben folyamatosan, az utóbbi években drasztikusan csökkent.[8]

1.2.4. Iszlamofóbia és kereszténüldözés – a különbség

Sajnos a nyugaton élő muszlimoknak is van mire panaszkodniuk. Előítéletekkel kell megküzdeniük, sérelmek és jogtalanságok is érik őket, és nem csupán 2001. szeptember 11 óta. Az ún. „iszlamofóbiáról" van szó, ami magyar lexikonokban egyelőre nincs definiálva. A jelenségre először az angliai muszlimok iszlamofóbiát vizsgáló bizottságának jelentése (*Runnymede Report* 1997)[9] hívta fel sikeresen a figyelmet. Meghatározásuk szerint az iszlamofóbia:

> „Rettegés, gyűlölet és ellenségesség az iszlámmal és muszlimokkal szemben, amit zárt nézetek sorával követnek el, a muszlimokra negatív és lenéző sztereotípiákkal és hiedelmekkel célozva, vagy ilyesmiket tulajdonítva nekik." (ESPOSITO 2011:235).

A bizottság szerint a diszkrimináció „vallási *és* rasszista" gyökerű, és kiemeli az iszlám „monolit" vagy „zárt" szemléletét, amely nem tükrözi a valóságot. Szerintem azonban éppen ez mutatja a jelenség *nem vallási* gyökerét: akik az iszlámot ennyire nem ismerik, azoknak a „muszlim" ugyanolyan címke, mint a „fekete" vagy a „paki". John ESPOSITO szerint is az antiszemitizmustól eltérően *inkább politikai ideológiáról* van szó (ld. uo.).

---

[5] A Vatikán a 20. sz-ban világszerte kb. 12.000 mártírt tudott regisztrálni (RICCARDI 2002). A 21. sz. eleji adatok erősen vitatottak, ld. persecutedchurch.blogspot.com/2009/04/limits-of-statistics.html

[6] Pl. Irakban 2003 óta 54 templomot robbantottak fel, legalább 905 hívőt gyilkoltak meg, ld. Dagher, Sam: „An 'Arab Winter' Chills Christians", *The Wall Street Journal,* 2011.12.05 [online.wsj.com/article/SB10001424052970203710704577053221510203422.html]

[7] Konkrét esetek országra lebontva [wikiislam.net/wiki/Persecution_of_Ex-Muslims – 2011.12.05]

[8] Khashan, Hilal: „Arab Christians As Symbol – Disappearing Christians of the Middle-East", In: *Middle East Quarterly*, Winter 2001, pp. 5-12 [www.meforum.org/4/arab-christians-as-symbol]

[9] Ld. www.runnymedetrust.org/projects/CommissionOnBritishMuslims – 2012.09.30.

Jelentős különbség van azonban a muszlim országokban élő keresztények és a nyugaton élő muszlimok helyzete között. Az ellenük fellépőket ugyanis csak kivételesen motiválja a kereszténység más vallásokról szóló tanítása,[10] többnyire nyers nacionalizmus, rasszizmus, xenofóbia vagy szociális előítélet áll a háttérben.[11]

Nyugaton a muszlimok elleni atrocitások – a vandalizmustól a gyilkosságig – ritkák, és köztörvényes bűnnek számítanak. Az előítélet és a munkahelyi vagy iskolai diszkrimináció[12] pedig nem követel naponta emberi életeket. A nyugaton élő muszlimoknak van akadémiai és médiajelenlétük, jogi képviseletük. Akár muszlimokat ér sérelem, akár az iszlamisták művelnek valamit, a muszlim vezetők a médiában nyilatkozhatnak. Mindez nem kicsinyíti az előítélet vagy diszkrimináció okozta érzelmi sebeket, de a karikatúra és a gyilkosság, a könyvégetés és a bombarobbantás akkor sem egy kategória. Európából és Amerikából *nem* menekülnek a muszlimok.

Több iszlám országban azonban a keresztények nem pusztán előítéletekkel és diszkriminációval találkoznak: helyenként és időnként kifejezetten *üldözésről* van szó, ami a hagyományos, vallási alapú diszkrimináció feléledésétől az emberrabláson, nemi erőszakon, kényszerített házasságon, erőszakos áttérítésen, jogtalan bebörtönzésen és templomromboláson át a kínzásokig, kivégzésekig, mészárlásokig terjed.[13]

Szinte alig van olyan hét, amikor a média nem számol be véres keresztényellenes akciókról valahol az iszlám világban.[14] Különösen feltűnő a helyi muszlimoknak a nyugatiak vélt és valós vallási tiszteletlenségére adott, rendszerint aránytalanul erőszakos reakciója, akár a pápa egyik szerencsétlen illusztrációja,[15] akár egy általános iskolai

---

[10] Az amerikai iszlamofób keresztény cionista prédikátorok és a liberális demokráciát féltő aktivisták sem mennek túl az iszlám *elvi* kritikáján. A Gallup Coexist Index 2009 szerint pedig a több mint heti egyszer templomba járó amerikaiak csak fele annyira előítéletesek a muszlimok iránt, mint mások.

[11] Igen eltérő az amerikai és a nyugat-európai muszlim bevándorlók szociális helyzete, így társadalmi elfogadottsága is. Foglalkoztatottságuk az USA-ban 70%, Németországban 53%, Franciaországban 45%, Angliában pedig csak 38% (ESPOSITO 2011:230, a Gallup 2009-es adatai alapján).

[12] Az Amnesty International 2012.04.24-i riportja (*Choice and Prejudice – Discrimination of Muslims in Europe*) a muszlimok elleni diszkriminációt Spanyolországban, Franciaországban, Belgiumban, Hollandiában és Svájcban vizsgálta. [www.amnesty.org/en/news/muslims-discriminated-against-demonstrating-their-faith-2012-04-23]

[13] Ld. százával a példákat a Christian Solidarity International oldalán [www.csi-magyarorszag.hu]

[14] Ld. www.magyarkurir.hu/cimke/keresztényüldözés

[15] Ld. a 2006-os regensburgi előadás által kiváltott reakciókat [en.wikipedia.org/wiki/Regensburg_lecture – 2012.10.01]

tanár megjegyzése váltja ki a felháborodást.[16] Mindez a nyugaton igen rossz fényt vet az iszlámra, növeli az iszlamofóbiát. A keresztények elleni támadások jelenségével ezért már az EU politika elitje is kénytelen volt foglalkozni: az Európai Parlament először 2007-ben ítélte el a keresztények üldözését.[17]

1.3. A kérdés és az eddigi válaszok

A fenti adatok alapján felmerülő kérdés az, hogy vajon mindennek *az iszlám* az oka? Tisztán *vallási* konfliktusról van szó? Az iszlám az *erőszak* vallása? És vajon milyen muszlim és keresztény válaszok születtek eddig ezekre a kérdésekre?

1.3.1. Muszlim reakciók

Mivel az iszlám ma már másfél milliárd fős, multikulturális vallási közösség, „muszlim" reakció alatt a médiában a témával kapcsolatban megjelent kiadványokat, hivatalos nyilatkozatokat és hírértékű jelenségeket értem.

Ami a *nemzetközi* szintet illeti, az iszlám közösség világszervezetei (OIC stb.) nem foglalkoznak a keresztényüldözéssel. Kivételt jelent az új pán-iszlám mozgalom jordániai központjának, az ammani Royal Aal Al-Bayt Institute-nak a kezdeményezése: 2012 májusában az Egyházak Világtanácsának képviselőivel együtt utaztak a nigériai helyzet közös felmérésére. A delegáció és a kiadott riport egyik kifejezett célja a *példamutatás* volt, hogy „demonstráljon egy nemzetközi modellt, amelyben muszlimok és keresztények együtt munkálkodnak olyan vallásközi programban, amely a különböző vallású emberek közötti békét és harmóniát mozdítja elő."[18]

Azon iszlám országokban, ahol keresztényeket támadtak meg, a demokratikusabb államok *helyi vallási vezetőitől* olvashatunk elítélő nyilatkozatokat: rendszerint elhatárolják az iszlámot és a muszlim közösséget a történtektől, a tettesek csupán szélsőséges kisebbség, valójában nincs vallási konfliktus, csak jó és gonosz emberek.[19]

---

[16] Pl. 2008.12.13-án Kelet-Indonéziában egy nyugati általános iskolai tanárnak az iszlámról szóló tiszteletlen megjegyzése miatt két templom, egy klinika és 67 otthon borult lángba, *mielőtt* a tárgyalás megkezdődött volna [www.worldevangelicals.org/commissions/rlc/rlc_article.htm?id=2274 – 2012.10.01].

[17] *Magyar Kurír*, 2007.11.23 [www.magyarkurir.hu/hirek/eu-hatarozat-keresztenyek-elleni-eroszak-eliteleserol – 2012.10.01]

[18] Ld. www.rissc.jo/books/en/Report-of-Nigeria-delegation-10-7-2012-Final.pdf

[19] Ld. pl. a Sokoto-i szultán nyilatkozatát a „nigériai tálibok" (Boko Haram) karácsonyi mészárlásairól: *Guardian,* 2011.12.29 [www.guardian.co.uk/world/2011/dec/29/church-bombings-nigerian-christians]

Ahol a keresztény kisebbség elég nagy, az iszlamista terrorakciók nemzetközi média figyelmet kapnak, és már a nemzeti egységet veszélyeztetik (Nigéria, Egyiptom), onnan érkeznek sajtóhírek *az emberiesség spontán és szervezett megnyilvánulásairól* is. Helyi muszlim vallási vezetők életüket kockáztatva is felléptek a szélsőségesek ellen,[20] muszlim civilek akár tömegesen is ki mertek állni a keresztények védelmében,[21] vagy fordítva, keresztények a muszlimok védelmében.[22] (A helyzet azonban sajnos mindkét országban tovább romlott.)

Ami *a nyugaton élő muszlim vezetőket* illeti, rengeteg nyilatkozatot tettek már,[23] bár ez a médiában nem jelenik meg elég erőteljesen.[24] Elsősorban az iszlamista terrorizmust ítélik el, igyekezve szétválasztani az iszlám és az erőszak fogalmát.[25] A keresztényellenes akciók esetében is azonnal elítélően nyilatkoznak, kifejezve együttérzésüket, és kifejtve, hogy „A gyilkosságok teljesen ellentétesek az iszlám szellemével és tanításával, amely az élet szentségét hangsúlyozza, és a nem-muszlim kisebbségek számára garantálja a biztonságot és a vallásszabadságot."[26]

1.3.2. Keresztény reakciók

Mivel napjainkban a kereszténység is kétmilliárdos, multikulturális, sok felekezetben élő vallási közösség, „keresztény" reakciók alatt az akadémiai és hitéleti kiadványokat, illetve a médiában megjelent egyházi és felekezetközi megnyilatkozásokat értem.

---

[20] Pl. a Boko Haram több ellenük nyilatkozó imámot is kivégzett már, ld. *BBC News,* 2011.06.07 [www.bbc.co.uk/news/world-africa-13679234]

[21] Pl. Egyiptomban a 2010. szilveszteri alexandriai, 23 kopt életét követelő mészárlás spontán emberiességi szolidaritást váltott ki. 2011. január 6-án muszlimok ezrei védték a karácsonyt ünneplő koptokat, élő pajzsot alkotva templomaik körül, ld. *Ahram Online*, 2011.01.07 [english.ahram.org.eg/News/3365.aspx]

[22] 2011. február 3-án kopt keresztények alkottak élő láncot az utcán éppen imádkozó muszlim tüntetőtársaik körül, *Daily Mail*, 2011.02.03 [www.dailymail.co.uk/news/article-1353330/Egypt-protests-Christians-join-hands-protect-Muslims-pray-Cairo-protests.html]

[23] Ld. például Charles Kurzman, amerikai szociológus listáját (University of North-Carolina at Chapel Hill) [kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/ – 2012.10.01].

[24] Az Ontario Consultants of Religious Tolerance listájának bevezetője szerint [www.religioustolerance.org/islfatwa1.htm – 2012.10.01].

[25] A legutóbbi fatva-értékű, 600 oldalas bejelentésről ld. *The Washington Times*, 2010.03.03 [www.washingtontimes.com/news/2010/mar/03/muslim-leaders-edict-decries-terrorism/?page =all]

[26] A sok példa közül: az Amerikai-Iszlám Kapcsolatok Tanácsának (CAIR) kanadai szervezete a 2001. októberi pakisztáni mészárlásról. [www.caircan. ca/itn_more.php?id=A63_0_2_0_M – 2012.10.01]

Ami a *nemzetközi* visszhangot illeti, a Vatikán mellett az Egyházak Világtanácsa és a Nemzetközi Evangéliumi Aliansz is újra meg újra nyilatkozik, egyfelől elítélve magukat a támadásokat, másfelől figyelmeztetve az iszlamofóbia fokozódásának lehetőségére.[27] Mindkét világszervezet szükségét érezte annak, hogy külön kiadványban mutassa be az iszlám kereszténységképét.[28]

Ami *az érintett országok keresztény vezetőit* illeti, újra meg újra nemzetközi segítséget kérnek,[29] és közülük is kerülnek ki mártírok.[30] Az atrocitásokat többnyire országuk politikai helyzetén belül értékelik (pl. etnikai-vallási ellentétek Nigériában[31], közömbös hindu nacionalista kormányzat Indiában[32], polgárháborús viszonyok Szíriában[33]). A politikai helyzetet valóban kihasználják a szélsőséges vallási csoportok, így például az egyiptomi Mubarak-rezsim után a szunnita szalafík,[34] az iraki Szaddam-rezsim után pedig a helyi síiták igyekeznek az „idegen" (keresztény, mandeus, sőt: szunnita) „elemeket" eltávolítani országukból.[35] A helyi kormányok pedig a keresztény (és a többi) vallási kisebbséget láthatóan nem képesek hatékonyan védelmezni.

---

[27] Pl. az iszlám-ellenes film (*The Innocence of Muslims*) miatti atrocitásokról ld. az EVT főtitkárának 2012.09.14-i állásfoglalását [www.oikoumene.org/gr/resources/documents/general-secretary/statements/statement-urging-non-violence-and-respect-for-religions.html].

[28] Az EVT 2008-as kiadványa: *Christian Self-Understanding in Relation to Islam* [www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-self-understanding-in-relation-to-islam.html]. Az Aliansz 2012-es kiadványa: *The Islamic View of Christianity* [www.worldevangelicals.org/resources/source.htm?id=60]

[29] *Magyar Kurír,* 2012.02.02 [www.magyarkurir.hu/hirek/nem-szunik-kopt-keresztenyek-fenyegetettsege]

[30] *Magyar Kurír*, 2012.10.26, Fadi Jamil Hadda szíriai görög ortodox pap [www.magyarkurir.hu/hirek/sziria-holtan-talaltak-damaszkuszban-elrabolt-gorog-ortodox-papot]. 2008.03.26, Paulos Faraj Rahho iraki káld érsek [www.magyarkurir.hu/en/node/13389].

[31] *Magyar Kurír*, 2012.07.04 [www.magyarkurir.hu/hirek/kaigama-ersek-kapta-nemzetkozi-bekedijat]

[32] *Magyar Kurír*, 2011.03.23 [www.magyarkurir.hu/hirek/az-indiai-egyhaz-bizakodo-keresztenyueldoezes-ellenere]

[33] *Magyar Kurír*, 2012.09.26 [www.magyarkurir.hu/hirek/keresztenyuldozes-ujabb-aldozatai-sziriai-melkitak]

[34] *Magyar Kurír*, 2011.09.30 [www.magyarkurir.hu/hirek/szazezer-kopt-kereszteny-hagyta-el-egyiptomot]

[35] *Kitekintő*, 2010.11.08 [kitekinto.hu/iszlam/2010/11/08/irak_nem_csak_a_keresztenyek_vannak_veszelyben/]

Ami a *népszerű nyugati polemikus* kiadványokat illeti, a jelenleg meghatározó protestáns írók az erőszakot az iszlám szerves részének tekintik. Vagy egyszerűen Mohamed életének véres eseményeit kötik össze Mohamed modell-funkciójával,[36] vagy az iszlám vallási kisebbségekről szóló törvényeire és az ún. dzimmí státuszra[37] vezetnek vissza minden problémát. Nézetüket látszanak igazolni a hitükért üldözöttek szenvedéseiről beszámoló könyvek[38] és internetes emberjogi oldalak.[39]

Ami *a nyugati akadémiai szintű* reakciókat illeti, a közgondolkodást nagyban meghatározó katolikus és protestáns tudósok[40] szerint a konfliktusok fő eleme a politikai és a gazdasági érdekellentét. Ami a tagadhatatlan vallási elemet illeti, csupán az iszlámot radikálisan átpolitizáló kisebbségi mozgalmakról, a Koránt „fundamentalista" módon értelmező lelkiségi irányzatokról van szó, amelyek az iszlám nevében járatják le az iszlámot. A muszlimok többsége másképp gondolkodik, az iszlámot a radikálisokkal azonosítani veszélyes hiba.

1.3.3. Értékelés

A *muszlim* nyilatkozatokat sorra olvasva a következő kép alakult ki bennem. A nyilatkozatok egyik jellemző eleme *az iszlám és a muszlimok elhatárolása* a történtektől. Ez egyrészt védi az iszlám tekintélyét és a muszlimok önértékelését, másrészt lehetővé teszi a helyi keresztény vezetőkkel való közös nyilatkozatokat.

Amikor azonban *kizárólag* a Korán azon verseit idézik, amelyek a nem-muszlimokkal való békés együttélésről szólnak, vagy a keresztényekről pozitív kijelentést tesznek, nem csupán elítélik, hanem *érthetetlenné* teszik a támadók motivációit. Mintha a vallását ismerő és szentírását olvasó, hiteles muszlimnak ellenséges gondolat *eleve* eszébe sem juthatna. Ha pedig röviden utalnak is a keresztények és muszlimok közötti vallási „különbségekre", a Korán és a prófétai hagyomány kifejezetten keresztényellenes szövegeit *nem* említik, mintha ezeknek a szentírási szövegeknek és évezredes értelmezési hagyományuknak a konfliktusokat illetően *nem lenne jelentőségük*.

Természetesen érthető, hogy ilyen jellegű szövegeket nem idéznek egy békéltető nyilatkozatban, de kérdés, hogy – ettől függetlenül – nem kellene-e foglalkozni ezekkel

[36] GEISLER-SALEEB 2002, SPENCER 2005, 2006, 2007, 2011

[37] YE'OR 1996 (zsidó szerző), DURIE 2010b

[38] MARSHALL 1997, ANDREW–JANNSEN 2007, KING 2011

[39] Ld. www.csi-magyarorszag.hu stb.

[40] John ESPOSITO 2002, 2007, 2011, Samir Khalil SAMIR 2008, Miroslav VOLF 2011

a szövegekkel, akár közösen is? Meggyőződésem ugyanis, hogy a vallási ellenségeskedés kezelésének legrosszabb módja úgy tenni, mintha eleve nem is létez*het*ne, és mintha nem lenne szentírási hivatkozási alapja. A keresztények között tapasztalható zsidóellenességhez hasonlóan a muszlimok között tapasztalható kereszténynellenességgel is foglalkozni kellene, és ugyanolyan alapos és őszinte tényfeltárásra lenne szükség.

A *keresztény* véleményeket olvasva a hozzáállásbeli különbség tűnt fel. Az üldözött egyházak vezetői elsősorban a politikának az együttélésre gyakorolt negatív hatásáról beszélnek, a nyugati polemikus szerzők a vallási különbségeket hangsúlyozzák, az akadémiai kiadványok pedig a moderált muszlim nyilatkozatokat visszhangozzák.

Az üldözött egyházak vezetőinek politikai hangsúlya érthető: az iszlám fennhatóság évszázadai alatt elnyomásban és nyugalomban egyaránt volt részük, és tudják, hogy a túlélés érdekében a radikálisok ellen a moderált muszlim többséggel kell összefogniuk. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lennének tudatában a 7. század óta őket körülvevő mély teológiai feszültségnek.

A nyugati polemisták, emberjogi aktivisták álláspontja is érthető: a mai nyugati liberális demokrácia értékeit féltik az iszlám bármiféle befolyásától, ezért igyekeznek ellene minden negatívumot összegyűjteni, többek között a kereszténynüldözést. Ha azonban az iszlám eleve és minden körülmények között erőszakos vallás lenne, már rég teljesen eltűntek volna az iszlám országokban élő keresztény közösségek.

Konklúzióm tehát az, hogy az iszlám kereszténységképe *önmagában* ugyanúgy nem magyarázza meg a kereszténynüldözést, mint *pusztán* a politika: mindkettőre szükség van az erőszak fellobbanásához. E jelenséghez pedig – képzettségemnek megfelelően – nem a politológia, hanem a vallástudomány oldaláról közelítek.

1.4. Hipotézisem

Visszatérve a Korán és a prófétai hagyomány kifejezetten kereszténynellenes szövegeire, előtanulmányaim alapján úgy vélem, hogy jelentőségük tagadhatatlan, de hatásuk miléntje magyarázatra szorul. *Közvetlen* hatásukat csak az bizonyíthatná, ha dokumentálni lehetne: a támadásra tüzelő vallási szónoklatokban idézték őket, és ezek hangzanak el a támadók szájából is. Ennek esetről esetre történő dokumentálása kétségtelenül izgalmas feladat lenne, de meghaladja a lehetőségeimet. A kereszténynellenes szövegek *közvetett* hatása azonban – hipotézisem szerint – az iszlám klasszikus kereszténységképén és az erre épülő törvényeken keresztül érvényesül, tehát a muszlim közhit részeként.

Tudatában vagyok annak, hogy bármely *közhit* vizsgálata kérdőíves primerkutatást igényelne, de ez nem áll módomban. Eleve maximum a hazai magyar muszlimok kereszténységképét kutathatnám. A Pew Research Center nemzetközi felmérése pedig csak a muszlimok *keresztények* iránti általános attitűdjét mérte fel, de a vizsgált hat muszlim országból csak kettőben folyik kereszténüldözés.[41]

A primerkutatást azonban elvi megfontolásból nem tartom feltétlenül szükségesnek. Feltételezem ugyanis, hogy *a keresztény vallásról* szóló muszlim közhit a klasszikus, hivatalos, minden muszlim irányzat által ismert és vallott szentírási szövegekben és tantételekben gyökerezik, ezek jelennek meg az iszlám országok vallási kisebbségekről és hitehagyásról szóló törvényeiben, *kutatásom pedig éppen erre az évezredes muszlim közös nevezőre irányul: az iszlám vallásszemléletére és kereszténységképére*. A későbbi fejezetekben ezért e szövegeket, illetve értelmezés- és hatástörténetüket fogom vizsgálni, hogy megértsem, milyen szerepet játsz*hat*nak a mai konfliktusokban.

1.5. Tézisem

Könnyű belátni, hogy a kereszténüldözésekben mindig szerepet játszanak helyi etnikai feszültségek (pl. Észak-Nigéria), gazdasági érdekellentétek (pl. dél-szudáni olaj), aktuális világpolitikai események (pl. amerikai katonai jelenlét) és az általános vallási túlérzékenység. A vallási különbségeket valóban sokszor felhasználják nem-vallási célokra, de úgy vélem, hogy azért, mert *könnyen fel lehet őket használni*. Számomra ezt igazolja az a gyorsaság, amellyel embereket embertársaik ellen lehet fordítani. Képletesen fogalmazva: sosem vizes uszadékfa, hanem parázs kap lángra.

1.5.1. Tézisem és konfliktus-felfogásom

A fentiek alapján a kereszténüldözés jelenségét a következőképpen látom:

(1) egyes muszlim többségű államokban,

(2) bizonyos társadalmi krízishelyzetekben,

(3) bizonyos vallási szövegeket idéző szónoklatok hatására

(4) egyszerű muszlimok egyszerű keresztény szomszédjaik ellen fordíthatók.

[41] Egyiptomban a muszlimok 48%-a viszonyul pozitívan a keresztényekhez, Pakisztánban a 16%-uk [www.pewresearch.org/pubs/2066/muslims-westerners-christians-jews-islamic-extremism-september-11 – 2012.10.01].

Ezzel együtt *nem* tudom elfogadni azt az elképzelést, hogy a kereszténüldözés

(1) bármely iszlám országban kitörhet,

(2) bármikor kitörhet,

(3) oka kizárólag az iszlám mint vallás, vagy kizárólag iszlámon kívüli dolgok,

(4) kizárólag marginális és terrorista szervezetek műve.

Egy krízishelyzetben levő iszlám ország népességének bizonyos rétegeire nyilvánvalóan nem a nyugaton élő, művelt muszlim vallástudósok hatnak jobban, hanem a radikális hitéleti és vallásjogi irányzatok helyi szónokai, akik – akár elsősorban etnikai, gazdasági vagy politikai problémáról van szó – *a vallás* védelmére tüzelik hallgatóságukat. Tehetik is, hiszen az iszlámban a vallás nem válik el a társadalmi élet többi területétől, mindent lehetséges és szükséges is vallási szempontból értékelni. A Koránban és a prófétai hagyományban pedig könnyű hatásosan idézhető zsidó- és kereszténye llenes szövegeket találni. Az etnikai, gazdasági és politikai konfliktus tehát mindig csak olaj arra a tűzre, amelyet *még a 7. században* gyújtottak meg.

Konfliktushelyzetből pedig rengeteg van. Samir Khalil SAMIR (2008:16-18) szerint az iszlám világ jelenleg történelme legnagyobb identitásválságát éli. Bernard LEWIS a modernitás kudarcáról beszélve (2004:154-161) a muszlim országok évszázadok alatt kialakult nyugat-ellenességének okait fejtegeti. A gyarmatosítás kizsákmányoló és megalázó hatása, a nyugattól átvett társadalomideológiák (nacionalizmus, kapitalizmus és szocializmus) csődje, a reformista és az iszlamista mozgalmak közötti feszültségek, illetve az iszlám országok átlagos gazdasági gyengesége és alacsony szellemi kultúrája a nyugattal összehasonlítva érthetővé teszi az iszlám világ frusztráltságát.

Rostoványi Zsolt is oldalakon át sorolja a 20. században az államokon belüli és államok közötti kisebb-nagyobb háborúkat, a véres kisebbségi-etnikai ellentéteket, az újabb és újabb menekültáradatokat, a nemzetépítő- és regionális autonómiatörekvéseket, a globalizáció és az amerikai külpolitikai okozta ellentéteket (BALOGH 2002:130-155). A „keresztény" világ és az iszlám világok közötti konfliktusból tehát volt, van, és lesz elég a jövőben is.

Kutatásomban arra keresem a választ, hogy mi a keresztény-muszlim konfliktus gyökere? Végső soron *maga az iszlám vallás*, ahogy az iszlamofóbok látják (pl. Robert Spencer, Daniel Pipes), vagy csupán *az iszlám bizonyos interpretációi*, ahogy az iszlamofilek látják (pl. John Esposito, Miroslav Volf), vagy van harmadik lehetőség is?

1.5.2. Tézisem és iszlámképem

Különösen ROSTOVÁNYI Zsolt (1998:21-90) tanulmányai nyomán az a negatív tézis fogalmazódott meg bennem, hogy a probléma nem pusztán az iszlám, mint vallás, de nem is pusztán az iszlám politikai kisebbségek általi radikális félreértelmezése.

Egyfelől, az iszlám *sokkal több*, mint vallási nézetek összessége: totális vallási, politikai, gazdasági, jogi, kulturális és életviteli rendszer, azaz civilizáció. Szakrális és szekuláris alrendszerei vagy dimenziói más vallásokhoz képest sokkal szorosabban érintkeznek, jelentőségük azonban országonként eltérő, illetve állandóan változik. A jelenlegi „iszlám reneszánsz" sem a személyes hitéleti, inkább a politikai dimenzió megerősödése: az iszlám mint társadalmi tanítás alternatíva a nyugati nacionalizmus, kapitalizmus vagy szocializmus helyett. Másfelől, a radikálisok iszlám-értelmezését sem lehet *pusztán* az „átpolitizált szemüvegüknek" tulajdonítani, mert az iszlám társadalmi ideológia *is*, ahogy a Korán vallási és politikai jellegű szöveg *is*.

Az iszlám tehát a vallást illetően nem is különböztet meg társadalmi és privát szférát. Ez az elv a gyakorlatban a lehetőségektől függött. Az iszlám békés úton, *csak vallásként* is el tudott terjedni (pl. Malajziában, meghagyva a helyi kultúrát), és a muszlimok *uralmi pozícióban is* képesek századokon át békében élni a más vallásúakkal (pl. Andalúzia). Ahol azonban az iszlám katonai hódítás révén terjedt, és *többdimenziós*, ott az alrendszerek arányainak változása hol hódítást, elzárkózást vagy maradiságot okoz, hol pedig békét, nyitottságot és fejlődést – vallási intoleranciát vagy toleranciát.

1.5.3. Tézisem pontjai

1) A muszlim keresztény-ellenesség gyökere *potenciálisan*

   a) a Korán *általános vallásszemlélete*, amely a népeket vallási közösségként szemléli, a történelem szereplőinek a vallásokat tekinti, ugyanakkor a korábbi kinyilatkoztatásra épülő vallásokat negatívan értékeli („felülírja" őket), az iszlámnak pedig exkluzív önértékelést („a" vallás, az „eredeti" és „végleges" kinyilatkoztatás), totális rendszert (civilizáció) és küldetést ad („erőfeszítés" a vallások feletti végső győzelemig);

   b) az iszlám *saját vallásmodellje* (vallás és politika szétválaszthatatlansága), amely alapján a kereszténységhez és a nyugati kultúrához viszonyul (illetve bármely valláshoz és kultúrához), és amiért a kettőt hajlamos *azonosítani*;

c) a Koránnak a kereszténységről alkotott, *általánosan negatívnak* tekinthető képe (a „társítás” vádja), és a kereszténységről szóló koráni szövegek *uralkodó* értelmezési hagyománya (pl. az Írások „megváltoztatása”)

2) A muszlim keresztény-ellenesség *aktivizálódásának* lehetséges kiváltó oka

   a) „az iszlám világ” *konfliktusa* „a nyugati világgal” (akármelyik fél a kezdeményező), vagy helyi szinten bármilyen etnikai, gazdasági, politikai érdekközösséggel, amelynek a tagjai keresztények, vagy annak tűnnek;
   b) a Korán és a prófétai hagyomány bizonyos szövegei pedig hagyományosan *könnyen felhasználhatók* a helyi keresztények elleni fanatizálásra (társadalmi krízishelyzetekben általános emberi módszer egy kisebbségből „ellenséget” kreálni, és nyelvi, nemzetiségi vagy vallási identitása alapján stigmatizálni; iszlám-specifikusnak tehát csak az agresszió legitimációja tekinthető: a keresztények vallásjogi státusza és annak okai (Mohamed teológiai vádjai és az ő egykori katonai behódolásuk).

3) A keresztények ellen bizonyos vádakat megfogalmazó koráni szövegek értelmezése elvben megváltozhat a muszlim köztudatban, de az iszlám vallásszemlélete nem változhat, mert az *az iszlám identitás része*.

   a) Az iszlám kezdettől a zsidó-keresztény kinyilatkoztatási hagyományon belül helyezte el önmagát, annak folytatásaként *és* lezárásaként, de a zsidósággal és a kereszténységgel *szemben* határozta meg önmagát.
   b) A más vallásokkal szembeni muszlim identitást meghatározó szavakat pedig a muszlimok nem Mohamed, hanem *Isten* szavának tekintik.

A továbbiakban a disszertációban alkalmazott átírási, rövidítési és utalási rendszert mutatom be (**2.** fejezet), majd áttérek a kutatás módszertanának ismertetésére (**3.** fejezet).

2. Átírás, utalás, rövidítés

Mivel disszertációm nem nyelvészeti, hanem vallástörténeti és teológiai tanulmány, az arab kifejezések arab betűs visszaadását nem látom szükségesnek. Tucatnyi átírási rendszer létezik, és a hazai hitéleti, népszerűsítő és tudományos kiadványok is mind a céljaiknak megfelelő magyaros,[42] tudományos[43] vagy kevert[44] átírási rendszert követik. Az alábbi táblázat az általam használt két átírást: az Európában elterjedt tudományos rendszert (DIN[45]) és saját magyaros átírásomat hasonlítja össze.

alif	- / a	‘ayn	‘
hamza	’	ḡayn	gh
bā’	b	fā’	f
tā’	t	qāf	q
ṯā’	sz, th (angol *thing*)	kāf	k
ĝim	dzs	lām	l
ḥā’	h	mīm	m
ḫā’	kh	nūn	n
dāl	d	hā’	h
ḏāl	dz (angol *the*)	wāw	w, v, u
rā’	r	yā’	j, i
zāy	z		
sin	sz	ā	á
šin	s	ū	ú
ṣād	sz	ī	í
ḍād	d		
ṭā’	t		
ẓā’	z		

[42] SALAMON-MUNIF 2006 népszerűsítő kiadványa teljesen a magyaros kiejtést követi.

[43] JANY 2006 jogtörténeti műve az ENSZ (UNGEGN 1972) „angolos” tudományos rendszerét követi: ā ū ī w y q ḥ ṣ ḍ ṭ ẓ *de* th dh, kh, gh, sh.

[44] ROSTOVÁNYI 1998 népszerű-tudományos vallástörténeti-politológiai műve: á ú í s sz dz dzs gh kh q, *de* w y; SIMON 2009 népszerű-tudományos kultúrtörténeti lexikona: á ú í sz s dz dzs gh kh q, *de* w y ḥ ṣ ḍ ṭ ẓ

[45] DIN (Deutsches Institut für Normung, 1982), a hazai szerzők közül főleg SIMON Róbert alkalmazta következetesen (pl. Korán – A Korán világa, 2001).

Az arab nyelvnek ma is számos dialektusa van, disszertációmban azonban az ún. „klasszikus”, irodalmi arab szerinti kiejtést fogom követni. Csak a különféle hátterű muszlim hitéleti kiadványokból vett idézetekben hagyom meg saját átírásukat.

A „muszlim” fogalma és az áldásmondások

Az iszlámról írva elkerülhetetlen az arab vallási kifejezések gyakori előfordulása. A Magyar helyesírási szótár (1999:363) által ajánlott „mozlim”, a török eredetű, régies „muzulmán” és a helytelen „mohamedán” helyett a szakmabeliek által elfogadott és a hazai muszlimok által kizárólagosan használt „muszlim” formát választottam.

Muszlim hitéleti szövegekben Mohamed és más próféták neve után kötelező áldásmondásokat illeszteni (pl. „blv”, azaz „Béke legyen vele!”), ettől azonban – minden tisztelet mellett – értekezésem tudományos jellege miatt eltekintek.

Arab köznevek és személynevek

A szakirodalom és a média révén közismertté vált nevek és fogalmak esetében a köznyelvben meghonosodott alakot követem (pl. Mekka, Medina, Mohamed, Omár, Oszmán, Ali, kalifa, Korán, hadísz, fatva, szunnita, síita, szúfí, vahabita, dzsihád, dzimmí). Ezek és más nem közismert vallási kifejezések arab eredetijét első vagy fontos előfordulásukkor kapcsos zárójelben, tudományos átírásban is közlöm (pl. hadísz [*ḥadīṯ*]).

Ami az arab személynevek átírását illeti, kompromisszumokra kényszerültem. Először is, az arab nevek sokszor hosszúak (pl. Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah Ibn Bardizbah al-Bukhari), ezért a köztudatba rövid változatok ment át (al-Bukhari, Bukhari). A szakirodalom nem egységes a nevek előtti névelő (*al-*) használatát és formáját illetően. A szerzők neve sokszor származásukra is utal (pl. al-Bukhari ~ „a bokharai”), tehát a névelő nevük szerves része. A muszlim szerzők egy része mégis elhagyja a névelőt (Bukhari, Tabari). Az *al-* ráadásul a kiejtés során bizonyos mássalhangzókkal összeolvad, amit egyesek figyelembe vesznek (at-Tabari), mások nem (al-Tabari). Mindez alapján úgy döntöttem, hogy a klasszikus szerzők nevét magyaros átírásban, névelővel közlöm (al-Bukhárí, at-Tabarí), a modern szerzők nevét angolszász átírásuk szerint (pl. Sayyid Qutb, Abdullah Saeed).

Ami a legújabb kor előtti szerzők születési és halálozási évét illeti, az előbbi adat általános bizonytalansága miatt a szakirodalom általános szokását követve csak az utóbbit adtam meg („megh. 905”), a nyugati időszámítás szerint. A ma is élő szerzők születési évét csak akkor nem adtam meg, ha ezt nem sikerült felkutatnom.

Szakirodalmi referenciák

Az általam vezérfonalként használt akadémiai, vagy más szempontból jelentősnek ítélt művek szerzőnek, szerkesztőinek nevét KIS KAPITÁLISSAL emelem ki, ezt követi a kiadás éve, kettőspont után pedig az oldalszám (pl. OMAR 2007:127). A fontos szerzőkről lábjegyzetben közöltem releváns adatokat (pl. származása, egyeteme, szakterülete vagy vallási hovatartozása). A többkötetes standard iszlámtudományi enciklopédiák (a leideni Brill kiadványai) esetében a címet rövidítettem (EQ = „Encyclopedia of the Qur'an"), és a kiadási év helyett latin számmal a kötet sorszámát, majd kettőspont után az oldalszámot adtam meg (pl. EQ IV:158).

A Korán-fordításokra utalásnál az évszámot elhagytam (pl. SIMON, KISS), a fejezetek arab vagy magyar neve helyett a sorszámukat adtam meg, a fejezet- és versszámot kettősponttal választottam el (pl. 1:7 KISS). Mivel sokszor utalok a Koránra, és nem várhatom el az Olvasótól, hogy minden szöveget kikeressen, az elolvasandó szövegeket inkább begépeltem, és a lényeget is aláhúzással emeltem ki.

Az egyelőre csak angol nyelvre lefordított, magyarul még nem elérhető klasszikus hadísz-gyűjteményekből és Korán-kommentárokból címük vagy szerzőjük angolos átírásával, a kiadás éve nélkül idézek (pl. ALBUKHARI, IBNKATHIR). Angol nyelvű digitális – internetes vagy szoftveres – publikációkról van szó, amelyek esetében a kiadás évét és oldalszámát nem tudom megadni, de sorszám vagy koráni versszám alapján minden idézet forrása megtalálható. Ha másképp nem jelöltem, az angolból készült fordításokat én készítettem. Tartalmi okok miatt néhány esetben a muszlim tudósok által készített angol eredetit is közlöm.

Tanakh, Újszövetség és bibliai hagyomány

Kutatásom tárgya a keresztény-muszlim viszony, de tudatában vagyok annak, hogy a téma elválaszthatatlan a zsidó-muszlim és zsidó-keresztény-muszlim viszony érzékeny témakörétől. Erre való tekintettel, a zsidó vallás Szentírására nem „Ószövetség"-ként utalok, hanem – az elterjedt izraelita gyakorlatot követve – Tanakh-ként. Mindig konkrétan a „héber Bibliáról" (Tanakh) vagy „a keresztény Bibliáról" (Ó- és Újszövetség) írok, és ha „a bibliai" hagyományra, irodalomra, kifejezésekre vagy személyekre utalok, akkor a Tanakh és az Újszövetség *egymással* közös, de a koránitól eltérő tartalmára gondolok. A Tanakh és az Újszövetség könyveinek rövidítésekor a Magyar Bibliatanács 1990-es fordításának rövidítéseit követem. A fejezet- és versszámot azonban a MBT nehézkes rendszerétől eltérően kettősponttal választom el, mint a Korán esetében.

Héber, görög, arámi és szír kifejezések átírása

A szövegben előforduló görög, héber, arámi és szír szavak átírásánál az angolszász teológiai kézikönyvek[46] nemzetközileg elterjedt tudományos átírását követtem, amely gyakorlatilag azonos az általam leginkább használt angolszász vallástudományi szakirodalomban alkalmazottal.

Egyéb rövidítések

A zárójelbe vagy lábjegyzetbe tett megjegyzések során alkalmazott rövidítések:

a.m.	ami magyarul	ld.	lásd
ar.	arab(ul)	pl.	például
é.n.	évszám nélkül	tkp.	tulajdonképpen
gör.	görög(ül)	ui.	ugyanis
héb.	héber(ül)	vö.	vesd össze

[46] Pl. Verbrugge, Verlyn D.: „New International Dictionary of New Testament Theology – Abridged Edition", Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2000, p. xi;

3. Módszertani megjegyzések

Először a szakirodalommal kapcsolatos döntéseimmel (3.1.), majd a viszonylag újnak számító *vallásszemléleti* kutatással kell foglalkoznom (3.2.), illetve a részben e megközelítésből fakadó kutatásetikai kérdésekkel (3.3.), és a forrásokkal kapcsolatos technikai nehézségekkel (3.4.). Csak ezután fogom végiggondolni a kutatás konkrét területeit, az értekezés felépítését (3.5.).

3.1. A felhasznált szakirodalom

Az iszlámmal kapcsolatos bibliográfia ma már szinte áttekinthetetlenül nagy. A kutatási témámmal kapcsolatos szakirodalom kiválasztásakor az alábbiak szerint jártam el.

Értekezésemben vezérfonalnak kizárólag olyan angol vagy német nyelvű tudományos kiadványokat használok fel, amelyeket a standard nyugati iszlámtudományi enciklopédiák[47] témámhoz kapcsolódó szócikkeinek szerzői, azaz a téma szakértői írtak, illetve az általuk hivatkozott és ajánlott szakkönyvek szerzői. (Nyelvi ismeret híján sajnos le kellett mondanom a gazdag francia nyelvű szakirodalomról.)

Viszonylag kevés tudósról van szó, többségük ma is aktív egyetemi oktató. Világnézeti alapállásuknak utánanézve vegyesen agnosztikusnak, kereszténynek vagy muszlimnak vallják magukat, ennek azonban – szakmai színvonalukra és elismertségükre való tekintettel – nem tulajdonítok jelentőséget.

Idő és hozzáférés híján sajnos nem volt módom a nemzetközi szakmai folyóiratok tanulmányozására (*The Muslim World, Journal of Islamic Studies* stb.).

Mivel a Koránnak és a prófétai hagyománynak még nem létezik a Bibliához hasonló kritikai kiadása, e szentírási és kvázi-szentírási szövegek idézésekor nagyrészt rászorultam azokra a – többnyire angol, ritkábban magyar nyelvű – muszlim *hitéleti kiadványokra* is, amelyeket a muszlimok tudományosnak és hitelesnek tartanak. Ezeket azonban csupán idézetek forrásaként használom.

A kutatáshoz felhasznált, de az értekezésben *nem* hivatkozott művek listáját a szakirodalom-jegyzékben elkülönítve sorolom fel.

---

[47] A tizenhárom kötetes „The Encyclopedia of Islam New Edition", Brill, Leiden, 1960-; a hatkötetes „Encyclopedia of the Qur'an", Brill, Leiden, 2001 (a továbbiakban referenciaként: „EI" és „EQ"); MARTIN (*et al*): „Encyclopedia of Islam and the Muslim World", Macmillan, New York, 2003; LEAMAN, Oliver: „The Qur'an – An Encyclopedia", Routledge, Abingdon, Oxon, 2006.

3.2. A vallásszemléleti kutatás

A „vallásszemlélet” kifejezést azért kreáltam, hogy egy viszonylag új vallástudományi ágazatnak vagy témakörnek magyar nevet adhassak. A kutatás a vallások egymásról alkotott képére irányul: vajon *hogyan* tekintenek egymásra, és *miért* úgy, ahogyan?

3.2.1. Egy új kutatási irányzat

Ez a sajátos kutatás viszonylag új, és eddig nem produkált nagy szakirodalmat. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy csupán egy jól körülhatárolt téma vont magára heterogén kutatói figyelmet. Ilyen jellegű kutatásba valóban olyanok kezdtek, akik már eleve a vallástudomány, a teológia, illetve a vallásközi kapcsolatok területén dolgoztak. A pluralista társadalom kihívásai közepette pedig felismerték annak szükségét, hogy *a vallások egymásról alkotott képét* mélyebben megismerjék.

A kiváltó okok és a jelentőség

Az ilyen irányú kutatás kiváltó oka általában annak a ténynek a felismerése, hogy (1) mindenkin, aki más vallásokkal ismerkedik, (2) eleve rajta van már egy olyan „szemüveg”, amely miatt (3) bizonyos dolgokat eleve meghatározott módon lát (értékel), vagy éppen észre sem vesz (nem is érzékel). Ha a másik vallását megismerni kívánó felek ennek nincsenek tudatában, akkor ez negatívan befolyásolja a kölcsönös megértés lehetőségeit, a dialógus eredményét és az egymáshoz való viszonyulást. Ez azonban fordítva is igaz: szemüvegeink kölcsönös felismerése és tudatosítása pozitív hatást gyakorolhat a párbeszédre és az együttélésre. A tisztánlátás már önmagában is reményt keltő dolog tud lenni, függetlenül attól, hogy örülünk-e annak, amit látunk.

A kutatás tipológiája és interdiszciplinaritása

A jelenlegi kutatásnak hat alaptípusát különböztettem meg kutatott tárgyuk alapján:

1. a kereszténység más vallásokhoz – köztük az iszlámhoz – való viszonyulása (ún. „vallások teológiája”)[48]
2. több más vallásnak – köztük az iszlámnak – a kereszténységről alkotott képe[49]

[48] Kärkkäinen, Veli-Matti: „An Introduction to the Theology of Religions”, IVP Academic, Downers Grove, IL, 2003; Liptay Lothar: „A kereszténység viszonya más vallásokhoz”, Kalligram, Pozsony, 2003; Kereszty Rókus O.Cist.: „A kereszténység más világvallások között”, Szent István Társulat, Budapest, 2011.

3. egy bizonyos vallásnak (pl. az iszlámnak) a kereszténységről alkotott képe[50]
4. több más vallásnak – köztük az iszlámnak – a keresztény hit egy bizonyos eleméről (pl. Krisztusról) alkotott képe[51]
5. egy bizonyos vallásnak (pl. az iszlámnak) a keresztény hit egy bizonyos eleméről (pl. Krisztusról) alkotott képe[52]
6. minden nagyobb vallásnak a többi vallásról alkotott képe, lehetőség szerint kölcsönös módon.[53]

A vallásszemléleti kutatáshoz tehát több irányból és igen eltérő érdeklődésből fakadóan érkeznek meg. A téma komplexitásából fakadóan a kutatás interdiszciplináris, hiszen állandó átjárást igényel vallás- és kultúrtörténet, írásértelmezés- és hatástörténet, komparatív vallástudomány és teológia, dialógus, apologetika és polemika között.

A kutatás ágazati elhelyezése és elnevezése

A kutatást keresztény teológusok és nyugati vallástudósok kezdeményezték, műveiket pedig vagy az általában felekezeti keretek között művelt *theology of religions* („vallások teológiája"), vagy az általában akadémiai keretek között művelt *comparative religion* és *religious studies* („vallástudomány") diszciplínán belül értelmezik.

A populáris, relativista, inkluzivista teológiai és vallástudományi modellektől elhatárolódva a következő neveket adják neki: *comparative* vagy *reciprocal theology of religions* (GORT-JANSEN-VROOM 2006:2-4,339), azaz „a vallások összehasonlító vagy kölcsönös teológiája".

---

[49] LOTH, Heinz-Jürgen (*et al*): „Christentum im Spiegel der Weltreligionen – Kritische Texte und Kommentare", Quell Verlag, Stuttgart, 1986; TENNENT, Timothy: „Christianity at the Religious Roundtable", Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2002.

[50] MCAULIFFE, Jane Dammen: „Qur'anic Christians – An Analysis of Classical and Modern Thought", Cambridge University Press, Cambridge, 1991; RIDGEON, Lloyd: „Islamic Interpretations of Christianity", Saint Martin"s Press, New York, 2001; SCHIRRMACHER, Christie: „The Islamic View of Major Christian Teachings", Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn, 2008; vö. OMAR, Irfan: „A Muslim View of Christianity", Orbis Books, Maryknoll, New York, 2007

[51] ZAGER, Werner: „Jesus in den Weltreligionen – Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus", Verlag Hartmut Spenner, Kamen, 2011

[52] PARRINDER, Geoffrey: „Jesus in the Qur'an", Oneworld, Rockport, MA, 1995; ROBINSON, Neal: „Christ in Islam and Christianity", State University of New York Press, New York, 1991; LAWSON, Todd: „The Crucifixion and the Qur'an – A Study in the History of Muslim Thought", Oneworld, Oxford, 2009.

[53] Gort, Jerald (*et al*): „Religions View Religions", Rodopi, Amsterdam, 2006; Szabó Lajos (*et al*): „…és akik mást hisznek? – Hívek és egyházak egymásról", Balassi Kiadó, Budapest, 2000.

A szolgai fordítás azonban számomra több okból is kérdéses. Először is, nyugati értelemben vett „teológiáról” a távol-keleti és a törzsi vallások esetében eleve nem lehet beszélni, a kutatásban pedig ázsiaiak és afrikaiak is részt vesznek. Másodszor, az összehasonlítást nem csak kívülálló akadémiai kutatók végzik, kíváncsiak lévén a hasonlóságokra és különbségekre, hanem a vallások hívei is. Az összehasonlítás és értékelés alapja pedig nem valamelyik felekezeti-teológiai vagy szekuláris-akadémiai metódus, hanem minden vallás esetében az adott vallás saját és egyedi szempontrendszere.

A szakirodalom kulcsszavaiból kiindulva (*view, attitude, perception, interpretation, understanding*) neveztem el kutatásom tárgyát „vallásszemléletnek”. Szerintem ugyanis a leggyakoribb kifejezés, az angol *view* foglalja össze a legjobban a kutatás tárgyát, ami a *vallások* által alkalmazott *szempontok* vizsgálata, tehát az ő szemléletük.

A kutatás leíró és/vagy előíró funkciója

A teológia szükségszerűen *nem* szorítkozik a leírásra, a vallástudomány pedig szükségszerűen *csak* leírásra igyekszik szorítkozni. A vallásszemléleti kutatás azonban felekezeti és nem felekezeti keretek között egyaránt művelhető. Bár első lépésben természetesen *leíró* jellegű, nem kell itt megállnia: ha a kutató a saját felekezeti vagy akadémiai szempontjai alapján *értékeli* is a kutatás eredményét, akkor a vallásszemléleti kutatásnak *előíró* funkciója is lehet – például a vallásközi dialógus számára. A „Hogyan nézünk egymásra, és miért úgy, ahogyan?” kérdésétől eljuthatunk a „Hogyan kellene egymásra néznünk?” kérdéséig (GORT-JANSEN-VROOM 2006:3-7). Az egyes vallási rendszerek természetesen eltérő mértékben képesek revideálni hagyományos vallásszemléletüket.

A vallásszemléleti kutatás jövője valószínűleg attól függ, hogy pozitívan hozzá tud-e járulni a történelmi és aktuális események, illetve a vallásközi dialógus problémáinak megértéséhez. Kutatásaimmal is bevallottan erre törekszem.

3.2.2. Módszertani döntések

A vallásszemléleti megközelítést viszonylag kevés kiadvány képviseli, szerzőik vegyesen a teológia vagy a vallástudomány különböző ágazataiból érkeznek, a kiadványok konferenciai előadásokból és esszékből összeállított gyűjtemények vagy pedig monográfiák, amelyek tárgyuk alapján hat alaptípusra oszthatók (ld. **3.2.1.**). Ebből következően úgy tűnhet, hogy még nem létezik *sajátos* „vallásszemléleti módszertan”, csak sajátos kérdések.

A szakirodalom tanulságai

Az értekezésemben alkalmazandó módszertan után kutatva a következőképpen jártam el. A fentebb felsorolt kutatási típusok közül kutatásomhoz a 3. típus, másodsorban pedig a 5. típus kiadványai állnak közel, ezért főleg az előbbiek (MCAULIFFE 1991, RIDGEON 2001, SCHIRRMACHER 2008, OMAR 2007) módszertanát vizsgáltam.

Jane Dammen MCAULIFFE monográfiájának („Qur'anic Christians") alaptétele, hogy más vallások megértése (*interreligious understanding*), ha negatív módon is, de része a vallások önmeghatározásának (1991:1). Kutatásának tárgya hét olyan *koráni* vers(csoport), amelyek a keresztényekről pozitívan nyilatkoznak, és amelyekre az iszlám keresztények iránti toleranciájának bizonyítékaként (*proof-text*) szokás hivatkozni. Mivel McAuliffe exegézisre és értelmezéstörténeti összefoglalásra vállalkozik, először a Korán-magyarázás (ún. tafszír) sajátságait, történetét, majd az általa kiválasztott tíz jelentős kommentátor személyét mutatja be. Ez után elemzi a hét vers eredeti arab szövegét és szövegkörnyezetét, majd ismerteti az elmúlt ezer évben megfogalmazott magyarázatokat. Fókusza a Korán, minden muszlim kereszténységképének alapvető forrása, de szunnita és síita, arab és perzsa kommentátorokat egyaránt megszólaltat.

A Lloyd RIDGEON által szerkesztett mű („Islamic Interpretations of Christianity") egy 1997-es konferencia előadásaiból lett összeállítva. Alaptétele, hogy a nyugat és az egyház számára a legfontosabb az iszlám megértése, mert ez hozzájárulhat az iszlám jelenlegi negatív kereszténység-koncepciójának megértéséhez (2001:vii). Ridgeon a kereszténység muszlim értelmezéseit (*interpretations*) elsősorban történetiségükben akarja bemutatni, ezért könyve két részre oszlik. A „klasszikus periódust" a Koránban, a hadíszokban, jogi esetekben, a Szentháromságról szóló adott teológiai reflexiókban, a perzsa költő, Dzsalál ad-Dín Rúmí kereszténységképében és a szúfí misztika kereszténységtől átvett képzeteiben mutatja be. A „modern periódust" pedig két híresség, a politikus vallástudós Sayyid Qutb és a polemista Ahmed Deedat attitűdjével, majd angliai, nigériai és malajziai muszlimok „nyugat"-képével mutatja be. Ridgeon tehát a negatívnak ítélt muszlim „kereszténység-koncepció" kutatása során sem hagyja figyelmen kívül az egymásra hatás pozitív példáit, a szunnita és a szúfí hozzáállás közötti különbségeket, illetve a koncepció változatainak regionális és kulturális hátterét.

Christine SCHIRRMACHER teológiai-apologetikai tanulmánya („The Islamic View of Major Christian Teachings") a mai szunnita iszlám tizenhárom fontos tanítását ismerteti és konfrontálja a keresztény egyházak közös tanításával. Függelékében az európai

felvilágosodás bibliakritikájának a muszlim apologetikára gyakorolt hatását is ismerteti, mint ami fokozta a szunniták eleve negatív kereszténységképét a bibliahamisítás vádjának tudományos szintre emelésével.

Mahmoud Ayoub – Irfan OMAR által kötetbe szerkesztett – esszégyűjteménye („A Muslim View of Christianity") alapvetően a *dialógushoz* kíván pozitívan hozzájárulni. Ayoub először a dialógus szükségessége mellett érvel, és annak *muszlim kontextusát* vázolja fel: a két vallási közösség között kezdettől fogva létező konfrontációban és alkalmazkodásban (Korán és a hadíszok), az áttérés és a vallásszabadság kérdéseiben, a két vallás történelmi konfliktusaiban (az iszlám felsőbbrendűsége, keresztes-hadjáratok, gyarmatosítás, evangelizáció [sic] és orientalizmus). A második, összehasonlító részben a sajátosan keresztény eszméket és az életszentségre törekvést értékeli (részben pozitívan), a mártíromságról és a megváltásról szóló keresztény és muszlim felfogást veti össze, majd a dzimmí státuszról ír. A harmadik rész ismét muszlim nézőpontból közelít: a krisztológiai nézetkülönbségeket, illetve a muszlim interpretációk spektrumát mutatja be. Az utolsó részben a kereszténykről alkotott koráni képet és az iszlám általános vallásszemléletét ismerteti, néhány modern szerzőt hoz példának a muszlim apologetika és polemika világából, végül a II. vatikáni zsinat utáni helyzetet értékeli (régi előítéletek, új remények, állandósult ambivalencia).

Összefoglalva, a fent említett vallástudósok és teológusok saját diszciplínájuk (nyelvészeti, hermeneutikai, történészi vagy teológiai-hittani) alapelveit követik.

Saját módszertanom

A fentiekből a következő módszertani elveket szűrtem le magamnak:

- Ami a *forrásokat* illeti, nem elég csupán felsorolni a Korán egyes kijelentéseit, hanem egyfelől ezek hátterét, *lehetséges forrásait* is fel kell tárni, másfelől a kijelentések *értelmezési hagyományát* (szíra, hadísz, tafszír) is vizsgálni kell, a legkorábbi időktől napjainkig.
    - Indoklás: ami Mohamed kijelentéseinek forrását illeti, erre a kutatására az a közismert tény késztet, hogy a keresztények nem teljesen ismernek magukra a Korán kereszténységképében; a Korán értelmezésének egy- vagy többszólamúsága, illetve változásainak dokumentálása pedig az iszlám általános képének felvázolásához, és a mai muszlim nyilatkozatok koráni hivatkozásainak tájékozott értékeléséhez szükséges.

- Ami az „iszlám” túl általános fogalmát illeti, a kutatást az ún. *klasszikus* iszlám, a többségi *szunnita* irányzat nézeteire kell szűkítenem, csak szükség szerint utalva a szunnita vallásjogi iskolák közötti különbségekre. Nincs módom azonban kitérni a regionális változatok és kulturális okaik kutatására.
    - Indoklás: ami a felekezeti irányzatokat illeti, egyrészt a síiták és a szúfík a többségi megítélés szerint és létszámukat tekintve is marginális irányzatok (a magukat muszlimnak valók 10-15%-a), másrészt szúfík sosem, síiták pedig ritkán üldöztek keresztényeket; ami az iszlám országok jelentős kulturális különbségeit illeti, ennek kutatása eleve meghaladná értekezésem kereteit, a felekezeti és regionális változatok helyett ezért a közösnek tekintett hittani álláspontokra fókuszálok.
- Ami a *teológiai témákat* illeti, a kutatást az alapvető – Bibliáról, Krisztusról és a Szentháromságról – alkotott muszlim nézetekre kell leszűkítenem, illetve a Koránról, Mohamedről és Allahról szóló muszlim tanításokra.
    - Indoklás: hely hiányában eleve nem térhetek ki minden teológiai témára; a Koránnal mint vallási és irodalmi művel, Mohameddel mint vallásalapítóval és Allah lényével mint sajátos istenképpel azért kell foglalkoznom, mert abból indulok ki, hogy a Bibliáról, Jézus Krisztusról és a Szentháromságról alkotott muszlim képet az iszlám saját kinyilatkoztatásról, prófétaságról és egyistenhitről alkotott felfogása formálta.
- Ami *a két vallási közösség viszonyát* illeti, röviden át kell tekintenem közös történelmüket. Ez kétirányú vizsgálatot követel: egyfelől az iszlám területén élő keresztények vallásjogi helyzetének történeti vizsgálatát, amit az iszlám vallásszemlélete határozott meg, illetve a mai emberjogi nyilatkozatokét is, másfelől az iszlám világ és a keresztény világ ütközési pontjainak áttekintését.
    - Indoklás: a történelem tanulságai és a modern nyilatkozatok elemzése döntően hozzájárulhatnak a jelenlegi helyzet megértéséhez.
- Az iszlám kereszténységképének, illetve a két vallás viszonyának javulását illetően több szerző is hangot adott *a pozitív változás reményének*, különös tekintettel közös teológiai és etikai elemekre (az ún. „ábrahámi vallások” és „a könyves népek” kategória, *A Common Word* nyílt levél). E kategóriákat és a nyílt levelet tehát közelebbről is meg kell vizsgálni.

3.2.3. A hazai muszlimok kereszténységképe

Nem csupán elméleti vagy nemzetközi szinten érdekel az iszlám kereszténységről alkotott képe, hanem azt is fontosnak tartom feltérképezni, hogy a nálunk, közöttünk élő muszlim *tanítók* hogyan állnak bizonyos kérdésekhez. Tudtommal ugyanis hazánkban még nem történt ilyen jellegű kutatás, pedig ők azok, akikkel mi magyarok találkozunk, és dialógust folytatunk.

Magyarországon jelenleg tucatnyi, különféle külföldi irányzatok által támogatott iszlám alapítvány és egyesület működik, amelyek közösségi, hitéleti feladatokat is ellátnak.[54] Ennek ellenére csak a 2012-ig egyházként bejegyzett három iszlám közösségnek a képviselőivel látszik érdemesnek felvenni a kapcsolatot, amelyek *elsősorban* hitéleti közösségek, illetve *jelentős* hazai múlttal és tagsággal rendelkeznek: a Magyarországi Muszlimok Egyháza, a Magyar Iszlám Közösség és az Iszlám Egyház.

3.2.4. Keresztény teológiai reflexióim

Amilyen sokszínű „az iszlám", olyan sokféle „a kereszténység" is. Ezért teológiai megközelítésemben és reflexióimban igyekszem nem felvenni valamiféle „steril", „egyetemes" keresztény pózt. Egyrészt jómagam 21. századi, közép-európai, metodista teológus vagyok, másrészt a kereszténységen belül a vallások teológiáját illetően is többféle, igen eltérő álláspont létezik.

Ugyanakkor, amiképpen „az iszlám" hívei számára is létezik, mert léteznie kell hittani közös nevezőnek, ugyanúgy lehetséges teológiai reflexióimat „ökumenikus" szinten tartani, a protestánsok, katolikusok, ortodoxok és keleti egyházak *közös* teológiai hagyományának szempontjai alapján vizsgálódni.[55]

Kutatásom témájából természetesen adódott volna az iszlám országokban élő *keleti egyházak* irodalma az iszlám kereszténységképéről, de ilyesmit angol vagy német nyelven[56] nem találtam. Megjegyzendő, hogy a kora-középkori disputák után az iszlám világban élő keresztényeknek századokon át tilos volt az iszlámról tanítani, így nemigen születhettek ilyen jellegű művek (ld. **8.** és **9.** fejezet).

---

[54] Ld. www.iszlam.com/hazai-iszlam-kozossegek – 2012.11.01.

[55] Szemléletemről ld. Szalai András: „Más Jézus, más lélek, más evangélium" (második, teljesen átdolgozott kiadás, Harmat Kiadó, Budapest, 2011. május)

[56] Franciául nem tudok, így a CEDRAC (www.usj.edu.lb/recherche/cdr.htm?code=46) projekt anyagát sajnos nem ismerem (vö. SAMIR 2008:23)

3.3. Kutatás-etikai nehézségek

A vallásszemléleti kutatás legfőbb nehézsége az esetleges személyes érintettség. Például keresztényként egy másik vallásnak egy harmadik vallásról alkotott képe nemigen érint, de ha a *saját* vallásomat kell egy másik vallás szemüvegén keresztül néznem, az érzelmileg és intellektuálisan is megterhelő tud lenni. Ha pedig e másik vallás hívei éppen üldözik a hitemben osztozókat, akkor tagadhatatlan a téma fájdalmas volta. (Ha keresztények üldöznének muszlimokat, természetesen az is fájna, és az is kutatásra ösztönözne.) Mivel azonban már két évtizede ezen a nehéz terepen dolgozom, jelen kutatásban is érvényesíteni szeretném a különféle vallások híveivel való találkozásaim során kialakult elveket, amelyek segíthetnek felülemelkedni az érzelmi érintettségen.

3.3.1. Az egyik oldalon bizalmatlanság

Alapvető nehézség a muszlimoknak a nyugati, ráadásul keresztény kutatóval szembeni bizalmatlansága (TÜSKE 2001:21). Bár ez rendszerint nem befolyásolja szívélyességüket, egyértelműen nehezen kezelhető jelenség számukra, hogy *nem-muszlimok* az iszlámot magas szinten tanulmányozzák, és a forrásokat a maguk világi vagy keresztény értelmezésében nyilvánosan ismertetik *nem-muszlimokkal*. Ha a kutató „csak egy hitetlen orientalista", az ritkán[57] vált ki belőlük indulatot, de ha az illető zsidó vagy keresztény, a helyzet más – ehhez elég körülnézni az interneten. (A nyugaton élő muszlim *tudósok* természetesen nyugati tudósok módjára kezelik a szakmai egyet nem értést.)

Ki szólhat az iszlámról?

Bizonyos fokig természetes emberi reakcióról van szó. Senkinek sem mindegy, hogy kik és mit mondanak róla úgy, hogy ő maga *kívül marad* a beszélgetésen.

A muszlimok *a saját országaikban* nincsenek hozzászokva ahhoz, hogy a hitükről és róluk bármi is nélkülük hangozzon el. A nyíltan hitetlenektől az iszlám társadalom mindig hamar megszabadult. A 10. századra kisebbséggé váló helyi egyházak számára pedig törvény tiltotta az iszlámról való tanítást, még a saját közösségeiken belül is. Korunkban azonban a világ minden táján, így a nyugaton is élnek muszlimok, ami számukra új helyzet, rengeteg kihívással.

[57] Pl. John Wansbrough a történetkritikai módszert alkalmazó „Qur'anic Studies" első, 1977-es kiadása miatt halálos fenyegetést kapott – hosszú időre kutatási területet is váltott (GODDARD 1995:7).

A *nyugaton kisebbségként élők* egy általuk – hol rejtetten, hol nyíltan – iszlám-ellenesnek érzett médiához és közvéleményhez vannak szokva. Csak kevés nyugati kutatót tartottak valaha is iszlám-szimpatizánsnak.[58]

Ettől függetlenül, bármely más vallás híveihez hasonlóan, a muszlimok szerint is csak ők nyilatkozhatnak hitelesen a saját hitükről és dolgaikról. Kívülálló ne interpretálja az iszlámot, mert csak félreértheti, vagy szándékosan félremagyarázza – tisztelet a ritka kivételnek. A kívülálló ugyanis *vagy tudatlan, vagy rosszindulatú, vagy mindkettő*. Érzékenységüket, bizalmatlanságukat természetesen megértéssel kell fogadni. A környezetükétől eltérő családi viszonyaik, öltözködési, táplálkozási és vallási szokásaik miatti előítélet és kritika, illetve az „iszlám terrorizmus" miatt rájuk erőltetett kollektív bűntudat valóban napról napra próbára teszi önbecsülésüket.[59]

Bizonyos önvédelmi reakcióik azonban sajnálatos módon további problémákat generálnak. Az egyik reakció az önbecsülés mindenáron való védelme, a másik az ún. *taqīyya* sok vitát kiváltó jelensége.

Az önbecsülés védelme

A muszlimok természetesen nem veszik jó néven a kívülálló nyugatiak nyers kritikáját. Az iszlám világ *valódi, belső problémáit* a muszlimok is érzékelik: a konzervatívok és reformerek vitája szinte minden iszlám országban állandósult. Bár egymás között éles – esetenként véres – vitákat folytatnak, az önbecsülés védelme közel-keleti kultúrájukból és vallásukból fakadóan eleve tiltja az egyéni és kollektív önkritikát. Felfogásuk szerint ugyanis a problémák nyilvános beismerése és a bocsánatkérés által az ember elveszti mások előtti becsületét, társadalmi státuszát, azaz önbecsülését. A hiba elismerése az alacsonyabb rendűség beismerése.

Ha a státusz védelme létfontosságú a közel-keleti kultúrában, akkor a – kulturálisan ambivalensen értékelt – nyugaton kisebbségként élő muszlim közösség számára fokozottan az. Számukra kifejezetten sértő a nyugatiak részéről bármilyen nyílt kritika Mohamed személyét és magánéletét, bizonyos törvényeket vagy szokásokat (többnejűség, gyermekházasság, fejkendő, női körülmetélés) és társadalmi problémákat (népszaporulat, munkanélküliség, műveletlenség) illetően.

---

[58] Pl. a 19. sz-ban a liberális protestáns, evolucionista Reginald Bosworth Smith, a 20. sz-ban az apácából lett vallástalan Karen Armstrong, illetve a kiugrott jezsuita, John Esposito (Georgetown University).

[59] Mustafa Ceric bosnyák főmufti arra buzdítja az európai muszlim fiatalokat, hogy bátran vállalják fel értékeiket, ld. „Declaration of European Muslims" II. 5.

Mindezek alapján nem csoda, ha a nyugaton élő muszlim szervezetek és tanítók előszeretettel alkalmazzák a „legjobb védekezés a támadás” elvét. Német kutatók szerint[60] a módszer a vallásközi kommunikációban is tipikusnak mondható:

- érvelés helyett a kritikus személyét, szóhasználatát és hangvételét minősítik,
- saját érzelmi sértettségüket és a kisebbségi státuszukból fakadó sérülékenységüket hangsúlyozzák,
- a felelősséget a közösségről a saját soraikon belül elszigetelt esetekre, az iszlámot félreértő kisebbségekre hárítják.

Így a kritika tartalmára nem kell érdemben reagálni, az önkritika elkerülhető – bár annak veszélye bizonyára nem, hogy a problémák érintetlenül maradnak.[61]

Leplezés vagy félrevezetés?

Az iszlám vallásjog a Korán néhány kijelentése alapján[62] megengedi a muszlimoknak, hogy életveszély esetén letagadják a hitüket (EI X:135). Az e versekben használt kifejezés, a taqíjja [*taqīyya*] jelentése azonban a hit „leplezése”, nem tagadása. A muszlim kommentárok hangsúlyozzák, hogy Allah a szívet nézi: aki hisz, mindegy, hogy mit mond kényszer hatására az ellenségnek. A veszély elmúltával elég újra hitvallást tennie.

A gyakorlat minden bizonnyal az iszlám kialakulásának kezdeti szakaszából származik, amikor az új vallás hívei üldözésnek voltak kitéve, de a sikeres hódítások után nem volt rá szükség. Később azonban a síiták, drúzok és mások is rákényszerültek a többségi szunnitákkal szemben, akárcsak a középkori Spanyolországban megkeresztelkedésre kényszerülő moriszkók. Napjaink vitáiban a taqíjja azért jelent meg újra, mert – amint azt bizonyos botrányos esetek bizonyítják – a muszlimok mind saját országaikban (ahol többségben vannak), mind a nyugaton (ahol mások nem értik őket) alkalmazzák. Ezek az esetek azonban nem arról szólnak, hogy muszlimok félelemből nem vállalják fel vallási hovatartozásukat, hanem a nem-muszlimok *megtévesztéséről*.

A „cél szentesíti az eszközt” elve persze nem muszlim találmány, de tény, hogy a taqíjját megengedő koráni szövegeket hitelesnek tekintett prófétai hagyományok és

---

[60] Kandel, J. - Hempelmann, R.: „Problemfelder im Christlich-muslimischen Dialog”, EZW-Texte 194, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, 2007 (23. oldal)

[61] A kollektív önkritikához természetesen közös képviseletre is szükség lenne. A pápa bocsánatot kérhet egyháza nevében, kalifa azonban 1924 óta nincs. Az új iszlám egységmozgalom pedig (ld. *Amman Message*), bár az *Umma* egyre nagyobb részét képviseli, ilyesmivel egyelőre nem foglalkozik.

[62] Korán 3:28-29, 16:106, vö. Al-Jalalayn, Ibn Kathir stb.

neves kommentátorok is etikailag kifogásolható módon értelmezik. Nem csak a prófétai hagyományok szövege vált azonban angolul elérhetővé az interneten, hanem a muszlim világ korábban nem elérhető – arab és más nyelvű – tévéműsorai is.[63]

A lefordított szövegek és feliratozott filmek „leleplező" üzenete egyszerű: a muszlimokban nem lehet megbízni. Politikai és vallási vezetőik a „hitetlen" nyugati sajtónak nyilatkozhatnak mást, mint amit valójában gondolnak, és egymás között a saját nyelvükön hirdetnek. A kegyes muszlim hazudhat is hitetleneknek és más vallásúaknak, ha ez segíti az iszlámra való áttérésüket. Az iszlám céljaira pedig adományt is lehet gyűjteni – csak az adományozónak mást kell mondani. Stb. A prófétai hagyományt és a mai eseteket megfelelően tálaló kultúrharcos amerikai bestsellerek révén (pl. SPENCER 2005) pedig minden muszlim szavahihetősége megkérdőjeleződött. Ez ugyan elfogadhatatlan általánosítás, de a taqíjja fogalma így került át a nyugati köztudatba.

Számomra itt és most az a kérdés, hogy a jelenség jelent-e módszertani problémát az iszlám kutatásában? Élhetek-e eleve „a gyanú hermeneutikájával", bármit olvasok vagy hallok egy muszlimtól – csak mert muszlim? Úgy gondolom, hogy nem.

Egyrészt, az általam elemzett forrásanyag elsősorban a Korán, a prófétai hagyomány, a kommentárok és vallásjog világa, ahol muszlimok írnak muszlimoknak. Nincs okom azt feltételezni, hogy nem őszinték, hiszen éppen „nem is leplezett" közléseik váltanak ki kérdéseket vagy indulatokat a nyugatiakból.

Másrészt, a taqíjja nehezen tetten érhető, és könnyen összetéveszthető egy, a vallások világában természetes jelenséggel. Nem ismerek ugyanis olyan vallást, amely elvi és gyakorlati problémáinak listájával reklámozná magát. Érthető módon mindegyik önmaga ideális verzióját és ennek pozitív hatásait igyekszik felmutatni. Ráadásul minden vallás minden híve úton van a cél felé, és ha megkérdezik, merre tart, és miért éppen arra, akkor nem a koszos, feltört lábára vagy az útról letérőkre, kidőlőkre mutat, hanem a célra. A vallásokat tehát nem legrosszabb híveik, hanem döntően alapítóik legfontosabb eszméi alapján kell értékelni. (Figyelmet érdemel azonban, hogy a mai vita nagyrészt éppen az alapító, Mohamed értékrendje körül folyik.)

Végül, csak mert egy muszlim kiadvány vagy előadó valami olyasmit (is) állít, amiről kutatásaim alapján úgy látom, hogy nem felel meg a valóságnak, vagy több muszlim ugyanarról a témáról egymásnak ellentmondóan nyilatkozik, még nem kell feltétlenül szándékos megtévesztésre gondolni. (Éppen *ez* vallana rosszhiszeműségre.)

[63] Ld. Middle-East Media Research Institute [www.memritv.org]

Elengedő azt szem előtt tartani, hogy tévedni emberi dolog, és hogy a muszlimok is sokszínűek: a saját vallásukat *eltérő* szinten ismerik, értik és élik, így ugyanarról a témáról akár ellentétes véleményt is megfogalmazhatnak. Értekezésemben pedig úgyis a klasszikus, a hagyományos, a többségi, a hivatalos vélemény(eke)t igyekszem feltárni.

3.3.2. A másik oldalon elfogultság

A kutatás másik nehézségét maga a kutató jelent(he)ti, konkrétan az ideológiai elkötelezettsége, ami a tudományos közhely szerint kizárja az objektivitást. Az iszlám vallásszemléletét és kereszténységképét kutatva *a muszlimok szemével kell látnom a saját vallásomat.* Vajon kívülálló kutató mennyire képes megismerni egy vallást? Félre tudja-e tenni a saját meggyőződéseit és előítéleteit, amelyek a kutatásban mindenképpen befolyásolják? Egyesek szerint ez lehetetlen, mások szerint éppen ez a követelmény.

Az aranyszabály

Szerintem nem létezik „világnézeti semlegesség". Meggyőződéseinket ugyanúgy nem tudjuk félretenni, mint a kezünket, és a semlegesség is állásfoglalás, ahogy nem tudunk *nem* kommunikálni. Ezért nem hiszek a tudományos művek esetében általában megkövetelt „módszertani agnoszticizmusban", legalábbis ami a humán tudományokat, így a vallástudományt is illeti. A valóban következetesen leírásra szorítkozó, emberi érintettségtől és értékítélettől mentes kutatás eredménye csak sterilizált adathalmaz lehet, és ami objektivitásnak tűnik, a mögött éppúgy állhat szimpla világnézeti érdektelenség, mint a személyes vélemény vállalásának tudatos kerülése.

Szeretném leszögezni: nem a tárgyilagosság ellen beszélek, hanem az elégtelenségét vallom. Krisztus tanítványaként és az emberek vallási érzékenységét ismerve úgy látom, hogy többre van szükség, ezért az aranyszabályt igyekszem alkalmazni: azt várom el *magammal* szemben, amit én várnék el egy muszlim kutatótól. Ezt nevezhetjük a „reciprocitás" elvének, vagy egyszerűen módszertani tisztességnek.

Kár lenne ugyanis tagadni, hogy mindnyájunknak vannak meggyőződései, előítéletei, előtanulmányai, és a kutatásunk tárgya is valamilyen hatással van ránk. Ha ezt tudatosítjuk magunkban, könnyebben elkerülhetjük az értékítéleti szubjektivizmust, és ha olvasóinknak is eláruljuk, hogy szerintünk nekünk magunknak mire kell vigyáznunk, akkor nehezebben vesszük fel a steril objektivitás álságos pózát.

Amennyiben ugyanis emberi problémákkal akarunk foglalkozni, embernek kell maradnunk. Ennek szükségességét számomra éppen az általam végigolvasott „pro és

kontra" irodalom bizonyítja a legjobban, amely tele van tárgyi tévedésekkel, történelmi csúsztatásokkal, felületes klisékkel, rosszindulatú egyoldalúsággal és politikailag korrektnek szánt mellébeszéléssel. Ismeret, őszinteség és tisztelet együttesével csak kevés szerzőnél találkoztam. A legjobb, amit tehetek, hogy igyekszem követni példájukat.

3.4. Az elsődleges források körüli nehézségek

Az iszlám magyar anyanyelvű, nem-muszlim kutatója nincs könnyű helyzetben. Ami a muszlim forrásokat illeti, Mohamed és a korai iszlám kereszténységképét elsősorban a Koránban, másodsorban a prófétai hagyományban: a szírának nevezett életrajzi művekben és a hadísznak nevezett közlések gyűjteményeiben lehet vizsgálni. E szövegek azonban magyarul alig hozzáférhetők, értelmezésük pedig komoly kihívást jelent.

3.4.1. A Korán

Az iszlám szentírásával kapcsolatos alapvető forráskezelési nehézségek, amelyekre különös tekintettel kell lenni, a következők:

1. az iszlám hagyomány szerint a Korán eleve *lefordíthatatlan*,
2. a Korán szerint a Korán bizonyos szövegei *többértelműek vagy értelmezhetetlenek*,
3. bizonyos szövegeket *felülírtak* későbbi sugallatra keletkezett szövegek, de nem mindig világos, hogy melyeket,
4. a Korán sajátos, *töredékes* szerkezete és a *szövegkörnyezet* tipikus hiánya pedig elengedhetetlenné teszi *eltérő hitelességű* prófétai hagyományok bevonását az értelmezésbe,
5. ugyanakkor az évezredes iszlám hagyomány a Koránban Isten *teremtetlen* szavát látja, amelyben nincs emberi elem, tehát Mohamed kijelentéseinek *emberi eredetét* kutatni pedig annyi, mint emberi eredetet *tulajdonítani*.

A tudományos kutatás érdekében figyelembe kell vennem a 2. 3. és 4. pontot, de figyelmen kívül kell hagynom az 1. és az 5. pontot. A Korán ugyanis – mint bármely ismert emberi nyelvű szöveg – szövegének *információtartalmát* illetően igenis fordítható. Mohamed kijelentéseinek *szövegkörnyezetét* pedig a muszlimok is kutatták, de míg ők a kijelentések hátterében csak kiváltó okot láttak („Ekkor lett elküldve…"), én – sok kortárs és későbbi kívülállóhoz hasonlóan – a lehetséges forrást is keresem.

A Korán fordítása

Az iszlám hagyományos felfogása szerint a Korán *lefordíthatatlan*, „Korán”-nak eleve csak az eredeti arab szöveg tekinthető. Mindenki számára nyilvánvaló, hogy ha egy kiadvány szövege nem arab, akkor az nem az eredeti, hanem csak fordítás. Muszlim kiadványok mégis kivétel nélkül hangsúlyozzák, hogy a magyar vagy angol szöveg nem a Korán fordítása (*translation*), hanem csupán értelmezése (*interpretation*).[64] Simon Róbert is hangsúlyozza, hogy – a Korán sajátos értelmezései korlátai miatt – saját fordítása és bármely komolyan vehető fordítás csupán „értelmezés” (SIMON 1994:509-512).

A Korán-fordítások története (EI V:429) szerint a „tiszta arab nyelven” sugallt Korán (16:103 stb.) eleve *csak az araboknak* volt szánva. Ezért például első teljes perzsa fordítása csak a 11. században született meg, a nem-arab afrikai és ázsiai muszlimok többségének pedig a 19-20. századig kellett várni. A vallásjogászok döntését követve ezek is többnyire *kétnyelvű* (pl. arab-török) szövegek voltak, nehogy egy nem-arab szöveg átvegye az arab szöveg helyét, ami Allah tulajdonképpeni szava.

Napjainkra már a muszlimok kb. 80%-a nem arab anyanyelvű, és még akik közülük fejből tudják az egész arab Koránt, azok sem mind értik a szövegét. Mivel a muszlim világban is az *angol* lett a nemzetközi összekötő nyelv, ezért egymás után jelennek meg az angol Korán-fordítások (1900 és 2011 között több mint negyven), illetve a prófétai hagyományok és klasszikus kommentárok angol fordításai.

A különféle vallásjogi-lelkiségi irányzatok angol fordításai egymással rivalizálva igyekeznek átadni a Korán „helyes értelmét” az arabul nem tudó muszlimoknak és nem-muszlimoknak.[65] Az egyes fordítások értékeléséhez tehát elengedhetetlen a fordító ideológiai hátterének ismerete: nem mindegy ugyanis, hogy az illető orientalista vagy muszlim, szunnita vagy síita, hanafita vagy vahabita, reformista, progresszív, netán feminista.

Arab nyelvi tanulmányaimban sajnos nem juthattam túl a bevezető szinten, ezért az arab eredetire utalva és szótári jelentést megadva a szakirodalom adatait idézem. Szükség szerint az arab szöveg egy-egy részletét tudományos átírásban is közlöm, az interneten elérhető latin betűs átírásokból (*transliteration, romanization*).[66]

---

[64] Pl. KISS 2010 teljes címe: „A Kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven”.

[65] Mohammed, Khaleel: „Assessing English Translations of the Qur’an”, In: *Middle East Quarterly*, Spring 2005, pp. 58-71.

[66] Ld. corpus.quran.com, www.transliteration.org/quran stb.

A Koránt elsősorban az orientalista SIMON Róbert (1987, javított kiadás: 1994) és a muszlim KISS Zsuzsanna Halima (2010) fordításában idézem. Választásomnak több oka is van. Jelenleg ezek vannak közhasználatban, és mindkettő tartalmaz részletes (bár igen eltérő jellegű) kommentárt. Simon fordítása akadémiai körökben számít elfogadottnak, mert a szöveg „történeti, vallástörténeti és nyelvi-filológiai magyarázatára" törekszik (SIMON 1994:7). Kiss fordítása viszont az egyetlen vallásjogi szempontból is elfogadott, a középkori klasszikus kommentárokra építő magyar fordítás, amely ráadásul párhuzamosan közli az arab és a magyar szöveget is (ld. „Előszó"). Bár egyértelműen hitéleti kiadványról van szó, amelynek szakmai színvonalát nehéz megítélni, a magyar muszlimok leginkább ezt forgatják.

Más magyar fordításokra *ritkán* hivatkozom. MIHÁLFFY Balázséra (1994) általános magyartalansága és a hazai muszlim közhasználatból való kikopása miatt, SERDIÁN Miklóséra (2010) pedig azért, mert bár nyelvezete modern, vallásjogi vagy akadémiai elismertség nélküli ismeretterjesztő célú magánkiadás. Ifj. KARASSZON Attila fordítása (2004, 2006) az arab-magyar párhuzamos szöveget lapalji jegyzettel látja el, de a teljes Korán még nincs kész (csak az 1-3. és a 67-114. szúrák).

Ami az *angol* fordításokat illeti, a ma is közhasználatban levő akadémiai (Arthur John ARBERRY), népszerű konvertita (Marmeduke PICKTHALL, Muhammad ASAD) és muszlim fordításokat (Yusuf ALI, ALHIHALI-KHAN) mindig figyelembe veszem, de csak szükség esetén idézem, összehasonlításképpen. Többször is idézem a szaúd-arábiai kiadású ALHIHALI-KHAN-féle fordítást világméretű terjesztése, sok magyarázó betoldással, jegyzettel ellátott szövege, és a KISS-féle fordításra gyakorolt hatása miatt.

Ami azt a tudományos elvárást illeti, amely *az arab nyelvtudást* az elsődleges források használatának érdekében az iszlámtudományokkal való foglalkozás feltételének tartja, úgy vélem, hogy vallástörténeti fókuszom és a gazdag nemzetközi szakirodalom miatt ez nem feltétlenül szükséges. Ugyanígy, ha igaz lenne a gyakori muszlim kijelentés, miszerint a Korán csak arab eredetijéből értelmezhető, akkor az iszlámra áttérő nem arab százmilliók tudatlanul vennék fel az iszlámot. Magyarázatra szorulna az arab anyanyelvű, a Koránt eredetiben olvasó és idéző radikálisok létezése is, akik a moderáltak szerint nem értik sem a Koránt, sem az iszlámot. Ezért, és főleg értekezésem fókusza miatt úgy vélem, az arab nyelvtudás vagy annak hiánya *önmagában* nem lehet döntő a Korán üzenetének megértésében. (A keresztény üzenet megértését is bizonyára segíti az 1. századi *koiné* ismerete, de az evangélium enélkül is érthető és követhető.)

Az iszlám ún. „könyv-vallás”, az írott szöveget pedig értelmezni kell – ez az ún. interpretációs kényszer. A Korán-magyarázás, a tafszír [*tafsīr*] az iszlámban – a bibliai hermeneutikához hasonlóan – külön tudománynak számít, méghozzá okkal.

Először is, a Korán egészen sajátos módon önmagára is reflektáló szöveg. Olvasójának bevallja, hogy vannak benne „egyértelmű” [*muḥkam*] és „többértelmű” [*mutašābih*] részek is, majd így figyelmeztet:

> 3:7 (SIMON) Ő az, aki leküldte hozzád az Írást. Ebben vannak [egyértelműen] meghatározott versek – ezek adják az Ősírást, és vannak mások, többértelműek. Azok, akiknek a szívében ferdeség [lakozik], azt követik, ami többértelmű belőle – áhítozván a széthúzást, s azt, hogy [a maguk szájaíze szerint] értelmezzék [azt]. Ám e verseket senki sem tudja értelmezni, csak Allah. Azok azonban, akik szilárdak a tudásban, azt mondják: „Hiszünk benne. Minden a mi Urunktól [ered].” Ám csupán azok hajlanak az intő szóra, akiknek van eszük.

Ezt tiszteletben tartva igyekszem a muszlim kommentárokra hagyatkozni, de esetenként saját exegézisre kényszerülök (hermeneutikámról a **3.3.1.** végén lesz szó).

Másodszor, a Korán „kontextus nélküli textus”, azaz többnyire egymással laza vagy semmilyen kapcsolatban nem álló mondatok, szakaszok gyűjteménye. Ezek nehezen felismerhető rendező elv alapján, keletkezési háttér-információk nélkül lettek egybeszerkesztve, így maguk a szúrák is a hosszúság alapján lettek sorba rendezve. A szöveg alapegységei tehát nem is annyira a 114 fejezet, azaz szúra [*sūra*], hanem a hosszabb-rövidebb szakasz vagy vers, azaz ája [*āya*; jelentése „jel” vagy „csoda”].

A muszlim kommentátorok mindenesetre igyekeztek meghatározni azt a helyzetet, amelyben a szöveg elhangozhatott, és ebben nemigen tudtak mást segítségül hívni, mint az életrajzi hagyományt, a Mohamed kortársaira visszavezethető közléseket, illetve a nyelvészetet és a logikát. A kinyilatkoztatás hátterében álló ok vagy okok [*sabab*, t.sz. *asbāb*] intenzív kutatásának eredménye lett „a leküldés okai” [*asbāb an-nuzūl*] irodalom. A hanbalita Ibn Tajmíjja (megh. 1328) megfogalmazásában:

> „A leküldés okának ismerete segít a vers megértésében. Az ok [*sabab*] ismerete nyújtja az okozat [*musabbab*] megértését.”[67]

E nélkülözhetetlen exegetikai segédeszközzel viszont a Korán-tudósok idővel konszenzust tudtak kialakítani arról, hogy melyik szöveg keletkezett Mohamed mekkai (610-622) vagy medinai (622-632) időszakában [*Makkī* / *Madanī*]. Ennek pedig a szövegek értelmezését tekintve óriási a jelentősége (ld. **5.1.**).

[67] EQ IV:444 tkp. idézet asz-Szujútitól.

A Korán sajátos koráni hermeneutikai jelensége ugyanis a naszkh [*nasḫ*], azaz „érvénytelenítés” vagy „felülírás” elve (ún. abrogáció). Mohamed a kortársak vádjaival szemben alkalmazta, akik szerint időnként mást mondott, mint amit korábban:

> 2:106 (KISS) És ha eltörlünk egy áját, vagy elfeledtetjük azt, annál jobbat vagy ahhoz hasonlót hozunk helyette. Vajon nem tudod, hogy Allah mindenek felett hatalmas?
>
> 13:39 (SIMON) Allah eltörli vagy megerősíti azt, amit akar, és nála van az Ősírás.[68]

Ezt a helyzet megváltozása vagy a Sátánnak a kinyilatkoztatásba való beavatkozásai is szükségessé teheti (ld. „sátáni versek”, 53:19-20 vö. 22:52, 17:73-75). Allah későbbi kijelentései a korábbiakat módosíthatják, vagy hatályon kívül is helyezhetik (SIMON 1994:461-464, JANY 2006:82,146-148). A Korán így felülírhatja a *korábbi* kinyilatkoztatásokat (Újszövetség, Tanakh), illetve az ezekre épülő vallásokat (kereszténység, judaizmus), a kommentátorok pedig megkísérelhetik feloldani a Koránon *belüli* ellentmondásokat. SIMON (1994:502) közöl egy hagyományt asz-Szujútítól, amelyben Ali, Mohamed veje szerint…

> Senki sem értelmezheti Allah Írását, csak ha ismeri azt, hogy mi abban az „eltörlő” [*nāsiḫ*] és az „eltörölt” [*mansūḫ*]!

A jogi iskolák vallástudósainak sosem volt könnyű dolguk, a felülírások száma ugyanis „...a különböző vélemények szerint 5 és 250 között ingadozik, valójában mintegy húsz lényeges eltörlés található a Koránban” (SIMON 1994:462). Az egyes szövegek felülírtságát vagy felülíró funkcióját tehát a kutatás során figyelembe kell venni.

Az általam alkalmazott hermeneutika

Bármennyire is kézenfekvőnek tűnt a teológiai tanulmányaimból ismert módszer – az eredeti szöveg, a fordítások, a szövegkörnyezet és az értelmezési hagyományok összevetésének – alkalmazása, egy másik vallás szentírásának értelmezéséhez nyilván valóan elengedhetetlen a *saját* hermeneutikájuk megismerése.

Angol nyelven sajnos kevés valóban *módszertani* szakkönyvet találtam, a legtöbb „Hogyan értsük a Koránt?” jellegű muszlim kiadvány *csupán exegézis*, amely a Korán tanításának tematikus gyűjteményét nyújtja, vagy nehezen érthető versek értelmét kutatja, indoklás nélkül alkalmazva tradicionális alapelveket.[69]

---

[68] KISS: „a Könyv Anyja” [*umm al-kitāb*], ti. a kinyilatkoztatások mennyei eredetije vagy forrása.

[69] Pl. Haleem, M. A.: „Understanding the Qur’an – Themes and Style”, I. B. Tauris, London, 2010; Mir, Mustansir: „Understanding the Islamic Scriptures – Selected Passages from the Qur’an”, Pearson, Zug, CH, 2007; Abu-Hamdiyyah, M.: „The Qur’an – An Introduction”, Routledge, London, 2000

Az akadémiai szempontoknak leginkább az úttörő Fazlur Rahman[70] nyomában járó Abdullah SAEED[71] (2006) műve felelt meg. Bevezetőjében (2006:1-6) kiemeli, hogy az iszlám elmúlt ezer évében általános és a mai tradicionalisták által is alkalmazott „betű szerinti" (*literalist, textualist*), azaz egyoldalúan nyelvészeti megközelítés már nem felel meg a mai kihívásoknak. Az utóbbi százötven évben nagyot változott a világ, és ha az iszlám közösség ma is a Korán alapján akar tájékozódni, akkor új hermeneutikára van szüksége.

A „szövegkörnyezeti" (*contextualist*) megközelítés a koráni kijelentések társadalom-történeti (*socio-historical*) értelmezésére törekszik. Saeed a kettős, nyelvészeti *és* társadalom-történeti megközelítés híve, amelyet nem csupán az érdekli, hogy *mit* mond a szöveg, hanem az is, hogy *miért* mondja, amit mond, és amit mond, az *hogyan* alkalmazandó, ha egyáltalán szükséges. Mivel ez a megközelítés nagyfokú szabadságot ad az értelmezőnek abban, hogy a hagyományos magyarázatok és vallásjogi alkalmazásuk közül mit tekintsen megváltoztathatónak, az új módszert egyelőre viszonylag kevés, progresszívnak, neo-modernistának vagy liberálisnak tekintett muszlim vallástudós követi. Ami engem illet, Saeed elveit saját vallás- és értelmezéstörténeti megközelítésem számára optimálisnak tartom.

3.4.2. A szíra és a hadísz irodalom

Az iszlám megértésében döntő szerepe van az ún. prófétai hagyománynak, a hadíszokból leszűrt[72] szunnának [*sunna*], mert a Korán értelmezése lehetetlen a korai életrajzok és a hitelesnek tartott visszaemlékezések nélkül. Amint azt Mohamed a halála előtti búcsúbeszédében megfogalmazta (LINGS 2003:362):

> Ó emberek, utánam már nem jön több próféta vagy küldött, és nem születik új vallás. (…) Két dolgot hagyok nektek: a Koránt és az én Szunnámat, ha ezeket követitek, nem tévelyedhettek el.

A Mohamed életútját bemutató szíra [*sīra*] irodalom (SIMON 1967:55-57) a 8-10. században keletkezett. A négy legfontosabb szerző és mű a következő:

- Ibn Iszháq (megh. 768) műve Ibn Hisám (megh. 833) átdolgozásában (*Szírat Raszúl Alláh*), ld. GUILLAUME 1955

[70] Fazlur Rahman (1918-1988), pakisztáni származású modernista iszlámtudós, fő műve: „Major Themes of the Qur'an", Maryknoll, 1979 (reprint 2009, Univeristy of Chicago).

[71] Abdullah Saeed reformista muszlim, az iszlámtudományok professzora (University of Melbourne).

[72] A hadíszok (közlések) és a szunna (hagyomány) kb. úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az újszövetségi evangéliumok (Mt, Mk, Lk, Jn) és „az evangélium" mint üzenet.

- al-Wáqidi (megh. 822) műve (*Kitáb al-Maghází*) főleg a medinai időszakról és a harcokról,
- Ibn Szaʿd (megh. 845) műve (*Tabaqát*) Mohamed társaival is foglalkozik,
- at-Tabarí (megh. 922) prófétákról és királyokról szóló történelmének (*Taríkh ar-Ruszul wa am-Muluk*) egyik kötete (I. 2-4).

Az ún. hadísz [*ḥadīṯ*] irodalom (GOLDZIHER 1981:I.192-217, KAMALI 2009, MUSA 2008) esetében viszont tengernyi történetről van szó, amelyek a muszlim tudósok nemzedékeinek adtak kimerítő munkát. A hadíszokból a 9-10. századra már kb. 600.000 keletkezett, és bármilyen vallási gyakorlatot vagy politikai érdeket igazolni lehettet velük. Muszlim szaktudósok azonban a hagyományozási láncolat [*isnād*] és a szöveg [*matn*] bonyolult és tüzetes kritikai vizsgálata alapján igyekeztek kiszűrni a vélhetően hiteles és az egyértelműen hamisított visszaemlékezéseket.[73]

Konszenzusuk a 10. század óta csak néhány ezerről állítja, hogy „hiteles" [*saḥīḥ*], a többi „jó" [*hasan*], „gyenge" [*daīf*] vagy egyértelműen „koholt" [*mawdū'*].

Az e téren képzetlen muszlim így csak akkor idézhet hadíszt, ha az hiteles, mást nem, mert Mohamed szerint „Aki szándékosan hazugságot mond engem illetően, hát foglalja el a helyét a Tűzben" (SHUBAIL 2008:444). A szunnita irányzatban hat klasszikus hadísz-gyűjtemény létezik:

- A legfontosabb, hiteles gyűjtemények alkotói Muhammad al-Bukhárí (megh. 870) és Muszlim ibn al-Haddzsádzs (megh. 875) volt.
- A többi négy gyűjtemény inkább a „hagyományok" [*sunan*] kategóriába esik, így Ibn Mádzsa (megh. 887), Abú Dáúd (megh. 889), at-Tirmidzí (megh. 892) és an-Naszá'í (megh. 915) műve.

Vannak népszerű, negyven-ötven hadíszt tartalmazó gyűjtemények (pl. AN-NAWAWÍ), illetve az ún. „szent hadísz" (*ḥadīṯ qudsī*) – kiadástól függően negyven vagy száztíz közlést tartalmazó – gyűjtemények, amelyekben Mohamed közvetlenül Allahtól kapott kijelentést ad tovább (pl. 40HQ). Ezek azért nem kerültek be a Koránba, mert változatokban maradtak fenn, tehát csak üzenetük lényege származik Allahtól, maguk a szavak azonban nem feltétlenül (a Korán esetében az üzenet egyes szavai is mind hitelesek).

A prófétai hagyománynak természetesen nem csupán a Korán értelmezésében van döntő szerepe, a muszlimok hitéletében is normatív funkciója van. Mivel az iszlám

[73] JANY 2006:146 szerint „az egész folyamat esetlegessége, szubjektivitása, bizonyos értelemben teljes alkalmatlansága" a tudósok és a közvélemény előtt is világos volt, így sok humoros anekdota keletkezett.

felfogása szerint Mohamed állt a legközelebb Allahhoz, és ő élte az ideális muszlim életét, a muszlim feladata Mohamed életvitelének másolása.

Magyar nyelven a hitelesnek tekintett közléseknek is csak a töredéke olvasható (LINGS 2003, TOPBAS 2005, SHUBAIL 2008), ezért szükség szerint a muszlim tudósok által muszlimok számára készített hiteles angol fordítást fordítom magyarra. Ami a szakirodalom hivatkozásait vagy forrás nélküli közléseinek azonosítását illeti, az angol, arab és angol-arab, az egy- és a sokkötetes, illetve internetes kiadások eltérő számozási rendszere esetenként gondot okozott. A kereső funkcióval ellátott internetes és szoftveres kiadások többnyire segítettek egy-egy idézet megtalálásában, de nem mindig.

Forrásként a muszlimok által leghitelesebbnek tartott, ún. szahíh gyűjteményekre szorítkozom: ALBUKHARI kilenc- és MUSLIM hétkötetes arab-angol kiadására. Figyelembe veszem a lassan kibontakozó modern, tudományos hadísz-kritikát összegző egyetemi tankönyveket (Muhammad Zubayr SIDDIQI 1961, Mohammad Hashim KAMALI 2005), mert még a hagyományosan „hiteles" gyűjteményekben is vannak ma már hiteltelennek tartott beszámolók, és esetenként ott is érvényesül a felülírás elve.

A modern Mohamed-életrajzok közül pedig igyekszem a Koránra, a legrégebbi szírákra és a hiteles hadíszokra épülő standard akadémiai (William Montgomery WATT 1953, 1956, Clinton BENNETT 1998, Jonathan E. BROCKOPP 2010) és jelentős hitéleti (LINGS 2003) műveket felhasználni.

3.4.3. A tafszír irodalom

Ami a Korán hatalmas kommentár-irodalmát illeti, magyarul tudtommal még egy mű sem jelent meg. A korai és középkori szunnita kommentátorok ma is normatívnak számító művei azonban az utóbbi években digitális formában, angol nyelven is elérhetők lettek[74] a jordániai Aal Al-Bayt intézet jóvoltából. Ráadásul egyre több olyan értelmezéstörténeti tanulmány is születik, amely egy-egy kritikus Korán-verset vagy témát illetően gyűjti össze a különböző korokban élt muszlim kommentátorok véleményét. E tanulmányok nélkül csupán a Korán szövegére és a mai muszlim hitéleti kiadványokra tudtam volna szorítkozni, ami nagy hiányosságot jelentett volna. A klasszikus kommentátorok egy részét (ld. alább KIS KAPITÁLISSAL kiemelve) így én magam is olvashattam angolul, és szükség szerint idézhettem.

[74] Ld. www.altafsir.com

A Korán-magyarázatnak is van *története* (MCAULIFFE 1991:13-31), szakaszai pedig a következők: a formálódás időszaka Mohamedtől a 10. század elejéig (at-Tabarí-ig), illetve a klasszikus időszak a 10-14. századig (Ibn Kathírig), amelyet a napjiankig tartó modern időszak követ. Általában a klasszikus muszlim tafszír *sajátsága*, hogy – a modern bibliai szövegkritikával ellentétben – a szöveg lehetséges forrásaival, hagyományozásával, esetleges romlásával és helyreállításával nem foglalkozik (az ilyen kutakodást blaszfémiának ítélné). A modern tafszír irodalom pedig szinte teljesen a klasszikus korszakra épül, sokszor csupán azt ismétli.

Az értekezésben idézett jelentős kommentátorok, filozófusok, történészek, vallásjogászok és hadísz-tudósok a következők:[75]

- ‘Abdalláh ibn Abbász-nak (megh. 687), Mohamed unokaöccsének vagy a sáfíita szótáríró Madzsd ad-Dín Muhammad al-Fírúzábádí-nak (megh. 1414) tulajdonított *Tanwír al-Miqbász* (IBN ABBAS)
- Muqátil Ibn Szulajmán (megh. 767) műve, a legrégebbi teljes és jó állapotban fennmaradt *Tafszír*,
- a perzsa származású, a dzsaríríta iskolát megalapító Muhammad ibn Dzsarír at-Tabarí (megh. 923), műve, a *Dzsámí al-Baján* vagy *Tafszír at-Tabarí*
- a perzsa mutazilí, de szunnita körökben is népszerű Abú al-Qászím Mahmúd ibn ‘Umár az-Zamakhsarí (megh. 1144) műve, az *Al-Khassáf*
- a sáfíita Fakhr ad-Dín ar-Rází (megh. 1209) műve, a *Tafszír al-Qabír*
- a málikita al-Qurtubí (megh. 1273) műve, a *Tafszír al-Qurtubí*
- a perzsa származású, hanbalita szúfí, Taqí ad-Dín Ahmad ibn Tajmíjja (megh. 1328) műveiből
- a szír születésű, sáfíita Iszma‘íl ibn ‘Umár Ibn Kathír (megh. 1373) máig legnépszerűbb műve a *Tafszír Ibn Kathír* (IBN KATHIR)
- „a két Dzsalál”, azaz a sáfíita Dzsalál ad-Dín al-Mahalli (megh. 1459) és tanítványa, az egyiptomi Dzsalál ad-Dín asz-Szujútí (megh. 1505) műve, a *Tafszír al-Dzsalálajn* (ALJALALAYN).

[75] A jelentős kommentátorok listája természetesen hosszabb. Itt csak a forrásaimban gyakran idézett, többségében angolra is lefordított „klasszikus” szerzők és műveik szerepelnek.

3.5. A disszertáció felépítése

Disszertációm a tézis megfogalmazása (1. fejezet), az átírási, utalási és rövidítési rendszer ismertetése (2. fejezet) és a módszertani bevezető (3. fejezet) után négy nagy részre oszlik, és az alábbi logikát követi.

Először is, a szunnita iszlám főbb tanait és irányzatait mutatom be, majd az iszlám szentírását, prófétáját és istenképét ismertetem (4. fejezet), mert ez határozza meg az iszlám Bibliához, Jézushoz és Szentháromsághoz való viszonyulását. Ezután összefoglalom Mohamed mekkai és medinai korszakának kijelentéseit a keresztényekről, kiemelve nézetei változását, és nyomon követve nézetei lehetséges forrásait (5. fejezet). Végül a keresztény hit legfontosabb elemeiről (Biblia, Jézus Krisztus, Szentháromság) szóló koráni szövegeket elemzem a Koránról, Mohamedről és Allahról, illetve Mohamed lehetséges forrásairól szóló fejezetek tükrében (6. fejezet).

Másodszor, az iszlám vallásszemléletének kardinális pontjait összegzem először is önértelmezésének legfontosabb pontjait bemutatva, majd ennek fényében a vallások osztályozását és a kereszténység besorolását vizsgálom, végül külön elemzem a vallási tolerancia fogalmát, és bizonyos koráni szövegeknek e témában hivatkozási alapként való alkalmazhatóságát (7. fejezet).

Harmadszor, igyekszem feltárni mindennek a gyakorlati hatását az iszlám területen élő keresztények, illetve az iszlámról áttérő keresztények jogi helyzetére és sorsára vonatkozóan; ezzel kapcsolatban röviden elemzem az iszlám szervezetek által az elmúlt évtizedekben megfogalmazott emberjogi nyilatkozatokat is, különös tekintettel a vallásváltoztatás jogának kérdésére (8. fejezet).

Negyedszer, röviden áttekintem a keresztény-muszlim viszony és vallásközi dialógus történetét, különös tekintettel a két vallás egymásról alkotott képének jelentős alakítóira (9. fejezet); végül a közelmúltban kiadott, történelmi jelentőségű muszlim vallásközi nyílt levél („Egyezkedő szó”) hátterét vizsgálom meg (10. fejezet).

4. Az iszlám, a Korán, Mohamed és Allah

Mindenekelőtt szükségesnek tartok egy rövid bevezetőt *a szunnita iszlám* alapjairól (4.1.), mert csak a klasszikus, szunnita iszlám vallásszemléletét fogom vizsgálni, illetve a mai hittani, vallásjogi és teológiai irányzatokról, bemutatva „az iszlám" sokszínűségét.

Ezután az iszlám szentírását, a *Koránt* mutatom be (4.2.) a muszlim hagyományok és az újdonságnak számító szövegkritikai kutatás tükrében. E kettős megközelítés segíthet értékelni az iszlám egyik belső szükségletét (bibliakritika, **6.1.**) és vallásszemléleti osztályozásának alapját („könyves népek", **7.2.2.**).

Végül az iszlám prófétáját, *Mohamedet* mutatom be (4.3.) történetiségének, életének, hitéleti jelentőségének kérdéseit tisztázva, illetve a Korán és a szunnita asarí hittan *istenképét* (4.4.), hogy érthetővé váljon az iszlám viszonyulása a Jézusról (**6.2.**) és a Szentháromságról (**6.3.**) szóló keresztény tanításhoz.

4.1. Az iszlám

Az iszlám a mai világvallások egyike, amely az i. sz. 7. század elején keletkezett Arábiában, alapítója a qurajs törzsbe tartozó Mohamed volt, szent könyve pedig a Korán. Az iszlám a judaizmushoz és a kereszténységhez hasonlóan a monoteista vallások közé tartozik, amelyek a teremtő, gondviselő és kinyilatkoztatásokat adó Isten létét hirdetik.

Az iszlám [*islām*] szó jelentése „önalávetés" vagy „meghódolás" Allah akarata előtt, muszlim [*muslim*] pedig az, aki aláveti magát Allahnak. Az ő akaratával való „megbékélés" [*islām*] és a „békesség" [*salām*] szó egyazon tőből származik.

A feltétlen behódolás az iszlám szerint az emberi teremtmény egyetlen logikus és elfogadható válasza, magatartása. Így valójában a teremtés óta csak egyetlen igaz vallás létezik, az iszlám, és valójában minden korábbi próféta – Ádámtól Jézusig – az iszlámot hirdette. Az egyetemes üzenet teológiai része mindig azonos volt (egyistenhit, engedelmesség), csak etikai részletkérdésekben voltak eltérések.

Az lehet muszlimmá, aki muszlimok előtt hitvallást tesz arról, hogy egyrészt tagadja a sokistenhitet: „Tanúsítom, hogy nincs [más] isten, csak Allah" (Korán 47:19 SIMON), másrészt vallja Mohamed prófétaságát: „És tanúsítom, hogy Mohamed Allah prófétája" (48:29 SIMON).

4.1.1. Az Öt Pillér és a Hat Csomó

A muszlimok büszkék az iszlám hitvallás és a hitélet egyszerűségére, szerintük magától értetődő, természetes voltára. Így a többségi, szunnita irányzat a Korán néhány verse (2:177, 2:285, 4:136) alapján a hitélet öt pilléréről és a hit hat csomójáról beszél:

> 2:177 (SIMON) Nem az a jámborság, hogyha orcátokat Napkelet, vagy Napnyugat felé forgatjátok. A jámborság az, ha valaki hisz Allahban, a Végső Napban, az angyalokban, az Írásokban és a prófétákban, s aki javait – bármily kedvesek is azok néki – odaadja a rokonainak, az árváknak, a szegényeknek, az úton járónak, a koldusoknak, s a rabszolgák [kiváltására]; aki elvégzi az istentiszteletet és megadja a *zakát*ot; [akik] teljesítik kötelezettségüket, ha kötelezettséget vállaltak; akik állhatatosak a szükségben, bajban és megpróbáltatásban. [Egyedül] ők az igazak és ők az istenfélők.

Az Öt Pillér

A szunnita irányzatban hit vagy a vallás öt „pillére”[76] [*arkān al-īmān* vagy *arkān ad-dīn*] a következő:

1. a sahāda [*šahāda*], a hitvallás: „Nincs más Isten, csak Allah, és Mohamed az ő prófétája”
2. szalát [*salāt*], a napi ötszöri rituális imádság Mekka felé fordulva, arab nyelven
3. zakát [*zakāt*], a kötelező alamizsnaadó a szegények megsegítésére és a vallási intézmények támogatására, ami a kereset 2,5 százaléka,
4. szaum [*sawm*] a muszlim holdnaptár szerinti Ramadán havi böjt, amikor napkeltétől napnyugtáig tilos enni, inni, dohányozni, nemi életet élni,
5. haddzs [*haĝĝ*], a mekkai zarándoklat, legalább az életben egyszer.

A Hat Csomó

A hittan [*'aqīdah* = „csomó”, ti. amihez az ember a lelkét köti) pontjai a következők:

1. az egyistenhit [*tauḥīd*], amely szerint nincs más Isten, csak Allah,
2. Allahnak küldöttei [*rasūl*] és prófétái [*nabī*] vannak, akiket a népekhez küld,
3. Allah a küldötteinek lapokat [*ṣuḥuf*] vagy könyveket [*kutub*] adott kinyilatkoztatásul,
4. Allah szolgái az angyalok [*malā'ika*],

[76] Vö. ALBUKHARI 1:5,7, SHUBAIL 2008:43 (AN-NAWAWI 3.)

5. Allah az ítélet napján [*yaum ad-dīn*] vagy feltámadás napján [*yaum al-qiyāma*] számon kéri az emberek minden tettét,
6. az elrendelés vagy sorshit [*qadar*], amely szerint Allah előre tudja, vagy előre eldönti az emberek földi sorsát, haláluk pillanatát és örök sorsukat.[77]

Az iszlám „Hiszekegy", az ún. „Amentu" is így hangzik:

> Hiszek a Legmagasztosabb Allahban, az angyalaiban, a könyveiben, a küldötteiben, az Ítélet Napjában, és az elrendelésben és abban, hogy a jó és a rossz a Mindenható Allah akaratából történik, és hogy lesz élet a halál után. Tanúsítom, hogy nincs más istenség, csak Allah, és tanúsítom, hogy Mohammed az Ő szolgája és küldötte.[78]

4.1.2. Főbb irányzatok

Bár az iszlám világ a felületes szemlélő számára egységesnek tűnhet, valójában nagyfokú kulturális, vallásjogi és lelkiségi sokféleség jellemzi. Ezért az iszlámtudományban teljes az egyetértés afelől, hogy az iszlám „monolit" szemlélete elhibázott.

A szunnita-síita szakadás

Az alapvetően *politikai* okokból létrejött szakadás már Mohamed halála után bekövetkezett. A két irányzat között idővel *teológiai* különbségek is megjelentek:

- az ún. szunnita [*sunnī*], azaz a „bevett szokást" [*sunna*] követő ág, amelyhez ma a muszlimok kb. 85%-a tartozik, és többségi irányzatként a többit elnyomta,
- az ún. síita ág [*šī'ī*, tkp. *šī'at 'Alī*, azaz „Ali pártja"], amelyhez ma a muszlimok kb. 10 %-a tartozik, pontosabban az általuk elfogadott imámok számáról nevezett alirányzatok valamelyikébe, így kb. 90%-uk a „tizenkettes" [*iṯnā 'ašarīyya*], a többi az „ötös" [*zaidī*] és más síita közösségekbe.[79]

A szakadás kiváltó oka az volt, hogy Mohamed élő fiú utód nélkül hunyt el. A többség szerint az iszlám védelmezője az új, vallási alapú közösség (az umma), élén Mohamed választott „helyettesével" (a kalifa), aki a saría szimbolikus megtestesítője. A kisebbség szerint azonban a régi arab törzsi szokásoknak megfelelően[80] csakis Mohamed „házané-

---

[77] A hatodik pont a koráni szövegekben még nem szerepelt, csak az iszlám első nagy teológiai belviszálya (isteni szuverenitás vs. emberi szabad akarat) után került be a hittani pontok közé; síiták nem vallják.

[78] Forrás: „Az iszlám vallásgyakorlatának rövid kézikönyve", 6. oldal, Fazilet Nesriyat ve Ticaret, Istambul (é.n.). Az imádság az arab szöveg elejéről kapta nevét [*āmantu bi'llāhi*... = Hiszek Allahban…].

[79] A „tizenkettesek" ma csak Iránban és Irak keleti területein élnek, az „ötösök" főleg Jemenben.

[80] JANY 2006:18-19 szerint a törzsi vezető [*sayyid*] mindig egy tekintélyes klánból [*ahl al-bayt*] került ki; a klán nemességét (alkalmasságát) pedig négy nemzedéken át kellett bizonyítani (ld. az első négy kalifát).

pe” [*ahl al-bayt*] lehet a vezető. Ők azt is tudni vélték, hogy Mohamed a vejét, Alit jelölte ki a következő imámnak [*imam*], azaz „előimádkozónak”, ezért a szunniták négy első kalifájából (Abú Bakr, Omár, Oszmán, Ali) csak Alit fogadják el, számukra ő az első imám. Mivel a síita hittan része a bűntelen és tévedhetetlen imámok vezetésébe vetett hit, irányzatukat imámitának vagy imámínak [*imāmī*] is nevezik, a 6. imám, Dzsa‘far asz-Szádiq után pedig dzsafarínak [*ĝa‘farī*] is.

Vallásjogi és hittani irányzatok

Az iszlámban a hittan és a vallásjog a 10. századra vált szét, ezért a hitoktatás a különféle irányzatokat „a hit és a cselekedet iskolái”-ra osztja, azaz hittudományi és vallásjogi iskolákra. Ami a „vallásjog” [*fiqh*] különféle iskolái között módszertani és mentalitásbeli különbségek vannak.

A szunnita irányzaton belül már a 9-10. században négy fő madzhab [*maḏhab*] alakult ki: a hanafita [*hanafī*], a málikita [*mālikī*], a sáfiita [*šāfi’ī*] és a hanbalita [*hanbalī*], amelyek különböző területeken terjedtek el.[81]

A „tizenkettes” síiták saját jogi iskolája a dzsafarí [*ĝa‘farī*], az „ötösöké” pedig a zajdí [*zaidī*], ami igen közel áll a hanafitához. Végül a szunniták és síiták között létezik még egy iskola, a 7. századi kháridzsí [*ḫāriĝī*] irányzat némileg „különutas” iszlámját képviselő ibádí (*ibādī*).[82]

Ami a hittudományt vagy hittant [*‘aqīdah*] illeti, a szunnita irányzatnak az első négy-öt évszázad teológiai vitái után két (vagy három) „helyes” iskolája maradt:

- A legelterjedtebb az asarí [*aš‘arī*]: alapítója Abú al-Haszan al-As‘arí (megh. 936); ez az irányzat főleg málikita és sáfiita területen népszerű.
- A másik a máturidí [*māturidī*]: alapítója Abú Manszúr al-Máturidí (megh. 945); ez a teológiai irányzat hanafita területen népszerű.

A harmadik az atharí [*aṯarī*] hittan. Nincs alapítója, hívei szerint ez volt az első nemzedékek eredeti teológiája, neves korai képviselője volt azonban Ahmad Ibn Hanbal, így a hanbalita vallásjogi iskolában és ultrakonzervatív (pl. vahabita) lelkiségi irányzatokban népszerű. A másik két iskola hívei ezért nem is mindig fogadják el, ha egyáltalán említik.

---

[81] Pl. egész Észak- és Kelet-Afrika málikita, de hanbaliták (tkp. vahabiták) csak Szaúd-Arábiában vannak, Egyiptomban szinte minden irányzat működik, Malajzia azonban hivatalosan is sáfiita stb.

[82] Az ibádík ma csak Ománban, illetve elszórva Észak-Afrikában élnek.

A teológiai iskolák közötti eltérések a Korán értelmezési módszerében, illetve a kinyilatkoztatás és emberi értelem, isteni mindenhatóság és szabad akarat viszonykérdéseiben jelennek meg. Sok régi, kisebbségi teológiai irányzat kihalt, de némelyik a ma is hatást gyakorol a muszlimok gondolkodására, legalábbis mint szellemi elődd.[83]

Misztika és ezoterika

Ami az iszlám misztikáját [*tasawwuf*] illeti, az ún. szúfí [*ṣūfī* = „gyapjú"] lelkiség a 11. századra lassan megtalálta a helyét az iszlám főáramlatában, és az iszlám mint vallás dél-kelet ázsiai terjedésében kulcsfontosságú szerepet játszott.[84]

Ami az iszlám „ezoterikát" illeti, a síitizmus bizonyos szempontból eleve ilyesminek tekinthető, de a síita hátterű, és a „tizenkettesek" számára is szektásnak minősülő irányzatokban különösen is megjelenik (ld. iszmáíliták, drúzok és nizáriták, alaviták, bahá'ík és ahmadík). Az iszlámban különben tilos bármiféle hittani újítás [*bid'a*], ezért az iszlám közösség kivet magából minden olyan filozófiai-teológiai rendszert (ld. mutazilí) vagy új prófétától, isteni megtestesüléstől származó új kinyilatkoztatást, amely túllép a Koránon és a szunnán.

Az iszlám sokszínűségének legszembetűnőbb eleme azonban az ún. „népi iszlám" országonként eltérő, sokféle arca, amelynek babonás, mágikus, animista jelenségei hittani szempontból nehezebben megfoghatók, s így nehezen kontrollálhatók.

4.2. A Korán

Az iszlám szentírásának kialakulásával azért kell részletesen is foglalkozni, mert csak így válik érthetővé az iszlámnak *a zsidó és a keresztény szentírásokhoz való hozzáállása*. Feltételezem ugyanis, hogy a muszlimok a zsidókhoz és a keresztényekhez hasonlóan más vallások szentírásainak értékelésekor *a saját szentírásukból indulnak ki*.

Először (4.2.1.) azt igyekszem feltárni, hogy mi a Korán, és mi a jelentősége a muszlimok számára, mert innen kiindulva kezdhetjük csak el megérteni és összehasonlítani a két vallás kinyilatkoztatás-*koncepcióját*. Hiteles muszlim forrásokból igyekszem megérteni, hogy maga Mohamed hogyan élte meg a kinyilatkoztatást, ez ugyanis lehetővé teszi a koráni és a bibliai prófétaság *élményszintű* összehasonlítását. Végül tartalmi

[83] Pl. a mai liberálisok és reformerek a racionalista mutazilíket tekintik elődjüknek, az ALHILALI-KHAN fordítás egyik szerzője (Al-Hilali) azonban a Koránt szó szerint vevő *zahirí* iskola híve volt.

[84] Megjegyzendő, hogy a szúfi monizmusát és az egó Istenben való feloldódását célzó praxisát szunnita és síita részről a mai napig bírálják.

és formai szempontból igyekszem összehasonlítani a kinyilatkoztatás koráni és bibliai változatának *technikai* oldalát, külön kitérve Gábriel arkangyal szerepére.

Ezután (4.2.2.) azt igyekszem feltárni, hogy a Korán mint irodalmi mű hogyan jött létre egyfelől a muszlim hagyományok szerint, másfelől milyen megállapításokat tett eddig a Korán szövegkritikai kutatása. Ezt két okból látom szükségesnek. Egyrészt minden szentírásnak van története, és számomra a Korán történetében is egyértelmű az emberi elemek jelenléte. Másrészt az iszlám vallás mögött Mohamed személyes vallásosságát, a Koránban pedig ennek korai dokumentumát látom.

4.2.1. A Korán mint szentírás

A Korán [*Qur'ān*] szó jelentése „recitálni, ismételni, felolvasni, hirdetni való" szöveg. A Korán mint könyv az iszlám vallás szentírása, Allah kinyilatkoztatása. Iszlám felfogás szerint a kinyilatkoztatás lényege, hogy Allah olyasmit mond el, amit az ember nem tudhat. A kinyilatkoztatás közvetítője, továbbadója a „próféta" [*nabī*] vagy „küldött" [*rasūl*]. Allahnak a hagyomány szerint 124.000 prófétája és küldötte volt, és mind „lapokat" [*ṣuḥuf*] vagy „könyveket" [*kutub*] kapott kinyilatkoztatásul.

Allah először száz lapot nyilatkoztatott ki: Ádámnak tízet, Sétnek ötvenet, Idrisznek harmincat, Ábrahámnak tízet, majd négy könyvet: Mózesnek a Tórát [*Taurat*], Dávidnak a Zsoltárokat [*Zabūr*], Jézusnak az Evangéliumot [*Inĝīl*]. A legutolsó, teljes és torzítás nélkül fennmaradt kinyilatkoztatás és könyv természetesen a Mohamednek, az arab prófétának adatott arab Korán, amely azonban nem csak az arabokhoz, hanem az egész világnak szól.

Medinai szúrák szerint a Korán a mennyei eredetijét Allah „küldte le" Mohamednek Gábriel [*Ĝibrāīl* vagy *Ĝibrīl*] arkangyalon keresztül, 22 év alatt, részletekben. A Koránban muszlim felfogás szerint nincs emberi elem, Mohamed csak tovább recitálta, amit Gábriel arkangyal Allah engedélyével lediktált neki.

„Az Írás forrása"

Az iszlám hittan szerint a Korán „arab eredetije" a mennyei „jól őrzött könyvben" [*fī kitābun maknūnin*] vagy „megőrzött táblán" [*fī lawḥin maḥfūẓin*] levő „Könyv Anyja" [*umm al-kitāb*]. A „(valami) anyja" nyelvtani szerkezet azonban az arabban valaminek a forrását vagy középpontját jelöli, tehát vagy „az eredeti"-re utal, vagy „a forrás"-ra (ami nem egészen ugyanaz).

Az *umm al-kitāb* magyar fordításai: „Ősírás” (SIMON), „Őskönyv” (SERDIÁN), vagy „az Írás forrása” (MIHÁLFFY). Íme, három fontos vers KISS fordításában és kommentárjával:

> 43:2 (KISS) A nyilvánvaló könyvre! 3 Bizony, arab nyelvű Koránná tettük azt, hogy élhessetek az eszetekkel. 4 És bizony a Könyv Anyjában van [a Megőrzött Táblán, amely Allahnál van az Ő Trónján] Nálunk, magasztos és bölcs.
>
> 85:21 (KISS) … Ez egy dicsőséges Korán, 22 egy Megőrzött Táblán. [A Megőrzött Táblán, ami Allahnál van. A Szunanban olvashatjuk, Allah Küldötte (s.a.w.) több társától is hogy Allah Küldötte (s.a.w.) azt mondta: „Az első dolog, amit Allah teremtett, a Toll volt. Azt mondta neki: „Írj!” És az megkérdezte: „Mit írjak, Uram?” „Írd le, ami történni fog!” – parancsolta Allah, és a Toll leírt mindent, ami a Feltámadás Napjáig történni fog.” Erről a tábláról, amely meg van őrizve a sátánoktól, minden rossztól vagy bármiféle változtatástól, másolták az angyalok a kinyilatkoztatás szavait. Ibn Abbasz (s.a.) szerint a Tábla fehér gyöngyházból van, és a magassága akkora, mint az egeké és a földé, a szélessége pedig kelettől nyugatig ér.]
>
> 56:77 (KISS) Bizony, ez egy nemes Korán, 78 jól őrzött Könyvben [ez egyaránt vonatkozik a Megőrzött Táblára, amely Allahnál van, az Ő Trónján, és amelyről minden isteni eredetű Írás szövege származik, és a Kegyes Koránra is amelyet a Mindenható Allah változatlanul fog megőrizni, egészen az Utolsó Napig], 79 nem érinthetik azt, csak a megtisztultak. [Ezt kétféleképpen is értelmezhetjük. Egyrészt a „megtisztultak” vonatkozhat az angyalokra, akik a kinyilatkoztatás szavait másolták a Megőrzött Tábláról, és akik közül Gábriel (a.s.) lehozta a kinyilatkoztatást Mohamed prófétának (s.a.w.), tehát a Mindenható Allah ezzel cáfolja a hitetleneknek azt a vádját, hogy a dzsinnek sugalmazták volna a Korán szavait. Másrészt, a Kegyes Korán papírra írt, vagy nyomott, könyvbe kötött vagy különálló lapokon levő példányait csak azok érinthetik meg, akik rituális tisztaság állapotában vannak.] 80 Kinyilatkoztatás [ez a Korán] a Világok Urától.

Érdemes az idézett szövegeket SIMON Róbert fordításában, kommentár és betoldások nélkül, de szövegkörnyezettel együtt újraolvasni:

> 43:2 A nyilvánvaló Írásra! 3 Arab Koránná tettük azt – talán éltek az eszetekkel. 4 A nálunk lévő Ősírásban bizony ez magasztos és bölcs. 5 Vajon visszatartsuk-e tőletek az intést azért, mert olyan nép vagytok, amely semmibe veszi a határokat? 6. Hány prófétát küldtünk már a hajdanvoltakhoz! 7 És egy próféta sem jött el hozzájuk úgy, hogy gúnyt ne űztek volna belőle.
>
> 85:12 Urad szigora rettenetes. (...) 17 Eljutott-e hozzád a seregek története: 18 Fáraóé és Tamúdé? 19 Nem! Akik hitetlenek, azok [megmaradnak] a hazudtolásban. 20 Allah azonban körülveszi őket hátulról. 21 Nem! Magasztos Korán ez: 22 egy jólőrzött táblán.
>
> 56:57 Mi teremtettünk benneteket. Miért nem ismeritek fel az igazságot? (…) 70 (…) Miért nem vagytok hálásak? (…) 74 Magasztald hát a te hatalmas Urad nevét! 75 Nem! Esküszöm a helyekre, ahol a csillagok elenyésznek! 76 Ha tudnátok, milyen szörnyű eskü ez! 77 Bizony, ez nemes Korán, 78 egy jólőrzött Írásban van, 79 amit csupán a megtisztítottak érinthetnek, 80 a

teremtmények Ura küldte le. 81 Vajon mást mondtok erről a híradásról, mint amit gondoltok? 82 És mindennapi kenyeretekké teszitek azt, hogy hazugságnak vélitek?

Allahnál van tehát az írás forrása, ahonnan *bibliai és más* történetek (Fáraó és Tammúd), vagy a Teremtőről szóló *prédikáció* (56:57-74) le lett küldve, azaz érthető, nemes és magasztos arab recitációvá [*qur'ān*] vagy híradássá [*ḥadīṯ*] lett téve.

A szóvá lett könyvtől a könyvvé lett szóig

Amikor Mohamed prófétaságát kétségbe vonták, és csodát követeltek tőle, védekezésének lényege az volt, hogy míg más prófétáknak Allah megadta, hogy csodás jeleket tegyenek, neki egyetlen (igazi) csoda adatott: maga a Korán.

> Abú Huraira mondta: „A Próféta mondta: Nem volt próféta a próféták közül, akinek ne adattak volna csodák, amelyek miatt az emberek biztosak lehettek vagy hittek, de nekem az isteni ihlet adatott, amelyet Allah nyilatkoztatott ki nekem. Ezért remélem, hogy követőim a feltámadás napján többen lesznek, mint bármely más prófétáé."[85]

A Korán muszlim szemmel tartalmi és formai szempontból egyaránt utánozhatatlan*: maga a csoda, a kinyilatkoztatás, az isteni jelenlét*. Ezért a zsidósághoz hasonlóan, de a kereszténységgel ellentétben az iszlám igazi „könyv-vallás".

Martin LINGS[86] modern szírájában (2003:78-79) így foglalja össze a Jézus*ban* megnyilvánuló és a Mohamed*nek* adatott csoda közötti különbséget és hasonlóságot:

> Sok kisebb csoda is történt, amelynek csak a muszlimok voltak tanúi. De az ilyen csodák sosem kerültek a központba, mert a valódi csoda a felfedett Könyv volt, ez volt a jelenlegi Isteni Terv középpontjában, ahogy az előzőében maga Jézus. A Korán szerint Jézus Allah küldötte és *az Ő szava, amely Mária által lett a világra, és Tőle származó lélek*, és ahogy testté lett a szó akkor, most a szóvá lett könyv által képviselt Isteni Jelenlét tette az iszlámot valódi kötéssé és a Túlvilággal való igazi kapcsolattá.

Ugyancsak elgondolkodtató az Abdullah SAEED (2008:24) által vont párhuzam:

> Az arab kinyilatkoztatás recitálásának aktusa annak nyelvi formájában az eucharisztiában aló részvételhez hasonlítható a kereszténységben. A muszlimok úgy hiszik, hogy azokat a szavakat recitálva, amelyeket hitük szerint Isten mondott ki, bizonyos értelemben közvetlenül részt vesznek az Isteni Szóban, valahogy ahhoz hasonlóan, amiképpen az eucharisztia kenyere és bora a keresztények számára lehetővé teszi a Krisztus testének isteni természetéből való részesedést.

---

[85] ALBUKHARI 9:379

[86] Martin Lings (1909-2005) brit Shakespeare-tudós, a szélsőjobbos metafizikai tradicionalisták (Guénon, Schuon) híve, szúfí muszlim volt, a muszlimok szerint a legjobb angol Mohamed-életrajz szerzője.

A mennyei könyvtől a földi könyvig

A 9-10. sz-ban nagy teológiai vita zajlott Isten szavának mivolta körül (GOLDZIHER 2008:112-115). Az asarí teológia szerint Isten örök, így beszélő képessége és szava is az, tehát a Korán is teremtetlen. A „racionalista" mutazilí teológusok szerint, bár Isten szava örök, a Korán akkor keletkezett, amikor hangok formájában ki lett nyilatkoztatva, tehát teremtett. Allah szava [*kalām Allāh*] nincs a birtokunkban, hanem a mennyben van, a Korán pedig csupán arról szóló beszámoló [*ḥikāya*], mert a hangsor, a papír és a tinta is teremtett dolog. A velük szemben sikeresen érvelő és politikai támogatást is élvező asarí teológusok révén azonban a Korán arab nyelvű mennyei *eredetije*, angyal általi *lediktálása* és *teremtetlen* volta az iszlámban axióma lett.

Mohamed élménye

Ami a kinyilatkoztatás mikéntjét illeti, a Korán szerint nem létezik *közvetlen* kinyilatkoztatás magától Istentől, csak álombeli vagy éber inspiráció, illetve angyali diktálás:

> 42:51 (SIMON) Az ember számára lehetetlen az, hogy Allah beszéljen vele – ha csak nem sugallat útján, vagy függöny mögött, vagy úgy, hogy követeket küld, aki az ő engedelmével sugallatot ad neki, amit ő akar. Ő magasztos és bölcs.
>
> 42:51 (KISS) Nem lehetséges egyetlen emberi lénynek sem, hogy Allah beszéljen vele, csak kinyilatkoztatás által, vagy függöny mögül [úgy, ahogy Mózes prófétával (a.s.) beszélt, aki nem látta Allahot, és nem is a hagyományos, emberi módon hallotta szavait, mert azok, akik vele voltak Izrael népéből, nem hallottak semmit], vagy Hírnököt [angyalt] küldve [mint ahogy Gábrielt (a.s.) küldte el Mohammed Prófétához (s.a.w.)], hogy kinyilatkoztasson az Ő engedelmével, amit Ő akar. Bizony, Ő a Magasztos, a Bölcs.

A korai szíra és a hiteles hadíszok beszámolói szerint Mohamednek először a rendszeres hegyi elvonultság idején voltak hangélményei, látomásai, igaznak bizonyuló álmai.[87] Valószínűleg félálomban történt a Gábriellel való legelső, sokkoló találkozás is (LINGS 2003:52-53):

> Nem sokkal azután, hogy ilyen módon megnyilvánultak tekintélyének és küldetésének külső jelei, erős belső jeleket is kezdtet tapasztalni azokon kívül, amelyeknek eddig is a tudatában volt. Amikor később ezekről kérdezték őt, „igaz látomásokról" beszélt, amelyek álmában jöttek hozzá, és „olyanok voltak, akár a hajnalhasadás". Ezeknek a látomásoknak a közvetlen eredménye az lett, hogy Mohamed (blv) kezdte nagyra értékelni a magányt, és a Mekka külvárosaitól nem messze lévő Hira hegybarlangjába vonult vissza. A Kurejs törzs egyetlen tagja számára sem tűnt ez nagyon különösnek, mert az elvonulás bevett gyakorlat volt Izmail fiai között, és minden nemzedékben volt néhány ember, akik időről időre elvonultak valami magányos helyre, hogy az

[87] ALBUKHARI 1:3,140, 9:111

emberek világa által be nem szennyezett időszakot töltsenek ott. Ennek az ősrégi gyakorlatnak megfelelően Mohamed (blv) vitt magával élelmet, és egy adott számú napot és éjszakát Allah imádatának szentelt. Aztán visszatért a családjához, de előfordult, hogy csak azért, hogy további élelmet vegyen magához, és visszatérjen a hegyre. Ez alatta a néhány év alatt gyakran megesett vele, hogy elvonulásának helyéhez közeledve tisztán hallotta a szavakat: „Béke legyen veled, ó, Allah Küldötte!" Ilyenkor körbenézett, a beszélőt keresve, de nem látott senkit, és olyan volt, mintha a szavak egy fából vagy egy kőből jöttek volna. Az elvonulás hagyományos hónapja a Ramadán volt, és Mohamed (blv) életének negyvenedik évében történt, Ramadán vége felé az egyik éjszaka, amikor egyedül volt a barlangban, hogy egy angyal eljött hozzá, ember formájában. Az angyal azt mondta neki: olvass!, ő pedig azt felelte rá: nem tudok én olvasni. Erre, ahogy később ő maga mesélte: „Az angyal átölelt, és addig szorított, hogy már alig bírtam elviselni. Aztán elengedett, és azt mondta: olvass! Én pedig azt feleltem: nem tudok olvasni. Akkor újra az ölelésébe szorított, és amikor a szorítás elérte tűrőképességem határát, ismét elengedett, és azt mondta: olvass! Én pedig megint azt feleltem: nem tudok olvasni. Harmadszor is magához szorított, ahogy korábban, aztán elengedett, és ezt mondta: „Olvass, Urad nevében, Aki teremtett, Vérrögből teremtette az embert. Olvass: és Urad a legkegyelmesebb, Ő, aki a toll által tanít, megtanítja az embernek, amit nem tudott."[88] Mohamed (blv) az angyal után ismételte a szavakat, aki ezután otthagyta őt. Később így írta le az érzést: „mintha a szavakat a szívemre írták volna." De attól félt, hogy dzsinnek megszállta költő vagy őrült lett. Így hát futva menekült a barlangból, és amikor félúton járt lefelé a hegyoldalban, egy hangot hallott a feje felett: „Ó, Mohamed, te Allah küldötte vagy, én pedig Gábriel vagyok." Az égre tekintett, és ott állt látogatója, még mindig felismerhetően, de most már valódi, angyali alakjában, az egész horizontot betöltve, és megismételte: „Ó, Mohamed, te Allah küldötte vagy, én pedig Gábriel vagyok." Végül az angyal eltűnt, Mohamed pedig hazament.

A későbbi, rendszeressé váló sugallatoknak a hadíszok szerint két fő formája volt: amikor Gábriel *hangja* harangzúgásként szólalt meg a fejében, vagy amikor számára *látható* emberi alakban jelent meg, és így diktálta az üzenetet. Magához térve, illetve Gábriel távozása után Mohamed is recitálni kezdte a hallottakat, amit aztán a jelenlevők is igyekeztek megjegyezni. Íme a klasszikus szöveg:

> 'Aisa (a hűséges hívők anyja) közölte: Al-Harith bin Hisham megkérdezte Allah küldöttét: „Ó, Allah küldötte! Hogyan nyilatkoztatik ki neked az isteni ihlet?" Allah küldötte ezt válaszolta: „Néha úgy (nyilatkoztatik ki), mint amikor a harang megszólal, és e kinyilatkoztatásnak ez a formája mind közül a legkeményebb, és ez az állapot elmúlik, miután felfogtam az ihletett (üzenetet). Néha az angyal emberi alakban jön oda hozzám, és beszél velem, és megértem, amiről beszél." 'Aisa hozzátette: „Bizony, láttam a prófétát egy nagyon hideg napon isteni ihletet kapni, és láttam az izzadságot hullani a homlokáról (amikor véget ért az ihletettség)".[89]

[88] Korán 96:1-5 SIMON

[89] ALBUKHARI 1:2, ue. 4:438

A vallási ihlet rohamszerű élményként való leírása miatt több nyugati kutató is vallás-lélektani magyarázatot keresett Mohamedi tanításának eredetére.[90]

Az álombeli, a hallott és látomásos mód mellett az ihlet más – muszlimok számára hiteles, kívülállók számára azonban nehezen értelmezhető – módjáról is maradt fenn beszámoló. Amikor Mohamed többi felesége féltékeny lett ʻAisára, hiteles hadíszok szerint így védte legfiatalabb, kedvenc feleségét (ford. Simon Róbert):

> „Ne bánts engem ʻAisa miatt, mivel a sugallat nem jött hozzám más asszony köntöse alatt, csak Aisáé alatt."[91]

Ibn Hadzsar, al-Bukhárí 15. századi mértékadó szunnita kommentátora (*Fath al-Bari*) egyetlen mondatot sem írt a sugalmazottság e szokatlan módjáról,[92] és más muszlim magyarázatot sem találtam, ezért a történet értelméről nem bocsátkozom találgatásba.

Kinyilatkoztatás és sugallat – tartalmi különbségek

A fentiek alapján szükségesnek látom végiggondolni, hogy Mohamed esetében lehet-e bibliai értelemben vett „kinyilatkoztatásról" (revelációról) beszélni, azaz alkalmazhatók-e élményére a bibliai kifejezések (Isten *beszél*, az ember *hallja*, Isten dolgokat *leleplez*, embert *szólásra indít*, írást *ihlet* stb.)?[93]

Daniel A. Madigan tanulmánya (EQ IV:438-448) szerint az iszlám szerint Isten kommunikációja [*waḥy*] sohasem közvetlen, hanem mindig közvetett. Először is, „jeleket" [*āyāt*] adott a természeten és a történelmen keresztül. Másodszor, ezek lényegét Gábriel arkangyalon keresztül „leküldte" a prófétáknak, és az emberektől azt várja el, hogy a jeleket elfogadják. A természet, a történelem és a prófétai üzenet lényege azonos, egymást „megerősítő" [*muṣaddiq*]. Kellő intelligencia [*ʻaql*] révén megtörténhet az igazság felismerése [*tasdīq*], amiből hívő engedelmesség, iszlám fakadhat. Muszlimok számára a Korán üzenete és maga az iszlám egyszerűen logikus, a Korán állandóan ismétlődő kifejezésével élve: „nyilvánvaló".

---

[90] Pl. GOLDZIHER 2008:21, ANDRAE 1936:177-178, ARMSTRONG 1998:13,124,127

[91] ALBUKHARI 3:755 „Do not hurt me regarding Aisha, as the Divine Inspirations do not come to me on any of the beds except that of Aisha." 5:119 „Don't trouble me by harming `Aisha, for by Allah, the Divine Inspiration never came to me while I was under the blanket of any woman amongst you except her."

[92] Ld. hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=1641&BookID=33&PID=4699 (no. 2442) – 2012.11.01. Simon Róbert fordítása (e-mail, 2012.11.30).

[93] Gör. *logos* („szó" Jn 1:1,14) *apokalypsis* („leleplezés" Ef 1:17, 1Pt 1:7), *phanerōsis* („megjelenés", 1Tim 3:16, Mt 24:30), *theopneustos* („ihletett" 2Tim 3:16). Héb. *šᵉmûʻāh* („hallott" Ézs 28:9) stb.

A Korán tehát egyrészt a természet és a történelem *nyilvánvaló* jeleinek tudatosítását hangsúlyozza (a csoda már ott van, csak észre kellene venni), másfelől az emberi szem elől *rejtett dolgokról* tudósít, amelyeket Allah azért közölt Mohameddel, hogy az embereket informálja, és prófétája hitelességét megerősítse.

A Biblia is tanítja, hogy a teremtett világ és a gondviselés Istenre mutat, illetve hogy a lelkiismeret szava Isten hangja.[94] Isten létének, hatalmának és jóságának, illetve a számonkérésnek a tudata azonban még nem egyenlő azzal a személyes kapcsolattal, amit a különleges kinyilatkoztatás tett lehetővé.

A bibliai értelemben vett különleges kinyilatkoztatás sajátsága ugyanis – a keresztény hit szerint – az, hogy benne

- Isten elsősorban *önmagát* „leleplezi le", illetve *maga Isten* „jelenik meg",
- Isten nem csak angyalokon keresztül szólal meg, hanem *közvetlenül is*
- Isten *megismerésének* folyamata először Isten és a zsidó nép küzdelmes együttélésének évezredes tapasztalataiban (ld. Tanakh), végül *Jézus Krisztus személyében* öltött testet.[95]

A Korán ellenben mindössze *két évtized* alatt *egyetlen* embernek lett „leküldve", az ő aktuális problémáira adott, vagy a bibliai múltról és a jövendő ítéletről szóló „sugallatok" sorozataként. E kijelentések elsősorban Isten *akaratát* közlik, és Isten tulajdonságait is csak *közlik*. Természetesen a Korán istenképe sem pusztán koncepcionális, állnak mögötte istentapasztalatok, így például a 93. szúra a zsoltárok hangulatát idézi. Ezek azonban a bibliaihoz képest ritkák, és olyasmiről szólnak, ami *Mohamed* küldetésének sikeréhez szükséges: Allah gondviseléséről, vezetéséről, feddéséről és főleg ellenségei fölötti hatalmáról. Egy birodalomépítő vallási vezető számára természetesen az a legfontosabb, hogy „Allah a (leg)nagyobb!" [*Allāhu akbar*].

Kinyilatkoztatás és sugallat – formai különbségek

Az iszlám tanításának és az iszlám bibliakritikájának megértéséhez kulcsfontosságú a „leküldés" [*nuzūl*] és a „sugallat" vagy „ihlet" [*waḥy*] fogalma. A Korán az 56:80 szerint a világok Urától „leküldött dolog" [*tanzīl*], a 56:81 szerint konkrétan az ő „kijelentése" vagy „közlése" [*ḥadīṯ*], az 53:4 szerint pedig „sugalmazott sugallat" [*waḥyun yūḥā*].

---

[94] Róm 1:16-25 és 2:11-16

[95] Jn 1:1-2,14, Zsid 4:12-13 stb.

A „leküldés” fogalma az isteni oldalra, Mohamed tanításának *eredetére* vonatkozik. A „sugallat” fogalma pedig az emberi oldalra, Mohamed *élményére*.

A 42:51-ben következetesen „sugallatnak” (SIMON) vagy hol „kinyilatkoztatásnak”, hogy „sugallatnak” (KISS, SERDIÁN) fordított szó [*waḥy*, igei alakja *awḥā*] nem vallási szakkifejezés, általános jelentése szavak vagy gesztusok általi „kommunikáció”. A kifejezés koráni használata csak kivételesen utal szentírásra, inkább a Mohamed által recitált *kijelentésekre* vagy az ihletettség *állapotára*. A folyamat tehát a következő:

1. Allah a mennyei könyv egészét „leküldte” a legalsó égig,
2. onnan Gábriel arkangyal alkalmi részletekben „lehozta” és „sugallta”
3. Mohamednek, aki azokat először önmagának „recitálta”,
4. majd a környezetének, akik szintén recitálták,
5. és végül leírták.[96]

A KISS-féle Korán-fordítás következetlenségei[97] ellenére a szakirodalom szótári adatai[98] alapján úgy tűnik, a „leküldés” és a „sugalmazás” fogalma egymás utáni történéseket ír le (*nuzūl* > *waḥy*). A „leküldés” szigorúan véve Isten és Gábriel között történik, a „sugallat” pedig gyakorlatilag Gábriel és Mohamed között. Mohamedhez sosem maga Isten szól, hanem kizárólag Gábriel.

Ennek a kortárs zsidók és később a keresztények is jelentőséget tulajdonítottak. Mohameddel ugyanis a Korán szerint nem fordult elő az, ami a 4:164 szerint Mózessel igen: „Mózessel Allah <u>közvetlenül</u> beszélt” [*kallama Allāhu Mūsā <u>taklīmān</u>*). KISS kommentárja természetesen hozzáteszi: „de hogy hogyan, nem tudjuk, és nem vagyunk képesek felfogni”.

A közvetlen kommunikáció puszta gondolatának kerülése mögött azonban nem csupán az iszlám abszolút transzcendens istenképe áll (ld. **6.1.3.**), hanem konkrét koráni kijelentések is. A 42:51 (KISS) szerint ugyanis „nem lehetséges az egyetlen emberi lénynek sem, hogy Allah beszéljen vele” [*yukallimahu Allāhu*],

- „kivéve sugallattal” [‘*illā waḥyān*],

---

[96] KISS kommentárja a 97:1-hez: a Korán „a Megőrzött Táblától, amely Allahnál van, az Ő Trónján, a legalsó égbe küldetett le az Elrendelés éjszakáján, <u>egyszerre az egész Korán</u>. Aztán Gábriel arkangyal innen hozta le <u>fokozatosan</u>, 23 éven keresztül Allah Küldöttének (s.a.w.).”

[97] Többször is keveredik a *tanzīl* (leküldés), a *waḥy* (sugallat) és a bibliai kifejezés (kinyilatkoztatás), pl. „sugallatot küldtünk [*‘awhaynā*] Mózes anyjának” (28:7), „kinyilatkoztatást küldtünk [*‘awhaynā*] neked ... a prófétáknak” (4:163), máshol helyesen „sugalltuk [*‘awḥaytu*]” (5:111, 8:12 stb.).

[98] LEAMAN 2006:540-543, EQ IV:439-441

- vagy „függöny mögül” [*min warā'ī ḥiĝābin*],
- vagy úgy, hogy Allah küldöttet küld [*yursila rasūlān*], aki az embernek Allah engedelmével sugallatot vagy ihletet ad [*fayūhiya*].

A 42:51 számomra elérhető, 11-15. sz-i és modern kommentárjai is igen tanulságosak. ALWAHIDI (megh. 1075) a „leküldés okairól” szóló könyvében (*Kitāb Asbāb an-Nuzūl*) egy hadíszt idéz, hogy megvilágítsa a vers hátterét:

> A zsidók azt mondták a Prófétának (Allah áldja meg, és adjon neki békességet): „Te nem beszélsz Allahhal (közvetlenül) mint Mózes? Ettől lesz valaki valódi próféta. Sosem fogunk neked hinni, amíg nem teszed ugyanezt.” Ő azt mondta: „Mózes nem látta Allahot, a Magasztost!” Ekkor küldte le Allah, a Magasztos, ezt az áját.

Bár a zsidók *szóbeli* kommunikációról beszéltek, Mohamed érdekes módon azzal vág vissza, hogy Mózes nem *látta* Allahot. Ha Mohamed úgy gondolta, hogy „Allahhal beszélni” csak úgy lehet, ha az ember *látja is* őt, akkor ez magyarázatot ad arra, hogy a Korán miért tagadja az Istennel való közvetlen kommunikáció lehetőségét.

A vers további részleteinek muszlim értelmezése – az általam elérhető kommentárok alapján – nem egységes:

- „sugallattal” [*waḥy*] – IBN ABBAS szerint ez az álmokra vonatkozik; IBN KATHIR szerint Allah „néha a próféta szívére vet valamit, és ő nem kételkedik abban, hogy ez Allahtól van”; ALJALALAYN szerint „sugallattal vagy álomban”; ASAD[99] fordításában *sudden inspiration* áll, kommentárja szerint a *waḥy* jelentése „a váratlanságot és a megvilágosodást kombinálja”; SAEED (2008:24) azonban *revelation*-ről beszél, ami „kommunikáció közvetlenül Istentől a címzetthez”
- „függöny mögül” [*ḥiĝāb*] – IBN ABBAS és IBN KATHIR szerint „Allah így beszélt Mózessel” (vö. 4:164), ALJALALAYN szerint „amikor Ő képessé teszi az embert arra, hogy hallja a beszédét, anélkül hogy látná Őt, mint Mózes esetében”, és ugyanezt ismétli SAEED is
- „küldött” [*rasūl*] – a kommentárok többsége szerint ez Gábriel arkangyal: *ő az*, aki sugalmaz vagy ihlet [*fayūhiya*], illetve ALJALALAYN szerint „beszél”; SAEED szerint „sok muszlim véli úgy, hogy ez a kinyilatkoztatás [*revelation*] legbiztosabb és legtisztább formája”; ASAD fordításában mindenesetre *apostle* szerepel, szerinte ugyanis emberi küldöttekről van szó.

[99] Muhammad Asad (Leopold Weiss, 1900-1992) a 20. sz. jelentős európai származású muszlimjai közé tartozott; ausztriai zsidó újságíróból lett muszlim politikus, reformer, hittudós és Korán-fordító.

Végül, SAEED (2008:23) a 11. századi muszlim hittudóstól, Naszafítól vett idézetében így mutatja be a reveláció közvetett, többlépcsős folyamatát: Isten a hangok és betűk nélküli beszédét hanggá és betűvé tette Gábriel számára, aki azt memorizálta, majd Mohamednek recitálta, aki szintén memorizálta, majd recitálta kísérőinek, akik vele recitálták, majd memorizálták, és a követőknek recitálták stb.

A bibliai hagyomány szerint Isten *ön*kinyilatkoztatásának eszköztára változatos. Isten *közvetve* angyalokon keresztül, de *közvetlenül* is szólt: a mennyből, hallható hangon, látomáson, álmokon vagy Lelke által. Ami Mózest illeti, a 2Móz 33:11 szerint „Az ÚR pedig színről színre beszélt Mózessel, ahogyan egyik ember beszél a másikkal", a 4Móz 12:8 szerint pedig „Szemtől szemben beszélek vele, világosan, nem rejtélyesen, az ÚR alakját is megpillanthatja." A keresztény hit szerint pedig Isten szava Jézusban szó szerint megtestesült (Jn 1:1-12,14), ezért aki Jézust látta, *Istent* látta (Jn 14:9 vö. 2Kor 4:6). Ennek evangéliuma, jó híre azonban az iszlám számára elfogadhatatlan.

Gábriel és Mohamed

Amint megállapíthattuk, Mohamed sosem magával Istennel, hanem *egy szellemi lénnyel* kommunikált, aki azt állította, hogy Isten küldte. Mivel a kortárs zsidók az Istennel való közvetlen kommunikáció hiányát kifogásolták, az Újszövetség pedig óv az állítólag angyaloktól származó kinyilatkoztatásoktól (Gal 1:8), többet kell tudnunk Gábrielről.

A bibliai Gábriel [*Gabrî'ēl*] nem arkangyal, hanem angyal, aki Dánielnek történelmi eseményekről (Dán 8:16), Zakariásnak Keresztelő Jánosról (Lk 1:19), Máriának pedig Jézusról jövendölt (Lk 1:26).

A Koránban Gábriel neve [*Ǧibrīl*] háromszor fordul elő (2:97-98, 66:4), ami jelentőségét tekintve meglepően kevés. A Korán konkrétan sehol sem állítja róla, hogy angyal vagy arkangyal lenne, csak a szíra és a hadísz irodalom. (Az isteni sugallat lehetőségeiről szóló 42:51 sem említ angyalt, csak küldöttet [*rasūl*], de Mohamed is az.)

Gábriel angyal voltára néhány versből lehet következtetni. A 2:98-ban („ellenségei Allahnak, az angyaloknak, a küldötteknek, Gábrielnek és Mikáelnek") ugyan nem világos az angyalok és a küldöttek közötti különbségtétel, hiszen „küldött" ember és angyal is lehet, Gábriel és Míkaél együtt van említve, Míkaél pedig a Bibliában az angyalok egyik vezére (Dán 10:13, 12:1, Jel 12:7). A 70:4 és 97:4 szerint „az angyal*ok* és *a* lélek" [*al-malā'ikatu wa ar-rūḥu*] szintén külön lényeknek tűnnek. A Koránt lehozó „hűséges lélek" (26:193, *rūḥ al-amīn*) összekapcsolható a Mohamed szívére sugallatot lehozó Gábriellel (2:97). Végül, bár a „szent lélek" (2:87, 253, 5:110, 16:102,

rūḥ al-quddūs) sincs megnevezve, a hadíszok a „lelket” mégis Gábriellel, sőt, a bibliai Szentlélekkel azonosítják. Mohamed látomásaira hivatkozva pedig hatalmas (hatszáz szárnyú stb.) lényként írják le, akinek „igazi alakja” láttán Mohamed elájult.[100]

A szírából ismert legelső Gábriel-látomást a prófétai hagyomány szerint sok más követte. A Koránban is említett látomások muszlim értelmezése szerint Mohamednek Gábriel jelent meg, de orientalisták szerint eredetileg teofániákról van szó.[101] E szövegek üzenete, hogy Mohamed tanításának forrása nem ő, nem is dzsinnek, hanem olyasvalaki, akit nem neveznek néven, csak sejtetik mivoltát:

> 53:1 (SIMON) A csillagra, amikor elenyészik! 2 A ti társatok nem tévelyeg, és nincs félrevezetve. 3 És ő nem kénye-kedve szerint beszél. 4 Nem más az, mint sugalmazott sugallat [*waḥyun yūḥā*], 5 amit az tanított neki, akinek az ereje hatalmas 6 és éleselméjű. És egyenesen állott 7 a látóhatár legmagasán. 8 Aztán közeledett, és egyre közelebb jött, 9 és [végül] két íjj-hossznyi távolságra, vagy még közelebb volt. 10 és sugalmazta az ő szolgájának, amit sugalmazott [*fa'awḥā 'ilā 'abdihi mā 'awḥā*]. 11 Amit látott, nem a szív költötte csalfán. 12 Vajon kétségbe akarjátok-e vonni azt, amit látott? 13 És látta őt ismét lejönni 14 al-Muntahā krisztustövis fájánál, amelyhez közel al-Ma'wā kertje van, amikor beborította a krisztustövis fát, ami beborította. 17 És nem tévedt el a tekintet, és nem ment túl: 18 Ura legnagyobb jeleiből [*min 'āyāti rabbihi al-kubrā*] látott egyet.

A szöveg nem árulja el, *ki* jelenik meg *kinek*. Muszlim magyarázók szerint a „társatok” Mohamedre utal, aki „Ura” jelét látta, de kizárt, hogy Allah ilyen közel ment volna hozzá; a szakasz szerintük Mohamed „éjszakai utazására” utal (ld. KISS). Simon azonban joggal kérdezi, hogy a 10. versbeli „szolga” (*'abd*) vonatkozhat-e Mohamedre: lehet-e a látomásban megjelenő lénynek, egy angyalnak a „szolgája”?

> 81:15 Nem! Esküszöm a visszafelé haladó [bolygókra], 16 a tovasietőkre és az elrejtezőkre, 17 és az éjszakára, mikor beáll, 18 s a reggelre, amikor fölsóhajt! 19 Bizony nemes küldött szava ez [*lakawlu rasūlin karīmin*], 20 akinek hatalma van a trónus Uránál és méltósága, 21 akinek engedelmeskednek ott, s aki megbízható. 22 A társatokat nem szállta meg dzsinn. 23 Látta őt a világos láthatáron. 24 És ő nem fösvény azzal, ami rejtve van. 25 Ez nem a megkövezett Sátán szava! 26 Hová mentek hát? 27 Intés ez csupán a teremtményeknek – 28 annak, aki az egyenes úton akar járni.

A muszlim kommentárok szerint a „nemes küldött” Gábriel; bár maga Mohamed is *rasūl*, a szövegben leírt lény túlvilági rangja alapján itt nyilván nem róla van szó. Mindenesetre Gábriel az, aki a Koránt lehozta Mohamed „szívére”:

---

[100] Ld. KISS kommentárját az 53:7-hez.

[101] SIMON 1994:348. Ennek azonban ellentmond Allah meglátásának lehetetlensége (42:51).

2:97 (Sz.A.[102]) Mondd: „Aki ellensége Gábrielnek, mert valóban ő az, aki lehozta a szívedbe [*nazzalahu ʻalā qalbika*] Allah engedélyével, megerősítve azt, ami korábban volt, vezetésül és jó hírül a hívők számára."

26:192 (SIMON) Bizony, ezt a teremtmények Ura küldte le [*latanzílu rabbi al-ʻālamīna*] – 193 a hűséges lélek [*ar-rūḥu al-ʻamīnu*] hozta le 194 a te szívedbe, [*ʻalā qalbika*] hogy intő légy az intők között – 195 világos arab nyelven.

A „hűséges lélek" vagy „megbízható lélek" (KISS) a muszlim kommentárok szerint Gábriel angyal. A „szívre lehozás" *konkrét* jelentését illetően már a 10. századra több vélemény alakult ki. Asz-Szamarqandínak (megh. 985) tulajdonított kategóriák szerint a következő lehetőségek állnak fenn a kinyilatkoztatás folyamatát illetően (EQ IV:445):

1. Gábriel a mennyei tábláról memorizálta a szavakat és jelentésüket [*al-lafẓ wa-l-manʻā*], mielőtt lehozta őket Mohamednek, vagy
2. Gábriel csak a szavak jelentését vagy üzenetét [*maʻānī*] adta át, de Mohamed fejezte ki [*ʻabbara*] arab nyelven, vagy
3. Gábriel fogalmazta meg arabul az üzenetet, mert így recitálják a szöveget a mennyben, és ezt hozta le Mohamednek.

Az eddigieket összefoglalva arra kell következtetnem, hogy a Korán az iszlám hittan számára nem ad elég támpontot a sugallatok „technikai" részleteit illetően. Csak az biztos, hogy *a Korán* szerint Mohamednek egy Gábriel nevű „küldött" hozta le a Koránt, akit a Korán *utáni* hagyomány arkangyalnak tart, és a bibliai Szentlélekkel azonosít.

Tartalom és forma

Mohamed nem elvont tanító volt. Prédikációi – az eljövendő ítéletről szóló és bibliai szereplők távoli múltban játszódó történeteitől eltekintve – többnyire *aktuális kérdésekről és problémákról* szóltak. A sugallatot pedig azonnal vagy rövid időn belül megkapta (tipikus szerkezet: „Kérdeznek:… Mondd:…!" vagy: „Azt mondják:… Mondd:…!").

Bár Mohamed a hadíszok szerint tett csodákat (pl. a Hold kettészakítása), számára és követői számára az igazi csoda maga a Korán volt (LINGS 2003:78-79). Nem a csodák alapozták meg a szavai tekintélyét, hanem *a szavainak volt spirituális tekintélye*. Ennek a nyilvánvaló tartalmi okok mellett formai okai is voltak, konkrétan a kortárs arab hallgatóság számára oly fontos esztétikai élmény, amit a Korán rímes prózája nyújt, és ami miatt kialakult a Korán utánozhatatlanságának [*iʻǧāz*] tana.

[102] A romanizált standard arab szöveg és angol fordítások alapján; a magyar fordításokból vagy hiányzik „a szívedbe" [*ʻalā qalbika*] (SIMON, SERDIÁN), vagy hozzáteszik, hogy „a Koránt" (KISS).

A Korán ma már klasszikusnak számító arab nyelvezete valószínűleg a qurajs törzs 7. századi dialektusa. Elegendő arab nyelvi ismeret híján azonban nehéz megítélni a Korán nyelvezetének csodálatos voltát, keresztényként pedig még nehezebb ilyesmit a kinyilatkoztatás melletti bizonyítékként értékelni.[103] A 9. században élt arab keresztény, al-Kindí[104] így írt muszlim vitapartnerének a Korán imitálhatatlan voltáról:

> Nem hagyhatjátok figyelmen kívül az olyan férfiakat, mint Muszajlima al-Hanafi, al-Aswad al-Anaszi vagy Tulajhá al-Aszadi és sokan mások, akik hasonló műveket produkáltak, mint a mesteretek. A magam részéről tanúsíthatom, hogy olvastam egy Muszajlima-gyűjteményt, és ha megjelent volna, több barátodat is az iszlám elhagyására késztette volna. Ezeknek a férfiaknak azonban nem volt olyan támogatásuk, mint a mestereteknek.[105]

4.2.2. A Korán mint irodalmi mű

Bár a bibliai hagyomány a zsidó és a keresztény vallás szerint teljesen isteni *és* teljesen emberi mű, a muszlim felfogás szerint a Koránban *csak isteni elem* található, emberi nem. A bibliai hagyomány esetében Isten a szentírók kultúráját és élethelyzetét, intellektuális és nyelvi készségeit, irodalmi formáit felhasználta arra, hogy átadja a saját üzenetét. Az iszlám felfogása szerint ellenben bármilyen emberi elem csak az isteni elem rovására mehet, így a Korán *egyetlen műfaja* a direkt isteni közlés. A konzervatív felfogás szerint a mai Korán a fejezet- és versbeosztástól az utolsó betűig híven őrzi mindazt, amit Gábriel arkangyal Mohamednek lediktált.

A muszlim hagyomány a szöveg kialakulásáról

A muszlimok számára a Korán *maga a kinyilatkoztatás*. Tiszteletük jeleként olvasása előtt kezet mosnak, a könyvet nem teszik zsebbe vagy a földre, nem tesznek rá semmit, hanem kitüntetett helyen tartják. Nyomtatott kiadásait gazdagon díszítik, szövegébe nem írnak bele, nem húznak benne alá, elhasználódott példányait temetőben temetik el.

---

[103] Az Újszövetség nagyszerűsége – keresztény szempontból – éppen az, hogy nem csak bármely nyelvre, hanem bármely anyagi és szellemi kultúrára is le lehet fordítani (ld. www.wycliffe.org).

[104] Vsz. 9. sz-i mű, amelyben az arab keresztény Abd al-Masih al-Kindí és a muszlim Abd Alláh al-Hásimí polemizál („Messiás Szolgája” vs. „Allah Szolgája”). A mű arab eredetije elveszett, de fennmaradt a latin fordítása (1142. Toledo). (Ez az al-Kindí és a neves kortárs muszlim filozófus al-Kindí csak névrokonok.)

[105] Idézi SFAR 2008:55-56. A három férfi a Mohamed idején fellépő rivális próféták közül valók. Egy időre nagy arábiai területek urai lettek, de al-Anaszit 630 körül Mohamed megölette, Tulajhát 632-ben a buzakhai csatában győzték le (ő muszlim lett), 632 végén pedig a jamámai csatában a legveszélyesebb riválist, Muszajlimát is megölték.

Muszlim felfogás szerint a Korán mai kiadása és a mennyei eredeti között nincs, mert nem is lehet különbség. A hitéleti kiadványok konzervatív felfogása szerint a Mohamednek adatott kijelentések 7. századi szövege és a mai Korán-kiadások szövege „egyetlen betűben sem térnek el" (pl. ALSABAHI 2004:9). Ezt az ideált állítja szembe a hagyományos muszlim polemika a Biblia szövegének romlottságáról szóló axiómával.[106] Mivel ez keresztény apologetikai szempontból valóban nagy kihívást jelent, szükségesnek tartom valóságtartalmának vizsgálatát.

A nyugati orientalisták és liberális muszlimok ugyanis éppen a Korán bizonyos kijelentései és a hitelesnek tekintett hadíszok alapján állítják, hogy a kép ennél sokkal bonyolultabb: „...leszögezhetjük azt, hogy a próféta bizonyosan nem szerkesztett össze teljes Korán-szöveget – hiszen akkor nem lett volna szükség a textus receptus kialakulásának hosszan elhúzódó vajúdására." (SIMON 1994:460-470)

A Korán ugyanis nem egyszerre, hanem részletekben, 22 év alatt lett „leküldve". A hagyomány szerint az írástudatlan Mohamed prédikációit és imádságait először alkalmi kísérői, majd írnokai jegyezték le. A Korán szerint azonban a Korán még a sugalmazás közben is folyamatos isteni szerkesztés alatt állt (ld. „felülírások"). Gábriel is évente meglátogatta Mohamedet a Korán „revíziójának" céljából.[107]

A Korán szerkesztésének hagyományos története a következő. Hiteles hadíszok szerint[108] Mohamed halála után (632-633), a Muszajlima nevű rivális próféta elleni jamámai csatában különösen sok Korán-recitátor [*qurrā'*] veszett oda. Mivel félő volt, hogy a kinyilatkoztatás elvész, Omár ötletét követve Abú Bakr kalifa megparancsolta Mohamed egyik utolsó írnokának, a fiatal Zajd bin Szábitnak, hogy gyűjtse össze egy könyvbe a szétszórtan fennmaradt szövegeket.

Zajd a jórészt ismeretlen helyzetben és időpontban keletkezett, alkalmi jegyzetelésre alkalmas anyagra (papiruszra, bőrre, deszkára, pálmalevélre, lapockacsontra, fehér kőlapra, cserépre, kagylóra, nyeregre, ruhadarabra) leírt, illetve emberek emlékezetében őrzött prédikációkat, imákat, beszélgetéseket, mondásokat, kisebb-nagyobb töredékeket fejezetekbe gyűjtötte (ALIMAM 2006:18). A fejezeteket hosszúságuk alapján sorrendbe állította, így a nyitó fejezet, az *al-Fatiḥa* után a leghosszabb, majd egyre rövidebb

[106] Pl. Deedat, Ahmed: „Is the Bible God's Word?" Islamic Propagation Centre International, Durban, Dél-Afrika; Ghounem, Mohamed: „200+ Ways the Quran Corrects the Bible" Multi-National Muslim Committee, Newtown, CT (Ghounem könyvét az Al-Azhar Egyetem 2004-ben akkreditálta).

[107] ALBUKHARI 4:819; az 1:5 szerint Ramadán hónapban naponta tanította Mohamednek a Koránt.

[108] ALBUKHARI 6:201, ue. 9:301

fejezetek következnek. A kb. újszövetségnyi terjedelmű szövegben – a legelterjedtebb, ún. *Ḥafṣ* kiadás szerint – végül 114 fejezet [*sūra*] és 6236 bekezdés vagy vers [*āja*] lett.

A kéziratot először Abú Bakr, majd halála után Omár kalifa, végül pedig annak lánya (Mohamed egyik özvegye), Hafsza őrizte az ágya alatt. Mivel a Koránnak ezt az első példányát még két évtizedig nem sokszorosították, a muszlim közösségben továbbra is a *szóbeli hagyomány* volt az uralkodó.

A vezetők és a hivatásos recitátorok által emlékezetből imádkozott-prédikált szöveg azonban nem volt egységes. Egyrészt, nem mindenki tudta fejből az egészet, másrészt, az arabok sok dialektust beszéltek, és nehezen lehetett őket rávenni arra, hogy a továbbiakban egy bizonyos törzs, a qurajs dialektusára térjenek át (ALIMAM 2006:2). Az orális tradíció tehát szükségszerűen eltérő recitációkhoz és értelmezésekhez vezetett, az új közösségen belül pedig olyan konfliktushoz, amely már a létét veszélyeztette. A recitátorok egymást hitetlenséggel vádolták, és a katonai táborokban is viták dúltak, ezért egy Medinába siető muszlim így buzdította cselekvésre Oszmánt:

> „Ó, hívők vezetője! Mentsd meg a Közösséget, mielőtt ugyanúgy összekülönbözik a Könyvön, mint korábban a zsidók és a keresztények!”[109]

Oszmán Hafszához küldetett a kódexért, majd Zajd bin Szábitnak és három qurajs-beli muszlimnak megparancsolta, hogy pontos másolatokat készítsen, ezzel az instrukcióval:

> Ha nem értetek egyet Zajd Bin Szábittal a Korán bármely pontját illetően, akkor írjátok a qurajs dialektusában, mert a Korán az ő nyelvükön lett kinyilatkoztatva.

A szerkesztés véglegesítése és a Korán első hivatalos kiadása a kezdeményezés után két évtizeddel, a harmadik kalifa, Oszmán uralmának vége felé, 653 körül történt. Oszmán az eredetit visszaküldte Hafszának, hat tartományi fővárosba Korán-kódexet [*maṣḥaf*] küldött, és igyekezett minden más változatot megsemmisíteni (EQ IV:448-449, ALIMAN 2006:20,21).

Az „oszmáni redakcióval” a recitálandó szöveg írásos rögzítésének a folyamata csak elindult. Ekkoriban ugyanis az arámi vagy nabateus eredetű arab ortográfia még nem volt alkalmas ekkora terjedelmű és ilyen jellegű szöveg világos rögzítésére. Bár a sémi nyelvek sajátossága, hogy a magánhangzó rögzítésére nincs feltétlenül szükség, Oszmán kódexe a mássalhangzókat sem tudta egyértelműen megkülönböztetni, így a szöveg több mint fele többjelentésű betűből állt.[110] SIMON (1994:472) szerint

[109] ALBUKHARI 6:510

[110] Puin, G.-R.: „Die Orthographie des Korans”, S. 37-38, In: H.-C. Graf von Bothmer, G.-R. Puin, K.-H. Ohlig: „Neue Wege der Koranforschung” *Magazin Forschung*, UdS, 1/1999

Ez a „hiányos írás” csak a mássalhangzókat jelölte, vokalizáció és diakritikus jelek nélkül. Ez azt jelentette, hogy bizonyos helyzetekben ugyanaz a betű teljesen különböző mássalhangzókat jelölt: így például azonos betű jelölte a *b*, *t*, *ṯ*, *n*, és *y* hangokat, vagy az *r* és *z* mássalhangzókat, vagy a *d*-t és a *ḏ*-t. Nem voltak jelek a rövid magánhangzók jelölésére, úgyhogy az igealakokat lehetet activumban és passivumban is olvasni, néhány alakot lehetet főnévnek is, igének is értelmezni, és néhány alakot különböző esetvégződéssel lehetett felruházni.

Történtek ugyan egyéni kísérletek arra, hogy például színes pontokkal jelezzék a különböző mással- és magánhangzókat, de egységes rendszer nem alakult ki.

Az első négy szunnita kalifa után Mohamed unokaöccse és egykori írnoka, Muávíjja megalapította az Omajjád dinasztiát (661-750). Muávijja a hagyomány szerint megsemmisítette a Hafszánál őrzött első és eredeti Korán kódexet. Egyik utóda, al-Haddzsádzs (megh. 714) pedig a közép-perzsa helyett az arabot tette meg az adminisztráció nyelvévé (neki tulajdonítják mássalhangzók megkülönböztető pontokkal való ellátását), és 705-ben a Korán szövegét is újra kiadta. És ő is megparancsolta a hivatalostól eltérő kéziratok, kódexek megsemmisítését.

Ennek ellenére más kódexek is használatban maradtak, más pontozási rendszerek is születtek, és a hivatásos Korán-recitátorok helyi szóbeli hagyományai is további verziókat hoztak létre (a 10. századra kb. 50 recitáció alakult ki). Ez a helyzet megnehezíthette a vallásjogászok munkáját, és az alakuló iszlám birodalom közigazgatásának kiépülését.

A 10. sz-ra azonban az arab nyelvészet fejlődésének köszönhetően végre egységesítették a mással- és magánhangzó jelek használatát. 943 körül a Koránt újra kiadták, és ismét igyekeztek minden más szöveget megsemmisíteni. Ez sem ment azonban konfliktusok nélkül, és végső megoldást sem jelentett.

A 10. századi hivatalos szövegnek ugyanis végül hét „olvasata” [*aḥruf*] lett engedélyezve. Ezek kiválasztásának legfontosabb szempontja a hittudós Ibn Mudzsáhíd (megh. 936) szerint az oszmáni kódexhez való hűség volt. Különben közmegbecsülésnek örvendő szakmai ellenfeleit (Ibn Miqszám, Ibn Sannabúdz) is azért perelte be, mert Ibn Ma‘szúd vagy Ubajj Ibn Ka‘ab kódexeit recitálták (SIMON 1994:474-475-).

Bár hadíszok sora hivatott igazolni, hogy Mohamed szerint „A Korán hét olvasatban lett sugalmazva”, az „olvasat” [*ḥarf*] szó jelentése a mai napig vita tárgya. Muszlim tudósok szerint hét értelmezésrétegről, hétféle kiejtésről, hét arab dialektusról vagy hétféle recitálási stílusról van szó (ALIMAN 2006:6-13).

A Koránnak ma kb. 80 különböző recitációja [*qirā'āt*] ismeretes, de csak hét terjedt el a muszlim világ különböző területein. Ezek elfogadottsága annak köszönhető, hogy egy-egy híres, 7-9. századi recitátorig visszavezetők, illetve megfelelnek mind a hivatalos Korán-szövegnek, mind az arab nyelvtan szabályainak. A recitációs módok közötti különbségek kiejtésbeli és nyelvtani eltérésekben (szám, személy, eset), illetve szinonimákban nyilvánulnak meg. Bár a variánsok száma meghaladja a tízezret,[111] teológiai jelentőséget kevésnek lehet tulajdonítani (LEAMAN 2006:525). A muszlimok éppen a korai arab ortográfia elégtelenségei miatt hangsúlyozzák a szóbeli hagyomány, a recitáció szövegmegőrző funkcióját.

A hét elfogadott recitáció közül ma már csak négy szolgál nyomtatott Korán-kiadás szövegeként. A *Ḥafṣ* lett annak az 1924-es standard egyiptomi kiadásnak az alapja, amely napjainkban – szaúdi támogatottsága révén – a legelterjedtebb változat. Az 1905-ös algériai standard kiadás, a *Warš* archaikusabb változata főleg Észak-Afrikában használatos, a *Qālūn*-féle Líbiában, az *ad-Dūrī* pedig Szudánban.

A Korán szövegkritikai kutatása

A szövegkritika tudománya a felvilágosodással alakult ki. Nem csak vallási, hanem bármilyen szöveg történetét vizsgálja (a „kritika" nem kritizálást jelent). Célja egyfelől nyomon követni a szöveg variánsait, másfelől a lehető legjobban rekonstruálni az eredeti szöveget, esetünkben a Koránt.[112]

Bár ez a cél egyes korai és középkori muszlim tudósoktól sem állt távol,[113] a modern szövegkritika muszlim részről merev teológiai ellenállásba ütközik. A nyugati orientalisták másfél évszázados tevékenységét[114] a mai konzervatívok nem nézik jó szemmel, mert szentírásuk – vagy legalábbis inspirációtanuk – hitetlen kritizálását látják benne. Egyes muszlim hittudósok[115] ezért kifejezetten az orientalisták műveinek kritikájára szakosodtak (pl. ALIMAM 2006).

---

[111] Puin, i.m. 38. oldal

[112] „Corpus Coranicum", Angelika Neuwirth és Michael Marx projektje [www.corpuscoranicum.de].

[113] A témával különösen sokat foglalkozott a neves sáfiita tudós, asz-Szujútí (megh. 1505), akinek egyik művét („Vezérfonal a Korán-tudományokhoz", rövidítése *Al-Itqān*) ma is idézik a szövegkritikusok.

[114] Ma is sokat idézett szerzők: Theodor Nöldeke: „Geschichte des Qorans" (1860), GOLDZIHER 1981, Régis Blachére: „Introduction au Coran" (1958), John Wansbrough: „Quranic Studies" (1977).

[115] Ahmad 'Ali Al-Imam (1945-) a szudáni Iszlám Jogtudományi Tanács sejkje, Ali Bashir tanácsadója.

Az orientalisták nyomában így jelenleg csak „liberális” (SFAR[116] 2008) és „apo-sztata” muszlimok (WARRAQ[117] 2002, 2009, FADI[118] 2011) járnak, illetve keresztény iszlámtudósok (SMALL[119] 2010, 2011) vagy iszlámellenes aktivisták (SPENCER[120] 2009).

A megközelítések és a szakvélemények polarizáltsága érthető. Szentnek tartott szövegek történeti vizsgálata során az ideológiai alapállás a döntő a tekintetben, hogy ki mit mer észrevenni, vagy kimondani. Az egyik oldal, miközben a Biblia kritizálását magától értetődőnek tartja, a korai Korán-kéziratok kutatásától a hitét félti. A másik oldal szerint itt az ideje a bibliahamisítás régi muszlim vádját visszafordítani: mivel a Tanakh és az Újszövetség szövege a szövegkritikai kutatás révén bizonyíthatóan hitelesen fennmaradt, a Korán szövege viszont a korai muszlimok írásai és az új régészeti leletek szerint bizonyíthatóan sokat változott Mohamed óta.

A Korán feltűnő sajátságai

A Korán-kiadások szembetűnő sajátsága a sok zárójeles, dőltbetűs betoldás és lábjegyzet, amelyek a szöveg helyesnek tartott értelmezését kívánják elősegíteni. Erre, amint azt látni fogjuk, több okból is szükség van.

Először is, a Korán szerkezete egyértelműen *töredékes és mesterséges* abban az értelemben, hogy egymással kronológiai összefüggésben nem álló, tartalmi szempontból hosszabb-rövidebb egységekből vagy önálló mondatokból álló szöveghalmaz.

Másodszor, az egyes prédikációk nyilvánvalóan a legkülönbözőbb helyzetekben hangzottak el, de pusztán a szövegből rendszerint nem derül ki, hogy ki, mikor, hol és kikhez beszél. A szöveg nagyrészt *élő beszédet* rögzít, tele felkiáltásokkal, fohászokkal, utalásokkal, befejezetlen, csonka mondatokkal, amelyeket az eredeti hallgatóság is csak a helyzet és a téma ismeretében, illetve az előadó metakommunikációja révén érthetett. A Korán nagy része tehát pusztán a Korán alapján igen nehezen értelmezhető, kontextus

---

[116] Mondher Sfar (1950-), tunéziai születésű, politikai menekült, a Sorbonne-on doktorált; ókori Közel-Kelettel és eszmetörténettel foglalkozó filozófus, történész (Université du Quebec).

[117] Ibn Warraq (álnév), pakisztáni születésű, muszlimból agnosztikussá lett emberjogi aktivista (az Institute for the Secularization of Islamic Society alapítója), iszlámellenes polemikus művek szerzője.

[118] Al Fadi, szaúd-arábiai születésű, keresztény hitre tért szerző, fordító, előadó [thequrandilemma.com].

[119] Keith Small (1959-), az iszlámtudományok professzora, speciális kutatási területe a Korán szövegkritikája (London School of Theology).

[120] Robert Bruce Spencer (1962-), amerikai születésű, melkita emberjogi aktivista, blogger [jihadwatch.org], polemikus művek szerzője.

nélküli textus. A szövegkörnyezetet nemzedékek sorának kellett nagy erőfeszítéssel és esetenként kétséges eredménnyel rekonstruálni (ld. szíra és hadísz).

A Korán e sajátságai bármely más vallás szentírásával összehasonlítva szembeötlőek, ezért elmondhatjuk, hogy okkal-joggal keltették fel a korai muszlim hittudósok és a későbbi orientalisták figyelmét. A Korán szövegkritikai kutatására tehát nem csak hitetlenség vagy más vallási meggyőződés motiválhat, hanem *maga a szöveg is*.

A szöveg fragmentáltsága

Ami a szöveg töredékességét illeti, a jelenség egyfelől a hagyományos történet mellett szól, amely szerint úgy kellett részletenként összegyűjteni. Másfelől, ha *ez* a hagyomány valóban a történtekről számol be, akkor olyan – ugyancsak hitelesnek tekintett – hagyományoknak[121] mond ellent, amelyek szerint Mohamed az írnokainak azonnal továbbrecitálta az új kinyilatkoztatásokat, Gábriel pedig évente ellenőrizte a Korán szövegét, sőt, az egyes versek elhelyezését is ő irányította. Ha mégis elfogadjuk azt az állítást, miszerint már Mohamed idejében létezett „kész" szöveg, több kérdés is felmerül.

Vajon milyen értelemben lehetett kész vagy egységes a Korán – Zajd bin Szábit szerint darabokban levő – szövege? Ha Mohamednek voltak írnokai, és a szöveg évente angyali revízión is átesett, akkor vajon miért tárolták a szöveget *ennyiféle* hordozón, amelyek a papirusz kivételével mind csupán *alkalmi* jegyzetelésre alkalmasak? Vajon *hány* kőlapra, lapockacsontra, pálmalevélre, kagylóra, nyeregre, bőr- és ruhadarabra lehetett szükség egy ekkora szöveg rögzítéséhez? Ha Mohamed halálakor létezett egy kész szöveg, vajon mi történt vele? Hogyan eshetett a töredékeire *pár éven belül*?

A Korán szövegének fragmentáltsága nem kérdéses, a jelenség *oka* annál inkább az. A fennmaradt hagyományok nem adnak egyöntetű választ, csak egymással rivalizálnak. Azok a mai kutatók[122] pedig, akik az oszmáni redakció történetét Omajjád-korinak tartják, a Koránt Mohamed előtti és kortárs kvázi-keresztény hagyományok egyvelegének, vagy Mohamed létezésében is kételkedve az egészet későbbi századok termékének, szerintem a rejtélyt nem oldották meg, csak az elméletek számát növelték.

A szöveg fixálatlansága

Logikusnak tűnik a muszlim érv, hogy amíg Mohamed élt, és a sugalmazás nem zárult le, addig nem volt értelme a szövegeket egy kötetbe gyűjteni. Mégis meglepő az a tilta-

[121] ALIMAM 2006:14-18

[122] Pl. OHLIG–PUIN (2007), Christoph LUXENBERG (2007), Mondher SFAR (2008) etc.

kozás, amit összegyűjtésük puszta *gondolata* kiváltott, ahogyan Abú Bakr reagált Omár ötletére: „Hogy tehetnék én olyasmit, amit Allah küldötte nem tett meg?”, és ahogyan a fiatal Zajd bin Szábit reagált Abú Bakr parancsára: „Hogy mertek olyasmit tenni, amit a Próféta nem tett meg?”[123]

Közismert, hogy az ókori vallási kultúrákban a szóbeli hagyománynak az írásosnál nagyobb szerepe volt, és hogy az ókori emberek számunkra döbbenetes mennyiségű szöveget voltak képesek megjegyezni. Ezt a mai embernél kevésbé terhelt memóriájuk és a szövegek ritmikus vagy rímes szerkezete tette lehetővé. Ennek ellenére magyarázatra szorul, hogy az első muszlim nemzedék számára miért *nem* volt természetes a kisebb-nagyobb kollekciók és töredékek egy kötetbe gyűjtése, írásos véglegesítése?

Az első szerkesztett, hivatalosnak készült szöveg csaknem *két évtizeden át* Hafsza ágya alatt feküdt. Ez azonban annak a jele, hogy *nem használták* napi szinten. Az iszlám mai írás-centrikusságát ismerve kérdés, hogy vajon hogyan lehettek meg a Korán mint könyv nélkül? A válasz talán a Mohamed társaiból lett első kalifák feltétlen tekintélyében keresendő.

A variánsok eltérései és a kritikai kiadás igénye

Az 1924 óta standardnak számító verziótól tartalmilag eltérő kódexekről az első négy évszázad muszlim szerzőinek tanulmányaiból és újabb régészeti leletekből[124] tudunk.

A kutatás jelenlegi állása szerint[125] e szövegek az alábbi pontokban térnek el a mai hivatalos (*Ḥafṣ*) szövegtől:

- a szúrák eltérő sorrendje, egyes szúrák összevonása, esetenkénti hiánya,
- egyes mondatok eltérő elhelyezése, esetenkénti hiánya,
- szinonimák, hiányzó és hozzáadott szavak, eltérő személy- és esetragok

---

[123] ALBUKHARI 6:201

[124] A hidzsra utáni első két évszázadból csak néhány kézirat maradt fenn. 1972-ben, a jemeni San‘ā’ nagymecsetében, amelyet még Mohamed idejében alapítottak, tetőrekonstrukció közben egy elfeledett helységből kb. 15.000 pergamen kézirat került elő, 926 különböző Korán-kötet lapjai és töredékei. A szövegtanúk a 7-10. sz-ból maradtak fenn. 1980-tól az Universität des Saarlandes (Saarbrücken) arab paleográfus specialistái dolgoznak a leletek konzerválásán és katalogizálásán, és különösen a palimpszesztek (lemosott és átírt pergamenek) szövegének rekonstruálásán. A teljes corpus mikrofilmre lett véve, de még publikálás alatt áll. A szövegek értékelése orientalista és muszlim részről egymásnak ellentmondó, ld. H.-C. Graf von Bothmer, G.-R. Puin, K.-H. Ohlig: „Neue Wege der Koranforschung” *Magazin Forschung*, UdS, 1/1999 (33-47) vö. www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/soth.html – 2012.03.27.

[125] SMALL 2010:106-107, SMALL 2011; ld. a www.qurantext.org összehasonlító táblázatait!

- az ortográfia hiányosságaiból vagy a dialektusokból fakadó helyesírási eltérések,
- a szúrák elején álló „rejtélyes betűk” esetenkénti hiánya,
- a szúrák nyitófohászának („Beszmele”) esetenkénti hiánya,
- másolási hibák utólagos javítása, főleg a mai standard, ritkábban más verzióra,
- kikapart szövegek helyett a mai ismert standard verzió utólagos beírása.

A Korán e korai variánsai mögött pedig nem akárkik álltak, hanem Mohamed unokatestvérei (Abdallah ibn Abbasz és a későbbi kalifa, Ali), Zajd bin Szábitnál sokkal régebbi írnokai (Ubajj ibn Ka‘b, Abdallah ibn Masz‘úd) és más, közeli munkatársai (Szálim ibn Ma‘qil, Uqba ibn ‘Ámir, Miqdád ibn ‘Amr, Abú Músza al-As‘arí).[126]

Az a Korán, amit ma ismerünk, a redakció jeleit mutatja születésétől kezdve századokon át, és ezt a megfigyelést a korai hagyomány is megerősíti. Ez önmagában még nem jelentene problémát, de ellentmond a mai hivatalos inspirációtannak. A leletek teljes publikálása után bizonyára a jelentőségük hittani feldolgozása is időbe fog telni, ahogy a Biblia történeti kutatása is próbára tette a 17-18. századi protestáns ortodoxia idején kialakult biblicizmus híveit. A Sanaa nagymecset 7-10. századi Korán-másolatain dolgozó Gerd-Rüdiger Puin így összegzi a leletek jelentőségét:

> A kutatás nem változtatja meg a Koránt, sem azt, amit a muszlimok hisznek róla. Arra azonban alkalmas például, hogy a muszlim tollból származó és vitathatatlanul legkorábbi szövegtanúk alapján megrázza az orientalisztikában is elfogadott feltevést a Korán változatlan szóbeli áthagyományozásáról.[127]

A Koránnak – a Bibliával szemben – a mai napig nem létezik kritikai kiadása. A nagy orientalista, Gotthelf Bergsträsser még 1930-ban javaslatot tett egy *Apparatus Criticus* létrehozására, ezt kezdetben a muszlimok is támogattak, de a kiadás azóta sem indult el. Bergsträsser közel-keleti útjain készített Korán-fotóinak archívuma[128] és a Sanaa-i leletek ugyanis még feldolgozás alatt állnak. A történeti kutatás eredményei azonban nem meglepők, ha figyelembe vesszük a Korán és a hadíszok egyes kijelentéseit.

Történelem, emlékezet és hagyomány

Közismert, hogy sok mai muszlim már gyermekkorában fejből tudja az egész Koránt. A korai hagyományok szerint Mohamed is recitálni tanította a társakat. Ha azonban a

---

[126] SFAR 2008:73-74

[127] Puin, i.m. 40. oldal

[128] Marx, Michael: „The Koran according to Agfa – Gotthelf Bergsträsser’s Archiv der Koranhandschriften” S. 26-27. In: *Trajekte*, Nr. 19, October 2009

társak mind fejből tudták volna a ma ismert egész szöveget, akkor nem lett volna szükséges – alig pár éven belül – a Zajd bin Szábitra bízott bonyolult gyűjtőmunka. Abú Bakr, Omár, Oszmán, Ali vagy a hivatásos recitátorok bármelyike mindent egyszer s mindenkorra lediktálhatott volna. Mivel nem ez történt, számomra minden arra mutat, hogy az első muszlim nemzedékben kevesen tudták fejből az egész szöveget. Bizonyos koráni szövegek és hadíszok fényében ezen nem is csodálkozhatunk.

Magának Mohamednek sem volt ugyanis könnyű dolga. Ellenfelei nyomására az üzenet elfogadhatósága érdekében hajlott volna a kompromisszumra, és a sugallatok egy részét *nem akarta átadni*:

> 17:73 (SIMON) És ők csaknem kísértésbe vittek téged, [hogy eltántorítsanak] attól, amit sugalltunk néked, hogy valami mást koholjál ellenünk. Akkor bizony barátjuknak fogadtak volna téged! 74 És ha nem erősítettünk volna meg téged, már-már bizony egy kissé hajlottál volna feléjük. 75 Akkor bizony kétszeres [büntetést] ízleltettünk volna meg veled az életben és a halálban. (…)
>
> 11:12 (SIMON) Talán elhagyod egy részét annak, ami kinyilatkoztatik néked és emiatt összeszorul a szíved, mivelhogy ők azt mondják: „Miért nem küldetett le hozzá valami kincs, vagy [miért nem] jött vele egy angyal?" Te [azonban] csak intő vagy. (…)
>
> 5:67 (SIMON–betoldások nélkül) Küldött! Add át azt, ami leküldetett hozzád az Uradtól! Mert ha nem így teszel, akkor nem adtad át az ő üzenetét! Allah meg fog téged védelmezni az emberektől.

Allahnak meg kellett tiltania, hogy Mohamed *elsiesse* a recitációt, és *önállóan* keresse az üzenet értelmét:

> 75:16 (SIMON) Ne mozgasd a nyelved [a Koránra] azért, hogy elsiesd! 17 A mi feladatunk az, hogy összeállítsuk és előadjuk, 18 és ha előadtuk, akkor kövesd azt! 19 Aztán a mi feladatuk az, hogy értelmezzük.

A „nyelvmozgatást" illetően egy hiteles, bár nem túl világos hadísz is fennmaradt:

> Sza'id bin Dzsubair beszélte el: Ibn Abbász Allah azon kijelentésének magyarázatául, hogy *Ne mozgasd a nyelved azért, hogy elsiesd!*, azt mondta: „Allah Küldötte nagy gonddal szokta hordozni a kinyilatkoztatást, és az ajkait (gyorsan) szokta mozgatni amikor sugallatot kapott." Ibn Abbász az ajkait mozgatva mondta: „Úgy mozgatom előtted az ajkaimat előtted, ahogy Allah Küldötte szokta mozgatni." Sza'id az ajkait mozgatva mondta: „Úgy mozgatom az ajkaimat, ahogy Ibn Abbászt láttam mozgatni." Ibn Abbász hozzátette: „Ezért kinyilatkoztatta ki Allah: *Ne mozgasd a nyelved azért, hogy elsiesd! A mi feladatunk az, hogy összeállítsuk és előadjuk*, ami azt jelenti, hogy Allah emlékeztetni és recitáltatni fogja őt a szívében a Koránnak arra a részére, amelyet akkor kinyilatkoztatott neki. Allah kijelentése: *És ha előadtuk, akkor kövesd azt!* azt jelenti, hogy »Hallgasd, és légy csendben!« *A mi feladatuk az, hogy értelmezzük* azt jelenti, hogy Allah az, aki recitáltat téged, és a jelentése a nyelveden keresztül magától világos lesz. Aztán,

Allah küldötte Gábrielre hallgatott, amikor csak jött, és miután távozott, azt szokta recitálni, amit Gábriel recitált neki."[129]

Mohamed *memóriája* több szempontból is próbára volt téve. Először is, gondoljunk a szöveg terjedelmére és töredékességére:

Ezt a hadíszt Ibn Omár beszélte el Allah küldöttéről (blv), de a Mászá bin Uqba által közölt hadíszban ez van hozzátéve: „Ha valaki elszánja magát arra, hogy a Koránt megjegyezze, felkel, és éjjel és nappal memorizálja, annak az elméjében friss marad, de ha nem kel fel, elfelejti."[130]

Abdullah számolt be arról, hogy Allah Küldötte ezt mondta: „Milyen nyomorult az, aki közületek azt mondja, hogy ezt vagy azt a verset elfelejtettem! (Inkább azt kellene mondania:) »el lett velem feledtetve«! Próbáljátok megjegyezni a Koránt, mert az hajlamosabb elmenekülni az emberi elme elől, mint egy lesántult teve."[131]

Másodszor, a már meglevő szöveg egy része „felül lett írva", azaz isteni parancsra *el kellett felejteni*:

2:106 (SIMON) Ha egy [Korán] verset eltörlünk, vagy feledésre kárhoztatunk, egy jobbat, vagy egy hozzá hasonlót hozunk helyette. Vajon nem tudod, hogy Allah mindenek fölött hatalmas?

Ez Mohamed egyik régi írnokának, Ubajjnak sem ment könnyen:

Ibn Abbász beszélte el, hogy Omár azt mondta: „Ubajj a legjobb recitátorunk, és Ali a legjobb bíránk. Ennek ellenére Ubajj néhány kijelentését figyelmen kívül hagyjuk, mert Ubajj azt mondja: »Nem hagyok ki semmit abból, amit Allah Küldöttétől hallottam.« Allah azonban (ezt mondta): *Ha egy áját eltörlünk vagy elfeledtetünk, jobbat vagy hasonlót hozunk helyette*."[132]

Mohamed magától is elfelejtett verseket, és a beszámolók nem egyeznek arról, hogy ezek felülírt versek voltak-e (ha azok voltak, miért örült az emlékeztetésnek?):

Aisa beszélte el: A Próféta hallott egy embert a mecsetben, amint a Koránt recitálta, és azt mondta: „Allah irgalmazzon neki, mert az egyik szúrának erre meg erre a versére emlékeztetett engem." Hisám elbeszélésében (ugyanez a hadísz, hozzátéve): „…ami hiányzott nekem."

Aisa beszélte el: Allah Küldötte egy éjjel hallotta, hogy valaki a Koránt recitálja, és azt mondta: „Allah irgalmazzon neki, mert az egyik szúrának erre meg erre a versére emlékeztetett engem, amit el kellett felejtenem." [133]

Az oszmáni redakció idején *majdnem kimaradtak* egyes versek a Koránból, mert nem voltak leírva, és csak az emlékezet őrizte őket:

Oszmán minden muszlim tartományba elküldte a másolat egy másolatát, és elrendelte hogy minden más koráni anyagot égessenek el, akár kézirat-töredék, akár teljes másolatot. Zajd bin Szábit

[129] ALBUKHARI 1:4 ue. 9:615

[130] MUSLIM 4:1723

[131] MUSLIM 4:1724 [*a hobbled camel*], ue. 4:1727

[132] ALBUKHARI 6:8

[133] ALBUKHARI 6:556, 557, 558

hozzátette: „Amikor másoltuk a Koránt, hiányzott nekem egy vers az *Al-Ahzab* szúrából, amit hallottam Allah küldöttétől recitálni. Úgyhogy kerestük, és Khuzaima bin Szábitnál megtaláltuk, aki anszár volt: „Vannak olyan férfiak a hívők között, akik hűek ahhoz az egyezséghez, amit Allahnak fogadtak." (33:23)[134]

Az oszmáni redakció idején egyes versek *ki is maradtak* a Koránból (a házasságtörők megkövezésének parancsa), bár közismert dolgokról szóltak. Oszmán szerint…

Allah az igazsággal küldte el Mohamedet és kinyilatkoztatta neki a Szent Könyvet, és az Allah által kinyilatkoztatott dolgok között volt a *raĝam* verse a törvénytelenül közösülők ellen, és mi recitáltuk ezt a verset, és megértettük, és megjegyeztük. Allah Küldötte végrehajtotta a megkövezés büntetését, és mi is így tettünk őutána. Attól félek, hogy hosszú idő múlva az emberek azt fogják mondani: „Allahra! Nem találjuk a *raĝam* versét Allah Könyvében!" és ezért eltévednek, elhagyva azt, amit Allah kinyilatkoztatott. A *raĝam* büntetése jár bármely házasfélnek, aki törvénytelenül közösül, ha megvan a szükséges bizonyíték, terhesség áll fenn, vagy bűnvallomás történt. (…)[135]

A kortársak nem tartották Mohamed minden szavát megőrzésre méltónak:

Omár beszélte el: „Egy napon a Próféta felállt közöttünk, és hosszú időn át oktatott minket a teremtés kezdetéről (és mindenről részletesen beszélt), megemlítette, hogyan fognak a paradicsomba való emberek bemenni a helyükre, és hogyan fognak a pokolba valók bemenni a helyükre. Néhányan emlékeznek arra, amit mondott, mások elfelejtették."[136]

Egyes kijelentéseiről egyes recitátorok azt állították, hogy sugalmazottak voltak, de ők maguk *elfelejtették*, mások viszont *nem tudták eldönteni*, hogy sugalmazottak voltak-e. Mohamed más szavaira viszont úgy emlékeztek, hogy *egy* szúrában voltak, pedig ma *két* különböző szúrában találhatók:

Anasz számolt be róla, hogy Allah hírnöke (blv) mondta: „Ha Ádám fiának két gazdag völgye lenne, egy harmadik völgyre vágyna, és semmi sem tölti meg Ádám fiainak gyomrát, csak a por. Allah visszafordítja azt, aki visszatér hozzá."[137]

Anasz bin Malik mondta: „Hallottam Allah hírnökét (blv) amint ezt mondta, de nem tudom, hogy ez ki lett neki nyilatkoztatva, vagy sem, de ezt mondta."[138]

Abú Harb bin Abú al-Aszwad apja tekintélyére hivatkozva beszámolt arról, hogy Abú Mószá al-As'arí a baszrái recitátorokért küldetett. Azok eljöttek hozzá, és szám szerint háromszázan voltak. A Koránt recitálták, majd ő azt mondta: „Ti vagytok a legjobbak Baszrá lakói között, mert ti vagytok a recitátorok. Úgyhogy folytassátok a recitálást, (de vigyázzatok), az, hogy régóta

[134] ALBUKHARI 6:510

[135] ALBUKHARI 8:817 (ue. 8:816)

[136] ALBUKHARI 4:414 vö. 8:601

[137] MUSLIM 5:2282

[138] MUSLIM 5:2283

> recitáltok, ne keményítse meg a szíveteket úgy, mint ahogy elődeitek szíve megkeményedett. Mi egy olyan szúrát szoktunk recitálni, amely hosszát és komolyságát tekintve a *Baráat* szúrához[139] hasonlított. Én azonban elfelejtettem, kivéve azt, amire emlékszem belőle: »Ha Ádám fiának két gazdag völgye lenne, egy harmadik völgyre vágyna, és semmi sem tölti meg Ádám fiainak gyomrát, csak a por.«" Egy másik szúrát is recitáltunk, amely a *mutaszabbiháť* szúrákhoz[140] hasonlított, és elfelejtettem, de erre emlékszem belőle: »Ó, ti hívők, miért beszéltek arról, amit nem cselekedtek?« {vö. 61:2}, és: »A nyakatokra van feljegyezve tanúságként (ellenetek), és a feltámadás napján számon kéretik tőletek.«" {vö. 17:13}[141]

A példákat még lehetne sorolni, hiszen asz-Szujútí és a mai szövegkritikusok számára nyilvánvaló dolgokról van szó.

Mint ismeretes, az Újszövetség szerint sem lett minden leírva, amit Jézusról le lehetett volna írni (Jn 20:25), és az Újszövetség története is azt mutatja, hogy irataiba utólag kerültek bele bizonyos liturgiai szövegek (Mt 6:13, ApCsel 8:37) vagy helyi hagyományok (Mk 16:9:20, Jn 7:58–8:11). Ez nem jelent problémát, hiszen az Újszövetség a *Krisztusban* megjelent kinyilatkoztatás*ról* szóló tanúságtétel. Konzervatív muszlimok számára azonban a Korán, azaz *maga a könyv* a kinyilatkoztatás, Isten utolsó, teljes, hibátlan, utánozhatatlan csodája, aminek nem lehet emberi története.

A korai redakciók és a variánsok jelentősége

Ha a hagyományok igazat mondanak, akkor a ma Koránként ismert könyv az első négy évszázadon belül *három nagyszabású és hivatalos redakción* esett át:

- 653-ban Oszmán, a 3. (szunnita) kalifa alatt
- 705-ben az Omajjád uralkodó, al-Haddzsádzs idején
- 934-ben az Abbászida uralom idején, Ibn Mudzsáhid tudós vezetésével.

A háromszoros redakció és a nem hivatalos szövegek megsemmisítésének történetéből több következtetést is le kell vonnunk:

1. A Koránnak *kezdettől fogva több változata* létezett, amelyek jelentős, közismert, de a központi vezetés által nem kontrollált szövegek voltak.
2. E riválisnak tekintett szövegek minőségi vagy tartalmi mássága *komoly veszélyt jelentett*, ha meg kellett őket semmisíteni.
3. A Korán első változatait *muszlimok* semmisítették meg, nem az ellenségeik.

---

[139] Jelenlegi neve *at-Taubah*, a 9. szúra.

[140] Az 57. 59. 61. 62. 64. szúrák egy csoportot alkotnak (*al-mutasabbiḥāt* = „a magasztalók") a kezdőszó alapján: „Allahot magasztalja…" (SIMON 1994:357)

[141] MUSLIM 5:2286

4. A Koránnak *van* története, és azt az első századok *vallási-politikai elitje* írta.
5. Mivel a korai századok szövegvariánsairól csak töredékes ismereteink vannak (idézetek és leletek), és lényegében csak *egy* változat maradt fenn jó állapotban, a Korán „eredeti" szövege, ha volt is ilyen, ma már rekonstruálhatatlan.

Az Újszövetség szövegének története[142] más:

1. Eleve nem létezett *külön* írásbeli és szóbeli tradíció, mert a fejlett görög írás szinte minden hangot rögzíteni tudott.
2. Példányait csak keletkezése után két évszázaddal a *pogány* rómaiak akarták megsemmisíteni.
3. A szöveg fölött legalább a 4. sz-ig nem őrködött külső, politikai tekintély, csak néhány teológiai központ és a *másolói fegyelem*.
4. Bár ez részben elégtelennek bizonyult, és másolási hibák révén rengeteg variáns keletkezett, ezeknek *nincs teológiai jelentőségük*.
5. Éppen a fennmaradt nagyszámú másolat és variáns tette lehetővé, hogy nyomukat követve 99%-os valószínűséggel *visszajussunk* az „eredeti" szöveghez.

A szöveg történetének módszeres vizsgálata tehát az Újszövetség esetében végül annak megbízhatóságát demonstrálta. Az összehasonlítást azért tartom fontosnak, mert a két vallás viszonyának problematikájában nem csupán a Szentháromság elvetése (**6.3.**), hanem a zsidó és a keresztény Biblia kritikája is központi jelentőségű (**6.1.**).

4.2.3. Összefoglalás

Az iszlám kereszténységről alkotott képének *első meghatározó eleme* az iszlám szentírásról alkotott koncepciója. Ez nem csupán a Tanakh és az Újszövetség értékelésében számít mércének (**6.1.**), hanem a vallásszemléleti kategorizálásban is (**7.2.**).

Megállapítható, hogy Mohamed a Koránnak mennyei eredetet tulajdonított, végső forrásának az izraelita és a keresztény hit Istenét jelölte meg, közvetlen forrásának pedig a bibliai hagyományból Gábriel angyalt. Mohamed ezzel saját tanítását *nem független arab kinyilatkoztatásként, hanem a zsidó-keresztény kinyilatkoztatási vonalon belül* helyezte el – amint látni fogjuk, annak beteljesítőjeként és egyetemes lezárójaként.

Ennek megfelelően egyrészt a Korán tele van a zsidó és a keresztény szentírásokra, hitelvekre és hitéletre vonatkozó utalásokkal, másrészt a prófétai hagyomány szerint a zsinagóga és az egyház is kihívásnak vette Mohamed tekintélyigényét. A pár-

[142] WEGNER 2006, METZGER-EHRMAN 2008, BALLA 2008

beszédből azonban gyorsan kialakult az a konfliktus, amely a mai napig tart. Ennek *egyik* oka pedig az iszlám és a bibliai hagyomány szentírásról és kinyilatkoztatásról alkotott koncepcióinak ütközése.

Az iszlám koncepcióját, ebből következően pedig a zsidó és keresztény szentírások értékelését az alábbi pontok foglalják össze:

1. *Mohamed szerint nem lehetséges a közvetlen isteni kinyilatkoztatás: Mohamedet is csak angyal ihlette*. Ezért az iszlám elutasítja az izraelita és a keresztény vallás közvetlen isteni kinyilatkoztatásról szóló tanítását, illetve a kereszténység tanúságtételét Isten Igéjének („Allah Szavának") megtestesüléséről.
2. *Mohamednek az angyal gyakorlatilag lediktálta a Korán, ebből következően a Koránban nincs emberi elem*. Ezért az iszlám számára a zsidó és a keresztény felfogás – miszerint az isteni ihlet az emberi elemet nem kizárja, hanem felhasználja – magyarázat a Biblia hibáira, az isteni eredetű szavak emberi téveszmékkel való keveredésére.
3. *Allah minden prófétája kapott egy szentírást, akárcsak Mohamed*. Ezért az iszlám szemében már a puszta tény, hogy „a Tóra" három (héber, samaritánus és ógörög) változatban maradt fenn, „az Evangélium" pedig négy változatban, és egyiket sem Mózes és Jézus írta, hiteltelenné teszi azt az izraelita és keresztény vallást, amely nem az eredeti, Mózesnek és Jézusnak „leküldött könyvre" épül.
4. *A Korán maga az isteni kinyilatkoztatás*. A zsidóság hasonlóan tekintett a Tórára, de a kereszténység számára a kinyilatkoztatás Jézus személyében történt meg – ez a keresztények teológiai „túlzása", az Allah mellé „társítás" bűne.

A fenti elvek logikus következménye lett a vád: a zsidók és a keresztények „megváltoztatták" alapítóik szentírását (ld. **6.1.1.**), ezzel párhuzamosan pedig a muszlim közhit kialakulása, hogy az eredeti mohamedi recitáció és a mai Korán-kiadások szövege az utolsó betűig azonos. A Korán szövegkritikai vizsgálata alapján azonban kijelenthető, hogy a Koránnak is van története, ez a történet pedig egyelőre ellentmondásos.

4.3. Mohamed

Mohamed személyével azért kell részletesen is foglalkozni, mert csak így válik érthetővé az iszlám *Jézus Krisztushoz való hozzáállása*. Közismert, hogy az iszlám Jézusban nem Isten Fiát tiszteli, hanem csak embert, a próféták egyikét, de *Mohamedhez* hasonló prófétát, *Mohamed* egyik elődjét, aki *Mohamedről* jövendölt. Mohamed

személyének és jelentőségének vizsgálata révén kiderülhet, hogy valójában Jézus volt Mohamed prototípusa, vagy Mohamed volt a Korán Jézus-képének prototípusa?

Először (4.3.1.) Mohamed történetiségének kérdésével foglalkozom, majd dióhéjban bemutatom az életét. Ezután (4.3.2.) Mohamednek az iszlám *vallási rendszerében* betöltött szerepét vizsgálom, majd (4.3.3.) ezzel összefüggésben az *Imitatio Muhammadi* jelenségét, azaz Mohamednek a muszlimok *hitéletében* betöltött jelentőségét, végül pedig az iszlám misztika és népi vallásosság Mohamed-hagyományát, amelyben Mohamed majdnem olyasmivé vált, mint ami Jézus Krisztus a kereszténységben.

4.3.1. Mohamed élete

Történetiségének kérdése

Mindenek előtt utalás szintjén meg kell említenem, hogy egyes nyugati kutatók ma azt is megkérdőjelezik, élt-e valaha egyáltalán (pl. a német ex-muszlim Sven Kalisch, a vallástörténész Karl-Heinz OHLIG 2007, a politikai aktivista Robert SPENCER 2012).

Igaz, hogy a Korán csak négyszer említi név szerint, és hogy életrajzai csaknem két évszázaddal halála utána jelentek meg. Igaz, hogy a *muḥammad* szó korabeli érmeken Krisztus címeként szerepel,[143] és hogy a 8. század közepéig a keresztény írások csak elvétve említik az iszlámot mint vallást és Mohamedet mint vallásalapítót.[144]

Ennek ellenére több okból is elképzelhetetlennek tartom, hogy valakik, valamikor csak úgy kitalálták volna a figuráját, a róla szóló történetek százezreit, az iszlám rendszerén belüli jelentőségét, majd a muszlim tömegekkel elhitették volna, hogy mindez mindig is a vallás része volt.

Először is, egy szír krónikás[145] már 640-ben „Mohamed arabjai" és a rómaiak csatáiról írt. Másodszor, az Omajjád uralkodók is kőbe vésték Mohamedbe vetett hitüket, amit a 692-ben épült jeruzsálemi Szikladóm, a 706-ban épült damaszkuszi nagymecset és a Jeruzsálem és Damaszkusz közötti út mérföldköveinek feliratai, illetve a 696-ban kiadott arany- és ezüst-érmék feliratai bizonyítanak.[146] Tanulmányaim alapján úgy tűnik, hogy kitalált ember nem lenne olyan ellentmondásos, mint Mohamed alakja: *egyszerre nagyon emberi és nagyon idealizált*.

---

[143] OHLIG 2007:77-97; vö. Mk 14:61-62, gör. *eulogētos* ~ ar. *muḥammad*.

[144] OHLIG 2007:315, forrása HOYLAND 1997.

[145] HOYLAND 1997:120

[146] HOYLAND 1997:696-703

Ezért Mohamedet a továbbiakban is történelmi személyiségként fogom kezelni, akinek azonban ugyanúgy *utó*története van, mint a Koránnak. Igaz, hogy ez a történet sem mindig világos, de a forrásokból számomra elégszer felvillan a hús-vér ember ahhoz, hogy az „eredeti" iszlámot az ő személyes vallásosságaként tudjam értelmezni.

A források és eltérő értelmezésük

Mohamed személyiségéről a Korán igen keveset árul el, a szíra (Ibn Iszháq, al-Wáqidí) és a hiteles hadíszok (al-Bukhárí, Muszlim) azonban annál többet. A szíra és a hadíszok Mohamed-képe azonban *vegyes*: a muszlim és iszlámellenes szerzők bőségesen válogathatnak a Mohamed nemességét vagy éppen gyarlóságát bemutató történetekből. A hívő és hitetlen, entuziaszta és szkeptikus megközelítés polarizáltságát ezért híven tükrözi az utóbbi évtizedek Mohamed-irodalma.

Martin LINGS (2003), Fethullah GÜLEN (é.n.), Osman Nuri TOPBAS (2005) vagy Tariq RAMADAN (2007) modern életrajzi műveit olvasva az ember megérti, *miért* Mohamed a szeretett ideál a muszlimok számára, a mai napig és az egész világon. Az ex-muszlim Ibn WARRAQ (2000) és az iszlámellenes Robert SPENCER (2006, 2012) sikerkönyvei alapján viszont az a kérdés merül fel az olvasóban, hogy *ha egyáltalán* létezett Mohamed, *hogyan lehet* egy ilyen ember bárkinek is ideál – legalábbis a mai nyugati demokráciában élve? A spektrum két vége nyíltan polemizáló Mohamed-portrékban manifesztálódik (ZAYED 2010). Ha ehhez hozzá vesszük GOLDZIHER Ignác, Montgomery WATT (1953,1956), Maxime RODINSON (1961) vagy Karl-Heinz OHLIG (2007) vallástörténeti műveit, akkor mintha e három csoport szerzői nem is ugyanarról a személyről írtak volna, pedig mind ugyanazokat a forrásokat használták.

Ha a muszlim források ennyire vegyesek, akkor a pro vagy kontra leszűkítés a *valóság* egy – legalábbis lehetséges – részének a kizárását jelenti. Ez pedig nem visz közelebb sem a Mohamed-jelenség, sem a muszlimok Mohamed-hitének és Jézus-képének megértéséhez, csupán a már bebetonozott Mohamed-értelmezéseket erősíti.

A Mohamedről szóló vita nem csupán intellektuális probléma, hanem érzelmeket is kivált. Legalábbis azóta, hogy Mohamed életének tanulmányozása kilépett a mecsetek és a nyugati akadémiák korábban egymástól elzárt világából, személyének jelentősége pedig véglegesen átlépte az iszlám országok határait. A vita szikrái ugyanis a mai nyugati és az iszlám kultúra érintkezési pontjain pattognak. Kultúrák határán, és bár e kultúráknak vannak közös értékeik, mindig látványosabb az, ami nem közös. Ami pedig nem közös, az többnyire visszavezethető Mohamedre és az ő korára.

A továbbiakban Mohamed személyét és jelentőségét a Korán, a korai szíra és a hiteles hadíszok, a nyugati iszlámtudomány klasszikus művei (WATT) és a Mohamed-kutatás modern összefoglalói (Jonathan BROCKOPP, Clinton BENNETT) alapján, illetve a legnépszerűbb modern szíra (LINGS) figyelembevételével vizsgálom.

Élete dióhéjban

Az iszlám vallás 7. századi alapítója Mohamed, teljes arab nevén *Muḥammad ibn Abdullāh ibn al-Muttalib* volt (i. sz. 570. április 26 – 632. június 8.). Az Arab félszigeten, a tömjén út felénél, egy Mekka nevű városkában született, amely tranzitkereskedelemből és a helyi szentély körüli bálvány-kultusz időszakos zarándokaiból élt. Mohamed a qurajs törzs egyik jelentéktelen klánjához tartozott, karavánvezetőként, kereskedőként dolgozott. Vallási elhívása 40 éves korában történt, 610 körül. A Mekkához közeli Híra hegy egyik barlangjában elmélkedve kapott kinyilatkoztatásokat. Ez volt az ún. „elrendelés éjszakája" (ld. 97. szúra), amikor Gábriel arkangyal megjelent neki, közölte vele, hogy ezen túl Allah „küldötte" lesz, aki kinyilatkoztatásokat fog neki „leküldeni". Mohamed először megijedt, és a mekkaiak többsége később is dzsinntől megszállottnak tartotta, de a felesége bátorította. Két éven át csak rokonaival és barátaival osztotta meg a kinyilatkoztatásokat, majd nyilvánosan is elkezdte bírálni pogány arab kortársai társadalmi és vallási életét: a sokistenhitet, a bálványimádást, a babonaságokat és az erkölcstelenséget, illetve hirdette Isten egyetlenségét és az eljövendő ítéletet. Ez növekvő ellenállást szült, 616-ban a mekkai vezetők bojkottot hirdettek Mohamed és hívei ellen, ezért 622-ben átköltözött Jaszrib-ba, a későbbi Medinába (az iszlám időszámítás kezdete). Ott üldözött, szegény vallásalapítóból néhány év alatt sikeres, hatalmas politikai-vallási vezetővé vált, aki képes volt a törzsi feszültségektől szétszabdalt közösséget vallási alapon egyesíteni. Két évtizednyi prédikálás és kb. 80 kisebb-nagyobb hadjárat után 632-ben, sikeres vezetőként, természetes halállal halt meg. Egy civilizáció magját és kilenc özvegyet hagyott maga után.

4.3.2. Mohamed jelentősége

Kölcsönös frusztráció

Mohamed kétségtelenül igen összetett személyiség volt, aki zavaros történelmi időkben élt, és komplikált élethelyzetek sorába került. Üzenetének, jellemének, tetteinek és hatásának értékelése ennek megfelelően *végletesen* pozitív vagy negatív. Míg a konzervatív

muszlimok rajonganak érte, egyes keresztények a muszlimok érzéseivel nem törődve minősítik őt („véres kezű pedofil" stb.). A keresztények többsége azonban – ha gondolatban nem is, de szóban – inkább kerüli a témát. Ez azonban egyes muszlimokból a nyers kritikánál is mélyebb frusztrációt válthat ki (BENNETT 1998:1):

> „Egy dolog van, ami a muszlimokat bármi másnál jobban zavarja, amikor a keresztényekhez közelednek … a keresztények Mohameddel kapcsolatos csöndje vagy visszafogottsága."

Az udvarias hallgatás oka talán az, hogy amiképpen a muszlimok Jézust képtelenek Isten fiának nevezni, a legtöbb keresztény Mohamedet nem tudja prófétának nevezni.

Mohamed a Koránban

Ahogy a Korán nagy része gyakorlatilag értelmezhetetlen a szíra és a hadísz irodalom nélkül, úgy „a történeti Mohamed" rekonstrukciója is lehetetlen lenne pusztán a Korán alapján. Először is, a „Mohamed" [*Muḥammad*] név a Koránban csak négyszer fordul elő, ami a szöveg terjedelmét és Mohamed személyének jelentőségét tekintve meglepő:

> 3:144 „Mohamed csupán egy küldött…"
>
> 33:40 „Mohamed egyetlen férfinak sem apja köztetek, hanem Allah küldötte és a próféták pecsétje."
>
> 47:2 „hisznek abban, ami leküldetett Mohamednek." (a 47. szúra címe: *Mohamed*)
>
> 48:29 „Mohamed Allah küldötte…"
>
> 61:6 „…aki én utánam jön el, és akinek fölöttébb dícsért [*Aḥmad*] a neve."[147]

A meglepetés szerintem azért jogos, mert a Korán mai olvasója szinte kívülállóként hallgat bele egy olyan beszélgetésbe, amely Allah és egy – a fenti utalásoktól eltekintve – névtelen „küldött" vagy „próféta" között zajlik.

Másodszor, a Korán elsősorban nem Mohameddel, a kereskedővel vagy családapával, hanem *Mohameddel, a vallási személyiséggel* foglalkozik. A szövegek középpontjában „Allah küldöttének" jelentősége, tekintélye, feladatai és problémái állnak, akinek a magánügyei is a vallási vezető ügyei, és akinek az élete „szép példa" a muszlimok számára (ld. **4.3.3.**). Ezért lett olyan fontos „Allah küldöttjének útja" [*sīrat rasūl Allāh*], azaz életrajzi irodalma.

„Allah Küldötte és a Próféták Pecsétje"

Mohamednek az iszlám vallási rendszerében betöltött szerepét már abból is láthatjuk, hogy a hitvallásnak nem csupán az Egyetlen Istenbe vetett hit, hanem az Egyetlen Isten

[147] A 61:6 szerint Jézus azért is küldetett el, hogy örömhírt hozzon valakiről, aki utána jön, akit „fölöttébb dícsértnek" [*Aḥmad*] fognak hívni; ez és a *Muḥammad* név egy tőről származik.

Küldöttébe vetett hit is a része: „Nincs más isten, csak Allah, és Mohamed az ő küldötte.” Ahhoz, hogy valaki sikeresen felvehesse az iszlámot, nem elég tagadni a sok isten létét, és vallani az egyetlen Isten létét. Azt is vallania kell, hogy Mohamed az Isten küldötte. Nem az egyetlen, de *az utolsó, a korábbi kinyilatkoztatásokat hitelesítő és egyúttal lezáró, egyetemes küldetésű* küldött: ő a „próféták pecsétje”.

> 33:40 (KISS) Mohammed nem apja egyetlen férfinak sem közületek, hanem Allah Küldötte és a Próféták Pecsétje. [Az Utolsó Próféta, aki után már nem küldetik több próféta az emberekhez.]
>
> 34:28 (KISS) És nem küldtünk másként, mint az egész emberiséghez, örömhír hozójaként és figyelmeztetőként. De a legtöbb ember nem tudja.

„Isten és a Küldötte”

A Korán egyfelől határozottan kijelenti, hogy Mohamed is csak halandó ember, mint bárki más (18:110, 3:144), ő csak figyelmezteti az embereket, nem tud csodákat tenni (29:50-51), nem látja a láthatatlant, és a saját jövőjét sem ismeri (46:9, 7:188). Istennek időnként meg kell feddenie, a bűneiért bocsánatot kell kérnie (ld. fentebb). Másfelől azonban, a Korán következetesen olyan tekintélyt és fontosságot tulajdonít neki, ami alapján Mohamed többnek tűnik puszta üzenetátadónál. (A Korán sok kijelentéseiből csupán válogatást közlök, de felhívnám a figyelmet KISS kommentárjára is.)

A muszlimok számára nem csupán maga Isten *a hit tárgya*, hanem „Allah ÉS a Küldötte”:

> 49:15 A hívők csak azok, akik hisznek Allahban és a Küldöttében, aztán soha nem kételkednek, és vagyonukkal és életükkel Allah útján küzdenek. [Nem azok, akik csak a szájukkal mondják, hogy hisznek, hanem azok, akik bármit feláldoznak Allahért és a Küldöttéért.]
>
> 48:8 Bizony, elküldtünk téged tanúként, örömhír hozójaként, és figyelmeztetőként. 9 Hogy higgyetek Allahban és a Küldöttében, és tiszteljétek, és tiszteletben tartsátok és magasztaljátok Őt reggel és este.
>
> 48:13 És aki nem hisz Allahban és a Küldöttében, hát bizony, lángoló Tüzet készítettünk elő a hitetleneknek.

Nem csupán maga Isten *a hívő engedelmesség tárgya*, hanem „Allah ÉS a Küldötte”:

> 3:32 Mondd: „Engedelmeskedjetek Allahnak és a Küldöttének!” És ha elfordulnak, hát Allah bizony nem szereti a hitetleneket.
>
> 4:13 Ezek Allah szabályai. És aki engedelmeskedik Allahnak és a Küldöttének, azt Ő kertekbe bocsátja be, amelyek alatt folyók folynak, és abban fog lakozni örökké. És ez a hatalmas siker. 14 Ám ha nem engedelmeskedik Allahnak és a Küldöttének, és túllépi Allah szabályait, azt Ő a tűzbe bocsátja be, és abban fog lakozni örökké. Megalázó büntetés jár neki.

4:69 Az, aki engedelmeskedik Allahnak és a Küldöttnek, ők azok, akik azokkal lesznek, akikre Allah kiárasztja a kegyelmét: a prófétákkal, az igazakkal, a mártírokkal és a jóravalókkal. És milyen kitűnő társak ezek!

64:12 És engedelmeskedjetek Allahnak, és engedelmeskedjetek a Küldöttének! De ha elfordultok, a Küldöttünk felelőssége csak a nyilvánvaló átadás [az üzenet átadása].

Nem csupán magának Istennek kell *feltétel nélkül* engedelmeskedni, *önmagunkat alávetni*, hanem „Allahnak ÉS a Küldöttének”:

33:36 És nem való az egy hívő férfinak, vagy egy hívő nőnek, hogyha Allah és a Küldötte eldöntöttek egy ügyet, nekik bármi választásuk legyen a döntésükben. És aki nem engedelmeskedik Allahnak és a Küldöttének, bizony, az nyilvánvaló tévelygésbe tévedt.

4:64 És nem küldtünk küldöttet, kivéve azért, hogy engedelmeskedjenek neki Allah engedelmével. És ha mikor önmaguk ellen vétkeztek, odajöttek volna hozzád, és Allah bocsánatát kérték volna, és a Küldött is bocsánatot kért volna számukra, Allahot a bűnbánat Elfogadójának, Irgalmasnak találták volna. 65 De nem, Uradra, nem fognak hinni addig, amíg téged nem tesznek meg döntőbírónak abban, ami felmerül közöttük, és utána nem találnak magukban semmilyen ellenérzést azzal kapcsolatban, ahogy döntöttél, és alávetik magukat teljes alávetéssel. [A Mindenható Allah Saját Magára esküszik, hogy senki sem éri el az igaz hitet, amíg nem a Küldötthöz (s.a.w.) folyamodik döntésért minden ügyében. És azután amit a Küldött (s.a.w.) parancsol, az a nyilvánvaló igazság, amelynek alá kell vetnie magát külsőleg és belsőleg is. Nem szabad habozni vagy kétséget érezni a döntés helyességét illetően, hanem tökéletes alávetettséggel, vita és kifogások nélkül kell elfogadni.]

A Mohamednek való engedelmesség és elkötelezettség *egyenlő* az Allahnak való engedelmességgel és elkötelezettséggel:

4:80 Aki engedelmeskedett a Küldöttnek, az bizony Allahnak engedelmeskedett, és aki elfordul, hát nem azért küldtünk téged, hogy az őrizőjük legyél.

48:10 Bizony, akik hűséget esküsznek neked [Mohammed Prófétának (s.a.w.)], azok Allahnak esküsznek hűséget.

Allah *hívők iránti kegyelmének a feltétele* az „Allahnak ÉS Küldöttének”, illetve egyszerűen „a Küldöttnek” (!) való engedelmesség:

3:132 És engedelmeskedjetek Allahnak és a Küldöttének, hogy kegyelmet nyerhessetek.

24:56 És tartsátok meg az imát, és adjátok meg a zakátot, és engedelmeskedjetek a Küldöttnek, hogy kegyelmet kaphassatok.

Akik rágalmazzák Allahot és a Küldöttét (33:57), sértegetik Allah Küldöttét (9:61), vagy csupán „emelt hangon”, azaz modortalanul beszélnek Allah Küldöttével (49:2), elvesztik az üdvösségüket. (Mind medinai szúrák.)

„Kegyelem a világoknak"

A Korán szerint Mohamed Allahnak a teremtett világok iránti kegyelmét [*raḥmatan lil' ālamīna*] testesítette meg:

> 21:107 (KISS) És nem másért küldtünk el téged [Mohammed Prófétát (s.a.w.)], mint kegyelemként a világoknak. [Mindazoknak, akik hallgatnak a hívására, és elfogadják őt. Imám Muszlim jegyezte fel Abu Huraira (r.a.) elbeszélésében, hogy amikor megkérték Allah Küldöttét (s.a.w.): „Fohászkodj a hitetlenek ellen", ő azt mondta: „Nem átkozni küldettem, hanem kegyelemként!"]

A hagyomány szerint Mohamed apai ágon Adnannak, Ismáel fiának a leszármazottja, a próféták Ádámtól Mohamedig tartó vérvonalának utolsó tagja (FNT 13):

> A legkiemelkedőbb és a legnagyobb a próféták közül minden tekintetben kétségkívül Mohamed próféta (s.a.v.). Minden próféta, aki előtte küldetett, egy adott néphez vagy közösséghez jött, az adott időre vonatkozó tanítással. Mohammed próféta (s.a.v.) azonban az egész emberiséghez és a dzsinnekhez küldetett, a szó legteljesebb értelmében mind a tizennyolcezer világhoz, hogy a Világok Kegyelme legyen.

Az iszlámban ellentmondásos hagyományok élnek együtt arról, hogy Mohamed milyen értelemben „kegyelem a világoknak": csak Allah kegyes *üzenete* miatt, amit átadott, vagy mert ő maga *közben tud járni* Allahnál mások érdekében?

A Korán szerint *az ítélet napján* egyfelől senki sem tehet semmit másokért, akkor egyszerűen „nem lesz közbenjárás" (2:48,123,254, 6:51), illetve „csak Allah" a közbenjáró (6:70, 32:4, 39:43), „ígéretet" csak az Irgalmastól lehet kapni (19:85-87). Allah engedélyével „valakik" mégis közbenjárhatnak másokért (2:255, 10:3, 20:109, 21:28, 34:23). Bár Mohamed sem tudta, mi fog vele történni (46:9), idővel gazdag hagyomány alakult ki Mohamed *közbenjáró szerepéről*.

Egy hiteles, hosszú hadísz szerint a túlvilágon a végítéletet türelmetlenül várók elmennek Ádámtól Noán, Ábrahámon és Mózesen át Jézusig mindenkihez, hogy majd járjon értük közbe, de egyikük sem érzi magát alkalmasnak a feladatra *a saját bűnei miatt*. Jézus is visszautasítja a kérést, de *magyarázat nélkül* (csak ő bűntelen), és ezzel küldi őket tovább: „Menjetek Mohamedhez, a szolgához, mert Allah megbocsátotta a múltbeli és a jövőbeli bűneit is."[148] Eszerint tehát Mohamed nem bűntelensége, hanem *bűnbocsánatának kivételes bizonyossága* miatt lehetne közbenjáró. (Az iszlám tagadja az üdvbizonyosság lehetőségét, a végső ítélet előtt senki semmiben sem lehet biztos.)

A Korán kijelentése szerint ugyanis Mohamed időnként *vétkezett, és bocsánatot kellett kérnie Allahtól* (4:105-107, 9:43, 40:55, 47:19, 48:1-2 stb.), a hadíszok pedig

[148] ALBUKHARI 9:532(3)

még Mohamed bűnbánó imáit[149] is közlik. A századok során hosszas viták közepette mégis kialakult a próféták bűntelenségének, így *Mohamed bűntelenségének* a dogmája. (Ez különösen a síitáknak volt fontos, bűntelen imámjaik miatt.) A hagyomány másik ága szerint Mohamed éppen *egyedi tökéletessége miatt* járhat közben mindenki másért.

Keresztény teológiai szempontból tehát figyelmet érdemel a tény, hogy a muszlimok között a hivatalos álláspont ellenére is kialakult a közbenjáró iránti igény.

Mohamed „közelsége"

Külön elemzést igényel a Mohamed „közelségéről" szóló koráni kijelentés is, amit a muszlim kommentárok nem a kortársakhoz való közelségként értelmeztek, hanem a *mindenkori* muszlimhoz való közelségként *ebben a világban és a túlvilágon*:

> 33:6 (KISS) A Próféta közelebb van a hívőkhöz, mint ők saját maguk, és a feleségei az anyáik. [Imám Bukhari jegyezte fel, Abu Huraira (r.a.) elbeszélésében, hogy Allah Küldötte (s.a.w.) azt mondta: „Egyetlen hívő sincs, akihez ne én lennék a legközelebb álló ember ebben a világban és a Túlvilágon." (...)] És a rokonsági kapcsolatban lévők közelebb vannak egymáshoz Allah rendelésében, mint a hívők és a mudzsahirek, kivéve, hogy szívességet tesztek a barátaitoknak. Ez meg van írva a Könyvben.

A szövegkörnyezetet tekintve a 4-5. vers és a 6. vers második fele egyértelműen *családjogi* döntésekről szól, Mohamed közelsége a *rokonság* összefüggésében merül fel.

A Zajnab-afférról és annak következményeiről van szó. Mohamed ugyanis feleségül vette Zajd, a fogadott fia feleségét, Zajnabot, aki azért vált el férjétől, mert tudta, hogy megtetszett Mohamednek. Bár ez a muszlim közösségben először felháborodást váltott ki, Mohamed sugallatot kapott, hogy Zajd nem a vérrokona, tehát elveheti a feleségét. Zajdot ezentúl ne hívják „Mohamed fiának", ezentúl tilos az örökbefogadás, Mohamed feleségeit pedig más nem veheti feleségül, halála után özvegyek maradnak.

A Mohamed „közelségéről" szóló kijelentést az általam elérhető kommentárok több irányban értelmezik. Al-Bukhárí hadísza (ld. KISS kommentárját) a mondatot kiemeli a szövegkörnyezetből, és értelmét spirituális irányba viszi el az értelmét. IBN ABBAS és ALJALALAYN még a családjog témáján belül értelmezi, olyan hadíszt idézve, amely Mohamednek a hívőkről való gondoskodásáról szól. IBN KATHIR egyfelől Mohamed bíráskodási jogát hangsúlyozza a 4:65-re hivatkozva, másfelől az iránta való szeretetről szóló hadíszt idéz (ld. alább). A modern kommentárok közül ASAD szerint Moha-

[149] Pl. ALBUKHARI 9:534

med a hívőknek „olyan, mint az apjuk”, feleségei pedig „mint az anyjuk”, ALHILALI-KHAN azonban már csak a Mohamed iránti szeretetről szóló hadíszt idézi.

A mohamedi „közelség” értelmezéstörténete tehát a családjogi szövegkörnyezetből kikerülve széles spektrumot ölel át. Egy a Krisztuséhoz hasonló spirituális jelenlét (Mt 28:20) értelme azonban a szunnita iszlám hivatalos keretein belül nem jelent meg – csak a szúfí misztikában és a néphitben.

A Mohamed iránti szeretet

A muszlimok Mohamed iránti szeretetének kialakulásában két réteg különíthető el, a koráni (3:31, 9:24) és a hadíszok. Először is, a Korán szerint Allah hívők iránti szeretetének és bocsánatának *feltétele* a Mohamed iránti engedelmesség:

> 3:31 Mondd: „Ha szeretitek Allahot, akkor kövessetek engem. Akkor Allah is szeretni fog benneteket, és megbocsátja nektek a bűneiteket. Allah Megbocsátó, Irgalmas.”

Másodszor, aminek a Korán szerint a hívők számára *mindennél* „kedvesebbnek”kell lennie, az nem más, mint Allah, Mohamed és az erőfeszítés [*ĝihād*] hármasa:

> 9:23 (KISS) Ti hívők, ne válasszátok az apáitokat és a testvéreiteket közeli barátaitoknak és védelmezőtöknek, ha ők jobban szeretik a hitetlenséget a hitnél. És akik szövetségesül választják őket, azok bűnösök. 24 Mondd: „Ha az apáitok, a fiaitok, a testvéreitek, a házastársaitok, a rokonaitok, a vagyonotok, amit megszereztetek, a kereskedés, aminek a hanyatlásától féltek [ha nem foglalkoztok vele], és a hajlékaitok, amelyekben örömötök lelitek, kedvesebbek nektek, mint Allah, a Küldötte és a küzdelem az Ő útján, akkor várjatok, míg Allah elhozza a parancsát. [Amíg Allah dönt arról, hogy milyen büntetéssel sújtson] És Allah nem vezeti a bűnben megátalkodottakat. [Imám Ahmed feljegyzése szerint Zuhrah ibn Mabad (r.a.) azt beszélte, hogy nagyapja azt mondta: „Allah Küldöttével (s.a.w.) voltunk, és Omár (r.a.) a kezét fogva azt mondta: „Allah Küldötte! Allahra, drágább vagy te nekem mindennél, kivéve saját magamat!” Allah Küldötte (s.a.w.) azt mondta: „Egyikőtök sem hisz igazán, amíg nem szeret engem jobban saját magánál is.” Omár (r.a.) erre azt felelte: „Bizony, most már saját magamnál is jobban szeretlek.” „Most, Omár, elérted az igazi hitet.” – mondta erre Allah Küldötte (s.a.w.).][150]

Eszerint a muszlim Isten iránti szeretete, és Istennek a muszlim iránti szeretete *elválaszthatatlan* mindattól, amit Mohamed követése jelent. Egyes hadíszokban ezért már a Mohamed iránti önfeláldozó szeretet *a hit mércéje*. E hadíszok megfogalmazása feltűnően hasonlít Krisztus szavaira (Mk 10:37-38), de elhunyt személyt bizonyára nem

---

[150] ALBUKHARI 1:15 Anasz beszélte el: A Próféta mondta: „Egyikőtöknek sem lesz hite, amíg nem szeret engem jobban az apjánál, a gyermekeinél és az egész emberiségnél.” MUSLIM 1:71 Anasz bin Malik tekintélyére (hivatkozva) beszélték el, hogy Allah küldötte azt mondta: „Egyikőtök sem hívő, amíg nem vagyok neki kedvesebb a gyermekénél, az apjánál és az egész emberiségnél.”

lehet ugyanolyan értelemben „szeretni”, mint azt, aki a keresztény hit szerint él, jelen van, és munkálkodik (ld. Mt 28:20, Mk 16:20, ApCsel 3:16, Zsid 4:12-16).

„Áldásküldés” Mohamedre és családjára

A muszlim kiadványok feltűnő sajátsága a Mohamed neve után kötelezően hozott áldásmondás („blv” = „Béke legyen vele!”, angolul „PBUH” = *Peace Be Upon Him*, arabul *alayhi-s-salām*.) A szokásnak koráni gyökerei vannak, de a hadíszokban dolgozták ki:

> 33:56 (KISS) Bizony, Allah és az angyalai áldást küldenek a Prófétára. Ti, akik hisztek! Küldjetek rá áldást, és köszöntsétek őt illő köszöntéssel. [Imám Tirmidhi feljegyzése szerint Fadhala Ibn Ubaid arról számolt be, hogy Allah Küldötte (s.a.w.) halotta egyszer, hogy valaki fohászkodott, és nem kért áldást Allah küldöttére (s.a.w.). Azt mondta: „Ez az ember elkapkodta a fohászát.” Visszahívta az illetőt, és azt mondta neki: „Ha valaki fohászkodik, az kezdje Allah magasztalásával és dicsőítésével, aztán kérjen áldást rám is. Aztán fohászkodhat azért, akiért csak akar.” A két Szahíhban pedig azt olvashatjuk, hogy Abu Mohammed Kab ibn Udzsra (r.a.) azt beszélte el: „Allah Küldötte (s.a.w.) eljött hozzánk, és megkérdeztük tőle: „Allah Küldötte, azt tudjuk, hogyan üdvözöljünk téged, de hogyan kérjünk rád áldást?” Azt felelte: „Ó Allah! Küldj békességet és megtiszteltetést Mohammednek és Mohammed családjának, ahogy békességet és megtiszteltetést küldtél Ábrahámnak és Ábrahám családjának. Bizony te dicséretre méltó és Fenséges vagy. Ó Allah! Áldd meg Mohammedet és Mohammed családját, ahogy megáldottad Ábrahámot és Ábrahám családját! Bizony te dicséretre méltó és Fenséges vagy.”[151]

Bár Mohammed halott, a neki kért áldás az áldást *küldőre* is áldásként hat, ezért a rendszeres „istenemlegetés” mellett a Mohamedre és családjára küldött áldásnak is nagy spirituális jelentőséget tulajdonítanak.

4.3.3. Imitatio Muhammadi

Shabbir Akhtar,[152] a szekularizált világban is működőképes iszlámért küzdő muszlim óvatosságra inti azon olvasóit, akik Mohamedben csak a régmúlt nagyhatású alakját látják: „Mohamed halott, de csak a legjelentéktelenebb értelemben véve halott, mert ideológiai szempontból él – és jól van.” Mohamed eseményekben gazdag élete azonban nem csupán *történeti és ideológiai* szempontból fontos a muszlimoknak, hogy tudniillik ő volt vallásuk alapítója, tanaik megfogalmazója.

Mohamednek *spirituális* jelentősége van. Mivel az iszlám szerint az ember a jó és a rossz tettei mérlege alapján üdvözül, és Mohamed állt a legközelebb Allahhoz,

---

[151] ALBUKHARI 6:320,321,322, 8:638

[152] Akhtar, Shabbir: „Be Careful With Muhammad”, Bellew, London, 1992 (28. oldal)

ezért az ő vallási gyakorlata, magatartása, szokásai (szunnája) a mindenkori muszlim számára mintaértékű, sőt, annál is több. Mohamed *a tökéletes és szeretett modell*.

Bár a muszlimok hangsúlyozzák, hogy Mohamed csak ember volt, aki meghalt, és a feltámadásra vár, ugyanakkor olyan mértékben *kivételesnek* tartják, hogy az alig marad el attól, ami Krisztus a keresztények számára. Krisztus kettős, *istenemberi* természetéből kiindulva azonban természetes és logikus az „élő és ható Ige" (Krisztus) spirituális közelségéről, az ő követéséről és az iránta való szeretetről beszélni.

Mohamed esetében az még érthető, hogy *kortárs* követőitől szeretetet követel, de a későbbi nemzedékek vajon hogyan követnek és szeretnek egy *halottat*? Vajon konkrétan mit jelent ma Mohamedet követni és szeretni? A legtöbb muszlim számára gyakorlati módon a saríának és a szunnának való aprólékos engedelmességet, de az iszlám misztika és a népi vallásosság számára ennél sokkal többet. Olyan tiszteletet, amely már-már a Krisztus iránti imádatra emlékeztet, akkor is, ha maga a Korán és hiteles hadíszok az ilyesmit elítélik.[153]

„Szép példakép"

A Korán szerint (68:4) Mohamednek „nagyszerű a jelleme" (KISS) vagy „nagy [erkölcsi] érzületű" (SIMON), személyében „szép példakép" [*'uswatun ḥasanatun*] adatott a muszlimok számára (33:21). KISS kommentárja szerint…

> Ez az ája tartalmazza a kegyes Korán egyik legfontosabb üzenetét, és az Iszlám egyik legfontosabb alapelvét: minden muszlim ember előtt Allah Küldötte (s.a.w.) a tökéletes példa, akinek cselekedeteit és viselkedését követnünk kell, akit a Mindenható Allah példaképként állított valamennyiünk elé.

Bár a 33:21-beli kifejezés [*ḥasan*] jelentése „szép" vagy „jó", Mohamed „a tökéletes" példa lett. Kérdés, hogy Mohamed milyen értelemben példa? Vajon olyan ember, mint bárki más, és amit ő elért, azt más is elérheti? Vagy, valamiért rendkívüli volt?

Az általam elérhető kommentárok a szövegkörnyezetből (33:9-27) indulnak ki, a pogányokkal és zsidó szövetségeseikkel vívott „árokcsata" történetéből. IBN ABBAS szerint Mohamed „jó példa és jó utánozni az árokban való helytállásban", ALJALALAYN szerint is jó példa „a csatában való kitartásban és helytállásban". IBN KATHIR az Allah győzelmi ígéretébe vetett türelmes hitet, reményt tekinti példaértékűnek (ue. ASAD), de szerinte már „fontos alapelv Allah hírnökét követni minden szavában és tettében".

---

[153] Vö. ALBUKHARI 4:654 Omár beszélte el: Hallottam a Prófétát, amint azt mondta: „Ne túlozzatok engem dicsőítve, ahogyan a keresztények dicsőítették a Mária fiát, mert én csak szolga vagyok. Úgyhogy hívjatok Allah szolgájának és az ő Küldöttének."

Mohamed nyilvánvalóan azért „szép példa”, mert *muszlim*, aki alárendeli magát Allah akaratának. Mohamed azonban bizonyos értelemben „példátlan” muszlim. Amint az „Allah és a Küldötte” versekben láttuk, nem csupán *ugyanúgy* kell alárendelnünk magunkat Allahnak, ahogyan ő tette, hanem *neki is ugyanúgy* alá kell rendelnünk magunkat, mint Allahnak. Ettől pedig nem kevesebb függ, mint hogy az ember az ítélet után a Kertbe vagy a Tűzbe kerül.

Keresztények számára különösen fontos megérteni, hogy amiképpen az iszlám nem csupán vallás, hanem egy egész civilizáció, és a Korán sem pusztán hitelvek gyűjteménye, hanem maga a kinyilatkoztatás és az isteni jelenlét, úgy Mohamed sem csupán vallásalapító volt, hanem politikus és hadvezér, kereskedő és szomszéd, férj és családapa: *az ideális hívő, akihez hasonlóvá válni üdvösségkérdés*. A konvertita Martin LINGS (2003:9) megfogalmazásában:

> Az ő életének eseményei ma is meghatározói a muszlim ember mindennapi életének. A célunk az, hogy életünk minél jobban hasonlítson az ideálishoz, vagyis ahhoz, amilyen Prófétánk (blv) élete volt. (…) A muszlimoknak teljes mértékben el kell fogadniuk és követniük kell a Próféta (blv) tetteit és viselkedésmódját, hiszen mindez része a hitünknek. Csak a szíra fényében lehetünk sikeresek ezen a világon és a túlvilágon is. A szíra alkalmazható minden egyén saját életében, de alkalmas arra is, hogy egy nagyobb közösség vezetéséhez ötleteket nyerjünk. Ebben az értelemben a szíra a társadalmi együttélés vezérfonala. A nyugati civilizáció erőelvű hatalomgyakorlásával szemben nyújt alternatívát Allah Küldöttének (blv) élete.

Kötelező, tanácsolt, természetes – vagy egyik sem?

A hitelesnek tartott hadíszok ezreinek csak egy része érint jelentős – vallási, jogi, társadalmi – témát. Meglepően sok hadísz olyan hétköznapi témákkal foglalkozik, mint amilyen a személyes higiéné, konkrétan a mosakodás, a körömápolás, a fogpiszkálás, a fésülködés, a borotválkozás vagy az alvás módjainak a „szép példa” által *bemutatott vagy parancsolt módja*.

Mohamednek a muszlimok vallásgyakorlatában betöltött modell-funkcióját főleg Robert Gleave[154] (BROCKOPP 2010:103-122) tanulmánya alapján igyekszem értelmezni.

Ami más kultúrákban a szokás vagy a magánügy kategóriába tartozik (pl. a bal kéz kizárólagos használata a „piszkos” dolgokhoz), az az iszlámban Mohamed szunnája – példaértékű szokása – révén vagy *vallási kötelezettségként* jelenik meg, vagy legalábbis *tanácsolt viselkedésként*. Ha vallási előírás, akkor a saría része, tehát nem megtenni büntetést von maga után „ebben az életben és a következőben” egyaránt. Ha csak

[154] A brit Robert Gleave az arab- és iszlámtudományok professzora (University of Exeter).

tanácsolt dolog, akkor elmulasztani ugyan nem bűn, de megtenni mindenképpen áldás – nem megtenni tehát az áldásról való tudatos lemaradás.

Mohamed szunnája ugyanis nem „új parancs", hanem olyasmit fejez ki, ami – az iszlám antropológia szerint – minden emberbe bele van teremtve. Ez az, amit természetes hajlama szerint cselekedne. A helyes hitre és helyes életvitelre való veleszületett emberi hajlam vagy tendencia a *fiṭra*. Az iszlám ennek tulajdonítja a hanífok, a külön kinyilatkoztatás nélkül is monoteista hívők létezését (ld. „ábrahámi vallás"), illetve a hadíszokban megjelenő prófétai viselkedés (tanács vagy parancs) természetességét:

> A Próféta mondta: „Tíz dolog van, amelyek a *fiṭra* jelei: a bajusz leborotválása, a szakáll nem levágása, a fogpiszkáló használata, az orrjáratok kimosása vízzel, a körmök levágása, az ujjpercek megmosása, a hónaljszőr eltávolítása, a szeméremszőrzet leborotválása, a nemi szervek és a fenék megmosása (vizelés vagy széklet után). Mu'szab, aki ezt továbbadta, mondta: „Elfelejtettem a tízediket – a száj öblítése lehetett az."[155]

A hadíszokban Mohamed azonban nem csupán bátorítja a helyes cselekvésre való hajlamot, hanem konkrét *parancsokat* ad a hívőknek. Imádkozzanak úgy, ahogyan ő, ne zenéljenek hangszerrel, egyenek a jobb kezükkel, naponta csak egyszer fésülködjenek, minden negyvenedik napon vágják le körmüket, a bajszukat és a szeméremszőrzetüket. Aki pénteken vág körmöt, annak ujjáról Allah eltávolítja a betegséget, és áldással helyettesíti. A köröm és szakáll rágcsálása viszont a Suttogótól (a Sátántól) van, stb.[156] Az ember spiritualitását tehát nem csupán a napi öt imádság előtti kötelező *rituális* tisztálkodás elvégzése minősíti, hanem *általános* higiénikus állapota is.

A hadíszok egy része azonban nem parancs, hanem egyszerű közlés Mohamed egy bizonyos tettéről. Megtudjuk például, hogy Mohamed az illatok közül a pézsmát, az ételek közül pedig a tököt, az árpát és a húslevest kedvelte. Azt is megtudjuk azonban, hogy egyes társak, miután együtt ettek vele tököt, attól kezdve kedvelték a tököt.[157]

Ilyen közléseket olvasva, és Mohamedet tökéletes példának tekintve felmerül a kérdés, hogy vajon Mohamed melyik tette volt csupán személyes választás [*masnūn*], és melyik számít vallási kötelezettségnek [*farḍ*]? És mi alapján lehet ezt eldönteni?

Ha egy muszlim nem kedveli a tököt vagy pézsmaillatot, az bizonyára nem bűn, de nem kellene mégis kedvelnie? Voltak ugyanis Mohamed körül példaadó életű hívők, akik ebben is utánozták a Prófétát.

---

[155] MUSLIM 1:153

[156] BROCKOPP 2010:103-105

[157] ALBUKHARI 7:291

Ha a muszlim nem utánozza *őket*, nem mulasztja el annak a lehetőségét, hogy tökéletesítse Mohamed imitálását? Hol vannak a határok? *Az ilyen kérdések évszázadokon át foglalkoztatták a muszlim vallásjogászokat.* Gleave tanulmánya[158] szerint alapvetően a következő kérdésekre keresték a választ:

1. Hitelesek a beszámolók?
2. Mi volt Mohamed szándéka?
3. Elkövethetett a Próféta vétket vagy hibát?

A hadíszok *hitelességének* vizsgálata külön tudomány, amelynek eszköztárát ebben a témában is bevetették az elbeszélés leszármazási láncolatainak és variánsainak vizsgálata során. Ami Mohamed *szándékát* illeti, hogy tudniillik csak éppen úgy tett, vagy ezzel példát is akart mutatni, a tudósok azt igyekeztek megállapítani, hogy a szövegben van-e bármi, ami arra utalhat, hogy a szövegnek nem csupán aktuális és személyes, vagy általános vallási, erkölcsi, jogi vagy rituális jelentősége van. Ez persze korántsem volt mindig egyszerű feladat, és Gleave példaként oldalakon át elemzi a fogpiszkáló (*siwāk* vagy *miswāk*) használata körüli évszázados vallásjogi bonyodalmakat.

Egy anekdota szerint[159] azonban maga Mohamed is tisztában volt azzal, hogy a követői állandóan figyelik, ha nem is feltétlenül tudják, mit látnak:

> Isten prófétája velünk imádkozott, és amikor imádkozott, levette a szandáljait, és a balja felől letette őket. Ezért mindenki más is levette a szandálját. Amikor befejezte az imádságot, azt mondta: „Miért vettétek le a szandálotokat?" Azt válaszolták: Láttuk, hogy leveszed, így mi is levettük." Akkor a Próféta azt mondta: „Nem a rítus részeként vettem le őket, hanem Gábriel angyal tudatta velem, hogy egy kis kosz volt rajtuk. Ha az imádság helyére jöttök, nézzétek meg a szandálotokat. Ha van rajta valami, töröljétek le."

Úgy látom, hogy ez a jelenség nem iszlám-specifikus, hanem általános emberi: a *személyi kultusz* bármely vallásban, illetve nem csak a vallások világában képes ilyen helyzeteket produkálni.

Visszatérve a muszlim vallásjogászokhoz, a legfontosabb kérdés számukra az volt, hogy vajon Mohamednek *minden* cselekedete hibátlan-e? Teljesen értelmetlen és felelőtlen dolog lenne ugyanis ilyen mértékben utánozni olyasvalakit, aki nem tökéletes, időnként hibázik, netán vétkezik is. A problémára több megoldás született. Íme az első öt évszázad során kialakult álláspontok ar-Rází (megh. 1209) visszatekintésében:[160]

---

[158] BROCKOPP 2010:106-tól

[159] BROCKOPP 2010:109, idézet Ibn Hanbal egyik művéből.

[160] BROCKOPP 2010:117-118

- a síiták szerint Mohamed vagy más próféta *nem követhetett el* hibát vagy vétket, sem szándékosan, sem félreértésből (ahogy az imámjaik sem)
- a szunniták véleménye megoszlott: szerintük a próféták
    - elkövethetnek bűnt vagy hibát – egyesek szerint ez meg is történt, mások szerint nem
    - nem követhetnek el bűnt vagy hibát, csak *félreértésből* fakadóan,
    - nem követhetnek el bűnt, de *hibát* igen
    - nem követhetnek el *nagy* bűnt szándékosan, de *kis bűnt* félreértésből vagy hibából fakadóan igen, ám ezek egyike sem vezetne félre másokat.

Kívülállóként nézve Mohamed bűnei a Korán és a hadíszok alapján *nyilvánvalóak*, ezért a Mohamed-imitáció eleve elhibázottnak tűnik. Ar-Rází szerint azonban, bár Mohamed hibázhatott, és hibázott is, ez sosem maradt észrevétlen vagy korrekció nélkül.

4.3.4. Mohamed a misztikus és a népi vallásosságban

Bár értekezésemben végig a klasszikus és a szunnita iszlámot tartom szem előtt, több okból is szükséges kitérni a misztikus és népi Mohamed-hagyományra. Először is, bár ezt a lelkiséget többnyire a szunnita hittudósok éles kritikája kísérte, mindmáig kihat a muszlim tömegek hitéletére. Másodszor, az a tekintély, amit Mohamed a Koránban magának követelt, természetes módon emelte az egyszerű emberek fölé. Harmadszor, Mohamednek is története van, Korán *utáni* története pedig a misztikus és népi vallásosság Mohamed-kultuszában folytatódik, ami spirituális hiányérzetet igyekszik betölteni, a hiány „alakja” pedig feltűnően emlékeztet *Jézus Krisztusra*.

Mohamed „pótlása”

Mohamed halálával megszűnt a sugallat rendkívüli, közvetlen formája, aminek a társak 22 éven át a tanúi voltak. Ő közvetített Isten és ember között, ezért halála után egyfajta űr keletkezett, sajátos krízis, amelyre többféle megoldás született.

A síita irányzat az *imámokban*, a Mohamed leszármazottai közül kikerülő vallási elitben találták meg a kontinuitást, a misztikus irányzat pedig a *szúfí szentekben*, illetve a minden szúfí által megvalósítható egyéni spirituális élményben. Mindkét irányzatban közös azonban, hogy a kinyilatkoztatás képviselőit vagy hordozóit igyekezett visszavezetni a forrásra: Mohamedre. A síita imámok Mohamed vér szerinti leszármazottai, a szúfí szentek pedig beavatási láncolatuk [*silsila*] révén kapcsolódtak Mohamedhez.

Ehhez azonban a síitáknak azt kellett tagadniuk, hogy Mohamed képes volt vétkezni, hibázni, hiszen imámjaikat, Mohamed leszármazottjait bűntelennek tartották – éppen Mohamedről gondoljanak kevesebbet? A szúfíknak pedig azt kellett figyelmen kívül hagyniuk, hogy míg Mohamed tudta, hogy nem tudja Allahot megfelelően dicsőíteni, a szúfí szentek Istenbe beleveszve még azonosultak is vele („Dicsőség nékem!") – éppen Mohamed ne állt volna ilyen magas fokon?

„Én vagyok...."

A 61:6 kommentárja (KISS) Jézusnak az eljövendő Ahmedről szóló jövendölése után olyan hadíszokat idéz, amelyek Jézus „Én vagyok…" mondásaira emlékeztetnek:

> Az „Ahmed" Mohammed Próféta (s.a.w.) neveinek egyike. Imám Bukhari jegyezte fel a Szahíhban Dzsubair ibn Mutim (r.a) elbeszélésében: „Hallottam, hogy Allah Küldötte (s.a.w.) azt mondta: „Vannak neveim: Én vagyok Mohammed, és én vagyok Ahmed. Én vagyok al-Mahi, aki által Allah eltörli a hitetlenséget. Én vagyok al-Hasir, aki először lesz feltámasztva, amikor az emberek feltámasztatnak az Ítélet Napján. És én vagyok al-Aqib is (aki után nem lesz több próféta)." Mohammed ibn Iszhaq pedig azt jegyezte fel Khalid ibn Madan (r.a.) elbeszélésében, hogy Allah Küldötte (s.a.w.) társai azt mondták: „Allah Küldötte! Beszélj nekünk magadról!" Ő pedig azt felelte: „Én vagyok Ábrahám (a.s.) fohásza {2:129}, Jézus (a.s.) jó híre {61:6}, és anyám álma: mikor anyám várandós volt velem, azt álmodta, hogy fény sugárzik belőle, ami Baszra és Sam palotáit is beragyogja." Imám Ahmed pedig azt jegyezte fel Al-Irbad Ibn Szarija (r.a.) elbeszélésében: „Allah prófétának rendelt engem már akkor, mikor Ádám (a.s.) még az agyagban volt. Beszélek nektek az eljövetelemet jelző jó hírekről: én vagyok atyám, Ábrahám (a.s.) fohásza, Jézus (a.s.) jó híre, és az anyám álma. Minden próféta anyja látott hasonló álmokat."

Álomban, levélben és köszöntve

A muszlimok számára az álom az isteni sugallat egyik formája is lehet, és mivel egy hadísz szerint „a Sátán az álomban nem öltheti fel a Próféta alakját", egyszerű emberek is kaphatnak sugallatot Allahtól *és Mohamedtől* (BROCKOPP 2010:136).

Mohamednek az „élő és ható Igéhez" hasonló voltával számolt a közép- és újkori néphit is, amit bizonyít a *neki írt levelek* tömege. Ezeket a zarándoklatot végzőkre bíztak rá, hogy dobják be Mohamed sírjába – onnan azonban rendszeresen ki is söpörték őket, mert az épület hamar megtelt volna velük (BROCKOPP 2010:151-153). Mohamed *segítségül hívása* főleg a kései, nem „hiteles", de többnyire „jó" minősítésű hagyományokra (at-Tirmidzí, Abú Dáúd) támaszkodik. Ezeket rendszeresen idézi a „Riyad-

us-Saliheen" népszerű szunnita hitéleti kézikönyv is (AMIN-BINRAZDUQ 1999), amelynek 14. fejezete már nem csupán áldásküldésről szól:

> 1401. Abú Huraira (r.a.) beszélte el: Allah Küldötte (s.a.w.) mondta: „Ne tegyétek síromat ünnephellyé, és esedezzetek Allahnál értem, mert esedezésetek elér engem, akárhol is vagytok."
> 1402. Abú Huraira (r.a.) beszélte el: Allah Küldötte (s.a.w.) mondta: „Ha valaki üdvözöl engem, Allah visszafordítja a lelket a testemhez [a sírban] és én viszonzom a köszönését." [Kommentár: Azt tanuljuk meg ebből a hadíszból, hogy a Próféta eleven a sírjában, és viszonozza egy muszlim köszöntését. Ez az élete a *barzakh*-beli élet (köztes állapot a halál és a Feltámadás Napja között, és aki meghal, ebbe lép be), amelynek valósága nem ismeretes a számunkra. (…)]

A kommentár további része szerint *valahányszor* Mohamedet köszöntik, a Mindenható Allah csodája révén a teste és a lelke egyesül, majd visszatér a közteslétbe, és hívő muszlim ebben nem kételkedhet. Számomra mindenesetre kérdés, hogy megszólítás, segítségkérés és ima között vajon hol a határ?

„Allah fénye" és „Mohamed valósága"

Az „Én vagyok…" hadíszok és néhány ája lett az alapja a szúfí misztikában és a népi vallásosságban kialakult Mohamed-kultusznak, ami végül sajátos kvázi-ariánus teológiához vezetett. Carl W. Ernst[161] (BROCKOPP 2010:123-139) tanulmánya szerint a Korán azon verseit, amelyek „Allah Fényéről" (*nūr Allāh*, 61:8), „fényt adó lámpásáról" (*sirāĝ munīr*, 33:46), „lámpásáról" (*miṣbāḥ*, 24:35) vagy a „hajnalfényről" (*al-ḍuḥā*, 93. szúra) beszélnek, már korai kommentárok is Mohamedre vonatkoztatták.

Így a mekkai kereskedőből két-három évszázad alatt Allah első, saját fényéből kiáradó fényteremtménye lett, akin keresztül minden mást teremtett – különösen a szúfí al-Halládzs misztikus Mohamed-költészetében. A szúfík kifejezetten „mohamedi valóságról" [*al-ḥaqīya al-muḥammadiyya*] beszéltek. Költészetükben Mohamed nem csupán a fizikai és lelki tökéletesség ikonja, hanem „az iránytű közepe", „a lét pólusa" és hasonló címek birtokosa. Egyes szúfí rendekben végül az egó Allahban való feloldása [*fanā'*] mellett a Mohamedben és családjában (!) való feloldódás is megjelent.

4.3.5. Összefoglalás

Az iszlám kereszténységről alkotott képének *második meghatározó eleme* Mohamed önmagáról és az iszlám Mohamedről alkotott képe, mert ez is nagyban meghatározta a

[161] Az amerikai Carl W. Ernst az iszlámtudományok professzora, a szúfizmus specialistája (University of North Carolina at Chapel Hill).

Jézus-képet. Az iszlám koncepcióját, és ebből következően a keresztény Jézus-kép kritikájának egyik gyökerét az alábbi pontokban foglalhatjuk össze:

1. *Mohamed Allah utolsó küldötte*. Az iszlám ezért eleve elutasítja a keresztény tanítást, miszerint Jézusban adatott Isten végső kinyilatkoztatása, és az ő tanítása a végső mérce (Zsid 1:1-2, Jn 1:1 stb.).
2. *Mohamed Allah egyetemes küldötte.* Az iszlám ezért elutasítja a kereszténység tanítást, miszerint Jézus nem csak a zsidósághoz, hanem minden néphez küldetett (Mt 28:19).
3. *Allah Mohamedben adott követendő példát*. Muszlim szemmel a keresztények Krisztus-követése egyszerre rivális és anakronisztikus, mert nem Isten legutolsó prófétáját követik (Mohamedet), hanem egy korábbit, és nem „a neki adatott könyv", hanem annak „megváltoztatott", hiteltelen verziói alapján (ld. **6.1.**).

4.4. Allah

Az iszlám és a kereszténység vallási rendszere is a központi tanítás köré épül, konkrétan *az Istenről alkotott kép* köré. Minden más tanítás ezekből fakad, illetve ezekre vezethető vissza. A két vallás közötti összes különbség, illetve egymásról alkotott képük és viszonyuk lehetőségei is az istenkép eltéréseiből fakadnak.

Az iszlám tanításának középpontjában álló sajátos istenkép alapja a Mohamed vallásszemléletéből fakadó „természetes egyistenhit" koncepciója [*hanīfiyya*], amelynek lényege az abszolút monoteizmus [*tauhīd*] és az abszolút transzcendencia [*tanzīh*].[162]

4.4.1. Hanífijja – a természetes egyistenhit

Az iszlám feltételez egy belénk teremtett, velünk született, természetes vallási érzéket, az ún. fitrát [*fiṭra*]. A szó a „teremteni" jelentésű *fatara* igéből származik (vö. 6:79), és a teremtett világban a teremtmény számára természetes teológiai és morális felismerésre utal. A Korán szerint az örökkévaló és mindenható Teremtő létére való ráérzés vagy ráébredés legjobb példája Ábrahám:

> 6:74 (KISS) És emlékezz, amikor Ábrahám azt mondta az apjának, Azernak: „Bálványokat veszel istenek gyanánt? Bizony, látom, hogy te és a néped nyilvánvaló tévelygésben vagytok. 75 És így [emiatt, vagyis azért, hogy elutasította népe bálványait], mutattuk meg Ábrahámnak az egek és a föld királyságát, hogy azok közé tartozhasson, akiknek szilárd bizonyosságuk van [a hitben]. 76 Így, amikor az éjszaka beborította őt, látott egy csillagot. Azt mondta „Ez az én

[162] A következő tanulmány elsődleges forrásai LEAMAN 2006:35-40 és EQ II:316-331.

Uram!" De mikor lenyugodott [a csillag], azt mondta: „Nem szeretem a lenyugvó dolgokat!" [Qatadah (r.a.) azt mondta erről: „Ábrahám (a.s.) tudta, hogy az ő Ura örökkévaló, és soha nem szűnik meg vagy tűnik el."] 77. Amikor látta a Holdat felkelni, azt mondta „Ez az én Uram!" De mikor lenyugodott [a Hold], azt mondta: „Ha az én Uram vezet engem, bizonnyal a tévelygők népe között leszek!" 78 Amikor látta a Napot felkelni, azt mondta: „Ez az én Uram!" Ez nagyobb [mint a csillagok és a Hold]. De mikor lenyugodott [a Nap], azt mondta: „Ó népem! Bizony, én ártatlan vagyok attól, amit ti társítotok [Allah mellé az imádatban]!" [Mert a népe tévelygése ellenére Ábrahám próféta (a.s.) megértette, hogy a múlandó és tökéletlen teremtmények közül senkit és semmit nem lehet Úrnak választani.]

Ábrahám *pusztán* a természet „értelmes vizsgálata" által (vö. Róm 1:20) megértette, hogy csak az Örökkévaló Teremtőt választhatja Urának. A Korán szerint tehát nem Isten hívta el Ábrahámot, és tanította a saját ismeretére (ld. Tanakh), hanem *magától* jutott egyistenhitre, és ő választotta Urának az Egy Istent. Mindezt pogány környezete ellenére tette:

3:67 (KISS) Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem haníf volt, muszlim. És nem tartozott a társítók közé. [A haníf az az ember, aki a természetes, eredeti egyistenhitet követi, akkor is hisz a Mindenható Allah Egyedülvalóságában, ha erről nem ért el hozzá semmilyen kinyilatkoztatott könyv.]

Maga a *ḥanīf* szó a „hajolni" vagy „elhajolni" jelentésű igéből származik, és a Koránban olyasvalakit jelent (EQ II:402), aki a pogány, zsidó, keresztény stb. vallási neveltetését megtagadva inkább arra „hajlik", hogy az eredeti, vele teremtett vagy természetes vallási érzéknek engedelmeskedjen:

30:30 (KISS) Fordítsd hát arcodat a vallás felé, hanífként! Allah természete, amellyel az emberiséget teremtette. Nincsen változás Allah teremtésében. [A két Szahíhban olvashatjuk, hogy Abu Huraira (r.a.) elbeszélése szerint Allah Küldötte (s.a.w.) egyszer azt mondta: „Minden gyermek fitrával (egészséges természettel) születik, de a szülei zsidóvá, kereszténnyé vagy tűzimádóvá teszik." (…)] Ez a helyes vallás, de a legtöbb ember nem tudja…

Az egy, örök Istennek való engedelmesség üzenete Ábrahámtól Mohamedig ugyanaz volt. Ezért a haníf egyenlő a muszlimmal, a hanífijja Ábrahám vallásával [*millat Ibrāhīm*], „a" vallással [*ad-dīn*, 10:105], tehát összegezve: az iszlámmal.

Uri Rubin szócikke (EQ II:403) szerint a hanífok [*ḥunafā*] iszlám előtti létezése és mivolta vitatott. A midrás-irodalomban az eretnekekhez [*minîm*] kapcsolható, szír egyházi szövegekben pedig a *hanpâ* (t.sz. *hanpê*) a pogányokra utal. A kifejezés eredetileg megvető jelentésének a muszlimok is a tudatában voltak, de már Omár kalifa is mint „a hanífok sejkje" [*aš-šayḫ al-ḥanīf*] mutatkozott be egy keresztény vezetőnek.

4.4.2. Tauhíd – az abszolút monoteizmus

Az iszlám legismertebb teológiai sajátsága abszolút monoteizmusa, amelyben „Az Isten” [*Allāh*] nem tűr maga mellett más „isteneket” [*ʻalihā*], mert ő „Az Egy” [*al-waḥīd*, 2:163]. Az iszlám monoteizmus abban az értelemben „abszolút”, hogy kizárólag *egyetlen Isten* létezését vallja (41:6), több Isten létét, illetve bárki és bármi Isten „mellé társítását” pedig elutasítja (4:36, 31:13), és megbocsáthatatlan bűnnek tartja (4:48).

Az iszlám monoteizmus ritkán említett, de fontos sajátsága az is, hogy az Egyetlen Istent kizárólag *egyetlen személyként* tudja elképzelni, valamiféle többséget, születést, származást az Egy Isten lényén *belül* sem enged (vö. 112:1-4). Ebből következően a trinitárius istenképet három istenbe vetett hitnek véli.[163]

4.4.3. Tanzíh – az abszolút transzcendencia

Az iszlám tanítása Isten transzcendenciájáról abban az értelemben „abszolút”, hogy Allah *teljesen* a teremtett világon kívül áll, attól *végtelenül* távoli.[164]

A Koránban a Teremtő [*al-ḫaliq*] és a teremtett világ között áthághatatlan szakadék tátong. Ennek az sem mond ellent, hogy vallja Allah „közelségét”:

> 50:16 (KISS) Mi teremtettük meg az embert, és Mi tudjuk, hogy mit sugall neki a lelke, és Mi közelebb vagyunk hozzá, mint a nyaki ütőere…

Ez a közelség ugyanis csupán mindenütt jelenvaló és mindentudó voltára utal, nem az intimitás lehetőségére. Az elterjedt muszlim hasonlattal élve: a Nap sugarai is elérnek *minket*, de *számunkra* ettől még a Nap elérhetetlenül messze marad, és *mi* a Napra nem tudunk hatást gyakorolni. Allah abszolút transzcendenciája az iszlámban a kölcsönös intimitás *lehetetlenségét* jelenti: Allah megközelíthetetlen, befolyásolhatatlan. A teremtmények ügyei egyszerűen *nem érintik* (55:1-78, 6:100-101), ezért az emberek bűnei sem érintik, és – a társítás vagy hitehagyás kivételével – nem is őellene vétkeznek, hanem *önmaguk* ellen (2:54,57, 3:117,135, 4:64,97,110, 7:23,160 stb.).[165]

---

[163] A kereszténység is egyetlen Isten kizárólagos létezését vallja, de azt is, hogy az Egyetlen Isten *lényén belül* három személy létezik, és Isten mint Atya, Fiú és Szentlélek nyilatkoztatta ki magát.

[164] A Tanakh és az Újszövetség istenképe *egyszerre* állítja Isten transzcendenciáját és immanenciáját. Isten a fizikai világon „kívül” áll (Zsolt 115:3, Ézs 66:1, Mt 6:9, ApCsel 7:48-50 stb.), hiszen a világ megteremtése előtt is létezett, másfelől a világot „belülről” áthatja, a világ „őbenne” létezik és működik (Zsolt 139:1-12, Jer 23:24, ApCsel 17:27-28).

[165] A Bibliában – Isten immanenciája, szentsége és az emberekkel való intim kapcsolata miatt – aki egy másik ember ellen vétkezik, *egyúttal* Isten ellen is vétkezik (1Móz 39:9, Lk 15:21, ApCsel 5:4).

Isten „lényege” [*ḏāt*] felfoghatatlan a korlátolt emberi elme számára: Istenhez semmi sem fogható (42:11). Maga Isten tehát megismerhetetlen, Isten nevei [*asmā*] azonban, amelyek a tulajdonságait [*sifāt*] sorolják fel, az ember számára bizonyos korlátok között megismerhetők, felfoghatók.

Isten lényéről szóló attribútum például Isten létezése [*wuĝud*], kezdet és vég nélküli örökkévalósága [*qidam*], örök maradandósága [*baqa*], a teremtett dolgokkal való összehasonlíthatatlansága [*muḫala li'l-hawadīṯ*], és létében másokra nem szorultsága [*qiyām bī nafsīh*].

Isten képességeiről szóló attribútum például korlátlan hatalma [*qudra*], akarata [*irada*] és tudása [*'ilm*], önmagában való élete, ami minden más élet forrása [*hayat*], a prófétáknak írásba adott beszéde [*kalām*], mindent átfogó hallása [*sam*] és látása [*basār*]. Allah megismerésének egyetlen igazi forrása a Korán: Allah ugyanis *könyvekben* nyilatkoztatja ki magát a prófétáin keresztül.

Allah „legszebb neveiből” (17:120) [*al-asmā' al-husnā*] az iszlám hagyomány szerint 99 vagy akár 313 – azaz végtelenül sok van. Isten neveit elfogadni, memorizálni és recitálni kell. Isten bizonyos neveit embereknek is lehet tulajdonítani, de például az *Allāh*, a *Rabb* („Úr”) és a *Raḥmān* („Kegyelmes”) ez alól kivétel (vö. 17:110).

Allah intim közelsége csak a szúfí misztikában került kidolgozásra a hit, a megismerés és a szeretet vagy feloldódás stációiban.

4.4.4. Milyen *nem* Allah?

A Korán és a keresztény Biblia istenképének összehasonlítása, az eltérések tudatosítása témánk szempontjából különösen fontos. Amint látni fogjuk, az igazi eltérések Isten és világ, illetve Isten és ember viszonyában jelenik meg. A szunnita istenképet a tauhíd elve miatt a Trinitás, a tanzíh elve miatt pedig az immanencia, illetve a szentség és az intimitás *hiánya* jellemzi, illetve a nyugati okkazionalizmusra hasonlító világkép.

Allah és a teremtés

Az iszlám a Korán alapján azt vallja, hogy Isten hét eget és hét földet teremtett (65:12) puszta szavával (2:117), hat nap alatt, majd leült trónjára (7:54), így Ő a világok Ura [*rabb al-ālamīna*] (41:9). A teremtés [*ḫalq*] azonban a látszat ellenére nem zárult le. Ahogyan Allah „véghezvitte” (SIMON) vagy „elkezdte” (KISS, SERDIÁN) az „első” teremtést, úgy azt „meg fogja ismételni” (21:104). Bár ez az ígéret valószínűleg a feltámadást követő új világról szólt (vö. 10:4,34), a századok során más értelmet nyert.

Ebben talán az olyan szövegek is közrejátszottak, amelyek szerint Allah „ha *akar* valamit" (jelen időben), csak azt mondja: „Légy!" (36:81-82 stb.).

A 11. századi asarí hittudósok nyomán a szunniták ma mindenesetre azt vallják, hogy Allah a világot nem csupán létrehozta egyszer régen, nem is csupán beavatkozik időnként, hanem *pillanatról pillanatra* teremti. Ezért végső soron Allah minden elsődleges és végső oka.[166]

Ami az embert illeti, egyetlen intelligens reakciója csak az Allahnak való *behódolás* lehet: az iszlám. Mivel minden Allah kezében van, és bármi is történik, az az ő aktív vagy megengedő akaratából történt, az embernek *bele kell törődnie* helyzetébe. A történtek miatti belső elégedetlenkedés vagy mások okolása végső soron „társítás".[167] Az egész teremtett világ önként engedelmeskedik Allah szuverén hatalmának (41:11), kivéve az embert, akinek szabad *szándék* adatott. Az ember ugyanis akarhat, vágyhat, kívánhat valami jót vagy rosszat, de hogy az *meg is történik*, kizárólag Allah műve, mert ő a valóság pillanatonkénti teremtője. Ha azonban valami rossz történik, azért nem Allah a felelős: azé a felelősség, akié a szándék, így az ember számon kérhető, jutalmazható vagy büntethető.

Ami a világot illeti, nemigen lehet *ok-okozatiságról* beszélni, hiszen mi teremtmények legfeljebb a dolgok egymásutániságának, azaz végső soron Allah szokásainak vagyunk a tanúi. Kauzalitás híján azonban valójában nem léteznek tudományos értelemben vett *természeti törvények*, illetve a *csodák* sem e törvények felfüggesztése vagy meghaladása, hanem Allah pillanatnyi döntései.

Ha Allahot ennyire *semmi* sem korlátozza, akkor valóban *minden* megtörténhet. A muszlimok pedig ennek megfelelően *bármit* elhisznek, arra hivatkozva, hogy Allah mindenható – nem naivitásból, hanem világképükből fakadóan.

Ami a vallást illeti, a próféták hittani üzenete mindig *ugyanaz* volt, és ha a Koránt olvassuk, mindegyikkel végső soron ugyanazok a dolgok történtek. A világnak nincs átfogó története, csak állandóan ismétlődő történetek: ugyanannak a leckének a vég nélküli ismétlése (ELLUL 2007:22-23).[168]

---

[166] Ez a világkép hasonlít a nyugati filozófiában Descartes nyomán kialakult okkazionalizmusra, amely pl. test és lélek egybehangolt működése mögött Isten alkalmankénti (*occasi*o) beavatkozását feltételezi.

[167] Ld. „Summarized Sahih Al-Bukhari" (1996:1075).

[168] A bibliai világképben Isten örökkévalósága és mindenhatósága ad az általa teremtett világnak stabilitást, megbízhatóságot: a világ változik, mégis állandó. Ezért a valóságnak története van, tudomá-

Allah és a szeretet

A Koránban „a szeretet” [*al-hubb*] fogalma nem tartozik Allah tulajdonságai közé. Azokkal szemben „szeretetteljes” [*wadūd*], akik bánják bűneiket (11:90, 85:14), de a hitehagyókat könnyen pótolja náluk méltóbbakkal:

> 5:54 (SIMON) Ti hívők! Aki eltántorodik közületek a vallásától [az az ő dolga]. Allah [a helyébe] olyan népet fog hozni, akiket szeret, és akik szeretik őt [*yuhibbuhum wa yuhibbūnahu*], akik szerények a hívőkkel, ám kemények a hitetlenekkel szemben, harcba szállnak Allah útján és egy gáncsoskodó gáncsoskodásától sem félnek. Ez Allah kegye. Annak adja, akinek akarja. Allah [mindent] magában foglal és [mindent] tud.

Allah szeretete ugyanis feltételhez kötött: csak azokat szereti, akik istenfélők (3:76), jót tesznek (2:195), hisznek őbenne (3:159), megtisztítják magukat, és visszatérnek hozzá (2:222). Ugyanakkor nem szereti ellenségeit: az igazságtalan bűnösöket (3:57), a hálátlan bűnösöket (2:276), vagy akik túllépik a határokat (2:190).

An-Nawawi klasszikus hadísz-gyűjteménye szerint Allah szeretetét a neki való engedelmesség révén meg kell szerezni (SHUBAIL 2008:333-334):

> 38. ALLAH SZERETETÉNEK MEGSZERZÉSE ÉS A HOZZÁ VALÓ KÖZELEDÉS ESZKÖZEI. Abu Hurejrára hivatkozva – Allah legyen elégedett vele – jegyezték fel, hogy azt mondta: Allah Küldötte így szólt: „A Fenséges Allah mondta: Aki az én egyik pártfogómmal (engedelmes szolgámmal) ellenségként bánik (utálja őt), az ellen háborút hirdetek. És nem közeledik egy szolgám sem Hozzám olyannal, ami kedvesebb lenne számomra, mint az, amit előírtam neki (a kötelező cselekedetekkel). És a szolgám addig-addig közeledik Hozzám a szorgalmi cselekedetekkel (önkéntes istenszolgálatokkal), amíg megszeretem. És amikor megszeretem, akkor én leszek a hallása, amellyel hall, és a látása, amellyel lát, és a keze, amellyel lecsap, és a lába, amellyel jár. S ha kér Tőlem, bizony megadom azt neki, és ha menedéket kér nálam, bizony megadom neki a menedéket.” (al-Bukhári)

A szúfí misztikusok más úton járva nem is annyira a „kedvelni” vagy „szeretni” jelentésű *hubb* szóval, hanem az inkább „szerelmi őrület” jelentésű *ʻišq* szóval írták le Allah iránti érzésüket. Érdekes módon a pogány mekkaiak azzal vádolták Mohamedet, hogy ezt érzi Allah iránt. (LEAMAN 2006:310-311)[169] Nem csoda, hogy a hadíszokban végül Mohamed lett „Allah Szeretettje” (*Ḥabīb Allāh*).

---

nyosan kutatható. Isten nem közvetlen teremtője a természeti és erkölcsi rossznak, az ember pedig szándékaiért és tetteiért egyaránt felelős.

[169] A bibliai istenképben Isten *maga* a szeretet (1Jn 4:16). Mindenkit feltétel *nélkül*, minden *ellenére* szeret (Jn 3:16). Jósága a hálátlanokra és a gonoszokra is kiterjed (Lk 6:35-36), *ellenségeit* is szereti, ezért erre a tökéletességre törekszik a zsidó és keresztény etika (Mt 5:43-48; Jón 4:11, Péld 25:21, Róm 12:20).

Allah és a szentség

A Koránban a „szentség” [*al-qudus*] fogalma igen ritkán fordul elő (EQ II:442-444, LEAMAN 2006:269). Magát Allahot csak két medinai szúra nevezi így: „a Szent Király” [*am-māliq al-quddūs*], neveinek két rövid felsorolásában (59:23, 62:1). Négyszer fordul elő a *rūh al-qudus* szerkezet: „szent lélek” vagy „szentség lelke”, de ez a Korán magyarázói szerint Gábriel arkangyalra vonatkozik, aki „lehozta az igazságot” Allahtól (16:102, mekkai), és Jézust „erősítette” (2:87,253, 5:110). A szó további előfordulásai egy helyi szent völgyre, illetve Jeruzsálem városára vonatkoznak.

Ha ezzel összehasonlítva belegondolunk a „szent” fogalmának bibliai gyakoriságába,[170] a hitet és a hitéletet átható szerepére, Isten „háromszor szent” voltába (Ézs 6:3, Jel 4:8), akkor joggal mutathatunk rá arra, hogy a Korán és a keresztény Biblia istenképe közötti fontos különbségről van szó. Keresztény teológiai szempontból ugyanis Isten szentsége az Istennel találkozó teremtmény alapélményét fejezi ki: *ilyennek éli meg* Istent. És amilyen csodálatosnak éli meg Isten lényét, egyúttal olyan elfogadhatatlannak éli meg a saját lényét, ezért Isten lénye egyszerre nyűgözi le, és készteti menekülésre. A Szent jelenlétében szégyelli magát, rájön, hogy lázadó stb. Ezzel pedig már ott is vagyunk az 1Móz 3-ban, az ember öntörvényűvé válásáról szóló ősi történetnél.

Véleményem szerint *ez az élmény hiányzik* Mohamed vallásosságából, és megmagyarázza az iszlám antropológia sajátságait: az emberrel nincs semmi baj, nincs romlott vagy bűnös természete, sosem volt Istenhez közelebb, mint jelenleg, csak ismernie kell Allah akaratát, nem szorul megváltásra és metamorfózisra.

Allah és YHWH – ugyanaz az Isten?

Keresztény részről gyakran olvashatók olyan tanulmányok, amelyek az *Allāh* szó vallástörténeti, etimológiai vagy teológiai vizsgálata alapján arra a következtetésre jutnak, hogy Ábrahám, Izsák, Jákób és Jézus Krisztus Istene (*YHWH*) nem azonos Mohamed Istenével (*Allāh*).

Ami a vallástörténetet, az istennév iszlám-előtti használatát illeti (EQ II:316-317), Mohamed apját is Abdalláhnak („Allah szolgája”) hívták, ezért eleve természetes volt számára a név használata. Allahnak Mekkában pogány kultusza volt, és csak *egy*

[170] KOZMA 1992:293-296 szerint a Tanakhban a *qādôš* melléknév 116-szor, a *qôdeš* főnév 469-szer fordul elő. Az Újszövetségben a *hagios* 233-szor, a *hagiazō* ige 28-szor, a *hagiōsynē* 3-szor, a *hagiasmos* 10-szer, a *hagiotēs* 1-szer, a *hieros* 4-szer, a *hosios* 8-szor, a *hosiotēs* 2-szer.

volt a főistenek közül, ezért vélték úgy a mekkaiak, hogy Mohamed a sok istenből az *egyik* helyi istennek, a Kába urának (106:3-4, 27:91) kiválasztásával csinál egy Istent (38:4). Ők ráadásul „fiakat" tulajdonítottak neki (Korán 6:100), három helyi istennőt (*Al-Lāt*, *Al-Uzza*, *Manāt*) a „lányának" tekintettek (53:19-22, 16:57, 37:149), és esetenként angyalokkal (53:26-27) vagy dzsinnekkel (37:158) is társították.

Ami magát az *Allāh* szót illeti, az *al-ilāh* összevonásaként szokás etimologizálni, tehát a jelentése egyszerűen „Az Isten" (LEAMAN 2006:33). A Koránban kb. 2700-szor fordul elő, kizárólag egyes számban, és maga Isten nevezi így önmagát (20:14). Isten fogalma a sémi nyelvekben közös tőről fakad, lásd héber: *'ēl* (Isten / isten) és *'elōhîm* (az Istenség v. istenek), arám *'êlâhâ*, szír *alâhâ*, nesztoriánus szír *allâha*.

Simon Róbert tanulmánya[171] szerint a középkori muszlim tudósok sokat vitatkoztak az *Allāh* szó eredetén. A többség szerint arab eredetű, az *al-ilāh* összevonása, mások pedig a muszlim istenképről asszociáltak bizonyos igei szótőre (pl. *alaha* = „tisztelni", *aliha ilā* = „védelemért fordulni valakihez"). Simon szerint személynévnek kellene tekinteni, és nem szabadna „Isten"-nek fordítani. A névnek valóban nincs többes számú alakja, jelentése pedig a mekkai panteonban eleve nem lehetett „Az Isten", tehát olyan istennévről van szó, amely az iszlám előtt az egyik pogány (fő)istenségre utalt, Mohamed pedig ezt a nevet igyekezett megtisztítani a pogány elemektől.

A muszlim apologetika[172] hangsúlyozza a tényt, hogy az arab keresztények elterjedt bibliafordításaiban is az *Allāh* szó szerepel – ezzel pedig elsősorban azt akarja bizonyítani, hogy *a muszlimok* ugyanabban az Istenben hisznek, mint a keresztények. Az arab bibliafordítók kisebbik része azonban elutasítja az ALLAH = ISTEN képletet.[173] Érveik szerint Isten neve nem *Allāh*, hanem a bibliai *YHWH*, a Korán és Biblia istenképe eltérő, illetve az első (9. sz-i) arab bibliafordításokban nem is található az *Allāh*, a későbbi használat kiváltó oka pedig a dzimmí státusz és az arabizálódás volt.

A bibliai és a koráni teológiát összehasonlító tulajdonságlisták alapján valóban tagadhatatlan a két *istenkép* közötti eltérés. Mark Durie ausztrál anglikán lelkész és emberjogi aktivista ez alapján tagadja, hogy a muszlimok és a keresztények Istene ugyanaz a személy lenne (DURIE 2006). Abd al-Masih európai ex-muszlim is először a

---

[171] Simon Róbert: „Allah vagy Isten? 'Allah' szemantikai és vallási jelentése az iszlám előestéjén és a Koránban", In: *Keletkutatás*, 1992, tavasz (53-59. oldal)

[172] Pl. www.islamic-awareness.org/Quran/Sources/Allah/BibAllah.html [2012.01.12]

[173] Pl. www.arabbible.com/t-Allah.aspx [2012.01.12]

Mohamedet ihlető „arkangyal” arkangyal voltát tagadja annak *antikrisztusi* ískalógiája miatt, majd ebből következően az „arkangyalt” küldő „Allah” Isten voltát (ALMASIH 1982:68).

Ezzel azért nem értek egyet, mert a *részben* eltérő tulajdonságlistákból logikailag még nem feltétlenül következik az, hogy nem szólhatnak ugyanarról a személy*ről*. Bárkiről, így Istenről is igen eltérő képünk lehet attól függően, hogy személyét és szavait illetően mennyi ismerettel, illetve milyen személyes tapasztalattal rendelkezünk.

Mohamed Istenről alkotott képe és tanítása *részben* megfelel a bibliai istenképnek és tanításnak, *részben* azonban eltér tőle. Egyértelműen „visszakozik” a Krisztusban adatott kinyilatkoztatás „elé”, tehát keresztény teológiai szempontból mindenképpen *hiányos*. Ettől azonban még szólhat ugyanarról a Személyről, hiszen Allah alapvető tevékenységeinek és tulajdonságainak hosszú listája (teremtő, gondviselő, ítélő, mindenható, mindentudó stb.) egyezik *YHWH* alapvető tulajdonságaival, akkor is, ha szembetűnő a szentség és az immanencia élményének, illetve a Szentléleknek a hiánya. Ezért úgy vélem, hogy a zsidóság, a kereszténység és az iszlám Istene *ugyanaz* az Isten: a három vallás *istenképe* az, ami néhány fontos részletben eltérő.

5. Mohamed és a keresztények

A Koránnak, Mohamednek és az iszlám istenképének bemutatása után áttérhetünk arra a kérdésre, hogy a két vallás viszonyának *ambivalenciája* hogyan alakult ki.

Először (5.1.) arra a tényre keresem a magyarázatot, hogy a Korán a keresztényekről *hol pozitívan, hol negatívan* nyilatkozik. Ennek vizsgálata során a Korán szövegében a mekkai és a medinai időszakból származó szövegeket hasonlítom össze, Mohamed helyzetének, prófétai öntudatának, üzenetének, ellenségeinek és a keresztényekkel való kapcsolatának *változásait* dokumentálva.

Ezután (5.2.) a Korán kereszténység-képének magyarázatra szoruló elemei miatt arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon milyen források állhattak Mohamed rendelkezésére? Muszlim részről már a kérdést is visszautasítják, mert tagadják, hogy a Koránban emberi elem lehetne, én mégis – minden tisztelet mellett – annak kívánok utánajárni, hogy Mohamednek milyen *lehetséges forrásai* voltak a kereszténységről, mennyire lehetett képes *megítélni* e források hitelességét, illetve véleményének kialakításában és változásaiban mekkora szerepet játszhatott saját prófétai öntudata vagy társadalmi helyzetének változásai? A kutatáshoz a Koránon kívül a szíra és a hiteles hadíszok anyagát is felhasználom.

5.1. Két időszak, két hangnem

Mohamed és a keresztények viszonyát, illetve annak változásait kutatva először is két fontos tényt kell szem előtt tartanunk.

Az egyik tény, hogy *az egyistenhitet és a végső ítélet tanát nem Mohamed találta ki*: először a zsidóság, majd a kereszténység hirdette az arabok között. Ezért egyfelől Mohamed számára természetes lehetett, hogy számíthat rájuk, másfelől a zsidók és a keresztények számára az lehetett természetes, hogy Mohamed tér át az ő vallásukra. A kölcsönös elvárások végső kudarcát bizonyítják *a Korán egymásnak ellentmondó kijelentései* Mohamednek az zsidókhoz és a keresztényekhez való viszonyáról. Az irántuk való megbecsülésre és az ellenséges attitűdre is találunk példát – ez pedig magyarázatra szorul.

A Korán-szövegekben található ellentmondások kézenfekvő feloldásának, illetve a szövegek helyes alkalmazásának feltétele a szövegek *datálása*. Ez ugyanis lehetővé teszi történeti kontextusba helyezésüket, bizonyos esetekben pedig az abrogációt.

A muszlim és nyugati kutatás konszenzusára hagyatkozom, amely a szúrákat mekkai (i. sz. 610-622) és a medinai (622-632) időszakok valamelyikében helyezi el (LEAMAN 2006:398-402). Az egyes szúrákon belüli kisebb szakaszok egy-egy mondata néha így sem illik bele a képbe, de ezek kronológiai eredete felől ma már csak találgatni lehet.

David Marshall[174] tanulmánya (RIDGEON 2000:3-29), amelyet a továbbiakban vezérfonalként használok fel, e periódusok szerint követi végig Mohamednek a szentírásokkal, Jézussal és Máriával kapcsolatos nézeteinek, illetve általában a keresztényekkel való viszonyának a változásait. Nyilvánvalóan ez a megközelítés sem tud minden egyes koráni szövegre magyarázatot adni, de legalábbis a *tendenciákat* illetően egyértelmű képet tár a kutató elé.

5.1.1. A mekkai időszak

Mohamed a mekkai qurajs törzs egyik elszegényedett klánjához tartozó, hamar elárvult, jelentéktelen fiatalember volt, aki egykori alkalmazójával, Khadídzsával kötött sikeres házassága és megbízható jelleme miatt köztiszteletben állt.

Mohamed helyzete

Valószínűleg 40. életéve körül azonban, a Híra-hegy egyik barlangjában Gábriel arkangyallal találkozva megtudta, hogy ezentúl „Allah küldötte" lesz (LINGS 2003:52-53).

> 96:1-5 (SIMON) Hirdess Urad nevében, aki teremtett, vérrögből teremtette az embert. Hirdess! A te Urad a legnagylelkűbb, aki írótollal tanított, megtanította az embert arra, amit nem tudott.

Élményeit és az üzenetet először csak rokonaival és barátaival osztotta meg, de a szíra szerint Mohamed beszélgetései, társai tanúságtétele és csodás körülmények révén lassan egyre többen lettek a követői. Prófétai üzenete (egyistenhit, feltámadás, végítélet) nem egyezett a mekkaiak érdekeivel, akik számára a Kába [*Ka'ba*] 360 bálvánnyal teli szentélyéhez évente elzarándokoló tömegek nagy hasznot hoztak. Az anyagi érdekeiket semmibe vevő, vallási érzelmeiket sértő és rokoni kapcsolataikat tönkretevő Mohamedet és társait végül sikerült egzisztenciálisan is lehetetlenné tenniük, így azok elmenekültek Mekkából. Ez 622 márciusában történt, így a menekülés, az ún. hidzsrá [*hiĝrā*] éve az iszlám időszámítás kezdete lett (A.H. azaz *Anno Hegirae*).

[174] David Marshall, anglikán lelkész, az iszlámtudományok professzora (University of Birmingham), a Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs (Georgetown University) egyik vezető kutatója, a Canterbury-i érsek által vezetett Building Bridges Seminar igazgatója.

Mohamed prófétai öntudata

Mivel Mohamed prófétai elhívása a szíra szerint megrázó élmény volt, küldetéstudatát, prófétai öntudatát tekintve kezdetben mások támogatására szorult, így Khadídzsára és Waraqára (LINGS 2003:52-55). Ennek ellenére a Korán legkorábbi szövegeitől mindvégig Isten küldöttének [*rasūl* 7:158 46:9], prófétának [*nabī* 7:158], hírhozónak [*bašīr*, 19:97, 48:8, 45:8, 84:24], örömhír-hozónak és intőnek (34:28), figyelmeztetőnek (88:21) tekintette magát, aki Isten szavát adja tovább minden embernek (34:28), sőt, minden teremtménynek (25:1), így még a dzsinneknek is (72:1-15, 46:29-32; a muszlimoknak ezért Mohamed a „Világ*ok* Kegyelme" és az iszlám a *leg*egyetemesebb vallás.

Isten nem közvetlenül szólt Mohamedhez, mert az „lehetetlen" (42:51), hanem angyalon keresztül, álomban vagy sugalmazásban (17:1,60, 53:2-18, 81:19-29). Mivel Mohamed felfogásában próféta az, akit Allah olyasmiről is informál, amiről ember nem tudhat, ebben az időszakban *rengeteg információt közölt* az angyalokról és a dzsinnekről, illetve a gyehennáról és a paradicsomról.

Mohamed „a pogány próféta" (SIMON) vagy „az írástudatlan próféta" (KISS) [*an-nabī al-ummī* 7:157-158 vö. 3:75], ami „olyan prófétát jelent, aki egy isteni kinyilatkoztatásban még nem részesült pogány nép küldötte, vagyis éppen ezáltal, őáltala válnak a pogányok (*ummīyūn*) *ummá*vá: vallásilag szervezett közösséggé." (SIMON 1994:28-29)

Mohamed ugyanakkor tisztában van emberi korlátaival, akárcsak felhatalmazásának és felelősségének a korlátaival:

> 41:6 (SIMON) Én <u>csak hozzátok hasonló ember</u> vagyok..."
>
> 6:50 (SIMON) Mondd: Én nem mondom nektek azt, hogy „nálam vannak Allah kincsei", sem azt, hogy „tudom azt, ami [halandók előtt] rejtve van", s azt sem mondom nektek, hogy „angyal vagyok". <u>Én csupán azt követem, ami kinyilatkoztatik nékem</u>. (ue. 11:31)
>
> 88:21-24 (SIMON) Intsél hát! Hiszen <u>te csak intő vagy, és nincsen hatalmad fölöttük</u>! Aki azonban elfordul és hitetlen, azt nagy büntetéssel sújtja Allah."

Mohamed üzenete

Kezdeti üzenetének két nagy teológiai témája volt. Az egyik a pogány sokistenhittel és bálványkultusszal szemben Allah minden mást kizáró, abszolút *egyistenhite* (37:35-36, 23:116-117, 27:59-64, 37:4-5, 39:2-3, 40:65 44:8, 59:22-24, 112:1-4). A másik a pogányoknak a csak e földi életre irányuló, nemtörődöm életvitelével szemben *a feltámadás és a végítélet* (21:1, 82:1-19, 87:16-17, 99:6-8, 100:9-11 stb.). Prédikációiban a mono-

teista [*hanīf*] hívők [*mu'mīnūn*] és az Allah mellé „társítók" [*mušrikūn*] vagy hitetlenek [*kāfirūn*] állnak egymással szemben, és végső sorsuk: a Kert vagy a Tűz.

Mohamed ellenségei

A mekkai időszak 12 évét egyszerre jellemzi az egyistenhívők lassú számbeli gyarapodása és a helyi pogány nemzetségek fokozódó ellenállása:

> 43:6-7 (SIMON) Hány prófétát küldtünk már a hajdanvoltakhoz! És egy próféta sem jött el hozzájuk úgy, hogy gúnyt ne űztek volna belőle.

Mohamed úgy érezte, hogy amit ő átél, azt élte át minden elődje, ezért a bibliai és más, ismeretlen prófétákról szóló történetei egyazon klisére épülnek, főszereplői gyakorlatilag Mohamed prototípusai, és prédikációikban is mintha Mohamedet hallanánk (RIDGEON 2000:4-5). Ezt jól példázza az újszülött Jézus bölcsőprédikációja:

> 19:30-31 (SIMON) Allah szolgája vagyok! Odaadta nékem az Írást és prófétává tett. És áldottá tett engem, legyek bárhol is, és elrendelte nekem az imádkozást és az alamizsnálkodást, ameddig csak élek..." (vö. 43:57-63)

Mohamedet az ellenségei ekkoriban koholással, hazugsággal, régi mesék összeszedésével (16:101, 21:4-5, 35:4,25, 52:33), vagy varázslással, dzsinntől való megszállottsággal (7:184, 15:6, 51:52, 74:24) vádolták, és a dzsinntől megszállott pogány arab költők és jósok közé sorolták (21:5, 36:69, 37:36, 52:29-30, 69:4142). Nem csupán szidalmazták és gúnyolták, hanem érvelni is próbáltak ellene a maguk módján (pl. a feltámadás tana ellen, ld. 44:34-36), de a leghatékonyabb fegyvernek a közösségi kirekesztést találták.

Mohamed és a keresztények

A szakirodalom teljesen egységes abban a tekintetben, hogy Mohamed mind elhívása előtt, mind mekkai időszakában kevés kereszténnyel találkozhatott, és azok többségével is csak futólag (kereskedők, rabszolgák, szerzetesek, prédikátorok). Velük kapcsolatos kijelentései ekkor még többnyire barátságosak, de teológiai témákban kemény hangvétel is előfordul. Egy biztos: *nem keresztény hallgatóságnak beszél*.

Mohamed ekkor még a végső ítéletre, Allah ítéletére bízza a más vallásúakat (22:17). A zsidókkal és a keresztényekkel való vitatkozás kerülését és a közös monoteista hit megvallását tanácsolja (29:46). Úgy véli, hogy akik hisznek a korábbi írásokban, azok az övében is hinni fognak (29:47), de visszautasítja a vádat (!), hogy ismeri az előző írásokat (29:48). Tagadja azt a vádat is, hogy „csupán ember tanítja", és hogy tanulási folyamat állna a „lecserélt" kinyilatkoztatások jelensége mögött: kijelentéseit „a

Szentlélek" (Gábriel) sugallta neki, és a kinyilatkoztatás új voltát annak „világos arab nyelve" bizonyítja (16:98-103).

Hitetlenkedő hallgatóságát „az írások birtokosaihoz" (zsidókhoz és keresztényekhez) küldte: kérdezzék meg őket, ők majd a korábbi írásokból igazolják őt (pl. 7:157, 16:43, 20:133, 21:7). Amikor pedig magának Mohamednek támadtak kétségei a kinyilatkoztatásokat illetően, Allah őt magát is arra bátorította, hogy forduljon hozzájuk támogatásért:

> 10:94 (SIMON) Ha kétségben vagy afelől, amit [kinyilatkoztatás gyanánt] leküldtünk hozzád, kérdezd meg azokat, akik olvassák az Írást, [amit] teelőtted [kaptak]. Eljött immár hozzád az igazság a te Uradtól. Ne légy hát kételkedő a kételkedők között!"

Mindez alapján Mohamed számára magától értetődő volt, hogy ha az „írás birtokosai" meghallják a Korán szavait, hinni fognak benne, mondván: „Mi már előtte muszlimok voltunk." (28:52-53 SIMON)

5.1.2. A medinai időszak

A korabeli arab társadalomban az egyén önmagában semmi és senki, létét és biztonságát a törzsi hovatartozás biztosította. Ha valakit megtámadtak, számíthatott a törzse védelmére vagy legalább bosszújára, ez azonban a törzsek közötti vérbosszúk vég nélküli sorozatát váltotta ki. Jaszrib [*Yaṯrib*] is olyan város volt, amelyet a törzsi csatározások kezdtek teljesen tönkretenni, ezért mentek bele abba, hogy kívülálló tegyen közöttük rendet. Mohamed pedig egy, a törzsi-nemzeti hovatartozáson felül álló, *vallási alapú* társadalom megszervezésébe kezdett (SIMON 1967:83-97, LINGS 2003:119-125).

Mohamed helyzete

Jaszribból „Medina" lett, a Próféta Városa [*Medinat ar-Rasūl*]. Mohamed itt már nem üldözött próféta, hanem egy *teokratikus* városállam ura, egy növekvő és változó vallási társadalom szervezője. Újfajta prófétai szereppel azonosult, amely már egyértelműen politikai – szervezői, törvényhozói, bírói és hadvezéri – funkciókat is magába olvasztott. Ennek megfelelően konfliktusai is kibővültek a politikai és a katonai dimenzióval.

Mohamed prófétai öntudata

Amikor önmagára utal, elsősorban próféta [*nabī*] (8:64, 9:61,73,113,117, 66:1,3,9), sőt „Allah küldötte és a próféták pecsétje" [*ḫātam'un-nabīyīna*] (33:40), tehát az utolsó próféta, akivel a kinyilatkoztatás lezárul. Egy a mekkai címeket összegző versben tanú,

örömhír-vivő, intő, Allahhoz szólító és világító lámpás (33:45-46). Maga Jézus is a *róla szóló* örömhír hirdetője volt, *az ő* eljöveteléről jövendölt (61:6).

Személyében a muszlimoknak „szép példakép" [‘*uswatun ḥasanatun*] adatott (33:21), ugyanakkor elkezdődik az egyszerű hívőktől való eltávolodása (vö. LINGS 2003:229-230). Mivel „Allah és az angyalok áldást mondanak a prófétára", a hívőknek is áldást kell mondaniuk rá, és illően kell köszönteniük (33:56, nem szólíthatják a nevén). Jelenlétében az emberek nem emelhetik fel a hangjukat, odakintről sem szólhatnak be neki, hanem csendben és türelmesen kell rá várakozniuk (49:1-5). Mohamednek több felesége lehet, mint az átlag hívőnek (33:50-52). A hadizsákmány „egyötöd része Allahot és a küldöttet illeti meg, és az [ő] rokonait és az árvákat és a nincsteleneket és azokat, akik úton vannak." (8:1,41, 59:6-8 vö. 48:18-21)

A mekkai időszakban a látomások, álmok, angyali látogatások, a dzsinnekről, gyehennáról és paradicsomról szóló információk *nem* adtak elég tekintélyt Mohamednek: a helyiek spirituális kóklerkedéssel vádolták. Ezzel szemben a medinai időszak szúrái csak kivételesen említenek túlvilági látomást, álmot, dzsinneket vagy angyali látogatást, inkább azokat a paradicsomi gyönyöröket hangsúlyozzák, amelyekben a dzsihád közben életüket vesztők részesülnek. Mohamedet pedig már csak egyszer éri vallási témájú vád: egy Abu Amir nevű jaszribi „szerzetes", aki azt hirdette magáról, hogy Ábrahám vallását követi, azzal vádolta meg Mohamedet, hogy „meghamisította Ábrahám vallását", a kölcsönös átokmondás után pedig átköltözött Mekkába. (LINGS 2003:140-141)

Mohamed üzenete

Jaszrib nem változtatott Mohamed alapvető teológiai üzenetén, a kinyilatkoztatások új témái azonban a közösségszervezés és -védelem új feladatainak skáláját mutatják.

Mohamed ellenségei

Mohamed számára már nem a hitetlen pogányok jelentették a problémát, hanem az általa uralt közösségen *belüli*, csak érdekből áttért, bizonytalan hitű és hűségű „képmutatók" [*munāfiqūn*, 4:6,11-18,138-145, 5:52, 8:49, 9:64-68,73,101,125, 22:53, 29:11, 33:1,12,24,48,60,73, 47:20, 48:6, 57:13, 63:1-8, 66:9, 74:31). Képmutatók pedig mind az arab muszlimok, mind a zsidó és arab etnikumú izraeliták között voltak (vö. LINGS 2003:137-139).

Ekkor keletkeznek azok a szövegek, amelyek a vele először szövetségre lépő, majd vele nyíltan is szembeforduló *zsidók* képmutatását és vallását bírálják, az ima irányát [*qibla*] megváltoztatják (2:142-150, Jeruzsálem helyett Mekka), a Jézust elutasító zsidók fölötti keresztény politikai fölényt Allah művének tartják (3:55 61:14), és – a *zsidókkal szembeni* polémia részeként – Jézus keresztre feszítését tagadják (4:157).

Mohamed és a keresztények

Mohamed zsidókból és keresztényekből való teljes kiábrándulásának, illetve a velük való végleges szakításnak több okát is felfedezhetjük a Koránban.

Először is, Mohamed már Mekkában tapasztalta, hogy bár mind a két vallási közösség Allah fiainak és kedvenceinek tartja magát (5:18), egymással is állandóan viszálykodnak (5:14, 2:113).

Másodszor, amilyen természetesnek tűnt Mohamed számára, hogy számíthat a támogatásukra, ugyanolyan természetes volt a zsidók és a keresztények elvárása, hogy az arab Mohamed csatlakozik valamelyikükhöz, mint a legtöbb egyistenhívő arab. Mohamed ezt az elvárást – saját inspiráltságára hivatkozva – nyíltan visszautasította:

> 2:111 (SIMON) [Az Írás birtokosai] azt mondták: „Nem léphet be a Paradicsomba más, csak az, aki zsidó vagy keresztény." Ezek az ő vágyálmaik...
>
> 2:120 (SIMON) A zsidók és a keresztények nem lesznek elégedettek veled, amíg nem az ő vallásukat követed. Mondd: „Allah útmutatása *az* útmutatás."

Harmadszor, Mohamed már Mekkában (87:18-19) is biztos volt abban, hogy a neki adatott kinyilatkoztatás csak megerősíti, bizonyítja, tanúsítja a *korábbiakat*. Ezt Medinában (3:3-4, 4:47, 5:44-48, 9:111) még jobban hangsúlyozza, hozzátéve, hogy a kinyilatkoztatások közötti kapcsolat kölcsönös: a Tóra és az Evangélium is beszél *őróla* (7:157, 61:6). A zsidók és a keresztények azonban ezt nem így látták:

> 2:91 (SIMON) Amikor azt mondják nekik: „Higgyetek abban, amit Allah [az imént] leküldött!" – ők azt mondják: „Mi [csak] abban hiszünk, amit [Allah korábban] küldött le hozzánk." És nem hisznek abban, ami utána [nyilatkoztatott ki], holott az az Igazság, bizonyságául annak, ami a birtokunkban van.

Mohamed szerint azonban hitetlenségük mögött nem pusztán konzervativizmus áll: azért nem hisznek benne, mert a nekik adatott korábbi írások *értelmét* kiforgatták, *szövegét* megváltoztatták, tehát eleve megbízhatatlan írásokban bíznak (legalábbis a ma uralkodó értelmezési hagyomány szerint). Egy hagyományos besorolása ellenére valószínűleg medinai szúra szerint…

98:1-5 (SIMON) Akik az Írás népéből és a pogányok közül hitetlenek, azok mindaddig nem oldozzák el magukat [korábbi kötelékeikből], amíg el nem jő hozzájuk a nyilvánvaló bizonyíték, egy Allahtól való küldött, aki megtisztított lapokat hirdet nekik, amelyeken igaz írások vannak. Azok, akiknek az Írás adatott, csak azután hasadtak [csoportokra], hogy eljött hozzájuk a nyilvánvaló bizonyíték. Nem kaptak pedig más parancsot, csak azt, hogy *haníf*ok gyanánt őszinte hittel szolgálják Allahot, végezzék el az istentiszteletet és adják meg a *zakát*ot. Ez az igazi vallás.

Mohamed tehát tisztább és egyszerűbb hitet hoz, amely *megoszlást okoz* az írások nélküli pogányok és az írásokat megbízhatatlanul kezelő zsidók és keresztények között.

Negyedszer, egy szövegből úgy tűnik, mintha Mohamed ígérete szerint *általában* a zsidóknak és a keresztényeknek, akik „hisznek Allahban, a Végső Napban és helyesen cselekszenek – azoknak nem kell félniük és nem fognak szomorkodni." (5:69). Eszerint *mindenki üdvözülne*, aki hisz Istenben, a végső számonkérésben, és addig is igyekszik helyesen cselekedni? A helyzet nem ilyen egyszerű. Más szövegekből úgy tűnik, hogy Mohamed észrevette: nem csak a saját hívei között vannak *képmutatók és valódi hívők*, hanem a zsidók és a keresztények sem egyformák (pl. 3:110-115).

Még több szövegben azonban nem a hithű és a névleges zsidók és keresztények vannak egymással szembeállítva, hanem a Mohamed üzenetére *hajló* és az azt *elutasító* nem muszlimok. Az előbbiek közé olyan „írás birtokosai" tartoznak, akik szinkretikus módon a régi és az új kinyilatkoztatásokban *is* hisznek (3:199), illetve olyan „nem fennhéjázó" papok és szerzetesek, akik szeretik a muszlimokat, sőt, könnyes szemmel hallgatják a Koránt, és azt kérdezik maguktól, hogy miért ne hihetnének benne (5:82-84)? Nem csoda, ha Mohamed *nekik* üdvösséget ígért (2:62), de ez nem *általában* „az írások népének" szól. A közülük „hitetlenek" ellen ugyanis fegyveres harcra buzdít, amelyet addig kell folytatni, amíg adót nem fizetnek:

9:29 (SIMON) Harcoljatok azok ellen – azok között, akiknek az Írás adatott –, akik nem hisznek Allahban és a Végső Napban és nem tekintik tilalmasnak azt, amit Allah és az ő küldötte megtiltott, és nem vallják az igazság vallását – [harcoljatok ellenük] mindaddig, amíg megadják a jótettért járó *dzsizját*, lévén, hogy becsületüket-vesztettek ők.

Ötödször, Mohamednek nem csak azzal volt gondja, hogy a keresztények gyakorolják-e a saját hitüket, és hogy elfogadják-e az ő hirdetését, hanem a keresztények tulajdonképpeni hite is egyre világosabbá vált a számára. Ezért először *figyelmezteti* a keresztényeket, hogy ne essenek „teológiai túlzásba" (Isten Fia, Szentháromság), mert az számára kimeríti a hitetlenség [*kufr*] és a társítás [*širk*] bűnét:

4:171 (SIMON) Ti Írás birtokosai! Ne lépjétek túl a határt a ti vallásotokban, és ne mondjatok Allahról mást, csak az igazságot!

> 9:30 (SIMON) És a keresztények azt mondják: „A Messiás Allah fia.” Ezt mondják ők a szájukkal. [Állításukkal] hasonlítanak azoknak a beszédéhez, akik korábban hitetlenek voltak. Allah átka legyen rajtuk! Hogy fordulhatnak el [ennyire az igazságtól]? Írástudóikat és szerzeteseiket és Mária fiát, a Messiást Allah mellé uraiknak tették meg, holott nem kaptak más parancsot, csak azt, hogy egy istent szolgáljanak. Nincs más isten rajta kívül!
>
> 5:17 (SIMON) Bizony hitetlenek azok, akik azt mondják: „Allah: a Messiás, Mária fia.” Mondd nekik: „Ki érhetne el Allahhal szemben bármit is, ha úgy akarná, hogy elpusztítsa a Messiást, Mária fiát és az anyját és mindenkit, aki csak van a földön?” (ue. 5:72-73)

Mohamed nem ismert kompromisszumot, így végül a muszlimokat és a Jézus istenségében hívő keresztényeket ara szólította fel, hogy *közösen kérjék Allah átkát* arra, aki nem az igazságot vallja:

> 3:59-61 (SIMON) Jézus olyan Allah előtt, mint Ádám. Porból teremtette őt, majd azt mondta neki: „Legyél!” – és lett. [Ez a kinyilatkoztatás] az Igazság, [amely] az Uradtól [ered]. Ne légy [hát kételkedő] a kételkedők között. Ha ennek okán bárki is vitába száll veled, miután [Allahtól mind]eme tudásra szert tettél, akkor mondd: „Jöjjetek ide és hívjuk [össze] a mi fiainkat és a ti fiaitokat, ami asszonyainkat és a ti asszonyaitokat, saját magunkat és benneteket, azután kölcsönös átkot fogadunk, hogy Allah átka azokat [sújtsa], akik hazudnak!”

A folyamat végeredménye *az új vallás és az új vallási közösség* elkülönülése és szembeállítása minden korábbival:

> 3:19-20 (SIMON) Az igaz vallás Allah szemében az iszlám. (...) Mondd azoknak, akik Írást kaptak, és a pogányoknak: „Muszlimok lesztek?” (vö. 3:85, 5:3)

Keresztény-muszlim ökumené?

A fentiek ellenére fel kell hívni a figyelmet néhány medinai szövegrészletre. Az egyik szöveg Mohamed legelismerőbb kijelentése a keresztényekről, miszerint Allah Jézus „követőinek szívébe együttérzést és könyörületet” helyezett (57:27 SIMON). Mohamed tehát nem csak képmutatókkal és névleges keresztényekkel találkozott.

A másik szöveg szerint Allah megvédi a benne hívőket, és akiket – a mekkai muszlimokhoz hasonlóan – jogtalanul elűztek lakhelyeikről, azokat megsegíti, különben már „áldozatul estek volna a rombolásnak a szerzetescellák, templomok, zsinagógák és [egyéb] kultuszhelyek, amelyekben Allah neve gyakorta elhangzik.” (22:40 SIMON) Bár a muszlimok a zsidókkal és a keresztényekkel szoros testvérbarátságot nem köthetnek (5:51 3:118 stb.), talán a monoteista közös nevező teszi lehetővé, hogy a muszlimok a zsidókkal és a keresztényekkel együtt ehetnek, és azok lányait feleségül vehetik (5:5).

5.1.3. Összefoglalás

A fenti összehasonlító tanulmány alapján a következők állapíthatók meg *a Koránon belüli* kereszténységkép változásait illetően:

- A Korán keresztényekről szóló *pozitív és negatív* kijelentések, illetve a keresztény hitről szóló és nagyfokú tájékozatlanságot tükröző kijelentések hátterében egy 22 éven át tartó folyamat áll.
- Mohamed számára a kereszténységről alkotott *ideálja* és a tapasztalati *valóság* közötti ellentét csak lassan vált világossá. Saját szempontja mindvégig az volt, hogyan reagálnak az ő hirdetésére („velem vagy ellenem" elv).
- A mekkai időszakhoz képest Medinában *több* kapcsolata lehetett olyanokkal, akik magukat keresztésnynek mondták, vagy olyan muszlimokkal és zsidókkal, akiknek voltak ismereteik a kereszténységről. E személyes vagy közvetett úton szerzett ismeretek és benyomások azonban mind rendkívül *felületesek* voltak.
- A keresztény hitről szóló utalásokból látható, hogy Mohamed nem homogén kereszténységgel találkozott, hanem egy olyan *heterogén* – ortodox, eretnek és népies – vallásossággal, amely egyszerre volt átláthatatlan és kiábrándító.[175]
- Mohamed csak azokat tartotta Jézus *igazi* követőinek, akik *az ő követői* lettek. Az összes olyan szöveg, amelyben keresztényekről *pozitívan* nyilatkozik, valójában nem azonosíthatók sem a kortárs, sem a mai keresztényekkel, a klasszikus kommentárok szerint sem (MCAULIFFE 1991:6-7,285-292)

5.2. Mohamed forrásai a kereszténységről

Bármely vallásról csak megfelelő ismeretek alapján lehet véleményt alkotni, ehhez azonban nélkülözhetetlen az elsődleges forrásból merítés: a normatív értékű írott és szóbeli hagyományok megismerése, illetve a valóban hiteles képviselőkkel való találkozás és eszmecsere. Ilyen tudományos igényű megközelítést azonban nyilván nem lehet elvárni sem egy önmagát prófétának tartó személytől, sem az iszlám dogmatikától.

Samir Khalil Samir,[176] mielőtt a keresztény teológiának a Koránra gyakorolt hatásait vizsgálná, előszóként felveti a mohamedi tanítás emberi forrásainak *lehetőségét*, illetve ennek problematikáját (REYNOLDS 2008:141,161):

[175] Ami a másik oldalt, a 7-8. századi zsidó, keresztény, zoroasztriánus és más szerzők Mohameddel és az iszlámmal kapcsolatos benyomásait és véleményét illeti, ld. HOYLAND 1998.

> Már az elején meg kell jegyeznünk, hogy a hagyományos iszlám általában már a befolyás puszta gondolatát is elutasítja. A Korán nem lehet befolyás tárgya, mivel egyenesen Istentől származik, és nem emberi mű. Ha Mohamednek tulajdonítható mű lenne, befolyás tárgya lehetne. De mivel Mohamednek leküldött isteni üzenet, nincs más befolyás, mint Istené. Egyedül ebből a tényből fakadóan már a puszta kérdést is kizárja a hagyományos iszlám gondolkodás. (…)
>
> Ugyanakkor emlékeznünk kell rá, hogy a „befolyásról" való diszkusszió nem áll szemben a dogmatikus állásfoglalással, miszerint a Korán kinyilatkoztatott, feltéve, hogy az ember elfogadja azt a gondolatot, hogy a „kinyilatkoztatott" szónak nem kell kizárnia az emberi tevékenységet.

A probléma gyökere tehát a kinyilatkoztatás sajátosan muszlim felfogása, amely eleve és teljesen kizárja az emberit. Gábriel és Mohamed szerepe sem lehetett más vagy több puszta közvetítésnél. Ez pedig *kizárja* a források és befolyások utáni kutakodást.

Mindennek tudatában és minden tisztelet mellett ennek ellenére is szükségesnek és lehetségesnek látom azt kutatni, hogy Mohamednek

- milyen lehetséges *forrásai* voltak a kereszténységről,
- mennyire lehetett képes *megítélni* e források hitelességét,
- véleményének kialakításában és változásaiban mekkora szerepet játszhatott saját prófétai öntudata vagy társadalmi helyzetének változásai?

5.2.1. Mohamed nyelvi készségei

Nyelvészeti szempontból tudni való, hogy a Mohamed által oly kitűnően beszélt arab nyelv *a sémi nyelvek* (akkád, arámi, héber, arab, etióp stb.) dél-nyugati ágához tartozik. Az észak-nyugati sémi nyelveken belül a keleti nyelvcsoport legjelentősebb tagja a szír. Mohamed kora előtt az etnikailag arab törzsek egy része is ezt a nyelvet beszélte, és az arab írás is valószínűleg ebből alakult ki.[177] Mohamed korára tehát a héberhez és a szírhez hasonlóan az arabnak is volt saját írása, de több dialektusban beszélték.

Mohamed és az írás-olvasás kérdése

Tudott-e Mohamed írni-olvasni? Ez a kérdés nem csak témánk szempontjából fontos, hanem a Korán létrejöttével és Mohamed prófétaságával is összefüggésben áll. Amint a Korán-fordító SIMON Róbert írta (1997:458):

> Az orthodox muszlim felfogásban valóságos dogmává jegecesedett az a nézet, hogy a próféta írástudatlan volt. (…) bizonyítaná azt, hogy Mohamed írástudatlan volt, ami íly módon a Korán

[176] Samir Khalil Samir (1938-), egyiptomi származású jezsuita, a sémi nyelvek és kultúrák, illetve az iszlámtudományok professzora.

[177] Fodor István (szerk.): „A világ nyelvei", Akadémiai Kiadó, Budapest, 1999 (1312. oldal)

csodáját, kinyilatkoztatott (tehát nem tanult stb.) voltát bizonyítaná. (…) Végeredményben azonban a rendelkezésünkre álló forrásokból se pro, se kontra nem vonhatunk le egyértelmű tanulságot. Amit megállapíthatunk, az annyi, hogy valószínűleg már maga Mohamed írástudatlannak akart látszani, s a kinyilatkoztatásokat és leveleit, továbbá a különféle szerződéseket másokkal íratta le…

Mohamed és az idegen nyelvi tudás kérdése

Ha Mohamed az arab Újszövetséget saját maga nem is olvashatta, és egészében felolvasni nem hallhatta, attól még egy másik, általa értett nyelvre lefordított szöveget *felolvashattak* neki. Ezért a következő kérdés az, hogy Mohamed vajon *értett-e olyan nyelvet*, amelyen már az ő korában is létezett írott bibliai szöveg?

Egy kereskedőtől talán jogosan elvárható az idegen nyelvek ismerete. Mohamed idejében a mekkai kereskedelem a két rivális birodalom, Bizánc és Perzsia, illetve a mediterrán térség és a Távol-Kelet között közvetített. A nemesfémektől a fűszereken és illatszereken (tömjén) át a bőráruig és a rabszolgákig mindent szállítottak, nyugatra egészen a bizánci fennhatóságú Gáza és Boszra városáig (SIMON 1975:145-151). A mekkai tranzitkereskedelem során tehát elvben szükség lehetett a perzsa, a görög vagy a szír mint közvetítő nyelv minimális szintű ismeretére. A szíra beszámolói azonban a keresztény szerzetesekkel való beszélgetésekről a minimális szókincsnél bővebb nyelvi ismeretet feltételeznek. Ha nem is a korabeli görög és szír teológia szintjét, de alapvető vallási kifejezések ismeretét feltétlenül. (A szerzetesekről később még lesz szó.)

Kérdés tehát, hogy tudott-e Mohamed idegen nyelven, konkrétan héberül, görögül vagy szírül? A héber a Tanakh és a zsidó liturgiának a nyelve, a görög az Újszövetség és a Palesztinát akkoriban uraló Bizánc egyházának liturgikus nyelve volt, a szír Észak-Arábia szír lakosságának élő nyelve, a szír ortodoxok, nesztoriánusok, jakobiták, illetve az ebioniták és mandeusok vallási nyelve, sőt, a térség közvetítő nyelve. Nehéz elképzelni, hogy Mohamed ne értett volna valamit szírül.

5.2.2. Az írásos források

A héber Tóra

Ami a héber nyelvű Tórát illeti, Arábia oázisaiban eleve sok zsidó vagy zsidó hitre áttért arab élt, és a Mohamedet meghívó város is három izraelita törzsnek adott otthont. Claude CAHEN (1989:17) szerint…

> A nem muszlimok számára a Korán és az Ószövetség között – az eltérések ellenére – oly könnyen felismerhető hasonlóságok azokon a társalgásokon alapulnak, amelyeket Mohamed és társai a medinai képzetlen zsidókkal folytattak.

Az első kérdés, hogy vajon milyen nyelven társalogtak egymással? Az arab és a héber rokon nyelvek, de beszélőik nem értik meg egymást automatikusan, vallási témákban pedig különösen szükség van nyelvi műveltségre. Ha a kisebbségben levő, pogány szomszédjaikkal kapcsolatot nemigen ápoló zsidókról van szó, ők valószínűleg tudtak arabul, vagy szírül beszélgettek egymással. Az is lehetséges azonban, hogy eleve nem „igazi" zsidókról van szó, hanem arab nemzetiségű, arabul beszélő, de judaizálódott, azaz zsidó hitre tért törzsekről (a téma a mai napig vitatott, ld. SIMON 1967:24).

A második kérdés, hogy volt-e olyasvalaki Mohamed bizalmas környezetében, aki felolvashatott volna neki a Tórából? A hagyomány tud egy áttérő rabbiról, Huszajn ibn Szallámról (LINGS 2003:143), de arról nincs adat, hogy Mohamedet a Tóráról *tanította* volna – ezt eleve ki is zárná az iszlám hittan –, ráadásul áttérése után nem sokkal a Badr-i csatában meghalt.

Érdekes történetek maradtak fenn azonban a jaszribi zsidó iskolás fiúról, Zajd bin Szábitról, aki Mohamed írnoka, végül a Korán szövegének szerkesztője lett. Claude Gilliot[178] szerint (REYNOLDS 2008:92-93) Zajd bin Szábit valószínűleg ismerte az arámit, a szírt vagy a hébert, vagy e nyelvek elemeit", és egy neki tulajdonított hagyományt is idéz:

> Isten Hírnöke azt parancsolta nekem, hogy tanulmányozzam számára a zsidók írását [*kitāb Yahūd*], és azt mondta nekem: „Nem bízom a zsidókban, ami a levelezésemet illeti". Fél hónap sem múlt el, már írtam számára, és amikor ők írtak neki, én olvastam fel a leveleiket.

Bár a szöveg *kitāb*-ot említ (a.m. írás, irat vagy könyv), valószínűleg csak ügyintéző levelezésről volt szó, nem Tóra-olvasásról. És bár a *zsidókkal* való levelezésről van szó, a zsidók *írásának* használata nem feltétlenül jelent héber *nyelvű* levelezést, mert lehetett arámi is.

Végül, ismeretes, hogy míg Mohamednek a mekkai korszakban nemigen volt dolga a zsidókkal, a medinai korszakban annál több, de akkor is csak rövid időre, mert a velük való viszony másfél év alatt véglegesen megromlott. Ha tehát tudni akarjuk, hogy Mohamed e rövid idő alatt vagy egész élete során végül is mennyit ismerhetett meg a héber Biblia történeteiből, akkor össze kellene hasonlítanunk a Tóra elbeszéléseit és azoknak a Koránban található verzióit. Ez azonban túllépné disszertációm kereteit.

[178] Claude Gilliot (1940-), az arab- és iszlámtudományok neves professzora (Université de Provence)

Az arab Újszövetség kérdése

Ebben a témában teljesnek tűnik a szakmai egyetértés. Mohamed „bizonyosan nem olvashatta az Írás Népének az Írásait – ez egyértelműen kiderül az átvett anyag felhasználásából.” (SIMON 1997:459). Ami ugyanis az *arab nyelvű* bibliafordításokat illeti, a 7. század elején még az Újszövetség sem volt lefordítva: „Az evangéliumok arab nyelvre fordítása valószínűleg a 8. századra tehető.” (METZGER–EHRMAN 2008:13; ue. LEAMAN 2006:297, REYNOLDS 2008:70).

Bár az arab nyelv korai írásos emlékei között is vannak keresztény feliratok a 6. századból (SIMON 1997:458), az arab egyház a környező népekéhez képest nem sietett az Újszövetség arabra fordításával. Hogy ennek a helyi egyház kis létszáma volt az oka, az arab írás fejletlensége, az arab egyházi-teológiai nyelvezet kialakulatlansága, vagy más ok, arról történelmi adatok híján csak találgatni lehet.

A szír Újszövetség kérdése

Ami a szír nyelvet illeti, a szíra a Kába újjáépítéséről szóló hagyományban említi, hogy a munkálatok közben „Annak a saroknak a belsejében, ahol a Fekete Kő volt, találtak egy írást szíriai nyelven. Bár nem tudták, mi az, megtartották, és később egy zsidó elolvasta nekik: Én vagyok Allah, Bekka Ura…” (LINGS 2003:51; Bekka = Mekka). Bár a mekkaiak a medinaiakhoz képest nagyobb számarányban tudtak írni-olvasni, és ennél a fontos eseménynél nagy létszámban voltak jelen, *szírül olvasni* nem tudtak.

A szír különben a kereszténység kezdeteitől a Palesztinától keletre és északra fekvő területek keresztény irodalmának a nyelve volt, de az iszlám hódítás után még a keresztény hiten maradók is átvették az arabot, így a szír liturgikus nyelvvé vált (FODOR 2000:93). Ami a szír nyelvű bibliafordításokat illeti, ilyesmi már a 2. században létezett, mert ha Tatianosz Kr.u. 170 körül nem görög, hanem szír nyelven készítette el evangélium-harmóniáját (*Diatesszarón*), akkor mind a négy evangélium szövegével rendelkeznie kellett. A szír nyelvű és kánonú Újszövetség, a *Pesitta* a kutatók szerint az 5. századra biztosan elkészült (METZGER-EHRMAN 2008:108-110,140-142).

Mohamednek tehát elméletben módja lehetett volna a szír nyelvű Újszövetséget hallgatni, *ha* értett volna szírül, és szír keresztényekkel összefüggő szövegeket felolvastatott volna magának az Újszövetségből, vagy templomi felolvasást hallgatott volna. Ilyesminek azonban nincs nyoma a Koránban, a szírában vagy a hadíszban, hiszen ellentmondana az iszlám hagyományos kinyilatkoztatás-koncepciójának.

5.2.3. Személyes találkozások

Mohamed idejére a keresztény egyház már két nagy, földrajzilag és kulturálisan is jól elhatárolható tömbből állt, a nyugati (latin) és a keleti (görög) egyházból. Ezek mellett több elszakadt és még több „eretnek" egyház is létrejött. Ennek témánk szempontjából természetesen nagy jelentősége van, hiszen nem mindegy, hogy

- Mohamed vajon *kikkel találkozott*: ortodox keresztényekkel vagy másokkal,
- Mohamed vajon *mennyire volt tudatában* a különbségeknek,
- és melyik változat volt *nagyobb hatással* a kereszténységről alkotott képére?

A „hiteles kereszténység" kérdése

Mindenek előtt a „hiteles kereszténység" fogalmát kell definiálnom. Ez alatt elsősorban a latin és a görög – a későbbi római katolikus és ortodox – egyháztömbre gondolok, amelyek a 325-ös nicaeai és a 381-es konstantinápolyi zsinat tanítását (*homousios* formula, trinitástan), majd a 431-es efezusi és a 451-es kalcedoni zsinat tanítását (Mária *theotokos* címe, „diofizita" krisztológia) is elfogadták.

Másodsorban az ún. „nesztoriánus" és „miafizita"[179] egyházakra, amelyek az efezusi, illetve a kalcedoni hitvallást ugyan elutasították, és hivatalosan elszakadtak ugyan a latin és a görög egyháztömbtől, de alapvetően keresztények maradtak. Amint a 20. századi ökumenikus teológiai tárgyalások és közös nyilatkozatok bizonyították, elszakadásukban annak idején nagyobb szerepe volt a félreértéseknek és az előítéleteknek, mint a valós teológiai különbségeknek, ezért ma megint elismerik egymást (THÖLE 2001:298-302).

Harmadsorban pedig az ún. „novatiánus"[180] és „donatista"[181] egyházakra gondolok, amelyek nem eretnekség, hanem hitéleti szélsőség miatt szakadtak el, és amelyeket éppen az iszlám 7-8. századi inváziója semmisített meg.

---

[179] Ma az Örmény Apostoli, a Szír, a Kopt, az Etióp és az Indiai Ortodox Egyház; Mohamed idejében még „monofizitának" bélyegezték őket, pedig csak *Eutükhész* szélsőséges tanítása volt valóban az.

[180] Novatius, 3. századi római presbiter nevéből, aki a Decius alatti keresztényüldözések után okozott egyházszakadást azzal, hogy nem engedte vissza az egyházba azokat, akik az üldözések miatt pogány áldozatot mutattak be, vagy pénzért szereztek igazolást arról, hogy bemutattak ilyen áldozatot. A későbbi novatiánusok szerint már a keresztség utáni komolyabb bűnökre sem lehetett bocsánatot nyerni.

[181] Donatus, 4. századi karthágói püspök nevéből, aki a Diocletianus-féle észak-afrikai keresztényüldözések után okozott szakadást azzal, hogy nem fogadta vissza az ún. *traditorokat* („átadók", az Írásokat vagy más hívők nevét a pogány hatóságoknak kiszolgáltatók), ha nem keresztelkedtek meg újra.

A továbbiakban tehát csak azokat a Mohamed idejében is (még) létező irányzatokat *nem* tekintem a kereszténység képviselőinek, amelyek tanítása – *Mohamed kijelentései alapján* – ebionitának, ariánusnak vagy modalistának, szigorú eutükhiánusnak, illetve gnosztikusnak, mandeusnak vagy manicheusnak mondható, illetve a szinkretista helyi arab szektákat. Ezeket az irányzatokat ugyanis a melkita, miafizita, nesztoriánus, novatiánus és donatista egyházak egyaránt elutasították.

Végül, a keresztény teológia dogmatikailag körülhatárolható változatain kívül tekintettel kell lennem a hivatalos egyházitól sokban eltérő *népi vallásosság* által létrehozott legendák „apokrif" világára. Történelmi és kulturális beágyazottságuk kutatása, illetve teológiai értékelésük meghaladná értekezésem kereteit, de a Koránra gyakorolt hatásuk az átvett apokrif történetek révén egyértelmű (ld. később).

A kortárs szír egyház hatása

A szakirodalom állandóan visszatérő témája „a szír kapcsolat", amelyben ortodox, nesztoriánus vagy jakobita hatásokra utalnak. A jelenséget a szerzők közül talán Sidney Griffith[182] foglalta össze a legtömörebben (REYNOLDS 2008:114, kiemelés Sz.A.):

> Az a kereszténység, amely az arabul beszélő népességhez a római és a perzsa birodalom határain túl a 6. és 7. században utat talált, akár a Szinájról, Palesztinából, Szíriából, Mezopotámiából vagy Dél-Irakból származott, arámi volt, és többnyire szír, annak eredeti homiletikai és liturgiai formáival együtt. Bár a 6. századi Arábiában jelentős abesszin, sőt kopt keresztény jelenlét volt, és sajátos nyelvezetének nyomai még a Koránból sem hiányoznak, a dolog mindenesetre nem is állhatna másképpen: az a kereszténység, amelyre a Korán reflektál, a legtöbb esetben elárulja, hogy eredeti megfogalmazása nagyrészt arámi vagy szír volt.

Tor ANDRAE[183] (1960:82-93) ugyancsak a szír (nesztoriánus) egyház szerzetesi és homiletikai hagyományaira vezette vissza Mohamed prédikációinak apokaliptikus tartalmát (pogány nemtörődömség kontra ítélet napja, a gyehenna tüzének fenyegetése kontra a mennyei örömök érzékletes leírása), a végső dolgokról alkotott elképzeléseit (a lélek alvása a feltámadásig), és lelkiségének bizonyos aszketikus vonásait (éjjeli virrasztás; az Istentől való félelem mint a megszentelődés hajtóereje).

---

[182] Sidney Harrison Griffith, a sémi nyelvek és a keleti kereszténység professzora (The Catholic University of America, Washington)

[183] Tor Julius Efraim Andrae (1885-1947), svéd evangélikus püspök és neves vallástudós.

Neal ROBINSON[184] szerint (1991:17-22) a korabeli szír egyház tipologikus prédikációi (ószövetségi alakok metaforikus azonosítása újszövetségi alakokkal) magyarázatot adhatnak Mohamed néhány félreértésére (pl. a 19:28-ban Mária, Mózes és Áron húga Mária, *Jézus anyja* is). Szerinte a *Diatesszarón* nesztoriánus körökben tovább élő használata állhat Mohamednek „az Evangélium"-ról alkotott fogalma mögött (ti. hogy nem tud négy evangéliumról, csak egyről), illetve a szír, arab és más „gyermekség-evangéliumokból" átvett anyag is jól kimutatható a Koránban (pl. 5:110).

Úgy véli azonban, hogy a kortárs szír egyházi vallásosság túlzásokba eső tipologikus exegézisét, apokaliptikus kegyességét, és a keresztény tömegek fantáziáját is izgató apokrif „evangéliumok" kegyes sztorijait a gyermek Jézusról nem lenne szabad Mohameden számon kérni. (Megjegyzem, Mohameden inkább az kérhető számon, hogy ezeket a dolgokat sugallatra hivatkozva adta elő, tagadva bármilyen emberi forrást.)

Egyes kutatók, mint például Christoph LUXENBERG[185] (2007) a Korán anyagának akár a harmadát is szír keresztény forrásokra vezették vissza (REYNOLDS 2008:74-79,96-97). A szakmai konszenzus szerint ugyan ez túlzás, de tény, hogy a szír (és kopt) kapcsolat nem pusztán „az orientalisták találmánya", hanem a *muszlim* kutatók által is ismert, elismert és sokat tárgyalt jelenség. Andrew Rippin[186] részletes nyelvészeti-nyelvtörténeti tanulmánya éppen a klasszikus muszlim kutatás eredményeit és elméleteit foglalja össze (REYNOLDS 2008:249-261).

Találkozási lehetőségek Mohamed idejében

Ha meg akarjuk kísérelni annak eldöntését, hogy Mohamed vajon az említett egyházak közül melyikkel találkozhatott, a történelmi ismeretekből kell kiindulnunk. Tudjuk, hogy a mekkai kereskedelem elsősorban az észak-nyugati Palesztina és a dél-keleti Jemen között közvetített. Mohamed korában pedig a palesztinai Boszrában főleg melkita, azaz bizánci keresztények éltek, a jemeni Nadzsrán városban pedig nesztoriánusok és jakobiták. Szerzetesekkel és a vándorprédikátorokkal tehát Arábia-szerte lehetett találkozni.

---

[184] Neil Robinson, az arab- és iszlámtudományok neves professzora (Australian National University, Canberra).

[185] Biztonsági okból álnéven, és először német nyelven publikáló, talán libanoni iszlámtudós.

[186] Andrew Lawrence Rippin (1950-), brit történész professzor és iszlám-szakértő (University of Victoria, British-Columbia), Korán-tudományi művek szerzője, szerkesztője.

Keresztény zarándokok

Mekkai hagyomány szerint „Néha keresztények is eljöttek, hogy leróják tiszteletüket Ábrahám szentélyénél, és ugyanolyan szíves fogadtatásban részesültek, mint bárki más. Sőt, egy keresztényt egyenesen felkértek arra, hogy fesse Mária és a gyermek Jézus képét a Kába falára...” (LINGS 2003:26) A helyi pogányok „toleranciája” azért nem meglepő, mert a zarándokokból éltek; anyagi érdekeik bizonyára nem motiválták őket mélyebb teológiai eszmecserére. Úgy vélem, hogy ha a hagyomány igaz, akkor emberi magyarázatot adhat a Korán Szentháromság-értelmezésére (Allah, Jézus és Mária): mivel a Kába bálványépület volt, Mohamed úgy vélhette, hogy a keresztények *Jézust és Máriát* „társítják” Allah mellé (ld. **6.2.3.**).

Keresztény szerzetesek

A szíra háromszor is említ olyan szíriai, Boszra-beli „keresztény szerzeteseket”, akik – meglepő módon – tanúságot tettek Mohamed prófétasága mellett az elhívása előtt és az elején. A történetek szerint egy olyan prófétai írás volt a birtokukban, amely *egy arab próféta eljöveteléről és fizikai ismertetőjegyeiről* szólnak.

Az első történetben Mohamed még 9 vagy 12 éves. Boszránál „ahol a mekkai karaván egyik pihenőhelye volt, állt egy kis cella, ahol nemzedékek óta mindig lakott *egy keresztény szerzetes*. Ha az egyik meghalt, egy másik költözött be, és örökölt mindent, ami abban a cellában volt, többek között *a régi kéziratokat is*. *Ezek között volt egy, amelyik egy próféta eljövetelét jövendölte az araboknak*, és Bahira, aki a cellában lakott, jól ismerte ennek az iratnak a tartalmát, ami jobban érdekelte a többinél, mivel, akárcsak Waraqa, ő is úgy érezte, hogy *a próféta még az ő életében jön el*.” Csodás jelként egy felhőt látott, amely először a karaván egy tagjának, majd egy fa fölött megállva az egész lepihenő karavánnak árnyékot nyújtott. Ekkor odahívta őket magához, de Mohamedet ott hagyták a tevékre vigyázni. „Bahira egyenként szemügyre vette az arcukat. De *nem látott semmit, ami megfelelt volna a könyveiben szereplő leírásnak*, és nem látott köztük olyan embert sem, akihez méltó lett volna a két látott csoda.” Amikor odahívták Mohamedet is, „Bahirának elég volt egyetlen pillantást vetnie a fiú arcára, és rögtön megértette a csodákat. Miután a vacsora során végig a fiút figyelte, *több vonást észrevett az arcán és a testén is, ami megfelelt annak, ami a könyvében állt*. … megkérdezte, hogy láthatná-e a fiú hátát … *a fiú hátán, a lapockái között, ott volt a jel, a prófétaság pecsétje,* éppen úgy és olyan, *ahogy az a szerzetes könyvében írva volt*. ” (LINGS 2003:37-39, kiemelések Sz.A.)

A második történet a következő ott élő szerzetesről szól. Az ekkor már 25 éves „Mohamed egy fa árnyékában pihent meg, nem messze egy Nesztor nevű szerzetes cellájától.” A szerzetes rákérdez, hogy ki az ifjú, és amikor megtudja így szól: „Nem más ül az alatt a fa alatt, mint egy próféta.” (LINGS 2003:43)

Végül, röviddel Mohamed prófétai elhívása után egy arab kereskedő épp Boszrán ment át, amikor „egy szerzetes megkérdezte tőle, hogy megjelent-e már *Ahmad* a Szentély népe között. Ki az az Ahmad? – kérdezte Talhah. Abdullah fia, aki pedig Abdul Muttalib fia – felelte a szerzetes. Ebben a hónapban fog megjelenni, és *ő az utolsó a próféták között*.” (LINGS 2003:57, kiemelés Sz.A.)

A Korán e prófétai *iratokat* és Mohamed prófétaságának *fizikai* bizonyítékait nem említi. Egyáltalán, keresztény *szerzeteseket* csak medinai szúrák említenek. A korábbiak szerint a szerzetességet csak emberek találták ki, és bár ezzel Isten tetszését keresik, ez az intézmény nem Isten előírása (57:27), bár léteznek alázatos papok és szerzetesek, akik szimpátiát mutatnak a muszlimok iránt (5:82). A későbbiek szerint azonban a keresztényeknek a szerzetesek iránti tisztelete kimeríti a „társítás” bűnét (9:31), sok szerzetes pedig csak az emberek javait habzsolja (9:34).

Keresztény rokonok

Mohamed nem csak idegenekkel találkozhatott. „A hagyomány szerint főleg Khadídzsa rokonával, a keresztény Waraqa ibn Naulaffal jött gyakran össze, kérdezgette őt a keresztény tanokról.” (SIMON 1967:64 vö. LINGS 2003:26-27,53)

Amikor ugyanis Mohamed az első megrázó kinyilatkoztatás után hazatért, Khadídzsa nem csak megnyugtatni igyekezett őt, hanem öreg, vak unokatestvéréhez, Waraqához is elment tanácsot kérni. Az pedig a történetet hallva így tett bizonyságot: „Rá esküszöm, aki Waraqa életét kezében tartja, hogy Mohamedhez a hatalmas Namusz jött el, ahogy eljött Mózeshez is. Bizony, Mohamed népének prófétája. Nyugtasd meg őt.” (LINGS 2003:53) Egy másik korai forrás szerint Waraqa így kiáltott fel: „Bizony, a nagy Namusz jön el hozzá, Jézus, Mária fiának Namúsza” (REYNOLDS 2008:91). LINGS lábjegyzete a „Namusz” mi- vagy kilétéről így szól: „Görögül Nomosz, az Isteni Törvényt vagy Írást jelenti, itt a kinyilatkoztatás angyala.” – A görög *nomos* valóban „törvényt” jelent és bár a késői hagyomány szerint Mózes angyalok közvetítésével kapta a törvényt (vö. ApCsel 7:53), Waraqa és ismeretlen kegyességi köre számára a „törvény” már egy bizonyos angyal nevévé vált, aki Mózest és Jézust ihlette, és akit a későbbi muszlim hagyomány Gábriellel azonosított.

Egy másik forrás szerint maga Khadídzsa is „olvasta az ősi írásokat és ismerte a próféták történetét, és Gábriel nevét is” (Claude Gilliot forrása a 10. századi perzsa Bal‘ami, REYNOLDS 2008:91). Végül, Mohamed egyik feleségéről, Máriáról tudjuk, hogy kopt volt, és talán keresztény is, de ez sem biztos.

Keresztény rabszolgák

A Gilliot által összegyűjtött muszlim források szerint Mohamedet a qurajs törzs ellenséges tagjai azzal vádolták, hogy attól a három keresztény rabszolgától tanul, akikkel őt beszélgetni látták (vsz. erre reagált a Korán 16:103 25:4-5). Az első kettő a Khadzramí-klán tulajdona volt. Egy Abú Fukajha Jaszár nevű görögül beszélő, arabul gyengén tudó zsidó rabszolga, és egy Dzsabr nevű, „bizánci (területről jött)” [*rūmī*], akinek könyve is volt [*sāhib kitāb*], a görögöt [*ar-rūmīyya*] is beszélte, és muszlimmá lett. A harmadik rabszolgának csak a nevét tudjuk: ‘Addász, és hogy Khuvajtib bin ‘Abd al-Uzza tulajdona volt. Egy másik forrás szerint pedig a qurajsiták véleménye szerint maga Khadídzsa tanult a Khadzramí-klán rabszolgáitól, és ő tanította Mohamedet. (REYNOLDS 2008:89-90). Végül, a hagyomány tud egy zoroasztriánusból kereszténnyé lett perzsa rabszolgáról, Szalmanról is, aki végül muszlimmá lett (LINGS 2003:134,143).

Az abesszin Négus esete

Mohamed a mekkai tranzitkereskedelem révén a jemeni, szíriai és palesztinai keresztény közösségekkel érintőleges kapcsolatba kerülhetett, de a hagyomány szerint még a mekkai időszakban történt, hogy egy muszlim csoport a miafizita többségű Abesszíniába (Etiópia) menekült, és ott – miután a qurajs küldöttsége utánuk ment, de a király nem szolgáltatta ki nekik a muszlimokat – hosszabb időt töltött. A hagyomány szerint nem a muszlimokat érték keresztény hatások, hanem *fordítva*: az etióp uralkodó tért át titokban az iszlámra.

Nem sokkal a menekülés előtt lett ugyanis kinyilatkoztatva a *Mária* című 19. szúra. Ezt hallgatva „A Négus zokogott, és a püspökei is zokogtak, amikor hallották a Korán szavait, és amikor lefordították nekik, újra zokogtak, és a Négus azt mondta: »Ez bizony abból a forrásból való, amiből Jézus is hozott nekünk.«” Jézusról a menekültek ezt vallották: „Csak azt mondjuk róla, amit a Prófétánk hozott nekünk: Allah szolgája ő, és a Küldötte, és az ő Lelke, és az Ő Szava, akit Mária, az áldott szűz által adott ennek a világnak. – A Négus erre felvett egy szalmaszálat a földről, és felmutatta, és azt mondta: »Jézus ennyivel sem volt több ennél.«”

Bár a történet szerint az etiópok azonnal észrevették a Négus hitehagyását, az ravasz csellel túljárt az eszükön. Amikor ugyanis kérdőre vonták, és megvallották előtte a hitüket („Allah fia volt"), kezét a szívére téve azt mondta: „Én hiszek ebben" – pedig valójában nem Jézus istenfiúságában hitt, hanem a ruhájába rejtett, pergamenre írt muszlim hitvallásra mutatott. (LINGS 2003:91-96)

5.2.4. Összefoglalás

Az eddigiek alapján tehát Mohamed minden valószínűség szerint nem ismerhette meg első kézből a kereszténység *írásos* forrásait, mert

- arabul még nem is létezett Újszövetség,
- ha más (pl. szír) nyelven létezett is, és Mohamed beszélt volna e nyelven, egy nyelven sem tudott olvasni.

Így gyakorlatilag csak másodlagos, *szóbeli* forrásokra támaszkodhatott, de

- a szóbeli forrásokra támaszkodás *ellentmondásban áll* a Koránnak és nyomában az iszlám hittannak az inspirációról alkotott felfogásával.

Ha ez így van, akkor ez nem csak alapjaiban meghatározhatta, hanem egyúttal érthetővé is teszi Mohamed kereszténységről alkotott képének sajátságait.

A nyugati kutatók egyöntetű véleménye szerint „Mohamednek *nem lehetett folyamatos kapcsolata* olyan keresztényekkel, akiknek a saját vallásukról *pontos információik* voltak. Azt, amit a kereszténységről az idők során tanult – többek között az apokrif evangéliumok Jézusról és anyjáról szóló legendáinak töredékeit –, nyilvánvalóan olyan személyektől szerezte, akiknek a vallási ismeretei *rendkívül tökéletlenek* voltak." (ANDRAE 1955:91, kiemelés Sz.A.)

Mohamed valós forrásait ma már nemigen lehet rekonstruálni, sokkal nagyobb esély van a fennmaradt szövegek *valótlan* elemeinek kiszűrésére. A keresztény szerzetesekkel való találkozások például minden valószínűség szerint a későbbi századokból származó legendák, amelyek célja az utólagos igazolás volt. A prófétaság *testi jeléről* vagy *az arab prófétáról* szóló írásos jövendölésről szóló elemek talán valamilyen helyi vallási hagyományból erednek – a zsidó és a keresztény hagyományon belül mindenesetre egyáltalán nem értelmezhetők, főleg nem Mohamed melletti bizonyítékként.

6. Az iszlám és a keresztény tanítások

Az iszlám és a kereszténység közötti hittani-teológiai ellentét a zsidó és keresztény szentírások, Jézus istenfiúsága és Isten hármassága körül alakult ki. Ebben a fejezetben kutatásom a nyilvánvaló különbségek korántsem mindig nyilvánvaló gyökereire irányul.

Először (6.1.) az iszlám inspirációtanát szem előtt tartva (**4.2.**) az iszlám hagyományos *bibliakritikájának* lényegét, történelmi fejlődését, illetve koráni referenciáit és ezek mai újraértelmezési kísérletét mutatom be.

Ezután (6.2.) Mohamed jelentőségét szem előtt tartva (**4.3.**) az iszlám *Jézus-képét* igyekszem feltárni a Korán adatai alapján. Mivel a Korán „emlékeztetői" (Jézus születése, gyermekkora, keresztre *nem* feszítése) és az Újszövetség tanúságtétele között sok az ellentmondás, Mohamed Jézus-képét az apokrif evangéliumokkal és legendákkal is össze kell hasonlítanom.

Végül (6.3.) az iszlám istenképét szem előtt tartva (**4.4.**) a *Szentháromság* koráni értelmezésének problematikáját fogom vizsgálni, az Allah mellé „társítás" fogalmának, pszichológiájának és tipológiájának tükrében.

6.1. A Biblia

A kereszténység ugyan nem tartozik a „könyv-vallások" közé, az Ó- és Újszövetségi Szentírás mégis végső mérce hit és hitélet számára (ha nem is az egyetlen). Ezért Mohamed vitája Jézus és Isten lényéről hamar *a keresztény Biblia* megbízhatóságának kérdéséhez, illetve az iszlám hagyományos és erőteljes bibliakritikájához vezetett.

Az iszlám bibliakritikájának kialakulásáról elsősorban Theodore PULCINI[187] művét (1997), koráni hivatkozásainak értelmezéstörténetéről Gordon NICKEL[188] (2010), illetve újragondolásáról pedig Abdullah SAEED[189] (2001, 2008) tanulmányait használtam fel vezérfonalként.

---

[187] Theodore Pulcini a Dickinson College vallástudományi professzora (Carlisle, PA), az arab Antiókhiai Patriarchátus ortodox papja. Ibn Hazm e művének első angol fordítója és elemzője.

[188] Gordon Nickel, a kevés nemzetközi tekintélyű, keresztény arabista professzor egyike (University of British Columbia, Trinity Evangelical Divinity School) [www.quranandinjil.org]

[189] Abdullah Saeed: „The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures", In: *The Muslim World*, Vol. 92, Fall 2002, pp.419-436. Saeed a University of Melbourne szaúdi származású, muszlim professzora, szakterülete a Korán hermeneutikája (ld. SAEED 2005, 2008) [www.abdullahsaeed.org]

6.1.1. Az iszlám bibliakritikája

Abdullah SAEED Korán-bevezetője szerint az iszlám első négy évszázadában muszlim tudósok gyakran idézték a zsidó és keresztény szentírásokat, később azonban már csak ritkán (2008:156). Ebben döntő szerepe volt az olyan konzervatív tudósoknak, mint a záhirí Ibn Hazm (11. sz.), majd a hanbalita Ibn Tajmíjja és a sáfíita Ibh Kathir (14. sz.), illetve a felvilágosodás bibliakritikáját átvevő síita al-Kairávaní (19. sz.). A Biblia eltorzítása vagy meghamisítása (*distortion*) ezért már régen „az elfogadott muszlim hitelvek szabványos része" (SAEED 2008:147).

Tartalmi „bizonyítékok"

A középkori muszlim polemisták a szövegromlást már pusztán a *három* (zsidó, szamaritánus és görög) Biblia és a *négy* (nem is Jézus által írt) evangélium létezése és különbségei miatt is bizonyítva látták. Saját istenképükkel összevetve elfogadhatatlannak tartották, és a hamisítás egyértelmű jelének látták a bibliai antropomorfizmusokat (Isten keze, szeme stb.), saját prófétafelfogásukból fakadóan pedig a bibliai próféták bűneit (pl. Dávid és Betsabé esetét) vagy megszégyenülésüket (pl. Jézus kereszthalálát).

Félreértelmezés vagy szöveghamisítás?

A muszlim kommentátorok a zsidó és keresztény szentírások „megváltoztatását" kétféle módon értelmezték (EI X:111-112). Vagy a bibliai szöveg *értelme* lett megváltoztatva [*tahrīf al-ma'nā*], azaz félremagyarázták, vagy pedig *a szöveget* írták át, azaz meghamisították [*tahrīf an-naṣṣ*].

Az előbbi értelmezés korán megjelent, de kisebbségi vélemény maradt. Az utóbbi értelmezés szintén korán megjelent, de csak a 10. századtól, Ibn Hazm szisztematikus bibliakritikai munkásságának (ld. 6.1.2.) hatására lett uralkodó értelmezési hagyomány. A zsidó és keresztény bibliahamisítás „ténye" azóta a muszlim közhit része.

A vélemények mai spektruma

A vélemények mai spektrumában a többség számára a Tanakh és az Újszövetség egyszerűen *megbízhatatlan*. SAEED (2008:153-155) azonban a mai spektrum két – kisebbségi – végét is bemutatja. Muhammed Sahih al-Muhajjid szaúdi szalafí számára a mai szövegek *teljesen hiteltelenek és veszélyesek*, ezért egy szaúdi fatva szerint olvasásuk csak a megfelelő képzettségűek számára engedélyezett. Ulil Abshar-Abdalla indonéziai liberális muszlim ellenben pluralista és kontextualizáló módon kezeli a bibliai és a

koráni kinyilatkoztatást: más környezetben, más módon adattak, mások az értékeik, és Isten másképp őrizte meg őket, az iszlám koncepcióját ezért nem *fair* rájuk erőltetni.

Ibn Hazmtól napjainkig

A mai konzervatív muszlimok hozzáállása ugyanis nem teljesen azonos Mohamedével. Mohamed egyszerűen *kijelentett* dolgokat, amit valaki vagy elfogadott, vagy nem. Nem is a bibliai szövegeket, hanem kortárs zsidó és keresztény *magyarázóit* tartotta korruptnak. Saját inspirációtanán alapuló fideista alapállása és politikai sikere egyszerűen nem tette szükségessé kijelentései intellektuális vagy természetfeletti *bizonyítását*. A muszlim hittudósok ezért egészen a 10. századig nyugodtan tudtak értekezni a Korán variánsairól, *anélkül*, hogy a hitüket veszélyben érezték volna.

PULCINI úttörő tanulmánya (1997) szerint a 10-11. sz-i Andalúziában más volt a helyzet: a dzimmí státuszuk ellenére túlságosan nagy társadalmi szerephez jutó zsidók és keresztények a córdobai polihisztor, Ibn Hazm[190] (megh. 1064) figyelmét is magukra vonták. A tudományrendszerező, filozófus, jogtudós, irodalmár, történész és záhirí („literalista") teológus a zsidók és keresztények „megbízhatatlanságának" okát végül „megbízhatatlan" szentírásaikban vélte megtalálni.

Pulcini szerint a keresztény vallást az iszlámmal összehasonlító művében (*Kitāb al-Fasl*) az iszlám dogmáiból, elveiből és saját szentírás-koncepciójából kiindulva módszeres, józanészre apelláló érvekkel, példátlanul részletes bibliai exegézissel és vitriolos stílussal támadta a szentháromságtant és a Bibliát. Műve elsődleges célcsoportja azonban nem a zsidók és a keresztények voltak, hanem a művelt andalúziai muszlimok. Kritikája sem csupán a dzimmík, hanem túl jóindulatú muszlim pártolóik ellen is irányult (PULCINI 1998:189-196).

Ibn Hazm korának jelentős, de literalizmusa és provokatív stílusa miatt vitatott személyisége volt. Rövidtávú hatását jelzi, hogy bár 12. századi granadai fatvák a hamis tanúzás elkerülése érdekében előírták, hogy a zsidók a zsinagógában a Tanakhra tegyenek esküt, de csak mert azt ők maguk hitelesnek tartották. Ibn Rusd („Averroes") azonban azért tiltotta muszlim könyvesboltosok számára a Tanakh és az Újszövetség árusítását, mert hamisított szövegekből nem szabad anyagi hasznot szerezni, és mert még ha a Mózesnek és Jézusnak adatott eredetik lennének is, azokat már felülírta a Korán (EQ V:305).

[190] Ld. még: TÜSKE 2001:59-63

A későbbi századokban Ibn Hazm módszerét a muszlim hittérítés és hitvédelem átvette, a felvilágosodás után pedig – a nyugati bibliakritikát felhasználva – tudományos színvonalra igyekezett emelni,[191] így még a 20. századi neves muszlim apologétákra és polémistákra is hatást tudott gyakorolni (pl. Ahmed Deedat, Ismail Raji al-Faruqi, Seyyed Hossain Nasr és Muhammad Zakir Naik).[192]

6.1.2. A koráni hivatkozások és értelmezésük

A Koránban huszonöt olyan vers van, amelyet a szövegrontás vádjával kapcsolatban idézni szoktak. Szinte mind a medinai korszakból való, a „könyves népekkel" való konfrontáció idejéből. A versekben használt arab kifejezések a következők:

- a *harrafa* ige (változtatni, hamisítani) és főnévi származéka, a *tahrīf* (változtatás, hamisítás), lásd 2:75, 4:46, 5:13, 5:41
- a *baddala* ige (cserélni, pótolni), lásd 2:59, illetve főnévi származéka, a *tabdīl*, ami gyakorlatilag a *tahrīf* szinonimája (EI X:111).

Az alábbiakban a legfontosabb koráni verseket idézem SIMON, KISS és ALHILALI-KHAN fordításában, illetve tanulságos kommentárjaikat. Ezt vetem össze a szövegkörnyezettel, majd Abdullah SAEED és Gordon NICKEL értelmezéstörténeti tanulmányainak eredményeit összegzem röviden. Ők ugyanis a napjainkra szinte bebetonozódott értelmezést korai és klasszikus kommentárok elemzése alapján kérdőjelezik meg (8. sz. Muqátil, 9. sz. at-Tabarí, 10. sz. ar-Rází, 13. sz. al-Qurtubí, 14. sz. Ibn Tajmíjja).

Korán 2:59

> (SIMON) Másra változtatták [*fabaddala*] a nekik mondott szót azok, akik vétkeztek. És büntetést küldtünk a vétkezőkre az égből az ő gonoszságukért.
>
> (KISS) De azok, akik bűnösök voltak, másra cserélték a szavakat, mint amelyek nekik mondattak [a „hitta" helyett azt mondták, „habba", ami gabonaszemet, magot jelent], ezért a bűnösökre büntetést küldtünk az égből, mert engedetlenek voltak.

A szövegkörnyezet „emlékeztetés" Istennek a pusztai vándorlás és a honfoglalás közben bizonyított gondviselésére, illetve Izrael ismételt engedetlenségére – azaz a történet iszlamizált verziója. A 2:58-ban Isten arra szólítja fel a zsidókat, hogy alázatosan

---

[191] Ld. Christine Schirrmacher: „The Influence of German Textual Criticism on Islamic Apologetics in the 19th Century" (1997) [www.contra-mundum.org/schirrmacher/rationalism.html – 2012.03.01.]

[192] Mohd Roslan Mohd Nor: „Ibn Hazm On Christianity – An Analysis to his Religious Approaches", *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1(4) 242-248, IDOSI Publications, University of Malaya, 2011 (p. 247) [idosi.org/wjihc/wjihc1(4)11/4.pdf – 2012.04.01]

lépjenek be egy elfoglalt városba, azt mondva: „Bűnbánat!”, ők azonban e helyett egy hasonló, de más jelentésű szót mondtak ki. Nem szöveghamisításról van szó, hanem egy konkrét szituációban a *hallottak* iránti engedetlenségről.

Muqátil ibn Szulajmán *Tafszír*-ja szerint (NICKEL 2010:213-214) a vers Józsué és a honfoglalás idejére utal, és csupán verbális szócseréről [*tabdīl*] szól, aminek az indítéka szerinte a gúnyolódás [*istihzā*].

Korán 2:75

> (SIMON) Hogyan kívánhatjátok ti [muszlimok], hogy [a zsidók] higgyenek nektek, mikor egy részük hallotta Allah szavát, és miután megértette azt, tudatosan meghamisította [*yuharrifū-nahu*]?
>
> (KISS) Talán azt remélitek, hogy hinni fognak nektek, mikor bizony volt közöttük egy csoport, akik hallották Allah szavát [a Tórát], és tudatosan megváltoztatták azt, miután megértették? [Qatadah szerint: „Zsidók voltak ezek, a rabbijaik, akik hallottál Allah Szavát, és miután megértették, megváltoztatták azt.” Mudzsahid hozzátette: „Azok, akik megváltoztatták és elrejtették az igazságot, a tudósaik voltak.”][193]

A szövegkörnyezetben továbbra is Mohamed beszél muszlimoknak a zsidókról. A téma jelkövetelő hitetlenségük, tudatos engedetlenségük, alaptalan elbizakodottságuk.

Muqátil szerint (NICKEL 2010:208-209) a szöveg hátterében a Mózes által kijelölt hetven vezető története áll (4Móz 11:24). Muqátil iszlamizált verziója szerint Allah a hetven vezetőnek azt mondta, hogy bár arcát nem láthatják, a hangját, azaz szavát [*kalāmī*] hallani fogják. Allah hangjától azonban elájultak, ezért kérték Mózest, hogy inkább ő vegye át Allahtól és adja át nekik a szavait. Amikor pedig az emberek megkérdezték őket, hogy Allah mit parancsol, a vezetők egy része nem adta át hűségesen Allah – Mózesen keresztül adott – válaszát, hanem hozzátette: „de tegyétek meg azt, amire képes vagytok” (azaz felvizezték az üzenetet).

Muqátil szerint tehát *személyes, aktuális etikai kérdésekre adott válaszok* eltorzításáról szól a vers, nem az Írás meghamisításáról.

SAEED (2002:422-424) tanulmányában at-Tabarí szerint a vers Mózes idejére utal vissza, amikor egy csoport változtatott a Mózes prófétától kapott tanításon, de hozzáteszi, hogy ha ez Mózes próféta életében történt, akkor rendkívül valószínűtlen lett volna az, hogy néhány renegát bármilyen tekintélyre tegyen szert. A szöveg Mózes és

[193] ALHILALI-KHAN értelmezésében a *rabbik* változtattak a Tórán: „Do you (faithful believers) covet that they believe in your religion in spite of the fact that a party of them (Jewish rabbis) used to hear the Word of Allah [the Taurat (Torah)], than they used to change it knowingly after they understood it?”

többségben levő követői révén mindenképpen sértetlen maradt volna. At-Tabarí szerint a zsidók nem a szövegen, hanem annak értelmén változtattak (félreértelmezték). Al-Qurtubí szerint a zsidók tanítói [*'ulamā*] Mózes után cserélték össze Allah parancsait és tiltásait. Ar-Rází nem foglalt állást a *tahrīf* időpontját illetően. Úgy vélte, ha Mózes idején történt, akkor nem valószínű, hogy Mohamed prófétaságát érintette volna, de ha Mohamed idején történt, akkor valószínűleg a Mohamedről szóló szövegeket érintette.

Korán 4:46

> (SIMON) A zsidók között akadnak olyanok, akik az [Írás?] szavait kiforgatják a helyükről, [*juharrifúna al-kalima*] és azt mondják: „Halljuk és fellázadunk.", és „Halljad hallatás nélkül!", és „*Rá'iná*! ('figyelj ránk!')" – [eképpen] csavarják ki [az értelmet] a nyelvükkel s rágalmazzák az [iszlám] vallását. Ha azt mondanák: „Halljuk, és engedelmeskedünk", és „Halljad!" és „*Unzur-ná*! ('nézz ránk')" – bizony az jobb lenne nekik és helyénvalóbb. Allah azonban megátkozza őket hitetlenségükért. Csak kevesen hisznek közülük.
>
> (KISS) A zsidók között vannak olyanok, akik kiforgatják a szavakat a helyükről [eltorzítják a szavak valódi jelentését], és azt mondják: „Halljuk, és nem engedelmeskedünk!" És: „Hallunk, hallás nélkül." És: „Ráiná!" A nyelvüket forgatják, gúnyolódva a valláson. És ha azt mondták volna: „Halljuk, és engedelmeskedünk!", és: „Unzurná!", az jobb lett volna nekik, és illőbb lett volna nekik. De Allah megátkozta őket a hitetlenségükért, és nem hisznek, csak egy kevesen közülük.[194]

A szövegkörnyezet a könyves népekről szól: bár kaptak kinyilatkoztatást, a tévelygést kifizetődőbbnek tartják (44.), ezért ők Allah ellenségei (45.). Egyes zsidók Mohamedet hallgatva csak gúnyolódnak vele (46.), ezért Allah ezt parancsolja nekik: „Higgyetek abban, amit leküldtünk, ami nálatok van", mielőtt megbünteti őket (47.) Tehát *a Mohamedtől hallottak* értelmét forgatják ki, mert nem figyelnek a *meglevő* Írások szavaira.

NICKEL (2010:210) felhívja a figyelmet, hogy a 4:46-ban szereplő kifejezés: „kiforgatják a szavakat helyükről" [*yuharrifūnā al-kalimā 'an mawāḏī'ihī*] szerepel az 5:13-ban és az 5:41-ben is. Muqátil szerint a 4:46 a Mohamedtől hallottak iránti engedetlenségről, a Mohameddel és vallásával szembeni tiszteletlenségről szól. SAEED tanulmányában (2002:424) at-Tabarí szerint a vers csak arról számol be, hogy a zsidók az Írásaik jelentését változtatták meg, azaz félreértelmezték, ar-Rází pedig kijelenti, hogy a szövegben semmi sem utal az Írások meghamisítására.

---

[194] ALHILALI-KHAN kommentárja szerint az arab *rā'ina* szó héber értelme „an insult", Yusuf ALI kommentárja szerint azonban héberes áthallása „our bad one".

Korán 5:13-15

> (SIMON) És mivel megszegték az egyezségüket, megátkoztuk őket, és megkeményítettük a szívüket. Az [Írás] szavait kiforgatják a helyükről, és elfelejtették egy részét annak, ami intés gyanánt [leküldetett] nekik. (…) 14 És egyezséget kötöttünk azokkal [is], akik azt mondják: „Mi keresztények vagyunk." De ők [is] elfelejtették egy részét annak, ami intés gyanánt [leküldetett] nekik. (…) 15 Ti Írás birtokosai! Eljött immár hozzátok a mi küldöttünk, hogy világosan elmagyarázzon nektek sok mindent, amit elrejtettetek az Írásból, és [ugyanakkor] sok mindenben elnéző [irántatok]. Fényesség és nyilvánvaló Írás jött Allahtól hozzátok.
>
> (KISS) De azért, mert megszegték a szerződésüket, megátkoztuk őket, és szívüket keménnyé tettük. Megváltoztatják a szavakat értelmükben, és elfelejtik egy részét annak, amire emlékeztették őket.[195] (…) 14 És azok közül, akik azt mondják: „Keresztények vagyunk", az ígéretüket vettük, de elfelejtették annak egy részét, amire emlékeztették őket.[196] (…) 15 Ti Könyv Népe! Bizony eljött hozzátok küldöttünk, nyilvánvalóvá téve nektek sokat abból, amit eltitkoltatok a Könyvből[197] [azokat a dolgokat, amelyek fontosak a törvénykezés szempontjából, és tanúsítják Allah Küldötte (s.a.w.) igazságát] elnézve sok mindent.

A szövegkörnyezet ismét a zsidók bibliai történetének *és* a korai egyház történetének iszlamizált változata. Eszerint (12. vers) Allah „szerződést" kötött a zsidókkal (ima, *zakát*, a küldöttekbe vetett hit és a segítésük Allahnak adott kölcsönként), de ők megszegték a szerződést: nem hisznek Mohamedben, nem segítik őt. Hiába az emlékeztetés, mert a szerződés szavait *átértelmezik*. A keresztények esete hasonló (14. vers): Allah az ő „ígéretüket" is vette – az eljövendő Mohamedet vagy a parancsolatokat illetően? – de ezt részben *elfelejtették*, és Mohamed hiába „emlékezteti" őket. Ezért Allah végleges felekezeti megosztottságot támaszt közöttük. Mohamed mindenesetre sokat „nyilvánvalóvá tesz" a könyves népek által „eltitkolt" dolgokból (15. vers; konkrétumok nélkül).

Nickel és Saeed tanulmánya csak a 13. verssel (a zsidókkal) foglalkozik. Muqátil szerint (NICKEL 2010:211-212) a zsidók annak ellenére, hogy *ott áll a Tórájuk szövegében* a szövetségi ígéret Mohamedről, nem fogadják el, hogy az róla szól. Nem szöveghamisításról, hanem a szöveg iránti engedetlenségről van szó. SAEED (2002:425-426) szerint al-Qurtubí azt hangsúlyozza, hogy a zsidó rabbik nem a szövegen változtattak, hanem rosszul értelmezik, és az egyszerű népeknek is így magyarázzák. Ar-Rází is

---

[195] ALHILALI-KHAN kommentárja: „The Jews were ordered in the Taurat (Torah) to follow Prophet Muhammad (s.a.w.) when he would come as a Messenger from Allah to all mankind." (kiemelés Sz.A.)

[196] ALHILALI-KHAN kommentárja: „The Christians were ordered in the Injil (Gospel) to follow Prophet Muhammad (s.a.w.) when he would come as a Messenger from Allah to all mankind." (kiemelés Sz.A.)

[197] ALHILALI-KHAN: „…explaining to you much of that which you used to hide from the Scripture and pass over (i.e. leaving out without explaining) much."

eleve nem tartja valószínűleg, hogy a magán a Könyvön bárki is változtathatott volna, hiszen azt Mózes sok embernek adta át.

Korán 5:41

> (SIMON) Ó küldött! Ne szomorítsanak el téged azok, akik versengve buzgólkodnak a hitetlenségben! Azokhoz [tartoznak ők], akik a szájukkal azt mondják: „Hiszünk", de akiknek a szíve nem hisz, és azokhoz, akik zsidók. [Olyanok ők, akik] a hazugságra fülelnek és más emberekre [olyanokra], akik nem jöttek hozzád. Kiforgatják [az Írás] szavait, miután [azok eredetileg] a helyükön voltak és azt mondják: „Ha ez néktek adatott, akkor vegyétek el, ha azonban nem néktek adatott, akkor óvakodjatok!" (…)
>
> (KISS) Te Küldött! Ne szomorítsanak el azok, akik sietnek a hitetlenségbe, azok közül, akik a szájukkal azt mondják: „Hiszünk!", de a szívük nem hisz. És a zsidók között vannak olyanok, akik a hamisságot hallgatnak, és más emberekre hallgatnak, akik nem jöttek el hozzád, eltorzítják a szavakat a jelentésükben, azt mondva: „Ha megadják ezt nektek, fogadjátok el, de ha nem adják meg, akkor óvakodjatok!" (…)

A szövegkörnyezet nemigen igazít el, de a hadíszok szerint a vers akkor „küldetett le", amikor zsidók Mohamedhez vittek két házasságtörőt, hogy ítéljen felettük. Ő megkérdezte, mi a büntetés a mózesi törvény szerint, mire azt felelték: korbácsolás és elűzés. Egy áttért zsidó írástudó révén azonban azonnal lelepleződtek, hogy Allah törvényét a saját szabályukkal pótolták.

Muqátil szerint (NICKEL 2010:212-214) a vers éppen azért bizonyítja Mohamed prófétaságát, mert Mohamed kiállt az egyes zsidók által elhallgatott, de *a Tóra szövegében ott álló* megkövezési parancs érvényessége mellett. Nem lehet szó szöveghamisításról, csak a meglevő, sértetlen szöveg eltitkolásáról. Az 5:43 is megjegyzi:

> (KISS) De hogyan jelölhetnek ki téged ítélőbírónak, amikor velük van a Tóra, amiben ott vannak Allah parancsai? [Velük van a Könyvük, amit igaznak tartanak, és mégsem fogadják el a benne található törvényeket. (…)] Aztán még azután is, hogy ítéltél közöttük, elfordulnak, pedig az ítélet, amit kapnak, összhangban van azzal, amit a saját törvényük is előírt.

SAEED tanulmányában (2002:425-427) a vers at-Tabarí és al-Qurtubí szerint is egyszerűen a Tóra szövegének átértelmezéséről, a büntetés jellegének önkényes megváltoztatásáról szól. Ar-Rází ehhez annyit tesz hozzá, hogy az ilyesmi a Mózes utáni zsidó nemzedékek „egyik jellemzője" lett, és ilyen emberek még Mohamed idején is éltek.

A régi-új értelmezés jövője

Muszlim részről tehát hagyományosan nem látják értelmét annak, hogy „meghamisított" szentírási szövegeken vitatkozzanak. Az iszlám apologetika mindmáig erre a vádra épül, ezért a Tanakh és az Újszövetség hiteltelenségét igyekszik demonstrálni. Ezt

képviseli a legelterjedtebb, szaúd-arábiai kiadású angol Korán (ALHILALI-KHAN), amely fordításában és kommentárjában is zsidó- és kereszténynellenesnek mondható.[198] Ez azonban nem újdonság, csupán a klasszikus, máig népszerű kommentárokat tükrözi (pl. Ibn Kathír).

A Saeed által egyelőre egyedül képviselt régi-új értelmezés elterjedésének nagy lenne a jelentősége. Keresztény teológusok és muszlim vallástudósok számára lehetővé tenné a Tanakh és az Újszövetség közös hermeneutikai kutatását, hogy tudniillik *melyek* is azok a bibliai szövegek, amelyek a Korán szerint Mohamedről prófétálnak, és amelyekre hivatkozva Mohamed a zsidók és keresztények szemére vetette saját szentírásaik iránti – azaz Mohamed iránti – engedetlenségüket.

Bár részemről szkeptikus vagyok azt illetően, hogy sok közösre jutnának, zsidók és a keresztények számára egyaránt reménykeltő belegondolni annak a lehetőségébe, hogy a muszlimok elismerjék *hitelesnek* a szentírásaikat, és hogy legalább azért elolvassák a Bibliát, hogy abból érveljenek Mohamed prófétasága mellett.

A kérdés az, hogy a reformer értelmezés átmegy-e a muszlim vallásoktatásba és köztudatba, vagy megmarad akadémiai szinten, elszigetelt szakmai véleményként?

Ahogy én látom, az iszlámra hívóknak két vallásszemlélet között kellene választaniuk. A régi, jól bevált „Korán *kontra* Biblia" (Ibn Hazm, DEEDAT 1981, GHOUNEM 2004 stb.) a másik fél hitelességét rombolja, ugyanakkor a saját önbecsülést építi, és lehetővé teszi az iszlámra hívást. A ma minden bizonnyal újításnak tűnő „Biblia *és* Korán" szemlélet pedig a keresztény arabok, arabisták és apologéták számára[199] szolgáltat érvet *a Biblia hitelessége mellett*, ami nem könnyítené, hanem megnehezítené a zsidók és keresztények iszlámra hívását. Ez a muszlimok többsége számára minden bizonnyal elfogadhatatlan. Ha ma is lehetne olvasni és követni az eredeti bibliai kinyilatkoztatást, akkor mi szükség lenne a Koránra? És ha ma is létezne Mózes és Jézus eredeti vallása, akkor mi szükség lenne az iszlámra?

---

[198] Az első kiadás az USA-ban a közoktatásba is bekerült, de mivel a zsidó- és kereszténynellenes értelmezés a szövegbe szúrt megjegyzésekben is megjelent, betiltották. Példa: az 1. szúra (*Al-Fatiha*) 6-7. verse így szólt: „Guide us to the Straight Way, the Way of those whom You have bestowed Your Grace, not (the way) of those who earned Your Anger (such as the Jews), nor of those who went astray (such as the Christians)." A 2007-es kiadás e „magyarázó" betoldásokat a főszövegből kivette. Vö. KISS 1:6-7.

[199] NICKEL 2010:207-223 vö. Gordon Nickel és Keith Small cikkeivel: *Islam und Christlicher Glaube 1/2001*, Insitut für Islamsfragen, Bonn [www.quranandinjil.org – 2011.11.01].

A vallási szempont ráadásul elválaszthatatlan a politikától. A bibliai iratok hiteltelensége 1948 óta a muszlim arabok számára érv a zsidó állam, Izrael legitimitása *ellen*. A Tanakh szövege hiába hivatkozik arra, hogy Izsák „utódai öröklik a földet", a mai Palesztina *valójában* Ismáel utódaié, az araboké (EQ V:305).

6.1.3. Összefoglalás

A Biblia hagyományos muszlim kritikája a Korán bizonyos kijelentéseiből kiinduló középkori konzervatívok munkásságából nőtt ki, és a 19. századi európai liberális bibliakritika szélsőségeitől a mai szkeptikusokig mindent felhasznál.

A modern szövegkritika módszertanának *a Koránra* való alkalmazását azonban a konzervatív többség hitelvi alapon mereven elutasítja. E kettős mércének a jelentőségét a két vallás viszonyát illetően nem lehet eléggé aláhúzni.

A tudományt azonban nem köti a dogma: ha egy módszer beválik, akkor *bárkinek* a kezében *bármire* alkalmazható. A világ is *nyitott* lett, és amit a bibliai hagyománnyal szemben korábban az iszlám területén kihívás nélkül hangoztatni lehetett, az manapság, nem muszlim környezetben már nem olyan meggyőző.

Ami a könyves népek „szövegrontásáról" szóló hagyományos vádat illeti, a reformer muszlim SAEED (2002:429-430) meggyőzően mutat rá: maga a Korán sehol sem állítja, hogy a Tóra vagy az Evangélium szövege meg lett volna hamisítva, sőt, állandóan úgy utal e szövegekre, mint amelyek a Mohamed kortársai számára elérhetők, és amelyeket olvasniuk és engedelmesen követniük kellene. Ez eleve kizárja a bibliai szövegek Mohamed *előtti* meghamisításának elméletét.

A Korán sosem a Mohamed kortársainál meglevő szentírásokat kritizálja. Kizárólag egyes személyek vagy csoportok viselkedését ítéli el: *azt, ahogyan e szövegekkel bánnak*. Lehet, hogy elfelejtik, figyelmen kívül hagyják, eltitkolják, félreértik vagy mást olvasnak fel, mint ami a lapokon áll – de a Korán mindig abból indul ki, hogy maguk a szövegek léteznek, és sértetlenek.[200]

Úgy látom azonban, hogy a mai muszlimoknak a régi és jelentős muszlim kommentátorok véleménye ellenére *sem vallási, sem lélektani, sem politikai érdekük* nem fűződik ahhoz, hogy a zsidó és keresztény szentírásokat hitelesnek fogadják el.

[200] A Mohamed *utáni* szövegrontás vádja még alaptalanabb lenne, hiszen a Tanakh és az Újszövetség szövegkritikai kutatása azt is cáfolná (ld. METZGER-EHRMAN 2008, BALLA 2008, KUSTÁR 2010).

6.2. Jézus Krisztus

Az alábbiakban először Jézus Krisztus fontosabb koráni neveit, majd a születéséről, kisgyermekkoráról és keresztre (nem) feszítéséről szóló koráni szövegeket vizsgálom. Muszlim értelmezéstörténetükön kívül az ókeresztény apokrifek hatását is figyelembe kell vennem. Amivel helyhiány miatt *nem* foglalkozom, az a Jézusról szóló muszlim népi hagyomány[201] és az ún. „Barnabás evangéliuma"[202] középkori hamisítvány.

6.2.1. Jézus nevei a Koránban

Íská Maszíh – Jézus Krisztus

A Korán arab szövegében Jézus neve huszonötször fordul elő Íská (*'Īsā*) formában, ami magyarázatra szorul (EQ III:8-10). Jézus nevének eredetije a héber *Yēšûa'*, ami a *Yehôšua'* („YHWH a szabadító") rövidült alakja, és aminek görögös átírása az Újszövetségben *Iēsous*. Az evangéliumok szír fordításában a *Yēšū'* alak jelent meg, bár a szír nesztoriánusok az *Išu'* formát használták, az arab fordításban pedig *Yasū'* lett, és az arab keresztények a mai napig így hívják Jézust. A koráni változat eredetéről igen sok muszlim, majd orientalista elképzelés született, de egyik sem oldotta meg a rejtélyt.

A Maszíh [*Masīḥ*] szó tizenegyszer fordul elő a Koránban, csak medinai szúrákban, használata azonban kommentárt igényel (EQ III:11-12). Eredetije a héber *Māšîaḥ*, azaz „felkent" kifejezés. Ennek görögös átírása [*Messias*] és görög fordítása [*Christos*] a nem zsidó származású keresztények számára szinte Jézus melléknevévé vált: ő *a* Messiás, *a* Krisztus, az Istentől „felkent" – azaz királyi, prófétai és papi felhatalmazást kapó – szabadító.

Jézus tehát a Koránban is Messiás, de a Korán e szó jelentéséről, a Messiás szerepéről, a messiási próféciákról és azok beteljesedéséről *semmit* sem mond. Később a Korán muszlim magyarázói sem jutottak dűlőre a kifejezés jelentését és jelentőségét illetően: a 15. században Fírúzábádí már arról számol be, hogy ötvenhat különféle értelmezést hallott. Ezek többsége azonban – az Íská esetéhez hasonlóan – igen erőltetett arab népi etimológia eredménye. Végül az „utazni" jelentésű arab szóból [*sāha*] való

[201] Khalidi, Tarif: „the Muslim Jesus – Sayings and Stories in Islamic Literature", Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001; P. Gábor Mózes: „Minden Jézusról – Evangélium exegétáknak", Paulus Hungarus / Kairosz Kiadó, Budapest, 2002 (248-314. oldal)

[202] Yasin, Ibn: „The Authenticity of the Gospel of Barnabas", Xlibris Corporation, Australia, 2011

származtatás terjedt el, amely Jézus életformájára utalt. Így lett Jézus a muszlim köztudatban a zarándokok, vándor misztikusok (a szúfík) előképe (PARRINDER 2003:32,40).

Összefoglalva, a Korán „Ísza Maszíh" alatt *ugyanarra a személyre* utal, mint az Újszövetségben Jézus Krisztus, de nem segíti olvasóját abban, hogy megtudja a név jelentését és jelentőségét. Jézus Krisztus ráadásul eleve *az újszövetségi kontextusból kiemelve* került át az iszlámba, hogy Ísza „igaz történetét" (3:62) Mohamed mondhassa el. Az apostoli és patrisztikus krisztológia helyére a mohamedi „ízalógia"[203] lépett, amit a továbbiakban részletesen fogok vizsgálni.

Ibn Marjam – „Mária fia"

Az Újszövetségben Jézus mint „Isten Fia" és mint „Emberfia" jelenik meg. Az első istenségét (Mt 14:33, 16:16, 1Jn 5:11-13,20 stb.), a második pedig eszkhatológiai szerepét hangsúlyozza (Dán 7:13 vö. Mt 26:64, Lk 21:34, ApCsel 7:56 stb.).

A Korán azonban 23 esetben nevezi Jézust így: „Jézus, Mária fia" [*'Īsā ibn Maryam*], ami magyarázatra szorul (EQ III:11-12). Az Újszövetségben ugyanis csak egyszer szólítják így Jézust: a vele szemben ellenséges názáreti zsidók (Mk 6:3). Eltekintve a muszlim felfogástól, amely szerint a Korán nem tartalmaz emberi elemet, kérdés, hogy honnan származik a kifejezés: keresztényektől, zsidóktól vagy Mohamed tudatos alkotása?

Először is, ami a kifejezés ókeresztény vagy apokrif előfordulását illeti (PARRINDER 1995:26-29), bár teológiai szempontból elfogadható, nem maradt fenn olyan szöveg, amelyben *keresztények* neveznék Jézust „Mária fiának", így gyakorlatilag kizárható, hogy Mohamed keresztényektől hallotta volna a kifejezést. Az apokrifek közül is csupán az „Arab gyermekség-evangélium" fennmaradt arab és szír nyelvű példányaiban fordul elő: az arabban ötször, a szírben tizenötször – de erről később még lesz szó.

Másodszor, mivel *Mohamed* Jézust prófétának és az elődjének tartotta, Máriát pedig a próféta jó neveltetésű, erkölcsös, igaz, példaadó, minden nő közül kiválasztott édesanyjának (3:37,42, 5:75, 21:91, 66:12), kizárható, hogy a címbe ő maga rejtett volna tiszteletlenséget. Végül, ezzel együtt az is kizárható, hogy Mohamed a Jézussal és a keresztényekkel szemben ellenséges, Máriát gyalázó *zsidóktól* vett volna át ilyesmit.

---

[203] Általam kreált kifejezés, amelyet azért látok jogosnak, mert (1) „az iszlám krisztológiájáról" nem lehet beszélni, (2) Jézust csak a muszlimok nevezik „Ísza"-nak (az arab keresztények „Jaszú"-nak), akiről (3) a Korán sajátos tanítást nyújt, amely a legtöbb ponton ellentmond az újszövetségi krisztológiának.

Kérdés tehát, hogy ha a kifejezés nem átvétel, és nem is a tiszteletlenség jele, akkor vajon honnan származik, és mi a funkciója?

A tipikus arab névhasználat rendesen az apát jelölte meg származásként („X fia”, *ibn X*), még az árva is az „Apja fia” [*ibn Abīhi*]. Ennek ellenére nem volt sem rendkívüli, sem sértő valakit az anyja fiaként megnevezni.

PARRINDER (2003:22-23) szerint a 6. századig kimutathatók az arab törzsi kultúrában a matriarchátus és a matrilineáris családfa szemlélet nyomai, másrészt az édesanyjukról nevezett férfiak korabeli példái között nem csak híres arab költők (pl. Ibn Áisa), hanem Ali egyik fia, sőt, maga Mohamed is szerepel, akit a prófétai hagyomány az egyik medinai női felmenője nyomán néha Ibn Abí Kabsaként emleget.

A „Mária fia” megnevezés tehát nem rendkívüli, de mindenképpen célzatos: Jézus *származására* utalt, a krisztológia és az ószalógia közötti töréspontra. Mohamed ugyanis vallotta Jézus *szűztől születését* és az emberi apa *hiányát*, Józsefet soha nem is említi. Az emberi apa hiányát azonban – legalábbis a nadzsráni keresztény küldöttséggel való vitája során – *Allah teremtő szavával* magyarázta:

> 3:59 (KISS) Bizony, Jézus példája olyan Allah előtt, mint Ádámé. Őt [Ádámot] porból teremtette, aztán azt mondta neki: Legyél! És ő lett. [Vagyis életre kelt. Hasonlóképpen, a Mindenható Allah a teremtés szavával teremtette Jézust (a.s.) az anyja méhében.]

Így elutasíthatta Jézus mennyei eredetét, születése előtti létezését, istenfiúságát. Nem mintha ő maga Jézus istenfiúságának még a gondolatát is mindig kizárta volna. Egy korai mekkai szúrában ugyanis ezt a megrázó mondatot olvashatjuk:

> 43:81 (KISS) Mondd: „Ha a Kegyelmesnek fia lenne, én lennék az első az imádói között!”
>
> 43:81 (SIMON) Mondd: „Ha az Irgalmasnak fiúgyermeke lenne, akkor én lennék az első, aki szolgálnám azt!”

A dolgot azonban bonyolítja, hogy ami a fogantatás módját illeti, egy mekkai és egy medinai vers kifejezetten az újszövetségi evangéliumok beszámolójára[204] emlékeztet:

> 21:91 (KISS) És ő [Mária], aki őrizte szemérmét, ezért beleleheltünk a lelkünkből, és őt és a fiát jellé tettük a teremtmények számára.
>
> 66:12 (KISS) És Mária, Imrán leánya is [példa a hívőknek], megőrizte szemérmét, ezért beléleheltünk a Lelkünkből. [A Mindenható Allah elküldte Gábriel angyalt Máriához, aki Allah engedelmével Máriába lehelte Jézus lelkét, Jézus (a.s.) így apa nélkül fogant meg, a szokásos

[204] Mt 1:18 „áldott állapotban van a Szentlélektől”, 1:20 „ami benne fogant, az a Szentlélektől van”, Lk 1:31 „fogansz méhedben”, 1:35 „a Szentlélek száll reád, és a Magasságos ereje árnyékoz be téged, ezért a születendőt is Szentnek nevezik majd, Isten Fiának”.

emberi fogantatás helyett.] És [Mária] hitt Ura szavaiban, és a Könyveiben, és elkötelezetten engedelmes volt.

A 21. szúra prófétákat sorol fel, röviden emlékeztet a velük történtekre, és a 66. szúra is Allah által például állított asszonyokat sorol fel röviden (Noé, Lót és Fáraó felesége, Mária). Részleteket nem tudunk meg, Máriára csak ezek a rövid mondatok utalnak. Fontos azonban szem előtt tartani, hogy a Korán e két verse azt állítja: *maga Allah* lehelt bele Máriába, és Allah *a saját Lelkéből* lehelt bele Máriába. Ez azonban nyilván feszültségben áll az előző elképzeléssel, miszerint Allah puszta parancsszóval teremtette meg Jézust. A klasszikus kommentátorok a 21:91 és 66:12 szövegét nem is veszik szó szerint, hanem többnyire két irányban igyekeznek magyarázni (EQ II:442-443).

Egyesek a Lelket [*rūh*] vagy Szentlelket [*rūh al-qudus*] Gábriel arkangyallal [*Ĝibrāīl*] azonosították (70:4 „az angyalok és a Lélek [ti. Gábriel főangyal]"). Mások Allah teremtett lelkének tekintették, ami által Allah Ádámba életet lehelt (15:29), ami által Jézus fogant (21:91), és ami által Allah a prófétákat ihlette.[205] Mohamed mindenesetre, amikor ellenfelei a Lélekről kérdezték, bevallotta, hogy a Lélek vagy Szentlélek témája Isten titkai közé tartozik (17:85).

A Mária teherbe eséséről szóló fenti szövegek (21:91, 66:22) tanítása kifejezetten közel áll az Újszövetség tanításához, de a muszlim értelmezési hagyomány ezen túllép, nyilván apologetikus célzattal. Ha belegondolunk az iszlám abszolút transzcendens istenképébe [*tanzīh*], Allah ilyen fokú intim közelsége egy emberi lényhez – aki ráadásul nő – elfogadhatatlan. Ezért vált szükségessé első lépésben az aktus („beleleheltünk") átruházása egy közvetítőre, Gábrielre. Mivel azonban a Gábriel általi „belelehelést" nehéz összeegyeztetni azzal a tanítással, amely Jézus létezését Allah teremtő parancsszavának tulajdonítja („Legyél!", 3:59), illetve a Máriá*ba* való „belelehelés" egy arkangyal részéről is túlságosan intim dolognak tűnik, a kommentátorok további lépésre kényszerültek, egyre távolodva a szöveg eredeti kijelentésétől.

Mahmoud Ayoub[206] tanulmánya ebből kiindulva ismerteti a klasszikus muszlim kommentátorok megoldásait (OMAR 2010:119-120).

---

[205] A KISS-féle fordításban a szó hol „lélek", hol „Lélek", talán a *rūḥ* személytelen vagy személyes értelmezésének megfelelően (?).

[206] Mahmoud Mustafa Ayoub (1938-) libanoni származású, iszlámtudományi és összehasonlító vallástudományi professzor (Temple University). Kereszténységről szóló tanulmányait Irfan A. Omar (Marquette University) adta ki (OMAR 2010).

At-Tabarí és nyomában Ibn Kathír amellett érvel, hogy a 21:91 és 66:12 azon kijelentése, miszerint Mária megőrizte „szemérmét", nem konkrétan a szüzességére utal, mert az itt olvasható *farĝ* szó bármiféle nyílást jelenthet. At-Tabarí szerint „Isten azt akarja mondani, hogy Mária a ruhájával fedte el magát Gábriel elől (…) Bármilyen nyílást vagy lyukat a falon vagy a ruhán *farĝ*-nak hívnak", ezért a „beléleheltünk Lelkünkből" kifejezést úgy érti, hogy Allah a „ruhája nyílásába" lehelt Lelkéből, aki Gábriel. Ibn Kathír szerint Gábriel Allah parancsára Mária „mellébe", a mellén levő ruhanyílásba lehelt, a levegő pedig onnan Mária méhéig lejutva megtermékenyítette. Al-Qurtubí szerint a korai kommentátorok számára a *farĝ* jelentése *ĝayb* (mell, mellkas), és amellett érvel, hogy Gábriel nem Mária ágyékába, hanem „a mellébe" lehelt.

Ayoub szerint a modern magyarázók semmi újat nem tesznek hozzá a témához. Érthető módon a modern szaúdi kiadású ALHILALI-KHAN féle értelmező fordítás mindent meg is tesz a „profanizálás" elkerülése érdekében:

> 21:91 És ő, aki megőrizte erényét (Szűz Mária), beleleheltünk (az inge vagy ruhája ujjába) a Lelkünk (Gábriel) által, és őt és fiát (Jézust) jellé tettük a világok (az emberiség és a dzsinnek) számára.
>
> > Kommentár: Azt mondja, hogy Gábriel csupán belelehelt Mária ingujjába, és ő megfogant.

Az „angyali üdvözlet" koráni változatában a magyar KISS-féle fordítás is ezt a vahabita magyarázatot követi (ld. 22. vers):

> 19:16. És említsd meg a Könyvben Máriát, amikor visszavonult a népétől egy kelet felé néző helyre. [A jeruzsálemi mecset keleti részén lévő szobába. (…)] 17. És elfüggönyözte magát tőlük. Aztán elküldtük hozzá a Lelkünket [Gábriel angyalt], és az teljes férfi formájában megjelent előtte. 18. És azt mondta [Mária]: „Bizony a Kegyelmesnél keresek menedéket tőled, ha istenfélő vagy!" 19. Azt mondta [az angyal]: „Én csak hírnök vagyok Uradtól, hogy egy tiszta fiat adhassak neked." 20. Azt mondta [Mária]: „Hogyan lehetne fiam, amikor nem érintett engem férfi [házasságban, vagyis még nem vagyok házas], és nem vagyok parázna sem?" 21. Azt mondta [az angyal]: „Így van ez. Urad azt mondta: „Könnyű az nekem, és jellé tesszük őt az emberek számára, és kegyelemmé tőlünk. És elrendelt dolog ez." 22. És megfogant vele [olyan módon, hogy Gábriel (a.s.) belefújt Mária köntösének az ujjába, és ő terhes lett fiával. (...)] És visszavonult vele egy távoli helyre.

Az elbeszélés és magyarázata komoly antropológiai kérdéseket is felvet. Gábriel vajon *hogyan* „ad fiút" Máriának? És egy *angyal* vajon hogyan „leheli bele" Mária „ingujjába" Jézus „életét", egy *emberi* életet vagy lelket? Mahmoud Ayoub kritikus megjegyzése szerint (OMAR 2010:120)…

> Az Evangélium és a Korán nyelvezete is költői, ünnepi, nem skolasztikus, sem – szűkebb értelemben véve – teológiai. Ez a csodás esemény mindkettőben jó hírként hirdettetik Máriának, és különleges csodaként a prófétai történelemhez kapcsolódik. Mindkét Írásban Isten, és nem egy angyal az, aki a hatalmát közvetlen módon megjeleníti Krisztus fogantatásában és születésében. Isten közvetlenül lehelte bele a szellemét Ádámba, és ez adott neki elsőbbséget minden más teremtménnyel szemben, Isten a fejedelmi többest használva azt is kijelenti, hogy szellemét közvetlenül ő lehelte bele Máriába, így téve őt és gyermekét isteni jellé az emberiség számára, és a csodás gyermeket az isteni irgalom egyik manifesztációjává.

Visszatérve a Korán ószalógiai kijelentéseihez, Mohamed mindvégig következetesen tagadta, hogy Allahnak fia lenne, vagy, hogy Jézus Isten fia lenne:

> 2:116 (KISS) És azt mondják [a Könyv Népe]: „Allah fiat vett maga mellé!" Dicsőség Neki [mindenek felett, amit Neki tulajdonítanak, mert Ő mentes minden hiányosságtól]! Nem!
>
> 17:111 (KISS) És mondd: „Dicsőség és hála Allahnak, Aki nem vett magához fiat, és nincs társa az uralmában, sem védelmezője a gyengeségtől.
>
> 19:35 (KISS) Nem illik Allahhoz, hogy fiat vegyen magához.[207] Magasztos! Ha Ő elrendel egy dolgot, csak azt mondja neki: „Legyél!", és az lesz. {Ue. 3:59}

Végül, mindenkit kihívás elé állított, aki mást hitt. Igaza tudatában még Allah átkát is önmagára és családjára merte volna venni arra az esetre, ha ő hazudna, a tévedés vagy az ismerethiány lehetősége fel sem merült benne:

> 3:61 (KISS) Aztán, ha valaki vitatkozik veled ezzel kapcsolatban, miután a tudás eljött hozzád [arról, hogy mi volt Jézus próféta (a.s.) valódi története], mondd: „Gyertek, hívjuk a mi fiainkat és a ti fiaitokat, a mi asszonyainkat és a ti asszonyaitokat, minket és benneteket, és fohászkodjunk alázatosan, és kérjük Allah átkát a hazugokra!"

Összefoglalva, a „Mária fia" cím tudatosan alkalmazott, polemikus tartalmú kifejezés, a mohamedi ószalógia alapeleme. Jézus teremtett voltát állítja, hogy isteni eredetét – Isten abszolút monoteizmusának és transzcendenciájának védelmében – tagadhassa. Figyelemre méltó azonban, hogy kezdetben nem zárta ki *eleve* Jézus istenfiúságának lehetőségét (bár később tagadta), és hogy Jézus fogantatásáról az újszövetségihez nagyon hasonló módon *is* beszélt (bár a későbbi magyarázók ezt feledtetni igyekeztek).

Walad'ulláh és Ibn Alláh

Jézus istenfiúságának tagadása mögött azonban nem csupán a társítás elleni teológiai megfontolás, hanem sajátos sémi nyelvi jelenség is állhatott. Az „Isten fia" [*ibn Allāh*, 9:30] és a „fiú" [*walad*, 4:171] kifejezésekről van szó, amelyek között jelentésbeli

[207] MIHÁLFFY: „Nem Allahra vall, hogy (Magának) gyermeket vegyen." SERDIÁN: „Nem lenne Istenhez illő, hogy fia legyen." SIMON: „Nem illik Allahhoz, hogy fiat nemzzen."

eltérés van. A *walad* valakinek a „leszármazottja” vagy „fia”, és e fogalom az arab hallgatóságban azonnal a biológiai nemzésnek, Isten és egy nő fizikai aktusának a képzetét vonja maga után, hiszen a szó a „nemzeni” jelentésű *walada* igéből származik.

Ayoub egyik megjegyzése szerint (OMAR 2010:118) a Korán szövege nem is vádolja a keresztényeket azzal, hogy Jézust „Allah leszármazottjának” [*walad*] mondanák, hiszen a 4:171 témája nem is Jézus, hanem a Háromság.

Ezt annyiban vitatnám, hogy bár a szöveg valóban nem azt állítja: a *keresztények* ilyesmit tanítanak, de arra igenis utalhat, hogy *Mohamed* így értette, vagy csak így tudta volna elképzelni Allah, Mária és Jézus „Három”-ságát. A későbbi muszlim kommentátorokkal szemben ő az „atya” és a „fiú” fogalmát kizárólag a „szülő” és a „leszármazottja” jelentéssel, tehát a nemzés és szülés biológiai képletén belül tudta értelmezni. Logikája egyszerű volt: mivel Allahnak nincs párja, leszármazottja sem lehet.

> 112:1 (KISS) Mondd: „Ő Allah, az Egyetlen. 2. Allah mindenek [örökké létező és abszolút] fenntartója. [Aki önmagában létezik, és nem szorul rá senkire.] 3 Nem nemzett, és nem lett nemzve, [nincs szülője vagy leszármazottja, sem semmilyen más rokona, sem senki, aki társa lenne az Ő kizárólagos uralmában] 4 és nincs semmi, ami hasonló Hozzá.”

Ami a másik kifejezést illeti, az arabban az *ibn* („...fia”) is kifejez rokoni viszonyt (pl. Ibn Iszháq), egyúttal azonban sajátos nyelvtani eszköz. A sémi nyelvekben ugyanis kevés önálló melléknévi jelentésű szó van, ezért a héber *bēn*, az arámi *bar* és az arab *ibn* is sajátos módon nem csak a rokoni viszonyt, hanem valamihez való tartozást, illetve tulajdonságot is kifejez. Így az „Isten Fia” (héb. *Bēn ’Elōhîm*, arám *Bar ’Êlâh*, görög *Hyios Theou* bibliai kifejezés magyar értelme is ez: „Aki Isten”.[208]

Bár a nyelvi jelenség az arabban is[209] ismert, és Allahnak *elvileg* lehetne[210] fia, az *Ibn Allāh* kifejezés muszlim szemmel ugyanúgy elfogadhatatlan, mint a *Waladu’llāh* (RIDGEON 2000:28). Először is, Mohamed a két kifejezés között nem látott különbséget, és a fiúság biológiai értelmezésével együtt bármilyen metaforikus vagy spirituális értelmezés lehetőségét is elvetette. Másodszor, a muszlim tanítók többsége számára az „istenfiúságnak” nincs olyan értelme, amely bármilyen módon összeegyeztethető lenne az iszlám abszolút monoteista és transzcendens istenképével.

---

[208] Mivel izraelita felfogás szerint Istentől csak Isten születhet, Jézust a zsidók azonnal meg akarták kövezni, amikor Istent *a saját apjának* nevezte (ld. Jn 10:24-36, 14:8-14).

[209] Pl. a Korán 2:177-ben „az utazónak” szó szerint: „az út fiának” [*abna as-sabīli*].

[210] Korán 39:4, 43:81

Az egyetlen vers tehát a Koránban, ahol az *Ibn Allāh* kifejezés a keresztények hitvallásaként előfordul, a következő:

> 9:30 (KISS) És a zsidók azt mondják: „Uzair Allah fia." És a keresztények azt mondják: „A Messiás Allah fia [*al-Masīhu abnu Allāhī*]" Ez az, amit a szájukkal mondanak, [de semmilyen alapjuk vagy bizonyítékuk nincs rá] utánozva azokat, akik előttük hitetlenek voltak [az előttük valókat, akik ugyanezt állították, szintén bármiféle bizonyíték nélkül]. Allah pusztítsa el őket! Mennyire meg vannak tévedve!

A szöveg értelmezéstörténete Ayoub szerint magán viseli a századok során kialakult muszlim-keresztény polémia nyomait (OMAR 2010:122-125). Tanulmánya szerint a kommentátorokra nagy hatást gyakorolt egy legenda a korai egyházat üldöző *Bulusz* nevű zsidóról, aki szándékosan tévesztette meg az első tanítványokat látványos álmegtérésével. Hittek neki, ő pedig lassan elterjesztette közöttük, hogy Allah, Jézus és Mária három isten, illetve hogy Jézusnak kettős, isteni és emberi természete van, de azt is, hogy nem ember volt, hanem Isten. Sikerrel járt, és egy jelenésre hivatkozva végül a jeruzsálemi oltáron feláldozva magát öngyilkos lett.

E legenda kettős célt szolgált. Az első az volt, hogy megmagyarázza a három közel-keleti keresztény felekezet eredetét, hiszen „Bulusz" (*Paulus*, azaz Pál) jelentős képviselőjeként „Naszturt" (a nesztoriánusokat), „Jakubot" (a jakobitákat) és „Malkát" (a melkitákat) említi. A második cél az volt, hogy Jézus első híveit, tehát *az első keresztényeket* tiszta hitű muszlimokként ábrázolja, akiknek *többsége* ugyan félre lett vezetve, de nem mind. A legendának elterjedtsége ellenére is számos muszlim kritikusa akadt, Ayoub például a szúfí al-Alúszít idézi: „Furcsa mese, ami aligha igaz."

Ami a 9:30 jelentős magyarázóit illeti, a keresztes hadjáratok után élt Ibn Kathír a Jézus istenfiúságáról szóló tanításban is „szörnyű szavakat" látott, amelyeket „semmi sem bizonyít" (ue. KISS jegyzete). Ar-Rází kételkedik a Bulusz-legendában, érdekes módon azonban hajlik arra, hogy az *Ibn Allāh* benne lehetett az Evangéliumban, a keresztény teológiai értelemben vett istenfiúságot azonban ő is elutasítja:

> Azt hiszem, közelebb vagyunk az igazsághoz, ha azt mondjuk, hogy a „fiú" [*ibn*] szó előfordul az Evangéliumban a magas fokú tisztelet jeleként, amint a *ḫalīl* [közeli barát] szó is magas fokú tiszteletet fejez ki.
>
> ... a bálványimádók hittel szembeni elutasítása nem olyan súlyos, mint a keresztényeké. Ez azért van, mert a bálványimádó nem mondja azt, hogy a bálvány a világ teremtője vagy Istene, inkább olyasminek tekinti, ami talán közelebb viszi Istenhez. A keresztények azonban az isteni megtestesülését (*hulūl*) és a vele való egyesülést (*ittihād*) vallják, ami a hit legrosszabb fajta elutasítása. (…) A két nagy küldött [Mózes és Jézus] és két nagy Írásuk [Tóra és Evangélium] miatt, és mivel ezeknek a zsidóknak és keresztényeknek az ősatyái az igaz vallást követték, Isten

úgy rendelkezett, hogy elfogadja tőlük a dzsizját. Máskülönben nincs igazi különbség köztük és a társítók között.

A szúfí misztikus, al-Alúszí, az *ibn* evangéliumbeli használatában a szeretet és az intimitás metaforáját látja. Meggyőződése, hogy a keresztények félreértik szentírásaikat:

> Nekem úgy tűnik, hogy a keresztények az evangéliumban Jézusra vonatkozóan a „fiú" kifejezést találták, Istenre vonatkozóan pedig az „atya" szót, és tévedtek e szavak tulajdonképpeni jelentését illetően, ezért mondták, amit mondtak.

A modern kommentátorok közül Muhammad Mahmud Hijazi az evangélium e félreértelmezését a pogány filozófia hatásának tulajdonítja:

> A régi keresztények arra használták ezt a kifejezést [*ibn*], hogy a magas fokú szeretetet és tiszteletet fejezzék ki vele. Amikor azonban elterjedt közöttük a pogány filozófia, elkezdték a kifejezést szó szerint alkalmazni, azt állítva, hogy Krisztus az Isten fia volt, vagy hogy Isten volt. Mi több, mind egyetértenek abban, hogy egy unitárius *muwahhīd* nem keresztény.

A szír reformer, Muhammad Rashid Rida is egyszerűen kijelenti, hogy a korai keresztényeket Krisna indiai kultusza befolyásolta, a későbbi századokban pedig a görög filozófia, a szentháromságtan pedig e hatások eredménye. Megjegyzi azonban, hogy sok keresztény gondolkodó utasította el a Szentháromságot racionális okokból. Sayyid Qutb, a nyugati civilizáció legélesebb kritikusa pedig amellett érvelt, hogy az istenfiúság nem eredhet az eredeti izraelita és keresztény vallásból.

Ayoub, az előbbiekben felhasznált értelmezéstörténeti tanulmány muszlim szerzője szerint Jézus *lehet* Isten „fia" – Isten iránta való szeretete vagy az örökbefogadás „metaforikus" értelmében. Amint arra rámutat, Jézussal kapcsolatban a Korán sohasem használja a „nemzeni" szót, *csak* a „magához venni", azaz „örökbe fogadni" jelentésű *ittaḫaḏá* kifejezést (OMAR 2010:118,125). Szerinte ennek a ténynek sajnos csak néhány magyarázó szentelt figyelmet, például a török-perzsa szúfí, Iszma'íl Haqqí.

Végül, egy másik mai muszlim szerző, Sayyid Ahmad Khan érvelését idézném (PARRINDER 2003:130-131):

> A nyugati világban az „atya" olyan kifejezés, amelyet valaminek az eredetére alkalmazzák (…) a „fiú" az, akit Isten a saját kezével formált. (…) Ha az arab idiómának megfelelően fejeznénk ki, az „atya" jelentése *rabb* (Úr), a „fiú" pedig *al-abd al-maqbūl* (a választott szolga), és ezek a jelentések pontosan megfelelnek e kifejezések Ó- és Újszövetségi használatának. (…) A görögöknél szokásos volt, hogy a nagyon szent és tiszteletre méltó személyeket „Isten Fiának" hívják. (...) Amikor a tanítványok görög nyelven akarták terjeszteni a keresztény vallást, szükséges volt Jézusnak ilyen címet adniuk.

Csatlakoznék PARRINDER megjegyzéséhez, miszerint a bibliai kifejezések megértésének szándéka üdvözlendő, a keresztények felmentésének szándéka a tudatos társítás vádja alól pedig kifejezetten szimpatikus vállalkozás. Az „atya” és a „fiú” kifejezések iszlamizált jelentése és a pogány görög vagy indiai párhuzamok azonban *nem* felelnek meg a bibliai szóhasználatnak.

Összefoglalva a 9:30 értelmezését, a muszlim tanítók kétféle stratégiát követnek. Egyesek eleve elutasítják a kifejezések (Isten mint „Atya”, Jézus mint „Fiú”) használatát, és tagadják, hogy ilyesmi egyáltalán a kinyilatkoztatás része lehetett volna. Mások magukat a kifejezéseket értelmezik át Biblián kívüli idiómák és vallási párhuzamok alapján. Ismét mások pedig, ha el is fogadják annak lehetőségét, hogy a kifejezések szerepeltek az eredeti kinyilatkoztatásban, biztosak benne, hogy a keresztények pogány hatásra félreértették őket.

Keresztény teológiai szempontból e „megoldásoknak” egyetlen funkciója van: elvenni az Újszövetség Isten- és emberképének, illetve a megváltás üzenetének élét, az ugyanis „vág”, és elválaszt. Ami a keresztény hitre térőnek boldogító áldás, az a hithű muszlimnak botrányos istenkáromlás. Ezt tudomásul lehet venni, sőt, tudomásul is kellene venni, méghozzá mindkét oldalon.

Az *Ibn Allāh* kifejezés ugyanis az arab Biblia standard kifejezése. Az utóbbi években azonban komoly vita dúl a Wycliffe (SIL) bibliafordító és a Frontiers misszió szervezet új, arab muszlim olvasóknak szánt Újszövetségei körül.[211] A muszlimok érzékenységére hivatkozva ugyanis az „Atya”, a „Fiú” és az „Isten fia” kifejezéseket az „Isten”, Isten „Messiása” és Isten „Lelke” szavakkal pótolják. Az iszlámtudományi és teológiai ellenérvekhez az iszlám országokban élő keresztény vezetők csalódottsága is társul: a nyugatiak minden áron való „politikai korrektsége” szerintük már átlépte a teológiai hűtlenség határát, és a kiadványt nem hajlandók terjeszteni.[212]

„Próféta”

Az Újszövetség ritkán nevezi Jézust prófétának (Lk 9:19, 24:19), a koráni Jézus *elsősorban* az. A próféták *egyike* (4:163, 6:85, 33:7, 42:13, 57:27), akinek nincs egyetemes küldetése, mert *csak Izrael fiaihoz* küldetett (3:49 stb.), tehát a judaizmus tanúja (5:46 vö. 43:63). Ami azonban a legfontosabb: *Mohamed előfutára*:

[211] Ld. www.change.org/petitions/lost-in-translation-keep-father-son-in-the-bible [2012.02.01]

[212] Az érvek pro és kontra: www.biblicalmissiology.org/category/translation-issues [2012.08.01]

61:6 (SIMON) Jézus, Mária fia azt mondta: „Izrael fiai! Allah küldött engem hozzátok, bizonyságául annak, ami a Tórából előttem volt, és hogy örömhírt hozzak egy küldöttről, aki énutánam jön el, s akinek fölöttébb dicsért a neve."

Ezért, ami Jézus lényét illeti, a keresztény krisztológiával ellentétben…

43:59 (SIMON) Semmi más ő, csak szolga [*'illā 'abdun*], aki iránt kegyet gyakoroltunk, és akit példának [*maṯalān*] állítottunk Izrael fiai elé.

4:171 (SIMON) ...csupán küldötte Allahnak [*rasūlu Allāhi*], és az ő szava [*kalimatuhu*], amit sugalmazott Máriának, és belőle [kiáradó] szellem [*rūḥun*].

„Az Óra jelzése"

A Korán szerint Jézus „az Óra jelzése" (43:61), és mivel „az óra" az utolsó napra, az ítélet napjára utal, a muszlim hagyományban Jézusnak komoly szerepe lett a végső időkről szóló tanításban (LINGS 2003:345-347). SIMON (1994:331) összefoglalásában:

Az ő jeruzsálemi megjelenésével venné kezdetét a Feltámadás, amikor ő lándzsával a kezében megjelenik, megöli Ad-Daddzsált, az Antikrisztust, muszlimként imádkozik, és lerombolja a templomokat. Ennek a legendának természetesen semmi köze nincsen a Korán felfogásához. Az eredeti szöveg eltérő olvasatai is jelzik a hamar jelentkező értelmezési bizonytalanságot.

A klasszikus hadísz szerint Jézus hatására mindenki muszlim lesz (vagy meghal):

Abú Huraira beszélte el: Allah Küldötte mondta: „Arra, akinek a kezében van a lelkem, Mária fia nemsokára leszáll közétek, és igazságosan fogja megítélni az emberiséget (mint Igaz Bíró), kettétöri a Keresztet, megöli a disznókat, és többé nem lesz dzsizja (nem-muszlimoktól beszedett adó). Olyan sok lesz a pénz, hogy senki sem fogja elfogadni, és egyetlen Allahhoz szóló imádság jobb lesz, mint az egész világ, és benne bármi."[213]

6.2.2. Jézus „igaz története" a Koránban

Mohamed – inspirációjában bízva – azzal a nyílt szándékkal mondta el a keresztényeknek Ísza „igaz történetét" [*al-qassas al-ḥaqq*, 3:62], hogy hat évszázad apostoli és patrisztikus hagyományát korrigálja.

Ennek fényében a Korán két összefüggő ískalógiája után először a bölcsőből való prédikálásnak és az agyagmadár életre keltésének csodáival foglalkozunk, majd a Jézus keresztre *nem* feszítéséről szóló egyetlen vers értelmezéstörténetével.

Ískalógia – az alapszövegek

Jézus „Allahtól származó szó", akinek a szolgálata mögött Allahtól kapott felhatalmazás („Allah engedelmével") és angyali erő állt („megerősítettük egy Tiszta Lélekkel"):

[213] ALBUKHARI 4:657

3:38 (KISS) És az angyalok szóltak hozzá {ti. Zakariáshoz, Keresztelő János apához – Sz.A.}, amint ott állt imádkozva az imafülkében: „Bizony, Allah jó hírt mond neked Jánosról [Jahja], aki megerősíti az Allahtól való Szót, és nemes lesz, erényes, és próféta a jóravalók közül. (…) 42 És [emlékezz], mikor az angyalok azt mondták: „Mária, bizony Allah kiválasztott téged, és megtisztított, és kiválasztott minden teremtmény asszonyai közül!" 43 „Mária! Engedelmeskedj Uradnak, és borulj le, és hajolj meg a meghajlókkal együtt!" (…) 45 [Emlékezz], mikor az angyalok azt mondták: „Mária! Bizony Allah jó hírt ad neked egy Tőle származó Szóról, a neve Messiás, Jézus, Mária fia. Megtiszteltetésben részesül ebben a világban, a Túlvilágon pedig azok között lesz, akik közel hozatnak [Allahhoz]. [Az arab nyelvben általában az apát adják meg, nem pedig az anya nevét, családnévként. A „Jézus, Mária fia" kifejezés azt hangsúlyozza, hogy Jézus prófétának (a.s.) nem volt apja, hanem a Mindenható Allah apa nélkül teremtette őt.] 46 És beszélni fog az emberekhez a bölcsőben és felnőttként is, és a jóravalók közül lesz. 47 Azt mondta Mária: „Uram! Hogy lehetne nekem gyermekem, mikor nem érintett még engem ember?" Azt mondta: „Így lesz! Allah azt teremt, amit akar. Ha elrendel egy dolgot, csak azt mondja neki: „Legyél!" És az lesz. 48 És megtanítja neki a könyvet és a bölcsességet, és a Tórát és az Evangéliumot, 49 és küldött lesz Izrael népéhez: „Bizony eljöttem hozzátok jelekkel az Uramtól – hogy csinálok nektek agyagból egy madárhoz hasonlót, aztán belelehelek, és madár lesz, Allah engedelmével. [És meg is csinálta agyagból a madárhoz hasonló formát, és belelehelt, és az emberek szeme láttára életre kelt az, és elrepült. Imám Szujúti szerint egy ideig repült, aztán pedig holtan zuhant a földre, hogy ez is megkülönböztesse azoktól a madaraktól, amelyeket a valódi Teremtő, a Mindenható Allah teremtett, és hogy az emberek tudhassák, hogy a tökéletesség egyedül a Mindenható Allah sajátja.] És meggyógyítom a vakot és leprást, és életet adok a holtaknak, Allah engedelmével [vagyis nem a saját erejéből, hanem a Mindenható Allah hajtotta végre ezeket a csodákat rajta keresztül]. És elmondom nektek, hogy mit esztek, és mit tároltok a házaitokban [anélkül, hogy látta volna]. Bizony, ebben jel van számotokra, ha hívők vagytok. 50 És megerősítem azt, ami előttem volt a Tórából, és hogy megengedetté tegyek számotokra néhány dolgot, ami korábban tiltott volt nektek. És jellel jöttem hozzátok Uratoktól. Féljétek hát Allahot, és engedelmeskedjetek nekem.

5:109 (KISS) A napon, amikor Allah összegyűjti majd a Küldötteket, és azt mondja: „Milyen választ kaptatok?" [Arra, amikor Allahhoz és hitre hívták a népeket.] Azt mondják [a Küldöttek]: „Nincs tudásunk! Bizony Te vagy a Láthatatlanság Tudója!" 110 Amikor Allah azt mondta: „Jézus, Mária fia! Emlékezz a kegyességemre irántad és anyád iránt, amikor megerősítettelek a Tiszta Lélekkel [Gábriel angyallal], és beszéltél az emberekhez a bölcsőben és felnőttkorodban. És amikor megtanítottam neked a Könyvet és a bölcsességet, és a Tórát és az Evangéliumot, és amikor az engedélyemmel készítettél agyagból egy madárhoz hasonló formát, és belefújtál, és az engedélyemmel madár lett, majd az engedelmemmel meggyógyítottad azokat, akik vakon születtek, és a leprásokat, és amikor előhoztad [feltámasztottad] a halottakat az Én engedelmemmel. És amikor visszatartottam tőled Izrael gyermekeit [nem engedtem meg, hogy megöljenek], amikor eljöttél hozzájuk a nyilvánvaló bizonyítékokkal, aztán azok, akik hitetlenek voltak közülük, azt mondták: „Nem más ez, mint nyilvánvaló varázslat!"

Elöljáróban meg kell említeni, hogy a bölcsőből prédikálás és az agyagmadár életre keltetése a nadzsráni keresztény küldöttség érvei között is szerepelt Jézus istensége mellett, legalábbis Ibn Iszháq korai szírája (GUILLAUME 1955:271) szerint:

> A bizánci rítus szerinti keresztények voltak, bár néhány pontban egymással nem értettek egyet, mert azt mondták, hogy ő [ti. Jézus] Isten, vagy: Isten Fia, vagy: a harmadik személy a Háromságból, ami a kereszténység tanítása. Azzal érvelnek, hogy ő [ti. Jézus] Isten, mert halottakat támasztott fel, meggyógyította a betegeket, elmondta a láthatatlant, agyagból madarakat készített, életet lehelt beléjük, és azok elrepültek, és mindez a Mindenható Isten parancsa volt: „Jellé tesszük őt az emberek számára." [Korán 19:21] Amellett érvelnek, hogy ő Isten fia, mert nem volt apja, és beszélt a bölcsőben, amit Ádám óta egyetlen gyermek sem tett. Azzal érvelnek, hogy ő a harmadik a Háromból, mert Isten ezt mondta: tett*ünk*, parancsolt*unk*, teremtett*ünk* és törvénykezt*ünk*, és azt mondják, ha [Isten] egy lenne, azt mondta volna: tettem, parancsoltam stb., de ő [Isten], Jézus és Mária. Mind eme elképzelések miatt jött le a Korán."

Ibn Iszháqnak a keresztények hitét és érveit bemutató szövege a már idézett koráni versek összegzése. Bár ez az elbeszélés történetisége mellett és ellen is felhasználható, ennek eldöntése itt és most nem feladatunk. Neal ROBINSON ugyanis arra hívja fel a figyelmet (1991:153), hogy Jézus csodáit a keleti keresztény apologéták még a középkorban, ar-Rází idején is Jézus istenségének bizonyítására használták (sikertelenül). Bár az Újszövetség *jelekről* beszél, amelyek *Jézusra* mutatnak, és *saját* felhatalmazását bizonyítják, amelyet ráadásul részben tanítványaira is átruházott, a Korán és értelmezései hagyománya azt hangsúlyozza, hogy a csodák Isten engedélyével [*bī iḏnī 'llāhī*] és angyali segítséggel történtek. Egy 10. századi hagyomány azt is tudni véli, hogy Jézus melyik szúrát „szokta recitálni" halottak feltámasztása előtt (ROBINSON 1991:147).

Prédikáció a bölcsőből

Mohamed elbeszélésében Mária nem csupán csodás módon fogant, és csodás körülmények között szült (pl. patak fakadt a közelben, pálmafa árnyékolta be). Amikor rokonai a szemére vetik, hogy megtagadta jó származását, egyszerűen a bölcsőben fekvő újszülöttre mutatott, aki azonnal prédikálni kezdett (ue. 3:46, 5:110):

> 19:28 (KISS) Áron lánytestvére! Apád nem volt gonosz ember, és anyád sem volt parázna! 29 És [Mária] rámutatott [a gyermekre], Azt mondták [a népe tagjai]: „Hogyan beszélhetnénk azzal, aki bölcsőbéli gyermek?" 30 Azt mondta [Jézus]: „Bizony én Allah szolgája vagyok! Megadta nekem a könyvet, és prófétává tett. 31 És áldottá tett, bárhol is legyek, [mert a jót tanította az embereknek, és olyan ember volt, akiből másoknak nagy haszna és áldás származott], és megparancsolta nekem az imát és a zakátot, amíg csak élek. 32 És kötelességtudóvá tett az anyám iránt, és nem tett fennhéjázóvá, áldatlanná. 33 És béke legyen velem a napon, amikor meg-

> születtem, és a napon, amikor meghalok, és a napon, amikor feltámadok élve." 34 Ez Jézus, Mária fia – igaz kijelentés azzal kapcsolatban, amiről kétségben voltak. [A keresztények vitáztak, amikor azt állították, hogy Jézus próféta (a.s.) Allah fia lenne. Allahnál keresünk menedéket az ilyen tévelygéstől. A Mindenható Allah itt egyértelműen elmondja Jézus próféta születését, akit apa nélkül teremtett az anyja méhébe, és azt, hogy Jézus (a.s.) próféta volt, a Mindenható Allah áldott és kiválasztott szolgája.] 35 Nem illik Allahhoz, hogy fiat vegyen magához. Magasztos! Ha Ő elrendel egy dolgot, csak azt mondja neki: „Legyél!", és az lesz.

A Korán egyfelől megvédi Máriát a zsidók gyalázkodásától, illetve vallja Jézus szűztől születését és csodáit. Másfelől azonban tagadja Jézus előzetes mennyei létezését, isteni formában való létét, emberré lételét és kettős, istenemberi természetét, így kívánva korrigálni az e felől – Mohamed szerint – „kétségben levő" keresztények hitét.

A bölcsőből prédikáló Jézusról a Koránon kívül csak egyetlen szövegben olvashatunk, ez „A Megváltó gyermekségének arab evangéliuma".[214]

Nem egy kutató az iszlám *utáni* korból származtatja,[215] de a mai konszenzus szerint a koráni elbeszélés legvalószínűbb forrása egy iszlám *előtti* szöveg, amely az 5-6. században, Szíriában keletkezhetett, talán még korábbi hagyományokból.[216] Két, tartalmilag eltérő arab kéziratban, illetve egy szír verzióban maradt fenn.

Részben a kanonikus evangéliumokra, nagyrészt azonban a 2. század végén keletkezett Tamás gyermekség-evangéliumra és Jakab protoevangéliumára épít, stílusa azonban leginkább az „Ezeregyéjszaka" meséit idézi. Előszava 1. századi forrásra hivatkozik, és már az előszóban közli a bölcsőből prédikáló Jézus csodáját (ford. Tóth Klára):

> Az Atya, a Fiú és a Szentlélek Egyisten nevében.
>
> A fölséges Isten segítségével és támogatásával hozzákezdünk könyvünk írásához a mi magasztos Urunk és és Megváltónk, Jézus Krisztus csodáiról, mely a „Gyermekségevangélium" címet viseli, az Úr békességében. Ámen.
>
> (1) Az itt következő írást a Krisztus idejéből való József főpap könyvében találtuk, akit mások Kajafásként[217] emlegetnek. Ő beszéli el, hogy Jézus már a bölcsőben fekve is tudott beszélni, és így szólt anyjához: „Én vagyok Jézus, Isten Fia, az Ige, akit a világra szültél, ahogyan hírül adta neked Gábriel angyal. Atyám a világ megváltására küldött engem."

---

[214] Adamik Tamás (szerk.): „Csodás evangéliumok", Telosz, Budapest, 1996 (25-46,147-150,186. oldal)

[215] Pl. Geoffrey PARRINDER 1995:27, Neal Robinson, EQ III:13.

[216] Elliott, J. K.: „The Apocryphal New Testament", Clarendon Press, Oxford, 2005 (p. 100)

[217] *Kajaf*, az „inkvizítor" ugyanis a szír jakobiták hagyománya szerint végül keresztény hitre tért.

A szöveg – a kezdő imádság, az újszülött Jézus szájába adott hitvallás és Mária végig jelen levő közvetítő szerepe alapján – egyértelműen a keleti kereszténység legendás elbeszélései közé tartozik. Ha eltekintünk a Korán keletkezésének muszlim felfogásától, Mohamedre nagy hatást gyakorolhatott a már újszülöttként is prédikáló próféta elődképe. Valószínűleg ez indokolja, hogy míg a keresztény legendában Jézus csak Máriához beszél, a Koránban Mária védelmére kelve szólal meg, szavait másokhoz intézve. Ísza Mohamed prototípusa, mint minden bibliai próféta, akire a Korán „emlékeztet".

Az agyagmadár életre keltése

Ha eltekintünk a kinyilatkoztatás muszlim felfogásától, akkor a Korán másik utalása az idősebb, de még gyermek Jézus csodájára ugyancsak az iszlám előtti keleti keresztény Jézus-legendákra vezethető vissza.

A legenda legelső ismert előfordulása egy a 2. század végén keletkezett, népszerű apokrif szöveg: „Tamásnak, a zsidó filozófusnak a beszámolója az Úr gyermekkoráról".[218]

A Tamás gyermekség-evangélium három görög szövegben maradt fenn, de ezek és fordításaik tartalmilag igen eltérőek, így az eredeti szöveg rekonstrukciója jelenleg lehetetlen. Az elbeszélés Jézus öt és tizenkét éves kora közötti időszakról szól. Az időnként „rosszcsont" gyermeknek ámulatba vagy éppen zavarba ejtő, de mindenképpen szórakoztató csodák sorát tulajdonítja – csupa olyasmit, amit a néphit egy isteni képességű gyermekről elképzelhet.[219] Az agyagmadarak csodája a szöveg legelején olvasható (ford. Bolyki János):

> II.1 Amikor ez a gyermek Jézus ötéves lett, egy patak gázlójánál játszott, és a folyó vizet kis gödrökbe gyűjtötte, és tüstént tisztává is tette, mindezt pedig egyetlen szavával parancsolta meg a vizeknek. 2 És miután puha sarat készített, abból tizenkét verebet formált. De szombat volt, amikor ezeket készítette. Volt pedig ott sok más gyermek is, akik együtt játszottak vele. 3 Látva pedig egy zsidó, hogy miket művelt Jézus szombaton játék közben, azonnal elment, és jelentette apjának, Józsefnek: „Íme, a fiad ott van a pataknál, és az agyagot kezébe véve abból tizenkét madarat formált, és megszentségtelenítette a szombatot." 4 József pedig arra a helyre sietett, és amikor meglátta őt, így kiáltott rá: „Miért cselekszel szombaton olyasmiket, amiket nem szabad megtenni?" Jézus pedig összecsapta a tenyerét, s rákiáltott a verebekre: „Távozzatok!" A

[218] Ld. „Csodás evangéliumok" (19-24,185-186. oldal)

[219] Ez természetesen alapvetően eltér a kanonikus evangéliumoktól, amelyekben Jézus *jelei* Messiás voltát bizonyítják: lényének, tanításának és tetteinek összhangját, a messiási próféciák betöltését.

verebek pedig szárnyra keltek, és csiripelve elrepültek. 5 Látva ezt a zsidók, megdöbbentek, majd távoztak, és jelentették vezetőiknek azt, amit a szemük előtt Jézus cselekedett.

A legenda a későbbi Arab gyermekség-evangéliumban is megjelenik (ford. Tóth Klára):

36 Az Úr Jézus idővel betöltötte a hetedik életévét. Egy napon pajtásaival, a vele egykorú fiúkkal múlatta idejét, együtt játszogattak, szamarat, tehenet, madarakat meg mindenféle állatot formáltak a sárból, és mindegyikük büszkén mutogatta művét, dicsekedve ügyességével. Akkor megszólalt az Úr Jézus. „Én pedig mozgásba fogom hozni a szobrocskákat, amiket gyúrtam." – „Talán csak nem a Teremtő fia vagy?" – gúnyolódtak a többiek. Az Úr Jézus erre valóban mozgásra késztette kis alkotásait, és azok nyomban ugrándozni kezdtek, majd egyetlen kézmozdulatára azonnal megálltak. Készített azután madár-, meg verébfigurákat is; parancsára egyszer ott röpködtek a fejük fölött, ha meg úgy akarta, leszálltak. Amikor pedig ételt vagy italt kínált nekik, fölcsipegették és kiitták. A fiúk azután hazamentek, és rendre elmesélték a dolgot szüleiknek. „Ne keressétek többé a társaságát, gyerekek – intették őket atyáik –, biztosan varázsló. Kerüljétek el messzire, és vigyázzatok, nehogy még egyszer játsszatok vele!

A valószínűleg 9. századi, népszerű „Pszeudo-Máté evangélium"[220] az iszlám kialakulása *után* keletkezett, de forrásai iszlám előttiek, és e történetet illetően kifejezetten hű a régi Tamás gyermekség-evangéliumhoz (ford. Bollók János):

27 Ezek után pedig az történt, hogy Jézus mindenki szeme láttára sarat vett ki az általa készített tavakból, és tizenkét verebet formált belőle. Szombati nap volt, amikor Jézus ezt csinálta, és igen sok kisgyerek nyüzsgött körülötte. Amikor az egyik zsidó meglátta, hogy Jézus ezt teszi, így szólt Józsefhez: „József! Nem látod, hogy a gyermeked, Jézus, olyasmit művel szombaton, amit nem volna szabad tennünk? Sárból ugyanis tizenkét verebet formált." József ennek hallatára megfedte Jézust, mondván: „Miért teszel szombaton olyasmit, amit nem volna szabad tennünk?" Jézus pedig, hallva Józsefet, összecsapta a tenyerét, és így szólt a madarakhoz: „Repüljetek", és azok parancsszavára repülni kezdtek. S miközben mindenki ott állt mellette, és látta és hallotta, ezt mondta a madaraknak: „Menjetek, röpködjetek szerte a föld felett és az egész világon, és éljetek!" És parancsszavára azok elrepültek. Amikor látták ezeket a jeleket, azok, akik ott voltak, nagy bámulattal teltek el: egyesek dicsérték és csodálták, mások viszont gáncsoskodtak. Némelyek elmentek a főpapokhoz és a farizeusok vezetőihez, és hírül vitték nekik, hogy Jézus, József fia, Izrael egész népének szeme láttára nagy csodákat és jeleket művelt, azok pedig jelentették ezt Izrael tizenkét törzsének.

Muszlimok számára a Korán utalásai esetleges korábbi keresztény apokrifokra csupán azt bizonyítják, hogy maguk a történetek ismertek voltak, minden bizonnyal meg is történtek, az idővel „megromlott hagyományt" azonban a Mohamednek adatott sugallat korrigálta – mint oly sok más esetben is.

[220] Ld. „Csodás evangéliumok" (47-71, 186. oldal)

Az apokrif történetek és a Korán szűkszavú utalásai közötti eltérések valóban jelentősek. Az apokrifok szerint a *gyermek* Jézus egyszerűen *magától* teszi, amit tesz, de *szombaton*, amiből *konfliktus* fakad, *mindenféle* állatot és madarat, vagy *tizenkét* verebet formáz, a figuráknak *kézmozdulattal vagy szóval* parancsol, és az egésszel már most *ellenségeket* szerez magának. A Korán szövege másról szól:

> 3:49 (KISS) és küldött lesz Izrael népéhez: „Bizony eljöttem hozzátok jelekkel az Uramtól – hogy csinálok nektek agyagból egy madárhoz hasonlót, aztán belelehelek, és madár lesz, Allah engedelmével.
>
> 5:110 (KISS) Amikor Allah azt mondta: „Jézus, Mária fia! Emlékezz a kegyességemre irántad és anyád iránt, amikor megerősítettelek a Tiszta Lélekkel [Gábriel angyallal], és beszéltél az emberekhez a bölcsőben és felnőttkorodban. És amikor megtanítottam neked a Könyvet és a bölcsességet, és a Tórát és az Evangéliumot, és amikor az engedélyemmel készítettél agyagból egy madárhoz hasonló formát, és belefújtál, és az engedélyemmel madár lett, majd az engedelmemmel meggyógyítottad azokat, akik vakon születtek, és a leprásokat, és amikor előhoztad [feltámasztottad] a halottakat az Én engedelmemmel.

A koráni szövegkörnyezet Jézus *egész* szolgálatát summázza, hangsúlyozza, hogy Jézus mindent *Allah engedélyével* tett (még a sárfigura elkészítését is), és csupán *egyetlen* madárról szól, amely azonban Jézus *leheletétől* kelt életre. Az apokrifok és a Korán egyetlen közös motívuma a sárból gyúrt madár életre keltése – minden más részlet eltér.

A koráni változat legszembetűnőbb eleme a madárba való „belefújás" mint az életre keltés módszere. Neal ROBINSON értelmezéstörténeti tanulmánya (1991:144-155) szerint egyes magyarázók a „madárhoz hasonló formát" nem madárnak, hanem denevérnek vélték. Mind hangsúlyozzák, hogy maga Jézus szerint sem a saját erejéből, hanem „Allah engedelmével" tett csodát.

Két részlettel azonban Robinson szerint csak kevesen foglalkoztak. Az egyik fontos elem, hogy amikor Jézus a madarakat „elkészítette" vagy „megalkotta" [*ḫalaqa*] a Korán szövege ugyanazt a szót használja, mint amikor Allah valamit vagy valakit „megteremt" (pl. 2:29).

A 9. századi at-Tabarí ezt egyáltalán nem kommentálja. A 10-11. századi mutazilí az-Zamakhsarí a *ḫalaqa* igét a *qaddara* („meghatározni", „adagolni") ige szinonimájának tekinti, és a „teremtés" [*ḫalq*] szót ez alapján definiálja: „valaminek a létrehozása kimérés és szabályossá tétel által", és egy arab kifejezést hoz párhuzamul: „szandált szabni" *ḫalaqa 'l-na'ala*. Ar-Rází is abból indul ki, hogy a *ḫalaqa* jelentésének két eleme a „meghatározás" vagy „adagolás" [*taqdīr*] és a „megszabás" vagy „szabályozás" [*taswīr*]. Az-Zamakhsaríhoz hasonlóan köznyelvi példákat is felhoz, de legfőbb érve a

Koránból származik. „Allah a *legjobb* teremtő” (23:14), de az ember nem lehet „teremtő” abban az értelemben, hogy valami „létének oka” [*taqwīn*] vagy „eredete” [*ibdā'*], ezért a „teremtő” [*ḫāliq*] szó az 5:110-ben is mint „meghatározó és szabályozó” értendő.

Robinson szerint azonban a *ḫalaqa* ige aktív alakjának 173 előfordulásából 162 esetben maga Allah az alany, 9 esetben a kigúnyolt pogány istenek vagy emberek, a maradék 2 esetben pedig Jézus. A magyarázók talán elégséges magyarázatnak vélték, hogy bár *láthatóan Jézus cselekszik* („belelehel” az agyagmadárba), az élettelen tárgy „Allah engedélyével” lesz élővé, azaz *a háttérben Allah teszi* a csodát. Mivel azonban a csoda ettől függetlenül is Jézusra irányítja a figyelmet, és nem Allahra, kérdés, hogy mi a csoda *funkciója*? A „háttérmagyarázat” nyilván nem volt kielégítő, mert a magyarázók is további megoldásokat kerestek. A 15. századi asz-Szujútí például már azt állította: a madár később élettelenül esett le, hiszen „Jézus teremtése” *nem lehet* azonos értékű „az egyetlen igazi Teremtő, Allah teremtésével” (ld. KISS kommentárját).

A másik elhanyagoltnak tűnő téma a feltűnő hasonlóság a között, ahogy Jézus a madárba „belelehel”, és a között, ahogy Allah az életet „beleleheli” Ádámba, vagy Lelkéből „belelehel” Máriába. Ar-Rází magyarázata szerint, mivel Jézus eleve úgy fogant, hogy a „tiszta lélek” (Gábriel) „belelehelte” Máriába, Jézus lehelete is „tiszta”, azaz „lélek és élet” (vö. Jn 6:63). Ez azonban már egyértelműen nem az Istentől kapott felhatalmazás kategóriája („Allah engedélyével”), hanem egy emberfeletti szellemi lény (angyal, Isten) szellemi erejében való osztozás.[221]

Összefoglalva, Jézusnak a Koránban említett gyermekkori csodái valószínűleg keleti keresztény legendákból lettek átvéve, de az ószalógia szűrőjén átmenve immáron kinyilatkoztatásként jelentek meg, hogy a kommentárokban végül újabb, hittani szűrőn menjenek át.

A keresztre NEM feszítés

Sok keresztény számára meglepő módon a muszlimok hitének is része, hogy „Jézus él, és visszajön”, de – az Újszövetséggel szemben – nem azért, mert feltámadt, hanem mert *nem is feszítették meg a kereszten*, hanem élve emeltetett a mennybe (DEEDAT 1990).

Mivel Pál apostol szerint a kereszténység azon áll vagy bukik, hogy Jézus feltámadt-e a halálból (1Kor 15:14-19), Mohamed kijelentése, hogy *meg sem halt*,

[221] Az 1Móz 2:7-ben (LXX) Isten Ádám arcába „beleleheli” [*emphysaō*] az élet leheletét, a Jn 20:22-ben Jézus „leheli bele” [*emphysaō*] a Szentlelket a tanítványokba.

komoly kihívást jelent mind a keresztények iszlámképe, mind a keresztény-muszlim párbeszéd számára.

A Koránban Jézus keresztre feszítésével csupán *egyetlen* vers foglalkozik, amelynek ráadásul nehéz a fordítása, így muszlim értelmezései is igen eltérőek. Az alábbiakban Christine Schirrmacher[222] és Todd LAWSON[223] (2009) értelmezéstörténeti tanulmányai alapján igyekszem feltárni a muszlim álláspontokat.

Egy mekkai szúra szerint Jézus így beszél saját jövendő sorsáról – igaz, még újszülöttként:

> 19:33 „És béke legyen velem a napon, amikor megszülettem, és a napon, amikor meghalok, és a napon, amikor feltámadok élve." 34 Ez Jézus, Mária fia – igaz kijelentés azzal kapcsolatban, amiről kétségben voltak.

Jézus születésének, halálának és feltámadásának három napja az újszövetségi evangéliumok kulcspontjai. A muszlim kommentárok szerint azonban Jézus halála és feltámadása nem kétezer évvel ezelőtt, első földi élete végén történt, hanem *majd az idők végén* fog történni. Mennybe emeltetése óta ugyanis a mennyben él, de az idők végén visszajön: az „antikrisztus" ad-Daddzsál elpusztítása, az emberiség megítélése és mindenki iszlámra hívása után családot alapít, gyermekei születnek; negyven év után természetes halállal hal meg, Mohamed sírja mellé temetik, és csak az ítélet napján támad fel, másokkal együtt. (LAWSON 2009:28-29)

Egy medinai szúra alapján is úgy tűnik, hogy Allah Jézust valamilyen értelemben „felveszi"[224] és „felemeli"[225] őt, hogy „megtisztítsa"[226] (megkímélje, megmentse) őt a hitetlenektől. Íme a szöveg eltérő fordításai:

> 3:55 (SIMON) [Emlékezzetek arra,] amikor Allah így szólt: „Jézus! Magamhoz szólítalak[227] [immár], magamhoz emellek [az égbe] és megtisztítalak téged a hitetlenektől.

Az, hogy Allah Jézust magához veszi, szólítja vagy elaltatja, mindenképpen földi élete végére utal, az pedig, hogy Allah felemeli magához, valószínűleg mennybe emelését.

---

[222] Christine Schirrmacher: „Die Kreuzigung Jesu in islamischer Hinsicht", In: *Evangelikale Missiologie* 3/1994. Schirrmacher (1962-) az iszlámtudományok és az összehasonlító vallástudomány professzora (Institut für Islamfragen, Bonn)

[223] Todd Lawson, a közel- és közép-keleti kultúrák professzora (University of Toronto, Canada)

[224] A *mutawaffīka* jelentése: „(will) take you" [corpus.quran.com]

[225] A *wa-rāfi'uka 'ilayya* jelentése: „and raise you to Myself" [corpus.quran.com]

[226] A *wa-muṭahhiruka* jelentése: „and purify you" [corpus.quran.com]

[227] Ue. KISS, SERDIÁN, de vö. MIHÁLFFY: „elmúlasztalak", KARASSZON: „elaltatlak", ALHILALI-KHAN: „I will make you sleep".

Ennek ellenére éppen az nem derül ki, hogy Jézus fizikai halált hal, vagy pedig elevenen jut a mennybe Allahhoz.

Krisztus keresztre *nem* feszítését a Koránban csak *egy* medinai vers említi, anélkül, hogy magának az eseménynek bármiféle jelentőséget tulajdonítana. Érdemes összehasonlítani a különböző magyar fordításokat:

> 4:157 (SIMON) és [mivel] azt mondták: „Megöltük Jézust, a Messiást, Mária fiát, Allah küldöttét." – holott [valójában] nem ölték meg őt és nem feszítették keresztre, hanem [valaki más] tétetett nekik [Jézushoz] hasonlóvá [és azt ölték meg]. Akik Jézust [illetően] összekülönböztek, azok kétségben vannak felőle. Nincs tudomásuk róla, csupán vélekedésüket követik. Bizonyosan nem ölték meg őt, 158 ellenkezőleg, Allah magához emelte őt.
>
> 4:157 (KISS) És mert azt mondták: „Bizony megöltük a Messiást, Jézust, Mária fiát, Allah Küldöttét!" És nem ölték meg, és nem is feszítették meg, hanem csak úgy tüntetett fel nekik. Akik vitáznak vele kapcsolatban, azok kétségben vannak. Nincs biztos tudásuk, hanem csak feltételezéseket követnek. És bizonyos, hogy nem ölték meg. 158 Nem! Allah felemelte őt Magához.
>
> 4:157 (MIHÁLFFY) Beszédükért: Mi megöltük a Megváltót, Jézust, Mária fiát, Allah prófétáját. S nem ölték meg őt, nem is feszítették keresztre, hanem csak úgy tűnt nekik. Íme! Kik különböztek benne, kétségük van felőle. S nincs nékik benne tudásuk, csak követik a sejtést. Nem öltek meg őt bizonyosan. 158 Sőt! Allah őt Magához emelte.
>
> 4:157 (SERDIÁN) és azért is, mert azt mondták: „Megöltük a Megváltót, Jézust, Mária fiát, Isten küldöttét." De nem ölték meg, és nem feszítették keresztre: [Jézus, Mária fia] csak egy másik, hasonló alakban jelent meg számukra. Akik összekülönböznek egymással erről, azoknak kétségeik vannak felőle, és nincs semmiféle tudásuk róla, és csak találgatnak. Egyáltalán nem biztos, hogy megölték! 158 [Inkább úgy történt,] Isten felemelte magához.

A szöveg bármely fordításán látható, hogy a mondat értelmessé tételéhez kiegészítésre van szükség, tehát mind a fordítás, mind az értelmezés nagyban függ attól, hogy Jézus keresztre feszítéséről ki, melyik Koránon *kívüli* forrás alapján miként vélekedik.

A 4:157 szövegkörnyezete a zsidókkal szembeni polémia, akik hitetlenségükből megölték a prófétákat, gyalázták Máriát, Jézus anyját, és még azzal is büszkélkedtek, hogy megölték Jézust, a Messiást. *Allah azonban becsapta a zsidókat: Jézust valójában nem ölték meg, nem is lett keresztre feszítve.* (Muszlim felfogás szerint Allah küldötte eleve nem halhat szégyenletes, nyilvános kínhalált: mindig ő jár sikerrel, és mindig az ellenségei járnak pórul.) A 4:157 arab eredetije nehezen fordítható szöveg:

> 4:157 *wa-mā qatalūhu* (és nem ölték meg) *wa-mā ṣalabūhu* (és nem feszítették keresztre), *wa-lākin šubbiha lahum* (csak úgy tűntetett fel nekik) … *mā qatalūhu yaqīnan* (nem ölték meg bizonyosan) … *bal rafa'ahū Allāh ilaihī* (Allah magához emelte őt).

Két kifejezés fordításának és értelmezésének van döntő szerepe:

- A *šubbiha lahum* a Koránban egyedül itt fordul elő, pontos fordítása nem „úgy tűnt nekik” (MIHÁLFFY), inkább „úgy tüntetett fel nekik” (KISS), tehát a zsidók nem pusztán tévedtek, hanem meg lettek tévesztve.[228] Az azonban magából a szövegből nem derül ki, hogy *mi* volt az illúzió tárgya: a keresztre feszítés eseménye vagy a keresztre feszített személy. Ez pedig kétféle értelmezést tesz lehetővé: vagy *nem is történt* keresztre feszítés, vagy *nem Jézust* feszítették keresztre, hanem valaki mást (ld. SIMON, SERDIÁN).
- A *mā qatalūhu yaqīnan*, aminek a fordítása attól függ, mire vonatkozik a „bizonyosan” szó: a „nem”-re, tehát *bizonyosan nem* ölték meg (SIMON, KISS), vagy a „megölték”-re, tehát *nem biztos*, hogy megölték (SERDIÁN), vagy nem ölték meg bizonyosan (MIHÁLFFY), azaz *nem voltak biztosak* abban, hogy megölték (ha jól értem Mihálffy-t, de talán csak szolgaian fordított, vagy kimaradt a vessző).

A 4:157 a klasszikus és középkori szunnita, síita, iszmáilí és szúfí hagyományokban legalább két tucat interpretációt kapott (RIDGEON 2000:15, LAWSON 2009:43-114):

- A zsidók *senkit* sem feszítettek keresztre, csak „úgy tűnt nekik”, mert például a sötétség és a földrengés elrejtette a valóságot (vö. 4:157).
- A zsidók *valaki mást* feszítettek keresztre, nem Jézust, csak „úgy tűnt nekik”, hogy az illető Jézus. Vagy összetévesztettek vele valakit, aki hasonlított hozzá, vagy Allah változtatott át valakit Jézushoz hasonlóvá:
    - vagy Jézus egyik tanítványát, akit Jézus jelölt ki, vagy aki önként jelentkezett (pl. Pétert, egy másik apostolt, Kürénéi Simont stb.),
    - vagy olyasvalakit, aki eleve halált érdemelt (pl. Júdást, egy római katonát, egy bűnözőt, egy Natjánúsz nevű rabbit stb.)
    - vagy Allah abban a pillanatban teremtett egy Jézushoz hasonló embert.
- Jézust keresztre feszítették, meghalt, de *nem a zsidók* ölték meg, csak „úgy tűnt nekik”, valójában *Isten akaratából* (vö. 3:145), a rómaiak keze által halt meg.
- A zsidók Jézust feszítették keresztre, de *csak a testét* ölhették meg, a lelkét nem, azt Allah felemelte magához.

A nagyhatású 20. századi muszlim szerzők (LAWSON 2009:122-142) külön figyelmet érdemelnek, mert jelentős politikusok *és* elismert Korán-kommentátorok is voltak.

[228] Vö. Yusuf Ali: „it was *made to appear* to them”, Alan Jones (2007): „it was *made to seem so* to them”

A szír Rashid Rida[229] (1865-1935), aki mentora, Muhammad Abduh (1849-1905) kommentárját folytatta („Tafsīr Al-Manār”), úgy vélte, hogy a zsidók és a keresztények nem tudják, mi történt, és a Korán sem egyértelmű. Csak az biztos, hogy Jézust nem feszítették meg. A zsidók nem tudták „bizonyosan”, ki Jézus, és hiba volt Júdásra bízniuk az azonosítást. Rida a keresztre feszítés elutasításával a keresztény megváltástant is elutasítja; ennek érdekében még azt az ahmadíjja[230] legendát is felhasználja, miszerint Jézus túlélte a keresztre feszítést, és Kasmírban van eltemetve. Rida különben az első olyan modern exegéta, aki e témában „Barnabás evangéliumára”, e középkori hamisítványra támaszkodik, egyúttal elveti az újszövetségi evangéliumokat és kánont.

Az egyiptomi Sayyid Qutb[231] (1906-1966), harminc kötetes kommentárjában („Fī Ẓilāl al-Qur’ān”) a vers értelmezését azzal kezdi, hogy mivel nincs „történelmi” feljegyzés Jézus születéséről és haláláról, az ügynek eleve nem lehet nagy jelentősége, nem is csoda, hogy senki sem tud róla bizonyossággal beszélni. Jézus keresztre feszítésének és feltámadásának történetét „spirituálisan gusztustalannak” tartja, és biztos benne, hogy Jézus üzenetének gyors meggyengülése áll a hátterében. Qutb Barnabás evangéliumáról úgy véli, még Jánosé előtt keletkezett, hosszasan idéz is belőle.

A pakisztáni Maududi[232] (1903-1979) hatkötetes, urdu nyelvű kommentált Korán-fordításában („Tafhim al-Qur’ān”) gyakran utal a Tanakhra és a Talmudra, hogy bizonyítsa: a zsidók mindig is meg akarták ölni a prófétáikat, de Jézust Allah magához emelte, és valaki mást öltek meg helyette. Mivel a keresztre feszítésnek sok verziója van, egyik sem lehet igaz. A Koránnak megvan a maga célja, ezért minden témával ennek megfelelő mennyiségű versben foglalkozik; a keresztre feszítés sem jelentős téma, csak rendkívüli, ezért olyan bizonytalan a Korán nyelvezete is. Maududi nem használja „Barnabás evangéliumát”.

Az iráni síita Al-Tabatabai[233] (1892-1981) kommentárja („Al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur’ān”) nemigen tér el a szunnita értelmezési hagyománytól. Szerinte a 4:157 célja

---

[229] Rashid Rida szír nacionalista, antikolonialista, reformer muszlim politikus, a kalifátus által vezetett iszlám állam egyik nagy teoretikusa.

[230] 19. sz-i pakisztáni mozgalom, amely szerint Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) volt az Imám Mahdí.

[231] Sayyid Qutb, szekuláris reformer, majd radikális iszlamista, Amerika- és arab nacionalizmus-ellenes politikus (Muszlim Testvériség); nézetei szerint a saría bevezetése fölöslegesség tenné a kormányzást.

[232] Sayyid Abul Ala Maududi, újságíró, hittudós, iszlamista politikai filozófus, megújulási aktivista, a Jamaat-e Islami alapítója, az iszlám forradalom és iszlám demokrácia teoretikusa.

[233] Allameh Seyyed Muhammad Husayn Al-Tabatabai, neves iráni filozófus, író.

annak cáfolata, hogy a zsidók Jézust keresztre feszítették. Ő is rámutat arra, hogy a források ellentmondásossága miatt nehéz eldönteni, mi történt valójában, de osztja a helyettesítés-elméletet. Igyekszik történetileg elfogadható magyarázatot adni, felhívja a figyelmet arra, hogy a gyilkosságért a rómaiak felelősek, és elődjeitől eltérően nem mondja ki, hogy kik voltak „kétségben" az ügy felől. Ugyanakkor – közelebbről nem azonosított „történészekre" hivatkozva és ismeretlen célból – azt fejtegeti, hogy két férfit hívtak „Krisztus"-nak, de öt évszázad választotta el őket, az első igazi Messiás volt, „Jézus, Mária fia" (4:157), a másik hamis Messiás volt, akit „Krisztusnak" hívtak, és keresztre is feszítettek. Magyarázatát így fejezi be: „De Isten tudja a legjobban".

Összegezve, a 20-21. századi muszlim tanítók és apologéták ebből a gazdag, de meglehetősen ellentmondásos hagyományból merítenek, így a muszlim tömegek Jézusról alkotott képét is sokfélévé alakítják.

6.2.3. Összefoglalás

A fentiek alapján megállapítható, hogy a Korán „ószalógiája" és az Újszövetség krisztológiája között kibékíthetetlen ellentét feszül. Bármilyen forrásokra is hagyatkozott Mohamed, Jézus közismert arab nevét megváltoztatta (Jaszúból „Ószá"), lényét az Újszövetségből kiemelte, hat évszázada ismert és hirdetett történetét újraírta, gyakorlatilag önmaga prototípusává tette, azaz iszlamizálta.

Amiképpen „Allah" ugyanaz az Isten, mint a bibliai hagyomány Istene, de – keresztény teológiai szempontból – mint istenkép hiányos, „Ószá" is ugyanaz a valaki, mint az Újszövetség Jézusa, de – keresztény krisztológiai szempontból – mint Jézus-kép még hiányosabb. A legmarkánsabb különbségek az újszövetségi evangéliumok tanúságtételének *nyílt tagadásából vagy átértelmezéséből* adódnak:

- Jézus nem Isten Fia, csak ember
- Jézus szűztől született, de csak teremtmény
- Jézus csodákat tett, de csak Isten engedélyével és hatalmával
- Jézus csak a zsidókhoz küldetett, nem minden néphez (mint Mohamed)
- Jézus nem a pünkösdi Szentlélekről jövendölt, hanem Mohamedről
- Jézus nem lett keresztre feszítve, nem halt meg, hanem a mennybe emeltetett
- Jézus nem váltott meg senkit, erre sem szükség, sem lehetőség
- Jézus él, és visszajön, de a keresztények ellen fog tanúskodni, akik kiforgatták eredeti tanítását.

Mindez csak úgy volt lehetséges, hogy Mohamed teljességgel figyelmen kívül hagyta az apostoli és a patrisztikus tanúságtételt. Jézus után hat évszázaddal saját ihletettségére hivatkozva mondta el azt, amit Jézus igaz történetének vélt.

Teológiai reflexiómban csupán arra szeretnék rámutatni, hogy a keresztény-muszlim dialógusban Jézus témája azért marad szükségszerűen zsákutca, mert két egymást kizáró *ismeretelmélet* áll egymással szemben. Mohamed az 1. századi szem-, fül- és kéztanúk történelmi tanúságtétele ellen egyszerűen a saját ihletettségére hivatkozott. Nem adott természetfeletti jelet, nem mutatta be az „Indzsíl" 1. századi eredetijét, csak saját bizonyosságát demonstrálta, majd Jézus lényét átemelte saját Isten- és emberképébe, és róla szóló történeteit úgy adta elő, mintha arra emlékeztetné hallgatóságát, ami *valójában* történt. Nem csoda, hogy ebben az új kontextusban a Fiú kereszthalálába és feltámadásába vetett hit egy vérszomjas és igazságtalan Isten spirituálisan taszító képévé torzul, az ilyesmit hirdető Újszövetség pedig elvetendő vallási irattá.

6.3. A Szentháromság

Az iszlám és a kereszténység közötti legmélyebb törésvonal közismerten az iszlám „abszolút" monoteizmusa és a kereszténység „trinitárius" monoteizmusa között húzódik. A továbbiakban ezért először is a „Szentháromság" keresztény definícióját határozom meg, majd az Allah mellé „társítás" iszlám koncepcióját.

6.3.1. A keresztény tanítás

Az ókori egyház a Szent Írások és a Szent Hagyomány egysége alapján vallott trinitárius istenkép jellemezte. Mivel a szentháromságtan *a zsidó monoteizmus keretein belül* fogalmazódott meg, nem arra a kérdésre válaszol, hogy „Hány isten van?".

Az Egyetlen Isten lényének *belső* titkait körvonalazza a Jézus Krisztusban és a Szentlélek által adott kinyilatkoztatás adatai alapján: csak *egy* Isten van, mégis *három* személyt találunk a Bibliában, aki *olyan*, amilyen a Biblia szerint csak Isten lehet, és *olyasmit tesz*, amit a Biblia szerint csak Isten tehet.

Eretnekségekre reagálva tehát az egyetemes zsinati hitvallások először Krisztus és Isten viszonyát, majd Krisztus két természetének viszonyát fogalmazták meg. Mivel az eretnekek számára maga a bibliai nyelvezet volt a probléma (pl. az „Isten fia" hebraizmus jelentése), a hitvallásokat nem bibliai nyelvezettel fogalmazták meg, hanem a latin jogból és a görög filozófiából kölcsönzött kifejezésekkel (SZALAI 2011:263-291).

A trinitárius monoteizmus ezért – forrásait, megfogalmazását, lényegét, kezelési módját és félreértési lehetőségeit tekintve – minden tekintetben *különbözik* a „klasszikus” vagy „természetes” politeizmustól. Attól a bálványozó sokistenhittől is, amely az arabok között Mohamed korában virágzott.

6.3.2. Pogány, zsidó és keresztény „társítás”

Mohamed mekkai volt, Mekka pedig nem csupán a tranzitkereskedelemből élt, hanem mivel kegyhely is volt, részben a zarándokokból is. A Kába szentélyében és körülötte ugyanis nem kevesebb, mint 360 bálvány volt található. A bálványoknak spirituális hatalmat tulajdonítottak, imádkoztak hozzájuk, és áldozatokat mutattak be nekik – legalábbis, amíg úgy látták, hogy a dolog „működik” (SIMON 1967:21).

A Korán szerint ebben a környezetben hangzott fel Mohamed bátor, egyistenhitre hívó prédikációja:

> 41:6 (SIMON) Én csak hozzátok hasonló ember vagyok, [aki] azt a kinyilatkoztatást kaptam, hogy a ti istenetek az egyetlen isten. Járjatok hát a hozzá vezető egyenes úton és kérjétek az ő bocsánatát! Jaj azoknak, akik [más isteneket] társítanak [mellé], akik nem adják meg a zakátot, és akik nem hisznek a túlvilágban!
>
> 44:8 (SIMON) Nincs más isten rajta kívül. Ő kelt életre és ő küld halálba. [Ő] a ti Uratok és hajdanvolt őseitek Ura.
>
> 59:22-24 (SIMON) Ő Allah, akin kívül nincs más isten. Ő a rejtett és a nyilvánvaló dolgok tudója. Ő a könyörületes és az irgalmas. Ő Allah, akin kívül nincs más isten, a király, a szentséges, a békesség, a biztonságot adó[?], a megóvó, a hatalmas, az óriási és a büszke. Magasztaltassék Allah! [Mennyire fölötte áll annak], amit társítanak mellé! Ő Allah, a teremtő, az alkotó, és a megformázó. Őt illetik meg a legszebb nevek. Őt magasztalja [mind]az, ami az egekben és a földön van. Ő a hatalmas és a bölcs.

Mohamed a mekkaiak „ura” [*rabb*] és „istene” [*ilāh*] alatt Allahot értette, akiről az apját is elnevezték (*Abdullāh* = „Allah szolgája”). Mohamed idejében azonban Allah már nem az egyetlen isten volt, és olyan vallási képzetek is „társultak” hozzá, amelyektől Mohamed egyszer s mindenkorra meg akarta tisztítani (pl. Allah „lányai”, 53:19-21, 16:57). Fontos tehát szem előtt tartani, hogy Mohamed nem csupán, illetve nem egyszerűen az *egy*istenhitet és a *sok*istenhitet állította szembe:

> 112:1-4 (SIMON) Mondd: „Ó Allah, az egyedülvaló, Allah, az örökkévaló. Nem nemzett, és nem nemzetett. És senki sem fogható hozzá!”
>
> 4:36 (SIMON) Szolgáljátok Allahot és ne állítsatok mellé semmit társként!

A „társítás" fogalma

Mohamed és így az iszlám számára az egyistenhit ellentéte az Allah *mellé* „társítás", ami megbocsáthatatlan bűn (4:48). A Koránban gyakori fogalomról van szó: a „társítás" [*širk* vagy *išrāk*] fogalma a „társítani" [*ašraka*] igéből származik, akárcsak a „társító" [*mušrik*] és maga a „társ" [*šurakā*].

Lényege, hogy Allah mellett vagy helyett *Allahéval azonos jelentőséget* tulajdonítunk valaki másnak. Ennek leggyakoribb koráni formája az *egynél több* isten létezésébe vetett hit (pl. 16:51, 40:65), az Allahon kívül *máshoz is* intézett fohász (pl. 13:14), vagy *közbenjáró* szerep tulajdonítása szellemi lényeknek (pl. 53:19-23). Ezért nem csoda, hogy a szakirodalomban a „társítás" témáját rendszerint az egyistenhit, a tauhíd ellentéteként, sokistenhitként (*polytheism*) tárgyalják (pl. LEAMAN 2006:651-653, EQ IV:159-162). Amint azonban látni fogjuk, ennél többről, illetve másról is szó van.

A „társítás" pszichológiája

A sokistenhit vagy bálványimádás értelmében vett „társítás" lélektana a koráni vallásszemlélet szerint (WAARDENBURG 1999:5) a következő folyamat: a hitetlenségből [*kufr*] és a tudatlanságból [*ĝahal*] alaptalan vélekedés, találgatás [*zann*] fakad (10:66), ebből pedig tévelygés [*dalāl*], és legvégül társítás [*širk*].

Az emberek ugyanis találkoznak különböző emberfeletti erőkkel, amelyek között rokonságot feltételeznek, így dzsinneket vagy angyalokat kezdenek el tisztelni istenekként, istennőkként és istengyermekként (37:158-159, 6:100-101, 43:19, 21:26). Ki-ki a neki tetszőt tiszteli, így aztán a társítók egymással is viszálykodnak (30:31-32).

A végső ítélet napján azonban „isteneik" ellenük fognak tanúskodni (19:81-83), és együtt kerülnek a gyehenna tüzére (21:98, 37:22-23). Az Allah útmutatására építő (2:120) hit [*imān*] és tudás [*'ilm*] azonban együtt (30:56) az egyistenhithez, és így a Kertbe vezet. Nem a Tűzbe, mint a társítás.

A „társítás" tipológiája

E bűnnek tárgyától, indítékától és a konkrét megvalósulásától függően több fajtája is van (LEAMAN 2006:653):

1. A „nagy társítás" [*aš-širk al-akbār*] bármely Allah helyett egy másik istenség vagy egy bálvány segítségül hívása, imádása; ennek négy aspektusa van:
    a. Allah helyett más valaki megszólítása imádságban [*širk al-du'a*],
    b. az ilyesminek a szándéka [*širk an-niyya*],

c. Allah helyett más tekintélynek való engedelmesség [*širk at-ta'a*],
d. Allah helyett valaki más iránti szeretet [*širk al-mahabba*] vö. 2:165.

2. A „kis társítás" [*aš-širk al-asḡār*] az evilági dicséret, hírnév vagy nyereség érdekében végzett imádság vagy vallásos cselekedet.
3. A „rejtett társítás" [*aš-širk al-ḫafiyy*] az elégedetlenség azzal szemben, amit az Úr ad az életben (ui. minden csak Allah parancsára és engedélyével történhet), és az olyan kijelentés, hogy ha X vagy Y ezt vagy azt tette volna, akkor a valami nem történt volna meg, vagy megtörtént volna (ui. minden Allah kezében van).

A fenti tipológiának két pontja különösen érdekes. A muszlimok számára ugyanis az 1.a. alapján az a kérdés, hogy a Szentháromság *hány istenbe* vetett hit, az 1.c. alapján pedig az, hogy a keresztények számára *kicsoda* számít erkölcsi tekintélynek? Először e látszólag nem is teológiai kérdéssel foglalkozunk.

Emberek mint „urak" és „társak"?

A Korán nem csak a politeizmust, hanem az Allah mellett *más* tekintélynek való engedelmességet [*širk at-ta'a*] is a zsidók és a keresztények szemére veti:

> 9:30 (KISS) És a zsidók azt mondják: „Uzair Allah fia." És a keresztények azt mondják: „A Messiás Allah fia." Ez az, amit a szájukkal mondanak, [de semmilyen alapjuk vagy bizonyítékuk nincs rá] utánozva azokat, akik előttük hitetlenek voltak [az előttük valókat, akik ugyanezt állították, szintén bármiféle bizonyíték nélkül]. Allah pusztítsa el őket! Mennyire meg vannak tévedve! 31 A rabbijaikat és a szerzeteseiket, és a Messiást, Mária fiát választották uraiknak Allahon kívül. És nem parancsoltatott nekik semmi más, minthogy az Egyetlen Istenben higgyenek. Nincs más isten, csak Ő! Magasan felette áll annak, és mentes attól, amit társítanak mellé!

A szövegben említett Uzair valószínűleg a bibliai Ezsdrás, aki kései zsidó apokrifek szereplője is (IV. Ezsdrás; Ezsdrás Jelenései), és talán egy zsidó szekta tisztelte (SIMON 1994:203), mert a rabbinikus zsidóság bizonyosan nem tarthatta „Allah fiának".

Mohamed azonban nem angyalok vagy dzsinnek, azaz szellemi lények Isten mellé társításán van felháborodva, hanem *emberek* „úrrá" [*rabb*] emelésén, társításán. Számára Jézus csak ember volt, akit a keresztények jogtalanul istenítettek, de szerinte a *rabbik és a szerzetesek is* „úrrá", *azaz* „társsá" váltak a zsidók és keresztények számára. Milyen értelemben? Nyilván nem az irántuk mutatott tisztelet formái emlékeztették a keresztény liturgiára, hiszen arról eleve keveset tudhatott. Sokkal valószínűbb, hogy azért váltak a szemében az Egyetlen Úr „társaivá", mert a zsidók és a keresztények *követték a tanításukat*.

Ezt bizonyítja az az értelmezési hagyomány, amelyet a mai kommentált Korán-kiadások is követnek. At-Tabarí kommentárja a 9:31-hez egy hadíszt idéz at-Tirmidzí hagyományából, amely egy keresztény („Adi Ibn Hatim") áttéréséről számol be:

> (KISS) Allah küldötte ezt az áját olvasta neki: „A rabbijaikat és a szerzeteseiket választották uraiknak Allahon kívül. Adi (r.a.) azt mondta: „Nem imádtuk őket!" Allah küldötte azt felelte: „De igen. A rabbik és a szerzetesek megtiltották nekik (a zsidóknak és a keresztényeknek) azt, amit Allah megengedett, és megengedték azt, amit megtiltott, ők pedig engedelmeskedtek nekik. Ilyen módon imádták őket. (…)

Mohamed számára Allah az etika *egyetlen* legitim forrása, illetve Mohamed számára Allah *elsősorban* az etika forrása. Ő az, aki megparancsolhat, megtilthat vagy megengedhet dolgokat, senki más. Ezért úgy vélem, hogy bár ezt az elemet a keresztény-muszlim teológiai feszültség értelmezésében eddig elhanyagolták, a „társítás" vádja nem csupán a keresztény istenkép, hanem a keresztény „szmsz" kritikája is volt.

Mohamed felfogásának gyökere

Mohamed – kívülálló számára magyarázatra szoruló – felfogásának szerintem két gyökere van: a *kinyilatkoztatásról* alkotott sajátos nézetei és a *társadalomépítés* rá háruló feladata. Egyrészt meg van győződve arról, hogy neki – Gábriel arkangyalon keresztül – maga Allah diktál (a „Mondd: …!" [*Qul*] kezdőformula a Koránban kb. 330-szor fordul elő). Másrészt Allah neki nem csupán az egyistenhitet, hanem a törzsi hovatartozáson túllépő vallási alapú emberi társadalom *törvényrendszerét* is lediktálta.

Joggal jegyzi meg Karen ARMSTRONG, hogy míg a kereszténység a Római Birodalom meglevő és működő társadalmi rendjébe született bele, Mohamednek egy várost, majd egy – Bizánchoz és a Szászánidákhoz hasonló – új, *teokratikus* birodalmat kellett felépítenie, annak totális társadalmi, gazdasági és jogi rendszerével együtt.[234]

Mohamed számára tehát az etika, a moralitás, a törvényesség nem pusztán jogi, hanem *vallás*jogi kérdés: Allah hatásköre. Aki pedig ember létére más emberek számára parancsot, tilalmat vagy engedélyt fogalmaz meg, az Mohamed számára „társ" [*ašrakā*], és aki őt követi, az mind „társító" [*mušrik*].

---

[234] ARMSTRONG 1998:257. Annyiban vitatkoznék vele, hogy a kereszténységnek ettől nem volt „könnyebb" dolga, és nem pusztán „hajlamos a politikai közszereplést a jámbor hittel összeegyeztethetetlennek látni". A Jézus-követés és a Szentlélek munkálkodása általi átalakulás („megszentelődés") olyan *belső* forradalom, amely kiteljesedését, a világ végső átalakulását („Isten országának eljövetele") a visszatérő *Krisztustól* várja. Ezért az egyházi vezetők számára a világi hatalom birtoklása mindig is kísértést jelentett, és túl sokszor hozott bukást.

A kikerülhetetlen interpretációs kényszer

A fentiek alapján minden zsidó és keresztény, aki a vallása előírásait komolyan veszi, okkal jut a Tűzre. Zsidó és keresztény számára ugyanis a vallási előírások nem csupán a Tanakhban és az Újszövetségben találhatók – ahogy *a muszlimok számára sem*.

Az „interpretációs kényszer" az iszlámban is érvényesül: mivel szentírása van, azt értelmezni *kell*, a koráni „textus" esetében pedig különösen is hiányzik a „kontextus". Ezért az iszlámnak is szüksége lett (és van) olyan hagyományra, amely segít értelmezni az írottakat: ez a szunna. A muszlim vallástudós [*ālīm*] és vallásjogász [*faqīh*] sem kizárólag a Koránt tartja teológiai és jogi forrásnak. Másodsorban a Mohamed és rokonai, munkatársai szokásairól és mondásairól szóló közléseket [*aḥādīṯ*] követi, ezek alapján keres összehasonlítással precedenst [*qiyās*], igyekszik szakértői konszenzusra jutni [*iĝmāʿ*] vagy törekszik eseti alkalmazásra [*iĝtihād*]. Mivel ez sem mindig elég az élet által produkált helyzetek mindig mindenki számára egyértelmű és kielégítő kezeléséhez, már az első századokban rivális jogi iskolák [*maḏhab*] jöttek étre. Az „emberi" elemnek tehát a muszlimok hitéletében is pótolhatatlan jelentősége van. A muszlim hittudósok *funkciója gyakorlatilag azonos* a rabbikéval és a „szerzetesekével".

Mindezzel csupán azt kívántam bemutatni, hogy bár Mohamed logikája érthető, alkalmazása ma már nem tekinthető méltányosnak. Hozzáállása mégis a mai napig hozzájárul a zsidókról és keresztényekről alkotott általános negatív képhez. Bármiféle újraértelmezése, netán felülírása pedig annak függvénye, hogy a mai iszlám közösség hogyan tekint a szentháromságtanra. Ehhez azonban először odáig kellene eljutni, hogy a muszlimok *ugyanazt* értsék Szentháromságon, mint a keresztény teológia.

6.3.3. Allah, Jézus és Mária?

A szentháromságtan koráni megfogalmazása vagy értelmezése – amint ezt látni fogjuk – egyszerűen nem felel meg a hagyományos keresztény teológiának. A tannal kapcsolatba hozott koráni szövegek (KISS) szerint ugyanis…

- Allah *azonos* Jézussal:

  5:17 Bizony, hitetlenek azok, akik azt mondják: „Allah a Messiás, Mária fia." Mondd: „Akkor kinek van hatalma Allah ellen, ha Ő el akarná pusztítani a Messiást, Mária fiát, és az anyját, és velük együtt mindenkit, aki a földön van?" És Allahé az egek és a föld uralma, és mindené, ami köztük van. Azt teremt, amit akar. És Allah mindenek felett hatalmas.

- A Szentháromság három isten: *Allah, Jézus és Mária*:

5:72 Bizony, hitetlenek azok, akik azt 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 Allah mellé, hát bizony, megtiltotta Allah neki a Kertet,, és a hajléka a Tűz lesz. És nincs a bűnösöknek segítője. 73 Bizony, hitetlenek azok, akik azt mondják: „Allah a harmadik a háromból."[235] Mikor pedig nincs más istenség, csak az Egyetlen Isten. És ha nem állnak el attól, amit mondanak, bizony fájdalmas büntetés fogja sújtani azokat, akik hitetlenek közöttük.

5:116 [És emlékezzetek arra], amikor Allah azt mondta: „Jézus, Mária fia! Mondtad-e vajon te az embereknek azt, hogy 'Vegyetek engem és anyámat Allah mellé két istennek'?" [Jézus pedig] azt mondta: „Magasztaltassál! Hogy jönnék én ahhoz, hogy olyasmit mondjak, amihez nincs jogom."

4:171 Ti Könyv Népe! Ne lépjétek túl a határokat a vallásotokban, és ne mondjatok semmit Allahról, csak az igazat! [A keresztények túloztak a vallásukban, főleg Jézus prófétával (a.s.) kapcsolatban, akit ők felemeltek messze a fölé a rang fölé, amit a Mindenható Allah adott neki. Jézus igaz próféta volt, Allah Küldötte, de a keresztények istenként imádják őt, ahogy Allahot kell imádni. (…)] A Messiás, Mária fia csupán küldött volt Allahtól, és az Ő Szava, amit Máriának adott, és a Tőle származó Lélek. [Jézus (a.s.) Allah egyik prófétája és teremtménye. (…)] Higgyetek hát Allahban és a küldötteiben! És ne mondjátok azt, hogy „háromság". Jobb nektek, ha felhagytok vele, [azzal, hogy az egyetlen és oszthatatlan, Egyedülvaló Allahot részekre próbáljátok osztani] Allah az egyetlen Isten. Dicsőségén felül állna az, hogy Neki fia lenne!

Valódi és vélt Háromság

Bár Mohamed a Koránban a hagyományos értelmezés szerint a Szentháromság teológiai „túlzása" ellen prédikál, az ortodox, nesztoriánus és jakobita háromságtan szerint…

- Isten *nem azonos* a Messiással (bár a Messiásban maga Isten, konkrétabban a Fiú lett emberré)
- a Háromság *nem* „Isten és…" további személyek, hanem „az Atya és…"
- a Háromságnak *nem* része Mária, Jézus édesanyja.

Én csak két lehetőséget látok. E szövegek vagy nem is „a keresztényekről" szólnak, vagy ha igen, akkor a Korán szerzője volt rosszul informálva. Muszlimok számára ez utóbbi természetesen szóba sem jöhet.

Annak a lehetősége azonban, hogy Allah vagy Jézus mint harmadik isten (triteizmus?), a Messiás Allahhal való azonosítása (modalizmus?) vagy Mária istenítése (számomra ismeretlen eretnekség) csak valamiféle „hitetlen", azaz keresztény szem-

[235] SIMON: „Allah a három közül a harmadik." SERDIÁN: „Isten a Harmadik a Háromból." David Thomas tanulmánya szerint (*Trinity*, EQ V:369) a kortárs szír keresztények utaltak így a Fiúra.

pontból eretnek csoport hite lett volna, és nem a kortárs egyházaké, az általam elérhető muszlim kommentárokban fel sem merül. E tanokat Ibn Abbász, Ibn Kathír és a két Dzsalál is „szektáknak” tulajdonítja, de ez alatt az ismert, általuk meg is nevezett keresztény felekezeteket értik: *a bizánciakat, nesztoriánusokat és jakobitákat*. Bár igen hiányos ismereteik vannak e felekezetekről, mindet „hitetlennek” tartják.

6.3.4. Összefoglalás

Az iszlám és a kereszténység *egyaránt egyistenhívő* vallás. Muszlimok és keresztények azt is közösen kijelenthetik, hogy a keresztények és a muszlimok *ugyanabban az Istenben* hisznek, ugyanakkor közösen elismerhetik, hogy Istenről részben eltérő képük van. Az eltérések *értékelése* pedig hagyományosan negatív: amit a keresztény fél hiányosságnak és visszalépésnek tart, azt a muszlim fél „túlzásnak”, „társításnak” látja.

Mohamed számára ugyanis a társítás nem csak a sok istenben és szellemben hívő arab pogányok vétke volt. Nem is csupán a keresztények Jézus istenfiúságába és Szentháromságba vetett hite merítette ki a társítás bűnét, hanem már az egyházi vezetők hitéleti előírásainak követése is – ez utóbbi tényre az általam ismert szakirodalom nem hívja fel a figyelmet, ezért tartom fontosnak megjegyezni.

A szunnita iszlám kereszténységről alkotott képének *legfontosabb eleme* tehát a Korán és az asarí hittan istenkép, illetve a trinitárius istenkép közötti feszültség.

A feszültség feloldásának kézenfekvő módja lenne, ha a koráni kijelentéseket úgy értelmezzük, hogy Mohamed vagy a forrása *részben félreértette* a keresztény istenképet. Maga az iszlám azonban a tévedés elvi lehetőségét is kizárja.

A másik lehetőség, hogy Mohamed nem félreértette a keresztény tanításokat, hanem *másról* beszélt: nem a kortárs bizánci, nesztoriánus és jakobita felekezetek Jézus- és istenképét ítélte el, hanem *helyi arab „nazarénus” szektákét*. A muszlim értelmezési hagyomány azonban e tanokat a kortárs bizánci, nesztoriánus és jakobita felekezeteknek tulajdonítja, egyúttal pedig a maiaknak is, hiszen tanításuk e téren azóta sem változott. A Krisztus kettős és Isten hármas természetébe vetett keresztény hitvallásoknak az egyetemes zsinatok általi megfogalmazása is a társítás kategóriájába esik.

7. Az iszlám vallásszemlélete

Az iszlám is saját magából kiindulva értékel más vallásokat, ezért először (7.1.) az iszlám *önértelmezésének* legfontosabb pontjait foglalom össze, külön vizsgálva az „ábrahámi vallások" fogalmát. Ezután (7.2.) az iszlám más vallásokhoz való *általános* viszonyulásának koráni kiindulópontját, majd *a kereszténység* besorolását ismertetem, különös tekintettel a „könyves nép" kategóriára. Végül (7.3.), a vallási *tolerancia* fogalmát és az e témában gyakran hivatkozott koráni szövegek egy hazai alkalmazását elemzem.

7.1. Az iszlám önértelmezése

Mint minden más vallás vallásszemlélete, úgy az iszlámé is szoros összefüggésben áll az *önértelmezésével*. Mégsem csupán arról van szó, hogy a többi valláshoz hasonlóan az iszlám is önmagához méri a többit, és ami azok hitelveiben ellentmond a sajátjának, azt tévedésnek tartja, és elveti. Az iszlám ugyanis a Mohamednek adatott kinyilatkoztatás révén az egyistenhitek közös nevezőjének, radikálisan megtisztított, és helyreállított ősének, illetve betetőzőjének tekinti magát. Kezdeti sikerének okait Jacques WAARDENBURG (1999:15) így foglalja össze:

> Röviden azt mondhatnánk, hogy az új vallási mozgalom legalább három alapvető módon sikeresen mutatkozott be: mint a politeizmussal szembeni vallási *megtisztulási* mozgalom, mint a zsidó és a keresztény vallást *megreformáló* mozgalom, és mint az igazi, egyetemes monoteista vallás annak *arab formájában*, teljes társadalmi-politikai renddel.

7.1.1. Mohamed vallási környezete

Mohamed idejében Arábia vallási környezete változatos volt. Palesztinában és Szíriában az ortodox keresztény Bizánc uralkodott, Abesszínia (a mai Etiópia) pedig miafizita keresztény állam volt. Perzsiában a zoroasztrizmus volt az államvallás, amely a manicheizmust ugyan üldözte, de az arámul beszélő zsidókat és szír nyelvű nesztoriánus menekülteket tolerálta. Jemen hol az abesszinok, hol a perzsák uralma alá került.

Az arábiai oázisok egy része zsidó törzsek kezében volt, néhány arab klán pedig keresztény lett. A jemeni Nadzsránban például komoly jakobita és nesztoriánus közösség élt. Az arábiai beduinok között azonban a pogány politeizmus volt a legelterjedtebb, amelynek sajátos eleme volt a bálványimádás, a jó és rossz szellemek („dzsinnek") jelenlétének tudata, illetve a túlvilági életbe vetett hit teljes hiánya (SIMON 1967:20-22)

Mivel az iszlám később *egyetemes vallásként* lépett fel, érdemes végiggondolni, hogy az említett vallások azok voltak-e, azzá válhattak-e.

A pogány beduinok kisebb-nagyobb helyi bálványai természetesen nem tarthattak igényt egyetemességre, ahogy az üzenetében egyetemes, de az etnikailag zárt közösséget alkotó zsidók és zoroasztriánusok vallása sem. A *kereszténységnek* ellenben valóban lényeges eleme a nemzetköziség és az egyetemes igény. Mohamed is tapasztalhatta, hogy a sokféle nemzetiségű keresztények a saját nyelvükön olvassák szentírásaikat, és imádkoznak. Ugyanakkor, mivel teológiai vitáik miatt sokszor maguk a bizánci, nesztoriánus és jakobita keresztények is elfeledkeztek hitük közös lényegéről és az egymás iránti szeretet parancsáról, Mohamedtől sem lehetett volna elvárni, hogy *kívülállóként* felismerje a kortárs kereszténységben az egyetemes hitet.

Az iszlám tehát Mohamed sajátos, 7. századi, arab szempontjai alapján tekintette, illetve tekinti magát egyetemes vallásnak.

7.1.2. Az iszlám mint „ősvallás"

Jacques Waardenburg[236] szerint (GORT-JANSEN-VROOM 2006:129) az iszlám alapfeltételezése, hogy Isten az emberiséget egy bizonyos természetes vallási tudattal vagy irányultsággal [*fiṭra*] ajándékozta meg, aminek a lényege nem más, mint az Isten iránti hódolat és a neki való engedelmesség belső parancsa – azaz maga az iszlám. Ezért egy hadísz szerint Mohamed kifejtette, az emberek muszlim hittel születnek, és csak szüleik révén *torzul* a hitük valami mássá. Muszlim családba születni tehát nagy áldás.

> Abú Huraira beszélte el, hogy Allah Küldötte mondta: „Minden gyermek az iszlám igaz hitében születik, csak a szülei térítik a judaizmusra, kereszténységre vagy mágushitre. Ahogy az állat is tökéletes újszülött állatot szül – találsz olyat, amelyik meg van csonkítva?" Utána Abú Huraira a szent verseket idézte: „Allah tiszta iszlám természete az, amivel az emberi lényeket teremtette. Ne legyen változás Allah vallásában. Ez a helyes vallás, bár a legtöbb ember nem tudja." {30:30}[237]

A vallások eredete

Az ember *eleve*, *természeténél fogva* muszlim, az iszlám pedig nem pusztán a történelem során létrejött vallások egyike, hanem *a vallás*, amelyre csak *vissza*térni lehet, és nem *át*térni, mint egyik vallásról a másikra, ami pedig más vallásokban elfogadható, az

[236] A holland Jean Jacques Waardenburg (1930-) a vallás- és iszlámtudományok nemzetközi jelentőségű professzora; fő kutatási területe az iszlám vallásszemlélete és a muszlim-keresztény viszony.

[237] ALBUKHARI 2:441, ue. 6:298

valójában mind „iszlám” elem. A Korán szerint ugyanis az emberiség eredetileg egy közösség volt:

> 2:213 (SIMON) Az emberek [eredetileg] egy közösséget alkottak. [Miután egyenetlenség támadt közöttük] Allah prófétákat küldött [hozzájuk] örömhírrel és intők gyanánt. És [minden alkalommal] leküldte velük az Írást az Igazsággal, hogy ítélkezzen közöttük abban, amiben összekülönböztek. És – egymás iránti fenekedésből – csak azok különböztek össze [az Írás értelmében], akik birtokába jutottak – miután nyilvánvaló bizonyítékokat kaptak. Allahnak azonban úgy tetszett, hogy az igaz útra vezérelte azokat, akik hisznek – arra nézvést, amiben egyenetlenség támadt közöttük. Allah az igaz útra vezérli azt, akit akar.

Eszerint az emberiség eleve tiszta hitet vallott, de a hit elferdülése miatt Allah küldöttet küldött szentírással, de a hit újra elferdült, mire Allah új küldöttet küldött – a történet *vége* az iszlám szerint az utolsó küldöttnek adatott utolsó szentírás. Waardenburg (uo.) a fentiek alapján így folytatja:

> A muszlim gondolkodók sokat töprengtek a tényen, hogy a sok népnek különféle vallásai vannak. Többnyire úgy vélték, hogy az emberiség egyetlen közösségként kezdte az ősi monoteista vallás hitével. Később ez a közösség számos népre szakadt, amelyekhez Isten prófétákat küldött. Az így létrejött vallások az ősvallás továbbfejlődéseinek tekinthetők.

A zsidó, keresztény, zoroasztriánus és más vallási közösségek tehát mind…

> ...kaptak a prófétáiktól írást vallási törvénnyel, de írásaikat nem adták tovább hűségesen, és helytelenül értelmezték őket. Mohamed próféta azért küldetett, hogy hirdesse és megalapítsa az ősi monoteista vallást Arábiában, és hogy megbízható arab írást adva útmutatást nyújtson, nem csak az araboknak, hanem az egész emberiségnek. Az iszlám és a többi vallás, illetve a muszlimok és más hívők közötti viszonyokat ennek az alapvetésnek a fényében kell látni.

A vallások közötti „igazságtétel”

Az iszlám a bibliai (és más) prófétákat valóban „iszlamizálja”:

> 42:13 (KISS) Ő rendelte el nektek a vallást,[238] amit kötelezővé tett Noénak, és amit kinyilatkoztattunk neked [Mohammed Prófétának (s.a.w.)], és amit kötelezővé tettünk Ábrahámnak és Mózesnek és Jézusnak – hogy alapozzátok meg a vallást, és ne legyetek megosztva benne. (…) 14 És nem különböztek össze, csak amikor a tudás eljött hozzájuk, egymás közötti rivalizálásból. (…) És bizony, azok, akiknek örökül adtuk utánuk a Könyvet, súlyos kétségben vannak vele kapcsolatban. 15 Ezért hát erre a vallásra hívd az embereket,[239] és tarts ki szilárdan, ahogy parancsoltatott neked, és ne kövesd a vágyaikat, hanem mondd: „Hiszek a Könyvekben, amit Allah leküldött, és az parancsoltatott nekem, hogy igazságot tegyek köztetek. Allah a mi Urunk és a ti

[238] SIMON: „Azt a törvényt szabta nektek a vallásban..”

[239] SIMON: „Ezért hívjál csak [Allahhoz]…”

> Uratok. Ránk a mi cselekedeteink, és rátok a ti cselekedeteitek tartoznak. Nincs[240] vita köztünk és köztetek. Allah összegyűjt majd minket, és Hozzá van visszatérés. [Ő majd ítélni fog közöttünk, hogy ki járt a helyes úton ebben a világban.]

Az egyszerű egyistenhit tehát csak emberi versengés miatt szakadt vallási irányzatokra, amelyek hívei ezért szükségszerűen kételkednek saját igazságukban. Mohamed azonban „igazságot tesz" közöttük: mindenkit iszlámra hív. A vallások közötti „igazságtétel" lényege az, hogy hogy egyiknek sincs igaza, *csak* az iszlámnak, de vitának nincs értelme, mert úgyis mindenki Allah elé kerül, és *ott majd* kiderül, ki járt helyes úton.

Mohamed érdekes módon szinte agnosztikusként viselkedik, mintha *nem lehetne tudni*, mi az igazság, pedig ő teljesen bizonyos a maga igazában. Ismeretelméleti hozzáállása azonban saját inspirációtanának ismeretében válik érthetővé:

- most *csak ő* kap kinyilatkoztatást Allahtól,
- de nincsenek a korábbi kinyilatkoztatásokban hívők számára is *kényszerítő erejű* szentírási vagy természetfeletti bizonyítékai, amelyek igazolnák állítását,
- ezért nem is bizonyít, hanem egyszerűen *Allahra hivatkozik*.

A jemeni keresztényekkel való vitájában is az volt a végső „érve", hogy annak van igaza, aki igaza tudatában *Allah átkát meri kérni* arra, aki hazudik (3:61). Itt is ugyanezzel a fegyverrel él: azért nincs min vitatkozni, mert *Allah ítélőszéke előtt úgyis minden kiderül* (42:15). Mohamed ezzel nem nyerte meg a vitát, hiszen nem is érvelt, csupán lezárta a dialógust azzal, hogy demonstrálta, mennyire tudatában van a saját igazának, „az igazság pillanatát" pedig a távoli jövőbe tolta.

Keresztények számára különösen fontos ennek a vitatkozási stratégiának az ismerete, mivel a mai napig hat a muszlim vallásközi dialógus-elméletre. Eszerint a lényeg a „saját hitünkről nyilatkozás, nem a másikéról", illetve a „tartózkodás a támadó és védekező részvételtől". A dialógus során igyekeznek nem a különbségekkel foglalkozni, hanem csak azzal, ami közös (vö. NAGYPÁL 2011:92).

7.1.3. Az iszlám mint „ábrahámi vallás"

Az eddigiek alapján logikusnak tűnne, hogy egy *ősiségi alapon* univerzálisnak meghirdetett vallás – amely a korábbi kinyilatkoztatásokból létrejött vallásokat radikálisan meg akarja tisztítani – önmagát *Ádám* vallásának tekinti, hiszen az első ember hiténél tisztábbat nehéz elképzelni.

[240] SIMON: „Ne legyen vita közöttünk!"

Ábrahám vallása

Érdekes módon Mohamed mégsem Ádámra hivatkozott. Az iszlámot mint „régi-új" vallást „Ábrahám vallásának" [*millat Ibrāhīm*] vallotta.

Az iszlám hagyomány (képletesen) 124 ezer prófétáról beszél, akik az emberiséghez küldettek. A Korán maga azonban *csupán öt* vallási közösséget említ, azok is mind *közel-keleti* vallások, és a legtöbb szöveg *zsidókkal* foglalkozik. A Tóra szerint ugyanis az arabok ugyanúgy Ábrahám gyermekei, mint az Izsáktól származó zsidók: az otthonról elkergetett Hágár gyermekétől, Ismáeltől származnak.

Ezért, míg a Tórában Ábrahám próbatétele *Izsák* feláldozása volt (1Móz 22. fejezet), a koráni verzióban *Ismáelt* kellett feláldoznia (37:112-113). A mekkai legenda szerint pedig a Kába szentélyt és a helyi kultuszt is *Ábrahám és Ismáel* alapította, bár a helyiek később mégis anyagiasságba és pogányságba süllyedtek (2:125-127, 3:95-97, 14:35, 22:26-33 vö. LINGS 2003:12-16). Nem csoda, ha az arábiai zsidók megvetették a pogány arabokat, és a monoteizmust hirdető Mohamedtől is azt várták, hogy térjen át a vallásukra – azaz legyen *zsidóvá*.

Mohamed azonban – érthető módon – úgy akart egyistenhívő [*ḥanīf*] lenni, hogy *arab* maradhasson nyelvében, imájában, kultúrájában és politikai érdekeiben. Ha létezett valami, ami a 7. századi araboknak új öntudatot adhatott, az az *arab* prófétának adatott *arab nyelvű* kinyilatkoztatás gondolata volt, egy *a judaizmushoz és a kereszténységhez képest* „tisztábbnak" tekintett hit, amely nem az emberiség atyjának, Ádámnak, hanem *az arabok atyjának*, Ábrahámnak a vallása.

Mohamed és a szétszórt, egymással ellenségeskedő, kulturálisan hanyatló, a sötét tudatlanság korában [*ĝāhilīyya*] élő arab törzsek számára az önmagára találás lehetősége és szimbóluma, a szellemi gyökérzet nem Ádám, hanem csakis Ábrahám lehetett: „Aztán sugallatot adtunk neked: »Kövesd Ábrahám vallását, aki *haníf* volt és nem tartozott a pogányokhoz!«" (16:123, SIMON, ue. 3:95, 6:161, 22:78)

Az iszlám tehát önértelmezése szerint nem újat hozott, hanem ellenkezőleg: a Jézusnál és Mózesnél is *régebbi*, ezért a kereszténységnél és a zsidó vallásnál is *eredetibb* „ábrahámi vallást" állította helyre.

> 3:65 (SIMON) Ti Írás birtokosai! Miért szálltok vitába Ábrahám miatt, holott a Tóra és az Evangélium csupán <u>őutána</u> küldetett le? (...) 67 <u>Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény</u>, hanem *haníf* volt, alávetette magát (Allahnak), <u>és nem tartozott a pogányok közé</u>.

Ábrahámi vallások?

Az „ábrahámi vallások” fogalma látszólag nem szorul meghatározásra. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám egyaránt hivatkozik Ábrahámra, mindegyik „Isten barátjának” tartja (Ézs 41:8, Jak 2:21, Korán 4:125), hasonlóságaik és különbségeik hosszasan sorolhatók (pl. PETERS 2006) A három vallásban betöltött *funkciójára* rákérdezve azonban fontos eltéréseket találunk:

- A judaizmusban Ábrahám „a zsidók atyja”, a rá való hivatkozás a vele és utódjaival, a vele és utódaival, a zsidó néppel kötött isteni szövetségről szól – Ábrahám tehát *a zsidóságnak adatott kinyilatkoztatás első megszólítottja, vér szerinti ős, szövetségkötő és egyetemes áldáshordozó.* (1Móz 12:1-3, 17. fejezet).
- A kereszténységben Ábrahám – a fentieken túl – elsősorban az „igaz hívő”, aki az Istenbe vetett hűséges bizalom és az Isten által elfogadott, igaz ember példája – Ábrahám *lelkiségi archetípus.* (Mt 3:8-9 Lk 19:9 Jn 8:39 Gal 3:6-14)
- Az iszlámban Ábrahám elsősorban a haníf, akinek kinyilatkoztatás nélküli „természetes egyistenhite” (**4.4.1.**) a mintaértékű, tehát hitének teológiai tartalma: *ő a kinyilatkoztatás nélkül is abszolút monoteista* – szemben a zsidókkal és a keresztényekkel.

Az erről szóló koráni versek közül az alábbiak a legfontosabbak:

> 2:130 (SIMON) Ki fordulna el Ábrahám vallásától, hacsak nem az, aki bolondot csinál magából? Mi bizony [Ábrahámot] választottuk az evilágon. A túlvilágon az igazakhoz tartozik ő. (…) 135 [Az Írás birtokosai] azt mondták: „Legyetek zsidók, vagy keresztények, akkor a helyes úton fogtok járni!” Mondd [nekik]: „Mi Ábrahám vallását [követjük], aki *haníf* volt, és nem tartozott a pogányok közé.”
>
> 3:65 (KISS) [Ez az ája akkor lett kinyilatkoztatva, amikor a zsidók azt mondták, hogy Ábrahám próféta (a.s.) zsidó volt, ők pedig az ő vallását követik, és a keresztények is hasonlót állítottak.] Könyv Népe! Miért vitáztok Ábrahámmal kapcsolatban, amikor a Tóra és az Evangélium csak [hosszú idővel] utána küldetett le? [És a zsidó és a keresztény vallás csak az Írások kinyilatkoztatása után fejlődött ki.] Miért nem használjátok az eszeteket? 66 Bizony ti olyanok voltatok [idáig], akik olyasmiről vitáznak, amivel kapcsolatban volt [valamennyi] tudásuk. Akkor miért vitáztok [most] olyasmiről, amivel kapcsolatban nincs tudásotok? Allah tud, ti pedig nem tudok. 67 Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem haníf volt, muszlim. És nem tartozott a társítók közé. [A haníf az az ember, aki természetes, eredeti egyistenhitet követ, akkor is hisz a Mindenható Allah Egyedülvalóságában, ha erről nem ért el hozzá semmilyen kinyilatkoztatott Könyv.] 68 Bizony azok vannak a legközelebb Ábrahámhoz, akik követték őt, és ez a próféta [Mohammed Próféta (s.a.w.)], és akik hisznek [Allah Egyedülvalóságában]. Allah a hívők védelmezője.

A populáris elképzeléssel szemben tehát *csak a muszlimok* nevezik vallásukat „Ábrahám vallásának”, *csak a saját vallásukat* nevezik így, és azt is a zsidó és keresztény vallással *szemben*. A judaizmust és a kereszténységet ugyanis – sem Mohamed-korabeli, sem jelenlegi formájukban – nem tartják „Ábrahám vallásának”.

A többes számú alak: „ábrahámi vallás*ok*” tehát nem létező entitás, és ezt a keresztény-muszlim dialógusban figyelembe kell venni.

7.1.4. Az „éjjeli utazás”

Az iszlám vallásszemléletéhez további adalék Mohamed álma vagy látomása [*ru'yā*], az ún. éjszakai utazás [*isrā'*] és a mennybe emelkedés [*mir'āĝ*]. A hagyományban a két történet külön és egyesített formában is fennmaradt (SIMON 2001:255), de maga a Korán csak az elsőt említi röviden:

> 17:1 (SIMON) Dicsőség annak, aki éjszaka utazást tett az ő szolgájával a Szent Mecsetből az igen távoli mecsetbe, amelynek megáldottuk környékét, hogy mutassunk néki a jeleinkből! Bizony ő az, aki mindent hall és lát.
>
> 17:60 (SIMON) És a Látomást, amelyet láttattunk veled...

A látomás(ok) tartalma

Mohamed Mekkából („a Szent mecsettől”) egy Buráq nevű szárnyas lovon Gábriel arkangyal kíséretében Jeruzsálembe vitetett, „az igen távoli mecsetbe” [*al-masĝid al-aqsā*]. A népszerű, egyesített változat szerint (ALBUKHARI 9:608, LINGS 2003:113-116) Jeruzsálemben „a próféták egy csoportja várta őket – Ábrahám, Mózes, Jézus és mások – és valamennyien mögötte imádkoztak a jeruzsálemi templomban.” Mivel álomról van szó, eltekinthetünk attól a ténytől, hogy a templomot már Kr. u. 70-ben lerombolták, lényeg, hogy minden más próféta *Mohamed mögött* sorakozik fel imára – köztük Mózes (a judaizmus képviselője) és Jézus (a kereszténység képviselője).

„Aztán, ahogy már másokkal is megtörtént előtte – Énokkal, Éliással [*sic*], Jézussal és Máriával – a Mohamed ebből a világból a mennybe emelkedett … ahogy áthaladtak a hét égen, ismét találkoztak azokkal a prófétákkal, akikkel együtt imádkozott Jeruzsálemben, de … most égi valójukban látta őket”, majd a Paradicsomot és végül Allahot is. Ezután megkapta a napi ötven imára vonatkozó parancsot (amit lefelé menet Mózes tanácsára ötre lealkudott), és ezután „kapta meg azt a kinyilatkoztatást, amely *az Iszlám alapvető hittételét* tartalmazza: »A Küldött hisz, és a hívők hisznek abban, amit Ura neki kinyilatkoztatott. Mindegyikük hisz Allahban, és az Ő angyalai-

ban, és az Ő könyveiben, és az Ő prófétáiban: *nem teszünk különbséget az Ő küldöttei között*. És azt mondjuk: halljuk, és engedelmeskedünk; add meg nekünk Urunk a Te bocsánatodat, hozzád térünk végül vissza«." (LINGS 2003:115, kiemelés Sz.A.)

Amikor Mohamed másnap a követőinek elmondta, hogy Jeruzsálemben járt az éjjel, egyesek óvatosságra intették, mások feltétel nélkül hittek neki (Abú Bakr), ellenségei pedig bizonyítottnak látták, hogy csaló (LINGS 2003:116).

A látomás(ok) jelentősége

Először is, Mohamed a menny szintjein felfelé haladva minden szinten egy ajtón át nyer bebocsátást. Az ajtó túloldaláról mindig ugyanazt kérdezik: „Ki az?" (Gábriel), „Ki van veled?" (Mohamed), „Kinyilatkoztatást kapott?" (Igen), majd az ajtó feltárul, és a túloldal barátságosan fogadja Mohamedet. A feltáruló mennyei ajtó a kinyilatkoztatás metaforája: Mohamed *ihletettségét és prófétaságát* vannak hivatva jelezni, ami a mekkai pogányok, majd a zsidók és a keresztények előtt állandóan bizonyításra szorult.

Másodszor, a látomás nem csak Mohamed ihletettségét bizonyítja, hanem a „korábbi prófétáknak" tekintett bibliai alakok egymáshoz és Mohamedhez viszonyított *rangját* is sejteti. A mennyei szinteken *felfelé* haladva ugyanis az első szinten Ádám, a másodikon Jézus és (Keresztelő) János, a harmadikon József, a negyediken Énók, az ötödiken Áron, a hatodikon Mózes, a hetediken pedig Ábrahám fogadja. E küldöttek sorrendje egyértelműen nem időrendi, valószínűleg *jelentőség* szerinti, és nyilvánvalóan nem a Bibliában betöltött jelentőségük számított (vö. 2:253, 17:55).

Harmadszor, a próféták közötti „különbségtétel" elutasításának jelentősége nem merül ki abban, hogy Mohamed *ugyanolyan* próféta, mint a többi (4:163-165, 40:78), vagy hogy lényegében mind *ugyanazt* az üzenetet adták át (2:136-137). Azt is jelenti, hogy minden más próféta *csak abban* az értelemben próféta, mint Mohamed. Ezért például Jézust nem lehet *többnek* tekinteni, mint prófétának, mint embernek (vö. 3:59 7:35 21:7-8), azaz többnek, mint ami Mohamed. Ezért a következőkben Mohamed prófétaságról szóló koncepciójának vizsgálatára térünk át.

7.1.5. A „próféták pecsétje"

Mohamed egy medinai szúrában „a próféták pecsétje" (*ḫātama an-nabiyīna*, 33:40), de ez nem csupán annyit jelent, hogy ő az időben *utolsó* próféta, hanem azt is, hogy a *legnagyobb* próféta, a korábbi próféták *hitelesítője* és a próféták sorának *lezárója*.

Amint az előbbiekből kiderült, Mohamed alapvetően a *bibliai* prófétaság történelmi vonalában helyezte el magát, de olyan személyeket is prófétának tekintett, akiket a Tanakh, illetve az Újszövetség *nem* tekint annak (pl. Ádám, Ismáel, Dzúl Qarnajn, azaz Nagy Sándor), vagy prófétánál *sokkal többnek* lát (pl. Jézus), vagy egyáltalán nem is ismer (pl. Dzúl Kifl).

Ezért joggal merül fel a kérdés, hogy vajon ő maga mit értett „prófétaság" alatt? És ő maga milyen értelemben tekinthető prófétának? A válasz nem csupán Mohamed Jézus-képének sajátságait, hanem Mohamed negatív fogadtatását is megmagyarázhatja. A továbbiakban elsősorban Uri Rubin[241] átfogó tanulmánya (RIPPIN 2006:234-247) alapján próbálom megérteni Mohamed prófétaságról alkotott koncepcióját.

Mohamed és a bibliai próféták

A Korán az iszlám hagyomány szerint összesen 28 személyt nevez prófétának (a nem bibliaiak dőlt betűvel): Ádám, *Idrísz*, Noé, *Húd*, *Szali*, Ábrahám, Lót, Ismáel, Izsák, Jákób, József, Jób, *Su'ajb*, Mózes, Áron, Dávid, Salamon, Jónás, Illés, Elizeus, *Dzúl Kifl*, Zakariás, János, Jézus, Ezsdrás, *Luqmán*, *Dzúl Qarnajn* (Nagy Sándor?), Mohamed. A lista elemzése hely hiányában nem lehet a feladatom, de szembetűnő, hogy az említett bibliai alakok mind a közismert, gyakran felidézett történetek főszereplői.

A próféta és az írások

Mohamed felfogása szerint a próféta nem más, mint emberi hírnök, az isteni üzenet egyszerű továbbítója, akinek nincs, és nem is lehet semmilyen hatása, befolyása az üzenetre (18:27). E próféta-modell szerint Isten a mennyben őrzött őskönyv egy-egy részletét „küldte le" minden prófétának (96:3-5, 35:23-25), akik az üzenetet szóban tovább adták kortársainak, akik pedig vagy hűen megőrizték, vagy idővel megváltoztatták azt (**4.2.**).

A próféta kiválasztottsága és erényei

A próféták mind halandó emberek, akiket csak az isteni kegy különböztet meg másoktól: Allah őket *választja ki* arra, hogy általuk közölje az emberiséggel, amit akar (4:163), velük láttatja meg a láthatatlant, velük tudatja, amit senki sem tud stb. A próféták eleve a feladatra *alkalmas*, *tökéletes jellemű* emberek, akik *bűntelenek*, akiket Isten *győzelemre* vezet, és akik a hívők számára *modellek* (LINGS 2003:9):

---

[241] Uri Rubin az arab- és iszlámtudományok nemzetközi jelentőségű professzora, a korai iszlám szakértője (Tel Aviv University), a Brill enciklopédiák (EI, EQ) egyik szerkesztője, a Korán ivrit fordítója (2005).

> Célunk az, hogy életünk minél jobban hasonlítson az ideálishoz, vagyis ahhoz, amilyen Prófétánk élete volt. … A muszlimoknak teljes mértékben el kell fogadniuk és követniük kell a Próféta tetteit és viselkedésmódját, hiszen mindez része a hitünknek.

Valószínűleg ebből az idealizálásból fakad az iszlám elutasító magatartása a próféták vétkeiről (Ábrahám, Dávid, Mózes) vagy Jézus szégyenletes kínhaláláról szóló bibliai beszámolókkal szemben. Az iszlám logikája egyszerű: Isten emberei tiszták, nem ők, hanem ellenségeik szégyenülnek meg; ha a Biblia mást állít, akkor minden bizonnyal meg lett hamisítva a szövege.

A prófétai vérvonal

A Korán szerint Allah egymás után küldte a prófétákat (2:87, 23:44), akik nem csupán azonos funkciót töltöttek be, hanem *egyazon, kiválasztott vérvonalba is tartoztak*: „Allah [minden] teremtménye előtt Ádámot, Noét s Ábrahám és ‘Imrán nemzetségét választotta ki egymás leszármazottai gyanánt.” (3:33-34; Imrán = Mózes; ue. 19:58, 6:84) A hagyomány szerint maga Mohamed is apai ágon Ismáel fiának, Adnannak a leszármazottja. (Jézus csak azért kivétel, mert ő szűztől született, Allah teremtő szavára, 3:59.) A hadíszok hangsúlyozzák Mohamed és a próféták testvériségét is:

> Abú Huraira beszélte el, hogy Allah Küldötte mondta: „Ezen a világon és a túlvilágon, minden ember közül <u>én vagyok a legközelebb Jézushoz</u>, Mária fiához. <u>A próféták testvérek, az anyjuk különbözik, de a vallásuk egy</u>.[242]

Allah szövetsége a prófétákkal

Allah minden prófétával szövetséget kötött, és e szövetségnek *a Mohamed melletti tanúságtétel, a Mohamedbe vetett hit* is a része (RIPPIN 2006:246):

> 3:81 (SIMON) [Emlékezzetek arra], amikor <u>Allah egyezséget kötött a prófétákkal</u>: „Íme itt van az, amit az Írásból és a bölcsességből adtam nektek. Mikor aztán jön majd hozzátok egy próféta, megerősítendő azt [a kinyilatkoztatást], ami a birtokotokban van, akkor <u>hinnetek kell neki, és segítenetek kell őt</u>!” És azt mondta: „Elismeritek vajon, és elfogadjátok magatokra nézve kötelezőnek az egyezségemet?” Ők [azt] mondták: „Elismerjük.” Ő [pedig azt] mondta: „Akkor tanúsítsátok [azt], és én is tanú leszek veletek.”

E próféták tehát nem csak előre tudtak róla és hittek benne, hanem *előre utaltak rá*, *és még a nevét is tudták*. Egy medinai szúra szerint ez volt Jézus egyik feladata:

> 61:6 (SIMON) És [emlékezz arra], amikor Jézus, Mária fia azt mondta: „Izrael fiai! Allah küldött engem hozzátok, bizonyságául annak, ami a Tórából előttem volt, és <u>hogy örömhírt hozzak egy küldöttről, aki énutánam jön el</u>, s akinek fölöttébb dicsért [*aḥmad*] a neve.”

[242] ALBUKHARI 4:652

Az *aḥmad* = „fölöttébb dicsért” melléknév és a *Muḥammad* = „dicsért” személynév közös szótöve és összecsengése egyértelmű. Az iszlám értelmezésében tehát Mohamed

- az eljövendő, Mózeshez hasonló „próféta” (5Móz 18:15),
- a titokzatos „Siló” (1Móz 49:10),
- a Jézus által megjövendölt „másik pártfogó”, a *Paraklētos* (Jn 14:16-17,26).

Mohamed vagy nem tudta, vagy figyelmen kívül hagyta, hogy a kereszténység a Mózeshez hasonló „prófétát” (Jn 1:45, 6:14, ApCsel 3:22, 7:37) és „Silót” mint a Dávid házából származó „csillagot” (4Móz 24:17, 2Sám 8:7, Jel 22:16) *Jézussal* azonosította, a „másik pártfogót” pedig a pünkösdkor (ApCsel 1-2. fej.) eljött *Szentlélekkel* (Jn 15:26, 16:7-15).

Mohamed a többi próféta fölött

Végül, egy hadíszban Mohamed a saját kiváltságait hasonlítja össze a többi prófétával:

> Abú Huraira beszélte el, hogy Allah Hírnöke (BLV) ezt mondta: „A prófétákhoz képest hat dologban adatott nekem felsőbbség: nekem olyan szavak adattak, amelyek tömörek, de a jelentésük mindent átfogó; engem segített a félelem (ellenségeim szívében); a zsákmány számomra jogossá lett téve; a föld számomra tisztává és az imádság helyévé lett téve; az egész emberiséghez küldettem, és a próféták vonala velem zárul le.”[243]

7.1.6. Vallási triumfalizmus

Az iszlám közösség öntudata, illetve küldetéstudata vagy versenyszelleme már a Koránban is félreérthetetlenül megjelenik:

> 3:19 (KISS) Bizony, a vallás Allah előtt az iszlám.
>
> 3:85 (KISS) És aki más vallást keres az iszlámon kívül, az soha nem fogadtatik el tőle, és a Túlvilágon a vesztesek között lesz.
>
> 3:110 (KISS) Ti [muszlimok] vagytok a legjobb közösség, amely létrehozatott az embereknek…
>
> 5:3 (KISS) A mai napon tökéletesítettem nektek a vallásotokat, és kiteljesítettem kegyelmemet irántatok, és az iszlámmal vagyok elégedett vallásotokként.
>
> 6:125 (KISS) És akit Allah vezetni akar, annak a keblét kitárja az iszlámnak. (vö. 39:22)
>
> 9:33 (KISS) Ő az, aki elküldte a Küldöttét vezetéssel, és az igaz vallással, hogy felemelje azt minden vallás fölé, még ha nem is tetszik a társítóknak.
>
> 61:9 (KISS) Ő az, aki elküldte Küldöttét a vezetéssel, és az igaz vallással, hogy győzedelmessé tegye azt minden vallás felett, még ha ez nem is tetszik a társítóknak. (ue. 48:28)

Az iszlám végső időkről szóló – Korán utáni – hagyományának része a Jézus visszatérése előtti növekvő sötétség, tehát a 61:9 és 9:33 idői vonatkozása (ti. mikor jön el a

[243] MUSLIM 4:1062

győzelem?) nem feltétlenül *eschaton* előtti. Mégis okkal értették így. Az iszlám ugyanis eleve a vallások közötti *spirituális és fizikai küzdelem* miliőjében született (iszlám kontra pogányság, zsidóság és kereszténység), egy olyan korban, amikor a harci siker az *isteni támogatottság* jelének számított. Mohamed, a kalifák és a dinasztiák *rendkívüli katonai győzelmei* révén pedig a muszlimok vallásszemléletének szerves részévé vált az iszlám felsőbbrendűségébe és végső győzelmébe vetett hit. A muszlimok így egészen a gyarmatosítás koráig a hatalom, a többség pozíciójából tekinthettek a vallásokra: más vallásúakkal csak a saját területeiken belül, mint megtűrt kisebbséggel találkoztak, más kontinensek vallásai pedig kívül estek a figyelmükön.

Az iszlám felsőbbrendűségébe, sikerébe és végső győzelmébe vetet hitnek tehát több gyökere is van, de míg a Korán ma is ihletet adhat az eszméhez, történelmi és politikai gyökereit a változó világ erősen kikezdte (a gyarmatosítók győzelme, az iszlám világ gazdasági és kulturális elmaradottsága, Izrael léte, az amerikai katonai jelenlét a térségben, nyugatra vándorló muszlimok tízmilliói stb.).

7.1.7. Összefoglalás

Teológiai reflexióm csak az iszlám önértelmezésének legfontosabb elemeire irányul.

Ami az iszlám *egyetemesség* iránti igényt illeti (7.1.1.), Mohamedben sajnálatos módon nem tudatosodott, az 5. századi krisztológiai viták és a kor „keresztény" politikai hatalmai miatt pedig talán nem is tudatosod*hat*ott, hogy már létezik egy egyetemes, népek feletti, a népeket Krisztusban egyesítő vallás: a kereszténység.

Ezzel összefüggésben szemlélve a vallások közötti „igazságtétel" gondolatát és az „arab recitáció" iránti igényt, illetve „Ábrahám vallásának" feltámasztását (7.1.3.), úgy vélem, hogy a lényeg az Ábrahámmal kezdődő isteni kinyilatkoztatás *exkluzív* voltának botránya. Mohamed számára igazságtalannak tűnt, hogy Isten csak egy néphez szóljon, vagy hogy minden más néphez szóljon, *csak* az arabokhoz nem. Az fel sem merült, hogy az Újszövetség fordítható (sőt, fordítandó), ezért vallástörténeti újdonság a „világos arab nyelvű recitáció", a Korán lett. Úgy vélem, hogy ha Mohamed korában már létezett volna arab nyelvű Újszövetség, akkor az iszlám létre sem jött volna.

Ami Mohamed *prófétai* igényének és üzenetének (7.1.5.) keresztény teológiai megítélését illeti, elmondhatjuk, hogy Mohamed bátran szembeszállt korának arab pogányságával, és kiállt az egyistenhit mellett. Üzenetének monoteista része és ennek etikai következményei mindenképpen harmóniában vannak a bibliai üzenettel, bár isten-

képe a Tanakh és az Újszövetség monoteizmusától részben eltér. A bibliai hagyomány elemeit illetően kérdés, hogy csupán átvételről van szó, vagy közvetett ihletettségről is beszélhetünk?

- Keresztény teológiai szempontból és a hadíszok alapján is elképzelhető, hogy a bibliai hagyomány *töredékei* – zsidó és keresztény kereskedők, rokonok vagy rabszolgák révén jutottak el hozzá, és hatottak rá.
- A *félreértéseket* a többszörös közvetítés okozhatta, az *eltéréseket* pedig a pogány arab környezetre adott szélsőséges reakció, illetve személyes prekoncepciói magyaráznák.
- Azt a gondolatot, hogy a bibliai prófétákhoz hasonlóan Mohamedhez is maga Isten szólt volna, ő maga cáfolná: *kizárólag* angyaltól kapott sugallatra hivatkozott.
- Azt az elképzelést pedig, hogy Mohamed *az arabok* prófétája volt, és a zsidóság mellett a testvéri arab népnek is adatott kinyilatkoztatás, szintén ő maga cáfolná: küldetése *egyetemes*, és *felülmúlja* a korábbiakat.

Mohamed tehát vallásfenomenológiai értelemben lehet prédikátor, alapító, reformátor vagy próféta,[244] keresztény teológiai értelemben azonban nem.

Végül, ami az iszlám *triumfalizmusát* illeti (7.1.6.), a bibliai hagyományban is ismert a vallások közötti „verseny" (ld. 1Kir 18. fejezet, Illés és a Baál-papok), illetve a „minden nép" tanítvánnyá tételének parancsa (Mt 28:20). Krisztus azonban sehol sem ígéri, hogy „A kereszténységet győzelemre fogom segíteni minden vallás fölött" és „Minden nép az én tanítványom lesz." Van ígéret napi szintű *lelki* harcra és győzelemre, de nincs garancia a fizikai biztonságra vagy a társadalmi térnyerésre, sőt, ígéret éppen az ellenkezőjére van; *végső* győzelemre csak az idők végén kerül sor, és az nem az egyház, hanem *Krisztus* győzelme lesz (Mt 7:13-14, 16:18, 24:14, 2Tim 3:12, Jel 13:7, 20:7-8).

7.2. A vallások osztályozása

Az iszlám vallásszemléleti önértelmezése után áttérünk a többi vallás *osztályozására*, illetve a kereszténység vallásszemléleti *besorolására*, illetve ennek jelentőségére.

[244] Ld. van der Leeuw, Gerardus: „A vallás fenomenológiája", Osiris Kiadó, Budapest, 2001 (196-201, 569-572. oldal)

Az iszlám mind az egyéneket, mind a népeket vallásuk alapján azonosítja és kezeli. Az egyének és közösségek vallási besorolásának, illetve a vallások osztályozásának igénye az iszlámban *kezdettől* jelen van. Az iszlám ugyanis *sokvallású* környezetben jött létre, és a különféle vallási irányzatokkal szemben *eltérő módon* viselkedett. Mohamed a pogányokkal azonnal, a zsidókkal és a keresztényekkel csak később került szembe, a pogányságot eltörölni, a zsidó és a keresztény hitet pedig megtisztítani, illetve felülírni akarta. A *különbségtétel* alapja természetesen saját értékrendszere volt.

7.2.1. A kereszténység besorolása

A világon több ezer különféle vallás létezik. Mivel a Korán csupán *öt* vallási közösséget említ név szerint, azokat is *három* kategóriába sorolja, és minden más vallást e három kategória alapján osztályoz, az iszlám vallásszemléletének igen szűk keretei vannak.

Mivel az iszlám *könyv-vallás*, a vallásokat is alapvetően a szerint csoportosítja, hogy van-e a birtokukban írásos kinyilatkoztatás:

- A legfelsőbb kategória ezért „az írás népe" [*ahl al-kitāb*], azaz „könyves népek": a zsidók [*yahūdī* vagy *isrāilī*] és a keresztények [*naṣārā*] közössége.
- Ezt követi az „írás-részekkel" [*subhāt kitāb*] rendelkező zoroasztriánus [*maĝūs*] és a (nehezen azonosítható) szábeus [*sābi'a*] közösség.
- Végül a kinyilatkoztatás nélküli, pogány „társító" [*mušrik*] vallási irányzatok következnek.

A legnegatívabb megítélés alá azonban a „hitetlenség" [*kufr*] két fő formája esik: a „hitehagyás" [*ridda*], Isten létének tagadása vagy az iszlám helyett más vallás választása, a „társítás" [*širk*] a pogány bálványimádástól a keresztény Szentháromságig. (Ezért kérdéses számomra a „könyves nép" kategória valódi jelentősége.)

A muszlimok a későbbi századok során megismert vallásokat is igyekeztek a fenti kategóriák valamelyikébe besorolni. A kereszténység és a zsidóság elvben a legpozitívabb, (f)első kategóriába tartozik, de hogy ez valójában mit jelent, és mit nem, az részletes vizsgálatot igényel. Ezt számomra az indokolja, hogy az „ábrahámi vallások" fogalmához hasonlóan a „könyves nép" kategória is féleértésekre ad(hat) okot.

Az alábbi témakört tehát a Koránról (**4.2.**) és a bibliahamisítás vádjáról szóló ismertető (**6.1.**) szem előtt tartásával fogom vizsgálni.

7.2.2. A „könyves nép” kategória a Koránban

Az *ahl al-kitāb* kifejezés jelentése magyar fordításainkban „az Írás birtokosai” (SIMON), „a könyv követői” (MIHÁLFFY), „Írás népe” (KARASSZON) „Könyv népei” (SERDIÁN) vagy „a Könyv Népe” (KISS). Mivel olyan népekről van szó, *amelyeknek van könyvük*, a fogalom funkciója pedig a minősítés, szó szerinti (birtokos szerkezetű) vagy értelmező („birtokos”, „követő”) fordításai használata helyett a magyarosabb (jelzős szerkezetű) „könyves népek” kifejezéssel élek.

E fogalom a Koránban legtöbbször a zsidókra, a keresztényekre vagy mindkét vallási közösségre vonatkozik. Az alábbiakban a KISS-féle fordítást idézem a szövegbe betoldott vagy azt követő, klasszikus kommentárokat felhasználó megjegyzéseivel [ ] együtt, illetve a legelterjedtebb, szintén kommentált ALHILALI-KHAN fordítást. Bár más verseket is találhattam volna, csak azokat idéztem, amelyekben az *ahl al-kitāb* kifejezés szerepel – néhány kivétellel mind medinai szúrák.

A „Könyv” koncepciója

A „Könyv” [*al-kitāb*] koncepciója szerint Allah minden küldöttnek adott egy könyvet, amelyet a saját népüknek kellett hirdetniük:

> 2:213 Az emberiség egyetlen közösség volt vallási tekintetben, de aztán elveszett közülük az igaz vallásra vonatkozó tudás. Ezért Allah prófétákat támasztott, hogy jó hír hozói [a hívőknek] és figyelmeztetők [a hitetleneknek és bűnösöknek] legyenek, és leküldte nekik a Könyvet, az igazsággal, hogy döntsön az emberek között abban, amiben különböztek. (…)

A könyvek etikai üzenetének nagyrészt korhoz és néphez kötött volt, de a teológiai üzenet mindig ugyanaz volt: az iszlám monoteizmus. A később jövő kinyilatkoztatások a korábbiakat mindig „megerősítették”: a Tórát az Evangélium, és mindkettőt a Korán.

> 3:81 És, mikor Allah szerződést kötött a prófétákkal: „Vegyétek, amit nektek adtam a Könyvből és a bölcsességből, és aztán majd jön egy Küldött hozzátok, megerősítve azt, ami nálatok van. Higgyetek benne és támogassátok. Azt mondta [Allah]: „Beleegyeztek és elfogadjátok ezzel a feltétellel a szerződésemet?” Azt mondták: „Beleegyezünk.” Azt mondta [Allah]: „Akkor tanúskodjatok, és én is veletek leszek a tanúk között!” (…) 84 Mondd: „Hiszünk Allahban, és ami leküldetett nekünk, és ami leküldetett Ábrahámnak, és Izmailnak, és Iszáknak, és Jákobnak és a leszármazottainak, és ami Mózesnek, Jézusnak, és a prófétáknak adatott Uruktól. Nem teszünk köztük különbséget [azzal, hogy hinnénk egyes prófétákban, és elutasítanánk másokat], és Neki vetjük alá magunkat. [Vagyis minden muszlim hisz az összes prófétában, akit a Mindenható Allah elküldött, és hisz abban, hogy minden isteni eredetű Írás a Mindenható Allahtól származik, és eredetileg az igazságot tartalmazta, még akkor is, ha később az emberek ezt megváltoztatták.]

85 És aki más vallást keres az Iszlámon kívül – az soha nem fogadtatik el tőle, és a Túlvilágon a vesztesek között lesz.[245]

4:47 Ti, akiknek a Könyv adatott! Higgyetek abban, amit leküldtünk, ami megerősíti azt, ami nálatok van, mielőtt kitöröljük arcotokat és hátrafelé fordítjuk őket, vagy megátkozzuk őket, ahogy megátkoztuk a szombat megtörőit is. És Allah parancsa végrehajtatik.

4:136 Ti, akik hisztek! Higgyetek Allahban, és a Küldöttében, és a Könyvben, amelyet leküldött Küldöttének, és a Könyvben, amit leküldött előtte. És aki nem hisz Allahban, az angyalaiban, a könyveiben, a küldötteiben és az Utolsó Napban, az bizony messzire letévedt az útról.

A „könyves népek" ábrázolása a Koránban

A zsidók és a keresztények hiába hivatkoznak Ábrahámra, ő nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem *ḥanīf*. A hanífok „természetes", azaz kinyilatkoztatás nélkül is vallott egyistenhite és istenszolgálata pedig régebbi, mint a zsidó és a keresztény vallás:

3:64 Mondd: „Könyv Népe! Gyertek egy olyan szóra, amely megegyezik közöttünk! [Igaz és egyenes alapelvre, amely elfogadható mindkét fél számára.] Hogy nem szolgálunk mást, csak Allahot, és nem állítunk Mellé társakat, és nem veszünk másokat urainknak Allahon kívül!" Aztán ha elfordulnak, mondjátok: „Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk!" 65 Könyv Népe! Miért vitáztok Ábrahámmal kapcsolatban, amikor a Tóra és az Evangélium csak [hosszú idővel] utána küldetett le? Miért nem használjátok az eszeteket? (…) 67 Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem haníf volt, muszlim. És nem tartozott a társítók közé. (…)

A könyves népek ellenzik Mohamed működését. Irigyek az új kinyilatkoztatásra, és akit lehet, eltántorítanak az iszlámtól. Ezt egy ideig meg kellett nekik bocsátani.

3:73 [És azt is mondta a Könyv Népe:] „És ne higgyetek senkinek, csak aki a ti vallásotokat követi!" Mondd: „Allah vezetése az igaz vezetés. De ti nem tartjátok elképzelhetőnek, hogy valaki ahhoz hasonlót kapjon, ami nektek adatott [kinyilatkoztatást Allahtól], vagy hogy vitába szálljanak veletek Uratok előtt."

2:105 Nem szeretnék azok, akik a Könyv Népe közül hitetlenek, és azok, akik társítanak, hogy bármi jó küldessék le hozzátok Uratoktól. De Allah azt választja ki kegyelmére [például a prófétaságra], akit csak akar. (…) 109 A Könyv Népéből sokan azt kívánják, hogy vissza tudjanak fordítani benneteket a hitetlenséghez, miután hittetek, saját irigységük miatt, az után, hogy az igazság nyilvánvalóvá vált számukra [hogy Mohammed próféta (s.a.w.) valóban Allah küldötte]. Bocsássatok meg nekik, és nézzétek el, amíg Allah el nem hozza parancsát. [Amíg a Mindenható Allah ki nem nyilatkoztatta a harcot engedélyező ájákat, mint például 9:5 vagy 9:29]

Kellemetlenkedni tudnak, de ha harcolni is akarnak, megalázó vereséget szenvednek.

---

[245] ALHILALI-KHAN kommentárja Mohamedet idézi egy hadíszból: „…none from amongst the Jews and the Christians (of these present nations) who hears about me and dies without believing in the Message which I have been sent, but he will be from the dwellers of the (hell) Fire."

3:110 Ti [muszlimok] vagytok a legjobb közösség, amely létrehozatott az embereknek: megparancsoljátok, ami helyes, megtiltjátok, ami helytelen, és hisztek Allahban. És ha a Könyv Népe hinne, az jobb lenne nekik. Vannak köztük hívők, de a legtöbbjük engedetlen bűnös.[246] 111 Sosem lesznek képesek ártani nektek, kivéve jelentéktelen kellemetlenségekkel. És ha harcolnak veletek, hátat fognak fordítani nektek [vagyis elmenekülnek], és nem lesznek megsegítve. 112 Megaláztatással lesznek sújtva, bárhol is találtatnak, kivéve az Allahtól való kötelet és az emberektől való kötelet. [A „kötél" szó itt szerződést jelent, vagyis legyőzetnek és megaláztatás lesz az osztályrészük, kivéve, ha szerződést kötnek a hívőkkel, és elfogadják a feltételeiket, mert akkor védelmet élveznek.] (…) 113 Ők [a Könyv Népe] nem mind ugyanolyanok. Van egy közösség a Könyv Népe között, akik igaz úton járók, és Allah áját olvassák az éjszaka óráiban, és leborulnak. 114 Hisznek Allahban és az Utolsó Napban, és megparancsolják azt, ami helyes, és megtiltják azt, ami helytelen, és igyekeznek a jótettekben. És ők azok, akik az igazak közé tartoznak.[247]

9:29 Harcoljatok azokkal, akik nem hisznek Allahban és az Utolsó Napban, és nem teszik tiltottá azt, amit Allah és Küldötte megtiltott, és nem ismerik el az Iszlámot, azok közül, akiknek a Könyv adatott, amíg készségesen megfizetik a dzsizját, megadva magukat.

A könyves népek ugyanazt a Könyvet olvassák, de egymás hitét alaptalannak tartják, és egymás prófétáit nem fogadják el.

2:113 A zsidók azt mondják: „A keresztények nem követnek semmit" [vagyis nincs bizonyítékuk arra, hogy az ő vallásuk az igazság, és nem fogadják el Mózes (a.s.) prófétaságát]. A keresztények azt mondják: „A zsidók nem követnek semmit" [vagyis nincs bizonyítékuk arra, hogy az ő vallásuk az igazság, és nem fogadják el Jézus prófétát (a.s.)] Pedig mindannyian olvassák a Könyvet! [És megtalálhatnák a Tórában, hogy Allah szavát vette Mózesnek (a.s.), hogy népe követni fogja Jézust (a.s.), az Evangéliumban pedig megtalálhatnák, hogy Jézus (a.s.) megerősítette Mózes (a.s.) prófétaságát és a Tóra igazságát.] (…)

5:59 Mondd: „Ti Könyv Népe! Mi másért neheztetek ránk, mint hogy hiszünk Allahban, és abban, ami leküldetett nekünk, és ami leküldetett előttünk, és (azért mert) a legtöbbetek lázadó bűnös?" [Ez az ája akkor küldetett le, amikor a zsidók megkérdezték Allah Küldöttét (s.a.w.): „Melyik küldöttekben hisztek?" Ő azt felelte: „Hiszünk Allahban, és abban, ami leküldetett hozzánk", és amikor a küldöttek felsorolásában Jézus prófétához (a.s.) ért, azt mondták neki: „Nem ismerünk rosszabb vallást, mint a tiéd."]

A könyves népek, ha valóban hinnének a Bibliában, hinnének a Koránban is.

5:65 És bárcsak a Könyv Népe hitt volna, és félte volna Allahot. Bizony eltávolítottuk volna tőlük a rossz tetteiket, és beengedtük volna őket a boldogság kertjeibe. 66 és bárcsak ragasz-

[246] ALHILALI-KHAN: „…but most of them are *Al-Fasiqun* (disobedient to Allah and rebellious to Allah's Commands)."

[247] ALHILALI-KHAN: „…they enjoin *Al-Ma'ruf* (Islamic Monotheism, and following Prophet Muhammad), and forbid *Al-Munkar* (polytheism, disbelief, and opposing Prophet Muhammad)…"

kodtak volna a Tórához és az Evangéliumhoz, és ami leküldetett nekik Uruktól [a Koránhoz], bizony ehettek volna [mindenfélét, amivel Allah ellátja őket] a fejük fölül és a lábuk alól. És van közöttük mérsékelt közösség [akik aszerint cselekszenek, ami a könyveikben áll, ezért hisznek Allah Küldöttében (s.a.w.) és a Kegyes Koránban], de közülük sokan milyen rossz dolgot tesznek! (…) 68 Ti Könyv Népe! Nincs semmi alapotok, amíg nem ragaszkodtok szilárdan a Tórához és az Evangéliumhoz, és ahhoz, ami leküldetett neked Uratokról [a Koránhoz]. És az, ami leküldetett nektek Uratoktól, bizonnyal erősíteni fogja sorsukat a lázadásban és a hitetlenségben [mert nem fogadják el, elutasítják, ez csak hozzátesz a bűneikhez és növeli hitetlenségüket]. Ne sajnálkozz hát a hitetlenek népe miatt.

28:48 De amikor eljött hozzájuk az igazság Tőlünk, azt mondták: „Miért nem adatott neki (Mohammed Prófétának (s.a.w.) ahhoz hasonló, mint Mózesnek?" Hát nem tagadták meg azt is, ami Mózesnek adatott korábban? (…) 52 Azok, akiknek a Könyvet (a Tórát és az Evangéliumot) adtuk korábban, hisznek benne. [Mert látják, hogy egyezik azzal, amit a saját könyveik mondanak az Utolsó Próféta (s.a.w.) eljöveteléről és a Kegyes Koránról. Ők az igazi hívők a Könyv Népe, akiknek kétszeres lesz a jutalmuk, ha az Iszlámot fölveszik.] {Mekkai szúra – Sz.A.}

A könyves népek azért szeretnék, hogy Mohamed térjen át az ő hitükre, mert írásaikat „nem úgy olvassák, ahogyan kell": nem engedelmeskedve, vagy nem az eredetit.

2:120 És nem lesznek veled elégedettek a zsidók és a keresztények, amíg nem követed az ő vallásukat. Mondd: „Bizony, Allah vezetése az a [valódi] vezetés!" És ha az ő vágyaikat követed az után, ami eljött hozzád a tudásból, akkor nem lesz védelmeződ Allahhal szemben, és nem lesz segítőd. 121 Azok, akiknek a Könyvet adtuk [a korábbi, Allahtól származó írásokat, mint a Tórát, a Zsoltárokat vagy az Evangéliumot], akik úgy olvassák, ahogy olvasni kell [vagyis változtatás nélkül, ahogy ki lett nyilatkoztatva], azok hisznek benne. [Vagyis, akik az előző Könyveket változtatás nélkül olvassák, megtalálhatják bennük a Mohammed próféta (s.a.w.) eljövetelére utaló sorokat, ezért hinni fognak benne és a Kegyes Koránban is. (…)][248]

A könyves népek előtt Mohamed leplezte le, hogy (tanítóik?) sok kinyilatkoztatást egyszerűen eltitkoltak.

5:15 Ti Könyv Népe! Bizony eljött hozzátok a Küldöttünk, nyilvánvalóvá téve nektek sokat abból, amit eltitkoltatok a könyvből, elnézve sok mindent.[249] Bizony, eljött hozzátok Allahtól egy fény [Allah Küldötte és az Iszlám], és egy nyilvánvaló Könyv, 16 ami által Allah azokat, akik az ő megelégedését keresik, a béke útjaira vezeti, és az ő engedelmével kihozza a sötétségből a fényre, és egyenes útra vezeti őket. (…) 19 Ti Könyv Népe! Bizony eljött hozzátok a küldöttünk, hogy egyértelművé tegye számotokra [a vallást, Allah parancsait], egy Küldöttek nélküli időszak után, hogy ne mondhassátok: „Nem jött hozzánk örömhírhozó és emlékeztető!" (…)

---

[248] ALHILALI-KHAN nyitva hagyja, hogy a 2:121-beli „Könyv" a Tóra vagy a Korán, a helyes olvasás pedig az engedelmes olvasás: „…as it should be recited (i.e. followed)…"

[249] ALHILALI-KHAN: „…explaining to you much of that which you used to hide from the Scripture and pass over (i.e. leaving out without explaning it) much."

A könyves népek (tanítói?) esetenként megtévesztő módon mást olvasnak fel (a muszlimoknak?), mint ami a szövegben van.

> 3:78 És bizony van közöttük egy csoport, akik eltorzítják a Könyvet nyelvükkel, hogy azt gondolhassátok, hogy az [amit olvasnak] a Könyvből van, pedig nem a Könyvből van. [Szándékosan mást olvasnak és tanítanak az embereknek, mint ami eredetileg a Tórában és az Evangéliumban állt, elrejtik és eltorzítják az igazságot, így próbálják meg megőrizni rangjukat és vezető szerepüket ezen a világon.] És azt mondják: „Ez Allahtól van", de valójában az nem Allahtól van. (…) 79 Nem lehetséges az egyetlen emberi lénynek sem, akinek Allah a Könyvet, a bölcsességet és a prófétaságot adta, hogy azt mondja az embereknek: „Legyetek az én szolgáim Allah szolgái helyett". Hanem [épp ellenkezőleg] azt mondaná: „Legyetek bölcs tudósok, mert a Könyvet tanítottátok, és tanultátok." [Vagyis ti magatok is nagyon jól tudjátok, hogy mi áll benne, ami nem más, mint felhívás az Egyedülvaló Allah szolgálatára. Ez az ája válasz a kereszténeknek, akik azt állították, hogy maga Jézus próféta (a.s.) parancsolta nekik, hogy tegyék meg őt Urukká.]

A könyves népeknek Mohamed „megtisztított lapokat" hirdetett, amelyeken „helyes írások" vannak. Megosztottak, egyesek hitetlenek vagy társítók – ők a legrosszabbak.

> 98:1 Azok, akik hitetlenek a Könyv Népéből, és a társítók nem fognak felhagyni [a hitetlenséggel és a társítással addig], amíg el nem jön hozzájuk a nyilvánvaló bizonyíték, 2 egy küldött Allahtól, aki megtisztított lapokat[250] hirdet nekik, 3 amelyen helyes írások vannak. 4 És azok, akiknek a Könyv adatott, nem szakadtak csoportokra addig, amíg a nyilvánvaló bizonyíték el nem jött hozzájuk. 5 És nem parancsoltatott nekik más, mint hogy szolgálják Allahot, őszintén, kizárólagos hittel csak Neki szentelve a vallást, hanífokként, és tartsák meg az imát, és adják meg a zakátot. És ez a helyes vallás! 6 Bizony, akik hitetlenek a Könyv Népéből, és a társítók, a Pokol tüzében lesznek, és abban maradnak örökké. Ők a legrosszabb teremtménynek.

A hitetlen zsidók „jeleket" követelnek, a keresztények pedig teológiájukban „túloznak".

> 4:153 A Könyv Népe azt kérik tőled, hogy hozz le nekik egy könyvet az égből. [A zsidók azt követelték Mohammed Prófétától (s.a.w.), hogy hozzon nekik egy könyvet, ami egyszerre küldetik le az égből, ahogy a Tóra is leküldetett Mózesnek (a.s.).] Bizony Mózestől nagyobbat kértek ennél, mert azt mondták: „Mutasd meg nekünk Allahot színről színre!" Ezért villámlás sújtott le rájuk bűnükért. (…)
>
> 4:171 Ti Könyv Népe! Ne lépjétek túl a határokat a vallásotokban, és nem mondjatok semmit Allahról, csak az igazat! [A keresztények túloztak a vallásukban, főleg Jézus prófétával (a.s.) kapcsolatban (…)]

A muszlimokat védeni kell a könyves népek bántó szavaitól és tévútra csábításától.

> 3:98 Mondd: „Ti Könyv Népe! Miért nem hisztek Allah ájáiban, holott Allah a tanú arra, amit tesztek?" (…) 100 Ti, akik hisztek! Ha engedelmeskedtek egy csoportnak azok közül, akiknek a Könyv adatott, vissza fognak fordítani benneteket a hit után a hitetlenségre.

---

[250] ALHILALI-KHAN: „…purified pages [purified from *Al-Batil* (falsehood)]" – részletezés nélkül.

3:186 Próbára lesztek téve vagyonotok és saját magatok által. És bizony, sok bántó szót fogtok hallani azoktól, akiknek Könyv adatott előttetek, és azoktól, akik társakat állítanak Allah mellé. (…) 187 És amikor Allah szerződést kötött azokkal, akiknek Könyv adatott: „Tegyétek nyilvánvalóvá az embereknek, és ne rejtsétek el!" Aztán ők a hátuk mögé hajították azt, és elvesztegették alacsony áron. És milyen rossz az, amit így szereztek! [Figyelmeztetés ez a Könyv Népének, akikkel a Mindenható Allah szerződést kötött a prófétáikon keresztül, hogy hinni fognak Mohammed prófétában (s.a.w.), és beszélnek róla az embereknek, mert a könyveikben megtalálhatták a pontos leírását. Ők azonban eltitkolták ezt (…)]

A könyves népek közül a nem bűnösökkel csak a megfelelő módon szabad vitázni: a közös egyistenhitre, illetve az ismételt – és a Koránban véglegesített – kinyilatkoztatás elvére hivatkozva.

29:45 Olvasd, ami kinyilatkoztatott neked a Könyvből, és tartsd meg az imát! (…) 46 És ne vitázzatok a Könyv Népével, csak úgy, ahogy a legjobb![251] Kivéve azokkal, akik bűnösök voltak közülük, és mondd: „Hiszünk abban, ami leküldetett nekünk és nektek. És a mi Istenünk és a ti Istenetek egy, és mi neki vetjük alá magunkat." {Mekkai szúra – Sz.A.}

A könyves népek között akadnak olyanok, akik a bibliai és a koráni kinyilatkoztatásban egyaránt hisznek: nekik kettős jutalomban lesz részük.

3:199 És bizony a Könyv Népe között vannak olyanok, akik hisznek Allahban, és abban, ami leküldetett neked, és ami leküldetett nekik, és áhítattal viselkednek Allah előtt. Nem adják el Allah áját alacsony áron. Bizony, Allah gyors az elszámolásban. [A két Szahíhban olvashatjuk Abu Musza (r.a.) elbeszélésében, hogy Allah Küldötte (s.a.w.) azt mondta, hogy háromféle ember fog kétszeres jutalmat kapni, és köztük említette: „A Könyv Népének az a tagja, aki hisz a saját prófétájában, és amikor rólam hall, hisz bennem is."]

7.2.3. Összefoglalás

Az iszlám saját inspirációtana és könyv-koncepciója alapján kategorizálja a különféle vallásokat. A kereszténység a zsidósággal együtt az ún. „könyves népek" közé lett sorolva, mert Mohamed szerint Allah az ő *vallásalapítóiknak*, Mózesnek és Jézusnak is leküldött egy könyvet. Ezek azonban *nem* azonosíthatók a Tanakh és Újszövetség szövegével, mert azok a muszlim hagyomány szerint meg lettek változtatva. Hogy a szövegek értelme vagy maga a szöveg lett megváltoztatva, arról szögesen eltérő vélemények alakultak ki, de általában elmondható, hogy a Biblia teljes *megbízhatatlansága* régóta a muszlim közhit része.

[251] ALHILALI-KHAN szerint a „legjobb mód" a formára *és* a tartalomra is vonatkozik: „And argue not with people of the Scripture (Jews and Christians), unless it be in (a way) that is better (with good words and in good manner, inviting them to Islamic Monotheism with His Verses)…" (kiemelés Sz.A.)

A „könyves népekről” alkotott *végső* koráni kép inkább tekinthető negatívnak, mint ambivalensnek, és pozitívnak semmiképen. A zsidók és a keresztények önzők, mert nem akarják, hogy az arabok is a kinyilatkoztatás kegyelmében részesüljenek, egymás hitét alaptalannak tartják, nem engedelmeskednek az Írásoknak, az Írásokból egyes kijelentéseket eltitkolnak, vagy olyasmit olvasnak fel látszólag az Írásokból, ami nincs is ott. Mózes és Jézus „könyve” *méltatlan* kezekbe került. A prófétáknak adatott könyvek közül egyedül a Mohamednek leküldött Korán maradt fenn épségben.

7.3. Vallási tolerancia és intolerancia

A vallási tolerancia manapság oly gyakran hangoztatott elvével kapcsolatban szükségesnek látok néhány előzetes megjegyzést.

7.3.1. A toleranciáról

A latin *tolerantia* jelentése „tűrés” vagy „türelem”. Tűrésre, türelemre azonban valamivel *szemben* van szükségünk, tehát a tolerancia gyakorlásának eleve *feltétele* az elvi konfliktus, az egyet nem értés. Ez önmagában még nem jelent problémát, probléma inkább abból szokott fakadni, hogy van, aki képtelen *elviselni* az elvi konfliktust, és mindenáron egyetértést akar, ezért ha teheti, másokra kényszeríti a saját elveit.

Türelmesnek lenni csak *emberhez* lehet, ezért a türelem tárgya a másik ember, feltétel nélkül, de nem feltétlenül a másik ember *világnézete*. Embert és világnézetét csak az intoleráns nem tudja *szétválasztani*, ezért akarja mindenáron kontrollálni a másik gondolatait is, vagy képes gyűlölni a másikat pusztán annak meggyőződése miatt.

A gondolatok, világnézetek, vallási rendszerek „nem tűrése” alatt természetesen kizárólag *intellektuális* „türelmetlenséget” értek. Úgy vélem, hogy ez akkor lehet indokolt, ha egy más vallásúnak a saját vallásomról tett kijelentését illetően megalapozott kétségeim vannak. A „védőbeszéd” (gör. *apologia*) lényege, hogy magamra nézve erkölcsi kötelességnek tekintem a *valóságért és tisztánlátásért* való küzdelmet, és ennek eleget téve nem csupán a saját integritásomat védem, hanem a másikét is. Ez a másik iránti tisztelet kifejeződése is, ezért fordított esetben ugyanezt várom el a másiktól.

Nyilvánvalóan ma is vannak olyan gondolati- és magatartásrendszerek, amelyek ellen nem csak *elméleti*, hanem akár *társadalmi* szinten is küzdeni kell (pl. fasizmus, sátánizmus). A vallástörténetből persze tudjuk, hogy a világvallások és felekezeteik sem *bona fide* ideológiát, hanem sokszor csak közellenséget láttak egymásban. Ezt a hozzá-

állást a modern szekularizált kultúrájú országokban szélsőségesnek tekintik, de a még mindig hangsúlyosan vallási kultúrákban nem feltétlenül, vagy egyáltalán nem, így több iszlám országban sem.

Úgy gondolom tehát, hogy a vallási tolerancia modern, nyugati, szekuláris államaiban kialakult eszméjét ezért nem szabad visszavetíteni a régmúltba, és ez alapján ítélkezni a múlt történésein. A vallásszabadság eszméjéért ma kell, mert ma *lehet* küzdeni a holnap érdekében.

7.3.2. A koráni kijelentések egy hazai alkalmazása

Abdul Fattah Munif[252] a vallási dialógusról szóló cikkében (NAGYPÁL 2011:88-93) hangsúlyozza, hogy az iszlám szerint a vallási sokféleség Allah akarata, ezért a muszlimok számára természetes a vallásszabadság eszméje és a párbeszéd gyakorlása. Munif hermeneutikai elveit nem sikerült átlátnom, de már csupán a hivatkozott versek szövegkörnyezetét figyelembe véve is könnyen belátható: koráni referenciái *eredetileg* más környezetben hangoztak el, és más üzenetet hordoztak, mint amire ő haszálja őket.

A vallási sokféleségről

Munif szerint „A vallásszabadság az iszlámban kiemelkedő helyet foglal el. A Korán már az iszlám legkorábbi időszakában is hirdette, amikor is Mohamed próféta a következő állásfoglalásra lett utasítva:

> 109:6 Nektek is megvan a vallásotok, és nekem is megvan a vallásom."

Ez a vers azonban eredetileg nem a vallásszabadság elvét mondta ki (ti. hogy mindenki abban hisz, amiben akar), hanem „A Hitetlenek" (*al-Kāfirūn*) című rövid szúra részeként a pogányoktól való *végleges elhatárolódásról*. KISS kommentárja szerint…

> Allah akkor küldte le ezt a szúrát, amikor a hitetlenek egy csoportja egyezséget akart kötni Allah Küldöttével (s.a.w.), és felajánlották, hogy az egyik évben a muszlimok imádják az ő bálványaikat, a rákövetkező évben pedig ők imádják Allahot. A Mindenható Allah azonban azt parancsolta Küldöttének, és rajta keresztül minden muszlimnak, hogy vessenek el mindenféle közösséget a bálványimádással, és egyedül a Mindenható Allahot imádják.

Íme a szúra teljes szövege és az utolsó vers implicit *fenyegetésként* való értelmezése:

> 109:1 Mondd: „Ti hitetlenek! 2 én nem szolgálom azt, amit ti szolgáltok, 3 és ti sem szolgáljátok azt, amit én szolgálok, 4 és én nem fogom azt szolgálni, amit ti szolgáltok, 5 és ti sem fogjátok szolgálni azt, amit én szolgálok. 6. Nektek a ti vallásotok, és nekem az én vallásom." [Az övék a

[252] A Magyarországi Muszlimok Egyháza közismert, félig jemeni, félig magyar származású tanítója.

hitetlenség, a muszlimoké a hit, és mindkét fél annak alapján kapja meg fizetségét, amit választott magának.]

Munif így folytatja: „Nem lehet senkit sem akarat ellenére valamelyik vallás vagy világnézet követőjévé tenni. Az iszlám vallás fölvétele csak akkor válik valóssá vagy őszintévé, ha belső, személyes meggyőződés eredménye, és nem lelki vagy testi kényszerítés hatására következik be:

2:256 Nincs kényszer a vallásban! Bizony a jó út megkülönböztethetővé vált a rossz úttól.

18:29 És mondd (Mohamed): Ez az igazság, amely Uratoktól van (a Korán). Aki akarja, higgyen benne, és aki nem akarja, az ne higgyen."

Munif a még nem muszlim jogairól beszél, a már muszlim ugyanis teljesen *lemondott a vallásszabadság jogáról*: új ideológiai közössége fizikai kényszer alatt tartja (ld. **8.3.**). A 2:256 tulajdonképpeni értelme tehát ez: „Nincs kényszer az iszlámra térítésben", mivel az iszlám szerint *nyilvánvaló*, hogy melyik a jó út.

Ugyanebben a szellemben szólal meg a 18:29 is, amely szerint a „nyilvánvaló" igazság a Korán, amit az fogad el, „aki akarja". Ez azonban nem csak a választás jogáról szól, hanem *figyelmeztetés a döntés felelősségére és következményeire*. KISS kommentárja szerint Allah azt, aki „nem akarja" az igazságot, „tévelygésbe engedi", és a 29. vers – Munif által nem idézett – folytatásában a pokol tüzét ígéri:

18:29 (folyt.) Bizony a bűnösöknek egy Tüzet készítettük elő, amely a falaival körbeveszi őket. És ha megkönnyebbülést kérnek, olvadt fémhez hasonló vizet kapnak könnyítésül, ami leforrázza az arcukat.

A cikket folytatva, Munif szerint „Az iszlám nem kívánja felszámolni a más hitet valló közösségeket, sőt megengedi az Istenhez különböző módon közeledni vágyó emberek közösségét és imaházait, még akkor is, ha a Korán által helytelennek vagy fölülírtnak ítélt módon imádkoznak:

22:40 És ha Allah nem tartotta volna vissza az embereket, egyiket a másik által, bizony leromboltattak volna szerzetescellák, templomok, zsinagógák, mecsetek, ahol gyakran említtetik Allah neve. Allah bizony megsegíti azokat, akik Őt is segítik. Allah fölöttébb erős, fölöttébb ellenállhatatlan."

Munif sem a 40. vers elejét, sem a vers előzményét (38-39.) nem idézi, pedig eredetileg a vallása miatt üldözött korai *muszlim* közösségről szólt, amely Mekkát elhagyva végre engedélyt kapott a fegyveres önvédelemre, és ígéretet Allah segítségére:

22:38 Allah megvédelmezi azokat, akik hisznek. Allah nem szeret senkit, aki áruló és hálátlan. 39 Akik harcolnak, azok engedélyt kaptak [arra], mivel jogtalanság érte őket. Allahnak megvan a

hatalma arra, hogy megsegítse őket, 40 akiket jogtalanul elűztek lakhelyeikről, csak azért, mert azt mondták: „A mi Urunk Allah!" És ha Allah…

Munif azt a szöveget használja arra, hogy bemutassa az iszlám toleráns voltát (vallási adó ellenében a nem muszlimok „szabadon" gyakorolhatják vallásukat), amely a muszlimokat *fegyveres önvédelemre* buzdítja, illetve kijelenti, hogy *Allah segítsége és fizikai harc* nélkül a pogányok már lerombolták volna a monoteista istentiszteleti helyeket. (Mindenképpen pozitív elem, hogy ezek az iszlám szerint is *istentiszteleti* helyek.)

Munif így folytatja: „Az iszlám szerint senki sem felel mások vallásválasztásáért, hiszen egyéni döntésről van szó, és kizárólag Isten ítéli majd meg az embereket vallásuk helyességét illetően:

2:62 Bizony, akik hívők lettek, és akik zsidók, és a keresztények, és a szábeusok, akik hisznek (közülük) Allahban és az Utolsó Napban, és jót cselekszenek, jutalmuk az Uruknál van, nem kell félniük, és nem fognak szomorkodni."

KISS klasszikus kommentárja mégsem enged valamiféle teista minimáletikai ökumenére következtetni, mert a Mohamed *előtti* vallások Mohamed *utáni* eltörlését hirdeti:

Ali (r.a.) elbeszélte, hogy azt hallotta Ibn Abbasztól (r.a.), hogy ez után az ája után lett még kinyilatkoztatva: „És aki más vallást keres az Iszlámon kívül, az nem lesz tőle elfogadva, és Túlvilágon a vesztesek közé fog tartozni." (3:85) Vagyis miután a Mindenható Allah elküldte Mohammed prófétát, utána már nem fogadja el az emberektől az előző vallásokat. Mohammed Próféta (s.a.w.) előtt azonban mindenki, aki a saját prófétáját követte, az igaz úton járt és megfelelő vezetést követte.

Munif szerint azonban „A vallási sokszínűség Allah akarata:

11:118 Ha az Urad úgy akarta volna, akkor az embereket egyetlen közösséggé tette volna. Ám ők nem szűnnek meg különbözni, 119 kivéve azokat, akiken az Urad megkönyörült; hisz erre teremtette őket.

22:17 Bizony azok, akik hívők (muszlimok), akik zsidók, a szábeusok, a keresztények, a mágushitűek, és azok, akik társítást követtek el – velük szemben Allah ítélkezni fog a Föltámadás napján. Allah bizony mindenek fölött tanú.

A fönti áják a vallási különbözőséget mint Allah evilági akaratát mutatják be. Ez tehát megváltoztathatatlan állapot e világban, ezért nem is szabad arra törekednünk, hogy az egész föld egy bizonyos vallást kövessen."

Munif annak érdekében, hogy a vallási sokszínűségről úgy beszélhessen, mint ami nem pusztán adottság, hanem Allah akarata, a 11:118-119 szövegkörnyezetét figyelmen kívül hagyja, és a 119. verset sem fejezi be. Az egész szúra ugyanis a „küldöttek története": a mindenkori próféták és mindenkori engedetlen, vitatkozó hallgatóságuk története – lényegében Mohamed saját élményének visszavetítése. A vallási

különbözőségnek tehát nem Allah pozitív akaratának eredménye, nem is semleges adottság, hanem Allah *megengedő* akarata, olyan *bűn*, amely nem marad büntetlenül:

> 11:119 (folyt.) Teljesedjék be a te Urad szava: „Bizony, mind egy szálig megtöltöm a gyehennát dzsinnel és emberrel!"

A vallásközi párbeszédről

Munif a „párbeszéd" szó szentírási előfordulásairól szóló nyelvészeti bevezetője után az alábbi verset idézi:

> 3:64 Mondd: „Ti Írás birtokosai! Jöjjetek egyezkedő szóra közöttünk és közöttetek! Egyezzünk meg abban, hogy csupán Allahot szolgáljuk, semmit nem állítunk társként Mellé, és hogy egymás között nem teszünk meg egyeseket Allah mellett uraknak!" Ha azonban ők elfordulnak, akkor mondjátok: „Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk!"

Ez a medinai vers azonban (az „Egyezkedő Szó" című nyílt levél mottója) eredetileg nem egyezkedő, hanem polemikus szövegkörnyezetben hangzott el, nem egyenrangú felek között, hanem Arábia ura és alattvalói között, nem a közös etikai parancsokra való rámutatásként, hanem teológiai és politikai ultimátumként, ráadásul az iszlám hagyomány szerint a keresztények ezután kezdtek el vallási adót fizetni (ld. **10.**).

Munif újraértelmezése szerint azonban „E Korán-idézetben felhívást találunk egymás kölcsönös megismerésére, valamint közeledésre és megegyezésre az iszlám által kiemelt és közös nevezők mentén." Hozzáteszi: „Ha a muszlimok nem tudnak megegyezni másokkal ezen elvekről, akkor meg kell hogy elégedjenek annak elismerésével, hogy ők muszlimok, vagyis akik Allahnak vetik alá magukat; nem lépik át a párbeszéd civilizált keretét, és nem alkalmazhatnak erőszakot." A gondolatsort a következő verssel zárja:

> 29:46 És ne szállj vitába az Írás népével, csak úgy, ahogy az a legjobb; kivéve azokat, akik igazságtalanok! És mondjátok: Hiszünk abban, ami leküldetett hozzánk és hozzátok! A mi Istenünk és a ti Istenetek egy. És mi alávetjük magunkat neki."

Ez a mekkai vers azonban eredetileg nem a párbeszéd civilizált kereteiről szólt, hanem a zsidókkal és keresztényekkel szembeni stratégiáról. A muszlimok azt állítják, hogy (1) Isten *összes* kinyilatkoztatásában hisznek, hogy (2) *ugyanabban* az Istenben hisznek, és hogy (3) *ők* engedelmeskednek is neki. Az első kijelentés azért félrevezető, mert nem a zsidó és keresztény szentírások elfogadását jelenti, hanem csupán *az ismétlődő kinyilatkoztatás* iszlám elvének deklarálását, hogy tudniillik Mohamed *ugyanazt* tanítja, amit Jézus és Mózes. Mózes és Jézus kortárs hívei azonban éppen ezt tagadták – akárcsak a mai zsidók és keresztények.

7.3.3. Összefoglalás

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy egy a nyugaton vallási kisebbségként élő muszlim tanító számára nem könnyű a Koránban olyan szöveget találni, amely *valóban* a modern, nyugati értelemben vett vallási toleranciáról és a vallás szabad megválasztásának elvéről szólna. Ehhez szinte minden koráni hivatkozás esetében figyelmen kívül kell hagynia a szövegkörnyezetet. Ezért úgy vélem, hogy a 7. századi Koránon vagy a középkori muszlim vallásgyakorlaton ugyanúgy hiba *számonkérni* a modern vallási toleranciát, mint *belelátni* azt.

A zsidó iszlámtudós Yohanan FRIEDMAN (2003:4) álláspontja szerint egy vallás ókori és középkori gyakorlatában az intoleranciára rámutatni nem e vallás *mai* híveit minősíti, és nem kell attól félni, hogy már a tények puszta feltárása is gátolja a vallási kiengesztelődést. A *mai* muszlimoknak – a *mai* keresztények példáit követve – el kell ismerni a múltat, és *ma* kell felvenni a harcot az intoleranciával. Ezzel egyetértve, de a *mai* időkre tekintve számomra kérdés marad, hogy a valóságban mennyire kész az iszlám közösség, illetve annak vezetői az önkritikus továbblépésre?

A jezsuita iszlámtudós, Samir Khalil SAMIR (2008:18) is arra mutat rá, hogy azért láthatunk muszlimokat, amint *egyszerre* szólítanak fel toleranciára vagy agresszióra, mert a Koránban és a prófétai hagyományban mindkettő legitim módon van jelen. Az iszlám toleráns vagy intoleráns értelmezése és gyakorlása, tehát az iszlám milyensége az egyes muszlim döntésétől függ. Az elvvel egyetértve, de az iszlám *közösségi* „nyomatékára" tekintve számomra mindenesetre kérdés, hogy a valóságban mennyire individuális szinten születnek az ilyen horderejű döntések?

A következő két fejezetben az iszlám vallásszemléletének jogi alkalmazásával és hatástörténetével foglalkozunk: mit jelentett keresztényként az iszlám uralma alatt élni (**8.**), és milyen hatást gyakorolt az iszlám kereszténységképe a kereszténységhez való viszonyulásra (**9.**)?

8. A vallásszemlélet jogi alkalmazása

Az iszlám kereszténység-képe és vallásszemlélete után áttérünk az ideológia vallásjogi alkalmazására, illetve annak múltjára és jelenére.

8.1. Az iszlám jog világa

Az iszlám jogról szóló bevezetőhöz főleg JANY János (2006) jogtörténeti és SALAMON-MUNIF (2003) muszlim ismeretterjesztő kiadványát használtam fel.

8.1.1. A saría és a fiqh

Az ún. saría [*šarī'a*] korunk közismert, de gyakran félreértett muszlim fogalmai közé tartozik. Maga a szó „vízhez vezető ösvényt" jelent, ezért egy olyan sivatagi körülmények között született vallásban, mint az iszlám, a fogalomhoz az élet-halál fontossága kapcsolódik. A saría sokkal több, mint család- és büntetőjog, bár a médiában főleg erről a részéről van szó. A saría a muszlimoknak *maga az élet*.

Az iszlám ugyanis totális civilizáció, amelynek magatartási kódexét, mondhatni: a magját a saría adja. A saría társadalmi szabályrendszer és vallási hitelvek sajátos kombinációja, egyszerre az evilági élet vezérfonala és az üdvösség útja. És míg az emberi törvények változtathatók, Allah törvénye örök: teokratikus törvény, amitől az ember *boldogsága és üdvössége* függ. A gyakorlatban azonban

- a saría nem egy kötet vagy sorozat, amit bárki bárhol elolvashat és alkalmazhat
- a saríát soha, egyetlen iszlám államban sem alkalmazták teljes mértékben
- a saría mindig keveredett a helyi, törzsi szokásjoggal, újabban a nyugati demokráciák jogrendszerének elemeivel.

A saría helyes megértésének és gyakorlati alkalmazásának elméleti-módszertani háttere, a jogtudomány [*uṣūl al-fiqh*] a 9-10. századra alakult ki. A *fiqh* szó általános jelentése „jog", de tulajdonképpen „megértést" jelent. A saría és a fiqh – leegyszerűsítve – úgy viszonyul egymáshoz, mint az elmélet és a gyakorlat.

A saría egészének átfogó kutatója a vallás- és jogtudós, az *'ālim* [t.sz. *'ulamā*], a *fakīh* (t. sz. *fukahā*) pedig jogász: az a szaktudós, aki a saríát átteszi a gyakorlatba, előírásokra bontja. Kétféle jogász van: a fakíh egy vallásjogi iskola keretein belül dolgozik, a mudzstahíd [*muĝtaḥīd*] azonban – magasabb képzettségének megfelelően – a vallásjogi iskolák felett, illetve azokat vegyítve véleményezi az adott jogesetet.

A saría és a fikh két szövegforrása [*naṣṣ*] a Korán mint kinyilatkoztatás, és a hadíszokból leszűrt ideális modell, a szunna. A többé-kevésbé elfogadott jogalkalmazási módszerek a következők:

- a konszenzus vagy idzsmá [*iĝmā'*], számos és neves jogtudós közmegegyezése,
- illetve az analógia vagy qijász [*qiyās*], amikor egy esetről – konkrét koráni vagy hadísz szöveg híján – más esetekkel való összehasonlítás alapján döntenek,
- és végül a magánvélemény vagy idzstihád [*iĝtiḥād*], amikor konkrét koráni vagy hadísz szöveg, illetve konszenzus és analógia híján egy jogtudós a saját jogi iskolája keretein is túllépve „megküzd" egy eseti döntésért.

Arra hivatkozva, hogy az első századok jogtudósainak konszenzusai minden lehetséges témával foglalkoztak, a 10. században „az idzstihád kapui bezárultak". A mai világ kihívásai miatt azonban az idzstihád újra bevezetésének egyre több híve van.

Az iszlám vallásjog három nagy területe a családi jog, a büntetőjog, illetve a tiltások és engedélyek rendszere. A hitehagyás témáját kutatva a későbbiekben a büntetőjogra fogok koncentrálni. A fiqh az emberi cselekedeteket sajátos kategóriákba rendezi: vannak kötelező, ajánlott, megengedett, kifogásolható és tiltott cselekedetek. A hitehagyás értelemszerűen a tiltott cselekedetek, sőt, főbenjáró bűnök közé tartozik.

A továbbiakban két dolgot érdemes szem előtt tartani. Egyrészt azt, hogy az iszlám területén élő nem muszlimokkal és az iszlám vallásról áttérőkkel való bánásmód is a saría *része*. Másrészt pedig azt, hogy a saría viszonylagos történelmi „rugalmassága" magában hordozza a változás *elvi* lehetőségét.

8.1.2. A madzhabok

Az iszlám első négy évszázadában több vallásjogi iskola, ún. madzhab [*maḏhab,* t.sz. *maḏāhib*] alakult ki. Főleg abban térnek el egymástól, hogy melyik jogértelmezési és alkalmazási módszert tartják elfogadhatónak. Négy szunnita madzhab[253] maradt fenn, ezek időrendben a következők:

Az ún. hanafita vagy hanafí [*hanafī*] madzhab alapítója Abú Hanífa volt (megh. 767). Iskolájának jellegzetessége a fennálló gyakorlattal szembeni türelem, a Koránra és a józanészre alapozott érvelés [*ra'y*], az *iĝmā'* elfogadása, a hadíszokkal szembeni szkepszis. Mai elterjedtsége: Törökország, Albánia, Libanon, Szíria, Nyugat-Irak, Egyiptom, volt szovjet köztársaságok, Afganisztán, Pakisztán, Észak-India.

[253] SALAMON-MUNIF 2003:44-46, SIMON 2010:18-19, 188-189

Az ún. málikita vagy málikí [*mālikī*] madzhab alapítója Málik Ibn Anasz volt (megh.795). Iskolájának jellegzetessége a Koránra és a szunnára való hagyatkozás (ő írta az első hadísz-gyűjteményt), a *ra'y* és a *qiyās* elutasítása, de az *iĝmā'* elfogadása. Mai elterjedtsége: egész Észak- és Kelet-Afrika.

Az ún. sáfíita vagy sáfíí [*šāfī'ī*] madzhab alapítója Muhammad Ibn Idrísz as-Sáfíí volt (megh. 820). Iskolájának jellegzetessége a Korán és a szunna, illetve a *qiyās* elfogadása, az *iĝmā'* kis jelentősége, de kiterjesztése a muszlim közösség összes jogtudósára. Ő írta az első jogelméleti összefoglalást, hatására alakult ki a hadísz-tudomány. Mai elterjedtsége: Szíria, Egyiptom, Szudán, Etiópia, Eritrea, Indonézia, Malajzia.

Az ún. hanbalita vagy hanbalí [*hanbalī*] madzhab alapítója Ahmad Ibn Hanbal volt (megh. 855). Iskolájának jellegzetessége a radikális konzervativizmus, a teológiai hangsúly, a Korán és a szunna kizárólagossága, a *ra'y* elvetése, a *qiyās* és az *iĝtiḥād* korlátozása, az *iĝmā'* iránti érdektelenség, illetve az umma hitéleti egysége, az uralkodó teokratikus felelőssége. Mai elterjedtsége: Szaúd-Arábia (ún. vahabizmus).

Bár a különböző jogi iskolák más és más területeken terjedtek el, a mai gyakorlatban keverednek. Disszertációm témájának szempontjából az a kérdés fontos, hogy az egyes iskolák hogyan állnak a dzimmíkhez és a hitehagyottakhoz (ebben egységesek), illetve mit várnak el a nem muszlim országban élő muszlimoktól: alkalmazkodjanak a helyi körülményekhez (hanafita, sáfíita), vagy igyekezzenek az iszlám jogot terjeszteni, érvényesíteni (málikita, vahabita).

8.2. A vallások jogi helyzete

A témakör megértésében Yohanan FRIEDMANN[254] (2003), illetve JANY János[255] (2003) jogtörténeti művét tekintettem vezérfonalnak.

8.2.1. A más vallásúakkal való bánásmód

Amint arról már volt szó, az iszlám – vallásszemléletéből és önértelmezéséből fakadóan – az egyéneket és a népeket a vallásuk alapján azonosítja és kezeli.

---

[254] Yohanan Friedmann (1936-) az arab- és iszlámtudományok neves professzora, az Ázsiai és Afrikai Tanulmányok Intézetének vezetője (Hebrew University of Jerusalem)

[255] Jany János (1969-), iranista, jogtörténész, a PPKE BTK Nemzetközi Tanulmányok Tanszék intézetvezetője.

Ami a *pogány arabokat* illeti, Mohamed és utódai a korai expanzió szakaszában egyszerű választás elé állították őket: vagy felveszik az iszlámot, vagy meghalnak (9:97, 99). A beduin törzsek többsége így viszonylag gyorsan iszlamizálódott.

Az iszlám országokban élő, *nem pogány nem muszlimok* – zsidók, keresztények, zoroasztriánusok és szábeusok – Mohamed idejétől a gyarmatosítás koráig a „védett" vagy „szerződéses népek" [*ahl al-ḏimma*] közé tartoztak. Az ún. dzimmí [*ḏimmī*), azaz „védett" vagy „szerződéses" státuszban élők (JANY 2006:451-454, SALAMON-MUNIF 2003:58-59) vallásuk gyakorlásának jogáért vallási adót fizettek.

Ami a szábeusokat illeti, azonosításuk a mai napig vitatott (mandeusok, manicheusok vagy mások), így sorsukról is nehéz mit mondani. A manicheusokat kíméletlenül üldözték, a mandeusok – önmagukat Keresztelő Jánosig visszavezető, gnosztikus jellegű – közössége azonban még ma is létezik Dél-Irakban, bár a háború és a síita tisztogatások miatt többségük már elhagyta az országot.

A zoroasztrizmus a szentírásai miatt inkább a *megtűrendő* kategóriába tartozott, de híveit több diszkrimináció érte, mint a zsidókat és a keresztényeket. Arábiai és perzsiai közösségeik így néhány évszázad alatt felszámolódtak, és nagyrészt Indiába települtek át (az iráni Fársz tartomány nevéből „pársziik" = perzsák).

Az iszlám országokban *sosem tűrt* vallási irányzatok mind újabb prófétai vallások: akár Jézus után, de Mohamed előtt keletkeztek (manicheizmus), akár Mohamed utániak, és az iszlámból szakadtak ki (pl. alaviták, drúzok, bábík, bahá'ík, ahmadík).

8.2.2. Dzimmí jogok és kötelességek

A klasszikus vallásjog szerint[256] a zsidó és keresztény dzimmík szabadon gyakorolhatják vallásukat, de új templomot nem építhetnek, ünnepeik nem lehetnek nyilvánosak, nem idézhetnek nyilvános helyen a Tanakhból vagy az Újszövetségből. Mekka és Medina környékén nem tartózkodhatnak három napnál tovább, a mekkai szentélybe nem léphetnek be. Joguk van áttérni az iszlámra, de ők nem térítheznek muszlimokat.

Kötelező megkülönböztető ruházatot [*zunnār*] viselniük. Nyilvánosan nem fogyaszthatnak vagy árulhatnak alkoholt és disznóhúst. Jogi és gazdasági autonómiát élveznek, de nem tölthetnek be vallási és bizonyos közszolgálati funkciókat, nem lehetnek katonák, nem tanúskodhatnak muszlimok közötti perben, nem felügyelhetnek muszlim gyermekekre, nem tarthatnak muszlim rabszolgát. Dzimmí nő hozzámehet muszlim

[256] JANY 2003:450-459, vö. **9.1.** és **9.3.1.**

férfihoz, de dzimmí férfi nem vehet feleségül muszlim nőt. A nagykorú dzimmí férfiaknak egyéni elbírálás szerinti fejadót [*ĝizya*] és földadót [*ḫarāĝ*] kell fizetniük.

Az Oszmán Birodalomban ezt váltotta fel az ún. *millet* rendszer, amely a vallási kisebbségeket *nemzeti* kisebbségként kezelte. Ez egyfelől nagyobb autonómiát adott, de a rendszer eltörlése után az 1924-ben „laicizált" Törökországban a keresztény örmények és a szunnita kurdok egyaránt a török *nacionalizmus* céltáblájává váltak.

Bár a nyugaton élő muszlimok hangsúlyozzák, hogy „A dzimmik vallásszabadsága garantált" (pl. SALAMON-MUNIF 2003:59), a gyakorlat országonként és koronként más volt. A békés együttéléstől és a befolyásos státuszok elnyerésétől a másodrangú állampolgárságon át a megalázó diszkriminációig mindenre volt példa. A gyarmatosítás alatt virágoztak, a nemzetállamok megszületésétől kezdve gazdasági, politikai és vallási okokból rosszabb lett a helyzetük (YE'OR 1996). Végső pozitív változást csak a 19-20. századi nemzetállamok megszületése, és liberális demokrácia elterjedése hozott.

8.3. Hitehagyás és áttérés

A hitehagyás vagy más vallásra áttérés jelenségével minden vallási közösségnek meg kell birkóznia. Az egy dolog, hogy minden vallás *elítéli* azt, aki a hitet elveti, vagy más hitre tér, de a vallások többsége az ilyesmit *bünteti* is. Ezért ha az iszlám büntetőjog kemény szankcióira és a muszlim országokban keresztény hitre tért muszlimok tragikus sorsára[257] gondolunk, nem szabad elfelejtenünk, hogy Mohamed korában a keresztény Bizánc és a zoroasztriánus Szászánida birodalom is halállal büntette azt, aki elhagyta az állam hivatalos vallását.

Teológiai megfontolásból vallom, hogy az önkéntesség *elvének*, illetve a szabad és felelős döntés *jogának* nem csupán a vallás megválasztásakor, hanem a hit mindennapi gyakorlásában, és a hitből való kiábrándulás esetén is érvényesülnie kell. Üres beszéd vallásszabadságról beszélni, amíg a hitbeli meggyőződés megváltozása az ember életébe kerülhet. Ez számomra olyan ideológiai erőszak, amit csak vallás és hatalom szerves összefonódása képes elfogadhatóvá, sőt, normává tenni.

Úgy vélem, hogy a vallásszabadság, vallásváltoztatás, hitehagyás témáját illetően ma két vallásszemlélet áll egymással szemben. Az egyik szerint éppen *az* adja a vallás értékét, hogy szabadon választható és gyakorolható. A másik szerint viszont éppen *az* adja a vallás értékét, hogy nem lehet „csak úgy" elvetni (ld. iszlám).

[257] Ld. MARSHALL 1997, ANDREW-JANNSEN 2008.

A kereszténység és az iszlám is vallja, hogy a hitehagyásnak lesznek súlyos *örökkévaló* következményei, de csak az iszlám vallja, hogy szükségszerű a súlyos *evilági* következmény – legalábbis ez a szunna hagyományos értelmezése. A következő részben ezért a Korán kijelentéseit fogom vizsgálni, hogy valóban evilági következményeket helyeznek-e kilátásba.

8.3.1. A Korán kijelentései

A Koránban csupán néhány olyan verset találunk, amelyekre az aposztázia-törvények hivatkoznak. Ami a koráni fogalmakat illeti (EQ I:119-122), az „elfordulás" [*irtidād*] olyan „hitetlenség" [*kufr*], amelyhez „megátalkodottság" [*fisq*] is társul (vö. 24:55, 3:90), tehát az igazi „elforduló" [*murtadd*] „hitetlen" [*kāfir*] és „megátalkodott" [*fāsiq*].

Egy vers olyan muszlimoknak szól, akik „más vallást keresnek, mint az iszlám" [*yabtagī ġayra l-islāmi dīnan*]. Vallásuk a túlvilágon fog nekik kárt okozni:

> 3:85 (SIMON) Aki nem az iszlám, hanem más vallás után vágyakozik, attól az nem fog elfogadtatni, és a túlvilágon a kárvallottak közé fog tartozni.

Mohamed így intette a hívőket: aki „elfordul a vallásától" [*yartadda an dīnihi*], azt Allah könnyen pótolja *buzgóbb* hívővel. Az „elfordulás" tehát mintha a passzivitással lenne egyenlő, és a versben nincs szó evilági büntetésről:

> 5:54 (SIMON) Ti hívők! Aki eltántorodik közületek a vallásától [az az ő dolga]. Allah [a helyébe] olyan népet fog hozni, akiket szeret, és akik szeretik őt, akik szerények a hívőkkel, ám kemények a hitetlenekkel szemben, harcba szállnak Allah útján, és egy gáncsoskodó gáncsoskodásától sem félnek. Ez Allah kegye. Annak adja, akinek akarja.

Vannak, akik egykor muszlimok voltak, de már „nem hisznek Allahban" [*kafara billāhi*], ugyanis „kinyitják a hitetlenségnek a mellkasukat" [*šaraha bil-kufri ṣadrān*]. Egyértelműen túlvilági büntetés vár rájuk, nem evilági:

> 16:106 (SIMON) Akik nem hisznek Allahban, miután már hívők voltak – kivéve, aki kényszerből cselekszik, és nyugodt az ő szíve a hitben –, ám akik [önként] kitárják keblüket a hitetlenségnek: azokon Allah haragvása lesz és szörnyű büntetés lesz az osztályrészük. 107 Ez azért lesz, mert ők jobban szeretik az evilági életet a túlvilágnál, és mert Allah nem vezeti a hitetlen népet. 108 Ők azok, akiknek Allah lepecsételte a szívüket, a hallásukat és a látásukat. Ügyet sem vetnek ők [semmire]. 109 Semmi kétség, ők lesznek a túlvilágon a kárvallottak!

Vannak a muszlimok között „hitetlen képmutatók" [*kuffāra wa munāfiqīna*] is, akik azt állítják, hogy hisznek, de csupán anyagi haszon reményében. Mohamednek harcolnia kell ellenük, de megbánást tanúsíthatnak; ha nem teszik, Allah (nem Mohamed) ezen a világon és a túlvilágon *is* megbünteti őket:

9:73 (SIMON) Ó, Próféta! Szállj harcba a hitetlenek és képmutatók ellen, és legyél kemény velük szemben. A gyehenna lesz a lakhelyük. Szörnyű sors! 74 Megesküsznek Allahra, hogy nem mondták – de kimondták a hitetlenség szavát. És hitetlenek lettek, miután már muszlimok voltak, és abban buzgólkodtak, amit el nem érhettek, és csak azért gyűlölködtek, hogy Allah és a küldötte gazdaggá tegye őket a kegyéből. Ha megbánást tanúsítanak, az üdvösebb lesz nekik. Ha azonban elfordulnak, akkor Allah fájdalmas büntetéssel bünteti őket az evilágon és a túlvilágon. És nem lesz nekik [akkor] a földön sem védelmezőjük, sem segítőjük.

Egyes *vallástalan* hitetleneket Mohamed hiába próbált meggyőzni a Teremtő létezéséről. Az ilyen marad hitetlen: „elfordul, és nem hisz" [*tawallá wa-kafara*], de hitetlenségét nem ember fogja rajta számon kérni, hanem Allah:

88:17 (SIMON) Nem gondolkodnak-e el a tevéken, hogyan teremttettek, 18 és az égen, hogyan emeltetett, 19 és a hegyeken, hogyan állíttattak föl, 20 és a földön, hogyan teríttetett ki? 21 Intsél hát! Hiszen te csak intő vagy, 22 és nincsen hatalmad fölöttük! 23 Aki azonban elfordul és hitetlen, 24 azt nagy büntetéssel sújtja Allah. 25 Hozzánk lesz visszatérésük, 26 és a mi dolgunk lesz, hogy elszámoljunk velük.

Összefoglalva, bár a Korán sokszor említi az iszlámtól való elfordulás kísértését, veszélyét (pl. 2:108-109, 4:167), *sehol* sem említ vagy parancsol olyasmit, hogy *muszlimoknak* meg kellene büntetni hitetlen *nem* muszlimokat, vagy olyan *muszlimokat*, akik más valláshoz vonzódnak, a vallást nem gyakorolják eléggé, vagy már Istenben sem hisznek, vagy csak nyerészkedő képmutatók. Evilági vagy túlvilági büntetésük Allah kezében van. Mohamednek csak a képmutatók ellen kellett fellépnie, de ennek módja nincs részletezve, neki is esélyt kellett adnia a megbánásra, és a büntetésüket is Allahra kell bíznia. Mindez alapján úgy tűnik, hogy a hitehagyásért járó kivégzés gyakorlatának *Korán utáni* forrásai vannak.

8.3.2. A hadíszok

Egy hadísz szerint a már hitvallást tett muszlim, ha elfordul az iszlámtól *és* a muszlim közösséget is elhagyja, akkor kvázi köztörvényes bűnözőnek számít, és méltó a halálra:

Abdullah beszélte el, hogy Allah Küldötte azt mondta: „Egy muszlimnak a vérét sem szabad kiontani, aki megvallotta, hogy senkit sem szabad imádni, csak Allahot, és hogy én vagyok az ő prófétája, kivéve három esetet: a gyilkosság esetét, a házast, aki törvénytelenül közösül, és azt, aki elfordul az iszlámtól, és elhagyja a muszlimokat."[258]

Egy másik hadísz szerint az ateistává lett muszlimot meg kell ölni:

Ikrima beszélte el: Néhány istentagadót hoztak Ali elé, és ő megégette őket. Ennek a híre elért Ibn Abbászhoz, aki azt mondta: „A helyében én nem égettem volna meg őket, mert Allah

[258] ALBUKHARI 9:17

> Küldötte megtiltotta, amikor ezt mondta: »Senkit se büntessetek Allah büntetésével« (tűzzel). Allah Küldöttének kijelentése szerint büntettem volna meg őket: „Aki az ő iszlám vallását megváltoztatta [*whoever changed his Islamic religion*], azt öljétek meg."[259]

Más hadíszok azonban inkább az iszlám vallás*on* való változtatást, tehát a hitújítást ítélik el, de ezek nem evilági, hanem túlvilági büntetést helyeznek kilátásba:

> Sahl bin Sa'd beszélte el: Hallottam a Prófétát, amint ezt mondta: „Én vagyok az elődötök a Kauthar forrásnál, és aki odajön hozzá, inni fog belőle, és aki iszik belőle, többet nem szomjazik meg. Lesznek néhányan, akiket ismerek, és akik ismernek, és akkor egy korlát fog felépülni köztük és köztem." Abu Sa'd al-Khudri hozzátette, hogy a próféta azt is mondta: „Azt fogom mondani, ezek az én embereim." De meg lesz mondva: „Nem tudod, milyen változtatásokat és újításokat tettek utánad." Akkor azt fogom mondani: „Távol legyen (az irgalom), távol legyen (az irgalom) azoktól, akik változtattak (a valláson) utánam!"[260]

Mohamed halála után, 634-ben törtek ki az ún. „aposztázia-háborúk" [*ḥurūb ar-ridda*], amikor sok arab törzs felkelt az új uralom ellen. A törzseknek eltérő indokaik voltak: négynek vallási oka is volt (rivális próféták), a többi inkább az új uralom és az adó ellen lázadt, és csak néhány törzs volt valóban „aposztata" (WEISS-GREEN 2009:60-61). Nyugati kutatók szerint e korból származik a hitehagyottak megölésének hagyománya, a későbbi hadíszok pedig ezt a szokást voltak hivatva igazolni (EQ I:120-121).

8.3.3. Az áttérés és hitehagyás kezelése

A Korán manapság sokat hangoztatott mondata szerint „Nincs kényszer a vallásban!" (2:256), azaz kényszerrel senkit sem lehet az iszlámra téríteni. A muszlimok fontosnak tartják, hogy az iszlámmal ismerkedők mindent megismerjenek és végiggondoljanak, *mielőtt* hitvallást tesznek. Az iszlámra ugyanis bárki szabadon áttérhet, de a született és felnőttként áttért muszlimoknak már *nincs joguk* áttérni más vallásra. A vallási *erőszakmentesség* iszlám értelmezése tehát kizárólag az iszlám felvételének aktusára vonatkozik. Aki ugyanis távozni akarna, azt az iszlám közösség *erőszakkal fenyegetve* tartja ott, és ha ennek sem enged, akkor *már az élethez sincs joga*.

Mivel az iszlám saját értelmezése szerint az egyetlen igaz vallás, a hitehagyás lázadásnak [*ridda*] minősül, és a hitetlenség leggyalázatosabb formájának tekintik. Ezért a pogánnyá vagy ateistává lett, illetve a zsidó vagy keresztény hitre tért muszlimok között ebből a szempontból nem tesznek különbséget.

---

[259] ALBUKHARI 9:57
[260] ALBUKHARI 9:174

Ráadásul, mivel az iszlám felfogása szerint a vallás nem magánügy, hanem közügy, illetve vallás és állam nem szétválasztható, aki egy iszlám országban élve az iszlám hitet elhagyja, egyúttal hazaárulást is elkövet.

A különböző vallásjogi iskolák viszonylag egységesen rendelkeznek, eltérések csak részletkérdésekben vannak (ALDJAZIRI 1991:11-21). A málikita, sáfiita és hanbalita iskola a férfiakat és a nőket egyformán kezeli (a vissza nem térőt ki kell végezni), a hanafita irányzat azonban nőket nem végez ki (csak bebörtönzik, de rendszeresen megkorbácsolják). A hanafita, málikita és sáfiita iskola három nap meggondolási időt ad, és előírja a rendes bánásmódot, a hanbalita bíró azonban vagy felajánlja a három napot, vagy nem: a vallomástétel után azonnal kivégzik az illetőt.

A végrehajtás mértéke jelenleg országonként eltérő, időnként és esetenként változó: ha az áttérő nem kerül bíróság elé, akár a saját családja is kivégezheti, jobb esetben kitaszítja. Ha bíróság elé kerül, akkor vagy kivégzik, vagy bebörtönözik, vagy bolonddá nyilvánítják, és száműzik az országból. (A média újra meg újra hírt ad arról, hogy nyugatra menekülő, vagy nyugaton élő áttérők kénytelenek rendőrségi védelmet kérnni.)

A hitehagyott házassága, rokoni kapcsolathálója, társadalmi szerepe és jogvédelme megszűnik. Az általa okozott kárért csak ő felel, a rokonai nem. Az ellene elkövetett bűncselekményért senkit nem terhel semmilyen felelősség: a hitehagyottat bárki büntetlenül megölheti. A holttestét nem szabad muszlim vagy dzimmí temetőben eltemetni: ki kell dobni. Ha a hitehagyott elhagyja az állam területét, jogilag halottnak tekintik, állampolgársága megszűnik. (JANY 2006:450-451, SALAMON-MUNIF 2003:116)

Megjegyzendő, hogy jelenleg csupán néhány muszlim országban jár automatikus kivégzés a hitehagyásért (Szaúd-Arábia, Jemen és Szudán), a börtönbüntetés lett az általános (SAEED-SAEED 2004:1). Az emberjogi szervezetek jelentései szerint azonban nem kell hivatalos halálbüntetés ahhoz, hogy valakinek az életébe kerüljön az áttérés.

8.3.4. A mai emberjogi nyilatkozatok

Mielőtt a muszlim emberjogi nyilatkozatokat áttekintenénk, fontos látni, hogy mit ért *vallásszabadság* alatt az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának[261] (Universal Declaration of Human Rights) 18. cikkelye:

[261] Magyar ENSZ Társaság [www.menszt.hu/informaciok/emberi_jogok – 2012.02.01.]

> Minden személynek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságához, ez a jog magában foglalja a vallás és a meggyőződés megváltoztatásának szabadságát, valamint a vallásnak vagy a meggyőződésnek mind egyénileg, mind együttesen, mind nyilvánosság előtt, mind a magánéletben oktatás, gyakorlás és szertartások végzése útján való kifejezésre juttatásának jogát.

A 70-es és 80-as években olyan iszlám országok, mint Szudán, Irán és Szaúd-Arábia többször is bírálták az UDHR-t abból a szempontból, hogy nem veszi figyelembe a nem-nyugati államok kulturális és vallási kontextusát. 1981-ben az új iráni kormány ENSZ-képviselője, Said Rajaie-Khorassani kijelentette, hogy az UDHR „a zsidó-keresztény hagyomány szekuláris értelmezése", amelyet a muszlimok nem fogadhatnak el az iszlám vallásjogtól függetlenül.[262]

Az alábbiakban ezért az 1990 óta megfogalmazott muszlim emberjogi nyilatkozatokat fogom megvizsgálni a vallásszabadság és vallásváltoztatás jogának szempontjából:

1993 Cairo Declaration on Human Rights [www.arabhumanrights.org]

2004 Arab Charter on Human Rights [www.pogar.org]

2005 Declaration of European Muslims [euroislam-euromuslims.blogspot.com]

2006 Iszlám Charta Magyarországon [ww.iszlamweb.hu]

2007 Charta Pax Islamica [www.magyariszlam.hu]

2008 Muslims of Europe Charter [www.fioe.org]

1993 Cairo Declaration on Human Rights

Az Iszlám Konferencia Szervezete (OIC) 1990-ben fogadta el a Kairói Emberjogi Nyilatkozatot, 1992-ben az ENSZ Emberjogi Bizottsága elé terjesztették, a nemzetközi jogászbizottság pedig elmarasztalta. A CDHR ugyanis teljes egészében a saría alapján áll (24. cikkely), és az Umma mint „a legjobb nép a földön" öntudatával szólal meg.

Az 1. cikkely szerint az emberek „egyenlők az alapvető emberi méltóság és alapvető kötelességek és felelősségek terén, a rasszon, bőrszínen, nyelven, nemen, vallási hiten, politikai hovatartozáson, társadalmi státuszon vagy más szemponton alapuló bármiféle megkülönböztetés nélkül." A 18. cikkely szerint pedig „mindenkinek joga van ahhoz, hogy biztonságban éljen, ami önmagát, vallását, eltartottait, becsületét és tulajdonát illeti." A vallási egyenlőség és biztonság elve azonban csak azokra vonatkozik, aki már *eleve* muszlimok, zsidók vagy keresztények.

[262] „Cairo Declaration on Human Rights in Islam" [en.wikipedia.org – 2012.02.01.]

A 10. cikkely kiemeli, hogy „Az iszlám az érintetlen természetű vallás [*Islam is the religion of unspoiled nature*]. Tiltott dolog valakit bármilyen formában arra kényszeríteni, illetve szegénységét vagy tudatlanságát kihasználni a célból, hogy más vallásra térjen, vagy ateizmusra." A tanulságok a követezők: az iszlám felsőbbrendűsége („*a* romlatlan vallás") miatt tilos a *muszlimok* térítése, akik az iszlámot feltételezhetően *csak* erőszak vagy manipuláció hatására hagyják el; a tilalom *más* vallásúakra nem vonatkozik, a fenti logika alapján vélhetően vallásuk „romlottsága" miatt. (A CDHR a nők jogait és a szólásszabadságot is a saría keretein belül tartja.)

2004 Arab Charter on Human Rights

Az Arab Chartát az Emberi Jogokról (ACHR) 2004 májusában fogadta el az Arab Liga 22 tagállama, és 2008. március 15-én lépett jogerőre.

A Charta 26. cikkelye szerint „Mindenki számára garantált a hit, a gondolat és a szólás szabadsága", a 27. szerint pedig „Minden vallás hívének joga van gyakorolni vallási szertartásait, és megjeleníteni nézeteit azok kinyilvánítása, gyakorlása vagy tanítása által, mások jogaira való tekintet nélkül [*without prejudice to the right of others*]. Semmiféle korlátozás nem érheti a hit, a gondolat és a szólás szabadságát, ha a törvény másképp nem rendelkezik." A 37. cikkely szerint „A kisebbségeket nem szabad megfosztani attól, hogy élvezzék kultúrájukat vagy kövessék vallásuk tanításait." – A charta a vallásváltoztatás jogával nem foglalkozik.

2005 Declaration of European Muslims

Mustafa Ceric bosnyák főmufti 2006. február 24-én Zágrábban adta ki az Európai Muszlimok Deklarációját, mintegy válaszul a 2001. szeptemberi new yorki, 2004. márciusi madridi, és a 2005, júliusi londoni iszlamista terrorcselekményekre, visszautasítva a kollektív bűnösséget. Néhány sor a bevezető gondolatokból: „…Mivel az iszlám tanítása szerint a muszlimok, a zsidók és a keresztények a Könyv népei, minden zsidónak, kereszténynek és muszlimnak meg kell tanulnia osztozni közös spirituális gyökereikben és közös jövőről szóló reménységükben, előítélet nélkül, hogy elkerüljék a diszkriminációt, az alacsony önbecsülést, a demoralizációt, a vallási és faji gyűlöletet, a tehetetlenséget, a kontroll hiányát, a társadalmi elszigetelődést, a lehetőségek hiányát és a politikai alulreprezentáltságot…" „Mivel Európa sok hit közös kontinense…"

Az I. részben az európai muszlimok kiállnak az európai értékek mellett, és azzal a várakozással élnek itt, hogy megtörténik (5) a) „az iszlám intézményesülése Európá-

ban"; g) és az európai muszlimok védelme az iszlamofóbiától, etnikai tisztogatástól, népirtástól és hasonlóktól." (6) „Az európai muszlimok a vallási dialógus átfogó, közös programjának hívei…" i) megalapozódik a vallási együttélés közös platformja a jóakarat szellemében, amely megtalálható Isten mindkét Könyvében [*in both the Books of God*], és a közös jövőnk reményében."

A II. részben a főmufti kifejti, hogy (4) „Az Európában élő muszlimoknak joguk van, sőt, kötelességük kifejleszteni a maguk Európai iszlám kultúráját…", majd a fiatal *muszlimokat* bátorítja, hogy olvassanak és tanuljanak, higgyenek és dolgozzanak, legyenek istenfélők és tiszteljék a szüleiket, legyenek őszinték, és harcoljanak a jogaikért, illetve figyeljenek a holnapra; az iszlám múltjáért nem felelősek, de az iszlám jövőéért igen. – A deklaráció a vallásváltoztatás jogával nem foglalkozik.

2006 Iszlám Charta Magyarországon (MME)

A Chartát a Magyarországi Muszlimok Egyháza adta ki 2007-ben. Az 1. rész az Alapelveket ismerteti, (g) pontja így hangzik: „Az iszlám tiszteletben tartja az emberi jogokat, és az emberek közti egyenlőségre szólít fel. Elítéli a faji megkülönböztetés minden formáját, és nagyra értékeli a szabadságot. Mindezen túlmenően az iszlám elítéli azt, amikor embereket egy meghatározott vallás felvételére kényszerítenek, szabad választást adván az egyénnek hite megválasztásának kérdésében. Ugyanakkor az iszlám a szabadság kiegyensúlyozott fogalmát képviseli, amelyben minden szabadságjogot erkölcsi értékek és jogi korlátozások irányítanak, megakadályozva azt, hogy e szabadságjogok – az egyén önmaga vagy mások ellen irányuló – agresszióvá változzanak."

A IV. rész a Párbeszéddel foglalkozik, (a) pontja szerint: „Hisszük, hogy az iszlám az igaz vallás. Ugyanakkor tudjuk, lehetetlen, hogy az egész világ az iszlámot kövesse, mivel nem vagyunk képesek arra, hogy kieszközöljük ezt, és egyúttal vallásunk sem engedi meg számunkra, hogy kötelezővé tegyük másoknak saját fogalmaink követését." Az (f) pont szerint „A párbeszéd és az iszlám-ismertetés (da'wa) szép módon való folytatása alapvető szempont: 'és hívj Urad útjára bölcsességgel és szép intéssel, és szép módon vitázz velük' (Korán 16:125)" – A Charta a vallásváltoztatás jogával nem foglalkozik.

2007 Charta Pax Islamica

A deklaráltan „magyar" identitású és a vallásjogi iskoláktól való függetlenségét hangsúlyozó Magyar Iszlám Közösség kezdeményezését is meg kell említeni: „Charta Pax

Islamica – Irányelvek a magyar ábrahámi vallások egyházainak együttműködéséhez (A 2001.évi Charta Oecumenica alapján)". A „Charta Pax Islamica" bevallottan olyan *hazai, nem hivatalos* kezdeményezés, amelynek hatása attól függ, kelt-e érdeklődést:

> A Charta alapvető feladatokat jelöl meg, s ezért irányelvek és kötelezettségek sorát tárja elénk. Az egyházi életnek minden szintjén ösztönöznie kell a párbeszéd és az együttműködés kultúráját, s ennek elősegítésére kötelező normákat kell alkotnia. Ezek azonban nem rendelkeznek semmiféle tanhivatali-dogmatikai vagy egyházjogi-törvényi jelleggel. Kötelező jellegük abból adódik, hogy a magyarországi egyházak és szervezetek ezeket önmagukra nézve kötelezőnek fogadják el.

A Charta a közös egyistenhit és magyarság-tudat őrzésén túl az egymáshoz való közeledésre is felszólít. A „Nincs kényszer a vallásban" idézése után pedig ezt olvassuk:

> „Ezért elkötelezzük magunkat arra, hogy elismerjük minden ember szabadságát ahhoz, hogy lelkiismerete szerint dönthessen vallási és egyházi hovatartozásáról. Senkivel szemben sem alkalmazható morális nyomás vagy anyagi ígéret áttérése érdekében; ugyanígy senkit sem szabad megakadályozni abban, hogy önként hozott elhatározását követve döntsön az áttérés mellett."

A Charta tehát elítéli a vallási manipulációt, *egyedülálló módon* igenli a szabad vallásválasztás elvét, és bár a muszlimok áttérését nem helyesli, nem is akadályozza.

2008 Muslims of Europe Charter

Az Európai Iszlám Szervezetek Szövetsége (FIOE) már 2000-ben felvetette egy európai muszlim charta szükségességét, amely az iszlám jobb megértését és a muszlimok európai integrációját segítené élő. Az ezzel foglalkozó bizottság munkáját 2002-ben, Brüsszelben az iszlám szervezetek százai elé terjesztették, és a végleges verziót 2008. január 10-én 28 európai ország iszlám szervezetei írták alá.

A charta bevezetője szerint „Az európai muszlim jelenlétnek szüksége van a polgárság kereteire, amely az igazságosságon, az egyenjogúságon, a különbségek tiszteletben tartásán és a muszlimok európai vallási közösségként való elismerésén alapul." Az első szekció a hagyományos iszlám identitás megfogalmazása, illetve a dzsihád meghatározása (küzdelem a jó előmozdításáért, önvédelem), a vallási erőszak és a terrorizmus szokásos elítélése. A második szekció az integráció kérdéseivel foglalkozik, hogy a muszlim közösség hozzá kíván járulni Európa és az iszlám világ kapcsolatának javításához, a vallások együttélésének javításához, „bátorítva a különböző hitek és ideológiák közötti párbeszédet" (25. cikkely). – A charta a vallásváltoztatás jogával nem foglalkozik.

8.3.5. Egy mai reformjavaslat

Abdullah SAEED és Hassan SAEED (2004) úttörő jelentőségű műve szerint a vallásszabadság és az iszlámról való áttérés, illetve annak büntetése az iszlám világban komoly vita tárgyát képezi. A büntetőjognak erre a részére századokon át csak nagyon ritkán volt szükség. Az iszlám világ elszigeteltsége azonban megszűnt: muszlimok tízmilliói élnek nem muszlim országokban, nem muszlim vendégmunkások milliói dolgoznak iszlám országokban, a tömegkommunikáció (rádió, internet) révén bármely eszme, világnézet és vallás elérhet bármely muszlim otthonba. És nem csak muszlimok vélik úgy, hogy világnézeti-vallási meggyőződésüket joguk van átadni másoknak.

Vannak híres esetek, mint például a Khomeini ajatollah által kimondott fatva Salman Rushdie író ellen (1989), vagy az egyiptomi értelmiségi, Farag Foda nyílt utcán való lelövése (1992), Nasr Hamid Abu Zayd, a Kairói Egyetem iszlám filozófia professzorának esete, aki maga kérte hitehagyottá nyilvánítását (1993), vagy Nawal al-Saadawi egyiptomi feminista író esete (2001).

Számtalan konvertita, kritikus értelmiségi, újságíró és politikai aktivista tragédiája azonban nem vált nemzetközi sajtóhírré. Az iszlámot *csendben* elhagyók, illetve *látszólag* muszlim, de már más hitűek mellett a *névleges* muszlimok tömegeinek jelensége is egyre több vitát vált ki. Ők is muszlimnak vallják magukat, de a napi öt imát, a böjt időszakot és más előírásokat elfogadhatatlanul lazán kezelik. Az aposztázia-törvényt ellenük ugyanúgy alkalmazni kellene, mint nyíltan hitetlenek és áttérők ellen. Abdullah Saeed véleménye szerint „konzervatív" muszlim becslések alapján a muszlim lakosság *negyede* esik a névleges muszlim kategóriába (SAEED-SAEED 2004:171).[263]

Az aposztázia-törvényt, különösen a halálos ítélet szentírási megalapozottságát és szükségességét csak a 19-20. században kezdték el megkérdőjelezni az iszlám világban. A jelenlegi vitát főleg „liberális" vallás- és jogtudósok, illetve értelmiségiek kezdeményezték, akiknek hermeneutikai, jogi, világképi, történelmi és szociológiai érveik is vannak (SAEED-SAEED 2004:2,167-170):

- maga a Korán *sehol* sem követeli a hitehagyott halálát, egyáltalán: a büntetését,

[263] Az iszlamista terror hatására igyekeznek különbséget tenni „moderált" és „fanatikus" muszlimok között, vallásgyakorlás szempontjából pedig a „névleges", „született", „nemzetiségi" vagy „kulturális" (a vallásba beleszületett, csak a külsőségeket, vagy azokat sem követő) és „gyakorló" (a vallási előírásokat betartó) muszlimok között. Bár a témának növekszik az irodalma, konkrét számokat kevesen adnak meg.

- a csupán *elszigetelt* hadíszokból idézett, kivégzést parancsoló esetek pedig nem egyszerűen hitehagyott, hanem *árulást is* elkövető egyénekről szóltak,
- az aposztázia-törvénnyel kapcsolatos évezredes konszenzus sem döntő érv, mert más konszenzusok esetében is előfordult, hogy *felül lettek bírálva,*
- az iszlám *premodern* századaiban az „egyén" vallási identitása politikai elkötelezettséget is jelentett, a vallascsere pedig politikai árulást; ma *más* a helyzet: a muszlimok többsége nem teokratikus, hanem multikulturális, többvallású, többpártrendszerű nemzetállamokban él,
- a premodern világkép „az iszlám területe" (*dār al-islām*) és más területek között ugyancsak idejétmúlt,
- a vallásszabadság az iszlám *része*, a premodern aposztázia-törvények pedig ma egyes rezsimek kezében a hatalommal *visszaélés eszközévé* váltak.

Kérdés, hogy ez az érvelés mennyi idő alatt jut el a muszlim közösség jogtudósaihoz, és mennyi időre van szükség az évezredes hagyomány felülírásához. Az ugyanis, hogy a halállal vagy börtönnel való fenyegetés hány „muszlimot" tart az iszlám keretein belül, csak akkor fog kiderülni, ha a fenyegetés megszűnik.

9. A két vallás viszonyának története

A két vallás viszonyának történelmével meglepően kevés angol nyelvű kiadvány foglalkozik. Hugh GODDARD[264] (2000) átfogó jellegű, és Sidney GRIFFITH[265] (2008) Közel-Keletre fókuszáló műveit felhasználva *a két vallás egymásról alkotott képének változásait* igyekszem bemutatni, felvonultatva a két vallási közösség vallásszemléletét alakító jelentős személyeket és teológiai-hittani irányzatokat, szükség szerint utalva a háttérre.

9.1. Mohamedi előzmények

A más vallásúakkal való bánásmód mohamedi precedenseit Ibn Iszháq szírájából ismerjük (GODDARD 2000:29-32). Az ún. Medinai Alkotmány (SIMON 1967:88-95) a helyi arab és zsidó törzseket, illetve a mekkai muszlim menekülteket egyesítette a hittestvériség új szervezeti formájában (umma). A szerződés szövegét (GUILLAUME 1955:231-235) a kutatók hitelesnek tekintik, és 624 vagy 627 elé datálják. Az Alkotmány 47 pontjából a 25. arról tanúskodik, hogy Mohamed a kölcsönös politikai-katonai-anyagi hűség keretein *belül* tolerálta a vallási különbségeket (ford. Simon Róbert):

> A Banú Auf zsidói egy közösség (umma) a hívők mellett. A zsidóknak az ő vallásuk, a muszlimoknak a saját vallásuk. (Ez áll) klienseikre, s magukra nézve, kivéve azt, aki áruló módon vagy bűnösen jár el. Ez csupán magát és házanépét dönti romlásba.

A második előzmény Mohamed és a himjarita arab királyok levelezése (GUILLAUME 1955:642-644). E királyok felvették az iszlámot, és engedelmességet fogadtak Allahnak és Mohamednek. Mohamed az új muszlimok vallási és adó kötelezettségei után a köztük élő zsidókról és keresztényekről is rendelkezik:

> Aki ezt betölti, és tanúságot tesz iszlámjáról, és segíti a hívőket a társítók ellen, az hívő, és a hívő a hívő jogaival és kötelességeivel együtt, és Isten és küldötte garanciáját bírja. Ha egy zsidó vagy egy keresztény muszlimmá lesz, akkor hívő a hívő jogaival és kötelességeivel együtt. Aki ragaszkodik vallásához, zsidó vagy keresztény, azt ne fordítsák el tőle. Meg kell fizetnie az adót. (…) Aki ezt megfizeti Isten küldöttének, az Isten és küldötte garanciáját bírja, aki azonban visszatartja, az Isten és küldötte ellensége.

---

[264] Hugh Goddard, iszlámtudós és történész, speciális kutatási területe a keresztény-muszlim kapcsolatok (University of Edinburgh), a Prince Alwaleed Bin Talal Center for the Study of Islam in the Contemporary World jelenlegi igazgatója.

[265] Sidney H. Griffith, a sémi nyelvek és irodalom professzora (The Catholic University of America), speciális kutatási területe az arab és szír kereszténység története, középkori vallásközi dialógusa.

A harmadik előzményt egy 632-es jemeni hadjárat szolgáltatta (GUILLAUME 1955:645-648). Mohamed hadvezére, al-Walíd körülvette Nadzsránt, és három napot adott, hogy az iszlámra térjenek, vagy ha nem térnek át, letegyék a fegyvert. A város megadta magát, a nadzsráni küldöttség vezetője pedig Mohamed előtt felvette az iszlámot. Mohamed küldött nekik egy tanítót, akinek levélben adott instrukciókat a vallás tanításáról. Ennek egy részében gyakorlatilag megismétli azt, amit a himjaritáknak írt:

> Ha egy zsidó vagy egy keresztény őszinte muszlim lesz a saját bevallása szerint, és engedelmeskedik az iszlám vallásának, akkor hívő azonos jogokkal és kötelességekkel. Aki ragaszkodik vallásához, azt ne fordítsák el tőle. Minden felnőttnek, férfinak vagy nőnek, rabszolgának vagy szabadnak egy arany dinárt kell fizetnie, vagy ennek a megfelelőjét ruhában. Aki ezt végrehajtja, az Isten és küldötte garanciáját bírja, aki visszatartja, az Isten és küldötte és minden hívő ellensége.

Összefoglalva az eddigieket, Mohamed az iszlám által meghódított területen élő más vallásúak létezését *tudomásul vette*, politikai hűség és a vallási adó fejében vallásuk gyakorlását *engedélyezte*, (manipulatív) térítésüket pedig *tiltotta*. Az iszlám*ra* áttérést természetesnek vette, az iszlám*ról* való áttérés gondolata fel sem merült.

9.2. Arab hódítás és/vagy iszlám terjeszkedés?

Mohamed után nem pusztán egy új vallási közösség maradt, hanem egy egész civilizáció magja. A muszlimok nem csupán a hitüket akartak másoknak továbbadni, hanem az életmódjukat is. Hitük tárgya pedig nem csupán egy istenkép, egy világnézet vagy egy lelki élmény volt, hanem egy totális magatartáskódex is. Nem az volt a céljuk, hogy a meglevő társadalmat „belső forradalommal" lassan átalakítsák, hanem már létre is hoztak egy új, vallási alapú mintatársadalmat, amelyet minden lehetséges eszközzel az egész világon el akartak terjeszteni.

A muszlim közösséget először Mohamed „helyesen vezetett helyettesei" (*al-ḫulafā' ar-rāšīdūn*], Abú Bakr, Omár, Oszmán és Ali kalifa vezették. A kalifák pedig Mohamedhez hasonlóan nem csupán vallási, hanem katonai vezetők is voltak. Arábiát minden nem muszlimtól meg akarták tisztítani, és az iszlám számára az egész világot meg akarták nyitni. Az ummát pedig, amelynek tagjai korábban hol szövetséges, hol ellenséges beduin törzsekből verbuválódtak, nem csupán a közös hit fogta össze, hanem egy új látomás. A korábbi vallásokat felülíró, új kinyilatkoztatás, az ábrahámi egyistenhitben megtalált új arab identitás, és a vallásilag legalizált zsákmányszerzés nagyfokú motiváló erőt jelenthetett.

A rendkívül gyors és maradandó katonai siker eredményeképpen Mohamed halála után alig száz évvel az iszlám birodalom az Ibériaitól az Indiai félszigetig terjedt. Kérdés, hogy tulajdonképpen mi történt: csupán *az arabok* hódításáról volt szó, vagy *az iszlám vallás* terjeszkedéséről, netán mindkettőről egyszerre?

Orientalisták szerint „a korai muszlim terjeszkedéseknek az elsődleges célja a zsákmányszerzés volt, nem pedig az iszlám vallás terjesztése" (WATT 2000:46), és az első lázadások is az egyenlőtlen zsákmányelosztás miatt törtek ki (WEISS-GREEN 2009:68).

Bassam TIBI[266] idézi (2003:63) az Al-Azhar Egyetem egyik dzsihádról szóló kiadványát, amely *elismeri*, hogy volt idő, amikor az iszlámot karddal terjesztették, de ma a kard csak védekezésre használható. A katonai terjeszkedés Tibi szerint csak az Omajjád és az oszmán-török dinasztiák korára volt jellemző (2003:54,62).

Az is elképzelhető, hogy az iszlám terjedését az arabok által meghódított területeken a hatalmi pozíció segítette, de nem határozta meg, tehát a vallás vonzó ereje elégséges volt (SALAMON-MUNIF 2003:15). Egyrészt azonban a hódítás vallási motivációját a keresztények azonnal észrevették (ld. **9.3.2.**), másrészt az iszlám egyesítő ereje nélkül a korábban független, egymással harcoló arab törzsek nem szövetkeztek volna, a bizánciakat és a perzsákat nem tudták volna legyőzni. Az iszlám békés, kereskedők általi terjeszkedése csak 750 után, az Abbászida időszaktól kezdődhetett.

Tibi szerint a hódítással kapcsolatos fogalmak iszlám *értelmezése* is érv szokott lenni amellett, hogy az iszlám terjedése és az arab expanzió szétválasztandó (TIBI 2003:51). Eszerint (1) a dzsihád nem „szent háború", hanem „küzdelem Allah útján" az emberi és társadalmi rossz ellen, (2) az iszlám közösség sosem kezdeményezett háborút, a „háború" [*ḥarb*] ugyanis eleve olyasmi, amit a nem-muszlimok indítanak a muszlimok ellen, akik csak védekezhetnek, (3) a korai terjeszkedés csupán területek „megnyitásai" [*futūḥāt*] voltak az iszlám számára.

E „retorikai legitimáció" és a fentiek alapján számomra világos, hogy a 7-8. századi arab hódítás és az iszlám terjedése *együtt járt*. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy az iszlám eleve, vagy a későbbiekben csak karddal tudott vagy akart volna terjedni.

[266] Bassam Tibi (1944-) szír reformista muszlim, politológus, az „Euro-iszlám" koncepciójának bevezetője. 1976-tól német állampolgár, 2009-ig a göttingeni Georg-August Universität professzora volt.

9.3. A Kr. u. 7-9. század

A kezdeti viszony meghatározó sajátságait két fontos, bár vitatott dokumentum szövegével (Mohamed levele Hérakliosznak, Omár szerződése), illetve a hódításokra adott keresztény reakciók spektrumával és változásaival mutatom be.

9.3.1. Mohamed levele és Omár szerződése

Mohamed levele Hérakliosznak

A korai szakasz nyitányának tekinthetjük az állítólag még Mohamed által írt levelet Hérakliosz bizánci császárnak. Bár a mai történészek vitatják, hogy a levelet Mohamed írta, és Hérakliosz megkapta (GODDARD 2000:23), a korai muszlim történészek a levelet hitelesnek tartották, Korán-kommentárok (pl. KISS, ALHILALI-KHAN) és muszlim népszerűsítő kiadványok[267] a mai napig idézik, és hivatkoznak rá. Szövege a következő:

> Allah, a Könyörületes és Irgalmas nevében
>
> Mohamedtől, Allah rabszolgájától és küldöttétől
>
> Hérakliosznak, a rómaiak uralkodójának
>
> Béke legyen azon, aki az egyenes utat követi. Továbbá iszlámra hívlak, és ha muszlim leszel, Allah megvédelmez, és megkétszerezi a jutalmad. Ha visszautasítod az iszlámra hívást, bűnt követsz el, és félrevezeted alattvalóidat. „Mondd: »Ó, Írások népe, gyertek egyezkedő szóra közöttünk és közöttetek, hogy nem imádunk mást, csak Allahot, és nem társítunk mellé mást az imádatban, és egyikünk sem fogad mást az urának Allah mellé.« És ha elfordulnak, mondd: »Tanúsítsátok, hogy mi muszlimok vagyunk!«"

E vallási és politikai *ultimátumot* egy hiteles, hosszú hadísz tartalmazza,[268] Abú Szufján közlése, aki akkoriban még Mohamed *ellensége* volt, és Jeruzsálemben találkozott Hérakliosszal. Az uralkodó kérdései arra vonatkoztak, hogy milyen Mohamed családi státusza az arabok között („nemes"), előtte felléptek-e mások is prófétai igénnyel („nem"), volt-e uralkodó az ősei között („nem"), a szegények vagy a gazdagok követik („a szegények"), növekednek-e létszámban („növekednek"), vannak-e olyanok, akik vallásának elfogadása után kiábrándulnak és a hitet elhagyják („nincsenek"), szokott-e hazudni vagy ígéretet szegni („nem"), háborúztak-e vele, és ki győzött („egyszer Mohamed, máskor ők"), miket parancsol („Azt mondja, hogy Allahot és csakis Allahot imádjuk, és

---

[267] Pl. Sardar, Z. – Malik, Z. A.: „Az iszlámról másképp", Edge 2000 Kiadó, Budapest, 2005; „Abu Bakr … a békés megoldás reményében nagykövetet küldött Konstantinápolyba. Heraclius császár azonban háborút akart." (72. oldal)

[268] ALBUKHARI 1:6

mellette senki mást, és utasítsuk el, amit az őseink mondtak. Azt parancsolja, hogy imádkozzunk, mondjunk igazat, legyünk egyszerűek, és legyünk jó viszonyban a hozzátartozóinkkal." Hérakliosz végül felolvastatta Mohamed levelét, mire az egész udvar sírva fakadt. Abú Szufján ekkor kezdett el elgondolkodni az iszlám felvételén, Hérakliosznak pedig később volt egy álma, amelyben „körülmetéltek" fenyegették uralmát. Először a zsidókat akarta kiirtani, de amikor megtudta, hogy az arabok is gyakorolják a körülmetélést, felfogta, hogy az álom a muszlimokról szólt. Egy palotába összehívatta a bizánci urakat, és hitvallást tett. „Ó bizánciak, ha sikerre vágytok, és helyes vezetésre, és azt akarjátok, hogy megmaradjon birodalmatok, akkor esküdjetek hűséget ennek a prófétának!" Amikor az urak el akartak futni, de az ajtókat zárva találták, Hérakliosz megnyugtatta őket, hogy csak a hűségüket tesztelte.

Mohamed leveléről és annak fogadtatásáról nem maradt fenn más forrás, csak a fenti hadísz. Bár az ismert történelem fényében valószínűleg csak legenda, híven tükrözi az első százhúsz év muszlim triumfalizmusát.[269]

Omár szövetsége és a keresztény dzimmík

Egy Omárnak, a második kalifának tulajdonított levél egy keresztények által írt levelet idéz. A szövegnek két változata is fennmaradt, és valószínűleg nem Omár kalifa, hanem Omár Ibn Abd al-Azíz (megh. 720), Omajjád uralkodó idejében keletkezett. A szöveg inkább az ő korának viszonyait tükrözi, és ekkoriban került a jogtudósok irattárába, az uralkodó aláírásával (GODDARD 200:443-46). Szövege a következő:

> Amikor eljöttél hozzánk, mi életünk, családjaink, tulajdonunk és vallásunk híveinek biztonságát kértük tőled, ezekkel a feltételekkel: adót fizetünk és megalázzuk magunkat; nem akadályozunk meg muszlimot abban, hogy éjjel vagy nappal megszálljon templomainkban: három napon át megvendégeljük, ételt adunk neki és nyitva tartjuk neki az ajtókat; (templomainkban) a gongot csak halkan ütjük meg, és éneklés közben nem emeljük fel a hangunkat; sem ott, sem házainkban nem nyújtunk fedelet kémek vagy ellenségek számára; nem építünk templomot, kolostort vagy remetelakot, és nem is javítjuk meg azokat, amelyek megrongálódnak, és nem gyülekezünk a muszlim negyed (épületei)ben, sem a muszlimok jelenlétében; nem mutatunk nekik bálvány-imádást, nem is hívjuk őket ilyesmire; nem vetünk keresztet a templomainknál, sem a muszlimok bármely útján vagy piacán; nem tanuljuk a Koránt, és nem tanítjuk gyermekeinknek; egy rokonunkat sem akadályozzuk abban, hogy muszlimmá legyen, ha akar; elől levágjuk a hajunkat; felkötjük a derekunkra a zunnárt; a saját vallásunkhoz tartjuk magunkat; nem hasonlítunk a

[269] Hérakliosz 610-től 641-ig uralkodott. Bár a perzsa háborút 628-ban végül sikeresen zárta le, Szíria muszlim elfoglalását minden erőfeszítése ellenére sem tudta megakadályozni.

> muszlimokhoz ruházatban, megjelenésben, nyergelésében vagy pecsétjeink véseteiben; nem használjuk címeiket, tiszteljük és becsüljük őket, találkozáskor felállunk előttük; jövés-menésükben vezetést adunk nekik; házainkat nem építjük magasabbra, mint az övéké; nem tartunk fegyvereket vagy kardokat, és muszlim földön nem viselünk ilyesmit sem városban, sem az úton; nem árulunk bort, nem is mutatunk (muszlimoknak); nem gyújtunk tüzeket halottainkkal olyan úton, ahol muszlimok laknak, és nem is emeljük fel a hangunkat temetésükkor, nem is visszük őket muszlimok közelébe; nem ütünk meg muszlimot; nem tartunk olyan rabszolgát, aki muszlimé volt. Ezeket a kötelezettségeket magunkra vesszük és a velünk egy valláson levőkre; aki elutasítja őket, annak nem jár védelem.[270]

A „szerződés" politikai hűséget, illetve vallási és kulturális szeparációt követel, így a keresztényeket másodosztályú állampolgárokként kezeli. Ennek ellenére nagyobb toleranciát mutat, mint a hódítás első évtizedei és a 9. században megújuló diszkrimináció.

A hódítás

A muszlimok Arábiát hamar megtisztították a pogányoktól, zsidóktól és a keresztényektől. Arábián kívül a szórványos portyázások hirtelen váltak hadjáratokká. Ha egy várost körülvettek, a lakosok áttérhettek. Ha áttérni nem akartak, de megadták magukat, akkor adó ellenében megtarthatták tulajdonukat, vallásukat, templomaikat és zsinagógáikat, harc esetén minden jogukról lemondtak. (Pl. Damaszkusz behódolt, Jeruzsálem nem.)

Ami a helyőrségeket illeti, például a gázai bizánci katonákat arra szólították fel, hogy tagadják meg hitüket, és vegyenek részt a muszlim istentiszteleten. Mivel ezt visszautasították, lemészárolták őket. Helyenként templomokat gyújtottak fel, kolostorokat romboltak le, kereszteket és ikonokat szentségtelenítettek meg.

A hódításnak elsöprő ereje volt. A meghódított területek 632 és 661 között, az első négy kalifa idején az Arab félszigeten kívül a mai Líbiától Egyiptomon, Palesztinán, Szírián és Jordánián át északra a Kaukázusig, keletre pedig a mai Iránig terjedtek. 661 és 750 között, az Omajjádok idején pedig a mai Portugália és Spanyolország, egész Észak-Afrika, keletre pedig a mai Indiáig.

9.3.2. Keleti keresztény reakciók

Az arab hódítás és a keresztény reakciók ellentmondásos jelenségeinek megértéséhez Goddard szerint az a kulcs, hogy a muszlimok nem mindenhol viselkedtek egyformán, és a keresztények sem értékelték a hódítást egyformán.

[270] Az angol szövegtől részletekben eltér Simon Róbert magyar fordítása, amely disszertációm lezárásakor jelent meg (SIMON 2012:19), így a különbségek okainak nem volt módom utánajárni.

A keleti keresztények megosztottsága

A 7. századi keresztényeket az efezusi (431) és a kalcedoni (451) zsinatok krisztológiai formulái osztották meg: előbb a „nesztoriánusok", majd a „jakobiták" szakadtak el Konstantinápolytól, a bizánciak pedig Egyiptomban és Szíriában igyekeztek e felekezeteket elnyomni. Kürosz egyiptomi helytartó alatt a miafizita koptoknak olyan üldözésben volt részük, mint a pogány rómaiak idején.

Ez az áldatlan felekezetieskedés olyan mélyen megosztotta a közel-keleti kereszténységet, hogy kezdetben képtelenek voltak az iszlámban a közös ellenséget látni, és közös érdekből összefogni.

Az arabok bizánciak feletti győzelmeit az ortodox keresztények úgy értékelték, hogy ez minden bizonnyal Isten büntetése a bűneik miatt. Az „antikalcedoniánus", azaz Bizánc-ellenes arab, szír, kopt és örmény keresztények szerint is Isten büntette a *bizánciakat* bűneikért, és örültek, hogy felszabadultak elnyomásuk alól. Ezért a Bizánc-ellenes jakobita és nesztoriánus közösségek iránt kezdetben a hódítók is tiszteletet mutattak, és adót is kevesebbet szedtek, mint a bizánciak.

Teológiai és apologetikai reflexiók

Kérdés, hogy vajon a keresztények érzékelték-e a hódítók vallási motivációit, hogyan értékelték a pogány arabok egyistenhitre térését, és miután lassan kiderültek a teológiai különbségek, vajon hogyan értékelték az iszlámot mint vallást? Az ehhez szükséges forrásom a Robert G. HOYLAND[271] által szerkesztett úttörő monográfia, amely az iszlámról szóló összes fennmaradt kortárs nem-muszlim szöveg fordítását közli.

Az első „teológiai reflexió" 634-ből maradt fenn, egy zsidó származású, és nem sokkal korábban áttért Jákób nevű kereszténytől, aki a portyázó „szaracénok" vezetőjéről azt mondta: „Hamis próféta, mert a próféták nem jönnek karddal felfegyverkezve" (HOYLAND 1997:57). Mohamedet név szerint először egy 640-ből származó szír krónika említi: „Gázától tizenkét mérföldre keletre csata a volt a rómaiak és Mohamed arabjai között." Szophroniosz jeruzsálemi melkita pátriárka pedig 633 és 637 közötti ünnepi prédikációiban, illetve zsinati levelében említette a portyázó szaracénoktól való általános félelmet. Egyik 636-os prédikációjában megjelenésüket és keresztényellenes pusztításukat Isten büntetéseként, illetve a bibliai próféciák („pusztító utálatosság") beteljese-

[271] Robert G. Hoyland, az iszlám korai történetének specialistája, jelenleg az Institute for the Study of the Ancient World (University of New York) professzora.

déseként magyarázta (GRIFFITH 2008:25-26). Jeruzsálem 637-ben el is esett, Omár pedig a Templom-hegyen mecsetet épített.

Az egyház tehát korán felfigyelt „Mohamed arabjainak" vallási motivációira. A hódítást a bizánci területen élő, ellenállást tanúsító ortodoxok azonnal katasztrofálisnak látták, a behódoló területeken élő nem-ortodoxok inkább felszabadulásként élték meg. Ők például először úgy vélték, hogy az „izmaeliták" egyistenhitre való visszatérésében ószövetségi próféciák teljesedtek be (1Móz 21. és 25. fejezet). Szebeosz örmény püspök pedig 661-ben azt írta, Mohamed a zsidóktól tanult monoteizmust (GODDARD 2000:35).

A keresztényeknek az iszlámhoz való viszonyulása azonban a 7. század végére véglegesen megváltozott. A hódítókkal beszélgetve nem csak az iszlámmal ismerkedtek meg, hanem az iszlám kereszténység-kritikájával is, így az első teológiai reflexiók apologetikus céllal íródtak, és a ma is ismert témákat tárgyalták.

Sínai Anasztasziosz apát (megh. 700) teológiai művében (*Hodēgos*, azaz „Útmutatás") az iszlámot, Mohamedet és a Koránt ugyan nem említi kifejezetten, de „az arabok hamis véleményei" közül hármat igyekszik cáfolni: azt hiszik, hogy a keresztények „két istenben" hisznek, hogy Isten fia „testi módon" fogant, és hogy Jézusban pogány módra „teremtményt imádnak". (GRIFFITH 2008:28-30)

Edesszai Jákób, szír melkita pátriárka (megh. 708) leveleiben már a keresztény-muszlim viszony egyházjogi kezelésével foglalkozik. Például az iszlámra áttérő, majd visszatérő keresztényt nem kell újrakeresztelni, és az a keresztény asszony, akinek muszlim férje van, vegyen részt az eucharisztián, nehogy engedjen a hitehagyás fenyegetésének. Egyik levelében a zsidók, keresztények és muszlimok Messiás-hitét hasonlítja össze; nem csak a muszlim álláspont és a Korán egy-egy versét ismeri, hanem a között is különbséget tesz, hogy min nem kell a muszlimokkal vitatkozni, miben tudatlanok, és mi az, amiről tudnak, csak nem akarják elfogadni (GRIFFITH 2008:31-32).

Abd al-Malik (megh. 707) Omajjád kalifa 692-ben Jeruzsálemben felépíttette a Szikladómot, amelynek feliratai az iszlám Istenről, Mohamedről és Jézusról szóló hitét a zsidóság és a kereszténység szent városának szívében véste kőbe. E monumentális hitvallás szimbolikus erejét mutatja a szír „Pszeudo-Methódiosz Apokalipszis" megjelenése. A 312-ben elhunyt neves olymposzi püspöknek tulajdonított (de 692 körül keletkezett) látomás az arabok birodalmában a dánieli prófécia utolsó királyságát látja, tehát az iszlám megjelenését az idők végének bevezetéseként értelmezi. A művet lefordították görögre, és sokáig nyújtott vigaszt a terület hívői számára. (GRIFFITH 2008:32-35)

Névtelen szír szerzők tollából kifejezetten apologetikai traktátusok is megjelentek. Egy jakobita pátriárka és egy emír, illetve egy szerzetes és egy emír párbeszédével a keresztény olvasót igyekeztek a hitében erősíteni. A Bahíráról szóló muszlim legendának pedig keresztény verziója született. Míg a szíra szerint egy „Bahíra" nevű szerzetes Mohameden felismerte a prófétaság testi jeleit, a keresztény legendában Szargísz (*Sergius*) bahírá[272] olyan renegát szerzetes, aki Mohamedet tanította, a Koránt is ő írta meg neki, de azt Mohamed követői később átírták (GRIFFITH 2008:35-39).

Az első igazi, és nagy hatású reflexió azonban az arab származású Damaszkuszi Szent János (megh. 750), az utolsó nagy keleti egyházatya műve. Élete első felében (nagyapjához hasonlóan) a damaszkuszi muszlim udvarban szolgált, majd a júdeai sivatagban a Mar Szabasz melkita kolostor szerzetese lett. Fő műve (*Pēgē Gnoszeōsz*, „A tudás forrása") egyik fejezetében az eretnekségek között százegyedikként sorolja fel „az izmaeliták eretnekségét", *amit* az Antikrisztus előhírnökének tart. Az eretnekség fogalmába (gör. *hairesis*) gyakorlatilag minden olyan vallási irányzatot beleértett, amely felhasznált keresztény elemeket: a jakobita és nesztoriánus felekezetektől a klasszikus ókori eretnekségeken át a szinkretista manicheizmusig és az iszlámig. Polemikus hangvétele ellenére János az iszlám hittan, a Korán arab szövege és az iszlám kultúra alapos ismeretéről tesz tanúságot. (GODDARD 2000:38-40, GRIFFITH 2008:40-42).

A nesztoriánus Theodorosz bar Kóní (megh. 792) is egyházának tanítását bemutató műve (*Scholion*) 10. fejezetében nyújt tematikus válaszgyűjteményt a keresztény hit elleni tipikus muszlim ellenvetésekre (GRIFFITH 2008:43-44).

Theodorosz Abú Qurra Damaszkuszi Szent János tanítványa és az észak-szíriai Harrán melkita püspöke volt. A 820-as években folytatta híres disputáját al-Mamún Abbászida kalifával, aki minden vallás iránt mélyen érdeklődött, és udvarában igazi vallásközi dialógusokat rendezett. A mintaértékű dialógus során gyakorlatilag minden lehetséges témát érintettek, és mindkét fél igyekezett őszintén, tárgyilagosan és tisztelettel bánni a másikkal.

Végül, a kortárs nesztoriánus Abd al-Maszih Ibn Iszháq al-Kindí művét is meg kell említeni, aki „Védőbeszédé"-ben (*Apologia*) az őt iszlámra hívó badgadi Abd Alláh al-Hásimí tudósnak kemény iszlámkritikával válaszolt. Művét az ibériai mozarabok (arabizált keresztények) századokon át forgatták. (GODDARD 2000:53-54)

[272] A szír *bahîrâ* szó ui. nem személynév, jelentése „tiszteletes".

Összefoglalva az eddigieket, a kezdeti sokk, és a kezdeti széthúzás ellenére egy évszázad alatt minden keresztény egyház felismerte: *az arab hódítás vallási kihívást is jelent*, és hogy be kell rendezkedni a túlélésre.

Kulturális értékközvetítés és egymásra hatás

A kereszténység és az iszlám korai viszonya azonban nem csupán az elnyomásról és a hitvitákról szólt, hanem kulturális értékközvetítésről, és zavarba ejtő, talán politika által diktált eseményekről is. Például amikor a muszlim hajóhadak 717-ben Konstantinápolyt fenyegették, a hajókon kopt keresztények eveztek. III. Leó uralma alatt Konstantinápolyban felépült az első mecset, II. Jusztiniánusz pedig mestereket küldött al-Walíd kalifának a damaszkuszi és medinai mecsetek dekorálásához (GODDARD 2000:47).

Az Abbászida kalifa, al-Mamún (813-833) alatt találkozott először az iszlám azzal a hellén kultúrával, amelytől Bizánc elhatárolta magát. A legenda szerint a kalifának álmában megjelent Arisztotelész, és a bagdadi „Bölcsesség Háza" (*Bayt al-Ḥikma*) létrehozására inspirálta. Al-Mamún tudományos és filozófiai műveket gyűjtött az egész világról, a görög és szír szövegeket pedig keresztény szerzetesekkel fordíttatta arabra.

Mivel Justinianus császár 529-ben bezárta az athéni filozófiai akadémiát, annak sok tanítója a perzsiai Gundesapurba költözött, és az iszlám hódításig ott is maradt. Az alexandriai filozófiai iskola a 9. században települt át Harránba, majd Bagdadba. A város a filozófia (*falṣafa*) és tudomány korabeli fellegvára lett, a Bölcsesség Házának pedig nesztoriánus, muszlim és jakobita igazgatója egyaránt volt. Így kerülhettek később vissza a hellén kultúra művei *arab közvetítéssel* a reneszánsz Európába.

Az első két évszázadban, miközben születtek az apológiák és folytak a disputák, az arabok megismerkedtek az ókori hellén kultúrával, a zsidó Szádja Gáon a 9. században lefordította a Tanakhot arabra (héber betűkkel írva), és a keresztény teológia – esetenként a liturgia is – lassan átvette az arab nyelvet. Ehhez azonban le kellett fordítani az Újszövetséget arabra: a 8. századból szírből fordított részletek maradtak fenn, a 9. századból pedig héberből fordított Tóra- és görögből fordított Újszövetségek, de a standard arab evangéliumokra a 12. századig kellett várni (GODDARD 2000:50-51,54-56). E lassúság mögött valószínűleg az arab ortográfia fejlődésének lassúsága áll.

9.4. A Kr.u. 8-13. század

A továbbiakban a bizánci és latin keresztények iszlámképével foglalkozunk, majd a muszlim hittani iskolák különbségeinek jelentőségével, végül pedig a keresztes hadjáratok sokrétű hatásával.

9.4.1. A bizánci keresztények iszlámképei

Hugh GODDARD szerint (2000:56) a bizánci és a latin egyház iszlámképét az állandósuló fegyveres konfrontáció határozta meg. Az iszlámról szóló írások hangvétele ennek megfelelően polemikus és antagonisztikus.

A 9. századi bizánci arisztokratából lett szerzetes, Hitvalló Theophanész világkrónikája (284-től 813-ig) az iszlámmal is foglalkozik. Művében az iszlám eretnekség, Mohamed a szaracénok epilepsziás hamis prófétája, akit egy eretnek szerzetes tanított. Theophanész kritizálja a többnejűséget és az érzéki paradicsomképet is, ami az iszlám ellenségeinek megölőire vár. Egy zsidóellenes megjegyzése szerint a zsidók először Mohamed követői lettek, de amikor meglátták tevehúst enni, és már nem hagyhatták ott büntetlenül az iszlámot, akkor adtak Mohamednek hamis információkat a keresztény hitről, hogy Mohamedet a kereszténység ellen provokálják.

Theophanészon is túltesz azonban Bizánci Nikétasz, akit III. Mihály császár (842-867) kért fel arra, hogy válaszoljon al-Mutawakkil Abbászida kalifa leveleire. Nikétasz nem csupán ismerteti a keresztény hitet, nem is csupán kiigazít muszlim félreértéseket, hanem agresszívan polemizál (pl. „Az arab Mohamed által fabrikált könyv cáfolata”). Mohamed számára gyilkos, tudatlan sarlatán, akinek sikerült rávennie a barbár arabokat, hogy elhiggyék istentelen tanait. Nikétasz a Korán szövegének nagy részét ismerhette, de hangvételén nem csak a muszlimokkal való kapcsolat hiánya érződik, hanem a császár 863-as nagy kisázsiai győzelme is. (Bizánc a 7. század óta a túlélésért küzdött, III. Mihály sikere azonban a 10. századig hatott.) A későbbi századok írói sajnos többnyire Nikétasz iszlámképét ismételték.

A bizánciak iszlámképe azonban nem volt egységes, és minden korban léteztek „moderált” hangok (GODDARD 2000:58-59). Például III. Leó császárt (717-741) az Omajjád kalifa, Omár Ibn Abd al-Aziz arra kérte levélben, hogy mutassa be neki a keresztény hitet. A császár válaszában nem csupán a keresztény hitgyakorlatot igyeke-

zett megmagyarázni (pl. az ikonok pedagógiai jelentőségét[273]), hanem azt is kifejtette, hogy a keresztények és a muszlimok is egyazon Istenben hisznek, és hogy a két vallás hasonlít egymásra a szakadások problémáját illetően. Jóval később, I. Manuel császár (1143-1180) pedig arról vitázott korának egyházi vezetőivel, hogy az iszlámról keresztény hitre térőknek *ne* kelljen anathémát mondaniuk Mohamed Istenére, mert ebből az következne, hogy a két vallás nem ugyanazt az egyetlen Istent vallja.

9.4.2. A muszlimok kereszténységképei

Al-Mutawakkil és az új diszkrimináció

A zsidók és keresztények helyzete a 9. században negatív változáson ment át. At-Tabarí világtörténeti műve (*Ta'ríkh*) őrizte meg al-Mutawakkil, az utolsó nagy Abbászida uralkodó 850-ben kiadott törvényének szövegét (GODDARD 2000:66-67).

Al-Mutawakkil vallási kisebbségekhez való viszonya ambivalens volt. Egyfelől ő szüntette meg az egyik mutazilí elődje (al-Mamún) által felállított „inkvizíciót" [*miḥna* = „teszt"], amely a Korán teremtett voltának megvallását követelte, ugyanakkor síita-ellenes volt. Ami a keresztényeket illeti, nem tudni, milyen hatással volt rá Nikétasz válasza, de egyértelmű, hogy a keresztények al-Mamún idején kialakult pozitív társadalmi szerepe szerinte nem felelt meg vallásjogilag alárendelt helyzetüknek. Ezért megerősítette a diszkriminációjukat, méghozzá *évszázadokra*:

> A 235. évben al-Mutawakkil parancsot adott, hogy a keresztények és általában a dzimmík hordjanak mézszínű csuklyát [*ṭaylasān*] és övzsinórt [*zunnār*]; hogy lovagoljanak nyeregben, fa kengyellel, és a farhoz két labdát erősítsenek; hogy akik kúpalakú sapkát [*qalansuwa*] viselnek, két gombot erősítsenek rá, és hogy más színű kúpalakú sapkát hordjanak, mint a muszlimok; hogy rabszolgáik ruházatára két foltot tegyenek, amelyek elütnek a ruha színétől, az egyiket a mellkasukra, a másikat a hátukra, mindegyik folt négy ujj hosszú legyen, és mindkettő mézszínű; akik turbánt viselnek, viseljenek mézszínű turbánt; ha asszonyaik nyilvános helyen jelennek meg, csak mézszínű fejkendőben jelenhetnek meg; megparancsolta, hogy rabszolgáik is övzsinórt viseljenek, és megtiltotta nekik, hogy övet [*minṭaqa*] viseljenek.
>
> Arra is parancsot adott, hogy rombolják le az újonnan épült[274] templomaikat, és hogy minden tizedik épületüket vegyék el tőlük. Ha a helyiség elég nagy volt, mecset lett belőle, ha nem volt alkalmas arra, hogy mecset legyen belőle, nyilvános hely lett belőle. Megparancsolta, hogy házaik ajtajára fából készült ördögképeket szögezzenek, hogy megkülönböztethetők legyenek a muszlimokétól. Megtiltotta, hogy közhivatalokban alkalmazzák őket, és hogy hivatalos ügyek-

[273] Megjegyzendő, hogy III. Leó volt az első „képromboló" császár (726).

[274] Eszerint a társadalmi elfogadottság jeleként, de az omári „szerződés" ellenére új templomok is épültek.

ben muszlimok fölöttesei legyenek.[275] Megtiltotta, hogy gyermekeik muszlim iskolákba járhassanak, és hogy bármely muszlim tanítsa őket. Megtiltotta, hogy keresztet vessenek virágvasárnap és a zsidó rítusokat az utcán. Megparancsolta, hogy sírjaik a földdel egy szinten legyenek, nehogy a muszlimok sírjaira emlékeztessenek.

Al-Mutawakkil célja egyértelmű volt: elkülöníteni és megalázni azokat, akik a Korán szerint eleve „becsületüket vesztették" (9:29, *hum ṣāġirūna*). Megjegyzendő, hogy a középkori „keresztény" Európában is hasonló törvények írták elő a „Krisztus-gyilkos" zsidók nyilvános megjelenését.

A kereszténység asarí és máturídí megközelítése

GODDARD (2000:59) szerint a 9. századra a muszlimok sem viszonyultak egységesen a kereszténységhez. Kereszténységképüket egyrészt a három monoteista vallás középkori „triangulumán" belül kell értelmezni (zsidó-keresztény, zsidó-muszlim és keresztény-muszlim viszony), másrészt figyelembe kell venni a 10. században keletkezett szunnita hittudományi irányzatok különbségeit.

Goddard szerint az asarí és a máturídí hittan csak alapkérdésekben egységes (a Korán teremtetlen volta, a világ pillanatonkénti teremtése, az ember szándék-szabadsága), más kérdésekben, így a kereszténységhez való viszonyulásban eltérések tapasztalhatók.

Abú al-Haszan al-As'arí (megh. 936) a mai Irak területén működött (Bagdad), ő volt a „racionalista" mutazilík nagy ellensége, és hittana a málikí és sáfíí jogra és területre hatott. Az asarí irányzatban hangsúlyos az elődök imitálása [*taqlīd*], illetve annak tagadása, hogy az értelem kinyilatkoztatás nélkül is helyes teológiai és etikai felismerésekre juthat. Ezért követői a hittudományból száműzték a filozófiát, és úgy tartották, hogy akihez nem jut el az iszlám, vagy csak torz változata, az tudatlanságáért és hitetlenségéért nem lesz felelősségre vonva. Al-As'arí kereszténységről írt két műve elveszett, de fő érve fennmaradt: a keresztényekkel nem az a baj, hogy hibásan gondolkodtak Jézusról, hanem hogy nem hittek a mohamedi kinyilatkoztatásban. Az asarí hittan nyers hangvételű, *Korán-alapú kereszténységkritikáját* Al-Báqilláni (megh. 1013) fejlesztette tovább.

Abú Manszúr al-Máturídí (megh. 945) a mai Üzbegisztán területén működött (Szamarkand), hittana pedig a Szeldzsuk és Oszmán törökökre, illetve a hanafí jogi is-

[275] E törvény részben a mai napig komoly gondot okoz a nyugaton élő muszlimoknak: hogy fogadjanak el egy nem muszlimot főnöknek, vagy hogy egy nem muszlim döntsön az állásuk vagy a sorsuk felett?

kolára és területre hatott. Szerinte az értelem magától is képes Isten létének és a bűnöknek a felismerésére, ezért a hitetlen is felelősségre vonható hitetlenségéért, akihez nem jutott el kinyilatkoztatás. Al-Máturídí is írt a kereszténységről hittudományi főműve (*Kitáb al-Tauhíd*) egyik fejezetében. Egyedülálló módszere az volt, hogy minden témakör kifejtéséhez – kvázi partnerként – bevonta korának másként gondolkodóit (pl. Isten létezéséről írva bevonta az ateistákat, az isteni és emberi cselekedetekről szóló részbe pedig a mutazilí érveket). Így a prófétákról és küldöttekről szóló 3. fejezetbe is bevonta a nagy riválist (a kereszténységet), de csak Jézus istenfiúságának cáfolatával foglalkozott, és ezt – a muszlim vitairodalomban kivételes módon – kizárólag az iszlám küldött-koncepciójára épülő *észérvek* alapján, a Koránra való hivatkozás *nélkül* tette.

A máturídí kereszténység-kritika végeredménye nem pozitívabb az asarínál, de a megközelítés más, és a különbség *a mai napig* hatást gyakorol a muszlim-keresztény viszonyra. Aki ugyanis csupán arra hajlandó, hogy rámutasson arra, amit kinyilatkoztatásnak tart, azzal nehéz eljutni az együttgondolkodásig. Aki azonban úgy érzi, hogy elegendő a logikára hivatkoznia, azzal kialakulhat érdemi eszmecsere.

Egy török professzor, Hanifi Özcan szerint al-Máturídí hozzáállása a modern vallási pluralizmus helyzetét is segíthet elfogadni. Bár Goddard szerint ez több, mint amire al-Máturídí gondolt, az ő hittana alapján valóban „könnyebb” a keresztényekhez közeledni, és velük párbeszédet folytatni, mint asarí kereteken belül. Törökország laicizáltsága mellett máturídí hagyományának is tulajdonítható, hogy egyes egyetemein keresztény professzorok taníthatnak a kereszténységről. (GODDARD 2000:60-64).

9.4.3. A keresztes háborúk és hatásuk

A muszlimok kereszténység-képét 11. századtól már nem csupán a helyi, keleti keresztények határozták meg, hanem a latin kereszténység is, pontosabban annak tragikusan csődbe jutott vállalkozása, az ún. „keresztes háborúk” iszonyata (ld. RUNCIMAN 2002).

A nyugati, latin kereszténység csak a 8. század elejétől észlelte az iszlám közelségét: 711-ben az Ibériai félsziget lerohanása, majd Dél-Gallia fenyegetése és 734-ben a Tours-i csata révén. A frankok szemben álltak az Ibériai félszigetre menekülő, és ott meggyökerező Omajjádokkal (Córdobai Kalifátus), diplomáciai kapcsolatokat is csak az ő ellenségeikkel, az Abbászidákkal létesítettek.

A frankok és általában az európaiak iszlámról alkotott képére két mészárlás hatott jelentősen (GODDARD 2000:81-84).

777-ben andalúziai mór hercegek Nagy Károly segítségét kérték riválisaik ellen, a sikerek után otthagyott frank helyőrséget azonban lemészárolták a muszlimok (valójában baszkok). Heroikus küzdelmük epikus költemény (Roland-ének) ihletője lett.

850 és 860 között viszont valóban muszlimok végeztek ki kb. 50 keresztényt. A „spanyol mártír mozgalom" hátterében a córdobai keresztény közösség sajátos helyzete állt: a virágzó mór kultúra közepén, a világ kereszténységétől elszigetelődve, hátrányos helyzetben éltek. Eulogius pap és a laikus Alvarus a helyzetre a bibliai apokaliptikus irodalomban keresett magyarázatot, és mivel Mohamed a spanyol kalendárium szerint 666-ban halt meg, számukra ő lett az Antikrisztus. Közeli véget hirdettek, a dzimmí törvényeket megszegve nyilvánosan gyalázni kezdték Mohamedet és az iszlámot, illetve áttérésre szólítottak fel a muszlim vezetőket. A provokáció elérte célját, a mozgalom tagjait sorra ki is végezték, de a kivégzések közben muszlimok is áttértek, akiket szintén kivégeztek. Így, bár a vég nem jött el, a mozgalom híres hitvallókat adott a keresztény Európának.

Az iszlámról alkotott európai képet így egyre erősebb, de ellentétes színek alakították. Az andalúziai kultúra csodája és a keresztények mártíromsága egyszerre ment át a köztudatba. Az évszázadokon át kiújuló csatározások miatt azonban a 9. és a 11. század között kialakult az a militáns keresztény mozgalom, amely a Szent Földnek a „hitetlen szaracénok" alóli felszabadítását, és ez által Krisztus visszatérésének „elősegítését" tűzte ki célul.

A háború közvetlen kiváltó oka az volt, hogy a szeldzsuk törökök kiűzték a bizánciakat Kis-Ázsia nagy részéről (1071), ezért I. Alexiosz császár segítséget kért II. Orbán pápától. A pápa végül 1095-ben Clermontban „keresztes" hadjáratot hirdetett, de célul már Jeruzsálem felszabadítását tűzte ki, a zarándokok biztonságára hivatkozott, a harcban résztvevőknek pedig penitenciáik elengedését ígérte. A keresztesek motivációja azonban sokféle volt: a vallási meggyőződés mellett a lovagi dicsőség megszerzése, a világlátás élménye, a kalandvágy és a zsákmányszerzés is megjelent. Ez talán megmagyarázza a megmagyarázhatatlant: a kb. 50-60.000 keresztes először Antiókhiát foglalta el, majd 1099-ben Jeruzsálemet is, a helyi muszlim és zsidó civileket, illetve az ott maradt keleti keresztény szerzeteseket pedig két nap alatt lemészárolta.

A „frandzsok" (frankok) rémtettének emléke mélyen beleivódott a muszlim köztudatba: nem csak a helyi keresztények helyzetén rontott (GODDARD 2000:91), hanem a mai napig kihat a muszlimok kereszténységképére (MAALOUF 1997: 435-436).

A továbbiakban azt tekintem át, hogy ez a három évszázadon át húzódó konfliktus hogyan hatott a keresztény-muszlim vallásszemléletre.

Új megközelítések

GODDARD (2000:92-96) szerint a két vallási közösség viszonyának e mélypontján is voltak olyanok, akik képesek voltak felülemelkedni az iszlámot démonizáló keresztény közvéleményen.

Petrus Alfonsi, egy keresztény hitre tért hispániai zsidó valamikor 1106 és 1110 között írt egy „Dialógus”-t. Bár ez egy zsidó és egy keresztény párbeszéde, az iszlámról is szó esik benne, olyan mély ismerettel és olyan tárgyilagossággal, ami a művet az egész középkorban egyedülállóvá teszi. 1120 körül pedig a klasszikus műveltségű brit történész, William of Malmsbury, az iszlámról írva olyan közkeletű elképzeléseket igyekezett megcáfolni, hogy a muszlimok bálványimádók, és Mohamedet istenítik; rámutatott egyistenhitükre, és hogy Mohamedet prófétának tartják. 1143 és 1146 között a német ciszterci történész, Otto von Freising is tisztázta, hogy a muszlimok egyistenhívők, Krisztust pedig tisztelik – bár istenfiúságát tagadják.

Az iszlámról szóló hiteles információk tehát lassan jutottak el Európába. A legtöbbet talán Petrus Venerabilis (1092-1156) Cluny-i bencés apát tette azzal az elvével, hogy az iszlámot tanulmányozni kell, méghozzá elsődleges forrásokból, és ezért még Toledóba is hajlandó volt elutazni. A projekt keretében muszlim Mohamed-életrajzoktól al-Kindí „Apológiá”-jáig több művet is latinra fordítottak, de a projekt legfontosabb része Robert of Ketton latin Korán-fordítása volt (1143).

Az apát ezután két könyvet is írt „a szaracénok eretnekségéről”: eredetileg csupán egy iszlám hittani összefoglalót, de mivel senki sem volt hajlandó azt keresztény teológiai szempontból feldolgozni, ő írta meg a kritikai részt is. Bár műve átfogó ismeretről tanúskodik, sajnos nem mentes a tárgyi tévedésektől (pl. Mohamed az első csatája után lett próféta), sem a legendák befolyásától („Sergius”). Számára is keresztény hátterű „eretnekség” az iszlám, Mohamed pedig valahol Arius és az Antikrisztus között van. Türelmetlen hangvétele és félreértései ellenére is magasan meghaladta kora műveinek általános színvonalát.

GODDARD (2000:64-66) kiemeli Antiókhiai Pál új megközelítését is. A keresztes uralom alatt álló Szidón melkita püspöke I. Manuel bizánci császár idején élt, aki relatíve pozitívan állt az iszlámhoz. Pál valamikor 1140 és 1180 között írta „Levél egy muszlimhoz” című traktátusát, amelyben egy szidóni muszlim barátjának a kérdéseire

igyekszik válaszolni. Akár valós, akár fiktív volt e „kérdezz-felelek”, a kor keresztényei olyan széles körben olvasták, hogy idővel a muszlimok is válaszolni akartak a válaszokra. Pál hangvétele a politikai körülmények ellenére meglepően udvarias és jóindulatú, a korábbi Mohamed- és iszlámkritikák tipikus elemeit teljesen mellőzte. A Koránból igyekezett a keresztényekre nézve pozitív szövegeket idézni, Mohamedről pedig elismerte, hogy *vallási küldetése* volt. Ez a küldetés azonban *nem volt egyetemes*, mint Krisztus törvénye révén a kereszténység: Mohamed csak a pogány tudatlanságban élő arabokhoz küldetett.

Pál koncepciója tulajdonképpen a koráni ószalógia (Jézus csak a zsidókhoz küldetett) fordítottja, de mint keresztény megközelítés mindenképpen új. Nevezhetnénk „pluralistának” is, bár az a gondolat, hogy a mindenkinek szóló (keresztény) üzenet *mellett* egy kizárólag az araboknak szóló (iszlám) üzenetnek is létjogosultsága legyen, logikai és teológiai szempontból egyaránt támadható. Legalábbis Pál motivációja azonban – a kor ismeretében – mindenképpen pozitívan értékelhető.

Muszlim részről két válasz is született, az eredeti szövegre reagált a berber málikita jogász, al-Qaráfí (megh. 1285), a bővített, ciprusi kiadásra pedig a nagy hanbalita tudós, Ibn Tajmíjja (megh. 1328). Ibn Taymiyya írása valamikor 1299 és 1303 között jelent meg, címe önmagáért beszél: „A helyes válasz azoknak, akik meghamisították Jézus vallását”, és azóta sem született ilyen terjedelmű és ennyire átfogó kereszténységkritikai mű. Központi gondolata szerint, míg az iszlám nem tűri az újításokat, a kereszténységben a hitújítók győztek, és Jézus vallását darabokra tépték.

Említeni kell Assisi Szent Ferencet is, aki 1219-ben (harmadszori próbálkozásra) végre eljutott Egyiptomba (GODDARD 2000:114-115). A Damietta-i „keresztes” tábort kiábrándítónak találta, a hadjáratot elítélte. Találkozott al-Malik al-Kámil (megh. 1238) szultánnal, aki az iszlám „szegényeihez”, a szúfikhoz vonzódott. Kölcsönösen hatottak egymásra, Ferenc a muszlimok hitéletéből is szívesen átvett volna formai elemeket (pl. müezzin-szerű misére hívás). Hiába buzdította a kereszteseket, hogy fogadják el a szultán fegyverszüneti ajánlatát, azok harcot kezdeményeztek, és vereséget szenvedtek.

Végül egy olyan pozitív kezdeményezést is meg kell említeni, amely sajnos megelőzte a korát. Két ferences, Roger Bacon (megh. 1292) IV. Kelemen pápánál, a katalán Ramon Llull (Raimundus Lullus, megh. 1316) pedig a Vienne-i zsinaton (1311-12) szorgalmazta az ókori és közel-keleti nyelvek – köztük az arab – akadémiai tanulmányozását, illetve az iszlámra adandó filozófiai válasz fontosságát.

Lull külön említést érdemel (GODDARD 2000:115-116). A volt katona megtérése után arra tette fel az életét, hogy írásaival megismertesse másokkal az evangéliumot, misszionáriusokat képezzen, és mártírként halljon meg. „A pogány és a három bölcs" című allegorikus művében az ateista filozófust egy zsidó, egy keresztény és egy muszlim igyekszik istenhitre téríteni, de aztán egymással vitáznak arról, hogy melyik az igazi vallás. Lull *fair* hozzáállását mutatja, hogy a filozófus ugyan teistává válik, de nem dönt a három vallás közül.

Lull kilenc éven át tanulta az arabot, és 1291-ben, kb. 60 évesen utazott el Tunéziába. A muszlim hittudósoknak elmondta, hogy tanulmányozta a kereszténységet, de tanulni akar az iszlámról, és ha meggyőzik arról, hogy az „jobb", akkor áttér. A neki feltett kérdésekre azonban olyan felkészülten felelt, hogy megfenyegették, és menekülnie kellett. 1307-ben visszatért, és a piacon nyilvánosan hirdette, hogy a zsidók és a keresztények vallása az igaz vallás; bebörtönözték, de európai kereskedők közbenjárására elengedték. 1314-ben ismét visszatért Tunéziába, ahol békében dolgozott, de Algériában az iszlámról tett provokatív kijelentései miatt halálra kövezték.

A keresztények eltűnése és áttérése

Végül, arról a lassú folyamatról is szólni kell, amelynek eredményeképpen az iszlám hódítás alatti területek vallási térképe teljesen átrajzolódott. A zsidóság mindig kisebbségként élt, de a mai konszenzus szerint a keresztények az iszlám előtt és az iszlám első két évszázadában is mindenhol a lakosság *többségét* alkották, lassú, de tömeges áttérésüknek pedig elsősorban *gazdasági* okai vannak (SIMON 2012:25-28).

GODDARD szerint (2000:68-74) helyenkénti eltűnésük vagy szívós fennmaradásuk komoly akadémiai kutatás tárgya. A konszenzus szerint e jelenségek mögött országonként eltérő okok állnak.

Észak-Afrikából a nagy múltú helyi kereszténység a 12. századra végleg eltűnt. Ennek belső oka a kezdeti mély felekezeti megosztottság (donatista szakadás) és a helyi egyház latinsága volt (a római, vezető réteg vallása). Külső oka az itt domináns málikita vallásjogi irányzat volt, amely a medinai közösséget tekintette mintának, és más irányzatokhoz képest kíméletlenebbül bánt a keresztényekkel.

Egyiptomban a 8. században kezdődő tömeges áttérés mögött inkább gazdasági okokat látnak, az időnként lázadásokra is okot adó adóterheket. A 10. századra a lakosság többsége már muszlim volt, de hogy az egyház fennmaradt (ma 10%), az a koptok erős helyi gyökereinek és felekezeti egységének köszönhető.

Szíriában (a mai Szíria, Jordánia, Libanon, Izrael területén) a lakosság még a 14. században is keresztény többségű volt. Bár az egyház hitvallási alapon megosztott volt, a helyi iszlámot ugyanez jellemezte (szunniták, síiták, drúzok).

Irak és Irán területén az egyház sosem volt domináns helyzetben, nemzeti és hitvallási alapon megosztott volt (káldok, örmények). A felszámolódás hamar elindult, de míg például a nemzeti-felekezeti identitás a folyamatot az örmények esetében gátolta, a nesztoriánusok esetében távol-keleti missziójuk, az elvándorlás gyorsította.

Ami a mai Törökországot, illetve a kis-ázsiai térséget illeti, a keresztények a 11. századig nagyrészt bizánci fennhatóság alatt éltek, sok etnikai és hitvallási közösségben. A szeldzsukok és az oszmánok uralma alatt is sokan térhettek át, de ezen az etnikailag vegyes területen a muszlim törökök még az Oszmán Birodalom csúcspontján is csak a lakosság kétharmadát alkották.

9.5. A Kr.u. 14-20. század

Amikor az oszmán török szultán, II. Mehmed („al-Fátih" = „Megnyitó" ~ „Hódító") 1453-ban elfoglalta Konstantinápolyt, Bizánc tizenegy évszázados uralma dőlt meg. Amikor azonban II. Ferdinánd és Kasztíliai Izabella 1492-ben elfoglalta Granadát, a mórok csaknem nyolc évszázados uralma az Ibériai félszigeten végleg megdőlt. A muszlimok Nyugat-Európából ugyan kiszorultak, de a Balkánon megtelepedtek.

9.5.1. Misszió és gyarmatosítás

Ami a muszlimok evangelizálását illeti (GODDARD 2000:113,117-123), a keleti keresztényeknek ez azonnal az életükbe került volna, a bizánciakat az állandó politikai konfliktusok akadályozták, egyes ferencesek és domonkosok 13-14. századi személyes erőfeszítéseinek pedig nemigen volt folytatása. Muszlimok egy évezreden át alig tértek át keresztény hitre: először is a keresztények megfélemlítettsége, hiteltelensége és motiválatlansága, másodszor az érdeklődő muszlimok megfélemlítettsége, a nem is érdeklődők kemény hitelvi alapú elutasítása, harmadszor a nyugati és az iszlám világ egymástól való elzártsága miatt.

Katolikus missziók

A Vatikán 1538-ban a teljes Bibliát kiadta arabul, majd Rómában kollégiumot alapított a maronita papoknak. A 17. század elején VIII. Kelemen pápa utasítására a kármeliták kezdtek diplomáciai *és* evangéliumi missziót a síita Iránban. I. Abbász sahhal is volt egy

vallási témájú beszélgetésük a brit selyemkereskedők protestáns lelkészének jelenlétében. A beszélgetés elején csupa olyan téma került elő, amin katolikusok és protestánsok vitatkozni szoktak (keresztvetés, szabad akarat, Róma elsőbbsége) – csak Jézus keresztHalálának és feltámadásának témájában tudtak egymással egyetérteni. A britek tolmácsot használtak, a kármeliták azonban tudtak perzsául, ami előnyt jelentett, és a sah többnyire velük értett egyet, nem „a bit eretnekekkel" – Jézus témáját kivéve. A sahnak diplomáciai kérdései is voltak: a pápa megígérte neki, hogy segíti a törökökkel szemben, miért nem tette? A kármeliták szerint azért, mert a protestánsokkal volt elfoglalva. (A beszélgetés jól mutatja, milyen tragikus hatása van az evangelizációra a felekezeti feszültségek ápolásának, illetve vallás és politikai összefonódásának.)

A jezsuita misszió módszertani újdonságai közé tartozott a helyi nyelv elsajátítása, a helyi kultúra átvétele (öltözködési, étkezési szokások), és a helyi vallások megismerése, de az ő indiai missziójuk is csak a Mogul Birodalom uralkodó rétegét célozta meg. Loyolai Szent Ignác rend-alapító társa és Xavéri Szent Ferenc nagybátyja, a kasztíliai Jerónimo de Ezpeleta („Xavéri Jeromos", megh. 1617) a portugálok Goa-i missziójának egyik vezetője lett. A mogul uralkodó, Akbár Sahansah („Királyok Királya") kérésére Jerónimot küldték az udvarba, hogy válaszoljon Akbár vallási kérdéseire.

Akbár vallásilag igen összetett birodalmat vezetett, minden vallást tolerált, sőt, disputákat szervezett. A jezsuiták többszöri meghívása után sem tudott dűlőre jutni sem saját hitét, sem a birodalom egységét szolgáló megoldást illetően. Végül 1582-ben kijelentette, hogy egyik vallásnak sem lehet igazság-monopóliuma, és saját vallást alapított „Isten vallása" [perzsa *dīn-i-llāhī*] néven. Papság és szentírások nélküli egyistenhite és egyszerű etikai elvárásai nemigen keltettek érdeklődést, de a muszlimok hitehagyottnak tartották. Utódja, Dzsahangir három unokaöccsének megparancsolta, hogy keresztelkedjenek meg, de azok egy idő után visszaadták a keresztet. A jezsuiták valláspolitikai reményeit a mogul-portugál háború és az angolok, hollandok megjelenése fújta el.

A protestáns missziók

Luther és Kálvin Mohamedről és a törökökről szóló sommás megjegyzésein kívül sokáig semmi sem történt. A protestánsok látószögébe sokáig csak Európa fért bele. Lyle Vander Werff missziológus szerint (GODDARD 2000:122) lekötötte őket a katolikusokkal való harc, a Nagy Küldetésről (Mt 28:19-20) úgy vélekedtek, hogy már az apostolok elvitték minden néphez az evangéliumot, a kettős predesztináció tana sem motiválta

őket, és a missziót eleve nem az egyház, hanem az uralkodók feladatának tekintették. E gátakon csak a 19. századra sikerült átlépni.

A baptista William Carey 1792-es prédikációinak hatására sorra alakultak a baptista, anglikán és felekezetközi missziótársaságok. A muszlimok evangelizálásának első nagy alakja az anglikán lelkész és nyelvész Henry Martyn volt (1781-1812). Szolgálatát Indiában kezdte, a gyarmatosítás és a háborúk borzalmai pedig teljes odaadásra ösztönözték. Urdura fordította az Újszövetséget, majd revideálta a perzsa és arab Újszövetséget, Iránba és Törökországba utazott, hitvitákon vett részt – végül láz vitte el. Martyn rövid életművének maradandó jelentősége volt: fordításai példaadóan magas színvonalúak voltak; hangsúlyozta, hogy az evangéliummal nem az uralkodó réteget, hanem az egyszerű emberek tömegeit kell elérni; nyilvános vitái közben pedig – sok kortársával szemben – tartotta magát ahhoz, hogy sohasem támadja az iszlámot.

A 19. század nagy missziós hulláma a gyarmatosítás árnyékában folyt. A hatalmi pozíció és a gyarmatosítók bűnei egyfelől megnehezítették a hiteles evangelizálást, másfelől azonban az oktatás és a gyógyítás az evangelizáció „segédeszköze" lett. Csak a felebarát iránti szeretet választhatta szét az evangéliumot és a politikát.

Vander Werff szerint (GODDARD 2000:124) a 20. századra két irányzat kristályosodott ki a muszlimok közötti protestáns misszión belül. Mindkettő fontosnak tartotta a nyelvtudást, a helyi kultúrába való beilleszkedést és a személyes, baráti alapú tanúságtételt, de az iszlámról alkotott képük, és így evangelizációs módszerük is eltért.

Az anglikán Temple Gairdner (1873-1928) könyvének címe (*The Reproach to Islam*) híven tükrözi megközelítését: az iszlám a keresztények hibájából létezik, de az iszlámban is sok jó van (etika, szúfik), és a keresztényeknek sok okuk van az önkritikára; a közös alapokat kell keresni, a két vallást össze lehet hasonlítani; az iszlám a kereszténység előkészítése, a kereszténység pedig az iszlám kiteljesedése.

Az amerikai kálvinista Samuel Zwemer (1867-1952) megközelítése gyakorlatilag ennek az ellenkezője volt: bár a muszlimokkal szimpatizált, az iszlámot a kereszténység antitézisének látta, és konfrontatív módon evangelizált (könyveinek címe: *The Disintegration of Islam*, *Mohammed or Christ, The Cross Above the Crescent*). Bár Zwemer kevés megtérőt látott, nagy szerepe volt kora keresztény ifjúságának felrázásában a külmisszióra.

9.5.2. Muszlim reakciók

A gyarmatosítás alapvetően „gazdasági vállalkozás” volt. Nem egy nyugati keresztény vezető azonban Isten akaratát látta a harmadik világbeli keresztény jelenlétben. William McKinley amerikai elnök 1898-ban, a Fülöp-szigetekért folyó spanyol-amerikai háború idején még azzal indokolta lépéseit, hogy a filippínókat „felemelje, civilizálja és keresztényiesítse [*christianize*], és hogy Isten kegyelméből mindent megtegyen azokért az embertársaiért, akikért Krisztus meghalt.” Abraham Kuyper, holland miniszterelnök is így nyilatkozott 1901-ben: „Isten a kezünkbe adta Indonéziát”. (GODDARD 2000:127)

Az európai imperializmus és a keresztény hit ilyen összeháziasítása a muszlimokban természetesen ellenérzést váltott ki. Vallást és politikát eleve képtelenek voltak szétválasztani, így a „keresztény gyarmatosítók” bűnei a mai napig „a kereszténység bűneinek” listáján szerepelnek. Mivel a „keresztény” gyarmatosítók jelenléte a keresztény kisebbség helyzetén sokat javított, és *az iszlám világban ekkor vált először lehetővé az evangelizáció*, ma is tartja magát a muszlim mítosz, miszerint az iszlám területén élő keresztények mind a gyarmatosítás idejéből maradtak itt (kvázi „árulók” ivadékai).

Az európai befolyásra adott muszlim reakciók nem voltak egyformák (GODDARD 2000:127-136). Az egyik véglet a kulturális utánzás volt (Oszmán Birodalom, Egyiptom), a másik a minden nyugati elleni lázadás (Algéria, Líbia, Irán, India). Fontos azonban látni, hogy az iszlám „modernisták” is csak a nyugati *civilizáció* bizonyos eredményeit (demokrácia, technika, oktatás stb.) akarták importálni, nem a kereszténységet. Kereszténység-kritikájuk is vagy a *nyugati világ* szekuláris elemeit célozta (Muhammad Abduh), vagy a keresztény *orientalisták* előítéletességét (Sayyid Ahmad Khan).

Először két libanoni szerző, Mustafa Khalidi és Umar Farrukh dokumentálta a gyarmatosítók és a keresztény missziók intim kapcsolatát *Mission and Imperialism in the Arab World* című könyvükben (1953), így a muszlimok keresztény hitről alkotott képét a keresztesek után a kolonializmus, ha lehet, még tovább torzította. A „minden misszionárius imperialista volt” klisét már valószínűleg nem tudják árnyalni az olyan missziótörténeti munkák sem, amelyek a diplomácia és a misszionáriusok közötti konfliktusokról számolnak be.[276]

[276] Pl. Neill, Stephen – Chadwick, Owen: „History of Christian Missions”, Pelican Books (1986)

9.5.3. Az orientalizmustól a dialógusig

Az iszlámról való nyugati gondolkodás új fejleménye a felvilágosodásnak köszönhető (GODDARD 2000:142-158). Általában a vallások, illetve az iszlám akadémiai kutatása igyekezett módszeres és tárgyilagos, illetve felekezetileg semleges lenni, de nem egyszer csupán az iszlámról alkotott régi sztereotípiákat termelte újra.

Már korábban is elindult az arab tanszékek felállítása (1539. Párizs, 1613. Leiden, 1630-as évek: Oxford, Cambridge), és lehetővé vált az arab nyelvű szövegek nyomtatása (1586). Elkészült a Korán angol fordítása (1649. Alexander Ross, 1734. George Sale), és 1705-ben a holland Adrian Relaand már csak muszlim források alapján írt az iszlámról, Edward Willim Lane pedig kiadta ma is népszerű, nyolckötetes arab-angol szótárát.

A 18-19. században divatba jött az „egzotikus" keletre aló utazgatás, így diplomaták, kalandorok, tudósok és iszlámra áttért nyugatiak útikönyvei, naplói révén az iszlám világról is több információ jutott el Európába, mint korábban bármikor. Az „Ezeregyéjszaka meséi" a kor legkedveltebb olvasmánya lett a Biblia után. A romantika korának iszlámképe természetesen romantikus, azaz felületes volt: Mohamed a tolerancia, az iszlám a racionalitás, a „keleti bölcsesség" megtestesítője lett.

Mindemellett orientalista társaságok sora alakult, az arab- és iszlámtudományok központja Párizs, Leiden és London lett. A nagy orientalisták, akiket a mai napig emlegetnek (és kritizálnak), a következők voltak: a francia Sylvestre de Sacy (1758-1838), a magyar Goldziher Ignác (1850-1921), a holland Snouck Hurgronje (1875-1936), a porosz Carl Heinrich Becker (1876-1933), a skót Duncan Black McDonald (1863-1943), a francia Louis Massignon (1883-1962).

Edward SAID[277] (2000) részben joggal kritizálta a nagy elődöket (és a kortárs Bernard Lewis-t), hogy tudományukon az európai felsőbbrendűség és politikai érdekek érződnek. Hugh GODDARD (2000:148-149) azonban ugyanilyen joggal mutat rá, hogy kevés embernek *nincs* vallási és politikai meggyőződése, és Said munkásságát sem az alapján kell megítélni, hogy 1977-től 1991-ig a Libanoni Nemzeti Tanács tagja volt.

[277] Edward Wadie Said (1935-2003) palesztin származású irodalomelméleti professzor (University of Columbia), kultúrkritikus, politikai aktivista.

Hatás a keresztény teológiára

A felvilágosodás és az orientalisták kutatásai a keresztény teológia vallásszemléletére is hatottak. Már az angol deista, Lord Herbert of Cherbury (1583-1648) is próbálkozott a vallások fenomenológiai megközelítésével, szerinte minden vallás olyan jellegzetességgel bír (szentírások, szertartások, klérus és laikusok), amelyek abból az alapélményből táplálkoznak, amelyet Isten ír bele az emberi szívbe. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) német filozófus „Bölcs Nátán"-ja révén pedig a három monoteista vallás igazságigényének relativista megközelítése terjedt el.

Bár hely hiányában nincs módom részletes bemutatásra, a 20. századra alapvetően három vallásszemléleti irányzat alakult ki a keresztény teológiában: az exkluzivista (Karl Barth, evangelikálok és ortodoxok), az inkluzivista (Karl Rahner, a legtöbb katolikus) és a relativista vagy pluralista (John Hick, liberális protestánsok).

Muszlim álláspontok

Ha a keresztes hadjáratok és gyarmatosítás a muszlim kereszténységképre negatívan hatott, akkor a legújabb kor fejleményei még inkább. Ennek ellenére GODDARD szerint (2000:158-168) a muszlim szerzők is vegyesen exkluzivisták, inkluzivisták vagy relativisták, bár a többség nyilvánvalóan exkluzivista.

„Exkluzivista" volt a palesztinai születésű Ismail Al-Faruqi (1921-1986). E nagy hatású, akadémikus végzettségű író Galilea kerületi kormányzója volt (1945-1948), Izrael állam megalapításakor azonban Észak-Amerikába menekült. Iszlámtanulmányait az Al-Azharban végezte, a montreáli McGill University-n pedig a zsidó és a keresztény vallást tanulmányozta. Egész életében, Amerikától Indonéziáig a három vallásról tartott előadásokat, és máig tisztázatlan körülmények között halt meg (saját otthonában egy reggel feleségével együtt megkéselték).

Az iszlám világban dúló vitában, amely a vallási, etnikai vagy nyelvi identitás elsődlegessége körül folyt, Al-Faruqi sajátos „arabista" állást képviselt. Mivel az araboknak adatott a végső és egyetemes kinyilatkoztatás, az arabságnak megváltói küldetést tulajdonított. Az emberiség vallástörténete számára Ádámtól Mohamedig az arabság iszlámra való felnövekedése; a judaizmus és a kereszténység az arab tudatosság első pillanatai voltak; az egyistenhit eredetileg arab gondolat; az igazi arabság az iszlám.

Fő művének (*Christian Ethics*) előszavát a holland teológus, Hendrik Kraemer írta, aki szerint ez az első komoly próbálkozás egy jól képzett muszlim tudós részéről, hogy tanulmányozza a keresztény dogmatikát és etikát, de a könyv lényegében a

kereszténység harcos elutasítása, hangvétele vitatkozó és ítélkező. Al-Faruqi számára Jézus „eredeti üzenete” teljesen elfogadható, de azt „úgynevezett követői” Pállal az élen teljesen megrontották. Jézus vallása „degenerálódott”, a bűntudattal való megszállottság (*„peccatism”*) és a passzív megváltástan (*„saviourism”*) a millennizmussal keveredve megmagyarázza, hogy az egyház miért hanyagolta el a társadalmi ügyeket.

Stanley Brice Frost, egykori kanadai kollégája szerint al-Faruqi „Két világ embere lett, értelmével mindkettőben otthonosan mozgott, de egyikkel sem volt kibékülve.” Az iszlám nyugati missziójáról szóló könyvében pedig így jellemezte: „Más vallások odaadó hívei iránt ökumenista volt, de elsősorban *dā‘ī*[278] volt azok felé, akiket szekularizáltnak tartott, legyenek névleges muszlimok vagy bevallottan nem-muszlimok.”

„Inkluzivistának” tekinthető a tunéziai születésű Muhammad al-Talbi (1921-), a tuniszi egyetem történész professzora. Párizsban doktorált, majd egy 12. századi spanyolországi muszlim mű kiadásán dolgozott, ami a hitújítás [*bid‘a*] eseteit összegezte. Ez valószínűleg hatott az észak-afrikai kereszténység eltűnéséről szóló nézeteire, érdeklődését pedig a keresztény-muszlim kapcsolatok felé fordította. *Islam et Dialogue* című könyvében (1972) azt hangsúlyozza, milyen fontos az iszlámnak újra felvenni a kapcsolatot a világgal. Szerinte az egyház sosem vesztette el a kontaktust, amit az iszlámtudósok sora bizonyít, de az iszlám nem tud más felmutatni, mint egy olyan teológiát, amely a 12. századra megállt a fejlődésben.

Al-Talbi nem csupán önkritikára volt képes, hanem a vallások üdvözítő funkcióját illetően is el tudott képzelni „bizonyos fokú pluralitást”. Al-Ghazálí és Muhammad Abduh műveire precedensként hivatkozva al-Talbi szerint léteznek körülmények, amelyek révén egy nem muszlim is üdvözülhet, ha komoly és őszinte életet él. Az „igazi hívő” (*the true believer)* fogalmát tehát potenciálisan kiterjeszti a nagy vallások tagjaira – ugyanakkor elutasítja a vallási relativizmust, mert az lerombolja a vallási igazság gondolatát. Al-Talbira bevallottan sokan hatottak: Lavigerie algériai kardinális (a Fehér Atyák alapítója), a keresztény Massignon és az agnosztikus Blachére orientalisták, illetve Karl Rahner. Al-Talbi újabb könyvei (pl. *The Children of God – New Thoughts on the Muslim’s Relationship with Others*) arabul is megjelentek, nem kevés vitát váltva ki. Al-Talbi szerint ugyanis a pluralizmussal való megküzdés legegyszerűbb módja a pluralitás tudomásul vétele; erre maga az iszlám hagyomány mutat jó példát (ld. hittani, jogi iskolák), „csak” ki kellene terjeszteni a többi vallási tradícióra is. Az

[278] A *da‘wa* az iszlám térítő szándékú megismertetése más vallásúakkal, ennek művelője a *dā‘ī*.

iszlám nem a judaizmus és a kereszténység leváltása, hanem kiteljesedése. Az iszlám az a kereszténység és a judaizmus számára, ami a kereszténység a judaizmus számára.

Végül, a „pluralista" álláspontot néhány fiatal török iszlámtudós (Adnan Aslan, Mahmud Aydin) tárta fel, illetve az indiai Fazlur Rahman (1919-1988) és a perzsa szúfí, Seyyed Hossein Nasr (1933) művei képviselik.

Aslan disszertációja (University of Lancaster) John Hick és Seyyed Hossein Nasr vallási pluralizmusát vizsgálta. Hick-re a kanadai liberális teológus, Wilfred Cantwell Smith hatott, aki a vallási igazság kumulatív-evolutív modelljét vallotta, Nasr-ra azonban a svájci metafizikai tradicionalista szúfí, Frithjof Schuon *sophia perennis*-e.[279] Adnan a Nasr-féle hagyományközpontú, vallásosabb elképzelést üdvözli.

Aydin disszertációja (University of Birmingham) a nyugati kereszténység iszlámról, Mohamedről és a Koránról alkotott képét vizsgálta, és a muszlimoknak az európai kritikai gondolkodásmód átvételét javasolta. Különösen Hick-et tartja példaértékűnek, mert nem csupán saját vallási hagyománya értelmezéseit volt képes felülvizsgálni, hanem magát a vallási hagyományt. Aydin konkrét javaslatai a muszlimok számára: vallásközi dialógus kezdeményezése, a kereszténység mélyebb kutatása, és új vallások teológiája kidolgozása az iszlám számára.

Fazlur Rahman könyve (*Christian-Muslim Relations – Yesterday, Today, Tomorrow*) arra hívja fel a muszlimok figyelmét, hogy komoly hiányosságuk a kereszténység rendszeres tanulmányozása, és hogy el kell ismerniük a keresztényeknek egymás jobb megértése érdekében tett kezdeményezéseit.

Összefoglalva az eddigieket, bár az iszlám világban is léteznek *elszigetelt* hangok, amelyek a vallási inkluzivizmus és pluralizmus felé hajlanak, az iszlám közösség *döntő többsége* a hagyományos, exkluzív álláspontón van.

A dialógus százada

Mindennek ellenére hangsúlyozni kell, hogy *a 20. század a vallásközi dialógus virágzásának százada is volt*. A II. Vatikáni Zsinat még 1964-ben létrehozta a Nem-keresztények Titkárságát, amit 1989-ben átneveztek a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának. Az Egyházak Világtanácsa 1971-ben létrehozta a Dialógus az Élő Vallások és Ideológiák Tagjaival nevű alegységet, amelyből 1991-ben Vallásközi Kapcsolatok Irodája lett. Muszlim részről is egyre több nemzetközi szervezet kapcsolódott be a párbe-

[279] Schuon, Frithjof: „A vallások transzendens egysége", Kvintesszencia Kiadó, Debrecen, 2005

szédbe, és olyan vallásközi ügyekre szakosodott szervezetek is létrejöttek, mint az Aal al-Bayt Foundation (Amman, Jordánia).

A hetvenes évektől kezdve vallásközi konferenciák, szemináriumok és intézetek hosszú sora alakult, és a párbeszédben már nem csak teológusok és hittudósok, hanem filozófusok és emberjogi aktivisták is részt vesznek. A párbeszéd érezhetően kölcsönös igényből fakad, és a közös problémákra fókuszál.

9.5.4. Szimpátia és antipátia ma

A mai kereszténüldözések szempontjából az a kérdés, hogy *az elmúlt tizennégy évszázad hogyan hat a jelenre*, a mai muszlimok keresztényekről alkotott képére?

Egy mai felmérés

A Pew Research Center[280] (Washingon, DC) eddigi legteljesebb, globális léptékű, statisztikai alapon dolgozó dokumentációja (2011. július 21) az iszlamista *terrorra* és a muszlim-*nyugati* feszültségekre fókuszált („Common Concerns About Islamic Extremism – Muslim-Western Tensions Persist"), de a vallásokról kialakult benyomásokra is rákérdezett.

A 72 oldalas jelentés hat „keresztény többségű" (USA, Anglia, Franciaország, Németország, Spanyolország, Oroszország) és hat „muszlim többségű" országban (Indonézia, Törökország, Pakisztán, Egyiptom, Jordánia, Libanon) és Izraelben muszlim palesztinok lakta területeken készített felmérést. A következő kérdésekre (Q*uestion*) kapott eredményeket emelném ki:

- Q44. A legtöbb muszlim és a nyugati egyetért abban, hogy az iszám extremizmus *veszélyes*.
- Q95. A legtöbb muszlim úgy véli, a 2001.11.11-i terrortámadásokat *nem muszlimok* hajtották végre (egyiptomiak 75%-a, törökök 73%-a, izraeli muszlimok 68%-a, jordániaiak 64%-a, libanoniak 60%-a, indonézek 58%-a, pakisztániak 57%-a).
- Q41-42. A muszlim országok *szegénységének fő oka* a muszlimok 53%-a szerint a nyugat, 49%-a szerint a korrupt államvezetés, 42%-a szerint a demokrácia hiánya, 36%-a szerint a képzettség hiánya, 12%-a szerint az iszlámizmus.

[280] Forrás: www.pewglobal.org/files/2011/07/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Western-Relations-FINAL-FOR-PRINT-July-21-2011.pdf

- Q3g-i. A muszlimok *véleménye a keresztényekről* országonként változó: Izraelben a muszlimok 67%-ának, Libanonban 96%-nak, Jordániában 57%-nak, Indonéziában 52%-nak, Egyiptomban 48%-nak, Pakisztánban 16%-nak, Törökországban 6%-nak pozitív.
- Q3g-i. A nyugatiak *véleménye a muszlimokról* országonként változó: Angliában 64%-nak, Franciaországban 64%-nak, Oroszországban 62%-nak, az USA-ban 57%-nak, Németországban 45%-nak, Spanyolországban 37%-nak pozitív.
- A nyugatiak úgy érzik, hogy a muszlimok nem akarnak asszimilálódni.
- A muszlimok általában ellenségesebbnek érzik a nyugatiakat, mint 2006-ban.
- A nyugatiak az öt világvallás közül az iszlámot vélik a legerőszakosabbnak, a muszlimok a judaizmust.

A fenti eredmény vallásszemléleti kutatásom szempontjából sajnos nehezen értékelhető, mert (1) a „nyugatiakat" azonosítja a keresztényekkel, (2) nincs tekintettel a válaszadók vallásgyakorlási szintjére és felekezeti hovatartozására, (3) sem a másik vallásról szóló ismereteik szintjére. Talán az attitűd és a helyi vallási kisebbség létszáma között lehet összefüggést kimutatni (Libanon vö. Pakisztán).

Mit hozhat a jövő?

Úgy vélem, általánosságban a muszlim-keresztény viszonyról is elmondható: a múlt csak arra hat, akinek vannak róla – valós vagy vélt – ismeretei. A múlt jelentőségét a békés hétköznapok, a személyes kapcsolatok pozitív módon felülírhatják, a társadalmi feszültségek azonban mindig a múlt sötét lapjait elvenítik fel, és kollektivizálnak, az egyéneket szembenálló csoportokká teszik.

Mivel ma az iszlám politikai, gazdasági és kulturális szempontból is krízishelyzetben van (ld. **1.5.1.**), különösen figyelmet érdemelnek a nyitás felé tett lépések. Ilyen történelmi jelentőségű lépést fogok bemutatni és elemezni kutatásom utolsó fejezetében.

10. Az „Egyezkedő szó”

A vallások békés együttélése érdekében a könyves népek közös ábrahámi gyökerei és egyistenhite mellett újabban *az Isten és a másik ember iránti szeretet* közös etikai parancsára is szoktak hivatkozni, mint ami a Bibliában és a Koránban is megtalálható.

Erre 2007-ben 138 muszlim vallási vezető hívta fel a keresztény egyházak vezetőinek figyelmét az „Egyezkedő Szó” című nyílt levélben (*A Common Word*).[281] A dokumentummal való foglalkozást indokolja *történelmi jelentősége*, hiszen

- muszlim részről példátlan összefogásról, sőt, vallásjogi értelemben vett konszenzusról van szó,
- a levél – ugyancsak példátlan módon – az összes jelentős keresztény egyház vezetőjének lett címezve,
- a levél a Korán mellett a Tanakh és az Újszövetség iratait is szentírásként idézi,
- a levél a szeretet kettős parancsát a Tanakh, az Újszövetség és a Korán közös etikai tanításának tekinti.

Mindez közelről érinti értekezésem témáját.[282] Az ugyanis vitán felül áll, hogy az *Isten* iránti szeretet parancsa mindkét vallásban közös. Kérdés azonban, hogy az *embertárs* iránti szeretet parancsa konkrétan mit jelent, és mit *nem* jelent a muszlim fél számára? A nyílt levél mottójául szolgáló Korán-idézet (3:64) valóban *egyezkedésről* szól-e, és maguk a muszlimok is így értik-e? Bár a levél keresztény fogadtatása nagyrészt pozitív volt, komoly fenntartások is megfogalmazódtak, amelyeket – éppen a levélben megfogalmazott cél érdekében – nem lehet figyelmen kívül hagyni.

10.1. A pápa beszéde

Az „Egyezkedő Szó” kiváltó okaként a pápa egyik egyetemi előadását szokták megjelölni, amely aztán példátlanul erőteljes és széleskörű reakciót váltott ki a muszlim világban. A történések időrendben:

- 2006. szeptember 12. XXI. Benedek pápa beszéde a Regensburgi Egyetemen (*Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen)*

[281] Kommentált kiadása: VOLF-MOHAMMED-YARRINGTON 2010.

[282] A téma rövid összefoglalóját ld. Szentpétery Péter – Szalai András: „Világetosz, párbeszéd, egyezkedő szó – Széles távlatok és szűk korlátok”, In: *Vallástudományi Szemle*, 2012/2 (9-25. oldal).

- 2006. október 13. Harmincnyolc muszlim vallás- és jogtudós nyílt levele a pápának (*Open Letter To His Holiness Pope Benedict XVI.*)
- 2007. október 13. Százharmincnyolc muszlim vallási vezető nyílt levele és felhívása (*Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders*) „Egyezkedő Szó”-ra (*A Common Word*) minden keresztény egyház vezetőjének.

A pápa néhány oldalnyi beszéde[283] egyáltalán nem az iszlámról szólt, hanem az értelmes cselekvés és az Isten lénye közötti összefüggéseket fejtegette, méghozzá a modern szkepszissel szemben érvelve. Az előadás elején iróniával emlékezett vissza arra, hogy

> „…a kollégák egyike azt mondta, hogy a mi egyetemünkön van valami furcsaság: két fakultás is foglalkozik egy nem létező dologgal – Istennel. Az egyetem egészén belül vitathatatlan meggyőződés maradt, hogy egy ilyen radikális kétkedéssel szemben is szükséges és értelmes marad az Istenre irányuló kutatás az értelem segítségével, és ennek a keresztény hit hagyományaival összefüggésben kell történnie.

Utána – illusztrációként – idézett egy közelmúltbeli olvasmányából, a 14. századi bizánci császár (II. Paleologosz Manuel) és egy művelt perzsa dialógusából, megjegyezve, hogy a császár a beszélgetést valószínűleg Konstantinápoly ostromakor jegyezte le, és a saját érveit sokkal részletesebben írta le – azaz egyértelmű az elfogultsága. A császár (!) a dialógus során az „erőszakos térítés” és „a dzsihád, a szent háború témáját” is érintette, és a pápa a császártól az alábbi, botrányt kavaró mondatot idézte:

> „Mutasd meg nekem, mi újat hozott Mohamed, és csak rossz és embertelen dolgokat fogsz találni, mint az a rendelkezése, hogy az általa hirdetett hitet karddal kell terjeszteni.”

Fontos látni, hogy a pápa nem saját véleményét fejtette ki, hanem a császárt idézte, a császár e szavait pedig „meglepően nyersnek”[284], „súlyos kijelentésnek”[285] ítélte, tehát nem lehet azt állítani, hogy azonosult volna vele. Amiért egyáltalán a dialógust és az azt kiadó, elemző professzort idézte: a császárnak az erőszakos térítés elleni érvei a bibliai (racionális) istenképből következnek, de a muszlimoktól ilyesmit nem lehet elvárni, mert Allah annyira transzcendens, hogy parancsa akár a józan észt is felülírhatja.

A nyilatkozatra reagáló 38 muszlim vallástudós arra mutatott rá, hogy az iszlámban a dzsihád fogalma nem egyenlő a háborúval. A pápa által idézett szakértői vélemény, miszerint a Korán 2:256 („A vallásban nincs kényszer”) Mohamed életének

---

[283] Fordította dr. Diós István – Magyar Kurír [www.magyarkurir.hu – 2006.09.21.] A jegyzetekkel is ellátott német eredeti a Libreria Editrice Vaticana 2006-os internetes kiadásában olvasható.

[284] A német szöveg: „…in erstaunlicher schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form”.

[285] A német szöveg: „…nachdem er so zugeschlagen hat”.

mekkai, hatalom nélküli korszakából származna, a „szent háborúra felszólító” szövegek (9:5) pedig a győzedelmes medinai korszakból, ellentmond a szakmai konszenzusnak, amely szerint mindkét szöveg a medinai korszakból származik.

Hozzátehetjük, hogy a pápa az egész dialógust azért idézte, hogy bemutassa: a keresztény istenképből logikusan következik az értelmes cselekvés. Mivel azonban egész előadásában a mai nyugati, *ateista* szkepszisre kívánt reflektálni, úgy vélem, hogy tökéletes illusztráció lett volna egy *keresztény-ateista* vita, és fölösleges volt a keresztény istenképet egy másik vallás, és éppen az iszlám istenképével szembeállítani.

Az iszlám világ tömegei természetesen nem követik figyelemmel a pápa tudományos előadásait, de ha megemlíti Mohamedet vagy az iszlámot, annak hírértéke van. A muszlim újságírók pedig nem fognak olyan részletkérdésekkel foglalkozni, hogy egy középkori *görög* szöveget *német* fordításban idéző előadás *angol* fordítását vajon pontosan adják-e vissza egy *arab*, *fárszi* vagy *urdu* nyelvű napilapban.

Az iszlám világ túlérzékenységével azonban számolni kell, a Vatikánban pedig különösen. Az utcai tömegtüntetések, a vallási és politikai vezetők felháborodott nyilatkozatai, a felgyújtott templomok (Irak) és a meglincselt apáca (Szomália) után már hiába volt a pápai bocsánatkérés és magyarázkodás.[286]

10.2. A muszlim reakció háttere

A 2007-es „Egyezkedő Szó” közvetlen kiváltó oka valóban a pápa beszéde lehetett. A széleskörű muszlim reakciót azonban az a néhány évvel korábban útnak induló és történelmi jelentőségű *pán-iszlám egységesülési folyamat* tette lehetővé, amelynek a pápa beszéde csak újabb lökést adott.

Jordánia királya, II. Abdullah bin al-Hussein ugyanis még 2004. novemberében indította el az ún. „Ammani Üzenetet” (*The Amman Message*).[287] Ennek az volt a célja, hogy muszlimok és a nem-muszlim világ számára egyaránt tisztázzák, mi az iszlám és mi nem az. A király három kérdést tett fel a 24 legjelentősebb vallásjogi szakembernek:

1. Ki muszlim?
2. Megengedett-e valakit hitehagyottnak [*takfīr*] nevezni?
3. Kinek van joga kiadni kötelező jogi rendelkezést (fatvát)?

[286] Ld. en.wikipedia.org – „Regensburg Lecture” szócikk.

[287] The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought; ez az intézet adta ki az „Egyezkedő Szó”-t is.

A három kérdés természetesen a kalifátus nélküli muszlim közösség legégetőbb problémáját érinti: a hagyományos felekezeti és vallásjogi feszültségek, illetve az iszlámisták háborúra vagy likvidálásra felszólító „fatvái" miatti megosztottságot. 2005 júliusában a király konferenciát is szervezett: 45 ország több mint 180 vezető vallástudósát hívta meg a jordániai fővárosba, hogy az Ammani Üzenet Három Pontját megfogalmazzák:

1. hiteles iszlámnak fogadtak el nyolc[288] vallásjogi-hittudományi iskolát,
2. megtiltották, hogy muszlimok egymást hitehagyottnak nyilvánítsák,
3. elutasították az iszlám nevében kimondott tudatlan, jogtalan rendelkezéseket.

Az Ammani Üzenetet 2006 júliusáig, tehát egy éven belül 84 ország 552 neves muszlim intézménye és jelentős személyisége írta alá.[289] Az Üzenet jelentőségét nem lehet eléggé aláhúzni: egyrészt az iszlám elmúlt ezer évében nem volt példa ilyen elvi egységre, másrészt az Üzenet az egész iszlám közösség, az *'Umma* konszenzusa [*iĝmā'*], azaz – elvileg – minden muszlim számára kötelező érvényű kijelentés.

A király még 2005-ben elindította az „Ammani Vallásközi Üzenetet" is (*Amman Interfaith Message*). Ennek az volt a célja, hogy a muszlimok, keresztények és zsidók „között megalapozza a teljes elfogadást és jóakaratot" (1) az Isten egyetlenségébe vetett hit, (2) az egyetlen Isten imádata és szolgálata, illetve (3) az embertársak iránti szeretet és igazságosság közös értékei alapján. A király pedig még 2005. november 16-án megkapta a II. János Pál Békedíjat: ő az első nem-keresztény, aki e kitüntetésben részesült.

Gyakorlatilag a 2005-ös „Ammani Vallásközi Üzenet" lett a 2007-es „Egyezkedő Szó" alapja, amit a pápa beszéde után minden egyes keresztény egyházi vezetőhöz lehetett címezni.

10.3. A másik ember iránti szeretet parancsa

Ahogy nem szőrszálhasogatás rákérdezni arra, hogy ki mit ért „Isten" és az „Isten iránti szeretet" alatt, azt is érdemes megvizsgálni, hogy ki mit ért „a másik ember iránti szeretet" alatt. Különösen akkor, ha az „Ammani Vallásközi Üzenet" és az „Egyezkedő Szó" szerint az utóbbi parancs a Bibliában *és a Koránban is* megtalálható.

---

[288] Hanafí, málikí, sáfíí és hanbalí, a dzsafarí és zajdí, illetve az ibádí és a zahirí; az asarí hittan (*a máturídít nem említi*), a szúfí misztika és az „igazi" szalafí lelkiség.

[289] Ld. www.ammanmessage.com – „Grand List of Endorsments of the Amman Message".

10.3.1. A Tanakh és az Újszövetség

Ami a zsidó szentírást, a Tanakhot illeti, a „felebarát” fogalma (héb. *rēa‘*) tág jelentésű: a barát, a társ, a szomszéd, a másik ember. A másik iránti szeretet elsősorban a néphez tartozókra vonatkozik (3Móz 19:18), az izraeli teokratikus mintatársadalom ábrahámi és mózesi szövetségébe tartozókra, de az idegenekre vonatkozó törvények is a saját tapasztalatból fakadó empátia elvén alapulnak (2Móz 22:20 vö. Lk 6:31).

Ami az Újszövetséget illeti, Krisztus és az apostolok megismétlik a szeretet kettős parancsát, és minden más parancsot és prófétai tanítást ebből vezetnek le (Mt 22:36-39, Róm 13:9-10). A „felebarát” (gör. *plēsion*) szó jelentése a közeli, a szomszéd, az embertárs, Jézus tanításában gyakorlatilag bárki, hovatartozásra való tekintet nélkül. A másik ember iránti szeretet parancsa pedig nem csak az idegenre és a más társadalmi rétegbe tartozóra vonatkozik (Lk 10:25-37, Jak 2:8-9), hanem *az ellenségre is, mert erre maga Isten mutat példát* (Mt 5:43-45, Lk 6:35-36 vö. Róm 8:7, Kol 1:21, Ef 2:13-18). Az ellenség iránti szeretetnek része lehet a jogtalan bántalmazás elszenvedése (1Pt 3:13-14), a konfliktus eldurvulásának áldozatos megakadályozása (Lk 6:27-37), a bosszú jogáról való lemondás, és a rosszindulat jósággal való legyőzése (Róm 12:18-21).

10.3.2. A Korán és a hadíszok

Ami a Koránt illeti, sem a másik ember *feltétel nélküli* szeretetének, sem az *ellenség* aktív vagy passzív szeretetének parancsa nem található meg benne. Az „Egyezkedő Szó” szerkesztői a mottóul szolgáló verset idézték újra meg újra:

> 3:64 (SIMON) Mondd: „Ti Írás birtokosai! Jöjjetek egyezkedő szóra közöttünk és közöttetek! [Egyezzünk meg abban], hogy csupán Allahot szolgáljuk, semmit nem állítunk társként mellé, és hogy egymás között nem teszünk meg egyeseket Allah mellett ura[ink]nak!” Ha azonban ők elfordulnak, akkor mondjátok: „Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk!”
>
> 3:64 (KISS): Mondd: „Könyv Népe! Gyertek egy olyan szóra, amely megegyezik közöttünk! [Igaz és egyenes alapelvre, amely elfogadható mindkét fél számára.] Hogy nem szolgálunk mást, csak Allahot, és nem állítunk mellé társakat, és nem veszünk másokat urainknak Allahon kívül!” Aztán, ha elfordulnak, mondjátok: „Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk!”
>
> 3:64 (SERDIÁN) Mondd: „Könyv népei! Gyertek ide, és egyezzünk meg közösen egy *dologban*: egyedül az Istent szolgáljuk, nem társítunk *másokat* Őhozzá, és nem fogad fel egyikünk sem Isten mellé más urakat.” De ha elfordulnak, mondjátok ezt: „Tanúsítsátok! Mi alárendeljük magunkat Istennek!”

Ezen kívül csak két verset idéztek (2:177, 3:92), amelyek szerint az igazi jóságnak, kegyességnek [*birr*] az is a bizonyítéka, ha valaki el tud szakadni a számára kedves dolgoktól, anyagilag segítve a rászorulót, akár rokon, akár idegen (muszlim).

Az aranyszabályhoz *hasonló* parancs csak egyetlen hadíszban fordul elő, az „Egyezkedő Szó" szerkesztői pedig mindkét változatot idézték is.

> „None of you has faith until you love for your <u>*brother*</u> what you love for yourself." (Al-Bukhari)
> „None of you has faith until you love for your <u>*neighbour*</u> what you love for yourself." (Muslim)

A különbség világos, de az angol szöveg eltér az általam ismert hivatalos kiadások szövegétől.[290] An-Nawawi negyven hadíszának magyar fordítása is forrásmegjelölés nélkül hivatkozik al-Bukháríra és Muszlimra, a „testvér" és a „szomszéd" változatokat a „hittestvér" fogalmában egyesíti, illetve a kommentárban is *kizárólag* a muszlimok egymás iránti szeretetéről szól (SHUBAIL 2008:125-131). Ez különben hűen követi an-Nawawi felfogását, aki Muszlim tágabb értelmű változatát nem tartotta hitelesnek.

> An-Nawawi 13. *A hittestvériség* – „Egyikőtöknek sem teljes a hite, amíg nem szeretné (kívánja) azt <u>hittestvérének</u>, amit saját magának szeretne (kíván)."

Az is megjegyzendő, hogy a gyűjteményekben közvetlenül a hivatkozott hadísz előtt (MUSLIM) vagy után (AL-BUKHARI) a *Mohamed iránti* feltétlen szeretet parancsa áll.[291]

10.3.3. A szeretet határai

Az iszlám szentírása és hagyománya – az Újszövetséggel ellentétben – *nem ismeri* a feltétel nélküli, még az ellenségnek is járó szeretet elvét. Vallja azonban az iszlám közösség fegyveres önvédelmének jogát (amit a nyílt levél említ is), és követeli az iszlámról más vallásra, például a kereszténységre áttérő halálát (amiről a levél hallgat).

A nyílt levél – a kettős parancsra való felhíváson és ennek szentírási hivatkozásain túl – még egy jelentős, de egyelőre kevesek által felismert üzenetet is hordoz. A 14. oldalon ugyanis a vallási kényszer tiltása és a vallásszabadság eszméjének hangoztatása

---

[290] ALBUKHARI 1:13 angol kiadása a szeretetet *a muszlim testvérre* szűkíti: „Narrated Anas: The Prophet said, None of you will have faith till he wishes for his (Muslim) <u>brother</u> what he likes for himself." A MUSLIM 1:72 pedig a nyílt levélben találhatótól eltérően *testvért vagy szomszédot* említ: „None amongst you believes (truly) till one likes for <u>his brother or for his neighbour</u> that which he loves for himself."

[291] ALBUKHARI 1:15 „Narrated Anas: The Prophet said, None of you will have faith <u>*till he loves me more* than</u> his father, his children and all mankind." MUSLIM 1:71 „It is reported on the authority of Anas b. Malik that the Messenger of Allah said: None of you is a believer <u>*till I am dearer to him* than</u> his child, his father and the whole of mankind." (kiemelés Sz.A.)

után egyszerre fogalmazódik meg a keresztényekkel szembeni ellenségesség tagadása, ennek határa, és az iszlámra vagy muszlimokra támadók elleni fenyegetés:

> „A vallásban nincs kényszer." (*Al-Bakarah* 2:256) Ez világosan utal a Második Parancsra, és a másik ember iránti szeretetre, amelynek az igazságosság és a vallás szabadsága döntő része. Isten mondja a Szent Koránban: „Allah nem tiltja meg nektek, hogy jóindulattal és méltányosan bánjatok azokkal, akik a vallás miatt nem harcoltak ellenetek, és nem űztek el lakhelyeitekről. Allah szereti azokat, akik méltányosan járnak el." (*Al-Muntahinah* 60:8 [SIMON])
>
> Mi muszlimok tehát arra hívjuk a keresztényeket, hogy emlékezzenek Jézus szavaira az Evangéliumban (Mk 12:29-31): „Jézus így válaszolt: A legfőbb ez: Halljad, Izráel, az Úr, a mi Istenünk, egy Úr, és szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből. A második ez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. Nincsen más, ezeknél nagyobb parancsolat." Muszlimként tehát azt mondjuk a keresztényeknek, hogy nem vagyunk ellenük, és az iszlám nincs ellenük – amíg nem kezdenek háborút a muszlimok ellen a vallásuk miatt, nem nyomják el őket, és nem űzik el őket otthonaikból (a Szent Korán fentebb idézett [60:8] versével összhangban). Mi több, Isten azt is mondja a Szent Koránban: „Ők [a Könyv Népe] nem mind ugyanolyanok. Van egy közösség a Könyv Népe között, akik igaz úton járók, és Allah áját olvassák az éjszaka óráiban, és leborulnak. Hisznek Allahban és az Utolsó Napban, és megparancsolják azt, ami helyes, és megtiltják azt, ami helytelen, és igyekeznek a jótettekben. És ők azok, akik az igazak közé tartoznak. És bármi jót is tesznek, nem lesz tőlük megtagadva [annak jutalma] És Allah ismeri az istenfélőket." (*Aal Imran* 3:113-115 [KISS])

Vallásszabadság – kivéve muszlimoknak

A szöveg komoly kérdéseket vet fel. Először is, ha valóban tilos a kényszer a vallásban, mégpedig a másik ember iránti szeretet miatt, aminek része a vallásszabadság, a muszlimoknak azonban az életükbe kerülhet áttérni a kereszténységre, akkor jogos az a következtetés, hogy *az iszlám nem ugyanazt érti vallásszabadság és a másik ember iránti szeretet alatt, mint a levél címzettjei, a keresztények*. Az iszlám közösség a saját tagjaitól megtagadja az áttérés, a szabad lelkiismereti döntés jogát: aki mégis áttér más vallásra, annak nem jár a másik embernek járó szeretet, annak már az élethez sincs joga.

Az iszlám közösség ugyanis csak három esetben büntethet *muszlimot* halállal (SHUBAIL 2008:137): ha házasságot tör, szándékosan embert öl, vagy hitehagyott lesz:

> A hitehagyás esetében, a hitehagyott ember büntetésének célja a muszlim társadalom vallásának és közrendjének megvédelmezése attól, hogy a vallás elhagyását jelentéktelen dolognak vegyék, továbbá célja a hitehagyott ember meggondolásra való késztetése, annak érdekében, hogy megmaradjon vallásán, és ne hamarkodja el annak elhagyását. Továbbá az iszlám állam alkotmánya a Sarián alapul, a hitehagyás így az alkotmány, az államrend, a haza elárulását jelenti.

Mivel az iszlám jogban a kereszténységre, más vallásra vagy ateizmusra való áttérés a *köztörvényes bűnök között* szerepel, jogos a következtetés, hogy az iszlám minden kétséget és naiv elképzelést kizáróan negatívan értékeli a kereszténységet.

Az iszlám nem ellenség, amíg...

A nyílt levél a gondolatmenetet folytatva a Korán 60:8-at idézi. Ez a legjobb esetben is meglepő, ugyanis az eredetileg *a Mohamedet és híveit üldöző, hitetlen pogányokkal* való bánásmódról szólt. A levél ezek után a keresztényeket emlékezteti a kettős parancsra, majd deklarálja, hogy az iszlám nem keresztényellenes, és a muszlimok sincsenek a keresztények ellen – *amíg nem kezdenek háborút a muszlimok ellen a vallásuk miatt*. Az ehhez fűzött vers (3:113-115) pedig valószínűleg arra utal, hogy a muszlimok is tudják: a keresztények nem egyformák. Ez azonban a gondolatmeneten belül csak azt jelentheti: nem mindegyik indít háborút a muszlimok ellen a vallásuk miatt.

Ez az a pont, ahol a – csaknem fél milliárd keresztényt tömörítő – World Evangelical Association válasza[292] véleményem szerint jogosan adott hangot az aggodalomnak. Az ok a kereszténység és a nyugati világ *azonosítása*, ami az iszlám klasszikus vallásszemléletből és világképéből fakad.

> Az első gondunk a következő: fontos különbséget tenni a keresztény hit és a nyugati világ között. Bár sok keresztény él a nyugati világban, a legtöbb keresztény nem. A kereszténység nem nyugati vallás: a Közel-Keleten alapították, és legtöbb gyakorlója nem a nyugati társadalmakban él. (…) A második gondunk, amint írták: „Muszlimként tehát azt mondjuk a keresztényeknek, hogy nem vagyunk ellenük, és az iszlám nincs ellenük – amíg nem kezdenek háborút a muszlimok ellen a vallásuk miatt, nem nyomják el őket, és nem űzik el őket otthonaikból." Ez a mondat zavarba ejt minket. Azt kérdezzük magunktól: Hol háborúskodnak a keresztények a muszlimok ellen? A sok keresztény vezető közül, akinek a levelet címezték, ki vesz részt abban a bűnben, hogy muszlimok ellen háborúznak és muszlimokat űznek el otthonaikból? Ösztökélt-e bármelyik keresztény vezető nyilvánosan ilyen tettre a muszlimok ellen? Kérjük, informáljanak minket az ilyen magatartásról, ha található ilyen, hogy mi minden lehetséges eszközzel biztosítsuk a muszlimok számára, hogy békében élhessenek.

Az Aal Al-Bayt fatvái

Mark Durie ausztrál anglikán lelkész és emberjogi aktivista is okkal érvel amellett, hogy az „Egyezkedő Szó" kiadója, az ammani Aal Al-Bayt intézet vallásjogászai egészen mást értenek az emberi jog, lelkiismereti- és vallásszabadság, illetve felebaráti szeretet

[292] „We Too Want to Live in Love, Peace, Freedom and Justice – A Response to A Common Word Between Us and You" (2008.04.02.)

fogalma alatt, mint a keresztények. 2008. február 18. előtt ugyanis angolul is olvasható volt az ammani intézet weboldalán[293] az *Ask the Mufti* szekcióban az a jogi rendelkezés (3. 5. 13. fatva), amely a hitehagyásról szól. A fatva kiadója az intézet fő vallástudósa, Jordánia volt főmuftija (1992-2007), a muszlim-keresztény dialógusok rendszeres résztvevője és az „Egyezkedő Szó" egyik prominens aláírója, Sa'id Hijjawi sejk.

A törvény lényege, hogy a Jordán Királyság alkotmánya a (már) keresztények számára biztosítja vallásuk gyakorlását, de egy muszlimnak nincs vallási szabadságjoga arra, hogy áttérjen a kereszténységre. Ha áttér, hitehagyottként minden emberi jogát elveszti, a büntetése halál. A szöveg[294] megérdemli a hosszabb idézést:

- Ha egy muszlim elutasítja az iszlámot, hitehagyottá kell nyilvánítani.

  „<u>És aki más vallást keres az Iszlámon kívül</u> – az soha nem fogadtatik el tőle, és a Túlvilágon a vesztesek között lesz" (Korán 3:85 KISS)
- A hitehagyást a hitehagyott tetteinek és hitről szóló vallomásának is bizonyítania kell.
- Ahhoz, hogy valakit hitehagyottá lehessen nyilvánítani, felnőttnek (a pubertás korát elérőnek) és épelméjűnek kell lennie.
- Aki kényszerítettek arra, hogy az iszlámot megtagadja, miközben a szívében hívő maradt, azt nem lehet hitehagyottnak nyilvánítani.

  „Aki nem hisz Allahban, miután már hitt, <u>kivéve az, akit kényszerítenek</u> – de azok, akik megnyitják a szívüket a hitetlenségnek, rajtuk Allah haragja van, és hatalmas büntetés jár nekik." (Korán 16:106 KISS)
- Mielőtt a hitehagyottat elítélik, megtérésre, az iszlámra való visszatérésre kell hívni:

  „Mondd azoknak, akik hitetlenek, hogy <u>ha felhagynak vele, akkor a múltjuk meg lesz bocsájtva</u>. De ha visszatérnek, akkor a korábbi népek gyakorlata már megelőzte ezt." (Korán 8:38 KISS)
- A hitehagyás büntetése halál, amit Allah szabott ki, amikor azt mondta: „a lázadás (*fitna*) nagyobb bűn, mint az ölés":[295]

  „Megkérdeznek a harcról a tiltott hónapokban. Mond: „A harc ezekben nagy bűn, de távol tartani Allah útjáról, és a hitetlenség Benne, és távol tartani a Sérthetetlen mecsettől, és kiűzni belőle a népét még nagyobb bűn Allah előtt. <u>Bizony a zsarnokság (kísértés) rosszabb, mint az ölés</u>." És nem fognak felhagyni azzal a hitetlenek, hogy harcoljanak veletek, amíg vissza nem térítenek benneteket a vallásotoktól, ha képesek

[293] Ld. www.altafsir.com

[294] Ld. www.acommonword.blogspot.com – *Apostasy Fatwas and 'A Common Word Between Us and You'* [2008.02.18.]

[295] A Royal Aal Al-Bayt saját fordításában a *fitna* jelentése *sedition* (lázadás). Más magyar fordítások: „Az eltántorítás súlyosabb[an esik latba], mint az ölés" (SIMON), „A zaklatás nagyobb (bűn) az öldöklésnél." (MIHÁLFFY), „A hit üldözése rosszabb, mint mások megölése." (SERDIÁN).

rá. Akik közületek elfordulnak a vallásuktól, és meghalnak, amíg még hitetlenek – azoknak a cselekedetei hiábavalóak lettek ezen a világon és a Túlvilágon. Ők a tűz társai, abban fognak lakozni örökké." (Korán 2:217 KISS)

- A halálbüntetést Mohamed világos mondásai (hadísz) is támogatják:
    - A próféta mondta: „Aki megváltoztatja a vallását, azt öljétek meg." (Al-Bukhari 9:57)
    - Mohamed három okot adott, amiért egy muszlimot megölni törvényes cselekedet lehet: hit utáni hitetlenségért, házasság utáni házasságtörésért és gyilkosságért (mások törvénytelen megöléséért). (Al-Bukhari 9:17)
- A hitehagyásért járó ítéletet a muszlim uralkodónak kell kimondania.
- Ha a hitehagyottat nem ölik meg, más szabályok lépnek érvénybe:
    - Házassága hitehagyás okán semmissé válik.
    - Nem örökölhet a rokonai javából – akár muszlimok, akár nem – mert a hitehagyott jogilag halottnak tekintendő.
    - Hitehagyása után egyetlen tettének sincs jogi érvényessége (nem jogalany).
    - A hitehagyott nem házasodhat újra, sem muszlimmal, sem nem-muszlimmal.
    - Senkinek nem lehet a gyámja, gyermekei fölötti jogát elveszíti; hitehagyott apának nincs beleszólása a lánya házasságába.

„…akik[296] csak kivárnak, hogy mi történik veletek. Amikor pedig Isten sikeressé tesz benneteket, azt mondják: »Talán bizony nem a ti oldalatokon álltunk mi is?« De amikor a hitetlenek felé fordul a szerencse, azt mondják: »Talán bizony nem voltatok a kezünkben, és nem védtünk meg titeket a hívőktől?« Isten ítélkezni fog köztetek a Feltámadás napján, és Isten soha nem fog lehetőséget adni a hitetleneknek, hogy a hívők fölé kerekedjenek." (Korán 4:141 SERDIÁN)

    - Amikor a hitehagyott meghal, a muszlimoknak nem szabad érte imát mondani, és nem szabad őt muszlim temetőben eltemetni.
    - Ha egy hitehagyott férfi visszatér az iszlámhoz, és meg kívánja újítani házasságát, új szertartással kell feleségül vennie, és új mátkapénzt kell neki fizetnie.
    - A hitehagyott vagyona, birtoka egy kijelölt birtokosra száll. Ha a hitehagyott visszatér az iszlámra, a vagyonát visszakapja. Ha hitehagyottként hal meg, vagyona muszlim örökösére száll, de csak annyi, amennyi hitehagyásakor az övé volt. Minden vagyona, amit az után szerzett, hogy az iszlámot elhagyta, *fay*-nak tekintendő (az iszlám közösség közvagyonának része lesz).

Fontos szem előtt tartani, hogy ezek nem „középkori" törvények, nem is egy mai „szélsőséges, radikális, iszlamista kisebbség" álláspontja, hanem *egy modern és moderált iszlám állam jogrendjének része*, amely harmóniában van a Korán és a prófétai tradíció hagyományos értelmezésével, az iszlám klasszikus vallásszemléletével és világképével.

[296] Ti. a hitetlenek és képmutatók, akik a tűzre kerülnek, ld. 4:140.

Az eddigiek alapján tehát egyértelmű, hogy „a másik ember iránti kölcsönös szeretet és tisztelet” az „Egyezkedő Szó” írói és aláírói számára *mást* jelent, mint a címzettek számára, és annál mindenképpen *kevesebbet*, mint amit a kereszténység a másik ember iránti szeretetről vall. A feltétlen emberszeretet parancsa ugyanis a nyílt levél állítása ellenére sajnálatos módon *nem közös kincs*. A nyílt levél valójában mást fogalmaz meg: azt az *elvi maximumot*, amit muszlimoktól el lehet várni. Nem véletlen, hogy a nyílt levélre a közel-keleti keresztény vallási vezetők „visszafogottan” reagáltak.

Vallás és politika

Ismét igazolódik a tétel, hogy az iszlám vallásszemléletében *vallás és politika szétválaszthatatlan*. Az iszlám pedig olyan vallási közösség, amely politikai hatalommal bír, és a kereszténységre is még mindig úgy tekint, mint *vallási és politikai* hatalomra, mert „a nyugattal” azonosítja. Ezért egyrészt politikai eseményeknek hajlamos vallási jelentőséget is tulajdonítani (nyugatiakkal való fegyveres konfliktus „az iszlám elleni támadás”), másrészt a keresztények iránti jóindulatot is a nyugati („keresztény”) hatalmak politikájától teszi függővé („…*amíg* nem kezdenek háborút a muszlimok ellen a vallásuk miatt, nem nyomják el őket, és nem űzik el őket otthonaikból”).

A nyílt levél Hans-Küngi kiinduló pontja alapján („A vallások közötti béke nélkül nincs világbéke”) kérdés, hogy hogyan lehet értékelni a levelet?

A „nem vagyunk ellenségek, amíg…” mondat ugyanis inkább való *fegyverszüneti* nyilatkozatba, mint baráti közeledésbe. E mögött valószínűleg az iszlám három részre osztott világképe áll, amely a Korán *utáni* két évszázadban alakult ki, és a dzsihád harcias értelmezéséből fakadt. A korai iszlám jogban ugyanis az első terület az iszlámé [*dār al-islām*], ahol Allah akarata, az iszlám érvényesül. A második háborús terület [*dār al-ḥarb*], ahol ellenállnak az iszlámra való hívásnak. A kettő között álló „szerződéses” terület [*dār al-ʻahd*] az, amelyik harc nélkül megadta magát, de nem tért át, és évi adó [*ḫarāĝ*, „harács”] ellenében megőrizhette autonómiáját (EI II:116).

E fogalmak a politikai erőviszonyok változása miatt a modern korra átértelmeződtek. Háborús terület „az iszlámmal” szemben ellenséges ország lett, amely „iszlám területet” gyarmatosít, azaz katonailag támad muszlimok lakta területet, ezért jogos a dzsihád mint védekező harc (pl. Bosznia, Csecsenföld, ld. SALAMON-MUNIF 2003:164). Szerződéses terület pedig az iszlámmal szemben semleges vagy jóindulatú ország lett.

10.4. A Korán 3:64 szövegkörnyezete

Bizonyára értékelni kell, hogy a nyílt levelek azért hivatkoznak szentnek tekintett szövegekre, hogy közeledő szándékuknak az emberinél nagyobb tekintélyt adjanak. Ez azt jelzi, hogy ők maguk isteni elvárásnak igyekeznek megfelelni, illetve a keresztényeket is az ennek való engedelmességre szólítják fel („Nyílt levél és *felhívás*…").

Az „Egyezkedő Szó" keletkezéstörténete és üzenetének értékelése után a mottó szövegkörnyezete is figyelmet igényel. Ez pedig nem más, mint a zsidókkal és a keresztényekkel való nyílt konfrontáció, amire Mohamed válasza *teológiai és politikai ultimátum* volt. Gordon Nickel tömör megfogalmazásában:

> A verset, amit ma egyesek arra használnak, hogy a muszlimok és a keresztények „közös" teológiai felismerései mellett érveljenek, a hagyományban úgy értelmezték, mint polemikus kihívást a nem-muszlimok számára, hogy fogadják el az Isten muszlim koncepcióját."[297]

Nickel tanulmánya először is a közismert tényre mutat rá, hogy a Korán olyan szöveg, amelynek hiányzik a szövegkörnyezete, értelmezése ezért szükségszerűen attól függ, hogy milyen részleteket tudunk meg a szírából és a hadíszokból, illetve hogy ezeket hogyan értékelik a nagy Korán-magyarázók. Ez a 3:64-at illetően is különösen igaz.

10.4.1. Előtte: vita keresztényekkel

A vers a „Könyv Népét" szólítja meg, és a legkorábbi kommentátorok (Ibn Iszháq, Muqátil ibn Szulajmán), illetve későbbi neves kollégáik (al-Wáhidí, at-Tabarí) szerint is az első kb. nyolcvan vers eredetileg a nadzsráni keresztény delegációval folytatott párbeszédről szól (NICKEL 2007:7-8, KISS 2010:91).

A 3. szúra Allah egyedülvalóságával és a Koránban leküldött igazság hirdetésével kezdődik, amely „megerősíti" a Tórát és az Evangéliumot (3:2-3), akkor is ha nem minden egyértelmű benne (3:7). Allah előtt „a vallás az iszlám", és akiknek Könyv adatott, azok is csak később különböztek össze (3:19). Hiába vitáznak Mohameddel (3:20), ölik meg hitetlenségükben a prófétákat (3:21), a tetteik ítéletre méltók (3:22), mert elfordulnak a nekik adatott Könyv-részlettől (3:23). Hiába hiszik, hogy nem jutnak pokolra, csak magukat vezetik félre (3:24), az ítélet napján igazságos ítéletben részesülnek (3:25). Allah a mindenható (3:26-27), ezért a hitetlenek közül nem szabad szö-

[297] Nickel, Gordon: „A Common Word in Context – Toward the roots of polemics between Muslims and Christians in Early Islam", In: *Collactanea Christiana Orientalia* 6 (2009) [www.quranandinjil.com – 2012.05.30.]

vetségest választani (3:28). Allah minden tud, és az ítélet napján minden-kinek szembesülnie kell a saját tetteivel (3:29-30). A megoldás:

> 3:31 (KISS) Mondd: „Ha szeretitek Allahot, akkor kövessetek engem. Akkor Allah is szeretni fog benneteket, és megbocsátja bűneiteket. Allah megbocsátó, irgalmas." 32 Mondd: „Engedelmeskedjetek Allahnak és a Küldöttének!" És ha elfordulnak, hát, Allah bizony nem szereti a hitetleneket.

Az indoklás szerint az *Allah* iránti szeretet azért követeli *Mohamed* követését, mert Allah egy prófétai vérvonalat választott ki Ádámtól Noén és Ábrahámon át Imránig, és bár csak emberek, *Allah minden teremtmény fölé emelte őket* (3:33-34).

A továbbiakban a 3. szúra címét adó Imrán családjáról (*Ál Imrán*) olvashatunk, amely Mohamed sajátos „ószalógiájának" alapjait rögzíti. Ez pedig nem a zsidóknak, hanem keresztényeknek volt címezve.

„Imrán" tehát az uralkodó értelmezés[298] szerint Jézus édesanyjának, Máriának [*Maryam*] az édesapja, aki főpap volt. Máriát korán elhalt édesapja helyett anyai nagybátyja, a gyermektelen Zakariás nevelte fel (3:35-36). A lány a Templomban egy olyan szobában lakott, amelyhez csak Zakariásnak volt kulcsa, de Allah csodás módon gondját viselte. Ezt látva Zakariás felbátorodott, gyermekért imádkozott, ami – kezdeti hitetlenségének az Újszövetségből ismert története ellenére – János [*Yahya*] személyében meg is adatott neki (3:37-41). Az angyalok azonban Máriának is hírt vittek, az evangélium mohamedi változatát (3:42-59 vö. **6.2.**). Mohamed „ószalógiája" pedig nem lehet vitatéma:

> 3:60 (KISS) Az igazság Uradtól van, ne legyél hát a kételkedők között! [Ez az egyetlen igazság Jézus prófétáról (a.s.), bármi, ami ezen túl van, csak kitaláció.] 61 Aztán, ha valaki vitatkozik veled ezzel kapcsolatban, miután a tudás eljött hozzád [arról, hogy mi volt Jézus próféta (a.s.) valódi története], mondd: „Gyertek, hívjuk a mi fiainkat és a ti fiaitokat, a mi asszonyainkat és a ti asszonyaitokat, minket és benneteket, és fohászkodjunk alázatosan, és kérjük Allah átkát a hazugokra!" 62 Bizony, ez az igaz történet. És nincs más isten, csak Allah. És bizony Allah mindenható, Bölcs. 63 És ha elfordulnak, hát bizony, Allah mindent tud azokról, akik romlást okoznak.

Ilyen előzmények után hangzott el az „Egyezkedő Szó" mottója (3:64). Mohamed angyali sugallatra hivatkozva korrigálni akarta a hat évszázados apostoli és patrisztikus

[298] Ld. EQ II:509, de korai magyarázók (pl. Muqátil ibn Szulajmán) szerint azonban Mózes és Áron apjáról (Amrám) van szó. A vita alapja, hogy a Koránban két bibliai Mirjam (*Maryam*) keveredik: Mózes és Áron húga, illetve József felesége, Jézus édesanyja, vsz. a kortárs szír tipologikus prédikációk hatására.

tradíciót. Aki pedig mást mert mondani, azt – saját igaza tudatában – a kölcsönös átok kihívása elé állította. KISS klasszikusokra támaszkodó kommentárja a 61. vershez:

> A szúra eleje, egészen eddig az ájáig akkor lett kinyilatkoztatva, amikor a jemeni Nadzsranból keresztények jöttek Medinába, hogy vitába szálljanak a muszlimokkal Jézus prófétát (a.s.) illetően. Azt állították, hogy Jézus próféta (a.s.) isten, vagy isten fia, vagy a Szentháromság egyike. Amikor a vita során nem lehetett meggyőzni őket, a Mindenható Allah kinyilatkoztatta: ha olyan biztosak abban, hogy nekik van igazuk, és a muszlimoknak nincs, akkor kérjék Allah átkát közösen arra, aki hazudik. Ezt azonban nem merték megtenni. Allah Küldötte (s.a.w.) később azt mondta, hogy ha megtették volna, akkor, mikor hazatérnek, nem találtak volna ott sem házat, sem családot.

Az „egyezkedő szó" gyakorlatilag arra szólította fel a keresztényeket, hogy tagadják meg korábbi hitüket, és higgyenek Mohamednek. Az átok-próba révén pedig az derült ki, hogy Jézusról tudatosan hazudnak.

10.4.2. Utána: vita zsidókkal és keresztényekkel

A 3:64 szövegkörnyezetét tovább vizsgálva érdemes elolvasni az utána jövő verseket is. Ezek már nem Jézus kilétével, hanem *Ábrahám* személyével kapcsolatosak:

> 65 [Ez az ája akkor lett kinyilatkoztatva, amikor a zsidók azt mondták, hogy Ábrahám próféta (a.s.) zsidó volt, ők pedig az ő vallását követik, és a keresztények is hasonlót állítottak.] Könyv Népe! Miért vitáztok Ábrahámmal kapcsolatban, amikor a Tóra és az Evangélium csak [hosszú idővel] utána küldetett le? [És a zsidó és a keresztény vallás csak az Írások kinyilatkoztatása után fejlődött ki.] Miért nem használjátok az eszeteket? 66 Bizony ti olyanok voltatok [idáig], akik olyasmiről vitáznak, amivel kapcsolatban volt [valamennyi] tudásuk. Akkor miért vitáztok [most] olyasmiről, amivel kapcsolatban nincs tudásotok? Allah tud, ti pedig nem tudok. 67 Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem haníf volt, muszlim. És nem tartozott a társítók közé. [A haníf az az ember, aki természetes, eredeti egyistenhitet követ, akkor is hisz a Mindenható Allah Egyedülvalóságában, ha erről nem ért el hozzá semmilyen kinyilatkoztatott Könyv.] 68 Bizony azok vannak a legközelebb Ábrahámhoz, akik követték őt, és ez a próféta [Mohammed Próféta (s.a.w.), és akik hisznek [Allah Egyedülvalóságában]. Allah a hívők védelmezője.

10.5. A Korán 3:64 értelmezéstörténete

Mohamed Jézust és Ábrahámot illetően is jobban informált, ezért Krisztusból egy önmagához hasonló „küldöttet" [*rasūl*] kreált, Ábrahámból pedig az arab ősatyát, a „természetes monoteista" [*ḥanīf*] ősképét. Nem „egyezkedik", hanem kinyilatkoztat, és engedelmességet vár el, vagyis iszlámra hív.

10.5.1. Miről is van „szó”?

Gordon NICKEL értelmezéstörténeti tanulmánya (2007:10-18) a klasszikus kommentárok elemzésével további jelentős részletekre hívja fel a figyelmet. Ami az „egyezkedő szó” vagy „közös szó” [*kalima sawā*] kifejezést illeti, a kommentátorok Muqátil-tól (8. sz.) Ibn Kathírig (14. sz.) úgy értelmezték a *sawā*-t, hogy „igazságos” [*'adl*] vagy „igaz” [*nasaf*] szó, ami nem konszenzusra, hanem a felhívás tartalmára: az iszlám monoteizmus igazságára vonatkozik. A 12. századi az-Zamaksarí számára a kifejezés jelentése „ugyanazon a szinten [*mustawiya*] köztünk és köztetek”, ami szerinte arra utal: ami a Koránban, a Tórában és az Evangéliumban egymásnak nem mond ellent (utalás a szöveghamisításra). A 12. század végén ar-Rází a *kalima szawā* kifejezésben az „igazságtevő” [*insāf*] szót látta, amely a vitapartnerek között tesz igazságot. Mohamed átokra hívásában is mintát látott: iszlámra hívás [*da'wa*] után így lehet elvágni a vitát.

A 14. századi al-Qurtubí is követi a régi értelmezést [*sawā ~ 'adl*], és a 3:64-t „igazságos” vagy „jog szerinti” szóra hívásként értelmezi – szerinte ugyanis a zsidók és a keresztények nem követik mindenben Allah rendelkezéseit (mi tilos, mi kötelező, mi megengedett stb.), a muszlimoknak ezért nem szabad követni őket. A kortárs al-Bajdáwí a tauhíd üzenetére fókuszál, ami Jézus istenségének visszautasítása, ezért szerinte a „közös szó” Allah küldötteinek és könyveinek közös tartalmára: a tauhídra vonatkozik. Ar-Rázíhoz hasonlóan ő is gyönyörködik Mohamed módszertanában, ahogy a helyes információ és a teendők közlése után minden vitát elvágva iszlámra szólít fel. Végül, a 14. századi Ibn Kathír szerint is a megszólított „könyves népek” a zsidók és keresztények, akik így együtt, egy szinten vannak felszólítva a tauhídra. A „közös szó” előzménye szerinte is a nadzsráni keresztényekkel folytatott meddő vita volt.

10.5.2. A nadzsráni keresztény delegáció

A 3:64 vizsgálatában nem csupán a szövegkörnyezet és az értelmezéstörténet fontos, hanem az az iszlám hagyomány is, amely a dialógust kezdeményező *keresztényekről*, és Mohamed szónoklatára adott reakciójukról számol be. Gordon Nickel másik forrástanulmánya[299] a történet fontos részleteire, illetve magának a találkozónak a történelmi jelentőségére hívja fel a figyelmet.

[299] Nickel, Gordon: 'We Will Make peace With You' – The Christians of Najran in Muqatil's Tafsir, 2006. [www.quranandinjil.com – 2011.12.01.] Muqátil elbeszélését Ibn Iszháq (*Sīrat*) és Ibn Sza'd (*Tabaqāt*) korai *szíra* verzióival is összeveti – erre itt és most hely hiányában nem térünk ki.

A jemeni Nadzsrán városából 622-ben érkezett keresztény küldöttség. Mohamed ekkor már az Arab félsziget ura volt, a helyi egyház pedig tudnia akarta, mire számíthat. A történet első elbeszélője Muqátil ibn Szulajmán (megh. 767.), akinek a *Tafszír*-ja az egyik legkorábbi jó állapotban fennmaradt kommentár, bár később háttérbe szorult.

Muqátil azzal kezdi a 3. szúra magyarázatát, hogy az első nyolcvan vers a nadzsráni keresztényekkel való vita [*munāzara*] miatt lett „leküldve" Mohamednek. Elbeszélésében a párbeszéd Mohamed és két szóvivő küldött (Szajjid és ʻÁkib) között folyt:

- Ó, Mohamed, miért becsmérled [*šatama*], és nem tiszteled [*'āba*] a Mesterünket [*saḥīb*]?
- Miféle mestereteket?
- Jézust [*'Ísza*], a szűz Mária fiát. Mutass még egy olyan Allah által teremtett szolgát, mint ő! Életet ad a halottnak, meggyógyítja a leprást, és agyagból teremt madarat. (Muqátil rámutat: „Nem tették hozzá, hogy 'Allah engedélyével'.") Bár minden embernek van apja, Jézusnak nem volt. Úgyhogy érts velünk egyet abban, hogy Jézus Allah fia [*ibn Allāh*], és követünk téged.

Muqátil a 7. század eleji egyházak tanításáról az 5:15 kommentárja szerint ennyit tudott:

> A nesztoriánusok [*Nastūriyya*] azt mondják: „Jézus Allah fia", a jakobiták [*Mār Ya'kūbiyya*] azt mondják: „Allah a Messiás, Mária fia", és a bizánciak [*'Ibādat am-Malik*] azt mondják, hogy Allah, a hatalmas és magasztos, harmadik a háromból: isten ő, isten Jézus és isten Mária is...

Erős tájékozatlanságot eláruló tipológiája alapján végül is úgy látja, hogy a nadzsrániak mindhárom felekezetet képviselték. Mohamed válasza így hangzott:

- Allah mentsen attól, hogy fia [*walad*] legyen, vagy hogy lenne vele egy (másik) isten!
- Te „dicséretre méltó" [*aḥmad*] vagy?
- „Dicséretre méltó" [*aḥmad*] és „dicsért" [*Muḥammad*].
- Miért vagy dicséretre méltó?
- Az emberek a társítást (*širk*) illetően dicsérnek.
- Kérdezni fogunk néhány dolgot.
- Addig nem válaszolok, amíg nem rendelitek alá magatokat (*salima*), és nem követtek.
- Már alárendeltük magunkat neked!
- Ti (ketten) nem rendeltétek alá magatokat! Három dolog tart vissza titeket az alárendeléstől [*islām*]: disznóhúst esztek, bort isztok, és azt mondjátok, hogy Allah, a hatalmas és magasztos egy fiú [*walad*].

Ekkor Szajjid és ʻÁkib dühös lett:

- Ki Jézus apja?! Hozz hozzá hasonló példát [*misl*]!

Muqátil szerint ekkor küldte le Allah a 3:59-et:

- Bizony, Jézus példája olyan Allah előtt, mint Ádámé. Porból teremtette, aztán azt mondta neki: „Legyél!" És ő lett.
- Nem úgy van, ahogy mondod. Nem hasonlít hozzá.

Muqátil szerint ekkor küldte le Allah a 3:61-et:

- Gyertek, hívjuk a mi fiainkat és a ti fiaitokat, a mi asszonyainkat és a ti asszonyaitokat, minket és benneteket, és fohászkodjunk alázatosan [*nabtahil*], és kérjük Allah átkát a hazugokra!

Erre a keresztények ezt mondták egymás között:

- Semmit nem érünk el az ő átok-próbájával [*mulā'ana*].

Mohamednek pedig végül ezt válaszolták:

- Ó, Mohamed, békét kötünk [*salahā*] veled, mert még ránk támadsz [*ḡazā*], és megfélemlítesz minket, hogy eltántoríts a vallásunktól.

Muqátil szerint ezután a keresztények Mohameddel *szerződést kötöttek, és fizettek* (kétezer ruha, harminc páncéling). Mohamed, aki ekkor már Arábia ura volt, nem engedte meg, hogy bárki is büntetlenül vitassa Jézus „igaz történetét". A szírák is erről szólnak.

Ibn Iszháq beszámolója (GUILLAUME 1955:270-272) tizennégy követről tud, akik „a király vallását" [*dīn am-malik*] követték. E melkiták amellett érveltek, hogy „ő (ti. Jézus) Allah", és „Allah fia [*walad*]", és „a három egyike". Mohamed erre iszlámra hívta őket (rendeljék alá magukat Allahnak és neki), és felsorolta, mi tartja vissza őket: Jézust Isten fiának tartják, imádják a keresztet, és disznóhúst esznek. Ibn Iszháq olyan beszámolót is idéz, amely szerint szószólóik korruptak voltak: tudták, hogy Mohamed „a várt próféta", de a vagyon és a hatalom elvesztésének lehetősége visszatartotta őket ennek elismerésétől. (Mohamed elutasítása csak jellemhibából fakadhat.)

Ibn Sza'd elbeszélése (*Tabaqát*) nem részletezi a krisztológiai vitát. Amikor a követség megérkezett, Mohamed iszlámra hívta őket, ők ezt visszautasították, mire Mohamed: „Ha visszautasítjátok elfogadni azt, amit mondok, akkor gyerünk, átkozzuk meg egymást!" A követek gondolkodási időt kértek, és másnap bejelentették döntésüket: „Úgy látjuk helyesnek, hogy nem átkozunk meg téged. Azt parancsolsz nekünk, ami tetszik, nekünk engedelmeskednünk kell, és békét kell kötnünk beled."

Mohamed logikája a következő volt: ő tudja, hogy Isten szól hozzá, ezért amit mond, az igaz; ennek tudatában Isten átkát meri kérni önmagára, ha mégis hazudna; aki ezt nem meri, *az tudja, hogy hazudik*, azért nem meri. Mohamed ennyire nem ismerte a keresztényeket: számukra ugyanis tilos volt az ellenség átkozása, a prófétai kijelentéseket pedig a Szentíráshoz és a hitvallásokhoz szoktak mérni. Különben is kérdés, hogy lehet jól kijönni egy hadúrral folytatott „ki hazudik?" játékból?

10.5.3. Összefoglalás

Az „Egyezkedő szó” mottója, a Korán 3:64 nem egyezkedő, hanem *polemikus* szövegkörnyezetben hangzott el, nem egyenrangú felek között, hanem *Arábia ura és alattvalói* között, nem a közös etikai parancsokra való rámutatásként, hanem *teológiai és politikai ultimátumként*, ráadásul az iszlám hagyomány szerint a keresztények ezután kezdtek el *vallási adót* fizetni. A keresztények eleve azért *kezdeményeztek párbeszédet* Mohamed-del, mert annak Jézusról szóló tanítása – mai szóval élve – *sértette a vallási érzelmeiket.* Mohamed azt állította Krisztus után hat évszázaddal, hogy jobban ismeri Krisztus „igaz történetét”, mint a kereszténység. Saját állítását igazolandó *isteni kinyilatkoztatásra* hivatkozott, ami azonban mások számára ellenőrizhetetlen, tárgyaló feleit pedig *kölcsönös átokra* hívta ki, bár ez saját meggyőződésén kívül semmit sem bizonyított.

Vajon a nyílt levél szerkesztői mindennek nem voltak tudatában?

Elképzelhető, hogy a megbékélés szándékának szentírási megalapozásául csak keresni akartak a Koránban egy olyan mondatot, ami „ilyesmiről” szól, a 3:64-re pedig már a jordán király is hivatkozott az *Amman Interfaith Message*-ben. Ez esetben kérdés, hogyan értékeljük a szövegkörnyezet és az értelmezéstörténet ilyen mértékű figyelmen kívül hagyását? Új, pozitív trendként vagy elszigetelt esetként? Nem lehet ugyanis figyelmen kívül hagyni, hogy a nyílt levelet az új pán-iszlám mozgalom központjában szerkesztették, és a világ vezető muszlim vallástudósai írták, illetve írták alá.

Elképzelhető, hogy a Koránnak azt a szövegét, amellyel Mohamed egykor a keresztényeket kvázi „sarokba szorította”, e muszlim tudósok a közeledésre felszólító szentírási precedensként értelmezik? Ez akkor lehetséges, ha GOLDZIHER Ignácnak van igaza: „Nem annyira az a döntő az iszlám vallási jelenségeinek helyes megítélése során, hogy mit mond a Korán és a hagyomány, hanem hogy ezek kijelentéseit és értelmét a közösség hogyan értelmezi.” (1981:804)

Néhány dolgot azonban sajnos nem kell találgatnunk: az iszlám közösség ma is vallási alapon felosztott világban gondolkodik, a keresztény hitről ma is ennyire negatív véleménye van, és a vallásközi békét ma is politikai történésektől teszi függővé.

A pápa Ammanban

A pápa 2009-es közel-keleti zarándokútjának fontos állomása volt Jordánia (május 8.). Ott elmondott beszédéből íme a témánkhoz kapcsolódó részlet:[300]

[300] Forrás: szit.katolikus.hu/index.php?m=xvi-benedek-p-pa-utaz-sai

Zarándokként jöttem Jordániába, megtisztelni azokat a szent helyeket, melyek a bibliai történelem kulcs-eseményeinek jelentős színhelyei. A Nébó hegyére vitte el Mózes a népét, hogy lássák a földet, mely a hazájuk lesz, itt halt meg és itt temették el. Betániában, a Jordánon túl [Jeruzsálemből nézve] prédikált Keresztelő János és tanúskodott Jézusról, akit megkeresztelt annak a folyónak a vizében, amelyről ez a föld a nevét kapta. A következő napokban meglátogatom ezt a két szent helyet, és örömömre megáldhatom két templom alapkövét, melyeket az Úr keresztségének hagyományos helyén fognak építeni. A lehetőség, hogy Jordánia katolikus közössége templomot építhet, annak jele, hogy ez az ország tiszteli a vallást, s a katolikusok nevében szeretném kifejezni, mennyire értékelik e nyitottságot. A vallás szabadsága kétségtelenül alapvető emberi jog, és nagyon remélem és imádkozom azért, hogy mindenki elidegeníthetetlen jogait és minden férfi és minden nő méltóságát tartsák tiszteletben, támogassák és védjék meg nem csak Közép-Keleten, hanem a világon mindenütt.

Jordániai látogatásom kedvező alkalmat kínál mélységes tiszteletem kifejezésére a muszlim közösség és elismerésem kinyilvánítására azért a vezető szerepért, melyet Királyi Őfelsége visz az iszlám által hirdetett erények támogatásában és jobb megértésében. Néhány évvel az Ammani Üzenet és az Ammani Vallásközi Üzenet közzététele után elmondhatjuk, hogy ezeknek a nemes kezdeményezéseknek jó eredményei lettek a nyugati és a muszlim világ civilizációjának kapcsolatában, mert cáfolják azok előítéleteit, akik elkerülhetetlennek tartják az erőszakot és az összeütközést.

A dzimmí státusz történelmi tapasztalata alapján valóban rendkívüli pozitívum, hogy Jordániában új templomok épülhettek. Ez vagy PR értékű történelmi kuriózum marad, vagy lesz folytatása, és a jordániai király példát mutathat a muszlim országoknak.

Ammani Üzenet, Egyezkedő Szó és a hazai muszlimok

Ami a két szöveg hazai fogadtatását illeti, az interneten többször is rákeresve (2012. január 2; május 2; december 2) az „Ammani Üzenet” és az „Ammani Vallásközi Üzenet” csak utalás szintjén fordult elő a pápa 2009-es közel-keleti zarándoklatának kommentjeiben. Az „Egyezkedő Szó”-ra is csak egy eredményt kaptam: Szent-Iványi Ilona doktori értekezése[301] a függelékben a nyílt levél teljes fordítását közli, illetve ennek szövegét vette át a Keresztény-Zsidó Társaság egy cikke.[302]

A hazai muszlim közösségek egyiket sem fordították le magyarra. Képviselőiknél érdeklődve, hogy ismerik-e a szövegeket, és milyen jelentőséget tulajdonítanak nekik, a MME képviselője csupán azt írta, hogy ismerik, a MIK képviselője pedig megköszönte, hogy felhívtam rá a figyelmüket.

[301] Szent-Iványi Ilona: „Az egyezkedés lehetőségei – Adalékok a keresztény-iszlám vallásközi párbeszéd legújabb történetéhez”, doktori értekezés, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2011.

[302] www.szecsijozsef.hu/letoltes/SZECSI_A_keresztny-iszlam_vallaskozi_parbeszed.doc

11. Összefoglaló

A Korán nyitó szúrája (*al-Faṭiḥa*) az első vallásjogi szempontból is elfogadott magyar nyelvű fordításban (KISS 2010) így hangzik:

1. Allah, a Kegyelmes, az Irgalmas nevében.
2. Dicsőítés és hála Allahnak, a Világok Urának,
3. A kegyelmesnek, az Irgalmasnak,
4. Az Ítélet Napja Birtokosának.
5. Csak Téged imádunk, és csak Tőled kérünk segítséget,
6. Vezess minket az egyenes útra,
7. Azoknak az útjára, akiknek kegyeket adtál, nem azokéra, akiket haragod sújt, és nem a tévelygőkére.

És íme, egy részlet KISS klasszikusokat idéző kommentárjából a 7. vershez:

> Akik az Egyenes úton járnak, azok a vezetés népe. Őszinte hitűek, és engedelmeskednek Allahnak és Küldöttének. Megtartják Allah parancsait, és távol maradnak attól, amit ő megtilt. Azért fohászkodnak, hogy Uruk segítsen nekik távol maradni azoknak az útjától, akikre Ő megharagudott, akiknek a szándékai romlottak, akik ismerik az Igazságot, és mégis eltérnek tőle. Arra kérik Allahot, hogy elkerülhessék azoknak az útját, akik tévelyegnek, akik elvesztették a valódi tudást, és ennek következményeként a sötétségben bolyonganak, és nem találják a helyes utat. A Mindenható Allah azzal is megerősíti, hogy mindkét út helytelen, hogy megismétli a „nem" szót.
>
> Ez a két út a zsidók és a keresztények útja, és a hívő szolgának vigyáznia kell arra, hogy nehogy ugyanebbe a hibába essen. Az igaz hívők útja az, hogy ismerik az igazságot, és aszerint viselkednek. A zsidók viszont elhagyták vallásuk gyakorlását, a keresztények pedig elvesztették az igaz tudást. Ezért sújtja a szúrában említett harag a zsidókat, míg a keresztények helyzetére találóbb leírás a tévelygés. Akik tudnak, de a gyakorlatban nem valósítják meg a tudásukat, megérdemlik a haragot, azokkal ellentétben, akik tudatlanok. A keresztények törekednek az igaz tudás megszerzésére, de nem képesek rá, mert nem a megfelelő forrásból keresik. Ezért tévelyegnek. Meg kell említenünk, hogy a harag és a tévelygés vonatkozik mindkét csoportra, de a zsidókra inkább a harag, a keresztényekre pedig inkább a tévelygés.

A 7. verset egy hadísz szerint maga Mohamed magyarázta így, és az értelmezési hagyomány is ezt tükrözi. Maga az első szúra pedig a napi öt előírt imádság során *tizenhétszer* hangzik el. Ezért mindenkiben okkal és joggal merülhet fel a kérdés, vajon a 7. verset recitálva világszerte hány muszlim gondol a zsidókra és a keresztényekre, és hányan fohászkodnak azért, hogy ne járjanak úgy, mint a zsidók és a keresztények?

Mi, keresztények pedig mit kezdjünk ezzel a helyzettel? Hogyan gondoljunk azokra, akik így gondolnak ránk? Mit mondhatunk nekik, és mit tehetünk értük?

A téma nemzetközi és hazai jelentősége

Az iszlám mai, nemzetközi és hazai jelentősége más, mint bármikor az elmúlt tizennégy évszázadban. Ezért az egyháznak mind Európában, mind hazánkban megint alaposan végig kell gondolnia, hogyan tekint erre a világvallásra. A muszlimok már rég nem csupán az „Egri csillagok" történelmi ellenségei, egzotikus misszióterületek őslakói vagy a tévé külföldi híreinek távoli arcai, hanem szomszédaink és munkatársaink, alig ismert ismerőseink, akik között egyre több a magyar.

A nyugati egyházak többsége már évtizedek óta foglalkozik azzal a kihívással, amit az itt élő sok és sokféle muszlim a társadalom és a helyi egyházak számára jelent. Az egyházak reakciója természetesen nem egyforma, mert helyzetük és teológiai megközelítésük sem az. Az iszlámról szóló vallásismereti képzést és az iszlámmal kapcsolatos egyházi nyilatkozatokat azonban optimális esetben hosszú évek összetett kutatómunkája előzi meg. – Akárhol is tart ez ügyben a hazai egyház, remélem, hogy kutatásommal sikerül valamelyest hozzájárulni a tisztánlátáshoz.

Amit nem sikerült kutatni

Ami a hazai muszlim vezetők kereszténységképét illeti, a képviselőikkel való levelezést nem tudtam reprezentatívnak, tudományos dolgozat számára értékelhetőnek tekinteni:

- a három megkeresett közösségből csak kettő válaszolt;[303] a képviselők segítőkészek voltak, de egyiküknek sem volt vallásjogi-hittani képzettsége;
- csak a legfontosabb pontokra kérdeztem rá: a Biblia megváltoztatásának vádjára, a Szentháromság koráni megfogalmazásának problematikájára és a hitehagyásról szóló versekre; válaszuk alapján kijelenthetem: a hazai muszlimok az értekezésben hagyományos muszlim álláspontokat vallják;
- válaszaik közlésétől azonban el kellett tekintenem: az egyik esetben a válasz színvonala miatt, a másik esetben pedig nem tudtam két ellentétes igénynek megfelelni, egyfelől a doktori képzés tudományos módszertani elvárásainak, másfelől annak a közlési feltételnek, hogy értekezésemet a muszlim képviselő saját hitéleti szempontjai alapján velem korrigáltatja.

Ennek ellenére a jövőre nézve szükségesnek tartom a hazai muszlimok kereszténységképének vizsgálatát, megfelelően előkészített kérdőíves primer-kutatás révén.

---

[303] A Magyarországi Muszlimok Egyháza részéről Sulok Zoltán Szabolcs elnök, a Magyar Iszlám Közösség részéről Tóth István alelnök.

A tézis és a kutatás eredménye

Értekezésemben igyekeztem megérteni magát az iszlámot, felfedezni minden lehetséges faktort, amely az iszlám kereszténységképét alakíthatta, illetve meglátni, hogyan jelent meg az iszlám vallásszemlélete a két vallás történelmi viszonyában, illetve hogy milyen szerepet játszik a mindenkori keresztényüldözésekben.

Úgy látom, hogy a disszertáció elején megfogalmazott tétel a kutatás során igazolást nyert. Az iszlám vallásszemléletének és kereszténységképének *potenciális jelentősége van* abban, hogy muszlimok bizonyos társadalmi krízishelyzetekben keresztény embertársaik ellen fordíthatók. Ez azonban csak részben iszlám-specifikus, valójában egyetemes emberi jelenség:

- társadalmi krízishelyzetek mindig voltak, vannak, és lesznek,
- az egzisztenciális problémákkal küszködő ember pedig igyekszik olyan ellenséget kreálni, amelyiken le tudja vezetni a feszültségét,
- a cél érdekében *bármilyen* kisebbségből képes ellenséget kreálni, és nyelvi, nemzeti vagy vallási identitása alapján stigmatizálni,
- a *választást* a helyi történelem, kultúra és vallási hagyomány határozza meg.

Például a „keresztény" Európában a „Krisztus-gyilkos" zsidóságból lehetett ellenséget kreálni, és a legitimáció érdekében az Újszövetség egyes mondatait idézni. Az „iszlám házában" viszont – a kisebbségi muszlim irányzatok mellett – az „Allah haragjától sújtott" zsidókból és a „tévelygő" keresztényekből lehet(ett) ellenséget kreálni, a legitimáció érdekében pedig a Koránt és hadíszokat idézni.

Fontos különbségnek látom azonban, hogy míg a „keresztény zsidóellenesség" alapja az Újszövetség félreértése, félremagyarázása, az iszlám zsidó- és keresztényellenessége a Korán és a hadíszok konkrét kijelentéseiből, és nem csupán azok félreértelmezéséből fakad. *Az iszlám ugyanis a zsidósággal és a kereszténységgel szemben definiálta önmagát, és róluk alkotott negatív összképen alapul a legitimációja.* Ha a Tanakh és az Újszövetség nem lett meghamisítva, ha ma is lehetne Mózes vagy Jézus követőjeként élni, mi szükség lenne Mohamedre, a Koránra és az iszlámra?

Ha a két *vallási rendszer* viszonyán nem is lehet változtatni, a két vallás *híveinek* viszonyán mindenképpen. A Koránban és a prófétai hagyományban rögzített *háttér* ugyanis a békés együttélés hétköznapjaitól és a hivatalos nyilatkozatoktól függetlenül mindig is ott lesz, társadalmi krízis esetén pedig *előtérbe* kerülhet. Az igazi kérdés ezért mindig is az volt, és ma is az, hogy mit kezd vele a muszlim egyén és társadalom?

Tanulságok a dialógus számára

A keresztény-muszlim együttélést és párbeszédet illetően, először is, *tudomásul kell venni*, hogy a keresztény teológia és az iszlám hittan között a legtöbb témában kibékíthetetlen ellentétek feszülnek: mindenáron való összebékítésük csak nagyfokú ismerethiány és felületesség esetén válhat céllá.

Másodszor, keresztény részről *felül kell vizsgálni* néhány koráni ihletésű és tartalmú kifejezés használatát: ilyen az „ábrahámi vallás*ok*" többes számú alak (mintha a zsidó és a keresztény vallás is az lenne), és a „könyves népek" fogalmának félreértése (mintha az iszlám elismerné a mai zsidó és keresztény szentírásokat).

Harmadszor, *tudatában kell lenni* annak, hogy több hittani témában is különbség *van* a Korán kijelentései és klasszikus értelmezési hagyományuk között, és az előbbiek esetenként közelebb állnak a keresztény krisztológiához és pneumatológiához (pl. Isten Lelkének Máriába lehelése). Erre a teológiai párbeszéd során esetleg rá lehet mutatni.

Negyedszer, ugyancsak a teológiai párbeszéd során – reformista muszlimokra való hivatkozással – keresztény-ellenes vádak (pl. bibliahamisítás) és keresztény-ellenes jogi eljárások (aposztata-törvény) revíziójának kérdését is *fel lehetne vetni*.

Ötödször, a tisztánlátás fontosságára hivatkozva megfelelő módon *fel lehetne hívni a figyelmet* a modern szövegkritikai kutatás eredményeire (Biblia, Korán, „Barnabás evangéliuma").

Megértés és újragondolás – a motiváció kérdése

Eddigi kutatásaimat összefoglalva úgy látom, hogy a két vallási közösség viszonyát ma is az ismerethiányból és kettős mércéből fakadó negatív klisék határozzák meg. Az ezeken való túllépéshez a másik megérteni akarására és a saját sémák újragondolására van szükség, ami azonban nem megy megfelelő motiváció nélkül. Jelenleg a keresztény oldal a motiváltabb, hiszen a nyugatiak a kultúrájukat, az iszlám országokban élők pedig az életüket érzik veszélyben. A muszlimok közül a nyugaton élők talán motiváltabbak, de még sem elég lehetőségük, sem valós belső igényük sincs a változtatáshoz.

A keresztény *semmit sem talál saját szentírásában* az iszlámról. Ezért rászorul az egyházi, akadémiai és muszlim kiadványokra, azaz eltérő emberi vélemények megismerésére és mérlegelésére. Az átlag nyugati hívő először valószínűleg egyházi kiadványt keres, ennek híján akadémiai ismeretterjesztőt, és kevesen muszlim műveket is kezükbe vesznek. (Megjegyzem, kevés olyan muszlim kiadvány létezik, amit keresztények számára írtak az iszlámról.)

A muszlim azonban *a saját szentírásában is* olvashat a kereszténységről, ezt az ismeretet pedig elegendőnek és igaznak véli. Ezért eleve nem érzi szükségét a további tanulmányoknak – ahogy kihívás híján az átlagos keresztény is elegendőnek véli, amit az Újszövetségben talál az izraelita vallásról. Ha a muszlim mégis többet akar tudni, akkor inkább a konzervatív muszlim hitéleti kiadványokat választja, nem az akadémiai műveket, és semmi esetre sem egyházi kiadványokat. (Itt is megjegyzem, kevés olyan egyházi kiadvány létezik, amit muszlimok számára írtak a kereszténységről.)

Végül, ami a belső igényt illeti, míg az iszlám hittudománynak *egyáltalán nem érdeke*, hogy a kereszténységről alkotott hagyományos kép pozitív irányba változzon, a keresztény egyháznak és teológiának *elemi érdeke* az iszlám mélyebb megértése, és lehetőség szerint a muszlimok kereszténységről alkotott képének megváltoztatása, vagy legalább árnyalása. E feladathoz azonban csak a megélt hit és a tárgyilagos ismeretterjesztés eszközével, illetve az élő és ható Krisztus reménységében lehet hozzáfogni.

Van értelme?

Arra gondolva, hogy bizonyos fokú társadalmi krízisek esetén szinte automatikus a vallási vagy más kisebbségek marginalizálása, stigmatizálása és üldözése, felmerül a kérdés, hogy *mit lehetne elérni* az iszlám kereszténységképének árnyalásával? Nem mindegy, hogy tényleg a hite miatt, vagy valójában etnikai, gazdasági és politikai feszültségek miatt üldözik az embert? Úgy látom, hogy két okból sem mindegy.

Először is, csak az Istenre (vagy Isten nem létére) való hivatkozás képes teljesen letépni a lelkiismeretről az emberiesség béklyóit. A *vallási legitimáció* hatalma nagyobb a nemzeti érzéseknél és a gazdasági-politikai érdekeknél, ezért nyugodtabb lelkiismerettel nagyobb embertelenségre tud rávenni – amint erre szinte minden vallási hagyományban látunk példát. Ennek azonban talán a fordítottja is igaz: a vallási legitimáció kollektív kerülése vagy elutasítása fenntarthatja a társadalmi diskurzust, a valódi problémákra való fókuszálást, megelőzheti vagy mérsékelheti a konfliktust.

Másodszor, a helyi keresztények számára mindig komoly etikai kérdés, hogy *Krisztusért* üldözik őket, vagy „csak” nemzetiségük vagy javaik miatt? Mártírok, akiknek nem szabad védekezniük, mert az Úr áll bosszút értük, vagy védekezhetnek, mert csak mások érdekeinek az áldozatai, és ha más vallásuk lenne, akkor is így bánnának velük? A napjainkban üldözött egyiptomi, nigériai vagy iraki hívők számára ezek olyan kérdések, amelyek konkrét választ követelnek – dolgozatomon azonban túlmutatnak.

Abstract

The Islamic View of Christianity and Its Impact on Relations Between the Two Religions

Together, the Christian Church and the Islamic Community represent more than the half of the world's population. Muslim-Christian relations are therefore of global significance.

The research topic is the Islamic view of Christianity and its impact on relations between the two religions. The motivation for the research is the persecution of Christians in Islamic countries, a phenomenon that is growing in waves. The goal of the research is to define the role of the Islamic view of other religions and Christianty in religious persecution.

The approach of the research is similar to the comparative theology of religions method, an interdisciplinary way to investigate the way religions percieve each other and the reasons why they percieve each other as they do. The legitimacy of this approach is the observation that the mutual perception of religions defines the potential for such relations and dialogue. Yet the process of perception is not always conscious, and religious adherents rarely realize the limits of their own understanding, which underscores once more the importance of this reseach.

It is the first summary of this far-reaching topic in the Hungarian language. It also provides a short section at the end containing the answers of prominent Hungarian Muslim teachers about some important doctrinal questions.

The dissertation has five main sections in ten chapters.

The *first main section* contains and introduction to the topic, quoting statistics of Christian human-rights agencies and governmental studies on the persecution of Christians in Islamic countries, comparing their situation with problems of Muslims living in the West. The second chapter explains the transliteration system, abbreviations etc. The third chapter outlines the importance of the comparative theology of religions method, and deals with the methodological approaches taken, rangig from technical to ethical.

The *second main section*, the fourth chapter contains a general introduction to Islam and its various theological and legal schools. The second part of the chapter

summarizes the religious understanding of the Qur'an, traces the human side of the compilation of the text, analysing its structural and hermeneutical peculiarities, summarizing its religious significance for Muslims, and reporting the latest results of Qur'anic textual criticism. The third part of the chapter about Muhammad provides a survey of his life, reconstructed from the Qur'an and the biographical literature, and summarizes his religious significance for Muslims according to the Qur'an and in Islamic piety, analyzing the phenomenon of „Imitatio Muhammadi". These studies help to understand the Islamic perception of the Bible, Jesus Christ and the Trinity.

The *third main section* provides an in-depth study of the Qur'anic view of Christianity. The fifth chapter traces the development of Muhammad's views about the Bible, Jesus Christ and Christians throughout the Meccan and Medinan periods and catalogs all imaginable sources he could have had about Christianity (including linguistic skills, scriptural sources, and personal contacts). The sixth chapter describes the Islamic view of basic Christian doctrines about the Bible, Jesus Christ and the Tinity, compared to historical Christian doctrines.

The *fourth main section* shows the general view of religions in Islam. The seventh chapter summarizes the Islamic categorization of religions and Christianity, giving special attention to the concept „People of the Book", presenting key Qur'anic statements and the Night Journey of Muhammad recorded in the Hadith, introduces the modern concept of religious tolerance, analysing a Hungarian Muslim's presentation using specific Qur'anic passages to prove Islamic religious tolerance.

The eighth chapter offers an introduction to the Sharia system and the four accepted Sunni legal schools, and shows how the general view and categorization of religions is applied to Islamic law. It summarizes what the so-called „protected" status has meant for Jews and Christians over the centuries, explains the prosecution of Muslims for converting to Christianity, and describes of old and new alternative hermeneutical approaches to the topic. It also compares contemporary Islamic human rights declarations to United Nations standards, especially the right to freely choose another faith. The ninth chapter is a historical overview of Muslim-Christian relations, focusing on key persons and schools of thought from the beginning to the present time.

The *fifth main section* is the tenth chapter, which contains a critical reflection on „A Common Word", the famous letter signed by 138 Muslim scholars to all Christian church leaders (2007).

The thesis of the dissertation is the following:

Islam makes no distinctions among religion, culture and society; consequently, Islam percieves nations as religious communities, and Islam regards history to be the history of competing religions. Based on its own model of religion, Islam identifies nations and countries according to their religious beliefs. As a result, any tension between the Western („Christian") world and the world of Islam, the tension always has a religious connotation (and even explanation) and Christians living among Muslims have to suffer.

The Islamic enmity against Christians is *potentially* rooted int the Islamic view of religions in general and the very negative view of Christianity in particular as articulated in the Qur'an and Hadith.

Islam „accepts" former revelations like those given to Moses and Jesus, yet claims to „abrogate" former revelations (such as the Tanakh and Judaism, the New Testament and Christianity) based on the concept of repeated revelation (i.e., God reveals always the same truths, if the Bible contradicts Muhammad, its text must have been corrupted). Judaism and Christianity are religions that will eventually die out; until then, their adherents must pay for the right to practice their religion.

The Qur'an also raises doctrinal charges against Christianity, like „associating" Jesus and Mary to Allah, and „changing" Scriptures, both of which are considered unpardonable sins.

The potential enmity against Christians *can be activated* by conflicts between the world of Islam and the Western („Christian") world, even if the tension is eesentially political, ethnic or economic. Thus, (1) in territories, where Muslims are the majority, (2) in times of severe social crisis, (3) the quotation of certain Qur'anic and Hadith texts in religious speeches can (4) motivate Muslims to act against local Jews and Christians.

Granted, in general such phenomena are *not* Islam-specific, since all human societies tend to create enemies by stigmatizing minorities to vent anger and fear. Yet the legitimization of such agression by certain religious stigmata (religious legal status and doctrinal charges) *is* peculiar to Islam.

It is also true, that religious differences are often used (and abused) as a pretext for covering real social tensions, but this is only because they are easy to use. In fact, they are „oil" poured on a fire that was lit in the 7th century.

The study shows the differences between what the Qur'an actually says and its later interpretations, and demonstrates that while there is – at least theoretically – a chance for reinterpreting its anti-Christian texts, it is obvious that the exclusivist majority of Muslims have no interest in abandoning their traditional concepts of Christianity, and are unwilling to forsake proven strategies for converting Christians (such as demonstrating the unreliability of the Bible).

The author's conclusion is, that changing this negative picture remains the task of Christians. By means of all due respect and love, Christians must share *authentic information* about Christianity with their Muslim friends, who need to understand historic Christian beliefs, the positive results of biblical textual criticism, and the essential difference between Christianity and today's Western culture.

Zusammenfassung

Die islamische Sicht des Christentums und ihre Wirkung auf die Beziehungen der beiden Religionen

Die christliche Kirche und die islamische Gemeinschaft zusammen representieren mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung. Muslimisch-christliche Beziehungen sind von globaler Bedeutung.

Das Forschungsthema der Dissertation ist die islamische Sicht des Christentums und ihre Wirkung auf die Beziehungen der beiden Religionen. Das primäre Motiv der Forschung ist die Verfolgung von Christen in islamischen Ländern, ein Phänomen, das immer wieder in Wellen auftaucht. Das Ziel der Forschung ist die Rolle der islamischen Sicht anderer Religionen bzw. des Christentums in bezug auf die religiöse Verfolgung zu definieren.

Die Vorgehensweise der Forschung ist zur Methode der komparativen Theologie der Religionen ähnlich. Mit Hilfe dieser interdisziplinären Methode wird danach geforscht, wie Religionen einander wahrnehmen und warum gerade so und nicht anders. Diese Forschung wird durch die Beobachtung unterstrichen, dass die gegenseitige Wahrnehmung der Religionen die Chancen der Beziehungen und des Dialogs bestimmt. Der Wahrnehmungsprozess erfolgt aber nicht immer bewusst und die Mitglieder der Religionen realisieren ihre Grenzen des Verstehens nur selten. Das unterstricht noch einmal die Wichtigkeit der Forschung.

Die Dissertation ist die erste Zusammenfassung dieses weit verzweigten Themas auf Ungarisch. Sie enthält am Ende auch eine kurze Sektion von Antworten prominenter ungarischer muslimischer Gelehrten auf Fragen über wichtige Lehren.

Die Dissertation besteht aus fünf grösseren Sektionen und ist insgesamt auf zehn Kapitel gegliedert.

Die *erste Sektion* enthält eine Einführung ins Thema, zitiert Statistiken von christlichen Menschenrechtsorganisationen und Regierungsstudien über die Verfolgung von Christen in islamischen Ländern, vergleicht ihre Situation mit den Problemen der Muslime die im Westen leben. Kapitel 2 enthält die gewählte Transkriptionssytem, Abkürzungen usw. Kapitel 3 entwirft die Wichtigkeit der Methode der komparativen

Theologie der Religionen und beschäftigt sich mit methodologischen Problemen forschungstechnischer und -ethischer Natur.

Die *zweite Sektion* enhält eine generelle Einführung in den Islam und in seine vielfältigen theologischen und juristischen Schulen.

Der zweite Teil von Kapitel 4 fasst das religiöse Verstehen des Korans zusammen, untersucht die humanen Elemente der Kompilation/Redaktion des koranischen Textes, analysiert seine strukturellen und hermeneutischen Eigenschaften und berichtet über die neuesten Ergebnissen der textkritischen Forschung des Korans. Der dritte Teil des Kapitels über Muhammad überblickt sein Leben, rekonstruiert vom Koran und der biographischen Literatur, fasst seine religiöse Bedeutung für Muslime nach dem Koran und in der muslimischen Frömmigkeit zusammen, und analysiert das Phänomen „Imitatio Muhammadi". Diese Studien helfen die islamische Wahrnehmung der Bibel, des Christus und der Trinität zu verstehen.

Die *dritte Sektion* enthält eine tiefgreifende Abhandlung der koranischen Sicht des Christentums. Kapitel 5 fragt nach der Entwicklung der muhammadischen Sicht von Schriften, Jesus und Christen während seiner Zeit in Mekka und Medina, sammelt alle seinen vorstellbaren Quellen über das Christentum (sein Sprachwissen, schrifliche Quellen, personelle Begegnungen). Kapitel 6 beschreibt die islamische Sicht der christlichen Grundlehren über die Schrift, den Christus und die Trinität, und vergleicht sie mit historischen christlichen Doktrinen.

Die *vierte Sektion* behandelt sich mit der allgemeinen islamischen Sicht der Religionen. Kapitel 7 die islamische Klassifikation der Religionen und des Christentums zusammen, mit besonderer Rücksicht auf das Kozept „Volk des Buches", presentiert die koranischen Aussagen bzw. Muhammads Nachtsreise im Koran und Hadith, leitet das moderne Konzept der religiösen Toleranz ein, und alanysiert die Presentation eines ungarischen Muslims, die gewisse koranische Texte benutzt um islamische religiöse Toleranz zu bestätigen. Kapitel 8 ist eine Einführung in das Scharia-System und die vier anerkannten Sunnitischen Rechtsschulen, und weist darauf hin, wie die generelle islamische Sicht und Kategorisierung der Religionen im islamischen Recht verwendet werden. Es wird zusammengefasst, was der „verteidigte" Status für Juden und Christen für Jahrhunderte bedeutete, bzw. das Verfahren gegen die zum Christentum bekehrende Muslime. Hier wird über eine alt-neue hermeneutische Vorgehensweise berichtet, die eine Alternative zum Thema bieten könnte, und, es werden moderne

islamische Menschenrechtserklärungen mit UNO-Standards vergleicht. Kapitel 9 bietet einen historischen Überblick der muslimisch-christlichen Beziehungen. Dabei wird auf die Schlüsselfiguren und Gedankenschulen von den Anfängen bis heute konzertriert.

Die *fünfte Sektion* ist Kapitel 10, ist eine kritische Reflexion auf den berühmten Brief von 138 muslimischen Gelehrten der an alle christlichen Kirchenleiter adressiert wurde („Ein Wort das uns und euch gemeinsam ist", 2007).

Die These der Dissertation ist die folgende:

Islam kennt keine Trennung zwischen Religion, Kultur und Gesellschaft. Islam nimmt Völker als religiöse Gemeinschaften wahr, und betrachtet Geschichte als die Geschichte konkurrierender Religionen. Auf Grund seines eigenen Religionsmodells identifiziert Islam Nationen und Länder nach ihren Religionen. Wenn die Welt des („christlichen") Westens und die Welt des Islam in Konflikt geraten, bekommt die Spannung immer wieder eine religiöse Färbung (sogar Erklärung), und Christen, die unter Muslimen leben, müssen leiden.

Die islamische Feindschaft gegen Christen ist *potentiell* in der allgemeinen islamischen Sicht der Religionen und der negativen Sicht des Christentums verwurzelt, die im Koran und in Hadith artikuliert sind.

Der Islam „akzeptiert" frühere Offenbarungen (z. B. die an Mose und Jesus gegebenen), aber auch behauptet, dass er die früheren Offenbarungen „ablöst" (Tanach und Judaismus, Neues Testament und Christentum). Er tut es auf Grund des Konzepts wiederholter Offenbarungen (d.h. Gott sagt immer dieselbe Wahrheit, und wenn die Bibel Muhammad widerspricht, sei ihr Text mit Sicherheit gefälscht worden). Judaismus und Christentum sind mit der Zeit auszusterben, ihre Anhänger müssen aber bis dahin Steuer bezahlen, um das Recht zu haben, ihre Religion praktizieren zu können. Der Koran bringt auch schwere theologische Anklagen gegen Christen vor: Jesus und Maria Allah „beizugesellen" und die Schriften „verändert zu haben" – beide sind unvergebbare Sünden.

Die potenzielle Feindschaft gegen Christen *kann* bei Konflikten zwischen der Welt des Islam und des („christlichen") Westens *aktiviert werden*, auch wenn es um politische, ethnische oder wirtschaftliche Spannung geht.

Das heisst, (1) wo Muslime in der Mehrheit sind, (2) in Zeiten ernsthafter sozialen Krise (3) das Zitieren gewisser Texte aus dem Koran und Hadith in religiösen Reden (4) Muslime gegen lokale Juden und Christen motivieren kann.

Es ist wahr, dass der Hauptteil dieses Phänomens ist nich islamspezifisch, denn alle menschlichen Gemenschaften neigen dazu, aus Minderheiten Feinde zu machen und sie auf Grund ihrer sprachlichen, nationalen oder religiösen Merkmale zu stigmatisieren, um den eigenen Ärger und die Angst zu mildern. Die Legitimierung der Agression mit gewissen religiösen Stigmen (religiös-juristischer Status und theologische Anklagen) *ist* aber Islam-spezifisch. Auch das is wahr, dass religiöse Differenzen sind oft gebraucht (und missbraucht) werden, um wahre soziale Spannungen zu verhüllen, sie können aber nur deshalb missbraucht werden, weil sie leicht zu gebrauchen sind. Sie sind Öl, gegossen auf die Flammen, die schon im siebten Jahrhundert angezündet worden sind.

Die Studien zeigen die Differenz zwischen dem was der Koran eigentlich sagt und den späteren Interpretationen. Es gibt – auch wenn nur theoretisch – die Möglichkeit für die Reinterpretation der antichristlichen Texte, es ist aber klar, dass die exklusivistisch gesinnte Mehrheit der Muslime keine Interesse daran hat, das traditionelle Bild des Christentums zu wandeln. Sie sind unwillig, eine wohlfunktionierende Missionsstrategie, wie die Demonstrierung der Unzuverlässigkeit der Bibel, aufzugeben.

Das Fazit des Autors ist, dass die Veränderung des negativen Bildes die Aufgabe der Christen bleibt. Bei allem Respekt und Liebe müssen Christen ihre muslimischen Freunde mit *authentischen Informationen* über die historischen christlichen Lehren, die positiven Ergebnisse der biblischen Textforschung und die wesentliche Differenz zwischen Christentum und heutiger westlicher Kultur versorgen.

Irodalomjegyzék

Felhasznált és rövidítéssel hivatkozott szakirodalom

40HQ – Ibrahim, Ezzeddin – Johnson-Davies, Denys [transl.]: „Forty Hadith Qudsi", Islamic Book Service, New Delhi, 2000

ALBUKHARI – Khan, Muhammad Muhsin [transl.]: „The Translation of the Meanings of the Summarized Sahih Al-Bukhari", Maktaba Dar-us-Salaam, Riyadh, 1996

ALDJAZIRI 1991 – Al-Djaziri, Abd al-Rahman: „Die Strafen für den Abfall vom Islam – Nach vier Schulen des islamischen Rechtes", Licht des Lebens, Willach

ALHILALI-KHAN – Al-Hilali, Muhammad Taqi-ud-Din – Khan, Muhammad Muhsin: „The Noble Qur'an – English Translation of the Meanings and Commentary", Dar-us-Salaam Publications, Riyadh, 1996/2007

ALI – Ali, Abdullah Yusuf: „The Holy Qur'an – Translation and Commentary", Islamic Propagation Centre International, Birmingham 1934/1999

ALIMAM 2006 – Al-Imam, Ahmad Ali: „Variant Readings of the Qur'an – A Critical Study of their Historical and Linguistic Origins", The International Institute of Islamic Thought, London

ALJALALAYN – Al-Mahalli, Jalal Ad-Din – As-Suyuti, Jalal Ad-Din: „Tafsir al-Jalal-ayn" [transl. Feras Hamza], Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, 2007

ALMASIH 1982 – Al Masih, Abd: „Who is Allah in Islam?", Light of Life, Willach

ALSABAHI 2005 – Alsabahi, Adel Ahmed dr.: „Mohammed, Isten küldötte – Röviden a Szunnáról", Iszlám Egyház, Budapest

ALSAMAD 1990 – Al-Samad, Ulfat Aziz (ford. Raid Smadi): „Az iszlám és a kereszténység", International Islamic Federation of Student Organizations, Riyadh

ALWAHIDI – Al-Wahidi, Ali Ibn Ahmad (2008): „Asbab an-Nuzul" [transl. Mokrane Guezzou], Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, 2007

AMIN-BINRAZDUQ 1999 – Amin, Muhammad – bin Razduq, Abu Usamah Al-Arabi [transl.]: „Commentary on the Riyad-us-Saliheen" Vol. I-II, Maktaba Dar-us-Salaam, Riyadh

ANDRAE 1955 – Andrae, Tor: „Mohammed – The Man and his Faith", Dover Publications, London (2nd ed., reprint 1960)

ANDREW-JANNSEN 2008 – Brother Andrew – Jannsen, Al: „Secret Believers – What Happens When Muslims Believe in Christ", Revell Publications, Grand Rapids, Michigan

ARBERRY – Arberry, Arthur J.: „The Koran", Oxford University Press, Oxford, 1983

ARMSTRONG 1998 – Armstrong, Karen: „Mohamed – Az iszlám nyugati szemmel" (ford. Péri Benedek), Európa Könyvkiadó, Budapest

ASAD – Asad, Muhammad: „The Meaning of the Qur'an – Translated and Explained", The Book Foundation, Watsonville, California, 2008

ATTUSTARI – At-Tustari, Sahl: „Tafsir” [transl. Annabel & Ali Keeler], Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, 2011

BALLA 2008 – Balla Péter: „Az Újszövetségi iratok története – Bevezetéstani alternatívák” (2. kiadás), Károli Egyetemi Kiadó, Budapest

BALOGH 2002 – Balogh András (szerk.), Rostoványi Zsolt, Búr Gábor, Andrele Ádám: „Nemzet és nacionalizmus – Ázsia, Afrika, Latin-Amerika”, Korona Kiadó, Budapest

BENNETT 1998 – Bennett, Clinton: „In Search of Muhammad”, Cassell Academic, London

BROCKOPP 2010 – Brockopp, Jonathan E. [ed.]: „The Cambridge Companion to Muhammad”, Cambridge University Press, Cambridge

CAHEN 1989 – Cahen, Claude: „Az iszlám a kezdetektől az Oszmán birodalom létrejöttéig” (ford. Sárközi Júlia), Gondolat Kiadó, Budapest

DEEDAT 1981 – Deedat, Ahmed: „Is the Bible the Word of God?”, Kazi Publications, Chicago, Illinois

DEEDAT 1990 – Deedat, Ahmed: „Crucifixion or Crucifiction?”, Islamic Propagation Centre International, Birmingham

DURIE 2010a – Durie, Mark: „Revelation – Do We Worship the Same God?”, City Harvest International, Australia

DURIE 2010b – Durie, Mark: „The Third Choice – Islam, Dhimmitude and Freedom”, Deror Books, Australia

E.I. – Bosworth C. E. *et al* [eds] „The Encyclopaedia of Islam – New Edition” (Vol. I-XIII.), Brill, Leiden (1986-2004)

E.Q. – McAuliffe, Jane Dammen [ed.]: „Encyclopaedia of the Qur’an” (Vol. I-VI.), Brill Academic, Leiden

ELLIOTT 2005 – Elliott, J. K. (ed.): „The Apocryphal New testament – A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James”, Oxford University Press, Oxford, Oxon

ELLUL 2007 – Ellul, Jacques: „Iszlám és zsidó-kereszténység” (ford. Bende József), Bencés Kiadó, Pannonhalma

ESPOSITO 2002 – Esposito, John: „Unholy War – Terror in the Name of Islam”, Oxford University Press, New York, New York

ESPOSITO 2007 – Esposito, John: „Who Speaks for Islam? – What a Billion Muslims Really Think”, Gallup Press, New York

ESPOSITO 2011 – Esposito, John: „What Everybody Should Know About Islam” (2nd ed.), Oxford University Press, New York, New York

FADI 2011 – Fadi, Al: „The Qur’an Dilemma – Former Muslims Analyze Islam’s Holiest Book”, Water Life Publishing, Seattle

FRIEDMAN 2003 – Friedman, Yohanan: „Tolerance and Coertion in Islam – Interfaith Relations in the Muslim Tradition”, Cambridge University Press, Cambridge

GEISLER-SALEEB 2002 – Geisler, Norman L. – Saleeb, Abdul: „Answering Islam – The Crescent in Light of the Cross”, Baker Books, Grand Rapids, Michigan

GHOUNEM 2004 – Ghounem, Mohamed: „How the Qur'an Corrects the Bible – 200+ Ways Islam Unites Judaism and Christianity", Multi-National Muslim Committee, Danbury, Connecticut

GODDARD 1995 – Goddard, Hugh: „Christians and Muslims – From Double Standards to Mutual Understanding", Routledge Courzon, Abingdon, Oxon

GODDARD 2000 – Goddard, Hugh: „A History of Christian-Muslim Relations", New Amsterdam Books, Chicago, Illinois

GOLDZIHER 1981 – Goldziher Ignác: „Az iszlám kultúrája – Művelődéstörténeti tanulmányok I-II." (szerk. Simon Róbert), Gondolat Kiadó, Budapest

GOLDZIHER 2000 – Goldziher Ignác (1881, reprint): „Az iszlám története", Anno Kiadó, Budapest

GOLDZIHER 2008 – Goldziher Ignác (1912, új kiadás): „Előadások az iszlámról" (ford. Körös László, szakl. Németh Pál), Katalizátor Könyvkiadó, Budapest

GORT-JANSEN-VROOM 2006 – Gort, J. D. – Jansen, H. – Vroom, H. M. [eds]: „Religions View Religions – Explorations in Pursuit of Understanding", Editions Rodopi, Amsterdam, New York

GRIFFITH 2010 – Griffith, Sidney: „The Church in the Shadow of the Mosque – Christians and Mulims on the World of Islam", Princeton University Press, Princeton, Connecticut

GUILLAUME 1955 – Guillaume, Alfred: „The Life of Muhammad – A Translation of Ibn Hishaq's Sirat Rasul Allah", Oxford University Press, Oxford (1955, 24th print 2011)

GÜLEN (é.n.) – Gülen, M. Fethullah: „Allah küldötte, Mohammed – A Próféta életének elemzése", Gül Baba Alapítvány, Budapest

HOYLAND 1998 – Hoyland, Robert G. [ed.]: „Seeing Islam As Others Saw It – A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings of Early Islam", Darwin Press, Princeton, New Jersey

IBNABBAS – Ibn Abbas, Abdullah – Al-Firuzabadi, Muhammad: „Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn Abbas" [transl. Mokrane Guezzou], Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, 2007

IBNKATHIR – Imad ud-Din Ibn Kathir: „Tafsir Ibn Kathir (Abridged)" (Vol. 1-10), Dar-us-Salam Publications, 2000

JANY 2006 – Jany János: „Klasszikus iszlám jog – Egy jogi kultúra természetrajza", Gondolat Kiadó, Budapest

KAMALI 2009 – Kamali, Mohammad Hashim: „A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classificaion and Criticism of Hadith", The Islamic Foundation, Markfield, Leicestershire

KARASSZON – Karasszon Attila, ifj.: „A Kegyes Korán értelmezésének fordítása, 29-30. rész", Iszlám Egyház, Budapest, 2004

KARASSZON – Karasszon Attila, ifj.: „A Kegyes Korán értelmezésének fordítása, 1-3. fejezet", Iszlám Egyház, Budapest, 2006

KING 2011 – King, Jeff [ed.]: „Islam Uncensored", International Christian Concern, Washington D.C.

KISS – Kiss Zsuzsanna: „A Kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven”, Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány, Budapest, 2010

KOZMA 1992 – Kozma Zsolt (szerk.): „Bibliai fogalmi szókönyv”, Erdélyi Refomrátus Egyházkerület, Kolozsvár

KUSTÁR 2010 – Kustár Zoltán: „A héber Ószövetség szövege – A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában”, Kálvin Kiadó, Budapest

LAWSON 2009 – Lawson, Todd: „The Crucifixion and the Qur’an – A Study on the History of Muslim Thought”, Oneworld Publications, Oxford

LEAMAN 2006 – Leaman, Oliver: „The Qur'an – An Encyclopedia”; Routledge, Abingdon, Oxfordshire

LEWIS 2004 – Lewis, Bernard: „Az iszlám válsága” (ford. Tomori Gábor), Gondolat Kiadó, Budapest

LINGS 2003 – Lings, Martin: „Az iszlám prófétája” (ford. Kiss Zsuzsanna), Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány, Budapest

LUXENBERG 2007 – Luxenberg, Christoph: „The Syro-Aramaic Reading of the Koran – A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran”, Verlag Hans Schiler, Berlin

MARTIN – Martin, Richard C. [ed.]: „Encyclopedia of Islam and the Muslim World” (Vol. 1-2.), Macmillan, New York, 2004

MAALOUF 1987 – Maalouf, Amin: „A keresztes háborúk arab szemmel” (ford. V. Tóth László), Európa Könyvkiadó, Budapest

MCAULIFFE 1991 – McAuliffe, Jane Dammen: „Qur’anic Christians – An Analysis of Classical and Modern Exegesis”, Cambridge University Press, Cambridge

MCAULIFFE 2007 – McAuliffe, Jane Dammen (2007) [ed.]: „The Cambridge Companion to the Qur’an”, Cambridge University Press, Cambridge

METZGER-EHRMAN 2008 – Metzger, Bruce M. – Ehrman, Bart D. (2008): „Az Újszövetség szövege – Hagyományozás, szövegromlás, helyreállítás”, Harmat Kiadó, Budapest

MIHÁLFFY – Mihálffy Balázs: „Kurán”, EDHI International Foundation, Corona, New York, é.n.

MUSA 2008 – Musa, Aisha Y.: „Hadith As Scripture – Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam”, Palgrave McMillen, New York

MUSLIM – Al-Mundhiri, Al-Hafiz Zakiuddin Abdul-Azim [transl.]: „The Translation of the Meanings of the Summarized Sahih Muslim” (Vol. 1-2), Maktaba Dar-us-Salaam, Riyadh, 2000

NAGYPÁL 2009 – Nagypál Szabolcs (szerk.): „Az ökumenikus és vallásközi párbeszéd útja – Hivatalos egyházi megnyilatkozások”, L’Harmattan Budapest – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma

NAGYPÁL 2011 – Nagypál Szabolcs [szerk.]: „A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből”, L’Harmattan, Budapest – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma

NÉMETH 1998 – An-Nawawíj: „Negyven hagyomány – Az iszlám alapvető tanításai, Mohamed próféta leghíresebb mondásai” (ford. Németh Pál), Palatinus, Budapest

NICKEL 2010 – Nickel, Gordon: „Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries of the Qur’an”, Brill Academic, Leiden

OHLIG 2007 – Ohlig, Karl-Heinz: „Der frühe Islam – Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen”, Verlag Hans Schiler, Berlin (2. Aufl. 2010)

OHLIG-PUIN 2007 – Ohlig, Karl-Heinz – Puin, Gerd-R.: „Die dunklen Anfänge – Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam”, Verlag Hans Schiler, Berlin

OMAR 2010 – Omar, Irfan A.: „A Muslim View of Christianity – Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub”, Orbis Books, Maryknoll, New York

PARRINDER 2003 – Parrinder, Geoffrey: „Jesus in the Qur’an”, Oneworld Publications, Oxford

PETERS 2006 – Peters, Francis Edward: „The Children of Abraham – Judaism, Christianity and Islam”, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

PICKTHALL – Pickthall, Muhammad Marmaduke: „The Meaning of the Glorious Qur’an”, Islamic Call Society, Tripoli, é.n.

PULCINI 1997 – Pulcini, Theodore: „Exegesis as Polemical Discourse – Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures”, The American Academy of Religion, Atlanta, Georgia

RAMADAN 2009 – Ramadan, Tariq: „In the Footsteps of the Prophet – Lessons from the Life of Muhammad”, Oxford University Press, Oxford

REYNOLDS 2008 – Reynolds, Gabriel Said [ed.]: „The Qur’an in its Historical Context”, Routledge, Abingdon, Oxfordshire

REYNOLDS 2010 – Reynolds, Gabriel Said: „The Qur’an and it’s Biblical Subtext”, Routledge, Abingdon, Oxfordshire

RICCARDI 2002 – Riccardi, Andrea: „Keresztények a vértanúság századában” (ford. Szerdahelyi Csongor), Új Ember Kiadó, Budapest

RIDGEON 2000 – Ridgeon, Lloyd: „Islamic Interpretations of Christianity”, St. Martin's Press Scholarly and Reference Division, New York

ROBINSON 1991 – Robinson, Neal: „Christ in Islam and Christianity – The Representation of Jesus in the Qur'an and the Classical Muslim Commentaries”, State University of New York Press, New York

ROBINSON 2000 – Robinson, Danielle: „Az iszlám” (ford. Bakó Dorottya), Kossuth Kiadó, Budapest

RODINSON 1961 – Rodinson, Maxime: „Muhammad”, Penguin Books, Harmondsworth

ROSTOVÁNYI 1998 – Rostoványi Zsolt: „Az iszlám a 21. század küszöbén”, Aula Kiadó, Budapest

RUNCIMAN 2002 – Runciman, Steven: „A keresztes hadjáratok története”, Osiris Kiadó, Budapest

SAEED 2005 – Saeed, Abdullah: „Interpreting the Qur’an – Towards a Contemporary Approach”, Routledge, Abingdon, Oxfordshire

SAEED 2008 – Saeed, Abdullah: „The Qur'an – An Introduction", Routledge, Abingdon, Oxfordshire

SAEED-SAEED 2004 – Saeed, Abdullah – Saeed, Hassan: „Freedom of Religion, Apostasy and Islam", Ashgate Publishing, Farnham, Surrey

SAID 2000 – Said, Edward: „Orientalizmus" (ford. Péri Benedek), Európa Könyvkiadó, Budapest

SALAMON-MUNIF 2003 – Salamon András – Munif, Abdul Fattah: „Saria, Allah törvénye – az iszlám jog különös világa", PressCon Kiadó, Budapest

SCHIRRMACHER 2008 – Schirrmacher, Christine: „The Islamic View of Major Christian Teachings – The Role of Jesus Christ, Sin and Forgiveness ", Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn

SHUBAIL 2008 – Shubail, Mohamed Eisa: „An-Nawawi által gyűjtött negyven hadísz – Fordítás és magyarázat", Magyarországi Muszlimok Egyháza, Budapest, 2008

SHUBAIL 2009 – Shubail, Mohamed Eisa: „Az imádkozás", Magyarországi Muszlimok Egyháza, Budapest

SIDDIQI 1961 – Siddiqi, Zibayr Muhammad: „Hadith Literature – Its Origin, Development, Special Features and Criticism", Calcutta University Press, Calcutta

SIMON – Simon Róbert: „Korán – A Korán világa", Helikon Kiadó, Budapest, 2001

SIMON 1967 – Simon Róbert: „Az iszlám keletkezése", Gondolat Kiadó, Budapest

SIMON 1975 – Simon Róbert: „A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege", Akadémiai Kiadó, Budapest

SIMON 1992 – Simon Róbert: „Allah vagy Isten? – 'Allah' szemantikai és vallási jelentése az iszlám előestéjén és a Koránban", In: *Keletkutatás*, 1992 tavasz, 53-59. oldal, Körösi Csoma Társaság, Budapest

SIMON 2010 – Simon Róbert: „Iszlám kulturális lexikon", Corvina Könyvkiadó, Budapest

SIMON 2012 – Simon Róbert (*et al*): „Az arany középkor – Zsidók, muszlimok és keresztények", Logos Kiadó, Budapest

SMALL 2010 – Small, Keith: „Holy Books have a History – Textual histories of the New Testament and the Qur'an", Avant Ministries, Kansas City, Missouri

SMALL 2011 – Small, Keith: „Textual Criticism and Qur'an Manuscripts", Lexington Books, Lanham, Maryland

SPENCER 2005 – Spencer, Robert: „The Politically Incorrect Guide to Islam (and the Crusades)", Regnery Publishing, Washington

SPENCER 2006 – Spencer, Robert: „The Truth About Muhammad – The Founder of the World's Most Intolerant Religion", Regnery, Washington

SPENCER 2009 – Spencer, Robert: „The Complete Infidel's Guide to the Koran", Regnery Publishing, Washington

SPENCER 2012 – Spencer, Robert: „Did Muhammad Exist? – An Inquiry into Islam's Obscure Origins", Intercollegiate Studies Institute, Wilmington, Delaware

SERDIÁN – Serdián Miklós György: „A Korán", Editio Plurilingua / Serdián Kft., Budapest, 2010

SFAR 2008 – Sfar, Mondher: „In Search of the Original Koran – The True History of the Revealed Text", Prometheus Books, Amherst, New York

SZALAI 2011 – Szalai András: „Más Jézus, más lélek, más evangélium", Harmat Kiadó, Budapest, 2011 (második, átdolgozott kiadás)

TIBI 2003 – Tibi, Bassam (2003): „Keresztes háború és dzsihád – az iszlám és a keresztény világ" (ford. Deréky Géza), Corvina Könyvkiadó, Budapest

TOPBAS 2005 – Topbas, Osman Nuri: „Mohamed, a kegyelem prófétája – jelenetek az életéből" (ford. Kiss Zsuzsanna), Erkam Publishing, Istanbul

TÜSKE 2001 – Tüske László [szerk.]: „Muszlim művelődéstörténeti előadások", Iskolakultúra, Pécs

VOLF 2011 – Volf, Miroslav: „Allah – A Christian Response", Harper Collins, New York, New York

VOLF-MUHAMMAD-YARRINGTON 2010 – Volf, Miroslav – Muhammad, Ghazi bin – Yarrington, Melissa: „A Common Word – Muslims and Christians on Loving God and Neighbour", Eerdmans, Grand Rapids, Michigan

WAARDENBURG 1999 – Waardenburg, Jacques [ed.]: „Muslim Perceptions of Other Religions – A Historical Survey", Oxford University Press, New York

WARRAQ 2000 – Ibn Warraq: „The Quest for the Historical Muhammad", Prometheus, Amherst, NY

WARRAQ 2002 – Warraq, Ibn: „What the Koran Really Says – Language, Text and Commentary", Prometheus Books, Amherst, New York

WARRAQ 2009 – Warraq, Ibn: „Which Koran – Variants, Manusscripts, Linguistics", Prometheus Books, Amherst, New York

WATT 1953 – Watt, William Montgomery: „Muhammad in Mecca", Oxford University Press, Oxford

WATT 1956 – Watt, William Montgomery: „Muhammad in Medina", Oxford University Press, Oxford

WATT 2000 – Watt, William Montgomery: „Az iszlám rövid története" (ford. Filipcsei Mirandella), Akkord Kiadó, Budapest

WEISS-GREEN 2009 – Weiss, Bernard G. – Green, Arnold H.: „Az arabok története" (ford. Hajnal István), ELTE Orientalisztika Intézet – Kőrösi Csoma Társaság, Budapest

YE'OR 1996 – Ye'or, Bat: „The Decline of Eastern Christianity under Islam – From Jihad to Dhimmitude", Farleigh Dickinson University Press, Madison, Teaneck

ZAYED 2010 – Zayed, Moustafa: „The Lies about Muhammad – How You Were Decieved Into Islamophobia", CreateSpace.com, Seattle

A kutatáshoz felhasznált, de nem hivatkozott művek

Akgündüz, Ahmed: „Introduction to Islamic Law – Islamic Law in Theory and Praxis", Islamitische Universiteit Press, Rotterdam, 2010

Al-Ashqer, Mohammed Suleiman: „Az iszlámhoz vezető út" (ford. Gál Tasnim), Magyarországi Muszlimok Egyháza, Budapest, 2010

Al-Ghazálíj, Abú-Hámid Mohammed: „A tévelygésből kivezető út – Vallásfilozófiai önarckép” (ford. Németh Pál), Új Palatinus Könyvesház, Budapest
Al-Shaybani, Mohammad bin Ibrahim: „Az iszlám rombolóinak helyes értelmezése” (ford. Okváth Csaba), Aluakf Iszlám Alapítvány, Miskolc, 1993
Al-Tantawi, Ali – Al-Zindani, Abdulmajid: „A hit útja” (ford. Porkoláb Lilla), Magyarországi Muszlimok Egyháza, Budapest, 2010
Baagil, H. M.: „Christian Muslim Dialogue”, Islamic Propagation Centre International, Birmingham, 1984
Benke József: „Az arabok története”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1987
Bennett, Clinton: „Muslims and Modernity – An Introduction to the Issues and Debates”, Continuum, London, 2005
Berkey, Jonathan B.: „The Formation of Islam – Religion and Society in the Middle-East, 600-1800”, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
Bolek Zoltán: „Iszlám enciklopédia”, Magyar Iszlám Közösség, Budapest, 2005
Boulad, Henry SJ (2009): „Az iszlám a misztika, a fundamentalizmus és a modern kor feszültségében”, Kairosz Kiadó, Budapest, 2009
Braswell, George W. Jr.: „Islam – Its Prophet, Peoples, Politics and Power”, Broadman & Holman Publishers, Nashville, Tennessee, 1996
Brentjes, Burchard: „Kánok, szultánok, emírek” (ford. H. Elek Mária), Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1985
Brentjes, Burchard: „Izmael fiai” (ford. S. Takács Zsuzsanna), Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1986
Buzitai Szeldmayer Imre: „Mohamed Abdalia fia hamis prófétának islami hit-vallása, vagy is az Al-Korán”; 1831 Kassa; reprint: Fapadoskönyv, Budapest, 2010
Calder, Norman – Mojaddedi, Jawid – Rippin, Andrew (2003): „Classical Islam – A Sourcebook of Religious Literature”, Routledge, London, 2003
Capan, Ergün [szerk.]: „Terror és öngyilkos merényletek: az iszlám szemszögéből”, Dialógus Platform, Budapest, 2008
Chapman, Colin: „Cross and Crescent – Responding to the Challenge of Islam”, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003
Cooper, Anne [ed.]: „Ishmael My Brother” – A Biblical Course on Islam”, STL Books, Operation Mobilization, Bromley, Kent, 1985
Coughlin, Kathryn M.: „Muslim Cultures Today – A Reference Guide”, Greenwood Press, Westwood, Connecticut, 2006
Csordás Eörs: „Párbeszéd az iszlámmal”, Szent István Társulat, Budapest, 2001
Deedat, Ahmed: „What the Bible Says About Muhammad”, Kazi Publications, Chicago, Illinois, 1991
Denzinger, H. – Hünermann, P.: „Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai”, Örökmécs Kiadó, Bátonyterenye – Szent István Társulat, Budapest, 2004
Eissler, Friedmann: „Muslimische Einladung zum Dialog – Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten”, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, 2009

Ersen, Ishak – Abd al-Masih: „Die Rechte und Pflichten der Juden und Christen in einem Islamischen Staat”, Licht des Lebens, Villach, Austria, 1992

Ford, David F. – Quash, Ben – Soskice, Janet Martin: „Fields of Faith – Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century”, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

George, Timothy (2002): „Is the Father of Jesus the God of Muhammad?”, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2002

Germanus Gyula: „Az arab irodalom története” (3. kiadás), Gondolat Kiadó, Budapest, 1997

Gilchrist, John (2003): „The Qur’an – The Scripture of Islam”, Life Challenge Africa, Claremont, South-Africa, 2003

Gilchrist, John: „Muhammad – The Prophet of Islam”, Life Challenge Africa, Claremont, 2003

Goldsmith, Arthur Jr. – Davidson, Lawrence: „A Concise History of the Middle East”, Westview Press, Oxford, 2006

Görföl Tibor, Máté-Tóth András (szerk.): „Világvallások” (ford. Görföl Tibor), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009

Gülen, M. Fethullah: „Allah küldötte, Mohammed – A Próféta életének elemzése” (ford. Kiss Zsuzsanna), Gül Baba Alapítvány, Budapest

Haleem, Abdel: „The Qur’an”, Oxford University Press, Oxford, 2008

Hamada, Louis Bahjat: „God Loves the Arabs, Too”, Winston-Derek Publishers Inc., Nashville, Tennessee, 1988

Holt, P. M. – Lambton, Ann K. S. – Lewis, Bernard [eds]: „The Cambridge History of Islam” (Vol. I-IV), Cambridge University Press, Cambridge, 1970

Huntington, Samuel P.: „A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása” (ford. Puszta Dóra, Gázsity Mila, Gecsényi Györgyi), Európa Könyvkiadó, Budapest, 2008

Juynboll, Gautier: „Encyclopedia of Canonical Hadith”, Brill, Leiden, 2007

Kepel, Gilles: „Dzsihád” (ford. Sajó Tamás), Európa Kiadó, Budapest, 2007

Kingsriter, Del: „Muslims & Christians – Journey to Understanding”; CMM, Springfield, Montana, 1987

Kovács Zsuzsa – Németi Balázs [szerk.]: „Szeptember 11 – Értelmezések, elméletek, viták”, Balassi Kiadó, Budapest, 2002

Krizmanits József [szerk.]: „Vallási fundamentalizmus – Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban”, Politológiai Párbeszéd Társasága – L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2008

Küng, Hans: „Világvallások etikája”, Egyházfórum, Budapest, 1994

Küng, Hans – Ess, Josef van: „Párbeszéd az iszlámról”, Palatinus Könyvek Kft., Budapest, 1998

Lewis, Bernard – Churchill, Buntzie Ellis: „Iszlám – Nép és vallás” (ford. Nagy Mónika Zsuzsanna), HVG Kiadó, Budapest, 2009

Mawdudi, Abu-l-A'lá: „Az iszlám alapelvei” (ford. Fodor Noémi), Magyarországi Muszlimok Egyháza, Budapest, 2007

Mawdudi, Abu-l-A'lá: „Iszlám életmód” (ford. Fodor Noémi), Magyarországi Muszlimok Egyháza, Budapest, 2007
Mazahéri, Aly: „A muszlimok mindennapi élete a középkorban a 10-től a 13. századig” (ford. Fridli Judit), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987
Munqidz, Uszáma Ibn: „Intelmek könyve – egy szíriai emír memoárja a keresztes háborúk korából” (ford. Simon Róbert), Corvina Kiadó Kft., Budapest, 2006
Peters, Francis Edward: „A Reader on Classical Islam”, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994
Pfander, C. G. – Tisdall, W. St.Clair: „The Mizanu'l Haqq – Balance of Truth”, Light of Life, Villach, Austria, 1910 (reprint 1986)
Quinn, Frederick: „The Sum of All Heresies – The Image of Islam in Western Thought”, Oxford University Press, Oxford, 2008
Ragg, Lonsdale & Laura (eds): „The Gospel of Barnabas: Edited and Translated From The Italian Ms. In The Imperial Library At Vienna: With A Facsimile”; Kazi Publications, Karachi, 1981
Ramadan, Tariq: „Western Muslims and the Future of Islam”, Oxford University Press, Oxford, 2004
Rippin, Andrew: „Muslims – Their Religious Beliefs and Practice”, Routledge, Abingdon, Oxfordshire, 2005
Rippin, Andrew [ed.]: „The Blackwell Companion to the Qur'an”, Blackwell Publishing, Oxford, 2006
Rostoványi Zsolt: „Mit kell tudni az iszlámról?”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1983
Rostoványi Zsolt: „Az iszlám világ és a nyugat – Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága”, Corvina Kiadó, Budapest, 2004
Rostoványi Zsolt: „A Közel-Kelet története”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 2011
Ruthven, Malise – Nanji, Azim: „Historical Atlas of Islam”, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004
Sayfo, Omar Ádám: „Allah vendégei – Mekkai zarándoklat”, Geopen Könyvkiadó, Budapest, 2009
Schirrmacher, Christine – Schirrmacher, Thomas: „Prophet aus der Wüste – Mohammed”, Schwengeler Verlag, Berneck, 1984
Schirrmacher, Thomas: „The Persecution of Christians Concerns Us All”, World Evangelical Association, Bonn, 2008
Scott, Robert: „Questions Muslims Ask – What Christians Actually Do (and Don't) Believe”, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 2011
Serdián Miklós György: „Iszlám szótár”, Serdián Kft., Budapest, 2009
Shakir, Mohammad Habib: „The Qur'an”, Tahrike Tarsile Qur'an, Inc. Elmhurst, New York, 1999 (11th print)
Swarup, Ram: „Understanding the Hadith – The Sacred Traditions of Islam”, Prometheus Books, New York, 2002
Taji-Farouki, Suha: „Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an”, Oxford University Press, Oxford, 2010

Thahlawy, Mohameed: „A paradicsomba vezető út” (ford. Kiss Zsuzsanna), Iszlám Egyház, Budapest, 2003

Tomcsányi Pál: „Általános kutatásmódszertan – Az ismeretalkotás és -közlés tudományszaktól független gyakorlata”, Szent István Egyetem, Gödöllő, 2000

Warraq, Ibn: „Why I Am Not A Muslim”, Prometheus Books, Amherst, New York, 2003

Zakaria, Rafiq: „Muhammad and the Qur’an”, Penguin, Harmondsworth, 1991

Zarabozo, Jamaal al-Din: „A tanúságtétel (As-seháda)” (ford. ifj. Karasszon Attila), Iszlám Egyház, Budapest, 2004

Zayd, Nasr Abu: „Reformation of Islamic Thought – A Critical Historical Analysis”, University of Amsterdam Press, Amsterdam, 2006

Internetes források

Hazai muszlim weboldalak

Iszlám Egyház: www.iszlam.hu

Magyar Iszlám Közösség: www.magyariszlam.hu

Magyarországi Muszlimok Egyháza: www.iszlamweb.hu, www.mohamed.hu

Közösségi oldalak: www.iszlam.com, www.iszlam.net, www.egyistenhit.com

Iszlámtudományi folyóiratok, oldalak

Iszlám: Journal of Islamic Studies – jis.oxfordjournals.org

Korán: Journal of Qur’anic Studies – www.euppublishing.com/journal/jqs

Korán szövegkritika: www.corpuscoranicum.de, www.qurantext.org

Nemzetközi muszlim weboldalak

Korán: corpus.quran.com, www.searchtruth.com, www.altafsir.com,

Vallásjog: www.fatwa-online.com

Belső egység: www.ammanmessage.com

Dialógus: www.acommonword.com

Apologetika: www.answering-christianity.org, www.understanding-islam.org,

www.bismikaallahuma.org, www.theliesaboutmuhammad.com

Muszlim nemzetközi emberjogi nyilatkozatok

1993 The Cairo Declaration on Human Rights [www.arabhumanrights.org]

2004 The Arab Charter on Human Rights [www.pogar.org]

2005 Declaration of European Muslims [euroislam-euromuslims.blogspot.com]

2008 Muslims of Europe Charter [www.fioe.org]

Iszlamofóbia kutatás

1997 The Runnymede Trust Report on Islamophobia [www.runnymedetrust.org]

2003 The Muslim Council on Islamophobia [www.religionlaw.co.uk]

2009 Religious Perceptions in America [www.abudhabigallupcenter.com]

2010 European Union Agency for Fundamental Rights, Annual Report (Racism and Xenophobia) [fra.europa.eu]

Muszlim közvélemény kutatás

2009 The Gallup Coexist Index [www.abudhabigallupcenter.com]

2010 Measuring the State of Muslim-West Relations [www.abudhabigallupcenter.com]

Muszlim-keresztény dialógus oldalak

Center For Muslim-Christian Understanding: cmcu.georgetown.edu

Keresztény apologetikai weboldalak

www.answering-islam.org, debate.org.uk, www.gnfcw.com, www.the-good-way.com, www.thequran.com, www.quranandinjil.org, www.islaminstitut.de

Keresztény és civil emberjogi weboldalak – keresztényüldözés

Christian Solidarity International: www.csi-magyarorszag.hu, www.csi-usa.org

Open Doors World Watch: www.opendoors.org,

International Christian Concern: www.persecution.org

Voice of the Martyrs: www.persecution.com

Christian Freedom International: www.christianfreedom.org

Amnesty International: www.amnesty.org

United States Commission of International Religious Freedom: www.uscirf.gov