

Miért érdemes tanulmányozni a Közel-Kelet vallásait?

A Közel-Keleten három világvallás terjedt el: mindenekelőtt az iszlám, a judaizmus és a kereszténység. Mindhárom vallás egy isteni kinyilatkoztatásból vezeti le a tantételeit, és bár saját véleményük szerint is az önmagát kinyilatkoztató Isten mindhárom vallás esetében egy és ugyanaz a személy, mégis a számos hasonlóság ellenére jelentős különbségeket találhatunk közöttük. Mit tudhatunk meg e három vallás tanulmányozása segítségével? Van-e – a tudományoson kívül – hasznunk belőle? Ha a kérdésre válaszolni akarunk, néhány pillantást kell vetnünk mindegyikre.

A judaizmus

A „judaizmus” név egy vallásra utal, de egyszersmind egy területre is: Júda az ókori Izrael egy része volt. A „judaizmus” szó Júda egykori lakóinak, a Judaici vagy Judaei (magyarul zsidók) vallását jelenti. A szó tehát egy népet is jelent, nevezetesen a Júda területéről elszármazottakat.¹ A vallás maga három dolog elválaszthatatlan kapcsolatán alapszik: egy bizonyos föld (Júda), a rajta élő nép (a zsidók) és a nép Istenének (Jahve) hármassága.²

A vallási igazságok kinyilatkoztatását tehát egy nép kapta, amely önmagát a föld egy szentnek tartott területével definiálja, ahol a kinyilatkoztatást kapta, és amelyre a kinyilatkoztatás szerint kizárólagos igényt tarthat. Azaz a vallás egy nép és egy korlátozott kiterjedésű föld vallása, amely úgy vált világvallássá, hogy az e földön élt nép szétszóródott a világban és vallását mindenüvé magával vitte, amelyet szétszórásában is megőrzött.

A nép, a vallás és a föld kivételes kapcsolatának gondolata erőteljesen megjelenik a középkori zsidó vallási irodalom egyik legfontosabb művének, a *Kuzárinak* a lapjain.³ A szerző az első könyv 95. pontjában⁴ azt állítja a zsidókról, hogy Isten őket választotta ki híveiül és népéül a világ nemzetei közül. Ők lettek az isteni rend letéteményesei annyira, hogy mindannyian elértek addig a határig, ahol [Isten] szól hozzájuk.

¹ Par André Chouraqui: *Histoire de Judaïsme*. Paris, PUF, 1957. 5: „Le mot judaïsme dérive d’une racine hébraïque qui signifie *rendre grâce à Dieu*, et sert à désigner un pays, la Juée, ainsi que ses habitants, les descendants d’Israël, les Juifs.”

² Chouraqui (1957) i. m. 5: „cette religion se caractérise par le mariage d’un Dieu, celui de Sinaï, d’un peuple, Israël et d’un pays, la Terre sainte.”

³ Jehuda Halévi: *Kuzári; Érvék és bizonyítékok könyve a megvetett vallás védelmében*. Piliscsaba, Avicenna KKKI, 2004.

⁴ Halévi (2004) i. m. 22.

Asszonyaikat is elérte ez a rend, és prófétanők támadtak közöttük, miután a prófétálás korábban, Ádámtól kezdődően csak emberekben jelent meg.

A szöveg szerint Isten Ádámot tökéletesnek teremtette, így kiérdemelte az isteni lélek és bölcsesség befogadását. Ezt a kiválasztott státuszt tőle Ábel örökölte meg, akit Káin megölt, majd pedig Széth, és így tovább generációról generációra, egészen Ábrahámig. Ábrahámtól a kiválasztottság fiára, Izsákra, majd tőle Jákobon, Józsefen és a többiekén keresztül Mózesre szállt, és így tovább, végig a próféták során. Azaz Isten kiválasztott népét mindig kiválasztott és isteni bölcsességbe részesített prófétái vezették.

A második könyvből azonban megtudjuk azt is, hogy nem minden növény él meg bárhol. Az egyiknek ez a hely, a másiknak a másik a kedvező. Mindegyik csak ott tud megélni, ahol a körülmények fejlődésére és növekedésére jótékony hatással vannak.

Hasonlóképpen van ez a nemzetekkel. Az Úr Egyiptomból Szíria földjére vezette ki a zsidókat, mert ott volt az ő Istenüknek, Jahvénak a szent hegye, lábai zsámolya, az ég kapuja, ahonnan a törvény indul ki.⁵ A zsidók csak ezen a földön élhetnek, csak itt lehetnek boldogok. Mindenki, aki Izrael földjén van eltemetve, olyan, mintha oltár alatt lenne eltemetve.⁶ Aki viszont nem itt, azaz nem Júda területén él, hanem azon kívül, az olyan, mint akinek nincs Istene, mint aki bálványokat imád.⁷

Maga Jehuda Halévi is e meggyőződés jegyében hagyta el Andalúziát, a szülőföldjét, és utazott Jeruzsálembe. Szerencsétlenségére, amint a hagyomány tartja, már látta a várost, amikor egy arab lovas agyontaposta.

Ha mindezt megfontoljuk, akkor válik érthetővé a cionista mozgalom fellépésének következtében létrejött Izrael államának vallási alapja. A vallásos zsidók Izrael földjén kívül sehol másutt nem lehetnek boldogok, nem üdvözülhetnek. Minden zsidó életcélja tehát visszatérni Izrael földjére.

Ha nem is mondhatjuk el, hogy minden zsidó vallásos, azonban ebben az esetben is látnunk kell, hogy a zsidó közgondolkodásban milyen kiemelt helyet foglal el értelmi és érzelmi okoknál fogva Izrael, azon belül Jeruzsálem.

A történelem tragédiája, hogy ugyanezt elmondhatjuk az iszlámról is.

Az iszlám

Az iszlám Mekkában született, ahol Mohamed prófétai látomásait kezdte hirdetni saját törzsén belül, kevés sikerrel. Első hívei közt feleségét, Khadídzsát, valamint néhány szegény és rabszolgasorban levő követőjét említhetjük. Rokonai, akik az iszlám történetében kiemelkedő szerephez jutnak, jobbra később, első sikerei után csatlakoztak hozzá, az egyetlen kivételtől, Ali nevű unokaöccsétől eltekintve.

Az őt Mekkában körülvevő ellenséges légkörből híveivel együtt el kellett menekülnie, ezért rokonaihoz ment, mégpedig a ma Medina néven ismert városba, ahova a különböző

⁵ Pszalmi, 99, 9; Genesis 28, 17; Miquéás 4, 2; Izajás 2, 3.

⁶ Babiloni Talmud, Ketubót, 111 a.

⁷ I Sám., 26, 19; Babiloni Talmud, Ketubót, 110 b.

törzsek közti villongások elsimítására hívták döntőbírónak. Ő maga a különböző etnikai és törzsi háttérű híveivel együtt idegennek számított a városban, ezért, mivel a törzsi kötelékeken kívül akkor és ott mindenki életképtelen volt, elkezdte őket a köztük lévő vérségi kötelék hiányában a közösen elfogadott vallás alapján közösséggé szervezni. A hívők így létrejött közösségét a törzsi társadalomból ismert minta alapján kovácsolta egybe, és hívei közösségére a törzsi társadalomból ismert jogokat és köteleességeket rótt.

Mindezt leginkább a medinai arab és zsidó törzsekkel kötött szerződéséből lehet kiolvasni. Ezt a szerződést nevezi az utókor, már csak a társadalom életében betöltött szerepe miatt is, „medinai alkotmánynak”. Álljon itt néhány kiragadott paragrafus ebből a szerződésből:

- „1) Egy közösséget (*umma*) képeznek a többi embertől elkülönülve. A quraišita emigránsok szokásuknak megfelelően fizetik egymásért a váltságdíjat, kiváltják foglyaikat a hívők számára illő és igazságos módon.
- 11) Az Istent féltő hívők, ha valaki közülük eltér az igazságtól, vagy nagy igazságtalanságot, bűnt, ellenséges vagy züllött cselekedetet készül megtenni a hívők között, akkor mindannyian együttesen lépnek föl ellene, még ha egyiküknek gyermeke is lenne.
- 12) Hívő hitetlen miatt hívőt nem öl meg, hitetlent hívővel szemben nem segít meg.
- 13) Allah biztonsága mindenki számára egy és ugyanaz, a szomszédot megillető védelem jogát követelheti (a hívőktől a nem hívők) legkisebbike is. A hívők egymás kliensei, más népek ebből ki vannak zárva. A bennünket követő zsidókat támogatás és segítség illeti meg, amíg nem követnek el ellenséges cselekedetet, és nem támogatnak velünk szemben másokat.
- 14) A hívők békéje egy és ugyanaz. Allahért harcolva egy hívő sem köt békét a többitől külön, csakis a köztük levő egyenlőség és igazságosság alapján. Minden velünk megvívott hadjáratban csakis együttesen fordulhatnak vissza.
- 15) A hívők bosszút állnak egymásért, ha valaki vérét ontja Allahért. Az Istent féltő hívők a legjobb és legegyszerűbb úton vannak vezetve.
- 17) Ha valaki nem szándékosan megöl egy muszlimot, és az eset világos, akkor bosszút lehet rajta állni, hacsak ki nem elégíti a megölt személy képviselőjét (más módon). Az összes muszlim szembefordul vele, nincs más választásuk, mint küzdeni vele.
- 19) Bármilyen ellentétet Allah és az ő prófétája elé kell vinni.”⁸

Ebben a szövegben a vérbosszú kötelezettsége, az egymással szembeni kötelező szolidaritás és a többi rendelkezés tipikusan a törzs tagjaira vonatkozó íratlan erkölcsi törvényeket idézik. Ha azonban továbbmegyünk az iszlám rendelkezéseinek vizsgálatában, akkor azt tapasztaljuk, hogy azok vagy a törzsi társadalom aktuális állapotát emelik a kinyilatkoztatott isteni törvény rangjára, vagy Allahra hivatkozva a törzsi élet szokásait mentik át könnyített formában.

⁸ Hišām Ibn: *Al-sīra al-nabawijja II*. Kairo, s. n., é. n. 3–16.

Nem a törzsi élet kelléke, hanem csakis a szegényes, sivatagi viszonyok közt élő arábiai törzsek szokása volt a leánygyermeknek élve eltemetése, amit az iszlám egyszerűs mindenkorra megtiltott. A leánygyermek nem örökölt semmit sem, ezzel szemben az iszlám rendelkezései szerint örökölnék, még ha a fiúgyermek örökségének csak a felét is. Korábban a férfiak tetszőlegesen házasodhattak bárkivel, az iszlám ezzel szemben bizonyos rokonsági fokban álló nőket tabuvá tett, és az egyszerre tartható feleségek számát is korlátozta négyben. Megtartotta viszont azt a szokást, hogy a törzs tagjai egymásnak kamat nélkül kölcsönöztek pénzt (maga Mohamed is kapott így kölcsönt), és ezt a szabályt a hívők közössége számára is előírta. Az iszlám ezért tiltja ma, a 21. században is a kölcsön utáni kamatszedést.

A sort hosszan folytathatnánk, de talán ennyi is elég annak bizonyítására, hogy az iszlám vallását elfogadva manapság bárki a 7. századi arábiai társadalmi viszonyokat tükröző életmódot veszi magára, azt követi, még ha bizonyos pontjaiban enyhített formában is. Az iszlámhoz csatlakozni annyit tesz, mint egy 7. századi arábiai sivatagi törzshöz csatlakozni. Aki a „törzshöz”, azaz a vallási közösséghez, az *ummához* tartozik, az barát, aki azon kívül van, az ellenség. Átfogalmazva: *Dār al-islām, dār al-ḥarb*. Az iszlám tehát nem haladta meg a törzsi társadalom logikáját, és ebben (is) nagyon hasonlít a judaizmusra. Abban a korban és az akkor adott körülmények között nem is haladhatta meg, de vallási közösségként egyszersmind a politikai közösség alapjává is vált, majd pedig a sikeres hódító hadjáratok után lényegében egy vallási alapokon szerveződő birodalom ideológiai alapjait szolgáltatja. A „lényegében” szó arra utal, hogy az így létrejött birodalom számos más hatásnak is ki volt téve,⁹ de ezeknek az új benyomásoknak és elemeknek mindig be kellett épülniük az eddig vázolt keretek közé, amelyek a muzulmán politikai képződményekben az egyes emberek mindennapjait meghatározzák, és az iszlám világának egészében egységessé teszik.

Forduljunk ezek után a kereszténység felé! Az tudvalevőleg a Római Birodalomban született, amelynek a működésével kapcsolatban mindenekelőtt Cicero szavait kell meg-szívlelnünk.

„Az állam a nép ügye, de nem lehet az emberek valamilyen módon összeverődött csoportját népnek nevezni, hanem a sokaságnak csakis azt a csoportját, amelyet az egy jogrendben való egyetértés és a közös haszon fűz egybe. Ennek elsőrendű oka azonban nem annyira a gyöngeség, mint az emberi természetben rejlő hajlam a társulásra. Ez a nem ugyanis nem magányos, sem egyedül élő, hanem úgy van megalkotva, hogy mindenféle dolgok bőségében [...] stb.”

Itt a szöveg töredékessé válik, nem tudjuk, hogyan folytatódik.¹⁰

Ez a szöveg egy soknemzetiségű, sokvallású világbirodalomban született, amelyet nem tarthatott össze sem a közös földhöz, sem a közös valláshoz való ragaszkodás és a közös vérségi leszármazás érzése sem. A római világbirodalom különböző nyelveket beszélő, különböző származású és különböző vallású népeit valóban csakis a Cicerótól

⁹ Maróth Miklós: *Islám és politikaelmélet*. Budapest, Akadémiai, 2013.

¹⁰ Cicero, Marcus Tullius: *De re publica* I. 25, 39.

említett két dolog: a közös jogrend és a kölcsönös haszon gondolata tarthatta össze. Ebben a tekintetben tehát a római állam a mai modern államok előfutára volt. Ha meggondoljuk ugyanis, mire büszkék a különböző vallásokhoz, különböző nyelvű és színű népekhez tartozó amerikaiak, akkor azt tapasztalhatjuk, hogy az az USA alkotmánya. Ha meggondoljuk, mi tartotta össze a soknyelvű és soknemzetiségű magyar királyságot, akkor az egyik fontos tényezőnek (például a közös kultúrán kívül) a közös jogrendet, az ősi magyar jogot kell megemlítenünk. A sort folytathatnánk, de bizonyításnak talán ennyi is elég.

A közös haszon pedig nem jelent mást, mint amit az ókori filozófusok, Platón és Arisztotelész, majd pedig az ő nyomukban járva Cicero is kifejtett: a társadalomban mindenki saját szakmáját gyakorolva olyan terméket állít elő, olyan szolgáltatást végez, amellyel a polgártársai, és ezen keresztül az állam hasznára van. Az egyik házat épít, a másik cipőt, a harmadik ruhát készít, ismét más tanít, és így tovább. Mindenki a maga munkáját végezve járul hozzá a többi ember igényeinek kielégítéséhez és ezáltal az állam zavartalan működéséhez.

A törvények feladata tehát, eltérően a judaizmus és az iszlám törvényeitől, nem ember és Isten kapcsolatának vagy az ember és felebarátja kapcsolatának, azaz a magánéletnek, hanem az államéletnek a szabályozása. Jóllehet a két jogrendet ily módon jól elkülöníthetjük egymástól, a kettő között mégis lehet átfedés. A vallás és a magánélet szférájába tartozhat mind a zsidó, mind a muzulmán vallás szerint a házasság és a család minden kérdése, de mivel az ókorban úgy gondolták, hogy a gyermekek születése a közösség túlélésének a záloga, ezért az nem magánügy, hanem közügy, és a szabályozása az állam érdeke, következésképpen a családról szóló törvények meghozatala az állam fennmaradásának előfeltétele. Így tehát ezen (és még néhány) területen azt tapasztaljuk, hogy mind a vallás, mind a vallásoktól független állam igyekszik a hívei, illetve az állampolgárai életét szabályozni.

A törvények tekintetében azonban van egy lényeges különbség mind a judaizmus és az iszlám, mind a római felfogás között. A két közel-keleti vallásban ugyanis az önmagát kinyilatkoztató Isten ad törvényt az embernek. Az örökkévaló Isten törvényei örökkévalók, és a bennük megnyilvánuló isteni értelem garantálja helytállóságukat.

Ezzel szemben a görög–római hagyományban a törvényeknek kettős jellegük lehetett, ahogyan ezt Szophoklész *Antigoné* című drámájában is láthatjuk. Antigoné egyik testvére a várat védte, a másik az ostromló seregben szolgált. Mindkettő elesett a harcban, és Antigoné mindkettőt eltemette. Kreón, a város zsarnoka azonban törvényt hozott, miszerint a város ellenségeit nem szabad eltemetni. Antigoné ennek ellenére eltemette ezt a testvérét is, mert úgy gondolta, hogy egy magasabb törvény alapján minden embert megillet a végtisztesség. A magasabb törvények szerint igazságtalan városi törvények, illetve a természet diktálta magasabb törvények közötti konfliktus alkotja a dráma lényegét.

A korszakban sokat beszéltek a szofisták a kettős igazságokról, és ezek egyike volt az a konfliktus, amely a természet (*physei*) és a közmegegyezés (*nomó*) szerinti igazság között alakult ki. Az európai közgondolkodás végül arra az eredményre jutott, hogy a természeti törvények fölülte állnak az emberi törvényeknek. Ezekre a természeti törvényekre hivatkoznak a sztoikusok is, amikor így írnak:

„Fontos dolognak tartják a sztoikusok annak megértését is, hogy a természet oltotta bele a szülőkbe a gyermekeik iránt való szeretetet; ebből a kezdetből indul ki s magyarázható meg az egész emberi nem közössége. Láthatjuk ezt már a test alakjából és a testrészekből is, amelyek világosan arra mutatnak, hogy a természet gondot fordított a nemzésre. Az pedig valóban nagy ellentmondás volna, ha a természet kívánná ugyan a nemzést, de nem törődne a magzatok iránt való szeretettel. Különbözik már az állatok példájából is kitűnik a természet ereje; hiszen midőn látjuk, milyen nagy fáradságot fordítanak magzataik felnevelésére, mintha a természet szavát hallanánk. Amint tehát világos, hogy a fájdalomtól a természet rendje szerint irtózunk, úgy bizonyos az is, hogy maga a természet ösztönöz a magzataink iránt való szeretetre. Ebből következik, hogy a természet kívánalma az emberek egymás iránti kölcsönös szeretete az, hogy az egyik ember a másik számára már csak azért sem lehet idegen, mert ember.”¹¹

A szöveg szerint vannak az életnek törvényei, amelyek a lelkünkbe vannak írva, és amelyek minden egyes ember esetében érvényesek. Ha az ember és a kontrollcsoportként számba jövő állatvilág esetében ugyanazokat a törvényeket figyelhetjük meg, ahogyan erre a most idézett szöveg is utal, akkor kijelenthetjük, hogy ezek a törvények a természet törvényei. A természeti törvény az emberi törvényeknél erősebb és magasabb rendű. A természeti törvények jelentik tehát azt a magasabb viszonyítási rendszert, amelyhez képest az emberi törvényeket igazságosnak vagy igazságtalannak, jónak vagy rossznak minősíthetjük.¹²

A természet törvényére hivatkozni nem sztoikus gondolat volt eredetileg, hanem a görög hagyományok szerves részét képezte. Már Arisztotelész is a természet törvényeiből származtatja az államot:

„Először is azok kényszerülnek társulni, akik egymás nélkül nem tudnak megélni, pl. a nő és a férfi nemzés céljából (és pedig nem külön elhatározás folytán, hanem úgy, ahogy a többi állat és növény is ösztönszerűen törekszik arra, hogy olyan egyedet hagyjon hátra, aminő ő maga). [...] Nos, e két közösségből először is háznép keletkezik, s helyesen mondta költeményében Hésziodosz: »legelsőbben is szerezz házat, asszonyt és ekehúzó ökröt«, mert az ökr a szolgát pótolja a szegény embernél. Szóval a mindennapi élet szempontjából létrejött közösség természetszerűen a háznép. [...] Az ezután következő első olyan közösség, amely több házból áll, és nem a napi szükségletek kielégítésére alakult: a falu. Természeténél fogva a falu legjobban egy háznép széttelepüléséhez hasonlít, melynek tagjait egyesek tejestvéreknek, gyermekeknek és unokáknak neveznek. [...] A több faluból álló közösség a városállam, amely – hogy úgy mondjam – már eléri a teljes, önmagában való elegendőség *autarkeia* szintjét, s míg létrejöttének célja az élet, fennmaradásának célja a boldog élet. Így tehát minden városállam a természet szerint létezik, csakúgy, mint a legelsőbb fokú közösségek.”¹³

¹¹ Marcus Tullius Cicero: *De finibus bonorum et malorum*. London, Heinemann, 1983. III, 19, 62; Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1983. 269–270.

¹² Gerard Watson: The natural law and stoicism. In A. Anthony Long (szerk.): *Problems in stoicism*. London, Athlon Press, 1971. 216–238.

¹³ Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat, 1969. 72–73. 1252 a 25 – 1252 b 30.

Arisztotelész tehát a társadalmat és az államot a természettől származtatja, és számára az a döntő kritérium, hogy mi szolgálja a természettől való emberi társulás természetes céljait. Amiről ez kimutatható, az helyes, és ami ezzel ellentétes, az helytelen.

A sztoikusok szerint az ember csakis a természettel összhangban cselekedve válhat boldoggá, ha a természet ellen cselekszik, boldogtalan lesz. A természet szerinti cselekedeteket erényeknek nevezik, és csakis erényes, azaz természeti törvények szerinti élettel válhatunk boldoggá.¹⁴

Tulajdonképpen ezt a gondolatot vitte tovább a kereszténység is a középkorban. Aquinói Szent Tamás szerint a bűn az erény ellentéte. Az erény viszont egy dolognak a természete szerinti elrendezése és annak való megfelelése. A bűn tehát a természet rendjével ellentétes diszpozíció.¹⁵ Ennek jegyében írja Ludovicus Lercher katolikus teológus a könyvében, hogy a bűn *offensum Dei et transgressio legis naturae*, azaz Isten megsértése és a természeti törvény áthágása. Könyvében¹⁶ több helyen foglalkozik a természeti törvénnyel és annak jelentőségével például a hitetlenek életében. Ugyanis ők is követik a természeti törvényeket, tisztelik szüleiket, szeretik gyermekeiket stb., azaz ők is tudnak erényes életet élni.

Az iszlám esetében a társadalmi és a természeti törvény két rétegét nem különíthetjük el: az isteni törvények változtathatatlanok és vitathatatlanul igazak. A főtebb ismertett sztoikus gondolat a *Korán*ban is szerepel, mégpedig a következő módon: „Allah sajátmagatokból támasztott nektek feleségeket. És adott nektek feleségeitektől fiaakat és unokákat. És [mindenféle] jóval látott el titeket. Vajon hamisban hisznek, és hálátlanok Allah kegyével szemben?”¹⁷

A szöveg alapján minden muzulmán számára megingathatatlan igazság az, hogy a család férfiből és nőből, illetve a kettőjük kapcsolatából származó gyerekekből áll. Ez a tétel isteni bölcsességet tartalmaz, ezért soha nem lehet alku tárgya. Mint ahogyan az sem, hogy az embert Allah látja el minden földi jóval. Azaz az ember Isten kegyétől, és nem az állam vagy a társadalom viszonyaitól függ. A kölcsönös haszon, amelyet a társadalom tagjai nyújtanak egymásnak Cicero szövegében szaktudásuk és szakmájuk révén és annak nyomán az európai politikai hagyományban, itt nem releváns szempont.

A két vallási rendszer között az a különbség, hogy a kereszténység tanítása szerint Isten teremtette a világot, ő adta a természet törvényeit, amelyeket a szívünkbe írt. Ezeket követve tulajdonképpen Isten akaratát követjük. Ezért nevezték a középkorban az ókori természeti törvényt isteni törvénynek (*lex divina*). Arisztotelész, amint főtebb láthattuk, a férfi és a nő kapcsolatát ugyanúgy természettől valónak tartotta, mint a szülő és gyermek viszonyát, ezért számára mindkét viszony fölbonthatatlannak számított. Ez a természeti törvény egybeesett a *Biblia* tanításával is, amely szerint az ember a házastársáért elhagyja apját és anyját, és egy test lesz (Mt, 19, 1–12.) Azaz a pogány filozófus

¹⁴ Giovanni Reale: *The systems of the hellenistic age: history of ancient philosophy*. Albany, State University of New York Press, 1985. 261–288.

¹⁵ Aquinói Szent Tamás: *Summa theologica*, vol. II. Romae, s. n., 1894. 497. Quaestio LXXI, Articulus II: „Vitium dicatur ex hoc, quod est disposita contra id, quod convenit suae naturae.”

¹⁶ Ludovicus Lercher: *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, vol. I–IV. Innsbruck, Feliciani Rauch, 1927.

¹⁷ *Korán* 16, 72. Hasonló megállapításokat másutt is találhatunk, például *Korán* 7, 189.

számára is fölismerhető természeti törvény egybeesik a csak az isteni kinyilatkoztatásból megismerhető isteni törvénnyel.

Az iszlám szerint viszont amit Allah a kinyilatkoztatásában megparancsolt, az jó, mégpedig azért, mert megparancsolta; amit pedig megtiltott, az rossz, mégpedig azért, mert megtiltotta. E kétféle szemléletből eltérő rendszerek következnek. A kereszténység szerint például a sertéshús természet szerint van, tehát fogyasztásában nincs kivetnivaló, míg az iszlám szerint azt Allah megtiltotta, így a fogyasztása rossz. És folytathatnánk így a példákat.

Az európai gondolkodásban a természeti és az emberi törvény kettősségének a gondolata mind a mai napig megmaradt, és így a természeti törvényre való hivatkozással lehet emberi törvényeket vagy rendelkezéseket helyesnek, igazságosnak vagy helytelennek és igazságtalannak minősíteni.¹⁸ Erre a kettősségre az iszlámban nincs szükség: csakis az egyetlen isteni törvény létezik.

Az európai viszonyokban, ebben a tekintetben, a 19. század mélyreható változásokat hozott. Részben abból a megfontolásból kiindulva, hogy a természetről alkotott ismereteink erősen hiányosak és megbízhatatlanok, részben ennek következtében a hiányos ismereteinkből fakadó értékeink, nézeteink (például az igazságosságról, a jogosról stb.) a történelem során folyton változnak; sőt, még egy adott korban is különböznek egymástól a Föld különböző részein, nincs értelme természetjogról beszélni.¹⁹ A fölérendelt, állandó értékeket és normákat képviselő természetjog elvetése, a minden történelmileg fölmerült elképzelés azonos értékűnek elismerése azonban, végső soron értékrelativizmushoz és nihilizmushoz vezetett. Ha egyetlen elképzelést sem tudunk valamilyen közös mércéhez mérni, akkor mindegyik egyformán jó, minőségét csak aszerint lehet értékelni, hogy a hívei mennyire veszik komolyan, mennyire odaadóan képviselik.

A német történeti iskola tanítását – kritikai értékeléssel együtt – jól mutatja be Georg Iggers.²⁰ Könyvében természetesen mindenkit számba vesz, akinek ilyen vagy olyan szerepe volt a német történeti iskola létrehozásában, tanításának kidolgozásában, a különböző tudományterületekre való kiterjesztésében, és ennek során értékeli azt a szerepet is, amelyet a híres vallásfilozófus, Max Weber játszott a közgondolkodás alakításában.²¹

Annak ellenére, hogy a természetjog hívei (és ezek követője mindmáig például a katolikus egyház is) nem adták föl nézeteiket, mégis manapság a német történeti iskola hatása érződik a szellemi életben, ami az európai kultúrkör országaiban társulva az egyház és a társadalom szétválasztásának eszméjével vallási, világnézeti és erkölcsi relativizmushoz, sőt, nihilizmushoz vezetett. Ezzel szemben az iszlám jóval egyszerűbb szellemi konstrukciója, lévén az isteni törvény egyedül érvényes és megingathatatlan, szilárdan áll. A muzulmán országokban ennek következtében a lakosság egy határozott és egyértelmű erkölcsi és világnézeti normarendszert elfogadva él, szemben a volt keresztény

¹⁸ Frivaldszky János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007; Frivaldszky János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, PPKE AJK, 2010.

¹⁹ Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999, különösképpen 15–60.

²⁰ Iggers, Georg: *A német historizmus*. Budapest, Gondolat, 1988.

²¹ Iggers (1988) i. m. 246–267.

országok népeivel. Ez kettejük összetalálkozásakor azt jelenti, hogy a muzulmán fél erősebb identitással, erősebb hittel és meggyőződéssel lép fel, mint azok az európaiak, akiknek az országába beköltözik.

Ez a helyzet következik abból is, hogy a kereszténység, elsősorban görög hatásra, igen erősen összekapcsolta a hitet és a filozófiát. Ezt fejezi ki a középkori bölcsesség: *philosophia est ancilla theologiae*. Azaz a filozófia a teológia szolgátlánya. Ahogyan azt az orosz tudós, Aron Jakovlevics Gurevics kifejtette,²² ez a mondat a középkorban, amikor a legmagasabb rendű tevékenység a szolgálat volt, annyit jelentett, hogy a teológia szilárd alapját a filozófia jelenti. Ennek a szoros kapcsolatnak a következtében a keresztény hit tanítása jobban ki volt téve a filozófiai vitákban bekövetkező változásoknak, mint az iszlám, amely ezt a két szférát távol tartotta egymástól.

Nézzük tehát ettől kezdve, milyen következményekkel jár a törzsi szemlélet, illetve a filozófiai megalapozottság a különböző monoteista vallásokra nézve.

Elsőként az iszlámot megvizsgálva már a medinai alkotmány idézett paragrafusából is látszik, hogy minden muzulmán hiten lévő embert az a kötelező szolidaritási érzés fűz össze, amely az egymással vérségi kapcsolatban álló törzstagokat is összefűzi. Váltásdíjat fizetnek egymásért, kiváltják egymást a fogságból, azaz fönntartás nélkül segítenek bajba jutott társukon. Azt is láthatjuk a különböző paragrafusokból, hogy a közösség bűnös tagjával szemben ők maguk akartak eljárni, kizárva minden külső szereplőt, akikkel még akkor sem szövetkezhetnek saját felekezetük tagjával szemben, ha az követte el a hibát. Mindez a törzsi viselkedéskódex szerves része.

Ehhez tartozik hozzá az is, hogy a törzs nem hagyja egyetlen szűkölködő tagját sem segítség nélkül. A jótékonykodás, a közösség elesett tagjainak segítése elemi kötelessége minden muzulmánnak. Az iszlámon belül természetesen számos törésvonalat találhatunk, de ezek nem játszanak semmiféle szerepet sem, ha a muzulmánok külső féllel találják szemben magukat.

A kereszténység

Tulajdonképpen a kereszténység is eleinte olyan vallás volt a soknemzetiségű, soknyelvű római világbirodalomban, amelynek tagjait a közös vallás és ebből fakadóan a közös szolidaritás érzése kötötte össze. A Római Birodalomban egyedül a keresztény vallás törődött a túlvilági boldogságon kívül hívei evilági boldogságával is. Ennek következtében egyedül ők váltották ki a háborúban idegen fogságba esett és ott rabszolgasorba jutott híveiket, és tették őket ismét szabad római polgárokká. Egyedül ők gondoskodtak szegénysorban tengődő hitorszársaikkal a mise alatt összegyűjtött adományokból, amelyet a püspökök osztott szét a rászorulóknak között, és így tovább.²³ A keresztény közösséghez való csatlakozás, szemben minden más vallási közösséggel, azonban nemcsak

²² Jakovlevics Aron Gurevics: *A középkori ember világgépe*. Budapest, Kossuth, 1974.

²³ Judith Herrin: *The formation of christendom*. Princeton, Princeton University Press, 1987; Peter Brown: *The world of late antiquity, from Marcus Aurelius to Muhammad*. London, Thames and Hudson, 1971.

egzisztenciális biztonságot jelentett, hanem mindenki egy olyan közösség tagja is lett, amelyben a birodalom egyre bizonytalanabbá váló társadalmi viszonyai között minden társadalmi különbség megszűnt és érdektelenné vált, és amelyik, mivel egységes kultúrájával és egységes nyelvezetével a birodalomban mindenütt jelen volt, egyszersmind az első és legfontosabb transznacionális szervezet lett.²⁴ Ez érthető módon egyúttal azt is jelentette, hogy a helyi kultuszokhoz ragaszkodó falusi lakossággal szemben a városiak csatlakoztak a kereszténységhez, és a kereszténység révén kialakítottak a hittételekből, kultikus cselekményekből és a vallási életből fakadó egységes nyelvezetből egy egységes, a környező világtól eltérő kultúrát.²⁵ Ugyanakkor, mivel ez a kultúra alapvetően a tanultabb városi rétegek kultúrája volt, a 3. században immár nem a pogány rétorok, hanem a keresztények számítottak a hagyományos görög–római műveltség hordozóinak. Ezt a fejleményt erősítette a keresztény közösség csatlakozása a platonista filozófia hagyományaihoz, még akkor is, ha a platonista filozófiát a közösség vezetői nem filozófiai, hanem retorikai oktatás keretében ismerték meg.²⁶

Azaz az 5. század közepére a Római Birodalom végleg megroppant. A birodalom volt katonái a kereszténység hagyományos irányvonalához tartoztak, de a beáramló és a politikai hatalmat átvevő germánok, legyen akár a vandálokról vagy a gótokról szó, nemcsak idegen nyelvet beszéltek, hanem egyszersmind eretnekek is voltak: mindannyian az ariánus eretnekséghez csatlakoztak. Vagyis a 4. század római katonájának, a birodalom támaszának a szerepét átvették a provinciák idegen származású, de rómainak számító katonái. Az állami adminisztráció feladatát viszont a latinul jól tudó, és amint azt már az előző században is láthattuk, a hagyományos római műveltséget képviselő keresztények, illetve az ő nevükben egyházi vezetőik látták el.

Azonban így nemcsak a katona, hanem a püspök alakja is megváltozott az 5. századra. Mint láthattuk, a közigazgatás egyre inkább az egyháziak, azon belül is a püspökök kezébe került át. A közigazgatást és az adminisztrációt végző püspök viszont már inkább az államhatalom megtestesítője volt, és nem a korábbi korszak pásztora, aki a rábízott hívek közt a szegényeknek is gondját viselte, megszervezve az alamizna gyűjtését és szétosztását. Ennek a püspököknek a pásztorbotja már nem fából, hanem aranyból volt, és mint régészeti leletek bizonyítják, már nem hívei közt élt, azok sorsában osztozva, hanem hívei számára elérhetetlen folyosón közlekedett. Őt már csak híveinek a lelki üdvéért érdekelte, evilági megélhetése nem. Sőt, a hívektől már adót szedett.²⁷

Azaz a latin kereszténységben kialakult az a feudális egyház, amely mind a mai napig létezik. Ez a hívein uralkodó egyház teljesen más viszonyban van a hívők közösségével, mint a hívők jólétéről első helyen gondoskodó iszlám, amely mind a mai napig *zakátot* szedve tudja támogatni a közösség minden egyes elesett tagját. Ez olyan összetartó erő, amellyel a nihilizmusba és individualizmusba süllyedt európai országok nem tudnak mit kezdeni.

²⁴ Jean-Pierre Moisset: *A katolicizmus története*. Pannonhalma, Bencés, 2012. 52–53.

²⁵ Moisset (2012) i. m. 66.

²⁶ Brown (1971) i. m. 7. fejezet.

²⁷ Andrea Giardina: *Società romana e impero tardoantico. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*. Bari, Laterza, 1986. Moisset (2012) i. m. 81–86, különösképp 82.

A keleti kereszténység ezzel szemben más úton fejlődött. Ott a birodalom egysége nem bomlott meg, ezért a politikai fő hatalom továbbra is egy személy, a bizánci császár kezében maradt, akitől a Diocletianus korában tomboló üldöztetés alól fölszabadulva a keresztények védelmet reméltek. Constantinus császár, majd az ő nyomán az utódai, így lettek a politikai hatalom birtokában a keresztény egyház védelmezői, sőt, előjárói is. Ez a helyzet az orthodox (görög rítusú) államokban mind a mai napig így is maradt. Ez viszont megteremtette a császároknak az egyházon belüli hitvitákba való beavatkozásának a lehetőségét is, azaz a hitviták politikai játéktér részévé váltak.

Ennek káros következményeit jól mutatja Nesztoriosznak (381/386–451), Konstantinápoly egykori püspökének a sorsa.²⁸ A görög nyelvű kereszténység ugyanis a görög filozófiai hagyományokra építve olyan teológiai rendszert kezdett kiépíteni, amely a kereszténységnek az eredeti jótékonykodó jellegét megváltoztatta, és egyre inkább intellektuális síkra terelte, ahol nem az erkölcsi erények, hanem a filozófiailag megalapozott teológiai nézetek jutottak központi szerephez. Lássunk erre egy példát.

A zsinat a következő szöveggel ítélte el Nesztoriosz egyik tanítását: „Ha valaki nem ismeri el, hogy Emmánuél valóságos Isten, és ez által a Szent Szűz istenszülő, aki az isteni Atyától húsként származót húsként szülte meg, az legyen kiközösítve.”²⁹

A szöveg tehát az *istenszülő* fogalmát akarja pontosan meghatározni, és eközben azt kutatja, mit jelent pontosan Krisztus esetében az isteni és emberi természet egyesülése. Mit jelent a „természet”, és hogyan képzelendő el azok egyesülése. Mindez olyasmiről, ami az élet nehézségeit megoldani igyekvő keresztények korábbi szeretetközösségétől igen távol álló probléma.

Eme intellektuális vitában alexandriai Cirill kihasználva Nesztoriosz és híveinek távollétét a zsinat kezdetén, Nesztoriosz tanítását elítéltette, műveit megsemmisíttette. Nesztoriosznak és híveinek menekülniük kellett a Bizánccal szemben ellenséges Perzsia területére, amelyet aztán a 7. században a muzulmánok meghódítottak. Mivel a keresztények az iszlám hódítása után arabul kezdték saját teológiai műveiket írni, illetve arabul vitatkoztak muzulmán ellenfeleikkel szemben, tekintélyes arab nyelvű nesztoriánus teológiai irodalom jött létre.

Ennek ismeretében tette föl a *mu'tazilita* Abū Īsā al-Warrāq a kérdését, amikor a keresztényeket arról faggatta, vajon az isteni és emberi természettel bíró Krisztus esetén az Isten is kilenc hónapig Mária méhében volt-e, ha a fogantatás első pillanatában egyesült a két természet, avagy sem, és vajon Jézus keresztre feszítésekor az isteni természet is meghalt-e, és eltemették, avagy sem.

A számos kérdést fölvető vitairatra Jahjā ibn 'Adī (893–974) filozófus és monofizita keresztény teológus válaszolt egy hosszú könyvben. Szerinte mindhárom keresztény felekezet, (monofizita jakobiták, nesztoriánusok és melkiták, azaz a királyhú orthodoxok) *egyöntetű véleménye szerint a két természet Krisztus létezésének első pillanatá-*

²⁸ Vanyó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Budapest, Szent István Társulat, 1988. 682–688; 714–722.

²⁹ *Explicatio XII capitum Ephesi pronuntiata*. In J. P. Migne (szerk.): *S. P. N. Cyrilli Alexandriae Episcopi opera quae reperiri potuerunt omnia*. Tomus nonus. Paris, 1859, 296.

tól, az angyali üdvözletől fogva egyesült, és egyesültek voltak az embrió állapotában, egyesültek a születés és a növekedés idején. Ennek ellenére az isteni személyt nem érintették a fizikai hatások, azaz nem volt bezárva Mária méhébe, Mária nem szülte meg az Istent, az Isten nem növekedett, nem táplálkozott, és így tovább. Állítását példával is igazolja: az ember is test és lélek egysége. Ennek ellenére a lélek nem szenved el azokat a hatásokat, amelyeket a test elszenved. A test lebarnul, kifehéredik, fölhevül, lehül, részei tömörödhetnek, lazulhatnak, de a lélek mindebből mit sem érez. Ugyanakkor a lélek is fölvehet bizonyos tulajdonságokat, mint például a tudás, a tudatlanság, jobba vagy rosszabbá válhat, gondolkodhat, emlékezhethet, elképzelhet bizonyos dolgokat, de mindez nincs hatással a testre. Hasonlóképp az isteni Igének sem kellett mindazt elszenvednie, amit Krisztus teste elszenvedett.³⁰

Ez a szöveg tehát Krisztus születését illetően egy problémát világosan megfogalmaz és megválaszol, szemben a fönti szöveggel. A nesztoriánus 'Ammār al-Baṣṣīnāl (†820) ugyanerről a kérdésről a következőket olvashatjuk:

„Mivel az Isten, az Ige magához vette azt az emberit, mégpedig testként, templomként és lakhelyként, kiérdemelte az őt hordozó emberi a fiúság jogát és osztályrészét a másikkal együtt, mely megtestesült, és abban [a fiúságban] egyenlővé lettek. Egyenlővé vált vele [az emberi] mindabban, amit említettünk: az Úr voltában, királyságában, minden hatalmában, és mindabban, amije van, és amiben nem lehetett volna vele egyenlő: *essenciája* örökkévalóságában és szubsztanciája szellemi természetében. Anélkül, hogy valamilyen örökkévaló dolgot idézne elő ezekből valamilyen érintkezés, összetétel, keveredés, vegyülés, vagy pusztulás, vagy egyéb révén, ami előfordul a teremtettestek hatásai vagy változásai közül. Sőt, magasabb és rangosabb mindannál, amit a teremtettest és keletkező fantázia el tud képzelni.”³¹

A szöveg világos magyarázatot ad arra, hogy hogyan kell érteni egyidejűleg a *caro, factum est* és a *habitavit* kifejezéseket. Eszerint az isteni Logos mint valami páncélt vagy turbánt, magára öltötte a testet, és ezáltal a test az Atyától öröktől fogva születő fiúval együtt elnyerte a fiúság jogát. Maga is az isteni Logos rangjára emelkedett, vele együtt úr és király, vele együtt örökkévaló és szellemi természetű. Azaz a test a belé költöző Logossal egyesülve maga is Istenné vált. Ugyanakkor az isteni Logos fölöltve az emberi testet maga is emberré vált.

Ezt a kapcsolatot tehát semmiképp sem lehet külső, pusztán morális természetű kapcsolatnak tekinteni. Az egyesülés révén mindkét alkotóelem, az emberi is és az isteni is, saját léte megőrzése ellenére is átlényegül, új értelmet nyer, és a kettő együtt alkotja Krisztust, aki csakis e két különböző elem egységéből jöhet létre. Lássuk azonban először, mit mond 'Ammār al-Baṣṣī a megtestesülés módjáról:

„Krisztus Krisztus-volta szempontjából időben keletkező, és az után jött létre, hogy korábban nem volt Krisztus. Ezen azt értjük, hogy az örök Ige és a keletkező, teremtettest ember

³⁰ Abū Īsā al-Warrāq, Yaḥyā ibn 'Adī de l'incarnation. ER. Platti (CSCO, Scriptorum Arabici tomus 46), Leuven, Peeters, 1987, 17–18.

³¹ Al-Baṣṣī, Ammār: *Kitāb al-masā'il wa 'l-aḡwiba*. 1977. 212.

időben váltak az egyetlen Krisztussá. Az egy Krisztus egységes fogalma nem definiálható másként, csakis a két szubsztancia összefonódásával (arabul: *iğtimā'*, görögül: *symploké*) és egyesülésével. Ami Krisztus két szubsztanciája közül az örökkévalót illeti, amely, ha mindig is létezett, akkor sem volt Krisztus örökkévalósága örök mivoltában az összefonódás előtt. Vagyis, amikor keletkező emberként embrió lett, akkor csak megtestesülése által és azzal, hogy magához vett egy keletkezőt, lett benne az örökkévaló és az emberi egy időben létrejött Krisztussá.

És ezért azt kell mondani, hogy Krisztus Krisztus-voltában időben keletkező. Két szubsztanciája közül az örökkévaló az összefonódás előtt is (mindig) létezett. [...] Ahogy egy örökkévaló tűz és egy keletkező szén keletkezővé: egy égő parázssá válnak. És ahogy egy örökkévaló tűz és egy keletkező gyújtós egy lámpássá válnak. És a már korábban létező tűz nem volt a szénnel és gyújtóssal való összetétele előtt égő parázs; sem egy lámpás. És egyáltalán nem volt köze a lámpás és az égő parázs fogalmához.³²

Ez a beszéd világos. A tűz és a szén a parázsbán, a tűz és a gyújtós a lámpában egyesül. A parázs nem a szén és a tűz külső, pusztán erkölcsi kapcsolata, mert a parázs mindkettőjükhöz képest új minőség. Ugyanígy a tűz és a gyújtós egyesülése mindkettőjükhöz képest egy új minőséget, a lámpást hozza létre.

És más szóval, más megközelítésben azt is mondhatjuk, hogy Isten, az Ige, nem abban az értelemben lett emberré, mintha valaki ezt mondja: a víz megfagy. Ez azt jelenti, hogy esszenciájában szilárd, és jéggé vált. Vagy ha valaki azt mondja, hogy a tej megalszik, vagyis megcsomósodik esszenciájában, és sajttá válik. És mint az a kijelentése, hogy az ifjú férfiasodik, vagyis esszenciájában ifjúvá nőtt, és férfivá lett. Hanem abban az értelemben, amikor valaki azt állítja, hogy valaki felöltözött, vagyis öltözéket vett magára. Vagy mint az a kijelentése, hogy valaki fegyverbe öltözött, vagyis fegyvereket vett magára. Vagy mint az a kijelentése, hogy valaki turbános lett, vagyis turbánt öltött magára. S ez nem azt jelenti, hogy ő lett turbán, ruha, fegyverzet. Ugyanígy, ha azt mondjuk, hogy az isteni Ige megtestesült és emberré vált, vagyis [időben] teremtett egy testet, és magára öltötte, és teremtett egy embert, és bele öltözött, és saját *hypostasisával* összefonódott (*allafahu, symploké*), hogy általa jelenjen meg, és hogy általa jelentesse meg azt, amit mondani akar, és amit cselekszik, és hogy egyesítse magával fiúságában. Mondjuk: a test fölvetelének és az egyesülésnek az idején az egyetlen Krisztus kettejük együttes ügye. Azt kell mondani: »Krisztus embersége és a Fiú embersége összekapcsolódott«.³³

A hasonlatok szerint a két *hypostasis* egyesülése nem azt jelenti, hogy lényegüket föladva egy harmadik dologgá válnának, mint ahogyan a vízből jég, a tejből sajt lesz, hanem azt, hogy mindkét *hypostasis* megőrizve saját lényegét a másikkal együtt alkot valamilyen harmadik dolgot, amely aztán mindegyik *hypostasisnak* egyszersmind új értelmet is ad. A fegyvert öltő emberből így lesz katona, de a fölöltött fegyver sem azonos a használaton kívülével, és a fegyvert öltött ember sem civil a továbbiakban. A turbánt öltő ember is, mivel a turbánja tudásra utal, megváltozik. Turbánosként ő már tudós, de az ő turbánja sem pusztán egy ruhadarab.

Ha ezek után kíváncsiak vagyunk, miért nem volt hajlandó Máriát *theotokosnak* nevezni, akkor az alábbi idézetből kaphatunk választ:

³² Al-Başrī (1977) i. m. 179–180.

³³ Al-Başrī (1977) i. m. 186–187.

„Életemre, ti nem azt mondjátok, hogy Krisztus a mindenség Istene, sem azt, hogy Mária szülte Krisztust. És ha az lenne a tanításotok, hogy a Krisztus a mindenség Istene, és Mária szülte Krisztust, aki a mindenség Istene, akkor kihagytátok Krisztus nevét középről, és Mária születését az Istenhez kapcsoljátok, és nem Krisztushoz. És ezért nem szívesen mondjátok, hogy a test Krisztus teste, sem, hogy Mária Krisztust szülte.

Vagy talán nem vált könyvünkben fentebb nyilvánvalóvá, hogy a legnagyobb mértékben lehetetlen, hogy egy asszony Istent szüljön, nem pedig egy kapcsolódás (*synapheia*) révén létrejött Krisztust, akiben megvan a fogantatás, születés, nevelkedés és halál és az ehhez hasonlók lehetősége, melyek a Krisztus névhez tartozó sajátságok. Majd ezután Krisztust »Isten« néven említik, csupán azért, de lehetetlen e dolgokat kizárólagosan összekapcsolni, anélkül, hogy Krisztust velük együtt említenék.

És ez azért is van így, mert ha Krisztus [...] Isten is, Isten akkor sem azonos Krisztussal, mert Isten neve utal a Krisztusra és másra is, vagyis az Atyára és a Lélekre. Ezért lehetetlen azt mondani: »Isten teste«, és hogy Mária szülte az Istent, anélkül, hogy mindezt Krisztus említésével kezdenénk. Így azt lehet mondani, hogy a test Krisztus teste, aki a mindenség Istene.

Vagy talán nem tudod te, aki ezt elfogadod, hogy a legnagyobb hiba azt mondani: »Sára szülte az embert«, még akkor is, ha ő szülte Izsákot, aki ember. Ha azt mondja, hogy Sára szült egy embert, aki Izsák, akkor az, aki ezt mondja, nem szidható. De nem mondhatná ezt anélkül, hogy Izsák nevét megemlítsé, akár Isten előtt vagy után. Ezért nem helyes az a kijelentés, hogy Mária szülte az Istent, hacsak nem kezdődik Krisztus nevének említésével. És nem mondható, hogy Mária szülte Krisztus Istent, aki a mindenség Istene. És ha valaki azt mondja, hogy Mária szülte a mindenség Istent, aki Krisztus, akkor az, aki ezt mondja, nem marasztalható el. Mindenképp meg kell említeni Krisztust valamilyen módon.”³⁴

A szövegből jól láthatóan az Isten olyan átfogó szubsztanciának számított Nesztoriosz elképzelésében, amelynek az egyes részei – azaz a három isteni személy – úgyszintén önálló, isteni szubsztanciának számított, amint ahogyan az *ember* is, de a *kéz* is és az *ujj* is szubsztancia Arisztotelész tanítása szerint. A Krisztust szülő Mária tehát ugyan Istent szült, egy egyedi isteni szubsztanciát (*uqnūm*), és nem az Istent (*ġawhar*) abszolút értelemben. Nesztoriosz számára az *Isten* olyan átfogó szubsztancia, amelynek jelentése kiterjed Krisztuson és a Szentlelken kívül az Ószövetség teremtő Istenére is, aki öröktől fogva létezik, és aki minden embert maga teremtett, beleértve Szűz Máriát is. Számára fölfoghatatlan volt olyan fogalmat használni, amely megengedte volna azt az interpretációt, hogy Mária szülte volna az őt korábban megteremtő Istent.

Azaz az arab nyelvű, autentikus nesztorianus forrásokat olvasva föl kell mentenünk Nesztorioszt a nesztorianizmus vádja alól, revideálnunk kell a vele kapcsolatos másfél évezredes téves tanítást. Tudomásul kell vennünk, hogy Cirill és Nesztoriosz vitája mögött részben a rétorikai, azaz hasonlatokkal dolgozó előadásmód (vesd össze a parázs és a lámpa hasonlatát), részben filozófiai meggondolások (vesd össze a szubsztancia szó jelentését), részben emberi irigység állt.

³⁴ Al-Baṣrī (1977) i. m.

Azaz arab forrásokat olvasva még saját keresztény vallásunkat is jobban megértjük, mint ha csak latin, görög és európai nyelven íródott műveket olvasnánk.

Irodalomjegyzék

- Al-Baṣrī, Ammār: *Kitāb al-masā'il wa 'l-aḡwiba*. 1977.
- Aquinói Szent Tamás: *Summa theologica*, vol. II. Romae, s. n., 1894.
- Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat, 1969.
- Brown, Peter: *The world of late antiquity, from Marcus Aurelius to Muhammad*. London, Thames and Hudson, 1971.
- Chouraqui, Par André: *Histoire de Judaïsme*. Paris, PUF, 1957.
- Cicero, Marcus Tullius: *De finibus bonorum et malorum*. London, Heinemann, 1983.
- Cicero, Marcus Tullius: *De re publica I*.
- Explicatio XII capitum Ephesi pronuntiata. In J. P. Migne (szerk.): *S. P. N. Cyrilli Alexandriae Episcopi opera quae reperiri potuerunt omnia*. Tomus nonus. Paris, 1859, 294–315. Ibn Hišām: *Al-sīra al-nabawijja II*. Kairo, s. n., é. n.
- Frivaldszky János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- Frivaldszky János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, PPKE AJK, 2010.
- Giardina, Andrea: *Società romana e impero tardoantico. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*. Bari, Laterza, 1986.
- Gurevics, Jakovlevics Aron: *A középkori ember vilásképe*. Budapest, Kossuth, 1974.
- Halévi, Jehuda: *Kuzári; Érvek és bizonyítékok könyve a megvetett vallás védelmében*. Piliscsaba, Avicenna KKKI, 2004.
- Herrin Judith: *The formation of christendom*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Iggers, Georg: *A német historizmus*. Budapest, Gondolat, 1988.
- Lercher, Ludovicus: *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, vol. I–IV. Innsbruck, Feliciani Rauch, 1927.
- Maróth Miklós: *Islám és politikaelmélet*. Budapest, Akadémiai, 2013.
- Moisset, Jean-Pierre: *A katolicizmus története*. Pannonhalma, Bencés, 2012.
- Reale, Giovanni: *The systems of the hellenistic age: history of ancient philosophy*. Albany, State University of New York Press, 1985.
- Serjeant, Robert Bertram: The Constitution of Medina. *Islamic Quarterly*, 8. (1964), 4. 3–16.
- Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1983.
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.
- Vanyó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Budapest, Szent István Társulat, 1988.
- Watson, Gerard: The natural law and stoicism. In A. Anthony Long (szerk.): *Problems in stoicism*. London, Athlon Press, 1971.