

MARÓTH MIKLÓS

Kereszténység és iszlám

Két világvallás

Amikor még egyetemistaként első alkalommal utaztam az arab világba, hogy a Bagdadi Egyetemen egy évet tanulmányokkal töltsék el, meg kellett szakítanom utamat Kairóban. Magyar társammal együtt úgy gondoltuk, hogy ha már közel húsz órát el kell töltenünk az arab világ talán legfontosabb városában, akkor bűn lenne a rendelkezésünkre álló időben nem megnézni, milyen is az a hely, amelyről annyit hallottunk és amelyről annyit olvastunk.

Éjjel lévén nem volt más lehetőségünk, mint taxit fogadni, hogy vigyen minket a város központjába. Útközben azonban — kispénzű diákok lévén — elfogott bennünket a félsz, hogy vajon a repülőtérre való visszaútra marad-e elég pénzünk. Meg is kérdeztük a taxisofórt, hogy mi a viteldíj. Ő azt válaszolta, hogy egy egyiptomi font, majd kisvártatva, mintha csak gondolatainkban olvasott volna, azt is hozzáfűzte: ne aggódjunk, ő hívó muszlim, csakis tisztességes árat kér minden utasától.

Életem során később többször is visszagondoltam erre az esetre. Van ugyanis a történetnek egy racionálisan csak nehezen megmagyarázható része, és későbbi tanulmányaim során ezt a kis történetet újra és újra fölidévezve mindig erre kerestem a választ: hogy lehetett az, hogy az általam ismert és nagyrabecsült keresztény hagyományoktól teljesen idegen, sőt a történelem során igen gyakran azzal ellenségesnek tekintett iszlámra hivatkozó taxisofór azonnal elnyerte teljes bizalmamat, mégpedig nemcsak a taxi viteldíját illetően, hanem egyébként is. Hogyan lehetséges az, hogy azonnal úgy éreztem, valami eltéphetetlenül erős kötelék köt össze bennünket. Az ugyanis már akkor is világos volt számomra, hogy ha bármely más vallásra — például a buddhizmusra — hivatkozott volna, nem éreztem volna úgy.

Monoteista vallások

Végiggondolva számos lehetséges választ, elsőként az *egyistenhitben* találtam magyarázatot. A világban ugyanis számos vallás található, de ezek közül csak a Földközi-tenger medencéjéből elterjedt három (keletkezésében is testvér) vallást, a júdaizmust, a kereszténységet és az iszlámot jellemzi az egy, mégpedig a kizárólagos egy Istenbe vetett hit.

Későbbi tanulmányaim során rá kellett azonban jönnöm, hogy ezen az alapon csakis az én részemről jöhetett volna létre ez a bizonyos szimpátia. Az akkor érzett kölcsönös rokonszenv szinte kézzel fogható légköre nem alakulhatott volna ki közöttünk; bár én mint keresztény, egyistenhívőnek tartom magam, egy muszlim valószínűleg nem osztja ezt a véleményemet. A muszlimok szerint ugyanis a keresztények *mushrik*nek, azaz valamilyen értelemben „politeistának” számítanak, mivel Istenüknek társat tulajdonítanak. Valószínűleg épp a keresztény Szentháromság-tan ellen irányul a Korán legrövidebb szúrása, mely így hangzik: „Mondd: Allah egy, Allah az úr, nem szült és nem született, nem volt hozzá semmi hasonló sem.”

A szúra állításaiból természetesen majdnem mindent aláírna egy keresztény is, hiszen Isten szerinte is egy, Isten szerinte is mindennek az ura, Istenhez hasonló szerinte sem létezik, Isten szerinte sem szült, sem nem nemzett (ez eleve antropomorfizmus lenne, amit a kereszténység éppúgy kerül, mint az iszlám), sem pedig nem született. Ha született volna, akkor nem lehetne állandó jelzője az *ingenitus*.

Szó szerint tehát nincs különbség egy muzulmán és egy keresztény véleménye között, de a szöveg ebben az esetben — ha nem is a keresztényekkel azonos módon fölfogva azt — szándékában a Szentháromság tanát támadja. A véleménykülönbség mögött ott rejlik az a körülmény, hogy a keresztény fölfogás szerint Krisztusban két természet van: egy emberi és egy isteni, az iszlám viszont erről a megkülönböztetésről nem vesz tudomást. Nem is vehet tudomást: ezt a kettősséget az Isten abszolút egységén esett csorbának tekintené. A derék muzulmánok ugyanis nem rendelkeztek a görög filozófia kifinomult fogalmi készletével, így aztán nem tehetek különbséget a substantiálisan és accidentaliter fölfogott egység illetve többség között.

Ennek következtében arról sem lehet szó, hogy a keresztény tanításnak megfelelően értelmezzék a Szentháromság tanát: egy Istenben három személy, mint ahogyan egy háromszögben is három (önálló léttel bíró) oldal van.

Az Atya mellett a Fiú, valamint a Szentlélek azt jelentette, hogy Istennek a keresztények társakat tulajdonítottak (arabul: *ashraka*), azaz letértek az egyistenhit egyenes útjáról.

Ez az álláspont egyáltalán nem csodálható akkor, ha figyelembe vesszük az iszlám úgynevezett „racionális teológusainak”, a mu‘tazilitáknak a tanítását, akik még az isteni attribútumok tanában sem tudnak más muzulmán irányzatokkal megegyezni. Szerintük ugyanis pusztán annak az elfogadása, hogy Allahnak különböző (isteni) tulajdonságai vannak, már sérti az Allah egységéről vallott nézeteket. Ha figyelembe vesszük, hogy az iszlámon belül igen komoly viták folytak Allah egységéről, akkor nem lehet csodálni, hogy a Szentháromság meglehetősen homályos tételét senki sem fogadta megértéssel.

A Szentháromság tana, valamint Allah egysége a keresztények és muzulmánok közt természetesen sokat vitatott tanítás volt. A keresztény szerzők közül például a jól ismert Johannes Damascenus volt az, aki a két vallás egy-egy képviselőjének a szájába adott fiktív párbeszéd formájában próbálta meg előadni a két fél nézeteit, de fennmaradt Timotheus katolikosnak, a keleti szír egyház fejének Mahdi kalifával 781-ben folytatott valódi vitájának „jegyzőkönyve” is.

Ez utóbbi vita során Timotheus hasonlatokkal próbálta meggyőzni a kalifát arról, hogy a Szentháromság tétele összeegyeztethető az Isten egységéről hirdetett hittételekkel. Ilyen hasonlat volt például az az egyházatyáktól származó gondolat, hogy Istent a Nap analógiájára kell elképzelni. Ahogyan a Naptól különállóan létezik a fénye és a melege, ezért a nap fényéről és a nap melegéről beszélünk, de nem beszélünk három napról, ugyanígy beszélhetünk az Isten Igéjéről és az Isten Lelkéről, de ezért nem kell három Istenről is beszélünk.

Az egyistenhit és a Szentháromság

Ezek a viták, és ezek során elsősorban a keresztényeknek a Krisztusról mint Isten Igéjéről (Logos, Verbum) szóló tanításával való szembesülés, megtermékenyítették a muzulmánok vallási gondolkodását, bár e keresztény nézetek hivatalosan sohasem találtak meghallgatásra. Ezek nyomán robbantak ki azok a disputák, amelyek során az Allah szavaként fölfogott Korán (*kalimat Allah*) örökkévaló vagy teremtett voltáról szóló nézetek ütköztek össze. Ha ugyanis Allah teremtette a Koránt, akkor változás állt elő benne, azaz nem volt tökéletes. Ha nem teremtette, akkor a Koránnak mint Isten szavának ugyancsak örökkévalónak kellett lennie. Márpedig Allah örökkévaló, és ha mellette a szava is örökkévaló, akkor már két teremtetlen, örökkévaló dolog, azaz két Isten létezik.

Az így összefoglalható nehézség vette rá a muszlimokat arra, hogy kezdetben néhány, majd később egyre több isteni attribútum létét ismerjék el, illetve ennek a következménye volt az, hogy úgynevezett racionális teológusaik (*mutakallimún*) tagadják az isteni attribútumok létét.

A példa tehát azt mutatja, hogy keresztény és muzulmán vallási gondolkodók a történelem során azonos problémákkal szembesültek, ha akarták, ha nem, a közösen

vallott egyistenhitből fakadóan azonos nehézségeket kellett megoldaniuk. E nehézségek megoldása során tanultak egymástól, még akkor is, ha ennek tényét a legszívesebben eltitkolták volna a világ és az utókor, valamint önmagunk előtt.

Az egymástól tanulásnak egy jó példája az, ahogyan az analogikus következtetés (*al-qijás*) a Sáfí'íta jognak a negyedik forrásává vált, majd pedig valószínűleg innen elterjedve az úgynevezett „arab tudományoknak” (szemben az úgynevezett „görög tudományokkal”) az alapvető módszertani eszköze lett. Az analogikus következtetések lényege az, hogy segítségükkel az ember a látott dologról a nem látottra, a jelen nem lévőre tud következtetni. A két dolog között ebben az esetben nem egy harmadik létesít kapcsolatot, mint ahogyan az arisztotelészi szillogizmusban a két szélső terminus között a középfogalom, hanem a kettőjük hasonlósága. Ezt a módszert ismerik arabul *min al-sáhid ilá al-gá'ib* néven.

A módszer lényegéhez tartozik az, hogy segítségével egyedi dologról egyedi dologra következtethetünk, és ugyanakkor — ugyancsak szemben Arisztotelész szillogisztikájával — következtetésünkben nem játszik szerepet az okság elve. A látott dolog (*sáhid*) az az alapeset, amely „motiválja” azt, hogy a „derivál” esetben az alanyról kijelentjük az állítmányt.

Ha jobban megnézzük ezt az eljárást és jobban szemügyre vesszük a hozzá kapcsolódó terminológiát, akkor láthatjuk, hogy ez nem más, mint az a következtetési eljárás, amit ismertek a görögök is, közülük is az epikureisták. Az epikureista filozófia lényege is az volt, hogy tagadta az okság elvét. Az oksági viszony megszüntetése érdekében vezette be az alapjában véve démokritoszi fizikába a végtelen úrben lefelé eső atomok véletlenszerű elhajlásának elvét. Ez a véletlen pályamódosítás okozza az atomok összeütközését, majd pedig ez vezet el a világ keletkezéséhez.

Az epikureista filozófia sem ismerte el, miként a sztoikus filozófia sem, az általános fogalmak létét. Az epikureista következtetések sem épülhettek tehát úgy fel, mint ahogyan az arisztotelészi szillogizmusok: nem lehetett bennük általános érvényű szabály, hanem csakis egyes dologról egyes dologra való következtetés. A két egyedi dolog között a bennük föllelhető hasonlóság jelentette az összekötő kapcsot. Ezt a következtetési eljárást hívták a görögök *analógiának*, ahol a tényekről a nem evidens, az érzék-szervek számára nem hozzáférhető dologra következtettek, görögül ek tón phainoménon eis ta adéla. Ha a kifejezésben a szavakat nem úgy értelmezzük, ahogyan az epikureista filozófiában szokásos, hanem szótári értelmükben vesszük őket, akkor láthatjuk, hogy a főntebb idézett arab kifejezés majdnem szó szerint fordítja ezt a görögöt. Ha ezt a terminológiai egyezést összevetjük a tartalmi egyezéssel, akkor meggyőzőnek találjuk azt a következtetést, hogy a muszlim teológia egyik legfontosabb eszköze nem más, mint az epikureista szillogizmus.

Ha ezek után azt a kérdést akarjuk tisztázni, hogy honnan került egy epikurista bizonyítási eljárás az iszlám teológiájába, akkor ismét a keresztény teológusok felé kell fordulnunk.

Al-Sáfí'í kortársa volt a keresztény 'Ammár al-Baszrí. Ő a *Kitáb al-burhán* című művében a keresztény teológia rövid foglatát adja. Ebben a munkájában bizonyítási eljárásról beszélve ő is használja — al-Sáfí'ival egyidőben, vagy talán valamivel korábban! — a *min al-sáhid ilá al-ágá'ib* kifejezést. A muzulmánok fő bizonyító szillogizmusának a neve tehát előfordul egy kortárs keresztény teológus munkájában!

A név azonban önmagában nem minden. Al-Baszrí munkájában megtaláljuk az analogikus következtetéseknek a muzulmán teológiára jellemző teljes terminológiáját. Először is a *qijász* terminus itt is analogikus következtetést jelent a példák tanúsága szerint. Így például az ember föltámadását a szöveg azzal bizonyítja, hogy Krisztus is föltámadott. A keresztségről szólva azt állítja, hogy Isten az embert porból és vízből teremtette. Az ember ezek után elvesztette az örök életet, de a keresztségben visszanyerheti azt. Azért kell keresztelezskor vizet használni, mert a víz a teremtésnek, ebben az esetben az újjászületésnek a jele.

A most idézett érvelésből is kitűnik, hogy al-Baszrí is, miként az arabok és az epikureisták is, az analogikus következtetést egy jel-szillogizmusnak tartotta. Ennek meg-

felelően az előtag jele annak, ami a második tagban áll. A második tagban a tényállás hasonló, analóg az első tagban foglaltakhoz, és ez a hasonlóság teszi lehetővé a következtetést. Krisztus és az ember hasonlósága teszi lehetővé azt, hogy a Krisztusról szerzett ismeretünket (a föltámadását) átvigyük az emberre, holott az ember esetében nem győződhetünk meg tapasztalati úton erről. Krisztus föltámadása az ember számára annak a jele, hogy ő maga is föl fog támadni. Ebben a példában a Krisztusról állított „föltámadás” az a motívum, amit átviszünk az emberre. Ez a „motívum” az, amit a mi keresztény szerzőnk csakúgy, mint a muzulmán szerzők, a *hukm* terminussal illet.

Ha még azt is figyelembe vesszük, hogy az analogikus következtetés alapján véve jel-szillogizmus, és az ilyen következtetési eljárásnak a megjelölésére használták a görögök a *sémeintshai* terminust, és ez az eljárás voltképpen visszafelé haladó következtetést ír le (például a füstől a tűzre), akkor azonnal láthatjuk, hogy al-Baszrí *istidlál* terminusa, amely egyébként ismét csak megegyezik a muzulmán szerzők terminusával, tulajdonképpen a fönti görög szó fordításának nevezhető.

Nemcsak a két kortárs, al-Baszrí és al-Sáfi'í közt mutatható ki ez a hasonlóság, hanem az analogikus következtetés már az egy generációval előttük élt, görögül és arabul egyaránt író Theodor Abu Qurra esetében is megtalálható. Ő például az egynejtűség bizonyításaként hivatkozik Ádámra. Ádám kapta a legtöbb jót Istentől. Ha Ádám mégis csak egy feleséget kapott tőle, akkor ez azt jelenti, hogy mi, közönséges emberek sem érdemlünk többet. A felsorolt példák mind azt mutatják, hogy az itt vázolt görög és az arab rendszer megfelel egymásnak mind terminológiájában, mind lényeges elemeit, mind a következtetéseit tekintve.

Ha e keresztény szerzők eljárásának a gyökerére vagyunk kíváncsiak, akkor Ammonioszra kell hivatkoznom. Ő volt az az alexandriai újplatonikus filozófus, aki kijelentette, hogy a teológusok szokása analogikus következtetésekkel dolgozni.

A keresztény teológusoknak ez az eljárása azzal magyarázható, hogy az arisztotelészi-újplatonikus rendszerben, mint azt föntebb említettem, egyedi dolgokra nem lehetett következtetni. Az arisztotelészi-újplatonikus bizonyításmélet tehát nem volt alkalmas arra, hogy segítségével az egy Istent megismerhessék, a róla szóló nézeteket bizonyítsák. Minderre azonban kiválóan alkalmas volt a csakis az egyes dolgokra irányuló epikureista szillogisztika. Ebben az esetben tehát láthatjuk, hogy a keresztény teológusok saját módszertani problémájukat megoldva, ha akaratlanul is, de muzulmán kollégáiknak is utat törtek, példát mutattak. Az iszlám vallástudománya és az úgynevezett arab tudományok egy keresztény teológusok által elfogadott és kanonizált következtetési eljárást tettek meg legfőbb módszertani alapelvüknek.

A Szentháromságról szóló tanítás tisztázása, valamint az egyetlen Isten létét bizonyító megfelelő módszer kidolgozása azonban csak ízelítő a számos nehézség közül, ahol keresztény és muzulmán hittudósok egymással szembekerültek vagy ahol együttműködtek, de mindenképpen valamilyen közös érdeklődésre számot tartó kérdést vitattak meg. Lássunk azonban egy további lényeges problémát is.

Jézus istensége

A Szentháromság tanával összefügg Jézus személyének értékelése. Az iszlám ugyanis Jézust történeti személynek fogadja el, de nem tartja isteni lénynek, hanem csakis egyszerű embernek. Ez következik egyébként a Szentháromság elutasításából is: ha Atya, Fiú és Szentlélek mint három isteni személy nem létezhet, akkor Jézus nem is lehet isteni személy.

A Jézus Isten-voltát cáfoló írások azonban mégsem erre a megfontolásra hivatkoznak. Így például al-Gazzáli, az iszlám vallási gondolkozói közül talán a legkiemelkedőbb, a Szentírás egy helyére utal. Ezen a helyen Jézus a következőket mondja: „Én és az Atya egyek vagyunk.” (Jn 10,30-36) A szöveg szerint erre a zsidók követ ragadtak,

hogy istenkáromlás miatt megkövezzék, mire Jézus a zsidók törvényeiben írottakra hivatkozva azt állította, hogy azok szerint mindenki Isten. Ha pedig ez így van, akkor mennyyel inkább Isten az, akit az Atya is megáldott.

Al-Gazzáli a szöveghez fűzött magyarázatában azt állítja, hogy az első esetben tett kijelentés: „Én és az Atya egyek vagyunk”, valóban azt jelentené, hogy Jézus isteni személy. A módosított kijelentése azonban már világosan mutatja, hogy szavait inkább átvitt értelemben, tehát nem szó szerinti, hanem szimbolikusan kell venni.

Később ugyancsak János szövegében a következőket találjuk (17, 11): „Szentséges Atyánk, védelmezd őket a Te nevedben, melyet nekem adtál, hogy ők veled ugyanúgy egyek legyenek, mint én.” Al-Gazzáli a két helyet összevetve rámutat, hogy mindkét esetben csak akkor ad a Szentírás elfogadható értelmet, ha mindkét helyet metaforikusan értelmezzük. Később Máté egyes helyeire hivatkozva azt bizonyítja, hogy Jézus fájdalmat érzett, éhezett, szomjazott, és egyáltalán mindenben úgy érzett, mint bármely más ember.

Ezt az iszlámban honos (és egyébként Origenészre, illetve rajta keresztül a sztoikus filozófiára visszavezethető) szó szerinti, illetve allegorikus értelmezési lehetőségeket mérlegelő módszert alkalmazva al-Gazzáli bizonyítja — a Szentírás nyilvánvaló értelmével szemben — Krisztus emberi természetét.

Jézus ember voltának bizonyítása azonban a kérdés egyik fele. Másik fele annak kimutatása, hogy Krisztus csak egy próféta volt a sok közül, mégpedig nem is a legnagyobb, hanem az, aki a nála nagyobb és a próféták pecsétjének számító Mohamed eljövételét is megjósolta. A muzulmánoknak ez az állítása minden keresztényt meglepetéssel szokott eltölteni, mivel ilyen megállapítást soha senki sem látott az evangéliumokban, márpedig Krisztus szavai ott maradtak ránk. Ebben az esetben tehát minden keresztény valami súlyos tévedésre szokott gondolni.

A szekták és az iszlám

Amikor azt hangsúlyozzuk, hogy a helyzet korántsem ilyen egyszerű, akkor magyarázatként egyszersmind azt is előre kell bocsájtanunk, hogy a Jézus ember voltát és állítólagos Mohamedre utaló próféciait valló muzulmán nézetek végsősoron egy közös forrásra mennek vissza: a zsidó-keresztény szekták tevékenységére.

Ha ugyanis megfigyeljük, hogy a muzulmán szerzők, amikor a Szentírást idézik, milyen szöveget írnak le, azonnal láthatjuk, hogy az esetek nagy részében idézeteik a mi szövegünkötől eltérnek. A különbségek érzékeltetésére csak egy példát idézek: a zaidita Qásim ibn Ibráhím a Hegyibeszédből a következő fordulatot: „aki testvérének azt mondja, hogy bolond, méltó a gyehenna tüzére” a következőképp idézi: „Aki testvérének, hogy megszegyenítse, azt mondja, nem vagy körülméltkedve, a másvilágon megérdemli a pokol tüzét”. A szöveg önmagáért beszél: keresztény szerzőt sohasem érdekelte volna a körülméltetés. Ugyanakkor Jézus állítólagos próféciaja Mohamedről — így a muszlim közhit — egy olyan evangéliumban található, amelyet a keresztény egyházak eltitkolnak híveik elől. Az ilyen eltitkolt evangéliumok száma egyébként az iszlám világában elterjedt nézetek szerint elérheti a százat is.

Ha valaki ezeket a szavakat olvassa, akkor, még ha csak kicsit is járatos a hit kérdéseiben, azonnal tudja, hogy itt csakis az apokrif evangéliumokról lehet szó. Köztudomású, hogy ezek szövege jórészt ismert, és az ismert szövegekben nincs utalás Mohamedre. Ezeket az evangéliumokat egyébként azért zárták ki a kánonból, mert bennük szektás propaganda, nem pedig a valóság leírása található. Azaz nemcsak a Jézus isteni személye ellen felhozott bibliai szövegek származnak egy zsidó-keresztény szekta berkeiből, hanem nagyjából ugyanebbe az irányba mutat az az állítás is, miszerint Jézus megjövendölte volna Mohamed föléptét.

Az iszlám hívei tehát a kereszténységből elsősorban nem az ortodox irányzatot, hanem a szektákat ismerték meg, azaz általában nem magát a kereszténységet, hanem sokszor

annak az ortodox többségi irányzatától elvetett, többé-kevésbé jelentős változatait vették alapul, amikor a kereszténységről, annak tanításairól alkottak maguknak képet.

Ezt annak ellenére kell állítanunk, hogy a fönt nevezett Johannes Damascenus semmi esetre sem tekinthető egy szekta képviselőjének. Ő ugyanis fiktív párbeszédet írt le könyvében. Timotheus viszont, aki valóban vitatkozott a kalifával, már egy elítélt, sőt emiatt még országából is elüldözött nesztorianus közösségnek volt az előjárója.

Az iszlám kapcsolata a keresztény szektákkal majdhogynem természetes jelenség. Az egyháztörténelemből tudjuk, hogy a keleti egyház élte meg a legtöbb szakadást, a különböző eretnek és szakadár irányzatok ott terjedtek el a leginkább. Természetesen ezek a keresztény irányzatok kapcsolatba kerülhettek, az iszlám híveivel. Ezzel párhuzamosan azonban, de semmiképp sem nagyobb súllyal, kapcsolatba kerültek az ortodox irányzat hívei is a muzulmánokkal. Mindkét esetben nagy számban fordult elő az is, hogy keresztények tömegesen tértek át az iszlámra, magukkal hozva új hitükbe régi teológiai nézeteiket és problémáikat, illetve azok megoldását.

Az iszlámnak is megvoltak a maga tanításai. Ezekbe a tanításokba semmiképp sem fért bele például Jézus istenségének az ortodox irányzatra jellemző elismerése. Ebben és a hasonló esetekben természetesen szívesen fogadták el annak a szektának a tanítását, amelyik a kész sémába beleillett. Ha a zsidó-keresztény szekta elutasította Jézus istenségét, akkor ez csak kapóra jöhetett a hasonló nézeteket hangoztató muzulmánoknak. Nem volt másra szükség, mint a zsidó-keresztény szekta már megfelelően alakított Biblia-szövegét átvenni, s vele együtt átvenni a Jézus isteni volta ellen, emberi volta mellett korábban kidolgozott érveiket.

A görög és az arab filozófia

Volt azonban a keresztény és muzulmán érintkezéseknek más területe is. Ez részben abból adódott, hogy az iszlám a görög nyelvű kereszténység területén vetette meg először a lábát. A görög nyelvű keresztények ugyanis nemcsak keresztények voltak, hanem egyszersmind a görög kultúra hordozói is, akik jól ismerték a görög tudományokat. A görög tudományoknak egyik lényeges jellemzője viszont az volt, hogy tagadták a *creatio ex nihilo* elvét. Ez összeegyeztethetetlen volt az iszlám vallásával, hiszen aszerint Allah a világ teremtője.

A görög nyelvű lakosság beolvasztása, a görög kultúrájú területek elfoglalása következtében a muzulmán vallástudósoknak szembe kellett nézniük ezzel a kérdéssel, és kielégítő választ kellett találniuk rá. A görög tudományok fellekvára az ókorból fennmaradt alexandriai könyvtár és filozófiai iskola volt. A könyvtárat a hódító arab seregek fölégették, de a hagyomány szerint az alexandriai újplatonikus filozófiai iskola fennmaradt és tovább élt az arabul működő bagdadi filozófiai iskolában. Ennek kiemelkedő tagja volt például al-Fárábi. Al-Fárábitól sokat tanult Ibn Szína, akivel később több ponton vitatkozott az inkább al-Fárábihoz húzó Ibn Rusd. Ezek a filozófusok mind ismertek Európában is, hiszen az emberiség tudományos fejlődésében kiemelkedő szerepet játszottak. Mindezek a filozófusok és tudósok azonban Arisztotelész nyomán az anyagi világ öröktől való voltát hirdették.

Nem csoda, hogy E. Tempier, Párizs püspöke 1277-ben közzétett listáján, amely az egyház által elítélt tételeket tartalmazta, csupa olyan tanítással találkozhatunk, amely Arisztotelésztől és az arab filozófusoktól származik. Így például elítélte Ibn Szína tételei közül azt, amelyik tagadta az idő és a mozgás kezdetét, azaz teremtett voltát, és ebből következőleg a teremtés tényét. Ibn Rusd filozófiai tételeiből azt kifogásolja, hogy — ugyancsak Arisztotelészt követve — tagadta a dolgok teremtését. Továbbá tagadta azt, hogy bármi is léttel rendelkezhetne azután, hogy előtte nem volt léte.

Az arab nyelvű muzulmán országokban művelt arab nyelvű filozófia (és akkoriban a filozófia felölelte az összes tudományt) tehát ellentétben állt a keresztény hitnek a Biblián alapuló és a világ isteni teremtését valló tanításaival. Ebből következően az arab

filozófia ellentétben állt az egyistenhívő arabok (és más muzulmán népek) által vallott alapvető vallásos nézetekkel is. Az iszlám nem kerülhette meg ezt az ellentmondást, valami választ kellett találnia erre a problémára.

A választ tulajdonképpen nem kellett sokáig keresgélni, mert a görög filozófia azt is készen kínálta. Már az alexandriai újplatonikus iskola egyik kiemelkedő alakja, Philoponosz is, aki filozófus létére a város püspöke volt, szembe találta magát azzal a dilemmával, hogy filozófusként az anyagi világ örökké való voltát kellett volna vallania, miközben püspökként a világ teremtett voltát kellett vallania és tanítania.

Ebből a nyilvánvaló ellentmondásból úgy próbálta meg kivágni magát, hogy filozófusként megvizsgálta a korábbi tudományos igényű világmagyarázatokat, és azokat szembesítette az arisztotelészi fizika tételeivel, illetve az arisztotelészi filozófia tanításait újplatonikus szellemben tovább fejlesztő prokloszi filozófiával.

Philoponosz ennek a tevékenységének az eredményét két könyvben foglalta össze. A *Contra Aristotelem* című munkáját teljes terjedelmében nem ismerjük, mert nem maradt ránk, de az arab szerzők még kezükben tarthatták. A *De aeternitate mundi contra Proclum* című munkája azonban — néhány kezdő sortól eltekintve — teljes egészében ránk maradt.

Ezekben a műveiben Philoponosz, elsősorban Plátón különböző helyeire támaszkodva, azt mutatta ki, hogy a világ teremtéséről, isteni eredetéről szóló hittételek igenis összeegyeztethetők a tudomány tanításaival. Ezzel Philoponosz valami olyasmit csinált, amire korábban nem volt példa: nem bibliai helyekre hivatkozva érvelt a vallásos világnézet mellett, hanem filozófusként, az adott kor tudományos színvonalán igyekezett bizonyítani vallásos meggyőződéséből fakadó világnézetét.

Van olyan nézet, és magam is ezt tartom helyesnek, miszerint Philoponosz ezzel a tevékenységével tulajdonképpen a középkori Európa szellemi életének az alapját képező skolasztikus filozófiának vált a megalapítójává.

Philoponosztól a skolasztika kifejlődéséig azonban még hosszú időnek kellett eltelnie. Ezt a hosszú utat a hatodik században élt Philoponosz és a tizenharmadik században élt Aquinói Szent Tamás között a muzulmán teológusok tették meg.

Ha néhány példát kell említenem annak illusztrálására, hogy miként vertek hidat a muzulmán teológusok a késő görög filozófia és a skolasztika között, akkor elsőként azokat az érveket tanácsos szemügyre venni, amelyek Arisztotelésznek a végtelen bejáratatlanságát kimondó tételén alapulnak. Philoponosz több ilyen érvet is kidolgozott.

Az egyik ezek közül így hangzik: ha a világ öröktől fogva van, akkor végtelenül sok ember élt. Ezeknek — mivel Arisztotelész szerint is az ember lelkének legfőbb része halhatatlan — végtelenül sok lelkük léteznék a túlvilágon. Ez azonban (nevezetesen az, hogy egy végtelen szám aktuálisan létezzék) lehetetlen, mint ahogyan az is lehetetlen, hogy az idő múlásával egyre több ember haljon meg, és ezek lelkeinek száma hozzáadódjék a korábbi végtelen számhoz, s így a végtelennél egy nagyobb végtelen legyen az eredmény.

Ez az érv Philoponosznak az Arisztotelész *Fizikájához* írt kommentárjában maradt ránk Philoponosz saját megfogalmazásában. Az érv később kedvelté vált a muzulmán teológiában. Erre nemcsak abból következtethetünk, hogy megtalálható több teológus művében is, így például al-Sahrisztáni könyvében, hanem abból is, hogy a zsidó filozófus és teológus Maimonidész is mint a *kalám* (racionális teológia) jól ismert érvét idézi a *Dalálat al-há'irina* című munkájának a muszlim teológiát rövid összefoglalásban bemutató, csak a lényeges elemekre koncentrááló részében.

Az érvvel Aquinói Szent Tamás is foglalkozott, és azt írta róla, hogy nem meggyőző. Ő ugyan munkájában al-Gazzálira hivatkozik, de ennek az a magyarázata, hogy ez utóbbinak a *Maqásid al-falásifat* című munkája latin fordításban is hozzáférhető volt, következésképp Tamás csak ezt ismerhette, a többi szöveget valószínűleg nem. (Több jel arra mutat, hogy Tamásnak bővebb ismeretei voltak az arabok filozófiájáról és teológiájáról, mint azt hivatkozásai alapján vélhetnénk, de ahogyan a muzulmán teológusok nem verték nagydobra, hogy mely tantételeik és nézeteik jöttek létre keresztény inspirációra, ugyanígy Tamás is jobbnak látta bölcsen elhallgatni közvetlen forrásait.)

A végtelen fogalmára épített másik philoponoszi érvet Szimplikiosz *Fizika*-kommentárja őrizte meg számunkra. Eszerint: ha a világ kezdet nélküli, azaz öröktől fogva van, akkor máig az égitesteknek végtelen számú fordulata zajlott le. Ez pedig, mivel a végtelen bejárhatatlan, lehetetlen. Az is lehetetlen azonban, hogy az idővel előre haladva a lezajlott fordulatoknak egy mindig nagyobb és nagyobb végtelen száma jöjjön létre. Ugyanakkor egyes égitestek a Napot nem egy, hanem harminc év alatt kerülnek meg. Ebben az esetben a Saturnus is, mivel a példa rá vonatkozik, végtelenszer kerülte volna meg a Napot, de az a végtelen harmincszor kisebb lenne az előző végtelennél. Márpedig mindez lehetetlen, következésképp a világ nem lehet örök.

Ez a philoponoszi érve is rendkívül népszerű volt Keleten. Egyik legismertebb hely, ahol nagy szerepet játszik, al-Gazzálinak a *Taháfut al-falásifat (Destructio philosophorum)* címen ismert könyve. Al-Gazzáli ezt a könyvét éppen azért írta, hogy cáfolja benne az arisztotelészi-újplatonikus tudományos világképet védelmező filozófusoknak a vallás tanításaival ellentétes állításait.

Nemcsak al-Gazzáli használta föl Philoponosznak ezt a *Contra Aristotelem* című munkájából származó érveit, hanem mások is, így például a már többször említett al-Sahrisztáni is. Külön említést érdemel, hogy a muzulmán teológia nyomában járó zsidó teológia számos képviselője is előszeretettel hivatkozott erre az érve, így például Szadia Gáon, Jahuda Hallévi és a már említett Maimonidész is. Ezen előzmények után nem csoda, hogy az érve Szent Tamás is többször felhozza műveiben. Tamás ugyan nem fogadja el ezt az érveit kényszerítő erejűnek, de Bonaventura igen.

Ha most visszatekintünk mindarra, amit eddig elmondtam, akkor a példák alapján néhány érdekes következtetést vonhatunk le. Megállapíthatjuk, hogy a kereszténység az iszlám vallásával kettős viszonyban állt. Az iszlám vallása fejlődésének korai szakaszában a kereszténység hatása alá került. Onnan vette módszerét, onnan kapott inspirációkat dogmatikájának fejlesztéséhez. Később, amikor a keleti kereszténység le hanyatlott, de a nyugati még nem volt eléggé fejlett, az iszlám a tudományok terén megelőzte a keresztény Európát. Ez magyarázza, hogy a 13. századtól kezdve a latin kereszténység kapott ösztönzéseket az iszlámtól, mégpedig oly mértékig, hogy ezek nélkül ma teljesen más lenne, mint ami valójában.

A két vallás fejlődése során tehát úgy egymásra volt utalva, hogy mai formájában egyik sem lenne elképzelhető a másikkal létrejött kapcsolatai nélkül. Mindennek nyilvános említését mindkét vallás óvatosan kerülte. Ami ezzel szemben köztudomásúvá vált, az a két vallás közti néhány alapvető különbség. Az iszlám törzsét az iszlám jog (*fiqh*) alkotja, ezzel szemben a kereszténységét a teológia. Az iszlám inkább a praxisra irányul, a kereszténység a teóriára. Az iszlám nem ismeri el Jézus istenségét, a kereszténység tagadja Mohamed próféta voltát. Az egyezések említésen kívül hagyása, a különbözőségek hangsúlyozása végső soron hamis képet eredményezett a két vallás kapcsolatáról. Ezt a hamis benyomást csak erősítette, hogy az iszlám a kereszténységet elsősorban eretnek és szakadár szekták képében, tehát nem az igazságnak megfelelően ismerte meg.

Ugyancsak elmélyítette a különbözőség érzését az a tény, hogy az iszlám országai bizalmatlanul szemlélik az európai országok és Amerika (tehát a keresztény világ) politikáját. Bizalmatlanságra van is okuk. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy az olaszok, az egyik legismertebben keresztény állam képviselői, a második világháború idején Líbia lakosságának majdnem a felét kiirtották. A muzulmán országok lakói is hajlanak arra, hogy politikai természetű nézeteiknek, ellenérzéseiknek vallási értelmezést is adjanak. Ugyanakkor a keresztények is hajlamosak az iszlám országaiban időről időre tapasztalható vallási türelmetlenséget, politikai természetű és indíttatású fegyveres akciókat az iszlámnak mint vallásnak a lényegéből levezetni. A mindkét oldalról fennálló és évszázadok során felhalmozódott előítéleteket természetesen nem lehet egykönnyen eloszlatni. Ezzel a rövid eszmefuttatással csak arra akartam rámutatni, hogy a valóság e két vallás viszonyában sokkal szebb, mint amilyennek látjuk.