

A KERESZTÉNYSÉG ÉS AZ ISZLÁM METSZETEI

Klaus von Stosch: *Az iszlám mint kihívás. Keresztény megközelítések*

Magyarul is gyorsan megjelent könyvében Klaus von Stosch, a Paderborni Egyetem szisztematikus teológusa és az egyetemen működő kultúratudományi kutatóközpont vezetője az iszlámot tárgyalja, a kötet címe szerint mindenekelőtt teológiai „kihívásként”, „keresztény nézőpontból”. A szerző bevezetés nélkül, úgyszólván a kellős közepén vág bele a témájába (miután az előszóban magyarországi tapasztalatairól is beszámolt). Ez a közép pedig a felütés szerint az iszlám recitálendő lényege és minden értelmezés máig érvényes alapja, a Korán, mivel a „Korántól és a Koránról alkotott muszlim felfogástól függ, hogy mennyiben tudnak közelebb kerülni a keresztények az iszlámhoz” (15). A kötet további elemzései legnagyobb terjedelemben a muszlim isten- és emberkép, az erőszakprobléma és végül a két vallás elvi viszonyában döntő Jézus-kép körül forognak. Az összehasonlító teológia szellemében a szerzőt konkrét teológiai kérdések foglalkoztatják, amelyek más vallások részelemeivel összevethetők.

Az összehasonlítás eredményeit tekintve a legfontosabb gondolatok a Korán kapcsán abból indulnak ki, hogy az elsődlegesen szóban hagyományozott szent szövegek nem rögzítenek egyetlen konkrét olvasatot, hanem inkább különféle recitálási és értelmezési módok közös alapjául szolgálnak, ám ez a sokféleség a lényegi tartalmat nem érinti. A parancsok elkerülhetetlen történeti kontextualizálásának hangsúlyozása után ezen a nyomon jut el a szerző — mai muszlim gondolkodókat követve — addig, hogy a Koránt, az isteni „ékdesszolás művészetének” kézzelfogható művét, érdemes esztétikai élményként is komolyan venni: „az iszlámban a kinyilatkoztatás elsődlegesen esztétikai formában van adva” (41). Ez a megközelítés, a kinyilatkoztatás „nyelvi ereje”-nek a kereszténységben ismeretlen komolyan vétele lenne hivatott elkerülni a vallás leegyszerűsítését morálra vagy éppen észszerűsége. A fejezet összegzésében végül meglepve olvassuk, hogy ez az értelmezés „egyáltalán nem találkozik a muszlim világ többségének támogatásával. A muszlimok körében a mai napig azok a modellek a meghatározóak, amelyek konkrét utasításként, Isten akaratának szó szerinti kinyilvánításaként fogják fel a kinyilatkoztatást, s a Koránnal kapcsolatban teljesen eluta-

sítják a modern értelmezési eljárások (a hermeneutika) minden formáját” (47). Meglepettségünket némileg enyhítheti, hogy a szerző az esztétikai kérdések kapcsán elsősorban nyugati muszlim szerzők gondolatkísérleteihez igyekszik kapcsolódni. Az összehasonlításból a Koránban rejlő „többértelműség” (49), az értelmezési lehetőségek gazdagsága domborodik ki megszívlelendő lehetőségeként.

Mohamed alakja kapcsán hangsúlyos elem a korabeli kontextus, azaz a politeista arab világtól való elszakadási törekvés. Így lesz a vallásalapító egyúttal politikus és hadvezér is, ami egyrészt a vallási és a jogi kérdések összekapcsolódását, másrészt az értelmezések mai problémáit is eredményezi. Ami az alapító viselkedését illeti, a szerző sajnálatosnak tartja, hogy „a muszlim ezegéták jelentős része túlhajtott apologetikus törekvésből a mai napig úgy véli, hogy Mohamed téves lépései nem tekinthetők bűnnek” (74). Mohamed ugyan a szerző szerint kifejezetten nem tekinthető prófétának, ám — ennek némileg ellentmondva — „Krisztus után is felhívhatják a figyelmet Krisztusra próféták, és előkészíthetik Krisztus elfogadását” (83). Hogy ez miként lehetséges egy olyan írás esetében, amely Jézus Krisztus meghatározó keresztény felfogását nem osztja, hanem a „kezdettől fogva relativizálja” (182), arra a kötet adós marad a válasszal. Az összehasonlítás eredményeként Mohamed többé-kevésbé Mária-hoz válik hasonlóvá; Mária szűzi voltának például Mohamed írástudatlansága feleltethető meg: az iszlám „ily módon világította meg, hogy a Korán költői és nyelvi szépsége csakis Isten erejéből eredhet” (77).

Ami az istenképet illeti, az eszmei törekvéseken túl meghatározónak bizonyulnak a politikai szempontok, mivel a monoteizmus egyúttal a korabeli társadalom kritikáját is tartalmazza. Isten egységén túl a szerző az isteni igralmat hangsúlyozza ki: ezt a tulajdonságát egyes újabb muszlim teológusok mindinkább a középpontba helyezik. Bár a hagyomány jelentős része számára fontosabbnak tűnik „Isten kiszámíthatatlan tetszése”, újabb törekvések „kiiktatják a büntetés mozzanatát az ítélet eszméjéből, amelyet inkább az ember átalakulásának folyamatára vonatkoztatnak” (96). Isten megtapasztalásának az isteni transzcendencia miatt megvannak a nehézségei, de a felszabadító Istenre való ráhangyatkozást egyre következetesebben dolgozza ki a dél-amerikai ihletésű felszabadítási teológia és a szúfi „személyességmisztika” (98–103). Noha a Szentháromság keresztény tanát az iszlám

mindenestül elveti, a szerző kimutatja Allah olyan vonásait, amelyek a Szentlélek tulajdonosságainak feleltethetők meg, a legfontosabbnak pedig azt a körülményt tartja, hogy a Korán a korabeli, még nem letisztult szentháromságtannal vitázik, miközben az Istenhez való közvetítő közeledésnek végső soron ugyanazokat az útjait keresi, így „semmi akadály nem lenne annak, hogy a muszlimok érdeklődést tanúsítsanak” e tan iránt — aminek bár vannak egyértelmű jelei a szerző tapasztalati világában, Jézus istenfiúságának elutasítása alapvetően megnehezíti a szentháromságtan muszlim befogadását (115).

Az ember kapcsán a szerző az ember bibliai képét és az újkori szabadságfilozófiát egyszerre vetíti rá a Koránra. Az előbbihez képest az ember minden kettőssége ellenére kevesebb bűnösséget talál: már Ádám is megkapja Allahtól a teljesen új kezdet lehetőségét. Az Isten Lelkétől áthatott „helytartói” ember vallásossága nem merül ki a pusztá engedelmségekben, hanem a belső önnevelés (dzsihád) útján igazodik az útmutató parancsokhoz. Ez vezet el az akaratszabadság és az isteni mindenhatóság feszültségviszonyához, amelyet a többségi iszlám az utóbbi javára old meg. Stosch itt részben egykori kalifák hatalmi érdekeinek és feltörekvő városi rétegek szabadságvágyának az összecsapását látja a háttérben, és keresztény szellemi küzdelmek párhuzamait (Erasmus és Luther) említi (141–142), részben a kisebbségi álláspontnak szentelt nagyobb figyelmet. Mivel azonban „szabadságon” az utóbbi felfogás elsősorban az istenileg véghezvittek belső elfogadását érti, újabb szabadságeszmék befogadását látja szükségesnek, ha a „muszlim teológia pozitív visszhangra akar találni az újkorban” (139).

A monoteizmusoknak újabban gyakran felrőtt erőszak kapcsán szociológiai megfontolások jönnek elő. Már a bibliai egyistenhit is a peremvidékekhez tartozó próféta-ságban és „gyengék és kétségbeesettek” (152) reményeiben vert gyökeret; JHVH a kulturális és szociális kiszorultságból szabadító, a vesztesekkel szolidáris Isten; a bálványoktól elhatárolódó szétválasztások pedig „alulról fogalmazódnak meg” (154). Ezt az (egyszerűségében meglehetősen kérdésesnek tűnő) összefüggést Stosch szerint az a tény is tovább erősíti, hogy JHVH kizárólagossága a fogás válsághelyzetében vált uralkodóvá: nem hatalmi pozíció tesz befogadóvá az egyistenhitre. Ugyanez a helyzet az iszlám esetében is, miközben az erőszak mintha legalábbis érthetőnek is tűnne: „A jól működő jogállamok híján a peremre szorulóknak sokszor csak erőszak útján tud-

ják kiharcolni a jogaikat” (156). Az iszlám keletkezési kora erkölcsileg is elfogadhatóvá tette a tágabban értett igazságosság akár erőszakos védelmét is. Az erőszak szövegszerű alapjait Stosch ugyancsak speciális helyzetekhez köti: a tét a zarándokok testi épségének megóvása a „pogány” arabokkal szemben. A küzdelem célja a zarándokhelyek feletti felügyelet megszerzése volt, mindenekelőtt önvédelemből. Ahogy azonban a Bibliában is nagyívű pacifikálódási mozgásokat találunk, a Korán belső mozgási iránya is a „békülés”. Az ilyen okfejtések viszont mégiscsak különböző jelenségeket kevernek össze: „Lehet, hogy a hegyi beszéd nézőpontjából valóban megkérdőjelezhető Mohamed eljárása. Ennek ellenére összhangban van azzal, ahogyan a keresztény politikusok túlnyomó többsége a mai napig rendez az ügyeit” (163). Végül sokakkal együtt Stosch is „modern” jelenségnek tekinti a fundamentálist, amely a hagyomány keretei közt maradó véleménykülönbségek helyett a Korán egyértelműségét akarja.

A befejező fejtegetések az iszlám keresztény teológiai értelméről, az iszlámból levonható keresztény tanulságokról szólnak. Itt olvassuk: „a Korán nem gondolkodik el [Jézus] sajátos természetéről. A háttérben alighanem az húzódik, hogy pontosan tudja, milyen könnyen kirobbanhatnak viták efféle kérdések kapcsán.” Mi tagadás, a kereszténység története hosszú szakaszokon csakugyan olvasható így is. A szerző a Jézusra vonatkozó pozitív koráni állításokat mutatja be: egyedül ő minősül Isten igéjének, és jelentős személynek is bizonyul. Ha pedig „keresztény szemmel olvassuk a Koránt, talán még azt is ki tudjuk jelteni a segítségével, hogy Jézus pontosan azért különleges, mert olyan nyira betölti Isten Lelke, hogy Isten Igéjévé lesz számunkra, s életével és tanításával élénk tárja, mit jelent Isten szolgájának lenni” (196). Az evangéliumoknak ez az üzenet is meghatározó eleme, amely leginkább a történeti-kritikai módszer nyomán került a középpontba.

A kötetből leginkább egy vallásközi párbeszédre eleve fogékony iszlám alapvonalait kapjuk. A kölcsönös „gyanakváson” (200) való túllépés egymás jobb megismerésének elemi feltétele. A feladat továbbra is a sokrétű öntisztázás, még akkor is, ha az eredmény fontos különbségek tudatosulása lesz. Ehhez egy összehasonlító teológia is hozzájárulhat a maga konkrét összehasonlításaival. (Ford. Görföl Tibor; *Magyar Kurír – Új Ember*, Budapest, 2018)

HIDAS ZOLTÁN