

A BIBLIA ÉS A KORÁN

A Biblia és a Korán

Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
Szeged, 2007. augusztus 26–29.

Szerkesztette:

Benyik György

A kötet megjelenését
Dr. Kiss-Rigó László Szeged–csanádi püspök
Dr. Kozma Gábor
a Szegedi Hittudományi Főiskola rektora
támogatta.

A borítót és a kötetet tervezte:

Ózónyi Etelka

© A kötet szerzői és szerkesztője, 2007
© JATEPress, 2008

JATEPress
Szeged 2008

Minden jog fenntartva.
Jelen könyvet, illetve annak részeit tilos reprodukálni,
adatrögzítő rendszerben tárolni,
bármilyen formában vagy eszközzel
– elektronikus, mechanikus, fényképeszeti úton –
vagy más módon közölni a kiadó engedélye nélkül.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó	9
--------------	---

PÁRBESZÉD MOST	15
-----------------------------	-----------

Jakubinyi György: A Katolikus Egyház és az Iszlám a II. Vatikáni Zsinat <i>Nostra Aetate</i> kezdetű dokumentuma fényében. Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról (NA 3)	17
Időszerű bevezető: XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde felhőborítja az iszlám jelentős részét	17
Témánk: A II. Vatikáni Zsinat Egyháza és az iszlám	18
Felhasznált irodalom	21

Markovics Zsolt: Chateau de Bossey	23
--	----

Aščerić, Eldin: A belgrádi Imám nyilatkozata a Szegedi Biblikus konferenciáról	25
--	----

Abdul-Fattah Munif: A Korán-magyarázat és helye a muszlim gondolkodásban	27
Bevezető	27
A Korán elnevezései, szerkezete	28
A Korán szövegének története	28
A Korán szövege a Próféta idején (610–632)	28
Az első két kalifa, Abū Bakr as-Šiddīq és ‘Umar ibn Al-Ḥattāb idején (632–644)	29
A harmadik kalifa, ‘Uṭmān ibn ‘Affān idején (644–656)	30
A Korán szövegének kipontozása és a Korán-olvasatok rögzítése (VII–X. sz.) ..	31
A Korán nyelve és irodalmi stílusa	32
A Korán mint irodalmi remekmű	32
A Korán különböző témái és tartalma	33
Al-i-‘gāz al-Qur’ānī (a Korán felülmúlhatatlansága)	37
A Korán-magyarázat tudománya (Tafsīr al-Qur’ān) és az ahhoz kapcsolódó segéd tudományok	38
A Korán kommentárok műfajai: tafsīr és ta’wīl	39
A Korán-tudományok (‘Ulūm al-Qur’ān)	40
1. Kinyilatkoztatási okok (<i>aṣḥāb an-nuzūl</i>) ismerete	41
2. A Korán mekkai és medinai szúrákra való felosztása, és a kinyilatkoztatási sorrend ismerete	41
3. A törlő és eltörölt ájak (an-Nāsīḥ wal-Mansūḥ) ismerete	42
4. A Korán egyértelmű (muḥkam) és nem egyértelmű (mutasabih) ájainak ismerete	43

A Korán magyarázás módszerei	44
<i>At-Tafsīr bil-matūr</i> (A Korán hagyományos magyarázatának módszerei)	44
A Korán magyarázatának nem hagyományos módszereiről	45
Korán-magyarázatok típusai	47
A Tafsīr al-Qur’ān kialakulásának rövid összefoglalása	47
Irodalom	50

Kránitz Mihály: Egy Isten, két vallás. Azonosságok és különbségek a kereszténység és az iszlám istenfelfogásában a Tanítóhivatal szemszögéből.	53
1. Istenhit és Isten egyetlensége	53
2. Az iszlám Istene	54
3. A monoteizmus fejlődése az iszlámban	55
4. Ábrahám jelentősége a muzulmán vallásban	56
5. Keresztényeknek és muzulmánoknak ugyanaz az Istenük?	57
6. VI. Pál pápa Jézus Krisztus egyetemes küldetéséről szóló Manilában 1970. november 29-én	58
7. II. János Pál pápa párbeszéde a vallásokkal: az Assisi találkozó	59
8. Tanítóhivatali megnyilatkozások a vallásközi párbeszédben	60
9. A Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK)	61
10. VI. Pál pápa és „az ég felé tárt kezek”	62
11. II. János Pál pápa optimizmusa és realitása	62
12. A keresztény-izlám kapcsolat a III. évezred küszöbén	63
13. XVI. Benedek pápa és az iszlám	65
14. Aktuális párbeszéd keresztények és muzulmánok között	66

BIBLIA–KORÁN	69
---------------------------	-----------

Benyik György: A Biblia és a Korán keletkezése és magyarázata	71
Bevezetés	71
1. Források Jézus és Mohamed életéről	73
a. A hasonlóságok	73
b. Az eltérések	75
2. A zsidó–keresztény Biblia és a Korán keletkezése	77
A Héber Biblia és a Korán	77
Az Újszövetség és a Korán	79
A Korán keletkezése	80
3. A Biblia és a Korán szövegének rögzítése	80
A héber és a keresztény Biblia szövegének rögzítése	80
A Korán szövegének rögzítése	81
A Korán hivatalos szövegének kialakulása	82
4. Bibliai személyek a Koránban	84
Zsidó vallási személyiségek	84
A keresztény Biblia főszereplői a Koránban	85
5. Bibliával kapcsolatos teológiai fogalmak	87
Összegzés	88

Schreiner, Stefan: A Korán mint Biblia-magyarázat és az íráshamisítás problémája . . .	89
1. Bevezetés	89
2. A kinyilatkoztatás egysége és a Szentírás(ok) egysége	91
3. A Szentírás(ok) különbségmentességéről és az íráshamisításról	93
4. Az egymás utániség mint a kinyilatkoztatás Szentírásainak egymást követő bizonyítéka	98
Madigan, Daniel A. SJ: Az Ige népe: János olvasása muzulmánokkal	103
„Kezdetben”	103
„És Isten szólt...”	104
Az Ige és a monoteizmus	106
A Világosság és az élet Igéje	107
Az Ige és a világ	108
A test és az Ige	109
Hentschel, Georg: „Miért kérdezted a nevemet?” A közeli és a távoli Isten	113
1. Isten transzcendenciája Izraelben	114
2. Isten közelsége az Első szövetségben	115
2.1 Az ember mint Isten képmása	115
2.2 Isten kinyilatkoztatása	116
3. Isten transzcendenciája és közelsége a Koránban	117
4. Záró tézisek	118
Fodor György: Bibliai és koráni exegézis	121
A legfontosabb kommentárok	123
Leimgruber, Stefan: Ábrahám a Bibliában és a Koránban	131
Ábrahám, Izmael és Izsák	131
1. Ábrahám fellépése	132
2. A három vendég Mamréban	132
3. Ábrahám hitének próbája fia föláldozása által	134
Megjegyzések Ábrahám Áldozata, vagyis Izsák megkötözése szöveghez	135
4. Izmael, az arabok ősatya és Izsák	136
5. Kába építése Ábrahám és Izmael által	137
6. Újszövetségi áttekintés	139
7. Összefoglalva:	140
8. Didaktikus megfontolások	141
Zovkić, Mato: Jézus gyermekkora és küldetése a Koránban és a szinoptikus evangéliumokban	143
1. A muzulmánok hite és tanítása a Koránnal kapcsolatban	143
2. ‘Isā ibn Maryam csecsemő- és gyermekkora	147
3. Injil – az ‘Isának kinyilatkoztatott és az általa tanított Evangélium	154
4. ‘Isa mint Isten Prófétája és Küldötte csodái	160
5. Konklúzió	163

DOKUMENTÁCIÓ	165
A Korán tanulmányozásához ajánlott fontosabb irodalom	
Összeállította Abdul-Fattah Munif	167
Magyar nyelvű irodalom	167
Korán (Fordítások, Kommentárok, Tanulmányok – angolul)	168
A leghíresebb Korán-komentárok (arabul)	169
Általános irodalom az iszlámról (angolul)	170
Mohamed prófétáról (angolul)	171
Történelem (angolul)	173
A kötet szerzőinek életrajza	181

A keresztények és a muszlimok kapcsolatát kezdetektől fogva a gyanakvás és igen sokszor az egymás ellen elkövetett erőszakos cselekmények jellemzik. A három monoteista vallás, a zsidóság, a kereszténység és az iszlám mindegyike a kizárólagosságra törekszik, és híveik isteni előjogokat tulajdonítanak maguknak a másik kettővel szemben. Emiatt igen nehéz párbeszédet kezdeményezni közöttük. Meggyőződésem, hogy könnyebb lenne egy asztalhoz ültetni Ábrahámot, Jézust és Mohamedet, mint követőiket. Ez azonban csak a képzeletben lehetséges. A három vallás szent könyvének párhuzamos tanulmányozása viszont segíthet feloldani az ellentéteket, ezért választottuk a Szegedi Biblikus Konferencia tárgyául. Igyekeztünk baráti és tárgyszerűen közelíteni a témához, ám a *Korán* és a *Biblia* összevetése nem problémamentes. Azért sem, mert kutatásuk története is igen eltérő.

A zsidók héber nyelvű szentírásának a keletkezése is hosszú folyamat, de a Biblia kialakulása ezzel még nem zárult le. Jézus és a keresztény őskor kutatói igen jól ismerték a szöveget, az a közel 4000 idézet, ami az újszövetségi Szentírásban megtalálható, arról tanúskodik, hogy Jézus követői az új vallási közösségben, az egyházban sem fejezték be az „idősebb testvér” bibliájának tanulmányozását. A keresztények a maguk szent könyve mellett kinyilatkoztatott tekintéllyel megőrizték a zsidók szent könyvét is.

A muszlim vallás esetében másról van szó. A próféta közvetlenül nem olvasta, mégis némiképp ismerte mindazt, ami a két vallás szent irataiban benne foglaltatik és a történetek főbb szereplőit; valamint igen komolyan vette a Biblia végítéletre vonatkozó tanítását. Mivel azonban az eredeti ábrahámi vallás megújítására törekedett, nem hagyományozta át saját követői számára a Biblia két szent könyvének a szövegét.

Ezért az íráshamisítás vádja végigkíséri mindhárom vallás egymással folytatott párbeszédét. Tudományosan közelítve a témához megállapítható, hogy az ábrahámi vallási jelenség hatástörténetéhez tartozik a kereszténység is és az iszlám is. Különös jelentősége van annak, hogy Jézus is igen nagyra értékelte Ábrahám hitét, és a maga tevékenységét Ábraháméhoz hasonlította. Máté evangéliumában Jézus családfáját Ábrahámától származtatta (1,1), és zsidó hallgatóit megfeddte, amiért – bár Ábrahám fiai – nem azt teszik, amit ő tett (Jn 8,39). Sőt, vallási értelemben saját magát az ábrahámi jelenség hiteles képviselőjének definiálta (Jn 8,58). Mohamed is az ábrahámi vallás és hitvilág helyreállításaként értelmezte saját vallási reformját. A muszlimokat – Izmael miatt (Ter 16. f.) – Ábrahám leszármazottainak tartotta, és ezen az alapon meglepően sikeresen teremtette meg az arab törzsek vallási egységét, és a muszlim testvériség gondolatával hatékonyan működtette a mindmáig ható szolidaritást az arab törzsek, később a muszlim vallási közösséghez tartozó különböző etnikai csoportok között is.

A zsidó nem térítő vallás, így hívei ritkán folytattak mások megnyeréséért vallási propagandát. A muszlim és a keresztény vallás viszont térítő, az egész világon terjesztik nézeteiket, és tagjaikat sajátos vallási közösségekbe szervezik. A keresztény vallási misszió a múltban gyakran kapcsolódott politikai, gazdasági és katonai akciókhoz. Nem ritkán az utóbbiak hátterébe szorították az előbbi. Mindezt elmondhatjuk a muszlim vallásról is, annál is inkább, mivel a muszlim világban nem beszélhetünk a vallás és az állam szétválasztásáról, míg a felvilágosodás korától az európai keresztény egyházak és profán államok esetében ez a szétvá-

lasztás egyre radikálisabban megtörtént. A muszlim vallási vezetőknek ritkán van közvetlen politikai hatalmuk, de mindig nagyon nagy a társadalmi befolyásuk a közösség életére, bel- és külpolitikájára. Az európai keresztény vallási vezetőket ez csak a múltban jellemezte, manapság a középkorban és a reneszánsz idején tapasztalható befolyás megszűnt. Ám a vallás nevében elkövetett erőszakos cselekedetekkel egyik fél vallási vezetői sem értenek egyet.

A Biblia és a Korán tanulmányozásának társadalmi feltételei korunkban tehát egészen mások a muszlim világban, mint az európai keresztény közösségekben. Hans Küng¹ az iszlám történetéről szóló könyvében számos paradigmaváltást határoz meg. Az ősi iszlámban, a mekkai és a medinai korszakban (632–661) Mohamed próféta karizmatikus tekintélye korlátlanul érvényesült, és hívei konfliktusba is keveredtek a bizánci keresztény közösségekkel. A Korán gyors megszületése, valamint a damaszkuszi Omajjad kalifátus megerősödése (661–750) lehetővé tette, hogy a szent könyv általános társadalmi „alap-alkotmánnyá” váljék, és a muszlim vallás mindkét ágának támogatásával katonaságba szerveződtek a megtérített területeken a hívek. A klasszikus iszlám korszakban (750–1258) a szunnita iszlám által kifejlesztett jogi és teológiai iskolák segítségével és katonai támogatással világméretű muszlim vallási–politikai közösségek jöttek létre Spanyolországban, Kínában, Törökországban, Egyiptomban, Indiában, valamint Mongóliában. Ezek sok területen konfliktusba keveredtek a kereszténységgel.

Érdemes megemlíteni, hogy az első latin nyelvű Korán-fordítást Spanyolországban, VII. Alfonz király udvarában készítették (Robert Ketton [1110?–1160?], Juden Petrus Alfonsi [egy megkeresztelt zsidó Moses Sephardi], Karintiai Hermann szerzetes [1100–1160] és egy bizonyos Szaracén Mohammed) 1143-ban, mégis Petrus Venerabilis² (1094–1156) cluny apát nevéhez fűződik. 1543-ig, első nyomtatott kiadásáig azonban kevesen ismerték. Petrus Venerabilis apát véleménye az volt, hogy a muszlimokat a szó erejével kell és lehet megközelíteni, ezért küldte el fordítását Clairvaux-i Bernátnak, a kereszties háborúk egyik ideológusának is.³

A 13. században a muszlim teológia környezete megváltozott: a leigázott népeket erőszakkal szervezték politikai egységbe, és a muszlim filozófiai és jogi iskolák munkáját felülírta a katona-politika. A szufi népi mozgalom ennek a folyamatnak a spirituális ellensúlyozására törekedett. Erre a korszakra az erősen konzervatív gondolkodás elterjedése volt jellemző, ami fölértékelte, talán túl is értékelte a hagyományt. A kereszténységgel pedig a kereszties háborúk, valamint a török muszlim birodalom európai terjeszkedése kapcsán keveredtek a muszlimok újabb katonai konfliktusba. Ebben az időszakban számos muszlim-ellenes vallási mű, apologetikus és támadó, gyalázkodó tartalmú keresztény írás született, sőt, a domonkos térítő missziósok ostromolták a muszlim államokat is, bár jórészt eredménytelenül térnek vissza Európába, vagy vértanú halált haltak az adott országban. Csak Assisi szent Ferenc érte el szelídségével, hogy pozitív fogadtatást nyerjen.

A 16–19. században a vallás és tudomány szerepe az európai keresztény országokban, valamint a vallási vezetők politikai szerepének megváltozása alapvetően mássá tette a két világ vallási viszonyát. A Bizánci Birodalom, mely a keresztény világban a trón–oltár szövet-ségre épült, 1453-ban megbukott, 1492-ben pedig elesett Granada, mely 1228-tól volt a

¹ *Der Islam Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München–Zürich: Piper 2007.

² Reinhold Gleis (szerk.): *Schriften zum Islam/Petrus Venerabilis*. Altenberge 1985. José Martínez Gázquez–Óscar de la Cruz–Cándida Ferrero–Nádia Petrus: „Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien.” In: Matthias Lutz-Bachmann–Alexander Fidora (szerk.): *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*. Darmstadt 2004.

³ Ennek a fordításnak beszédes a címe: „Lex Mahumet pseudoprophete”.

muszlim kultúra egyik fellegvára Európában. A muszlim világ az Oszmán és Perzsa birodalomban és Indiában véglegesen megszilárdult. Európában ebben az időben a muszlim hitvilágot és a hozzá kapcsolódó katonai–politikai kezdeményezéseket úgy értelmezték, hogy a muszlimok meg akarják hódítani Európát, és meg akarják szüntetni a keresztény egyházat. Ezt a konfliktust a keresztények nem vallási párbeszéddel, hanem karddal és összehangolt ellentámadással igyekeztek megoldani; ez Magyarországnak is meghatározta a politikatörténetét ebben a korban.

Ennek ellenére ebben a korban jelent meg az első német nyelvű Korán-fordítás 1616-ban Nürnberg-ben, Salomon Schweigger készítette. Franciául 1647-ben jelent meg Korán-fordítás, André du Ryer († 1688) műve. Az első olyan angol tudományos fordítást, mely nem muszlim származású tudóstól származik, Alexander Ross készítette 1649-ben. Fontos fordításnak számít az 1698-ban Padovában megjelent arab–latin bilingvis Korán-kiadás, melyet Ludovico Marracci (1612–1700), XI. Ince a pápa gyóntatója készített. További német fordítások 1746-ban Theodor Arnold nevéhez fűződnek. George Sale (1697–1736) pedig 1734-ben elkészíti az angol fordítást közvetlenül arab szövegből. Mindkettőt ismerte és felhasználta Johann Wolfgang Goethe, aki sokat foglalkozott az arab kultúrával is. Az első közvetlenül arabból készült német fordítást David Friedrich Megerlin (1699–1778) készítette 1772-ben, ez igen nagy teljesítménynek számított, azonban a könyvhöz tartozó illusztráció Mohamedet hamis prófétának nevezte. 1773-ban Friedrich Eberhard Boysen adta ki németül a Koránt, 1828-ban pedig az orientalista Samuel Friedrich Günther Wahl dolgozta át ezt a fordítást. Amikor a fordítók felfigyeltek a Korán költői karakterére, akkor igyekeztek a szöveget versben visszaadni, így tett 1798-ban Johann Christian Wilhelm Augusti (1772–1841). Mivel a keleti költészet csúcának tekintette a Koránt, jambusokban fordította le. Szerencsésebb kezdeményezés volt Josef von Hammer-Purgstall bécsi orientalistáknak a munkája, aki egyébként Goethe tanára is volt, és aki igyekezett az eredeti gondolatritmust visszaadni. De ő csak részleteket fordított le belőle 1888-ban.

A fordítások ellenére nem beszélhetünk muszlim–keresztény párbeszédéről ebben az időben Európában. Egyrészt a Korán más nyelvre való fordítását a muszlim teológusok elítélték, és elítélik ma is, másrészt vallásilag értéktelennek tartják azt a szöveget amelyet nem muszlim készít. (Csak érdekességként említem meg, hogy a kitűnő hebraista és rabbi, Moshe David Cassuto⁴ (1883–1951) is így vélekedik a 20. században a héber Biblia szövegéről, a Stuttgarti Biblia Hebraikát nem, csak az aleppói zsinagógából előkerült héber szöveget tekinti igazán hitelesnek.) Tehát a fordítások ellenére is megmaradt a teológiai értelemben vett szembenállás és értetlenség, valamint a mindkét részről egyre gyakrabban emlegetett íráshamisítás vádja.

A 17–20. századig Európa ellentámadást indított a muszlim világ ellen. Ennek első lépése 1683-ban Bécs felszabadítása volt, majd ezt követte Magyarország felszabadítása a török uralom alól. 1798-ban pedig Napóleon Egyiptomban hódít, és hátrahagyja a muszlimoknak az európai hadi tudomány elsajátításának igényét. A muszlim vallás ekkoriban Európában nem terjed, de Indiában, Egyiptomban, Észak-Afrikában jelentős kolóniákat hozott létre. Az európai iparosodáshoz hasonló fejlődés a muszlim világban nem megy végbe a 18. században, ezáltal gazdaságilag drasztikus törés következik be a két világ között. Az iparosítás és a robbanó motor megjelenése miatt egyre nagyobb mennyiségű olajra van szükség Európában, a

⁴ Az olvasó figyelmébe ajánlok néhány munkáját: *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935. Storia della letteratura ebraica postbiblica.* Pp. xvi, 212. Firenze: Casa editrice Israel, 1938.

készletek jelentős része viszont muszlim államokban található. A két világ kapcsolatában tehát újra a kereskedelmi viszony kerül előtérbe, és az olaj-jövedelmek fellendítik a muszlim országok egy részének a gazdaságát, amit igen gyors technikai modernizáció követett. Vallási téren azonban minden maradt a régi. Amikor 1917-ben Balfour gróf deklarálja Izraelt, új konfliktus jelenik meg zsidók és muszlimok között, ami a két vallás, a zsidóság és az iszlám kapcsolatát alapvetően megváltoztatja, tragikusan megromlik az arab–izraeli viszony. A muszlim világban megjelennek a modernizációs elképzelések, a keresztény világban pedig élesen szétválik a vallási közösség és az állam.

Mindez kihat az európai teológia művelésére is. A bibliakutatás egyébként is a keleti irodalom tanulmányozására sarkallta az európai ókortörténészeket és bibliakutatókat. A Biblia értelmezésében igyekeztek alkalmazni az általános ókortörténeti szövegek vizsgálatához használt hermeneutikai szabályokat. A Korán-fordítások után többen kísérleteztek a Korán-értelmezéssel, mégpedig úgy, hogy a bibliai hermeneutikát igyekeznek alkalmazni a Koránra is.⁵ *Johann Salomo Semler* (1725–1791), *Gotthold Ephraim Lessing* (1729–1781), valamint *Johann Gottfried Herder* (1744–1803) élen járt ezen a területen. Azonban ezek a kísérletek nem sok eredményre vezettek, mert csak a kinyilatkoztatás kölcsönös deklarációjáig jutottak el, ezeket a kísérleteket pedig az arab interpretátorok nem vették figyelembe. *Rudolf Bultman* (1884–1976) kísérletei, melyek a katolikus egyházban is sokáig merev tiltakozást váltottak ki, a muszlim világban is inkább negatív, mint pozitív fogadtatásra találtak, mivel vallási okok miatt ekkoriban a muszlim hívők és tudósok szinte egységesen és mereven elutasították a Korán forráskutatását, amelyet nem tudtak összeegyeztetni a muszlim kinyilatkoztatás hitével.

Magyar Korán-fordítást először Buziday Szedlmajer Imre és Gedeon György készít, 1831-ben jelenik meg,⁶ a szöveget a XI. Ince pápa számára készült Ludovico Marracci-féle latin szövegből fordították magyarra. Ezt követően Szokolay István 1854-ben,⁷ valamint Hollósi Somogyi József 1947-ben⁸ és Simon Róbert 1987-ben készít magyar fordítást a Korán arab szövegéből. A magyar tudományos muszlim kutatás legjelesebb úttörői Vámbéry Ármin⁹ (1832–1913), Goldziher Ignác¹⁰ (1850–1921) és Germanus Gyula¹¹ (1884–1979)

⁵ *Johann Salomo Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon (1771/ 1776).* Gütersloh 1967. *Gotthold Ephraim Lessing: „Philosophische und theologische Schriften.”* In: *Lessings Werke.* Bd. 2. Berlin/Weimar 1964; *Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze.* Bd. 2. Tübingen 1961, 231.

⁶ *Mohamed’ Abdalia fia hamis prófétának islami hit-vallása, vagyis az Al-Korán, mely arabs nyelvből mellyen Mohamed által íratott, Marakczius Lajos XI-ik Inocentius pápa Gyóntatója a Boldogasszony Isten Annya Szerzetéből való Pap által deákra fordítattott, ... bevezető Reinekczius M. Keresztély a fordítás és jegyzetek Buzitai Szedlmayer Imre és Gedeon György ... Kassán 1831.*

⁷ *A Korán. A törökök társadalmi és vallási törvénykönyve.* Kiadja Szokolay István, Pest 1856.

⁸ *A Korán. Fordítás szemelvényekben.* Bp.: Officina könyvtár 1947.

⁹ Öt manapság a török–magyar nyelvrokonság elmélete miatt kissé mellőzik, de számos magyar kutatót sarkallt arab kutatásra.

¹⁰ *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden 1920; *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern.* Wien 1871–1873; *Muhammedanische Studien.* Halle 1889–1890; *A nyelvtudomány történetéről az araboknál. Irodalomtörténeti kísérlet.* Bp. 1878; *A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődésében, összehasonlítva a keleti arabokéval.* Bp. 1877; *A magyar nemzeti múzeum arab, perzsa és török kézíratainak ismertetése.* Bp. 1880; *Az iszlám. Tanulmányok a mohamedán vallás története köréből.* Bp. 1881; *A mohamedán jogtudomány eredetéről.* Bp. 1884.

¹¹ *Arab költők a pogány kortól napjainkig.* Bp. 1961; *Az arab irodalom története.* Bp. 1962; *The Berber-Arab Literature of Marocco Hyderabad.* 1964; *Kelet fényei felé.* Bp. 1966; *Ibn Khaldoun, the Philosopher Bahore.* 1967; *Arab poets and critics.* Delhi 1967.

voltak. Mihályffy Balázs (1955–) muszlim hitre tért magyar is fordított Koránt arabból, de szövege nehézkes és Magyarországon kevéssé ismert.

Az I és II. világháborúk a politikai és vallási szembenállást csak elmélyítették. Egyrészt a modern muszlim államokban mélyebben beépült a vallás a társadalom életébe, és a vallási vezetők befolyása alig csökkent a két háború után, míg az európai, volt keresztény államokban a vallási élet főleg a II. világháború után jelentősen meggyengült, a vallási ismeretek pedig a szekularizmus hatására társadalmi méretben jelentősen háttérbe szorultak. Ekkor érkezett el az idő, hogy a római katolikus egyház a II. vatikáni zsinaton új alapokra helyezze a keresztény–zsidó és a keresztény–muszlim vallási párbeszédet.¹²

Ízrael államának megalakulása, a palesztin területek katonai megszállása után sorra jönnek létre azok a muszlim többségű országok, amelyekben megerősödnek és radikalizálódnak az iszlám fundamentalista mozgalmak, amelyek vallási vonatkozásban vagy kizárják a párbeszédet a keresztényekkel és a zsidókkal, vagy – ami még rosszabb – mindkettőt veszélyes, szélsőséges esetben megsemmisítendő ellenfélnek tekintik. A legutóbbi évek katonai eseményei számos muszlim ország létét fenyegették, ami könnyen hihetővé teszi a muszlimok számára, hogy újabb vallási alapú keresztes háború kezdődött a muszlim világ számos állama ellen, ami ellen minden eszközzel, esetenként terrortámadásokkal is küzdeni kell.

Talán ez a feszült hangulat az oka, hogy XVI. Benedek pápa 2006. szeptember 12-én Regensburgban elmondott beszédét számos muszlim vezető fenyegetésnek vélte, és bár a Vatikán ezt számos esetben cáfolta, a szembenállás ezután sem sokkal csökkent. Szinte feledni látszanak a muszlim vezetők a II. vatikáni zsinat *Nostra Aetate* nyilatkozatának rájuk vonatkozó igen barátságos és pozitív hangnemet. Hasonlóan a feszültséget gerjesztik az Európában újabban megjelentetett Mohamed-karikatúrák is, amihez a katolikus és keresztény egyházaknak semmi közük nincs. Ehhez járul még az is, hogy az európai demográfiai csökkenés és a vallási közömbösség miatt a katolikusok számát mára csekély mértékben, de meghaladja a muszlimok száma. Mindezek az okok és a szélsőséges érzelmek megnehezítik, de egyben szükségessé is teszik a mindhárom vallást összekötő eszmei és üdvtörténeti alapokról kiinduló vallási párbeszéd folytatását.

A muszlim–keresztény párbeszédben rá kell irányítani figyelmünket a hit kiemelkedő tanúinak, Ábrahámnak, Mózesnek, Illés prófétának, Jézusnak, Máriának a kölcsönös tiszteletére, akikben az eredeti ábrahámi vallási fenomén kiemelkedő megjelenését látjuk. Mindezt konferenciánk a két szent könyv, a Biblia és a Korán középpontba állításával igyekezett elérni.

Magyarországon ez a párbeszéd nagyon a kezdeteknél tart, de mivel alapvetően nincs a két vallás képviselői között politikai vetélkedés, könnyebben meg is valósítható. A szélsőséges vallási csoportok vezetőit képtelenek meggyőzni a párbeszéd szükségességéről a más vallások vezetői, csak saját híveik képesek erre. Mindannyian Isten gyermekei vagyunk, mindannyian tiszteljük Ábrahámot, és mindannyian elfogadjuk azt, hogy egymás elpusztítá-

sának vágya nem Istentől, hanem a sátántól van, akárki teszi is ezt. Ez ellen a sátáni kísértés ellen pedig mindhárom vallásnak küzdenie kell.

Nagy öröm, hogy konferenciánkat megtisztelte Eldin Aščerić belgrádi imám is, valamint Abdul Fattah Munif, a Magyarországi Muszlimok Egyházának munkatársa, iszlám szakértő. Előadást küldött a konferenciára Daniel Madigan jezsuita atya, aki a római Pápai Gergely Egyetem Muszlim Intézetének vezetője. Fodor György, a PPKE rektora, jeles katolikus muszlim szakértő nagy figyelemmel kísért előadást tartott konferenciánkon. Jakubinyi György gyulafehérvári érsek, konferenciánk társvédnöke a II. Vatikáni Zsinat *Nostra Aetate* kezdetű dokumentuma fényében mutatta be a muszlim–keresztény viszonyt. Stefan Schreiner tübingeni professzor az íráshamisítás kérdésével foglalkozott igen érdekesen. Georg Hentschel Isten transzcendenciájának védelmét vizsgálta a keresztény és muszlim teológusok szemszögéből. Stefan Leimgruber az Ábrahám-hagyomány zsidó–keresztény és muszlim változatát vetette egybe. Kránitz Mihály, a PPKE dékánja a legutóbbi évek vatikáni teológiai párbeszéd-folyamatát mutatta be a hallgatóságnak. Jutta Hausmann, evangélikus őszösvetség-kutató az erőszak bibliai és koráni szemléletét vizsgálta. Jőmagam pedig a Biblia és a Korán megismerését, valamint Jézus és Mohamed életének hasonlóságait és különbségeit elemeztem.

A konferencián megjelent, és azt értékes hozzászólásával gyarapította Markovics Zsolt szegedi főrabbi. Abdul-Fattah Munif számos értékes hozzászólása után vállalkozott arra, hogy tanulmányával egészíti ki a előadás-gyűjteményünket, valamint egy részletes bibliográfiával tette az olvasók számára hasznos segédkönyvvé konferencia kötetünket. A konferencia résztvevői nemcsak katolikus misén vettek részt, hanem a zsinagógában és a kicsinyke muszlim mecsetben is imádkoztak Szegeden.

Amikor megköszönöm Dr. Kiss-Rigó László megyéspüspök úrnak konferenciánk támogatását, nyitott szívvel ajánlom a 19. biblikus konferencia anyagát azoknak, akik a vallásközi párbeszédben el akarnak mélyülni. Remélem, ezek a tanulmányok lépést jelentenek a vallások közötti kölcsönös tisztelet és megbecsülés kiépülése útján. Egyre többen vallják ugyanis, hogy nincs politikai béke vallási béke nélkül, és a vallási békét csak higgadt, tárgyyszerű párbeszéddel lehet megteremteni. Ebben érdekelt XVI. Benedek pápa és minden jóakarátú keresztény, aki imádkozik a szentföldi és a muszlim világban élő keresztényekért, akik számára a barátságos párbeszéd folytatása élet-halál kérdése ma is.

Az arab nevek átírása a kötetben az egyes szerzőknél eltérő. A szerzők nézetének a tiszteletben tartása miatt az egységesítésre nem vállalkoztunk.

Benyik György
szerkesztő

Szeged, 2008. március

¹² A vallások közötti párbeszéd alapalkotmánya a *Nostra Aetate* kezdetű zsinati dokumentum, mely kötelező jelleggel bír a római katolikus egyházban. 1965. október 25-én hidették ki. Augustino Bea bíboros szerint erre a dokumentumra alkalmazhatjuk a mustármag bibliai képét. 1962-ben még csak a zsidókra vonatkozó nyilatkozat készült el (*Decretum de Iudaeis*), de 1962. december 12-én XXIII. János pápa szorgalmazta a dokumentum kiterjesztését más vallásokra is. 1963-ban már a nem-keresztény vallásokhoz fűződő viszonyt meghatározó dokumentumról beszéltek. 1964. november 20-án a püspökök 90 %-a szavazta meg a tervezetet. A kihirdetés után minden püspök és pap számára kötelező.

PÁRBESZÉD MOST

A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉS AZ ISZLÁM A II. Vatikáni Zsinat *NOSTRA AETATE* KEZDETŰ DOKUMENTUMA FÉNYÉBEN NYILATKOZAT AZ EGYHÁZ ÉS A NEM KERESZTÉNY VALLÁSOK KAPCSOLATÁRÓL (NA 3)

Időszerű bevezető:

XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde
felháborítja az iszlám jelentős részét

Szentatyánk, XVI. Benedek pápa 2006. szeptember 12-én Regensburgban az Egyetem nagytermében (Auditorium Maximum) akadémikusok előtt arról beszélt, hogy a hittudományoknak meg van a maga helye a tudományok között.¹³ A hit és ész között nem lehet ellentét. Kitért arra is, hogy a vallás nevében nem lehet háborút folytatni. Beszéde elején idézte II. Mánuel Palailogosz bizánci császárnak (1391–1425) a Biblia és a Korán kapcsolatáról folytatott beszélgetését egy perzsa muszlim tudóssal. A beszélgetést maga a császár jegyezte fel 1394 és 1402 között, tehát a Város ostroma idején. Egyszerűbb szó szerint idézni a Szentatyát:¹⁴

„... a 7. beszélgetésben a császár rátér a *dzsihádra*, a szent háborúra. A császár biztosan tudta, hogy a 2,256 szúrában ez áll: a hit dolgában nincs kényszer – bizonyára egyike a legrégebb szúráknak, abból az időből, amelyben Mohamed még hatalom nélkül élt és veszélyben volt. De a császár biztosan ismerte a Koránban szereplő később keletkezett előírást a szent háborúra vonatkozólag. Nem tér ki részletekre, mint az »Írások birtoklói« és »a hitetlenek« eltérő kezelésére. Bámulatos nyersséggel egyszerűen a központi kérdéssel fordul beszélgető társához: Egyáltalán milyen kapcsolatban áll a vallás és az erőszak? Azt mondja: »Mutasd meg hát nekem, mi újat hozott Mohamed, és csak rosszat és embertelen dolgokat fogsz találni, mint azt is, hogy előírta, a hitet, amelyet meghirdetett, karddal kell terjeszteni.« A császár, miután jól odavágott, alaposan bebizonyítja, hogy az erőszakos hitelesítés ellentmondást rejt magában.»

¹³ Von Gemmingen 72–75

¹⁴ Sala Stampa 12.9.2006.

A Szentatyá számára annyira fontos volt a császári idézet, hogy erre hivatkozva zárja is a beszédét.

Az idézet nagy port vert fel az iszlám világában. A Szentszék sajtóirodája magyarázkodott. Végül a Szentatyá 2006. november 28-tól december 1-ig tartó törökországi látogatása lecsillapította a kedélyeket. Mindenki belátta, hogy a Katolikus Egyház értékeli az iszlámot, mint egyistenhívő ábrahámiai vallást. A vallás nevében azonban nem lehet békétlenséget, háborút szítani. Éppen ezért nagyon időszerű a Konferencia témája: a Biblia és a Korán.

Témánk:

A II. Vatikáni Zsinat Egyháza és az iszlám

Feladatom megvizsgálni a Katolikus Egyház és az Iszlám kapcsolatát. A Katolikus Egyház a témáról legmagasabb szinten először és eddig utoljára a II. Vatikáni Zsinaton nyilatkozott érdemlegesen: az 1965. október 28-án kelt *Nostra Aetate* kezdetű dokumentumban, a *Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról* harmadik pontjában (NA 3).¹⁵ A továbbiakban

1. a Nyilatkozat létrejöttét fogom röviden vizsgálni,
2. majd az iszlámmal foglalkozó részt, a harmadik pontot részletekben közlöm és kommentálom.
3. Végül röviden összefoglalom a zsinati tanítást.

1. A *Nostra Aetate* Nyilatkozat története

A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése után XXIII. Boldog János pápa 1960. január 5-én létrehozta a Keresztény Egységítőkarságot (1967-ben a zsidó-katolikus párbeszédet is reá bízta, majd 1988-ban Pápai Tanács rangra emelték). Első elnöke Augustin Bea SJ bíborost (1881–1968) nevezte ki. VI. Pál pápa 1964. május 19-én létrehozta Nem keresztények Titkárságát. 1988-ban ezt is Pápai Tanács rangra emelték Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa néven. A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa illetékes minden nem keresztény vallással kapcsolatot tartani. A zsidó vallási kapcsolatok a Keresztény Egység Pápai Tanács keretében működő Bizottságra tartoznak.¹⁶

XXIII. Boldog János pápa 1960. szeptember 18-án megbízta Bea bíborost, hogy a zsidó kapcsolatra vonatkozólag készítsen elő zsinati szövegtervezetet. Az arab világ képviselői féltek, mert otthon félreértések alapján pro-izraeli propagandának minősítették a tervet. Több tervmódosítás után 1964. február 27-én a titkárság függelékként csatolta a tervezetet az ökumenizmus-szkémához. Címe: *Második nyilatkozat. A zsidókról és a nem keresztényekről*. A harmadik ülészen 1964. szeptember 28–30. között vitatták meg a tervezetet. A közel-keleti atyák most kérték először, hogy a nyilatkozat szóljon az iszlámról is. A tervezetben ugyanis csak három sor szólt a nem keresztény vallásokról, a többi a zsidókra vonatkozott. Habár a tervezetet a túlnyomó többség megszavazta 1964. november 20-án, a közel-keleti félreértések miatt ismét kénytelenek voltak átdolgozni a szöveget. Ezt a tervezetet bocsátották szavazás

¹⁵ II.VZS 400–401

¹⁶ AP06 1879, 1884.

alá 1965. október 14–15-én: 2023 szavazatból 1763 igen, 250 nem, 10 érvénytelen. Kisebbségi módosítás után került a szöveg végleges szavazásra 1965. október 28-án: 2312 szavazatból 2221 igen, 88 nem. A pápai kihirdetéssel ez lett a II. Vatikáni Zsinat hivatalos Nyilatkozata, amelynek 3. pontja tárgyalja az iszlámot. Ezt a dokumentumot már elfogadta a világ közvéleménye is és helyesen értelmezte.¹⁷

A Nyilatkozat történelmi jelentőségét az adja meg, hogy az Egyház kétezre éves történelme során először nyilatkozott Zsinaton a nem keresztény vallásokról. Számomra problémát jelentett, hogy a Nyilatkozat egy sorban említi a hinduizmust, buddhizmust, iszlámot és a zsidó vallást, jöllehet a zsidó vallás az Ószövetség egy igaz kinyilatkoztatott vallása, amelynek a kereszténység beteljesítője. Ezért is a zsidó–keresztény párbeszéd nem a Vallások közötti Párbeszéd Tanácsához tartozik, hanem a Keresztény Egységtanácsához. Az egy szintre helyezés azonban megmagyarázható azzal, hogy a címben megadott gyűjtőfogalom „nem keresztény vallások” alá besorolható a zsidó vallás is.

2. A *Nostra Aetate* Nyilatkozat 3. pontjának szövege és magyarázata

Az iszlám

(3) Az Egyház megbecsüléssel tekint a muszlimokra is, akik az egy, élő és önmagában létező, irgalmas és mindenható Istent imádják, ki a mennynek és a földnek Teremtője, ki szólt az emberekhez, s kinek még rejtett határozatait is teljes szívből engedelmeskedve akarják követni, miként Ábrahám – kinek hitére az iszlám hit szívesen hivatkozik – engedelmeskedett Istennek.

Jelenleg gyakorlatilag három egyistenhívő = monoteista vallást ismerünk, üdvtörténeti időrendben felsorolva a zsidó, keresztény és muzulmán vallást. A három egyistenhívő világvallást többször próbálták egy nevező alá hozni. A legsikeresebb és a legtalálhatóbb talán Youakim Moubarac kifejezése: Ábrahámizmus.¹⁸ Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy Ábrahám hitében a zsidók, keresztények és muzulmánok egymásra találhatnak. Természetesen nagy a kihívás. De ne feledjük, az alap megvan.

Az ábrahámizmus vagyis Ábrahám hite közös a három monoteista vallásban. Isten az egy Isten, az örökkévaló élő Isten, a mindenható, aki irgalmas az emberiséghez. Ő a mennynek és földnek teremtetője.

Isten a történelem folyamán szólt az emberiséghez. Ez a kinyilatkoztatás. Mindhárom monoteista vallás a maga módján elfogadja ezt az isteni kinyilatkoztatást és követni akarja. Ez volt Ábrahám hite is. Ábrahám volt az első zsidó, a hit alapján az első keresztény (Gal 3,1–9) és az első muzulmán is.

Jézus istenségét ugyan nem ismerik el, de prófétaként tisztelik, szűz anyjaként becsülik Máriát, s olykor áhítattal segítségül is hívják.

Az Úr Jézus az iszlám számára egy a hatszáz próféta közül. Vallják, hogy Mohamed az utolsó próféta, a próféták pecsétje. Ez azt jelenti, hogy a Mohamednek adott kinyilatkoztatásban benne van minden előbbi próféta szózata és ezután már több prófétát nem lehet várni. Ennek ellenére a Korán vallja Jézus szűzi fogantatását vagyis Szűz Mária örök szüzességét. A Koránban az Úr Jézus – Iszá bnu Márjám 15 szűraban 93 ájjátban szerepel¹⁹, míg Szűz Má-

ria is sokszor. A 114 szűrából az egyik, a 19-ik Mária nevét hordja²⁰. A Mária tisztelet konkrét példája: a Szűzanya és Szent János efezusi háza muszlim zarándokhely is.

Várják az ítélet napját, amikor Isten minden embert föltámaszt és megfizet mindenkinek. Ezért értékelik az erkölcsi életet, és Istent leginkább imádsággal, alamizsnával és bűjtöléssel tisztelik.

Részben eszkatológiánk is közös: együtt hiszünk az utolsó ítéletben és a föltámasztásban is.

Az Isten törvénye szerint megélt erkölcsök is közősek. A három bűnbánati cselekmény – az ima, a bűjt és az alamizsna – megvolt már az Úr Jézus előtt is a zsidóságban. Az Úr Jézus a Hegyi beszédben azt kéri, hogy a három bűnbánati cselekményt ne feltűnési vágyból, hanem őszinte bánattal végezzük. (Mt 6,1–18. Ez a hamvazószerdai szentmise evangéliuma.)

Az iszlám öt oszlopa²¹ is ismeri a három zsidó–keresztény bűnbánati cselekedetet: 1. *sa-háda* – hitvallás, tanúságtétel Allah és Mohamed mellett, 2. *szalat* – a napi ötszöri rituális ima, 3. *zakát* – alamizsnálkodás, a vagyon 1/40-ed részét a szűkölködőknek ajánlja, 4. *szau* – bűjt, a muszlim naptár 9. hónapja, a *ramadán* 30 napja egésznapos teljes bűjt minden nap hajnaltól naplementéig, 5. *al-haddzs* – zarándoklat Mekkába az életben legalább egyszer, lehetőleg a muszlim naptár 12. hónapjában, *dzu-l-hiddzs* hónapban.

Az iszlám híres a buzgó imáról. Charles de Foucauld – Boldog Károly testvér (1858–1916) megtérésben is nagy szerepet játszott a muszlimok példás imája.²²

Bár a századok folyamán a keresztények és a muszlimok között nem kevés nézeteltérés és ellenségeskedés támadt, a Szentséges Zsinat mindenkit arra buzdít, hogy a múltat feledvén, őszintén törekedjen a kölcsönös megértésre, és mindenki számára közösen gyarapítsák és óvják a társadalmi igazságosságot, az erkölcsi értékeket, a békét és a szabadságot.

A kereszténység történelmének jelentős részét alkotják az iszlám elleni harc, elsősorban a védekezés. A kereszties hadjáratok, elsősorban az Úr Jézus szent helyeinek felszabadításáért, többnyire az iszlám ellen indultak. Magyar történelmünknek is jelentős részét teszik ki a török elleni harcok, a hódoltság, majd a felszabadulás. Az *Egri csillagok* szellemében tekintünk a törökökre, a „hitetlenekre”, mi pedig nekik „gyaurok” voltunk. Mellesleg azonban megjegyzem, hogy legnagyobb szabadsághőseink a töröknél kerestek segítséget, majd a kudarc után oltalmat a katolikus Habsburg királyokkal szemben! (Thököly Imre választott fejedelm, II. Rákóczi Ferenc fejedelem, Kossuth Lajos kormányzó stb.)

Tudjuk, hogy a Korán ismeri a szent háborút, a dzsihádot. A Szentatyával kapcsolatban az előadás elején említettem. A kereszténység mindig bizalmatlanul nézte az európai muszlim hittudományi főiskolák előadóit, akik lelki értelemben magyarázták a Korán szavait. A történelem tanúsítja, hogy ahol a muszlimok uralomra jutottak, felhagytak a lelki magyarázattal. Sajnos, az a benyomásom, hogy mi keresztények is így jártunk el. Amíg és ahol államvallás volt a katolicizmus, elítéltük a vallásszabadságot. Tévtan hirdetése nem lehet szabad. Ahol és amikor azonban kisebbségbe kerültünk – korunkban például –, ott és akkor a vallásszabadság előharcosai lettünk saját érdekünkben. Ezt tettük a II. Vatikáni Zsinaton is. A Zsinat 16 dokumentuma között van a *Dignitatis Humanae* kezdetű *Nyilatkozat a vallásszabadságról*.²³

¹⁷ II.VZS 393–395.

¹⁸ RVG-HV I,381.

¹⁹ LThK V,837.

²⁰ Korán 215–220.

²¹ MKL V,489–490.

²² Puskely Mária, *Akik hittek a szeretetben*. Róma 1975,13–129. MKL III,757.

²³ II.VZS 483–506.

Ebben az összefüggésben érthető a NA felhívása, hogy feledjük a múltat és keressük a kölcsönös megértést, a békét és a szabadságot. Sok eredményt értünk már el, de még mindig fennáll a vészhelyzet, mert az iszlám nem egységes, a dzsiháid értelmezésében sem.

3. A *Nostra Aetate* Nyilatkozat iszlámra vonatkozó 3. pontjának kiértékelése, összefoglalás. (Youakim Moubarac alapján²⁴)

A II. Vatikáni Zsinat már a NA elfogadása előtt egy évvel, 1964. november 21-én nyilatkozott az iszlámról a *Lumen Gentium* kezdetű *Dogmatikus konstitúció az Egyházzal* dokumentumban.²⁵ A 16. pontban – melynek címe *Az Egyház és a nem keresztények* – ezt mondja az iszlámról: a zsidók említése után: „De az üdvösség terve azokat is átöleli, akik elismerik a Teremtőt, köztük elsősorban a mohamedánokat, akik azt vallják, hogy Ábrahám hitén vannak, és velünk együtt imádják az egy Istent, aki irgalmas és az utolsó napon megítéli az embereket.” A NA tulajdonképpen ezt az előző zsinati szöveget ismétli és bővíti.

Moubarac abban látja az iszlám zsinati tárgyalásának a jelentőségét, hogy nem volt szükség feltétlenül említeni az iszlámot ezen a két helyen (LG és NA). A keresztény szemlélet és a hozzáállás fordulatát jelzi a kiemelés, hogy az iszlám egyike a három monoteista vallásnak és feltételezhetően hitelesen Ábrahámmal vezethető vissza. Nem bibliai vallás, mint a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás, de mégis kapcsolata van velük. Azt lehet mondani, hogy az iszlám az üdvösségtörténet para-biblikus része.

A Zsinat kettős kiemelése: az iszlám egyike a három monoteista vallásnak, de nem része a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásnak, de a nem keresztény vallások között a zsidó után következik. A hittudomány feladata, hogy a Zsinat tanításából levonja a következtetést, hogy mennyiben vezethető vissza az iszlám Ábrahámmal és kijár-e neki valamilyen közvetítő szerep a nem keresztény vallások és a kereszténység között.

Felhasznált irodalom

(zárójelben a lábjegyzetben használt rövidítés)

- A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerk. Dr. Diós István, (Szent István kézikönyvek 2) Budapest 2000. (II.VZS) II.VZS,393–403 *Nostra Aetate* kezdetű *Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról*. (NA)
Annuario Pontificio per l'anno 2006, Città del Vaticano 2006. (AP06)
 K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer (Hrsg.), *Lexikon der Islamischen Welt*. 1–3. Band, Stuttgart 1974. (LIW)
Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. Walter Kasper, I–XI. Band, Freiburg ³1993–2001. (LThK)
Magyar Katolikus Lexikon, szerk. Dr. Diós István, I. kötet, Budapest 1993. (MKL)
 Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Givovanni Paolo II (1963–2005)*. A cura di Francesco Gioia, LEV Città del Vaticano ²2006. (DI)

- Karl Rahner – Herbert Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*. (HB Bd. 270/72/72/73), Freiburg i. Br. 1968. (R–V)
 Sala Stampa, a Vatikán honlapja, *Apostolische Reise von Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg (8–14. September 2006). Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften, Universität Regensburg*, Dienstag, 12. September 2006. (Sala Stampa)
 Simon Róbert, *Korán. A Korán világa*, egy kötetben, Budapest ⁴2001. (Korán)
 Johann-Dietrich Thyen, *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*. Köln 1989. (BuK)
 R. Vander Gucht – H. Vorgrimmler (direction), *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, Tome I–II, Tournai 1970 (RVG-HV) *L'Islam* I,375–403.
 Eberhard von Gemmingen SJ (Hg.), *Der Papst in der Heimat. Begegnungen & Erinnerungen*, Edition Radio Vatikan – Benno, Leipzig 2006. (von Gemmingen)

²⁴ RVG-HV I,379–380.

²⁵ II.VZS 157.

CHATEAU DE BOSSEY

Ez a furcsa nevű hely, nem más, mint Genf mellett a Református Világtanács Egyetemi Központja. Idén nyáron volt szerencsém 22 napot itt tölteni, ahol egy különleges projectben vehettem részt, amelynek azt az elnevezést adták: Building and Interfaith community.

Különös érzés volt 22 különböző emberrel ennyi ideig egy helyen együtt lenni, hiszen 10 muszlim, 8 keresztény és 4 zsidó vallású ember tölthetett el egy kis időt együtt. A szervezők célja az volt, hogy különböző hitű emberek őszintén folytassanak párbeszédet tabuk nélkül. Ennek megfelelően az időbeosztásunk igen szoros volt. Reggel hétkor közös ima, majd reggeli. Ezt követően délelőtti meghívott előadókat hallgatunk, és az előadások után kérdéseket, tehetünk fel. Ebéd után kisebb csoportokban az általunk kiválasztott témákat beszéljük át. Mindhárom világvallásnak volt egy kiválasztott vezetője, aki képviselte a csoport egységes véleményét, hogy milyen témakörök kerüljenek kiválasztásra. Miután meghatároztuk ezeket, kezdődhetett a közös munka. A beszélgetések alkalmával törekedtünk arra, hogy mindenki lehetőséget kaphasson a megszólalásra. Néhány példa a teljesség igénye nélkül: A nők helyzete az iszlámban, Izrael és Palesztina, Kereszténység és iszlám, Az erőszak megnyilvánulása a monoteista vallásokban. Antiszemizmus és rasszizmus, Holocaust és annak következménye. Vacsora után a teljes csoport találkozott, hogy meghallgassa a csoportvezetők beszámolóját az elvégzett munkáról. Természetesen törekedtünk arra, hogy mindegyikünk lehetőséget kaphasson bemutatni munkáját, közösségét és országának problémáit.

Természetesen maradt időnk a városnézésre, közös kirándulásokra. És esténként egy-egy asztaltenisz vagy sakk partira is. Jártunk Genf ortodox zsinagógájában, a genfi mecsetben, és természetesen egy lutheránus templomban is. Azt hiszem az ott kötött barátságok tovább folytatódnak, és talán egyszer elérkezik az az idő, amikor a világvallások között a folyamatos párbeszéd ahhoz vezetnek, hogy a világvallások között béke lesz.

A BELGRÁDI IMÁM NYILATKOZATA A SZEGEDI BIBLIKUS KONFERENCIÁRÓL

Számomra ez a konferencia egy újabb tapasztalatszerzés volt a vallásközi párbeszéd területén. Külön figyelmet érdemel az, ennek a konferenciának már hagyománya van. Nagyon jól felépített előadássorozatot hallottunk, ami elindult az alapismeretektől és eljutott egy nagyon komoly témákat felölelő szintre.

Nagy felelősség volt a vállamon, hiszen a konferencián a Szerb Iszlám Közösséget képviseltem és egyben vallásomat is. Ez gyakran teherként nehezedett rám. Voltak az előadások során olyan problémák, amelyekkel kicsit többet kellett volna foglalkozni, vagy amelyekkel nem mindig tudtam egyetérteni, de az idő rövideje miatt nem volt lehetőség alaposabb megvitatásra.

Ilyen kérdés többek között a síiták származása, ahol az iszlám egyes szektáinak álláspontját ismertette az előadó, és ez nem egészen így van az igazi iszlám tanítása szerint, vagy a Jézussal kapcsolatos vitákra nem tudtunk kellően összpontosítani, szintén az idő rövideje miatt.

Külön megnyerte tetszésemet Hausmann professzornő előadása, ahol ki lehetett volna térni a szent háború lényegére. Ugyancsak az íráshamisításról szóló előadás nagyon reálisan mutatott a dolgok lényegére. Kiemelkedően jó volt ez az előadás is, maxikális pontossággal előkészített és látszott mindkét esetben, hogy az előadók komolyan tanulmányozzák az iszlám vallás lényegét.

Be kell ismernem én nagyon keveset tudok a katolikus vallás azon előírásairól és megnyilatkozásairól, amelyeket a különböző pápáktól, zsinati okmányokból ismertettek.

Jól esett látnom, hallanom, hogy az embereket érdekli az iszlám vallás és szeretnék azt megismerni minél jobban, és az elhangzott előadások arra mutattak rá, hogy az igazi arcát szeretnék megismerni az iszlámnak.

Öröömre szolgál, ha valamit sikerült a rövid kérdésekre adott válaszokban megvilágítanom, érthetővé tennem. Ezúton is megköszönöm a szólás lehetőségét és remélem ezzel is növeltem a konferencia színvonalát.

Remélem ez a most megkezdett párbeszéd, együttműködés tovább fog fejlődni, s a jó mag jó földbe hullott, és Isten meglegedését lelte az emberekben. Abban is bízom, hogy mindnyájunk szívében őszinte öröm volt, amikor a katolikus, a zsidó és az iszlám képviselői közös kézfogása bekövetkezett. Ez minden bizonnyal Isten előtt érdemszerző cselekvés volt. Ez a kézfogás a békére való törekvésre kötelez bennünket.

Különös figyelmet érdemel a szervező: Benyik professzor, akivel még több alkalommal szeretnék hasonló jellegű értekezéseken találkozni, és remélhetőleg hamarosan meghívhatjuk köreinkbe. Ő különösen nyitott a másik ember felé vallási és hovatartozási megkülönböztetés nélkül.

A KORÁN-MAGYARÁZAT ÉS HELYE A MUSZLIM GONDOLKODÁSBAN

Mit jelent a muszlimok számára a Korán és annak magyarázata, milyen helyet foglal el gondolkodásukban, továbbá melyek az általuk manapság preferált kommentárok? E kérdések megválaszolásának érdekében tanulmányom első részében kísérletet teszek a Korán rövid bemutatására, majd összefoglalóan ismertetem a Korán-tudományokat, melyek közül a Korán-magyarázásra fektetem a hangsúlyt.

Bevezető

A Korán (arabul: al-Qurʾān al-Karīm): évente több millió példány készül belőle az iszlám világban. Készült már parányi, gyűrűben is elférő, de gigantikus méretű, több méteres példány is. Idézetei a mecsetek, dzsámik külső és belső falait díszítik, és tökéletesen illeszkednek az egyébként képektől és szobroktól szigorúan mentes imahelyek egyszerűségéhez. A minden évben megrendezett mekkai zarándoklat alkalmával aranyszínű cernával varrják, hímzik részleteit a mekkai Kába Szentélyt borító fekete bársonyszerű lepelre.

A Koránt sok millióan tudják kívülről, háfizoknak hívják őket, és vannak közöttük egészen fiatal gyermekek is. A Korán fennhangon való, dallamos olvasása, az úgynevezett recitálás rendkívüli jelentőséggel bír vallási és társadalmi szempontból is mind a mai napig. A muszlimok a napi ötszöri imádkozás alkalmával hol halkán, hol fennhangon olvassák szúráit (šūra = fejezet) és ájáit (āya = idézet, vers). Az iszlám vallástudósai a Korán-recitálást önmagában is imádságnak, istenszolgálatnak tekintik, amely különleges éneklési technikát igényel, és melyet szakkönyvek tárgyalnak, ún. medreszék, iskolák tanítanak szerte az iszlám világban. Az a tudomány, amely a recitálás technikáit, sajátos hangtani szabályait tárgyalja, *ʿilm at-tağwīd*-nak (a szépen, helyesen való recitálás tudományának) hívják.

A *qāriʿ* (recitátor) kifejezéssel azokat a muszlimokat illetik, akik szép hangjuknak és tanultságuknak köszönhetően a Koránt nagy nyilvánosság előtt olvashatják. Ezen recitálás célja a hívők ösztönzése, lelkesítése, bátorítása vagy éppen vigasztalása. A mecsetekben méhek duruzsolásaként hat, ahogyan a muszlimok két imádkozás között leülnek, és recitálják részleteit, és a modern technikai eszközök elterjedésével manapság sokan már magnófelvételeken és digitális adathordozókon hallgatják.

A muszlimok a Korán recitálásával, az életükkel velejáró fontos eseményeket teszik rangosabbá, ünnepélyesebbé, vagy éppen elviselhetőbbé, legyen szó gyermekáldásról, születésről, házasságról, ünnepsorozatról, vagy esetleg halálesetről, temetésről. A Korán egyes részeit, idézeteit lelki betegségek, a depresszió, sőt a megszállottság gyógyításában is alkalmazzák az iszlám világban. Nem vitás, hogy a Korán végigkíséri a muszlimokat születésüktől kezdve egészen halálukig, sőt a halál után is, hiszen az iszlám teológia tanítása szerint a Korán védelmet nyújt a túlvilági életben annak, aki megtanulta, tanulmányozta és útmutatásai szerint élt evilági életében.

A Korán elnevezései, szerkezete

A Korán arab szó, amely olvasmányt, recitációt jelent. Névszó, amely főnévi igenévként, ún. *mašdar* alakban szerepel, és összesen 58 alkalommal jelenik meg a Koránban. Névelővel 43-szor, névelő nélküli formában pedig összesen 15-ször.

A filológusok többségének véleménye szerint a szó a (q r ʾ) igegyökből származik, amelynek első megjelenési formája a Koránban parancsoló módban áll: *igraʿ* (olvass, hirdess). Ez a szó a Próféta elsőként kinyilatkoztatott – a Koránban követett sorrend szerinti – 96. fejezet elején szerepel.

A Korán más elnevezései közül gyakori a *Kitāb* (Írás, Könyv), a *Dikr* (Intés, Emlékeztetés), valamint a *Furqān* (Különbségtévő), amely azt jelenti, hogy a Korán teológiai szempontból megkülönbözteti az igazságot a hamisságtól, vagyis az igaz hitet a hamistól. A Korán 114 szúrából, és 6236 ájából áll. A szúrák a Koránon belül hosszúságuk, terjedelmük szerinti sorrendben szerepelnek. A rövidebb fejezetek általában mekkai kinyilatkoztatások, míg a hosszabbak medinaiak. Az általánosan elfogadott nézet szerint a mekkai fejezetek száma 82, a medinaiaké pedig 20, 12 fejezetről pedig megoszlanak a vélemények. Minden fejezetnek van egy címe vagy neve, de előfordul, hogy egy-egy fejezetnek akár két vagy három neve is lehet.

A Korán fejezeteinek elején, az úgynevezett *basmala* vagy *tasmiya* nevezetű formula áll, Isten nevével (Allah). Jelentése: „A Könyöröltes, s Megkönyörülő Allah nevével (kezdve)”. A 9. szúra kivétel, ahol Isten neve, egy a *basmala* formulánál hosszabb ájában szerepel. Emellett a muszlimok nemcsak a Korán olvasásánál ejtik ki ezt a formulát, hanem szinte minden tevékenység megkezdése előtt, legyen az istenszolgálat, munka, házasságkötés, szórakozás, utazás vagy étkezés.

A Korán szövegének története

A Korán szövege a mai napig őrzi a Mohamed próféta által jóváhagyott – társai által írásban és emlékezetben rögzített – szent szöveget, méghozzá abban a nyelvi megfogalmazásban, amelyben ő azt eredetileg hirdette követőinek Arábiában. Tekintsük át, miként zajlott le a Korán szövegének rögzítése és összegyűjtése.

A Korán szövege a Próféta idején (610–632)

A Korán nem egészben, hanem részenként lett kinyilatkoztatva, és rögzítve a Próféta küldetésének 23 éve alatt. Egy része Mekkában, másik része pedig Medinában került kinyilatkoztatásra. Gábrriel angyal közvetítette a Próféta számára az Istentől, *wahy* vagyis sugallat útján. Szövegét a Próféta előbb megjegyezte, azután saját arab nyelvén, a mekkai Qurayš törzs nyelvjárásán mondta el kortársainak (*ṣaḥāba*).

A Próféta kiválasztotta néhány írástudó társát (pl. Zayd ibn Tābit-ot, Ubay ibn Kaʿb-ot, ʿAlī ibn Abū Tālib-ot és Muʿāwīya ibn Abū Sufyān-t), és azzal bízta meg őket, hogy írásban

rögzítsék a különböző Korán-részleteket¹. A kinyilatkoztatás lejegyzői (*katabat al-wahy*) a Korán teljes szövegét leírták azokra a kezdetleges anyagokra, amelyek rendelkezésükre álltak: papiruszszletekre, lapos kövekre, pálmalevelekre, bőrdarabokra, borda és lapockacsontokra. Ez a lejegyzés a Próféta felügyelete mellett történt, ő diktálta, majd ellenőrizte mindazt, amit leírtak, azáltal hogy felolvastatta magának a lejegyzett részeket. A Próféta saját maga határozta meg az ájak helyét a fejezeten belül².

A kinyilatkoztatás befejeződésekor – a Próféta 632-ben bekövetkezett halálakor – a prófétai társak szétszórta birtokolták a Korán-fejezetek feljegyzését. Ezeket a Korán-részleteket recitálták az imádkozás alatt, memorizálták, tanulmányozták és alkalmazták a mindennapokban. Amikorra befejeződött a Korán egész kinyilatkoztatása, addigra már sokan tudták kívülről, és őrizték emlékezetükben teljes szövegét. Egy feljegyzés alapján tudjuk, hogy a Próféta halálakor négy kortársa, név szerint: Abū ad-Dardā; Mu‘āḍ ibn Ġabal; Zayd ibn Tābit és Abū Zayd már kívülről tudta a Korán szövegét, de nem rendelkezett annak írásos kötetbe foglalt formájával.

Az arabok ebben a korban általában írástudatlanok voltak, így teljes mértékben memóriájukra volt bízva az általuk legkedveltebb versek és prózák őrzése. Különösen éles memóriájuk volt, amelyben irodalmi örökségüket őrizték, sőt voltak hivatásos memorizálók, akik szívesen tanulták meg kívülről, és mondták vissza a Koránt. Ha bármilyen nézeteltérés támadt a társak között, akár a szöveg jelentésével vagy a kiejtéssel kapcsolatban, a Prófétahoz fordultak útmutatásért. Ilyenkor előfordult, hogy a Próféta akár több jelentést, vagy jelentésbeli különbséget nem okozó olvasatot hagyott jóvá. Érdemes rámutatni, hogy ebben az időszakban is többféle *qirā‘a* (olvasat), és számos *ḥarf* vagy *luġa* (nyelvjárás, dialektus) szerint olvasták a Koránt, ugyanakkor ezek az olvasatbeli eltérések elenyésző számú áját érintettek, és az eltérő nyelvjárás okozta különbségek sem voltak jelentősek.

A Korán tehát a prófétai küldetés idején, részben az emberek emlékezetében, részben leírva őrződött meg. A feljegyzések a feltételezhetően nabateus írásból kialakult arab írásjelekkel íródtak, ugyanakkor sem a betűk megkülönböztetésére használt jeleket, sem a magánhangzókat jelölő kiegészítő jeleket nem tartalmazott, csupán a betűvázak, vonalak álltak rendelkezésre. Ekkor még nem létezett egyetlen *muṣḥaf* (Korán-kötet) sem. A Próféta azért nem állította össze egyetlen könyv formájában a Koránt, mivel nem kapott ilyen jellegű isteni utasítást, a kanonizálás folyamata, mint azt látni fogjuk, a Próféta halála után fejeződött be. Amellett, hogy a Korán szövege még a Próféta életében szinte teljes egészében lejegyzésre került, az is nyilvánvaló, hogy az emberi szív is közrejátszott abban, hogy a Korán szövege 14 évszázadon keresztül megőrződött.

Az első két kalifa, Abū Bakr as-Šiddīq és ‘Umar ibn Al-Ḥaṭṭāb idején (632–644)

A Korán szövege a Próféta halála után az első kalifa (utód, helyettes), Abū Bakr as-Šiddīq idején került első ízben összegyűjtésre. Az ő ideje alatt történt harci események, főként a

¹ Mohamed (arabul Muḥammad) Próféta a Korán tanúsága szerint nem tudott sem írni, sem olvasni (Korán 29:48). Az iszlám megjelenésekor az arab törzsek nem tartoztak az írástudó nemzetek közé. Nagy kiváltságnak számított, ha valaki tudott írni-olvasni, és jelentős ünnepek, vagy alkalmak idején öntötték írásba a szerződések, vagy költeményeket.

² A szúrák egybegyűjtése már a Próféta idején megtörtént. Erre utal a Próféta egyik társának, Anas ibn Mālīknak a beszámolója, melyet al-Ḥākim jegyzett fel.

Yamāma-i ütközet hatására, mely alatt sokan elesetek a Korán megjegyzői közül, ‘Umar ibn Al-Ḥaṭṭāb meggyőzte a kalifát a Korán összegyűjtésének fontosságáról. A szájhagyomány immár nem nyújtott kellő támogatást a Korán egységes fennmaradásának, ezért Abū Bakr megbízta Zayd ibn Tābit-ot, a Próféta már említett, hűséges kortársát és írnokát, hogy gyűjtse egybe a Korán szövegét. Zayd összegyűjtötte a sokféle kezdetleges anyagra írt szövegeket, és felkereste azokat az embereket, akik kívülről tudták, hogy ellenőrizze az általa gyűjtött szövegeket, majd átírta az egészet papiruszlapokra³. Az így összegyűjtött lapokat átadta a kalifának, aki haláláig magánál tartotta a papiruszlapokat, majd ráhagyta az általa kijelölt kalifára, ‘Umarra.

A második kalifa, elsősorban az iszlám hódításokkal volt elfoglalva, így az ő uralkodása alatt nem történtek újabb intézkedések a Korán összegyűjtésével kapcsolatban. Halálakor, mivel nem jelölt ki senkit kalifának – a kalifa megválasztására egy általa javasolt bizottságot jelölt ki – ‘Umar saját lányára, Hafsa-ra (Mohamed Próféta özvegy feleségére) hagyta a Zayd által egybegyűjtött szent iratokat, melyeket Hafsa egy ládában helyezett el és őrzött hosszú időn keresztül.

A Koránt ebben az időszakban – akárcsak az első, prófétai szakaszban – még mindig többféle dialektus szerint lehetett olvasni, recitálni és megtanítani, az Arab-félsziget különböző területein párhuzamosan elterjedt nyelvjárási változatok nem okoztak értelmi zavart. Ez volt az *Iḥtiyār* (szabad választás) korszaka. A leghíresebb változatok az általánosan elterjedt Korán szöveg mellett, ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd és Ubay ibn Ka‘b tulajdonában álló szövegvariánsok voltak.

A harmadik kalifa, ‘Uṭmān ibn ‘Affān idején (644–656)

Az iszlám kalifátus ‘Uṭmān (Oszmán) uralkodása alatt érte el legnagyobb kiterjedését. Olyan nemzetek váltak az iszlám birodalom részévé, amelyek nem értették az arab nyelvet, és ha meg is tanulták, nagy hátrányban voltak az arab törzsekkel szemben.

A Korán szövegének eltérő olvasati és dialektus-változatai immár jelentős értelmezési különbségeknek adtak teret a különböző kultúrájú, nem arab nyelvű népcsoportok között. Ekkor még használatban voltak olyan olvasatok, és a mekkaitól eltérő arab nyelvjárásokon feljegyzett Korán szövegek is (pl. a már említett Ibn Mas‘ūd és Ibn Ka‘b szövegei), amelyek továbbra is jelentős jelentésbeli eltérésekhez vezethettek volna Perzsiában, Egyiptomban vagy Szíriában.

Látván a probléma nagyságát, a kalifa létrehozott egy bizottságot, amelynek tagjait a próféta társai közül választott ki, hogy egy egységes nyelvezetű Korán-kódexet állítson össze a Hafsa által őrzött lapokból. ‘Uṭmān ibn ‘Affān elkérte Hafsa-tól a Korán lapokat, és átmásoltatta kódexekbe. A kötet a szakirodalomban az Oszmán-kódex (Codex Osmanicus) néven ismeretes. Ezután, a kalifa a nyelvjárási különbségek adta problémák kiküszöbölése érdekében a mekkai Qurayš törzs nyelvjárását választotta ki irányadónak, és a mekkaitól eltérő *aḥruf*, vagyis nyelvjárásokon íródott szövegeket összegyűjtette, és a Korán szövegének egységesítése, valamint a félreértések és helytelen értelmezések elterjedésének megakadályozása

³ Zayd ibn Tābitnak csupán a 9.szúra két utolsó versét kellett utólagosan a Próféta halála után rögzítenie.

céljából megsemmisítette. Fontos kiemelni, hogy a kalifa rögzítette a *rasm* (betűvázak, betűvonalak) írását, illetve meghatározta a Korán-fejezetek sorrendjét is⁴.

Döntésének az volt az igazi jelentősége, hogy a Próféta halála után nem sokkal sikerült a Koránt egy kötetbe gyűjtenie, egy meghatározott nyelvjárás szerint. Ebből a kódexből őt, más értesülés szerint hét másolat készült, amelyeket szétküldtek a hatalmassá vált iszlám birodalom tartományi székhelyeire. Ezzel lezárult a Korán kanonizálásának folyamata.

A Korán szövegének kipontozása és a Korán-olvasatok rögzítése (VII–X. sz.)

Az előzőleg bemutatott időszakban végleg lezajlott a Korán alapvető kanonizálási folyamata, és ez abban nyilvánult meg, hogy az iszlám területeken egy egységes arab nyelvjárásról írt Korán-kötet lett a legális, másolható és terjeszthető változat. Ugyanakkor ebben a kötetben egyes szavakat még többféle olvasati változatban lehetett kiolvasni, hiszen hiányzott a *tanqīl* (kipontozás) a mássalhangzók megkülönböztetésére, valamint a *taškīl* vagyis a rövid magánhangzókat jelölő, ún. diakritikus jelekkel való ellátása.

A muszlim történetírók és vallástudósok többsége szerint a negyedik kalifa, ʿAlī ibn Abū Ṭālib (656–661), míg az egyik leghíresebb Korán-tudós, as-Suyūṭī (meghalt 1505) híradása szerint az Omajjád kalifa, ʿAbdul Malik ibn Marwān adhatott megbízást az arab grammatika úttörőjének, Abū al-Aswad ad-Duʿālī-nak (megh. 689), hogy végezze el a Codex Osmanicus betűvonalainak kiegészítését. Ez a jelölés, a kipontozás különböztette meg az egyforma mássalhangzókat.

A Korán szövege a kipontozást követően még egy következő folyamaton is átesett, hiszen az még nem tartalmazta a rövid magánhangzókat. Al-Ḥalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (megh. 789) a híres grammatikus a Korán szövegét olyan mellékjelekkel látta el, melyek a rövid magánhangzókat jelölik (diakritikus jelek). A későbbi századokban további, kalligráfiai elemeket építettek bele a szövegbe, amelyek elválasztják a szűrákat és az ájakat egymástól, illetve olyan jeleket, amelyek meghatározzák a már említett recitálási szabályokat.

A kipontozással, valamint a mellékjelek feltüntetésével a kalifák ugyan kiiktatták az olvasati variációkat, azok mégis fennmaradtak az utókor számára. Nem szabad arról megfeledkeznünk, hogy a Próféta gyakorlatilag jóváhagyta az olvasati különbségeket, melyek a kinyilatkoztatás részét képezték, s ezt a tudósok mindig is tiszteletben tartották, ám idővel igyekeztek olyan feltételeket szabni, melyek alapján el lehet dönteni, mi számít jóváhagyott, hiteles olvasatnak, és mi nem, avégett hogy ne alakuljon ki zűrzavar a Korán szövegének értelmezésében. Az ortodox álláspont szerint Isten így vezette rá a közösséget (*umma*) arra, hogy miként védhetik meg a Koránt a jövőbeli változtatásoktól, és hogyan előzhetik meg a Korán szövege körüli esetleges nézeteltérések elmérgesedését, és a társadalmi viszályt.

A hiteles olvasatokat a későbbi korokban a Korán-magyarázatokban tüntették fel, mintegy legalizálva azokat. A 10. században a Korán olvasatainak rendszerezése külön tudományágként jelent meg, hiszen magas fokú szaktudást igénylő feladatnak bizonyult. Ibn Muğāhid (megh. 945) ekkor gyűjtötte össze a hiteles olvasatokat, és rendszerezte őket szigorú feltéte-

⁴ A szűrák pontos sorrendjét a Próféta nem határozta meg életében, az ájak sorrendjét azonban saját maga határozta meg. Számos vallástudós (például an-Naḥḥās – megh. 950 körül) van ugyanakkor azon a véleményen, hogy a szűrák sorrendjére is utalt a Próféta azáltal, hogy az imádkozások alatt mindig azonos sorrendben recitált egyes szúra csoportokat.

leket állítva fel elfogadásukra. Hét olvasatot különböztetett meg, amelyeket még további hárommal egészített ki. A leghíresebb és legelterjedtebb olvasat a Hafsz-féle olvasat (*qirāʾat Hafṣ*).

Ezeket a változatokat *qirāʾāt*-nak (olvasatoknak) nevezik. Ezek az olvasati szövegváltozatok a kiejtés enyhe módosulásából adódnak, ami általában a rövid, illetve hosszú magánhangzók felcserélésében mutatkozik meg, és gyakorlatilag semmilyen valós jelentésbeli különbséget nem okoznak, továbbá csupán néhány szót érintenek.

A Korán nyelve és irodalmi stílusa

A Korán arab nyelven lett kinyilatkoztatva. Ha pontosabban szeretnénk fogalmazni, akkor azt mondhatjuk, hogy az arab mekkai nyelvjárásán íródott. Az arab nyelv már Mohamed Próféta születése előtt sem volt egységes nyelv, hiszen számos dialektusa létezett. A 7. századra a mekkai Qurayš törzs nyelve vált az arab nyelv egyik legjelentősebb dialektusává. A mekkai Qurayš törzs nem csupán politikai és gazdasági tekintéllyel bírt az arabok között. Kulturális téren is meghatározó szerepet játszott az arabok életében, hiszen Mekka volt a pogánykori költészet fellegvára, és ennek megfelelően a Qurayš nyelvjárásának központi szerep jutott⁵.

A muszlim filológusok a Korán nyelvét tartják a középkori klasszikus arab (*fushā*) közvetlen forrásának, amely akkoriban a műveltség, a tudomány és a vallás nyelve volt. A mai irodalmi arab nyelv erre a klasszikus nyelvre épül. A már említett Abū al-Aswad (meghalt. 689 körül), valamint Sībawayḥ (megh. 796), al-Farrā (megh. 823), Ibn Qutayba (megh. 889) és at-Ṭaʿālābī (megh. 1035), az arab nyelvtan kiemelkedő tudósai foglalkoztak első ízben a nyelvtan, hangtan és helyesírás szabályainak rögzítésével.

Munkáikban a Koránt tekintették elsődleges forrásnak, amelyet kiegészített néhány elemnyésző számú pogánykori, az iszlámot megelőző időben született költemény. Az iszlám előtti költészet remekei, vagy a *Ġāhiliyya* (Pogánykor) történeti elemei, és az arab nyelvtan és helyesírás megalkotása, tulajdonképpen mind a Koránnak, és az azzal való kiemelkedő töredésnek köszönhető. Emellett a középkori vallástudományi, irodalmi, filozófiai és társadalomtudományi alkotások, az ismeretek tudományos rendszerezése, és a természettudományokban elért jelentős fejlesztések sohasem jöhetett volna létre, ha nem alakul ki már az iszlám első évszázadában – főként a Korán olvasásra, elméleti és tapasztalati ismeretszerzésre ösztönző hatására – a tudományos és kulturális érdeklődés, és nagyfokú kutatási, és felfedezési kedv.

A Korán mint irodalmi remekmű

A Korán mint irodalmi mű, egy a korábbi arab költészeti stílusok hegemoniáját megtörve, egy új – koráni – stílust vezet be az arab irodalom történetébe. A Koránra jellemző az egyedi, különleges retorikai stílus. Hasonlatok, metaforák, kihagyásos, elliptikus mondatok, és a fe-

⁵ Az iszlám előtti korra vonatkozó számos történeti adat bizonyítja, hogy Mekka a hatodik századra Arabia kereskedelmi és politikai központjává emelkedett. Az éves zarándoklati időszakban az arabiai törzsek szokásukhoz híven továbbra is benépesítették Mekkát, ahova kereskedni, és bálványainak hódolni érkeztek. Ez volt a legrangosabb kulturális és irodalmi fesztivál az arabok életében, ahol költők és regélők szórakoztatták a az egybegyűlteket. A legmagasztosabb költeményeket a Kába falára aggatták fel, ezzel jutalmazva a kiváló költőket.

jezeteket indító eskü teszi változatossá a Korán szúráit. Gyakori a rím és a refrén is, de a stílus mindig alárendelt a témának, ezért a rím egy szúrán belül váltakozhat.

Számos nem muszlim arab, például keresztény irodalmár és nyelvész tartja a Koránt az arab irodalom legkiemelkedőbb alkotásának. Az iszlámot megelőző időszakban, a *Ġāhiliyya* (pogánykor) idején, az arab törzsek híresei voltak kifinomult irodalmi ízlésűkről, főleg ami a költészetet illeti. Erre a zarándoklati időszak (*mawsim al-haġġ*) volt a legalkalmasabb, amikor is hivatásos szavalók, költők összemérhették tehetségüket és költeményeiket.

Az iszlám megjelenésével, a messze földön híres pogánykori költők alkotásai hirtelen eltűnnek a Korán fenséges szavai mellett, amelyet hamarosan kikiáltottak a legkiválóbb irodalmi mesterműnek. A történeti feljegyzések szerint ekkor a Korán rövidebb szúrái felkerültek a mekkai Kába falára, akárcsak a hét (vagy több) pogánykori *mu‘allaqāt* vagyis felfüggesztett költemények, melyek a legnagyobb elismerést váltották ki a hallgatóságból.

A Korán azonban több volt, mint egyszerű irodalmi, költészeti remekmű. Mohamednek köztudottan nem volt semmilyen iskolázottsága, egyszerű kereskedőként dolgozott, nincs semmi jele annak hogy hivatásszerűen, vagy akár alkalmasszerűen foglalkozott volna költészettel.

A legnagyobb hitele talán éppen az volt, hogy túlnyomóan tanulatlan emberek közül emelkedett ki, miközben ő maga is írástudatlan ember volt, és ennek ellenére tanult és tanulatlan embereket egyaránt megszólított és képes volt tanítani, ösztönző hatással lenni rájuk.

A mekkaiak többségét bizonyára megalapozta a Korán magabiztos és határozott hangvétele, és különleges, egyedi retorikai stílusa. Üzenete meghaladta az arab környezet témáit, és egyetemes, a lét nagy kérdéseire is kiterjedt immáron. Az iszlám előtti arab költők ugyanis a sivatagi életen, az arab törzsi viszonyokon, a törzsi morálon, az évekig tartó háborúk emlékein, és saját maguk, s törzsük dicsőítésén, más törzsek lealacsonyításán, szidalmazásán kívül másról nemigen szavaltak.

Ezek után nem csoda, hogy a Korán még Európa olyan költőit is bámulatba ejtette, mint Goethe, aki a következőt írta a „West Oestlicher Divan” című munkájában: „Bármilyen gyakran fordulunk hozzá (a Koránhoz), először újra és újra ellenszenvet ébreszt, majd hamarosan vonzani kezd, bámulatba ejt, és végül kivívja tiszteletünket. Stílusa tartalmának és céljának megfelelően komoly, nagyszerű, félelmetes – sőt időnként a lehető legfenségesebb – így e könyv minden korban nagy befolyást fog gyakorolni!”. Itt érdemes megemlíteni azt az érdekességet, hogy a Korán fent említett, egyedi és ünnepélyes stílusa arra indította a világhírű orosz író, Puskin, hogy a szent könyv 33 fejezetének orosz nyelvű értelmezését irodalmi orosz nyelvbe ültesse.

A Korán különböző témái és tartalma

Ha egy kerek mondatban kellene definiálni a Korán témáit, akkor azt mondhatnánk, hogy a Korán az Istenről és tulajdonságairól, az érzéken túli világról, a teremtésről és a túlvilági életéről, valamint a prófétákról és népekről, ugyanakkor az emberi élet sokrétű területeit átölelő gyakorlati útmutatásokról, erkölcsi szabályokról és jogi rendelkezésekről szól. Lényegi üzenete az, hogy az emberiségnek ragaszkodnia kell az egyistenhithez és a túlvilági létben való hithez, és hűen kell követnie a prófétákat és az általuk közvetített erkölcsi értékeket, az isteni útmutatást és törvényeket.

A Korán fejezeteinek tartalma igen sokszínű és változatos. Tartalmaznak Istent dicsőítő magasztos kijelentéseket, fenséges ihletésű, evilágra és túlvilágra vonatkozó, meghatóan érzéki valamint félelmetes és drámai képeket egyaránt, továbbá kiemelkedő hangvételű bölcsességeket, példázatokot, és a szemünk előtt megelevenedő természeti képeket, valamint történeti elbeszéléseket is, de ugyanakkor nem hiányoznak a morális parancsok, törvények és az emberi élet számára való útmutatások sem.

A Korán témáit a muszlim vallástudósok általában három csoportra osztják. Csoportosításuk szerint a Korán elsősorban a hit alaptételeit, másodsorban a múltban történt és az eljövendő eseményeket, harmadsorban pedig a törvényeket tartalmazza.

A hit alaptételei:

A Korán fő témája az egyistenhit, Isten hatalmassága, tökéletes képessége és jósága. Elénk tárja az anyagin túli, érzéken felüli világot. Megismerteti velünk az egy igaz Istent, aki az egek, a föld, és a világmindenség Teremtője, és bemutatja tulajdonságait, legszebb neveit, és elvárásait az emberiséggel szemben. Minden elvárása közül kiemelkedik az egyistenhit megvallása és a köszönet kinyilvánítása, és az Istennel való társítás, a bálványimádás teljes megtagadása.

A Korán szerint Isten az Ő akaratát kinyilatkoztatások, írások formájában közölte az emberiséggel, a próféták közvetítésével. A Korán elmondja, hogy vannak az elménk és érzékeink számára felfoghatatlan teremtmények, mint például az angyalok, és a dzsinnek.

Rávilágít az ember halál utáni, és az örök életre való feltámadása utáni állapotára, és kifejti a Feltámadás napjának eseményeit, az Ítélet napjának nehézségeit, az evilági tettekről való elszámolás körülményeit, valamint igen részletesen mutatja be a mennyei kerteket, a Paradicsomot, valamint a Poklot. Felemelő, megható, vagy éppen drámai és félelmetes képekkel szemlélteti a túlvilági boldogságot, vagy boldogtalanságot.

A Koránban hat alapvető hittétel van megemlítve, amelyek közül az első öt van együtt megemlítve, a hatodik pedig külön. Ezeket a hittételeket egy prófétai hagyomány gyűjtötte össze. A második kalifa ‘Umar ibn Al-Ĥaġġābra való hivatkozással feljegyezték, hogy Gábiel angyal, aki egy alkalommal emberi formában jelent meg a muszlimok között, és a következő kérdést intézte a Prófétahoz: „Beszélj nekem a hitről! Mire Allah küldötte így felelt: »(A hit) az, hogy hiszel Allahban, angyalaiban, Írásaiban, Küldötteiben, s az Utolsó Napban, és hiszel az elrendelésben, annak jó és rossz oldalában.«” (Muslim Saĥīḥ hadisz-gyűjteményéből).

A muszlimok azért őrizték, és őrzik a Koránt a mai napig is oly lelkiismeretesen, mert hitük szerint ez az emberiség számára egyetlen épségben fennmaradt, teljesen megbízható útmutatás a múlt, és az eljövendő, eszkatológikus időkre vonatkozóan, mivel kijelentései szerint, az Isten korábban kinyilatkoztatott, eredeti szavát egyetlen korábbi nép, még a zsidók és a keresztények sem őrizték meg változatlanul. A Koránból ugyanis megtudhatjuk, hogy Isten már Mohamed próféta előtt is küldött le Írásokat prófétáinak, és ezeket az Írásokat ugyanúgy nyilatkoztatta ki, mint a Kegyes Koránt. A Korán megemlíti egyes kinyilatkoztatott Írások nevét, így tudunk *Ibrāhīm* (Ábrahám) és *Mūsā* (Mózes) tekerceiről és Tórájáról, *Dāūd* (Dávid) Zsoltáráról és *‘Īsā* (Jézus) Evangéliumáról.

A Koránban megemlített Írások közül Ábrahám tekercei feltehetően elvesztek, legalábbis az általunk ismert világirodalomban nincs semmilyen nyoma. A Tórát, a Zsoltárokat és az Evangéliumot a zsidóság és a kereszténység kapta meg, ám a Korán álláspontja szerint az emberek megváltoztatták ezeket, hozzáfűztek és elvettek belőlük, így Isten szava olyan szövegekkel keveredett össze, amelyek tisztán emberi gondolatok. A Korán ugyanakkor tanúsítja,

hogy a Mohamed próféta idején Medinában élő zsidó írástudók birtokában lévő Tóra tartalmazott eredeti isteni törvényt is, azonban másutt megemlíti, hogy számos szöveget elrejtettek vagy megváltoztattak.

A történetek és jövődölések:

Az emberiség a Korán szerint az isteni útmutatást és törvényeket az egy igaz Isten szavaiba, kinyilatkoztatásaiba foglalva kapták meg, amelyeket a küldöttek és próféták közvetítettek, és akiket maga Isten választott ki, hogy közvetítsék akaratát az emberi lények felé. E két dolog: az isteni szó és a küldöttek mindig együtt jár, és azok a kísérletek, amelyek Allah akaratát egyik vagy másik elhanyagolásával akarták feltárni, tévútra vezették az emberiséget. A Korán beavat bennünket a teremtés részleteibe, és beszél az ember létezése előtti világminőségről, valamint az emberi populációk megjelenésének, Ádám és Éva megteremtésének körülményeiről.

A Korán bemutat prófétákkal kapcsolatos múltbeli eseményeket is, hosszabb-rövidebb elbeszélések, történetek formájában, és kifejti, hogy milyen fogadtatásban részesültek a próféták saját népük körében, valamint hogy mi lett a következménye annak, ha egy nép visszautasította a prófétákat, és velük együtt Isten akaratát. Ezek a történetek vissza-visszatérnek, mintegy emlékeztetőül, hogy a muszlimok intelemre leljenek, és levonhassák a tanulságot az eseményekből. Emellett, a prófétákkal és népeikkel kapcsolatos történetek leírásából, az isteni csodák jellemzéséből, és mindezek írásba foglalt szöveggörnyezetéből kiderül, hogy e a történetek sokszor vigasztalásképpen lettek kinyilatkoztatva, az éppen nehézségtől, üldöztetéstől szenvedő Próféta és követői számára.

A Koránban megjelenő – az Ó- és Újszövetségben is szereplő – próféták történetei csupán részben egyeznek meg a Bibliában és más zsidó, illetve keresztény iratokban olvasható történetek leírásával. Már a teremtéstörténet leírása is erősen eltér a Bibliában megszokottól (Nincs kapcsolat a kígyó és a Sátán között, valamint Ádám és Éva egyformán felelősek az Édenkertből való kiűzetésért). Ábrahám patriarcha történetei ugyanakkor figyelemre méltó terjedelmet kapnak a Koránban, megerősítésképpen, hogy az igaz egyistenhit Ábrahámmal függ össze a legjobban, hiszen ő volt a *hanīf*ok (a bálványoktól elhajlók) ősatya, minden muszlim példaképe, továbbá megerősítésül, hogy az igaz egyistenhit jelképéhez való tartozás nem csupán a zsidók vagy a keresztények kiváltsága.

Az iszlám szerint Ábrahám próféta egy sémi családból származó küldötte Istennek, aki szemben Mózesrel vagy Jézussal, nem egy izraelita próféta, hanem Izmáel és Izsák apja, Jákob (Izrael) nagyapja, akire arabok és nem arabok egyformán büszkék lehetnek. Ábrahám tekerceiről – amelyekről nem sokat tudunk – már esett szó, ugyanakkor a patriarchával és Izmael fiával kapcsolatban a Koránból olyan, Mekka városát érintő történeteket ismerhetünk meg, mint a városalapításról, illetve a *Ka'ba* szentély felépítéséről szólóak. Ezek a kulcsfontosságú történetek valójában előrevetítik és alátámasztják az izmaelita Muhammad próféta eljövételét. A legfontosabb jövődölésekkel kapcsolatban egy fontos példát említenék. Az egyik példa arról szól, hogy a teológusok szerint a Koránnal lezáródott a kinyilatkoztatások, így a próféták sora – hiszen Mohamed Próféta volt a *Hātām an-Nabiyyīn* (A próféták pecsétje). Ezért nem fog utána megjelenni sem újabb isteni próféta, sem új kinyilatkoztatás.

A muszlimok úgy tartják, hogy Jézus második eljövele nem jelent egy új próféta vagy kinyilatkoztatás időszakának beköszöntét. A muszlimok hisznek abban, hogy az utolsó idők-

ben Jézus visszatér a földre⁶ – és ez az esemény a muszlimokat fogja igazolni, mivel a prófétai hagyományok szerint, amikor eljön Jézus, a Korán szerint fog ítélni, és nem kap új kinyilatkoztatást. (Saḥīḥ al-Buḥārī, Saḥīḥ Muslim).

Erkölcsei szabályok, és törvények:

A muszlim vallástudósok szerint a Korán bölcsessége minden tekintetben meghatározó, hiszen sem a testet nem ítéli el, vagy gyötri meg feleslegesen, sem a lélekről nem feledkezik meg, egyszerűen mértékletességet ír elő. Nem humanizálja az Istent, és nem isteníti az embert, mindent gondosan a helyére tesz, a teremtés teljes rendszerében. A Korán célja az előző kinyilatkoztatásokban kifejtett, eredeti isteni igazság helyreállítása, az emberiség helyes teológiai és erkölcsi útra való vezetése, valamint az emberek lelki békéjének megerősítése, lelkiismeretük felébresztése, és az emberi elme felszabadítása.

A Korán világossá teszi, hogy mi az, ami dicséretre méltó az erkölcsök és a viselkedések közül, és mi az ami elítélendő. Ösztönöz a szeretetre, az erényes tettekre, a becsületességre, nagylelkűsége és a szép szavakra, és megtiltja ezek ellenkezőjét. Igazságos rendszereket és átfogó törvényeket helyezett el mindazzal kapcsolatban, ami az emberek, társadalmak, és nemzetek kapcsolataival, és érdekeik megvalósulásával áll összefüggésben. A Korán erkölcsi, köz- és magánjogi tanításait éppúgy alkalmazzák a gyermeknevelésben és a polgári jogban, mint az igazságszolgáltatásban, így a bíróságok, sőt a politikai vezetések sem bújhatnak ki tekintélye alól.

Számos muszlim ország a világban uralkodó szekularizált politikai struktúrák ellenére magát a Koránt, vagyis egy tisztán vallási könyvet tekintenek alkotmányuknak, vagy legalábbis a törvénykezés alapjának. A Korán ugyanis az első számú forrása az istenszolgálatok elvégzésének módját, az erkölcsi normákat és viselkedési szabályokat magába foglaló iszlám törvénykezésnek: a *sarī'a*-nak (sarīa). A sarīa második számú forrása Muhammad Próféta *Sunna*-ja (hagyománya), amely legfőképpen a Próféta által gyakorlatba ültetett, magyarázott és részletezett Korán-kijelentésekből áll.

A Korán számos teológiai és jogi vonatkozású kijelentése összegző jellegű, vagy éppen konkrét esettel összefüggő, így e kijelentések sokszor szorultak részletezésre és magyarázatra. A Korán magyarázata a Próféta hirdetésének része volt, küldöttei feladatai közé tartozott, amellyel kapcsolatban a teológusok körében a következő Korán-idézeten van a legnagyobb hangsúly: „És Mi lebecsátottuk neked az Intést (a Koránt), hogy nyilvánvalóvá tegyed az embereknek azt, ami lebecsátottat számukra” (Korán 16: 44).

Ebből adódóan mind a Korán szövege, mind pedig az értelmét feltáró prófétai magyarázat isteni ihletésű – mondják a teológusok. Hozzáteszik, hogy az a teológiai kijelentés, vagy vallásjogi döntés, amelyet a Próféta saját, emberi szavaival tett közzé, minden esetben magának a Teremtő Istennek az ihlete útján történt. A Korán kijelentéseinek értelmezését, magyarázatának kifejtését tehát isteni sugalmazás alatt végezte a Próféta, ám ez a magyarázat nem emelkedett a Korán utánoszthatatlan, retorikus és ünnepélyes stílusának szintjére, hanem megmaradtak bölcs emberi megfogalmazásoknak.

Az iszlám jogértelmezés, a *fiqh* szempontjából lényeges rámutatni, hogy a Korán véges terjedelmű volta, és az iszlám történetének első százada alatt végbement hódítások hatására új földrajzi körülményekkel, élethelyzetekkel, kihívásokkal kellett szembenéznük a muszlimoknak, így érthető hogy később már nem volt elegendő kizárólag a szent könyvre, és a ké-

⁶ A Korán Jézust tartja a Feltámadás és Ítélet napja jelének (Korán 43:61)

sőbb rögzített prófétai közlések: a hadiszok gyűjteményei által őrzött *Sunna*-ra támaszkodni, szükség volt más jogi forrásokra is. Ezért jött létre az analógia alapú jogértelmezés, valamint a Korán és a *Sunna* alapján, azokkal összhangban működő, az újabb és újabb helyzeteket kezelő egyéb jogforrások.

Al-i'ğāz al-Qur'ānī (a Korán felülmúlhatatlansága)

Ez az arab kifejezés, ebben a formájában nehezen fordítható magyar nyelvre, ugyanis az *‘ağza* ige szó szerint azt jelenti: képtelennek lenni, az *a‘ğza* pedig akadályozni, tehetetlenné, képtelenné tenni (valakit). Az *i'ğāz* szó tehát egyszerűen fogalmazva utánozhatatlanságot vagy felülmúlhatatlanságot fejez ki.

A kifejezés: *i'ğāz al-Qurān*, vallástudományi értelemben a Korán felülmúlhatatlanságának tana, amely a szentírás transzcendens és isteni voltára utal, és egyben jelzi, hogy a Korán az arab nyelv legnagyobb kifejezési formája, utolérhetetlen irodalmi remekmű, vagyis nyelvészeti, és irodalmi csoda (*mu‘ğiza*), mivel hatása a hallgatóságra páratlan és formailag is utánozhatatlan. A Korán irodalmi felülmúlhatatlanságának (*al-i'ğāz al-luġawī*) bizonyítására a tudósok (főként) az alábbi érveket hozzák fel általában:

1. A Korán, amely az iszlám szerint az utolsó isteni kinyilatkoztatás – hiszen Muhammad volt a *Hātam an-Nabiyyīn* (A próféták pecsétje) – amely 14 évszázadon keresztül képes volt teljes egészében fennmaradni írásos formában és az emberi szív emlékezetében.
2. A szent könyv a Próféta életének idején lett rögzítve, és saját nyelvén, arabul, így üzenetbeli, valamint stilisztikai egységéhez sem történeti, sem pedig teológiai szempontból nem fér kétség.
3. Számos szent könyvvel szemben a Korán szövegének rögzítését nem előzte meg évszázadokig tartó, hosszas kanonizálás, továbbá sem betoldások, sem pedig ellentmondások nem találhatók benne, vagyis változatlan formában maradt fenn.
4. Az előző szent könyvek nyelve vagy teljesen eltűnt, vagy liturgikus nyelvvé szűkült. Az arab nyelvjárások elterjedése ellenére az arabok hivatalos és műveltségi nyelve – melyet a kormányzatok, a hivatalok, a sajtó, az egész iskolai rendszer, valamint az irodalmárok használnak – a Korán nyelvén alapuló irodalmi arab, amely így megmaradt élő nyelvnek. Emberek milliói beszélnek és további milliók ismerik és értik azt. A világ majdnem minden egyetemén tanítják és tanulják; megtanulása mindenki által elérhető, és mindenhol találhatunk embereket, akik beszélnek ezt a nyelvet és a Korán jelentését is meg tudják magyarázni.
5. A Korán jövőre vonatkozó elbeszélései, jövődölései pontosan bekövetkeztek. Ilyen például a 30. szúrában megjövendölt bizánci győzelem a perzsák felett – amely szúra a Mekkából Medinába való kivándorlás (622) előtt lett kinyilatkoztatva. 630 körül egy perzsa győzelemsorozat után beteljesedett a jövődölés, Bizánc teljesen váratlanul legyőzte a perzsa seregeket, és jelentős területeket hódított vissza.

A vallástudósok, teológusok megfogalmazása szerint a Korán irodalmi és retorikai utánozhatatlanságáról, jövődöléseinek beteljesedéséről már a hetedik században megbizonyosodhattak az emberek. A 20. században, a Korán felülmúlhatatlanságának egy újabb dimenziója jelent meg, amely vetekedik az irodalmi utánozhatatlanság jelentőségével.

Példa: Maurice Bucaille, a muszlimmá lett francia sebészorvos, egyiptológus szerint a Korán évszázadokkal előzött meg számos modern tudományos felfedezést az orvostudomány, az élővilág, a természettudomány, a csillagászat, és a világmindenség keletkezésének terén⁷. A francia kutató a következőket írja *The Bible, the Quran and Science* című könyvében:

„Hogyan válhatott volna egy írástudatlan ember az egész arab irodalom legfontosabb szerzőjévé az irodalmi értékeket tekintve? Hogyan jelenthetett volna ki olyan tudományos jellegű igazságokat, amelyeket más emberi lény az adott korban nem is ismert, és mindezt anélkül, hogy a legcsekélyebb hibát is elkövetett volna az e témáról szóló állításaiban?”

„A Korán teljesen objektív vizsgálata a modern ismeretek tükrében, arra a felismerésre vezet, hogy a kettő szoros összhangban van. ...Hatására elképzelhetetlennek tartjuk, hogy egy Muhammad korabeli ember ilyen állítások szerzője lehetett volna, tekintettel a kor ismeretszintjére. E megfontolások is részét képezik annak, ami a Korán, mint kinyilatkoztatás számára egyedi helyet biztosít, és arra készítetik a tárgyilagos tudóst, hogy elismerje, nem képes pusztán materialista alapon magyarázatot adni.”

(Maurice Bucaille, *The Quran and Modern Science*. 1981)

A Korán-magyarázat tudománya (Tafsīr al-Qur'ān) és az ahhoz kapcsolódó segédtudományok

A Korán magyarázatát arabul *Tafsīr al-Qur'ān*-nak nevezzük. A szakirodalomban magyarul szövegértelmezésnek, exegézisnek, interpretációnak vagy kommentárnak is nevezik. E tudományág célja, hogy értelmezze, megvizsgálja és sokoldalúan osztályozza a szent könyvbe foglalt szavakat és mondatokat használatuk és jelentésük feltárásával (*bayān*). A Korán tudósok pontosan meghatározott szabályokat állítottak fel, hogyan kell magyarázatokat találni a Koránban kinyilatkoztatott részekre, illetve hogyan lehet a megfelelő következtetéseket levonni.

A különböző irányelvek alapján összeállított magyarázatok teszik ki az iszlám vallástudományi művek legjelentősebb és legtöbbet forgatott hányadát, nem véletlenül, hiszen a Koránnak elsőrangú és központi jelentősége van a muszlimok életében, megértése nélkülözhetetlen számukra. A Korán ugyanakkor a jog és a teológia legfontosabb forrása. Értelmezése és állandó tanulmányozása közvetlen módon befolyásolja, illetve befolyásolhatja a mindennapi gyakorlatot, akár az iszlám kezdeteit, akár napjaink muszlim világát vesszük szemügyre.

⁷ A Korán aprólékos pontossággal mutat rá a magzatfejlődés folyamataira és szakaszaira. Az élővilág terén utal a különféle állatfajokkal kapcsolatos biológiai tényekre. A csillagászat terén a csillagok és bolygók járása, a világűr titkai tárulnak elénk. A világegyetem kialakulásával kapcsolatban utal a teremtés kezdetére, olyan módon amely megegyezik a legújabb tudományos felfedezésekkel.

A Korán kommentárok műfajai: tafsīr és ta'wīl

A Korán kommentár-irodalomnak négy műfajra való felosztása a következő:

1. Tafsīr: a szöveg literális, külső filológiai magyarázata.
2. Ta'wīl: a szöveg allegorikus, belső tartalmi értelmezése.
3. Šarḥ: egyes szavak, részletkérdések magyarázata.
4. Ḥāšiya: lapszéli jegyzet, a kommentár kommentálása.

Az *°Ulūm al-Qur'ān* (a Korán-exegézis tudománya és annak segédtudományai) szinte végeláthatatlan irodalmával foglalkozó kutatók körében elterjedt a *tafsīr* és a *ta'wīl* terminusok tárgyalásakor az a leegyszerűsítő nézet és elképzelés, hogy e szavak az iszlám két nagy „felekezete” a szunnita és a šiita kommentárok megkülönböztetését szolgálják, főként azon az alapon, hogy az első a Korán literális jelentését, míg a második az allegorikus jelentést domborítja ki.

Ha azonban gondosan megfigyeljük a fent tárgyalt, különböző kommentárok elnevezését, akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy az exegézis irodalom írói előszeretettel használták mind a *tafsīr* mind pedig a *ta'wīl* kifejezést a magyarázatra való utaláskor, tekintet nélkül arra, hogy mely dogmatikai irányzathoz tartoznak, vagy hogy milyen korban élnek. Az ő feladásukban a két szó egyértelműen szinonimaként jelenik meg.

A történeti feljegyzések még egyértelmű képet tárnak elénk. Az iszlám történetének kezdeti, formatív szakaszában (7–10 század) a két szót szinonimaként használták a különféle exegéták, és ez a hozzáállás egészen addig folytatódott, amíg az iszlám különböző dogmatikai irányzatainak kommentár-irodalma véglegesen ki nem kristályosodott. Pl. Abū Ḥātim al-Rāzī kérdésére at-Ū'ā'labī (megh. 1037) azt felelte neki: ma'nā, tafsīr és ta'wīl szinonimák. Al-Māṭurīdī (megh. 944) Ta'wīlāt al-Qur'ān c. kommentárjában a ta'wīl és ahl at-Ta'wīl szavakat ugyanarra a fogalomra érti, mint Ṭabarī a tafsīr és ahl at-Tafsīr terminusokat.

Figyeljük meg, mit is jelentenek ezek a szavak:

1. Tafsīr szó alapjelentése: *kašf* vagyis az eltakart dolog felfedése (Lisān al-°arab arab értelmező szótár), de jelenthet részletezést is. A szó ebben az értelemben fordul elő egyszer a Koránban „Ők [a nem hívők] nem hozakodnak elő egy példázattal sem tehozzád anélkül, hogy ne hoznánk el tehozzád az igazságot, és szebb részletekkel (tafsīran=tafsīlan)” (Korán 25: 33). (Ibn Abbās magyarázata)

Vallástudományi értelemben a szó egy tudományágat határoz meg. Az-Zarkašī (megh. 1392) al-Burhān c. művében ekképpen definiálta a tafsīrt: „Az a tudomány, amely által megértjük Allah könyvét, világossá válik számunkra a jelentése és kikövetkeztethetjük ítéleteit és szabályait.”

2. A ta'wīl alapjelentése: az eredeti állapothoz való visszatérés, az eredeti állapot feltárása. A Koránban összesen hétszer szerepel, például: „Ő az, aki leküldte hozzád az Írást. Ebben vannak egyértelműen meghatározott versek, – ezek adják az Ósírást (*Umm al-Kitāb*), és vannak mások, többértelműek. Azok, akiknek a szívében ferdeség lakozik, azt követik, ami többértelmű belőle – áhítózván a széthúzást, s azt, hogy a maguk szájíze szerint értelmezzék azt, ám senki sem tudja értelmüket (*ta'wīlahū*), csak Allah. Azok azonban, akik szilárdak a tudásban, azt mondják: Hiszünk benne, mindegyik Urunktól származik.” (Korán 3:7)

Vallástudományi érteleme értelmezés, interpretáció. Ez a szó szerepel egy hadísban is. mondta a Próféta Ibn Abbásznak: *Allāhumma °allimhu at-ta'wīl*. (Istenem, tanítsd meg neki a [Korán-] magyarázást!)

Annyi bizonyos, hogy a két fogalom között mintegy három évszázadon keresztül nem volt számottevő különbség.⁸ A 10. századtól a tafsīr és ta'wīl új jelentést kap, a tafsīr a Korán-magyarázat a Próféta vagy társaira való hivatkozással történő egyszerű közlését (*riwāya*), míg a ta'wīl a kutatás, szemlélődés és vizsgálódás útján történő megértést (*dirāya*) jelentette. Ezt a különbségételt tartja elfogadhatónak Dr. Muḥammad Ḥusayn ad-Dahabī – az al-Azhar egyetem sejkje, a Korán-tudományok kortárs professzora; a *Tafsīr wa Mufasssīrūn* (Magyarázat és Magyarázók) c. könyv szerzője.

Dr. Musā'id ibn Sulaymān at-Ṭayyār, szaúd-arábiai Korán-szakértő szerint a görög filozófia hatott azokra a szerzőkre, akik már ebben a felfogásban kezdték el használni a terminusokat (pl. mutakallimūn). A kalām (racionális teológia), és a misztika művelőire egyaránt hatással lehetett. A következő lépésben a két terminust már a Korán külső, szó szerinti, valamint belső, rejtett és szimbolikus jelentések meghatározására kezdték el használni.

Ibn Hazm (megh. 1068) *al-Ihkām* c. művében az elsők között említette meg a tawīl szónak azt a fajta jelentését, melyet később Ibn Taymiyya (megh. 1328) is átvett, mégpedig: a szó valószínűsíthető jelentésétől való elfordulás a nem valószínű jelentés irányába (pl. szimbolika). Ez szerinte csak akkor fogadható el, ha van qarīna (bizonyíték), amely alátámasztja ezt a jelentést. Ezzel a Korán szövegével való játszadozást kívánta kivédeni, és határt szabni az allegorikus értelmezések szinte határtalan elburjánzásának⁹.

Végezetül leszögezhető, hogy egyrészt a mutazilita tanok elterjedése (nem utolsó sorban annak hivatalos bevezetése al-Ma'mūn kalifa idején) másrészt a misztikus körök intenzív megerősödése egyszerre is okozta a terminusok jelentésbeli bővülését, ami azonban nem szüntette meg az eredetileg használt jelentést.

A Korán-tudományok (°Ulūm al-Qur'ān)

A Korán-tudományok, vagy másként fogalmazva a Korán segédtudományai alatt elsősorban a Koránnal és értelmezésével (Tafsīr al-Qur'ān) kapcsolatos, tekintélyes ismeretanyag feldolgozását értjük, amely feladatot a muszlim tudósok grammatikai, nyelvészeti, történeti és vallásjogi szemszögből kiindulva végeztek és végeznek napjainkban is.

A kulturális és nyelvészeti tényezők ismeretében, továbbá a történeti háttér elemzésén keresztül betekintést nyerhetünk a kor társadalmi, politikai, és gazdasági folyamataiba, és közelebb jutunk a Korán különböző témájú fejezeteinek megértéséhez.

Két alapkérdést lehet megemlíteni ebben a témában: Az-Zarkašī (megh. 1392) *Al-burhān fī °ulūm al-qur'ān* (A Korán tudományok bizonyossága) című értekezését, valamint a már említett as-Suyūṭī (megh. 1505) *Al-itqān fī °ulūm al-qur'ān* (A Korán tudományok tökéletes összefoglalása) című Korán enciklopédiáját, amely a mai napig a legfontosabb kézikönyve a Korán segédtudományainak. Tekintsük át a legfontosabb segédtudományokat:

⁸ Ezt igazolják Lane és Kinberg kutatásai is pl. al-Farrā lexikográfus munkáiból.

⁹ A šiiták allegorikus túlzásaira Goldziher Ignác hívta fel az európai orientalistikai tudományos körök figyelmét „A koránmagyarázás különféle irányairól” c. értekezésében.

1. Kinyilatkoztatási okok (*aṣḥāb an-nuzūl*) ismerete

A Korán-magyarázatokban sokszor szerepel az úgynevezett kinyilatkoztatási okokra, arabul *aṣḥāb an-nuzūl*-ra való hivatkozás. A kinyilatkoztatási okok alatt azokat az indokokat, indítékokat értjük, amelyek a Korán ája háttérében állnak, és amelyek indokolták a kinyilatkoztatását, mint például egy megtörtént esemény a közösségen belül, illetve egy felmerülő teológiai vagy vallásjogi kérdés, amelyre az ája tulajdonképpen reagál. Általában az efféle közlések a következő szavakkal kezdődnek: „Ezen ája lejövetelének oka, hogy...”.

Az *aṣḥāb an-nuzūl* segítséget nyújt annak tisztázásában, hogy egy adott ája általánosságban hangzott-e el, és általános érvényű, vagy pedig egy speciális esetre vonatkozik. Továbbá feloldja az ája értelmezésének nehézségét, azáltal hogy megvilágítja a történeti háttérrel, és azonosítja a meg nem nevezett személyeket, földrajzi helyeket stb. Fontos hangsúlyozni, hogy csupán a prófétai társakra visszavezetett, hiteles közlések által alátámasztott történeteket lehet elfogadni kinyilatkoztatási okként (*sabab*), mivel a tudósok azon az állásponton vannak, hogy az efféle történeteken alapuló Korán-magyarázat nem támaszkodhat egyéni véleményekre.

Egy ájának akár több kinyilatkoztatási oka is lehet, vagyis egy ája egyszerre több esetre is vonatkozhat. Az efféle okok összegyűjtése, szelektálása a középkorban önálló tudománnyá lépett elő. A Korán kinyilatkoztatási okait tárgyaló tudomány leghíresebb képviselője, ‘Alī ibn Aḥmad Al-Wāḥidī állította össze az iszlám világban ma már alapműnek számító *Aṣḥāb an-nuzūl* c. művét.

2. A Korán mekkai és medinai szúrákra való felosztása, és a kinyilatkoztatási sorrend ismerete

A tudósok nagy gondot fordítottak arra, hogy megkülönböztessék a Korán mekkai szúráit a medinaiaktól. Az általános álláspont szerint azokat a szúrákat nevezzük mekkai szúráknak, amelyek a hidzsra előtt lettek kinyilatkoztatva, míg a medinai szúrák a hidzsra után kerültek kinyilatkoztatásra. A mekkai szúrák száma 82, a medinai szúrák száma 20, további 12 szúráról pedig különböző vélemények alakultak ki. Ezen felül a tudósok törekedtek a szúrák kinyilatkoztatási sorrendjének megállapítására is.

A mekkai szúrák témái:

- Felhívás az egyistenhitre és a túlvilágba vetett hitre (az ember meghal, majd feltámad az ítéletre), egyúttal figyelmeztetés arra, hogy tilos a hívő számára az Istennel való társítás (Isten mindent megbocsáthat, kivéve azt, ha valaki Isten szintjére emeli a teremtményt, és imádja azt);
- Alapvető erkölcsi magatartások előírása: pl. igazmondás, szülők tisztelete, elesettek gyámoltatása, rabszolgák megsegítése stb. A türelemre való felhívás (aki türelmes, az könnyebben elviseli az evilági élet nehézségeit, és jutalma a Paradicsom);
- Kihívás az araboknak, hogy hozzanak a Korán ájáihoz hasonló verseket;

A mekkai szúrák fő jellemzői:

- Megjelennek a próféták és népek történetei, mint tanulságos történetek.
- A mekkai szúrákban gyakori az „Ó ti emberek!” megszólítás.

- A mekkai áják többsége rövid, ritmusos és lüktető, stílusuk a pogánykori *saqʿ* (rövid, ütemes vers) műfajához hasonlít, ám a Korán szúrái mind megfogalmazásukban, mind témájukban gyökeresen különböznek a törzsi papok (*kāhin*=jós) átokszavaitól, varázsmondókáitól.

A medinai szúrák témái:

- Szabályokat (aḥkām), előírásokat (farāʾid), törvényeket (taṣrīʾāt) tartalmaz, például az istenszolgálati formákra vonatkozóan (ima, böjt, zakát, zarándoklat), továbbá a kereskedelmi ügyletek terén (pl. kamatra vonatkozó tilalom), vagy az örökösödés és a család terén (pl. házasság és válás), továbbá a szankciók terén (pl. paráznság büntetése, a lopásért járó büntetés). Ide tartozik a fegyveres dzsihád szabályainak részletezése, a polgárháborús helyzetek kezelése stb.

A medinai szúrák fő jellemzői:

- A medinai szúrák irodalmi stílusa a rímes próza hosszabb, elbeszélő formájával hozható összefüggésbe, ám a stílus megint csak alárendelt szerepet kap az üzenet témájához képest.
- A medinai szúrákban gyakori az „Ó ti hívők!” megszólítás.

Összefoglalóan, a mekkai korszak fejezetei leginkább az egyistenhitről, Isten hatalmasságáról és Teremtői voltáról, a kinyilatkoztatások és küldöttek történeteiről valamint az Ítélet napjáról szólnak. A medinaiak inkább az erkölcsi szabályokra, törvényekre és büntetésekre, valamint a kereskedelmi, jogi és családi kapcsolatokra fektetik a hangsúlyt.

Miért fontos tudni, hogy egy szúra mekkai vagy medinai és miért a kinyilatkoztatási sorrendet?

1. Elősegítik a Korán magyarázatának pontosabb kidolgozását.
2. Segítenek a Próféta életrajzának megismerésében.
3. Tisztázódnak általuk a szabályok és törvények körülményei.

3. A törlő és eltörölt áják (an-Nāsiḥ wal-Mansūḥ) ismerete

Láthattuk, hogy a Korán megőrizte a Próféta általa jóváhagyott szöveget, méghozzá abban a nyelvi megfogalmazásban, amelyben ő azt eredetileg hirdette. Fontos leszögezni, hogy az iszlám ortodoxia csupán a Próféta által jóváhagyott kinyilatkoztatás szövegére érti a Korán kifejezést, mivel a 23 éven át tartó kinyilatkoztatási időszak alatt, a Korán tanúsága szerint egyes versek teljesen eltöröltettek, és feledésre lettek ítélve vagy fel lettek cserélve (Korán 2:106; 16:101; 87:6–7).

Ezt a Korán magyarázó kommentárjaikban azzal magyarázzák, hogy Isten tudja, éppen milyen szabályokra, törvényekre van szüksége a közösségnek, így amelyeknek megszűnnek a jogosultságuk, azokat Isten megváltoztatja. Hozzáteszik, hogy ez az eltörlés vagy változtatás nem érinti a teológiát, vagyis az egyistenhitet és az ahhoz kapcsolódó többi hitelveket, ugyanis minden próféta az egyistenhitet és ugyanazokat a hitelveket hirdette.

A teljes eltörlésen kívül vannak olyan eltörölt idézetek (Nāsiḥ wa Mansūḥ) amelyek szövegüket tekintve megtalálhatóak a Koránban, ám az eltörölt áják érvénytelenítik és hatályon kívül helyezik mindazt a szabályt, utasítást vagy intézkedést, amelyet az eltörölt ája korábban bevezetett és előírt.

Lássunk egy példát:

„Allahé [mind]az, ami az egekben és a földön van. Akár föltárjátok, ami a lelketekben van, akár elrejtitek, Allah számvetésre szólít majd érte benneteket. Megbocsát annak, akinek akar, és megbünteti azt, akit akar. Allah mindenek fölött hatalmas.” (Korán: 2:284).

At-Ṭabarī kommentárjában olvasható, hogy a hívők nagyon megijedtek ennek az ájának a lejövetelekor, mivel úgy érezték, hogy azért is el kell majdan számolniuk, amit csupán gondolnak, de nem tesznek meg, vagy nem mondanak ki.

Ekkor került kinyilatkoztatásra a következő idézet, eltörölve általa a fent említett értelmezést:

„Allah nem terhel meg senkit sem [súlyosabb teherrel], mint aminek [elviselésére] képes. Mindenkinek az lesz [majdan] az őt megillető része, amit szerzett, s az lesz a számláján, amit magának szerzett...” (Korán: 2:286)

Hozzá kell tenni, hogy vannak tudósok, akik szerint alig akad ténylegesen eltörölt Korán ája. Szerintük az eltérőnek, ellentmondónak tűnő előírások azért nem ütköznek, mert mindegyik előírás egy adott időben és sajátos körülményhez mérten lett megszabva, így nincs közöttük ellentmondás, mivel a változó körülmények, feltételek életre hívhatnak egy, a tudósok többségének megítélése szerint előzőleg már eltöröltetett előírást.

4. A Korán egyértelmű (muḥkam) és nem egyértelmű (mutasabih) ájainak ismerete

A Koránban vannak *muḥkam* (biztos, egyértelmű) Korán ájak, amelyek megértéséhez nincs szükség külön magyarázatra, valamint vannak *mutasābih* (homályos, többértelmű) Korán ájak, amelyek értelme vagy teljesen ismeretlen, vagy többértelmű, és ezért magyarázatra szorulnak:

„Ő az aki leküldte hozzád az Írást. Ebben vannak egyértelműen meghatározott versek – ezek adják az Ősírást (*Umm al-Kitāb*), és vannak mások, többértelműek. Azok, akiknek a szívében ferdeség lakozik, azt követik, ami többértelmű belőle – áhítózván a széthúzást, s azt, hogy a maguk szájíze szerint értelmezzék azt, ám senki sem tudja értelmüket, csak Allah. Azok azonban, akik szilárdak a tudásban, azt mondják: Hiszünk benne, mindegyik Urunktól származik.” (Korán: 3:7)

A Korán kijelentései tehát kétféleképpen lehetnek:

1. Egyértelmű (*muḥkam*): Olyan Korán ájak, melyek az Ősírás, vagy *umm al-Kitāb* részét képezik. Ezek egyértelműek, mondanivalójának több vagy más, eltérő jelentése nem lehetséges. Pl.: a megengedett (ḥalāl) és a tilalmas (ḥarām) dolgok, vagy a hittel kapcsolatos fő rendelkezések.
2. Nem egyértelmű (*mutasābih*): Nem egyértelmű ájak, amelyeknek lényegét csak Allah ismeri, vagy olyanok azok számára, akik megfelelő hittel és tudással rendelkeznek, ezek az ájak is érthetőek és egyértelműek, illetve az igaz hívőt ezek az ájak a tudás keresésére ösztönzik.

A muszlim vallástudósok szerint a *muḥkam* ájának egyértelmű, világos jelentésük van az arab nyelvben, és ez az egyértelműség fakadhat a szavak természetéből vagy értelmük elterjedtségéből, és ezáltal megérti őket minden arabul beszélő személy. A *mutasābih* (homályos, többértelmű) ájak valós értelmét általában könnyen meg lehet találni, még hozzá egy másik, témába illő *muḥkam* ájára való támaszkodással, mely megvilágítja a többértelmű ája valós jelentését. Hozzá kell tenni, hogy a többértelmű ájak csak akkor jelentenek igazi kihívást, ha az eltérő jelentések ellentmondanak egymásnak és összeegyeztethetetlenek.

A Korán magyarázás módszerei

A Korán és ájai értelmezésének módszerei fontossági sorrendben a következők:

At-Tafsīr bil-matūr (A Korán hagyományos magyarázatának módszerei)

Tafsīr bil-matūr-nak (hagyományozott forrású értelmezésnek) nevezik, vagyis a Koránból, a Sunnából és a prófétai kortársak és azok társai véleményéből vett, ezekből idézett, hagyományozott magyarázat. Ebből adódóan a hagyományos magyarázatnak három hagyományos módszere van:

1. *Tafsīr al-Qurān bil-Qurān* (a Korán értelmezése a Korán által):

A Korán egyes ájainak a Korán más ájaival való magyarázása, abban az esetben, hogyha azonos témában lettek kinyilatkoztatva. Ez a lehető legjobb és legjelentősebb magyarázati módszer, hiszen az Isten magyarázatát nem múlhatja felül semmilyen más magyarázat – mondják a teológusok. A Korán sok esetben önmagát értelmezi. Ezt bizonyítja az alábbi idézet:

„Az égboltra és az éjszakai jövevényre! Honnan tudhatod, hogy mi az éjszakai jövevény? A vakítóan fénylő csillag.” (Korán: 86:2–3)

Van, amikor olvasunk egy állítást, majd Allah megadja rá a választ:

„Allah közeli szolgáinak nem kell félniük és nem fognak szomorkodni. Akik hittek és istenfélők voltak, azoké az örömhír az evilágon és a túlvilágon.” (Korán: 10:62–64)

2. *Tafsīr al-Qurān bis-Sunna* – A Korán értelmezése a szunna (hadíszok) által¹⁰:

A Korán egyes ájainak, a valóban autentikus prófétai közlések általi értelmezése, amely közlések megvilágítják Muhammad próféta magyarázatát az adott ája jelentéséről, feltéve, ha azonos témáról szólnak, mint az adott ája. Ahogy már említettem az iszlám teológusok

¹⁰ A hadísz viszonya a Koránhoz:

Hangsúlyozza, megerősíti azt, ami benne van, pl. az imával, a böjtöléssel kapcsolatos parancs. Elmagyarázza ítéleteit és céljait; részletezi összegzéseit; meghatározza általánosságait. A Szunna olyan rendelkezésekkel jött elő, ami a Korán alapjaiból következik, és céljait valósítja meg. A Szunna még olyan rendelkezésekkel jött elő, amit a Korán nem említ.

szerint a prófétai magyarázat isteni sugalmazásból történik, de azt a próféta saját szavaival fejezi ki (Korán 16:44; 53:3–4), így ez a fajta magyarázat, ha nem is egyenértékű az elsővel, de majdnem azonos szinten van vele, így a második helyet foglalja el jelentőségét illetően.

Például:

„*Akik jóra valóak, azoké lesz majdan a legjobb, és még több [ziyāda]...*”

(Korán: 10:26)

Itt a Próféta (béke legyen vele) magyarázata szerint a „még több” jelentése, hogy a jóra valóak látni fogják Allahot.

3. *Tafsīr al-Qurān biqawl as-Sahābī*

(A Korán értelmezése egy prófétai kortárs véleménye által):

A Korán egyes āya-inak a Próféta muszlim kortársai (ṣahāba) magyarázatával történő értelmezéséről van szó. A Próféta ugyanis egyes közeli kortársainak bővebben is kifejtette a Korán értelmét, mint például ‘Alī-nak és Ibn ‘Abbās-nak, vagyis unokatestvéreinek. Ők azok, akik a Próféától közvetlenül tanulhattak, így pontosan tudták, hogy melyik Korán-részlet mikor és milyen körülmények között lett kinyilatkoztatva, és pontosan tudták, mire vonatkozik, illetve miként kell ezeket értelmezni.

A vallástudósok ugyanakkor elővigyázatra szólítanak fel ezzel a fajta értelmezéssel kapcsolatban, ugyanis akárcsak a Szunna általi értelmezésnél, itt is meg kell győződni arról, vajon ezek a kortársak a Próféától közvetlenül hallották-e az adott āja magyarázatát, és hiteles-e a rájuk hivatkozó közlés?

Ugyanis abban az esetben, ha pusztán személyes próbálkozást takar a magyarázatuk, vagyis iğtihād-ot (egyéni szellemi erőfeszítést) alkalmaznak, akkor az nem lehet teljesen mérvadó vélemény, ugyanis nem kizárt a tévedés lehetősége. Ez még inkább érvényes, ha az értelmezés nem a Próféta közvetlen kortársától származik, hanem egy *tābi‘ī*-től (a kortárs kortársától). Felvetődik a kérdés: mennyiben tekinthető ez a fajta értelmezés hagyományosnak. Ezzel kapcsolatban megoszlik a tudósok véleménye.

4. A Korán értelmezése „tābi‘ī-k” a prófétai társakat követő nemzedék mondásaival

A tābi‘ī generációja az a generáció, akik közvetlenül a kortársak után éltek, és bár nem találkoztak Mohameddel (béke legyen vele) de közvetlenül a kortársaktól tanulhattak, így az ő mondásaik is elfogadhatóak. Tudjuk például, hogy Qatāda és Hasan al-Baṣrī, ‘Abdullah bin Mas‘ūd tanítványai voltak, Ibn ‘Abbās pedig tanult Muğāhidtól és Saīd ibn Ġubayrtól.

A Korán magyarázatának nem hagyományos módszereiről

Előfordul, hogy a fent említett hagyományos módszerek egyikével sem sikerül meg tudni egy Korán āja értelmét. Ebben az esetben az *at-tafsīr bir-ra y-t* (önálló vélemény-alapú magyarázatot) kell alkalmazni, és ezáltal meg lehet érteni az adott āját, meg lehet ismerni a magyarázatát. A muszlim teológusok szerint ez hatalmas felelősséggel jár, de szükségszerű lépés, amely nem lehetetlen vállalkozás, csupán be kell tartani azokat a szabályokat, amelyek által kizárható a tévedés. A teológusok az önálló vélemény általi magyarázaton az iğtihād-ot (egyéni szellemi erőfeszítést) értik, amely ésszerű kikövetkeztetésekben nyilvánul meg. A teológusok két részre osztották a vélemény-alapú magyarázatot, így létezik a helyes, vagy di-

cséretre méltó vélemény-alapú magyarázat, és a nem megengedett, sőt tilos vélemény-alapú magyarázat.

1. *At-tafsīr bir-ra y al-mahmūd* (A helyes vagy dicséretes vélemény-alapú magyarázat)

Ez elsősorban az arab nyelvtan szabályait, az arab retorika sajátosságait és eszközeit veszi figyelembe. A Korán értelmezése az arab nyelvvel egészen eredeti eszköze a magyarázásnak. A vallástudósok úgy fogalmazznak, hogy a Korán arab nyelven nyilatkoztatott ki, mely ma is élő nyelv, így természetes hogy a Korán kifejezéseit a saját nyelvével, nyelvtanával lehet értelmezni.

Az arab nyelv alkalmazása mellett, a tudósok a hermeneutikát is igénybe veszik, hiszen a szövegkörnyezet (siyāq) és az iszlám vallástudományok alapelvei (*uṣūl ud-dīn*) – amelyek a Koránt átható egységes üzenetet, szellemiséget fogalmaznak meg – sokban hozzájárulhatnak a kérdéses āja megvilágításához. Nem lehet megfeledezni továbbá, a már említett *nāsih* (eltörlő) és *mansūh* (eltörölt) Korán ájak, és az *asbāb an-nuzūl* (kinyilatkoztatási okok) ismeretéről sem.

A megfelelő tudás elsajátítása által ugyanis képes lehet a vallástudós arra, hogy kikövetkeztessen egy teljesen ésszerű – ugyanakkor a Korán szellemével és üzenetével teljes összhangban álló – magyarázatot. Ezt az értelmet, elmélyült tudást isteni adománynak is nevezik a teológusok, ugyanis a Korán a tudásban elmélyülteknek, a szilárd tudásúaknak nevezi azokat a tudósokat, akik eljutnak arra a szintre, hogy megértsék a mások számára ismeretlen, vagy többértelmű, homályos jelentésű Korán ájakat.

2. *At-tafsīr bir-ra y al-madhmūm v. al-ḥarām* (A helytelen, tiltott vélemény-alapú magyarázat)

Ez olyan magyarázat, amelyhez a kutató semmilyen fent említett, hagyományos vagy nem hagyományos, megalapozott, a megfelelő tudásanyag elsajátítása által felállított megközelítést nem kíván alkalmazni, hanem egyszerűen saját megérzésére hagyatkozva, sokszor alaptalan megítéléséből fakadóan értelmezi a Koránt, így akarván ráerőltetni a szent könyv szövegére a saját elképzelésük szülte magyarázatot – mondják a teológusok.

Fontos megemlíteni, hogy a fent említett, elfogadott értelmezési módszerek ellenére is lehetnek olyan *mutašābih* versek, amelyeknek nem találni az értelmét. Az ilyen esetekkel kapcsolatban a teológusok azt mondják, hogy Isten talán azért nem akarja felfedni az értelmét az adott ájának, mert képességeinkből adódóan, legalábbis egyelőre, nem érthetjük meg annak jelentését, vagy egyszerűen haszontalan lenne tudnunk a pontos értelmét. Az ilyen verseket csak rendkívül elmélyült tudással rendelkező tudósok érthetik meg (Korán 3:7). Az Isten mérhetetlenül Bölcs, így amiről nem világosít fel bennünket, annak ismerete nyilván haszontalan számunkra, vagyis a gyakorlat szempontjából értéktelen lenne rendelkezni a jelentésével – mondják a teológusok. Fontosnak tartják, hogy ebben az esetben nem szabad – sőt kifejezetten tilos – alaptalan megítélésből fakadó, szabadjára engedett magyarázatokba bocsátkozni, hanem meg kell várni az időt, amelyben megjelennek olyan vallási vagy természet-tudományi tudósok, akik meg tudják magyarázni az adott áját.

Korán-magyarázatok típusai

1. **Részletes** Korán-magyarázat
Ez annyit jelent, hogy a Korán magyarázó egy áját többféle forrással magyaráz, támaszt alá, pl.: hadisz, vagy a kortársak mondása. Ilyen Ibn Kaṭīr vagy al-Qurtubī Korán-magyarázata.
2. **Rövidített** Korán-magyarázat
Ez összefoglalóan, lényegre törően tartalmazza a Korán magyarázatát, melyhez szintén minden forrást felhasznál. Ilyen például az-Zuhaylī vagy as-Saʿdī Korán-magyarázata.
3. **Téma szerinti** Korán-magyarázat
Ez a fajta Korán-magyarázat témák szerint rendezve magyarázza a Koránt, vagy kiemel egy témát, mint például a közösségi illemszabályokat a 49. szúrából. A magyarázó kiemelhet egy fogalmat is, mint az istenfélelem, vagy az ismeretszerzés, tudás és megnézi, hogy a Koránban hol találhatóak az ezzel a témával kapcsolatos részletek. Ilyen al-Qaraʿāwī több munkája is.
4. **Összehasonlító** Korán-magyarázat
Ez a típusú Korán-magyarázat azt írja le, hogy az adott Korán-részletről mit mondtak a különböző Korán-magyarázók, és egybeveti őket.

A Tafsīr al-Qurʾān kialakulásának rövid összefoglalása

A tafsīr története során végigkíséri az iszlám területeken végbemenő társadalmi, politikai és tudományos fejlődést, és ennek megfelelően alakítja ki irányzatait. A Korán magyarázás egyidős magával az iszlámmal, hiszen indulásakor közvetlenül a prófétai örökségre támaszkodott, majd kibővült korábbi, kinyilatkoztatott vallások interpretációs hagyományaival. Ezt követően közvetlen módon használta fel a muszlim kultúra tudományos eredményeit, tartozanak akár a nyelvészet, a retorika, a logika, akár az irodalomtudományok területére. A Korán értelmezésének tudománya az iszlámtudományok egyik legfontosabb ágaként a különféle teológiai és jogi iskolák kialakulásával párhuzamosan, azokkal kölcsönhatásban fejlődött önálló tudományággá.

A legújabb kutatások a Tafsīr al-Qurʾān terén négy történeti korszakot különböztetnek meg:

1. Formatív szakasz, ami a kezdetektől a 10. sz. elejéig tart;
2. Klasszikus korszak, ami a 10–11. század műveit öleli fel;
3. Érett szakasz, ami a 11–19. század munkáit jelenti;
4. A kortárs (20. és 21. század) művek korszaka.

Az első Korán értelmező maga a Próféta volt a **formatív periódus első hullámában** a muszlim közösség (umma) számára. Mohamed Próféta azon társai, akik a Korán szövege mellett megjegyezték az ahhoz fűzött prófétai magyarázatokat is (pl. ʿAbdullāh ibn Abbās) a későbbiekben a Korán tudósok első generációját alkották. A prófétai társak magyarázata szájhagyomány útján terjedt, írásos formában alig maradt lenyomata, így ezek a korai kútfők a következő generációk Korán magyarázóinak műveiben bukkannak fel.

Muğāhid ibn Ġabr (megh. 720) magyarázata például *Tafsīr al-Imām Muğāhid ibn Ġabr* című műként látott napvilágot, ami egy kései rekonstrukció eredménye.

A Próféta halálát követő kezdeti időszakban, a **formatív periódus második hullámában** a tafsīr nagymértékben támaszkodott más kinyilatkoztatott vallások (zsidó, keresztény) hagyományaira (ezeket nevezték isráʿiliyyāt-nak). Ennek az időszaknak a legismertebb képviselője Muqātil ibn Sulaymān (megh. 767), akinek három teljes Korán értelmezést tulajdonítanak. Ez a tendencia még a 10. században is fellelhető, és végérvényesen sosem szűnt meg létezni.

A **formatív periódus harmadik hullámaként** a hadiszok¹¹ elterjedése által fokozatosan a prófétai hagyományon alapuló tafsīrok váltak mérvadóvá. Az egyes Korán-helyek értelmezésére vonatkozó hadiszokat már a 8. század első harmadában elkezdték összegyűjteni. Hitelességüket elsősorban a közlést hagyományozók láncolatának „épségéből” nyerték, vagyis a láncolat tagjai olyan hithű és megbízható személyek voltak, akik hitelesen adták át egymásnak a Próféától származó magyarázatokat. Már a legkorábbi hadisz-gyűjtemények (*mušannaʿ* v. *musnad*) is tartalmaztak egy-egy fejezetet a Korán-magyarázatokból, amelyek a Kitāb at-Tafsīr nevet viselik. Ebből indulnak ki a rendszeres, a Koránt versekként érintő magyarázó-munkák, amelyek a következő századokban az egész iszlám világban elterjednek.

Az iszlám irodalom legnagyobb alakja, és az arab történetírás atyja, Muḥammad ibn Ġarīr at-Tabarī (megh. 923) *Ġāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān* (a Korán magyarázatára vonatkozó kifejtések gyűjteménye) címmel írt monumentális forrásmunkát, amelyben elsőként gyűjtötte össze a különböző, hadiszokra épülő magyarázatok egész anyagát, főként nyelvi kritériumok alapján. Műve 30 kötetben először 1903-ban jelent meg nyomtatásban. A 8. században al-Farrāʾ (megh. 823) híres Korán értelmezése látja meg a napvilágot, mely grammatikai szempontból közelíti meg a Koránt. Művének címe: *Maʿānī al-Qurʾān* (A Korán jelentései). Ibn Qutayba (828–889) *Taʾwīl muškīl al-Qurʾān* és *Tafsīr ġarīb al-Qurʾān* címmel írt magyarázatai nem ölelik át a Korán összes fejezeteit, és teljes szókincsét, inkább a nehezen értelmezhető versek, vagy furának tűnő kifejezések jelentését igyekszik feltárni, főként retorikai és nyelvészeti szempontok figyelembevételével.

A 9. század közepére elmérgesednek a dogmatikai harcok, melyek a görög filozófia és a szíriai keresztény mozgalmak hatására robbantak ki. Ekkor jelenik meg a muʿtazila (racionalisok) értelmezése. Képletes magyarázatokat adtak a szó szerinti értelmezés kikerülése végett, az isteni attribútumok antropomorf értelmezését elkerülendő.

A **klasszikus periódusban** az egyik legkorábbi szerző Muḥammad ibn Baḥr Abū Muslim (megh. 934) iszfaháni Korán magyarázó volt, aki 20 kötetes munkát írt. A leghíresebb mutazilita értelmező azonban Abū al-Qāsim Maḥmūd az-Zamaḥšarī volt (megh. 1143). Az *al-Kaššāf ʿan haqāʾiq ġawāmiḍ at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʾwīl* (A reveláció rejtélyes igaz értelmének felfedője és a legfontosabb vélemények a magyarázat módjairól) elnevezésű munkáját széles körben olvasták, még az ortodox körökben is. Tették ezt annak ellenére, hogy Zamaḥšarī kikelt az ortodoxia hagyományörzői és az addigra megerősödő misztikusok (szúfik) ellen, és ezzel számos magyarázót ösztönzött ellenkommentár megírására.

¹¹ A Próféta visszavezetett közlések, amelyek a Próféta szólásait, cselekedeteit, jóváhagyásait és jellemzését tartalmazzák.

Ezt a monumentális munkát később al-Bayḏāwī (megh. 1286) munkájában: *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl* (A reveláció fényei és a magyarázat titkai) összefoglalja és enyhíti a mutazilita tanok éles hangvételét.

Az-Zağğāğ (megh. 923) megírja *Ma'ānī al-Qur'ān wa ʾirābuhū* (A Korán jelentése és nyelvtani jelenségei) című művét. At-Taʿlabī (megh. 1035) Korán magyarázó, megírja *al-Kašf wa al-bayān ʿan tafsīr al-Qur'ān* (A Korán-magyarázat felfedése és megvilágítása) című kommentárját. Eközben Ḥanafī al-Ġaššāš (megh. 981) *Aḥkām al-Qur'ān* elnevezésű munkájában már a jogi szempontokat tartotta szem előtt, és az iszlám törvénykezés alapját szolgáló koráni ítéletek, döntések összegyűjtését célozta meg. Később al-Qurṭubī (megh. 1272) *al-Ġamīʿ li aḥkām al-Qur'ān* (A Korán döntéseinek összefoglalása) című művében már nem csupán jogi vonatkozású gyűjteménye a Koránnak, hanem összehasonlító magyarázatot is nyújt.

Az érett szakasz meghatározó egyénisége Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (megh. 1210) perzsa származású szónok, teológus, spekulatív vallástudós. *Maḡātib al-ġayb, wa at-Tafsīr al-kabīr* (A Rejtett kulcsai, a nagy magyarázat) című művében összegzi minden filozófiai és vallási tudását. Logikai alapon próbálja összekapcsolni a Korán ájait. Művének megítélése nem egyseges a muszlim szerzők körében.

Az eddig említett szunnita értelmezésektől jelentősen eltérnek a síita értelmezések, amelyeket a korai iszlám történelem politikai sérelmei váltottak ki. Ezekben a magyarázatokban ʿAlī, feleségét Fatimát és leszármazottait, az ún. imámokat dicsőítik, és mindenhol ʿAlīra és utódaira való vonatkozást vélnek felfedezni, szimbolikus értelmezést adva a Korán szavainak. A legrégebb síita tafsīrok: al-Ḥasan ibn ʿAlī al-ʿAskarī (meghalt 874) magyarázata a 2. szúrához, illetve al-Baydaʿī teljes exegézise, illetve al-Ṭūsī (megh. 1067) munkája.

Emellett szólnunk kell a középkori szúfi misztikusok magyarázatairól is, mint az érett szakasz nagy hatású irodalmi műveiről. A szúfi értelmezésben olyan jellegű jelentésbeli torzítást, allegorikus átértelmezést hajtanak végre, amellyel alátámasztják panteisztikus világlátásukat. Ezen gondolkodásukra egyrészt nagy hatással voltak a neoplatonikus tanok, másfelől a kutatások buddhista hatásokat is kimutattak. Legismertebb szerzőjük Muḥyī ad-Dīn ibn al-ʿArabī (megh. 1240).

A korszak egyik leghíresebb Korán magyarázója Ibn Kaṭīr (megh. 1373) szunnita vallástudós, történész és Korán magyarázó, aki főként Ibn Ġarīr at-Ṭabarī munkájára építette elhíresült négykötetes magyarázatát, mely a *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* (A Hatalmas Korán magyarázata) nevet kapta. A másik jelentős Korán-tudós, Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (megh. 1505) két kiemelkedő munkája, a *Kitāb ad-durr almanīʿ fī at-tafsīr bil-ma'īr* (A hagyományozott Korán magyarázatok széthintett gyöngyszemei) és a *Tafsīr al-Ġalālayn* (Két Ġalāl magyarázata) révén válik elismert tudóssá.

Ezután hosszú szünet következett a magyarázat irodalomban, hiszen ebben az időszakban a magyarázók megelégedtek a lapszéli jegyzetek megfogalmazásával, melyek által megpróbálták reagálni a korábbi híres magyarázatokra, mint például ʿAbd al-Hakīm Siyalkūtī (megh. 1656) *Hāšiyah ʿalā at-tafsīr lil-Qāḏī al-Bayḏāwī* (Kádi al-Bayḏāwī kommentárjához fűzött lapszéli jegyzetek) munkája.

A 19. században a gyarmatosítás és a fejlett nyugati világ hatására, mintegy reakcióként újból születtek eredeti alkotások, amelyek természetesen a hagyományokon alapulnak, de figyelembe veszik a modernizációs és reformtörekvéseket. Ezzel tehát beköszöntött a modernista Korán-magyarázás kora.

Maḥmūd ibn Abdullah al-Alūsī (1802–1854) ekkor írta meg *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qur'ān al-ʿaṭīm wa as-sabʿ al-maṭānī* (A Hatalmas Korán értelmezésének jelentésbeli esszenciája) című többkötetes munkáját, ragaszkodva a hagyományos értelmezésekhez, nyelvészetiileg azonban alkalmazkodott a korszak megújult igényeihez. Ebben az időszakban a tartalom leegyszerűsítése volt a cél az átlagos vallási műveltséggel rendelkező lakosság részére, annak érdekében, hogy a vallási és társadalmi eszméket minél könnyebben el lehessen terjeszteni.

Az indiai Sayyid Aḥmad Khān *Taṣānīf Aḥmadiyya* (Aḥmad összeállításai) nevű magyarázatában a Korán törvényeit a haladó társadalmi igényeknek kívánta megfeleltetni, míg az al-Azhar egyetem sejkje, Sayḥ Muḥammad ʿAbdu (megh. 1905) *Tafsīr al-Manār* (A Fényadó magyarázat) című munkájával meg kívánta a vallást tisztítani a babonáktól, és a köznapi szokásokat kizárni a vallás köréből. Al-Ġawāhirī (megh. 1940) természettudományos elemekkel gazdagított műve *al-Ġawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (A Kegyes Korán értelmezésének ékkövei) merőben új módszert alkalmazott, amikor összhangba kívánta hozni a modern tudományos felfedezéseket a Korán kijelentéseivel. Ide tartozik az egyiptomi Sayḥ Muḥammad Mutawallī aš-Šaʿrāwī munkássága, aki rendkívül népszerű nem csupán Egyiptomban, hanem a televízió térhódítása által az egész iszlám világban. Előadásmódját az irodalmi nyelv és a nyelvjárás közötti váltakozás jellemezte, megszólítva a társadalom minden szintjét.

E hagyományos és modern kommentárok mellett, a 20. században számos, új módon, új megközelítéssel írt Korán-komentár látott napvilágot. Ilyen a fogságban íródott monumentális mű, a „*Fī zilāl al-Qur'ān*” (A Korán árnyékában) Sayyid Quṭbtól (megh. 1966) vagy Muḥammad ʿAlī as-Sābūnī (kortárs) kommentárja „*At-Tafsīr al-Wāḍiḥ al-Muyassar*” (A világos és egyszerű magyarázat) címmel, amelyek új értelmezésekkel: a modern kor különféle eseményeinek, tudományos vívmányainak teológiai elhelyezésével, beépítésével egészítik ki a hagyományos értelmezéseket. Fontos megemlíteni, hogy a sok férfi tudós mellett vannak női kommentárok is, ami hosszú évszázadok óta ritka jelenség. Bint aš-Šāṭi, ʿRīša ʿAbd al-Raḥmān (kortárs tudósasszony) *al-Tafsīr al-bayānī lil-Qur'ān al-Karīm* címmel tette közzé néhány rövidebb Korán szúra magyarázatát, amelyben a lexikális anyagra fókuszált.

Ezeket a kommentárokat általában hétköznapi „fogyasztásra” készítették, az átlagos műveltségű emberek számára érthető nyelvezettel, ezért rendkívüli hírességre tettek szert, szemben más, az iszlám vallás tudományainak egyéb területeivel kapcsolatban íródott speciális művekkel. Ezek mellett a legismertebb középkori kommentárok is igen népszerűek maradtak: a három nagy Korán értelmező: at-Ṭabarī, Ibn Kaṭīr és al-Bayḏāwī kommentárjai a mai napig a legelfogadottabb értelmezések, ami egyrészt a múlt nagy tudósainak elismerése, másrészt jelzi a múltbeli örökséggel való állandó kapcsolat fenntartását. A legtöbb muszlim ott-honában egyaránt megtalálhatók a régi és az új Korán-értelmezések.

Irodalom

Arab nyelvű források:

ad-Dahabī, Muḥammad Ḥusayn *Tafsīr wa Mufasssīrūn* Avend Danesh LTD, 2005.
al-Fayrūzābādī, Muḥammad Ibn Jaʿqūb *Al-qāmūs al-muḥīṭ* Bejrút, 1998.
al-Mubārakfūrī, Safiyyur-Raḥmān *Al-miṣbāḥ al-munīr fī tah Ḍīb tafsīr Ibn Kaṭīr* Rijád, 2000.
al-Qaṭṭān, Mannāʿ *Mabāḥiṭ fī ʿulūm al-Qur'ān* Rijád, 1995.

al-Wāḥidī, °Alī Ibn Aḥmad *Asbāb an-nuzūl* Damaszkusz, 1998.
aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad Alī. *At-tafsīr al-wāḍiḥ al-Muyassar*. Bejrút, 2002.
aṣ-Ṣāḡir, Fāliḥ Muḥammad °*Ulūm al-Qur’ān was-Sunna* Rijád, 2002.
az-Zuḥaylī, Wahba *At-tafsīr al-waḡīz °alā hāmiš al-qur’ān al-aẓīm*. Damaszkusz, 1996.
Ibn Taymiyya, Aḥmad ibn °Abdul-Ḥalīm *Muqaddima fī ’uṣūl at-tafsīr* Bejrút, 1994.

Angol és magyar nyelvű irodalom:

Al-Azami, Muhammad Mustafa *The History of the Quranic Text* UK Islamic Academy 2003.
Arberry, A. J. *An Introduction to the Holy Koran* in A. J. Arberry: *The Holy Koran* 1953.
Baljon, J. M. S. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*. Brill, Leiden. 1961.
Bucaille, Maurice *The Bible, the Quran and Science* 1978.
EI2 (Encyclopaedia Islamica) Brill, Leiden 1960–2002. [*qur’ān, tafsīr, ta’wīl* címszó.]
Goldziher Ignác *A Koránmagyarázás különféle irányairól* – in *Az arabok és az iszlám*, MTA Budapest, 1995.
Jansen, J. J. G *The Interpretation of the Koran in modern Egypt* E. J. Brill, Leiden 1980.
Watt, Montgomery *Az iszlám rövid története*, (fordította Filipcsei Mirandella), Budapest. 2000.

EGY ISTEN, KÉT VALLÁS. AZONOSSÁGOK ÉS KÜLÖNBÖZŐSÉGEK A KERESZTÉNYSÉG ÉS AZ ISZLÁM ISTENFELFOGÁSÁBAN A TANÍTÓHIVATAL SZEMSZÖGÉBŐL

A nagy vallások közül az iszlám esik legközelebb Európához. Németországban több millió iszlám hívő él, nagy számban találhatók mecsetek, imaházak. Joachim Gnilka könyvében határozottan kimondja (Biblia és Korán, 11. old.), hogy bár a kereszténységet az iszlámmal együtt monoteistának és a könyv vallásának nevezik, „a hasonlóság még nem jelent azonosságot”. Már most fontos leszögezni Gnilka professzorral, hogy az iszlám esetében a régi hagyományok új megfogalmazásával és átértelmezésével találkozunk. A Korán többször szól a keresztényekhez, s mivel ezáltal minket is megszólít, ezért az első Péter-levél szellemében kell önmagunkat emlékeztetni: „Legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi hitetek alapja” (1Pét 3,15). Ahhoz, hogy ezt megtehessük, a kérdező, a másik vallását is meg kell ismernünk. Joachim Gnilka könyve ezt a legnagyobb mértékben elősegíti. Konkrét, tudományos és mégis élvezhető stílusa kiváló bevezetés a kereszténység és az iszlám kapcsolatának megértéséhez és a párbeszéd kialakításához.

Előadásomban arra vállalkozom, hogy felidézzek egy-két alapvető szempontot a két nagy vallás istenfelfogásából és vallási szokásaiból, majd a II. Vatikáni Zsinatot követő időszakból reflektáljak a pápák és a tanítóhivatal megnyilatkozásaira a vallások, de különösen az iszlám tekintetében, megvizsgálva a közös és az eltérő pontokat. Befejezésül egy rövid és aktuális kitekintést szeretnék tenni az iszlám és az ökumené kapcsolatára.

1. Istenhit és Isten egyetlensége

Az iszlám szerint a hit abban áll, hogy az ember hisz Istenben, az angyalokban, a (kinyilatkoztatott) könyvben, Isten küldötteiben, az utolsó napban, mindabban, ami meg van határozva, a jóban és a rosszban.¹ Az iszlámban első helyen az Istenben való hit áll, ez az iszlám vallás alapja. Ez Isten létének és egyetlen voltának megvallásában fejeződik ki.

A hit, vagyis a hitvallás (*shahâda*) mellett az iszlám másik négy pillére, az ima (*szalât*), az adakozás, vagy inségadó (*zakât*), a ramadán-böjt (*sziam ramdam*) és a mekkai zarándoklat (*hadzs*), melyek gyakorlónvá teszik a hívőt.

Az iszlám hitvallás két részből áll. Az egyik Isten egységének az állítása, a másik Mohamed prófétái küldetéséről való tanúságtétel: „Csak egy Isten van, és Mohamed az ő prófé-

tája.” Az egyetlenséget megfogalmazza a *Korán*, vagyis végeredményben Isten az, aki igazolja az ő egyetlen voltát. Muszlimmá is úgy lehet lenni, hogy az ember ezt a hitvallást elmondja: „Tanúsítom, hogy nincs más istenség Allahon, az egy igaz Istenen kívül, és Mohamed az ő prófétája.”² A muzulmán ezt a hitvallást gyakran egy gesztussal is kíséri, vagyis a mutatoujj ég felé tartásával. Így fejezi ki Isten egyetlenségét.

2. Az iszlám Istene

Már az V–VI. századtól kezdve Jemenben kialakult egyfajta henoteizmus, vagyis egy olyan vallási rendszer, amelyben a többi közül kiemelkedik egy erősebb isten. Ez a henoteizmus az arabság sajátja. Az *Allah* nevet már Mohamed előtt is használták, mely a legerősebb istenre utalt. Aszketikus gyakorlatokat, böjtöt és barlangokba való visszavonulást ajánlottak föl neki. Ez a vallási mozgalom kapcsolódik a *hanifizmushoz*, amelynek prófétája Musaylima, aki Jemenben Mohamedhez hasonlóan tevékenykedett. A hanifizmus (*hunafa* = *elfordulás*) az Arábiában jelenlévő zsidó és keresztény hatásokat ötvözte egybe, és elfordult a bálványimádástól. E társadalmi és vallási háttér segítségével tárhatjuk fel Mohamed beszédeinek eredetiségét az első időszak szúrái alapján. Ezek témái a társadalmi igazságosság, a végső idők és a monoteizmus. Istent Úrnak nevezik, és Teremtőnek ismerik el: „Hirdesd Urad nevében, aki teremtett.” – szól a Korán.³

Isten egyetlenségének állítása folyamatosan fejlődött ki.⁴ Az iszlám Istene beszél, és kinyilatkoztatja azt, amit az embernek tudnia és tennie kell. Élő és létező Isten, aki ígér és fenyeget, de könyörületes és megbocsát annak, aki megbánja engedetlenségét; egyszóval a *Korán* kinyilatkoztatásának Istene, Ábrahám, Izsák, Jákob és Izmael Istene. A szó, amellyel Isten Mohamedhez fordult, helyreállította Ábrahám tiszta hitét, amelyhez az iszlám közvetlenül és hűségesebben kapcsolódik, mint a zsidóság és a kereszténység, ezek ugyanis némiképp változtattak ezen a hiten – vallják a muzulmánok. Ezeket a hittételeket ki kell nyilatkoztatni, mert még a Biblia sem őrizte meg az emléküket. A kinyilatkoztatás elengedhetetlen ahhoz, hogy az ember megadhassa Istennek a neki járó tiszteletet.

Ezzel szemben már a középkorból származik szinte a legteljesebb meghatározás a IV. Lateráni Zsinaton (1225), mely a történetiség sorrendjében mutatja be, miként tanította Isten az embereket: „A Szentháromság az emberi nemnek üdvösséges tanítást adott, először Mózes, a Szent próféták és szolgálói által, az idők nagyon jól kitervelt rendje szerint. Végül pedig Jézus Krisztus, Isten Egyszülött Fia, a legkézzelfoghatóbban mutatta meg az élet útját”.⁵

² Vö. Ries, J. (szerk.), *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban*, Typotex, Budapest 2006, 316–322 (A hit tartalma: a hit és a hitvallás).

³ Korán 96/1.

⁴ Vö. Korán 73/9; 53/19–23; A Korán 112-ben szerepel Isten egyetlenségének a kinyilvánítása; a Korán 109-ben pedig elhangzik a pogányság, a hitetlenek elleni fellépés.

⁵ Vö. DS 800–801.

¹ Korán 2/285

3. A monoteizmus fejlődése az iszlámban

A *Korán* nem nyújt történelmi támpontokat az iszlám keletkezéséről, de muszlim teológusok megpróbáltak bizonyos eseményeket és dátumokat meghatározni. Az egyetlen járható út az első szúrák tartalmából következtetni az iszlám korai szakaszának a jellegére.⁶

Az első szúrák témáit elemezve rögtön feltűnik a monoteizmus hiánya, ami arról tanúskodik, hogy az iszlám még nem szakadt el teljesen a törzsi társadalom talajától, bár a törzsi vallásokhoz képest már a kezdeteknél is alapvető változások történtek. A szúrák között még az iszlám előtti varázsszavak is szerepelnek.

A 113. szúra így hangzik: „Mondd: »Menedéket keresek a hajnalhasadás Uránál annak a rossza elől, amit teremtett és a szétterjedő sötétség rossza elől, és a csomókba fűző (boszorkányok) rossza elől, és az irigység rossza elől, amikor irigykedik.«”

A 108. szúrában az egyik gazdag ellenfele gyermektelenségéért gúnyolja Mohamedet, aki így beszél uráról: „Aduk néked a bőséget. Imádkozzál hát az Uradhoz és áldozz! Aki gyűlöl téged, az a kurtafarkú!”

A korai szúrákban Allah neve nem is szerepel. A példák arra utalnak, hogy az iszlám még hosszú fejlődésen ment át, és a monoteizmus csak később alakult ki.

Mohamed mindenekelőtt próféta elhivatottságát hangsúlyozza, isteni küldetését, és tiltakozik a költő, jó szerepe ellen. Az egyik helyen ezeket mondja: „Bizony, nemes küldött szava ez, nem pedig egy költőé! Milyen kevés is hisztek ti! És nem egy jó szava, milyen kevés is hallgattok az intő szóra!”⁷

Új mondanivalóját Mohamed a Mekkába beszivárgott keresztény és zsidó vallások szókészletéből merítette, s ezért emlegeti a meggyőző eszközöként a feltámadást és az utolsó ítéletet.⁸

A monoteizmus kialakulása a törzsi kultusz, a politeizmus következetes elvetése után kezdődött el, kb. 615 körül. Mohamed mekkai periódusában rendkívül gyakran hangoztatják az Isten egységét, pontos formulákkal igyekeznek kifejtetni azt, és megpróbálják körülírni egyedüli voltát. Az iszlám monoteizmusának kialakítása kezdetén Mohamed még keresi a megfelelő istennevet, mert olyan elnevezést akar, melyhez nem tapadnak a törzsi kultusz emlékei. Sokáig az *ar-Rahmán* („a Könyörületesre”) gondol, melyet valószínűleg a zsidóktól kölcsönzött. A név a talmudi korban kedvelt neve volt az Istennek.⁹ Az *ar-Rahmán* megszólítás a monoteizmus kezdeti szakaszának az „egyisten”, Allah nevével is gyakoribb elnevezése kb. ötvenszer fordul elő a *Korán*-ban. Csak később szorítja ki az *ar-Rahmán* kifejezést az iszlám előtti vallás legabsztraktabb és leghatalmasabb istenalakjának, Allahnak a neve, és itt le is zárul az iszlám monoteizmus megfogalmazása.

⁶ Az iszlám rövid bemutatását lásd. Dermenghem, É., *Mohammad*, Rowohlt, Hamburg 1996.

⁷ Korán 69/40–42.

⁸ Korán 86/8–19; 80/33–42.

⁹ Nöldeke, Th., *Sketches from Eastern History*, Khayats, Beirut 1963.

4. Ábrahám jelentősége a muzulmán vallásban

A *Korán*-ban külön hely illeti meg Ábrahámot, akit Isten a tökéletes hívő példájaként állított. Ő a muszlimok őse a hitben: ő „sem zsidó, sem keresztény”.¹⁰ „Kövessétek Ábrahám vallását.”¹¹ A *Korán* szerint Ábrahám alapította fiával, Izmaellel együtt a mekkai Kába-szentélyt, amely később rituális zarándokközponttá vált.

A pátriárka tiszteletére sok muszlim adja fiának az Ibrahim nevet. A tisztán iszlám, de legalábbis arab nevek mellett gyakori név még a *Daúd* (Dávid), a *Szulejmán* (Salamon) és az *Izmail* (Izmael). Kevésbé gyakori a *Múza* (Mózes) és az *Ísza* (Jézus), amelyek túlságosan emlékeztetnek a zsidóságra és a kereszténységre.¹²

Mohamed kísérlete a zsidók megnyerésére, és a velük való együttműködésre nem járt sikerrel. A *hidzsra* után, kilátástalannak látta a mozgalom esélyeit Mekkában, s igyekezett a medinai viszonyokhoz alkalmazkodni. Ekkor dolgozta ki a zsidóság és a zsidó vallás elleni ideológiai harcban az úgynevezett Ábrahám-vallást, mely kísérlet volt a Mekkában feszülő alapvető társadalmi problémák megoldására.

A zsidókkal (és közvetve a keresztényekkel) való leszámolás után Mohamed ki akarta dolgozni a sajátosan arab monoteista vallást, melynek alátámasztására szellemi elődöt keresett. Ezt Ábrahám-ban találta meg, aki több okból is alkalmas volt arra, hogy betöltsen az iszlám megalapítójának a tisztét.¹³ Mindenekelőtt fián, Izmaelen keresztül az arabok őseinek lehetett tartani, s továbbá, mivel az Ó- és Újszövetség keletkezése előtt élt, Mohamed véleménye szerint nem volt sem keresztény, sem zsidó, s így régebbi volt a keresztény prófétáknál.

A *Korán* szerint: „Nem volt Ábrahám sem zsidó, sem keresztény, hanem *haníf*, muszlim volt, és nem tartozott a pogányok közé.”¹⁴

Ábrahám központi szerepe fokozatosan alakult ki.¹⁵ Mohamed elveti a zsidó (és a keresztény) vallások szellemi mankóit, és az iszlámot önálló vallásnak, Ábrahám vallásának nyilvánítja.¹⁶

Az Ábrahám-vallás kidolgozásában a döntő lépést Ábrahám és Mekka, az iszlám és a Kába összekapcsolása jelentette. Erre a mekkai viszonyokhoz való alkalmazkodás miatt volt szükség. Mohamed elsődleges célja a mekkaiak és a pogány törzsek megnyerése volt.¹⁷ Ábrahám lesz Mekka megalapítója¹⁸, továbbá a Kába megalapozója.¹⁹ Ezáltal hangsúlyos elismerést nyer Mekka központi szerepe, a Kábához kapcsolódó kultusz. Már ekkor beépíti Mo-

¹⁰ Korán 3. 67.

¹¹ Korán 3/95; 4/125.

¹² Hithű középkori zsidók és keresztények sokszor olyan muszlim nevet viseltek, mint Abdalláh „Allah szolgája”, sőt egyenesen az iszlám vallás alapítóinak neveit, mint Ali vagy Mohamed. Az Ibériai-félszigeten, Szíriában és Egyiptomban élő nagyszámú keresztény az egész középkor folyamán kivétel nélkül muszlim személynévet viselt, keresztnevét titokban tartotta. Vö. Aly Mazahéri, *A muszlimok mindennapi élete a középkorban a 10-től a 13. századig*, Európa, Budapest 1989, 56.

¹³ Vö. Hurgronje, S., *Le pèlerinage à la Mekke*, in *Selected works of C. Snouck Hurgronje. Oeuvres choisies de C. Snouck Hurgronje* / Edited in English and in French by G. H. Bousquet and J. Schacht présentées en français et en anglais par G. H. Bousquet et J. Schacht, Brill, Leiden 1957, 171–213.

¹⁴ Korán 3/67.

¹⁵ Korán 15/51–56.

¹⁶ Korán 2/135; 3/95; 4/125; 6/161; 16/123; 22/78.

¹⁷ Hurgronje, 207.

¹⁸ Korán 14/35–37.

¹⁹ Korán 3/96 k.

hamed az iszlámba a mekkai zarándoklatot²⁰, amiből a későbbiek folyamán minden muszlim egyik alapvető vallási kötelessége, az iszlám „öt pillérének, oszlopának” (*arkán adin*) egyike lesz.²¹ Mohamed a sajátos arab monoteizmus kidolgozása során a zsidóságtól átvett korábbi előírásokat is eltörli, illetve az Ábrahám-vallásnak megfelelően átformálja. Az egyik fontos lépés az istentisztelet irányának (*quibbla*) megváltoztatása. A jeruzsálemi *quibbla* megszüntetése, és mekkai bevezetése a *hidzsra* után másfél évvel történt.²²

A *Korán* így rendeli el a fontos változást: „Látjuk orcád fordulását az ég felé, s mi olyan *quibbla* felé fordítunk téged, melynek örülsz. Fordítsd hát arcodat a szent mecset felé, akárhol is vagytok, fordítsátok arcotokat feléje. S azok, akik az írás birtokában vannak, biztosan tudhatják, hogy ez az igazság az ő Uruktól. Allah nagyon is tudja, hogy mit cselekszenek.”²³

5. Keresztényeknek és muzulmánoknak ugyanaz az Istenük? – tehetjük fel a kérdést

Vallástörténészek sokat foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy az iszlámra, a judaizmus, vagy a kereszténység gyakorolt-e nagyobb hatást, vagyis az iszlám a judaizmus, vagy a kereszténység elágazása, válfaja-e? Az alapvetően más társadalmi feltételek között keletkezett judaizmusnak és kereszténységnek szükségképpen csak kiegészítő szerepe lehetett az iszlám vallási-ideológiai megfogalmazásában, és nem gyakorolhatott különösebb hatást az iszlámra. Szerepük arra korlátozódott, hogy mintegy kiegészítő anyagot adjanak az iszlám tanításához. Az iszlámban a legfontosabb az egyetlen Isten joga az uraságra (*rubûbiya*), és az Ő tisztelete (*ubudiya*). A *Korán* minden egyes kijelentése ezekre épül a bálványimádással szemben. Csak Allahot lehet imádni, csak Allahot lehet szolgálni, mindent Allahtól szabad várni, és semmit a teremtményektől, bármilyen hatalmasnak vagy eredményesnek tűnnek is – ez az iszlám szíve.²⁴

Keresztények és muzulmánok találkozása során gyakran halljuk a következő kijelentést: „Ugyanaz az Istenünk van, ugyanabban az Istenben hiszünk.” Ezek a kérdések még szükségesegek egy kezdeti találkozásnál, amikor az egymás közötti azonosságot keressük. Az ugyanazon Isten állítása egyet jelent azzal, hogy közös területen állunk annak megvalósításában, hogy azonos utat járjunk, és felfedezzük a másikat.

De viszonylag gyorsan kiderül, hogy amikor a keresztények és a muzulmánok azt mondják, „Isten”, ez mégis különböző. Mindenki a saját hagyománya alapján szólítja meg az Istent. Ez együtt jár egy egész képi és ábrázolási jelenséggel, melyek nagyban meghatározzák az Istenről és a vele való kapcsolatról szóló párbeszédet. Tagadni ezt a különbözőséget, állítva, hogy ugyanabban az Istenben hiszünk, egyet jelent annak a feltételezésével, hogy mi már megtaláltuk Isten titkát, hogy tökéletesen ismerjük és így értékelhetjük az Istenről való saját felfogásunk és beszédünk alapján. Ezzel túlságosan is nagyra értékelnénk az Isten megismerésére vonatkozó emberi képességeinket. A hitüket a muzulmánokkal megosztó

²⁰ Korán 3/97.

²¹ Hurgronje, 194 kk.

²² Korán 2/144.

²³ Korán 2/144.

²⁴ Marthelot, P., *Islam, civilisation et religion*, Fayard, Paris 1965, 11–12.

keresztények gyorsan fölfedezik, hogy Allah és Jézus Krisztus Istene nem teljesen ugyanaz. Elég, ha mindkét hagyományból idézünk valamit, hogy erről meggyőződünk:

Korán 2/255: „Isten, akin kívül nincs más istenség, csak ő, az élő, aki mindörökké öröklik a dolgok működése fölött, akin nem fog sem az álomosság, sem az álmom, ő mindaz, ami az égben vagy a földön van, aki hozzá fohászkodik, vajon nem az ő engedélyével teszi ezt? Ő ismeri múltjukat és jövőjüket.”

Gal 4,4–7: „Amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte a Fiát, aki aszszonytól született, és ő alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából, hogy a fogadott fiúságot elnyerjük. Mivel az Isten gyermekei vagytok, a Fia lelkét árasztotta szívünkbe az Isten, aki őt így szólítja: Abba, Atya! Tehát nem vagy többé szolga, hanem fiú, s ha fiú, akkor Isten kegyelméből örökös is.”

A két szöveg ilyen különbözősége alapján mérlegelhetjük, vajon kell-e egy közös kiindulópontot találni ahhoz, hogy Istenről beszéljünk?

Mindenekelőtt keresztényeknek és muzulmánoknak együtt kell kijelenteniük, hogyha Istenről beszélhetünk, akkor ez Istennek köszönhető, mivel Ő a szavait közvetítette az emberek felé. Nem magunkon keresztül nevezzük meg az Istent, hanem azon keresztül, amit a kinyilatkoztatás eseményének ismerünk fel: a *Korán* leszállását vagy Jézus Krisztus személyét. Egyikünk és másikunk is hisz abban az Istenben, aki kinyilvánította magát az emberiségnek.

A keresztények számára azonban bizonyosság, hogy ugyanaz a Lélek munkálkodik az ő hitükben, mint a muzulmánokéban, mert a Lélek ott fúj, ahol akar (Vö. Jn 3,8) és csak egyetlen Lélek van. „Ez a Lélek – vallja a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció – mindenkinek módot ad arra, Isten tudja miképpen, hogy a hűsvét titkában részesedjék”.²⁵ Ezen az alapon képzelhető el a két hívő hagyomány között az Isten kérdéséről való párbeszéd és eszmecsere.

Még ha különböző hagyományainkon keresztül nevezzük is meg Istent, és még ha Istenről olyan ábrázolásaink vannak, hogy lehetetlen azt mondani, hogy ugyanaz az Istenünk van, mégis a hitben elmondhatjuk, hogy csak egy Isten van. Pontosabb tehát azt mondani, hogy keresztények és muzulmánok az egyetlen Istenben hisznek, vagy hitük az egyetlen Istenhez kapcsolja/rendeli őket.

6. VI. Pál pápa Jézus Krisztus egyetemes küldetéséről szóló Manilában 1970. november 29-én

A II. Vatikáni Zsinatot követő nagyobb pápai megnyilatkozásokat a vallásokkal kapcsolatban VI. Pál pápa beszéde nyitja meg, mely tanúságot tesz Jézus Krisztus egyetemes küldetéséről minden nép között. A pápa 1970-ben, Manilában kijelentette:

„Soha nem szünök meg Róla [Krisztusról] beszélni: ő a világosság, ő az igazság, és még több, ő az út, az igazság és az élet. Ő a kenyér, ő az élő víz forrása, mely éhségünket és szomjúságunkat betölti. Ő a mi pásztorkunk, a mi vezetőnk,

²⁵ Vö. GS 22.

a mi példaképünk, a mi megnyugvásunk, a mi testvérünk. Mint mi, és jobban, mint mi, ő kicsi, szegény, alázatos, munkás, elnyomott, szenvedő lett. Értünk szólt, tett csodákat, hozott létre egy új országot, ahol a szegények boldogok, ahol a béke a közös élet alapja, ahol felemelik és megvigasztalják azokat, akik tiszta szívűek, és akik sírnak, ahol az igazságra szomjazók jóllaknak, ahol a bűnösök bocsánatot nyernek, ahol mindannyian felismerik, hogy testvérek.

Íme, ő Jézus Krisztus, akiről valószínűleg hallottatok, és valószínű, hogy többségében hozzá tartoztok, mivel keresztények vagytok. Nektek, keresztényeknek ismétlem meg az ő nevét, és hirdetem minden embernek: Jézus Krisztus a kezdet és a vég, az alfa és az ómega, az újvilág királya, az emberiség történelmének és a mi sorsunknak titokzatos és legvégső magyarázata... Jézus Krisztus! Emlékezzetek: őt hirdetjük előttetek mindörökké; azt akarjuk, hogy a neve visszhangozzék egészen a világ végéig, és minden századon át.”²⁶

7. II. János Pál pápa párbeszéde a vallásokkal: az Assisi találkozótól

1986. október 27-én, tehát jó húsz évvel ezelőtt az emberiség nagy vallási hagyományainak száz képviselőjét, köztük iszlám vezetőket, hívta meg II. János Pál pápa Assisibe, hogy imádkozzanak és bőjtöljenek a békéért. A pápa beszédében meghatározta ennek a találkozónak az értelmét: „Összejövetelünknek nem az a célja, hogy egymás között vallási megegyezésre jussunk, vagy pedig meggyőződéseinkről folytassunk tárgyalásokat... S azt sem jelenti, hogy engedjünk a relativizmusnak a vallási hit tekintetében, mert minden embernek becsületesen követnie kell helyes lelkiismeretét az igazság keresésének és az annak való engedelmisség szándékával.”²⁷

Összejövetelünk csak azt bizonyítja – s ez egy nagy jel lehet korunk emberei számára –, hogy a békéért való nagy küzdelemben az emberiségnek még a maga összetettségében is a legmélyebb és a legelőbb forrásokból kell meríteni, onnan, ahol a lelkiismeretek formálódnak, s amelyre az emberek erkölcsi tevékenysége alapszik.”²⁸

Két hónappal később, 1986. december 22-én II. János Pál a bíborosok és a Római Kúria előtt kifejtette, hogy 1986-os esztendő legfontosabb vallási eseménye volt az Assisi találko-

²⁶ Vö. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19701129_en.html.

²⁷ Voltak akik aposztáziának tekintették az Assisi imatálálkozót, a *Summa Theologica* alapján: Thomas Aquinas, STh, II-II: Questio 12. Articulus 1, Obj. 2: Praeterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate, dicitur enim Prov. VI, homo apostata vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore iurgia seminat. Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem. Vö. <http://www.corpusthomicum.org/sth3001.html> (a kutatás ideje. 2007. augusztus 26.) Lásd még: *What Should We Make of Assisi* 1986. Archbishop Lefebvre's letter to eight cardinals about Assisi 1986. Vö. http://www.sspxasia.com/Documents/SiSiNoNo/2002_February/What_Should_We_Make_of_Assisi_1986.htm (a kutatás ideje. 2007. augusztus 26.)

²⁸ *La documentation catholique*, 7 décembre 1986.

zó.²⁹ A pápa ebben a beszédben az imádság értelmét hangsúlyozta. Ez a Lélek egyetemes jelenlétének volt köszönhető, de hangsúlyozni kell, hogy azért jöttek össze, hogy imádkozzanak, s nem azért, hogy együtt imádkozzanak. Mindenki megmaradt hagyománya területén, és nem volt sem szinkretizmus, sem keveredés. Ez egy figyelemreméltó pontja volt az iszlám– keresztény párbeszédnek, amely eljutott az imádságig! Ennek az eseménynek a szimbolikus ereje abban a tényben is megnyilvánult, hogy érezhető módon fejezte ki az Isten Igéje által létrehozott rejtett, de mégis valóságos egységet a világban lévő emberek között. Az Egyház küldetését itt abban pontosíthatjuk, amit a II. Vatikáni Zsinat tanít, hogy az Egyház jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének.³⁰

Az Egyház küldetése, hogy párbeszédet folytasson más hívőkkel. Ezért az Assisi találkozótól mintegy látható bemutatása mindannak, amit az Egyház a vallásközi találkozóról és párbeszédéről szolt a II. Vatikáni Zsinat óta. Az emberiség alapvető egysége abban áll, hogy minden ember képes imádkozni, és önmagát teljesen Istennek alárendelni, és előtte önmagát szegénynek vallani. Ez az azonosság teszi lehetővé, hogy a találkozásban a másság tapasztalatát megéljük.

8. Tanítóhivatali megnyilatkozások a vallásközi párbeszédben

A keresztény–iszlám párbeszédet sok pontban feszültség jellemzi, mely különböző kérdésekben fogalmazódik meg. Szükséges az igehirdetés, ha nem fordítunk figyelmet a megtérésre? Vajon a vallási párbeszéd helyettesíti a missziót egy ilyen helyzetben? A másik tisztelet feltételezi, hogy ne mondjunk semmit Jézus Krisztusról?

1990-ben és 1991-ben két kiegészítő kezdeményezés foglalkozott ezekkel a kérdésekkel, és világította meg azokat. Az első II. János Pál pápa *Redemptoris missio* kezdetű körlevele (1990. december 7.). A pápa itt a misszió aktualitásáról szolt az *Ad gentes* zsinati határozat megjelenésének 25. évfordulója alkalmából, mely az Egyház missziós tevékenységét tárgyalta. Kifejtette, hogy a vallásközi párbeszéd nem helyettesítheti a Jézus Krisztusról szolt missziót azon emberek felé, akik őt nem ismerik.

Ma már negyvenkét éve, hogy a II. Vatikáni Zsinaton kihirdették a *Nostra Aetate* nyilatkozatot az Egyház és más vallások kapcsolatáról. VI. Pál pápa 1964-ben létrehozta a Nem keresztények Titkárságát, mely 1988-ban a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa nevet vette fel. Ez a Tanács adta ki 1991-ben a *Párbeszéd és igehirdetés* kezdetű dokumentumot, a *Nostra Aetate* után 25 évvel. Ez a második kezdeményezés tehát, a *Párbeszéd és igehirdetés*, valójában két szervezettől származik: a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa és a Népek Evangelizációja Kongregációjának közös dokumentuma (1991. június 20.). A szöveg az Egyház evangelizációs küldetésének két jelentős szempontját tárja fel: a párbeszédet és az igehirdetést. Az emberiség vallásainak pozitív értékét hangsúlyozza, és újrafogalmazza kapcsolatukat az Egyházzal, és az Egyház szerepét a vallásokkal szemben.

A párbeszéd és az igehirdetés együtt tartoznak az Egyház küldetéséhez, annak elemei bensőleg összekapcsolódva, de nem kicserélhető módon.³¹ Az Egyház missziója tehát minden

²⁹ *La documentation catholique*, 1 février 1987.

³⁰ LG 1.

³¹ Vö. RM 77.

ember felé irányul, és az emberiség üdvösségére vonatkozik, mely mindig Isten kezdeményezése. A találkozásban és a párbeszédben megélni a missziót egyet jelent Isten üdvözítő akaratának a feltárással, aki egyesül az emberekkel, és őket is egyesíti egymással.

9. A Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK)

1992-ben készült el a Katolikus Egyház Katekizmusa, melynek egyik megfogalmazója éppen a jelenlegi pápa volt. A teológiai művel felérő kötet *Az Egyház és a nem keresztények* címszó alatt foglalkozik a muzulmánokkal. Megállapítja, hogy Isten üdvözítő szándéka kiterjed azokra is, akik elismerik a Teremtőt: köztük elsősorban a muzulmánokra. Ők azt vallják, hogy Ábrahám hitén vannak, velünk együtt imádják az egy Istent, aki irgalmas, és az utolsó napon megítéli az embereket.³² A Katekizmus gondolatai itt összecsengenek a II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúciójával, ahol azt olvassuk, hogy a nem keresztények különböző fokozatokban kapcsolódnak Isten népéhez. Ez a latinban az *ordinantur* kifejezéssel szerepel, mely először a zsidóságra, később pedig az iszlámra is vonatkozik.³³ A zsinat azonban a hasonlóságok mellett hangsúlyozza, hogy **Krisztus minden tanítványa köteles vállalni a hitelesítő tevékenységnek a reá eső részét**, beteljesítve, amit Isten mondott a próféta által: „Napkeltétől napnyugtáig nagy az én nevem a népek között. Jó illatú áldozatot mutatnak be mindenütt, tiszta ételáldozatot a nevemnek.”³⁴ Az Egyháznak tehát alapvető célja, hogy amíg elismeri más vallások jogosultságát, addig úgy dolgozzon és imádkozzon, hogy a világ egész gazdagsága beépüljön az Isten népébe.³⁵ A kereszténység tehát határozottan vallja a maga „abszolút” vallás-jellegét. A nagypénteki szertartás egyetemes könyörgéseiben, miután az Egyház imádkozott a zsidókért, akik Ábrahám ígértét kapták, külön fohászt fogalmaz meg azokért, akik nem hisznek Krisztusban. Mégpedig azért, hogy „a Szentlélek világossága töltse el őket, hogy megtalálják ők is az üdvösség útját”. Ez tehát azt jelenti, hogy a kereszténységen kívül lévők még nem jutottak el a világosság és az üdvösség teljességére. Az imádság így folytatódik: „Azok, akik még nem hisznek Krisztusban, őszinte szívvel járjanak előtted, és találják meg az igazságot.”³⁶

Az Egyház kapcsolata a nem keresztény vallásokkal alapvetően az emberi nem közös eredetéből és céljából fakad, mert minden nép valójában egyetlen közösséget alkot, és egy végső céljuk van: az Isten.³⁷ Az Atya azért akarta összehívni az emberiséget Fia Egyházában, hogy újból egybegyűjtse összes gyermekeit, mert az Egyház az a hely, ahol az emberiségnek újra meg kell találnia egységét és üdvösségét.³⁸

³² KEK 841.

³³ Vö. LG 16.

³⁴ Mal 1,11; vö. LG 17.

³⁵ Vö. LG 17.

³⁶ *Római misekönyv*, SZIT, Budapest 1991, 227.

³⁷ Vö. NA 1.

³⁸ KEK 845.

10. VI. Pál pápa és „az ég felé tárt kezek”

Az 1974-es püspöki szinódus a modern világ evangelizálásáról szólt. Egy évre rá jelent meg az *Evangelii nuntiandi* (1975) kezdetű apostoli buzdítás, ahol jelentős helyet foglal el a vallásközi párbeszéd és a nem keresztény vallások értékelése. A dokumentum hangsúlyozza, hogy természetes, hogy az egyistenhívőket már a Zsinat is külön kezeli, de emellett világossá teszi, hogy az üdvösség egyedül Jézus Krisztusban van. A kereszténység „ténylegesen létrehozza az igazi, élettelses kapcsolatot Istennel, amire más vallások nem képesek, még akkor sem, ha – úgy mondhatni – karjukat az ég felé tárják”.³⁹ Az „ég felé tárt karokkal” VI. Pál pápa itt világosan az úgynevezett beteljesedés teóriáját képviseli, vagyis hogy „nincs más név az ég alatt, amelyben üdvözülhetnénk, csak Jézus neve” (ApCsel 4,11). Az Újszövetség egyébként még az evangéliumok lejegyzése előtt világosan tanítja több helyen, hogy Jézus Krisztus a világ egyetlen üdvözítője: „Aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözül” (ApCsel 2,21 ezt Pünkösöd napján mondja Péter, ahol a sok népcsoport képviselői, a pártusok, a médek, az elamiták mellett *arabok* is jelen vannak); „Az a hitünk, hogy Urunk Jézus kegyelméből üdvözülünk, s ugyanígy ők is” (ApCsel 15,11) – szól ismét Péter, ezúttal az első, apostoli zsinaton, kimondva a tanítóhivatal első dogmatikus megfogalmazását. Ezek az „ők” ismét a más vallásúak. Később a missziós utak alatt Pál apostol szilárd meggyőződése lett, hogy „a lerakott alapon kívül, amely Jézus Krisztus, mást senki nem rakhat” (1Kor 3,11).

11. II. János Pál pápa optimizmusa és realitása

II. János Pál pápa a *Redemptor hominis* (1979) kezdetű első körlevelében a nem keresztények hitének erősségében az Igazság Lelkének hatását látja, s ez, a pápa szerint gyakran megsegényíti a kételkedő keresztényeket.⁴⁰ II. János Pál derűlátó tanítása tovább folytatódik a *Dominum et vivificantem* (1986) enciklikában, mely még a keresztény üdvrend előtti időszakra és az Egyházon kívülre is kiterjeszti a Lélek egyetemes működését. A *Redemptoris missio* (1990) kezdetű körlevélben a pápa megfogalmazza, hogy a Szentlélek az ember vallási és egzisztenciális keresésének az elindítója. Ráadásul a Lélek jelenléte nemcsak az egyes embert érinti, hanem a társadalmat és a vallásokat is.⁴¹ Ugyanezt a gondolatot fogalmazza majd meg a Nemzetközi Teológiai Bizottság *A kereszténység és a vallások kapcsolatáról* szóló dokumentuma, amikor kimondja, hogy „A Szentlélek minden embert Krisztushoz, a Fölkenthez vezet”.⁴²

II. János Pál az *Átlépni a remény küszöbén* című párbeszédese könyvben az iszlámmal kapcsolatos kérdésre Vittorio Messori olasz újságírónak, minden optimizmusa mellett, így válaszol: „Az egyistenhitük miatt Allah hívei különösen közel állnak hozzánk, de a Koránban

³⁹ Vö. EN 53.

⁴⁰ Vö. RH 6. Az iszlámban meglévő vallásos gyakorlat a misztika felé irányította a lelkeket. A XI. század végére mindenütt tért hódított a szufizmus. Az 1111-ben elhunyt nagy gondolkodó al-Gazáli fejti ki: „ha a szív nem értelem irányítja, akkor az ember tévelygésbe eshet; de még ennél is veszélyesebb, ha az értelmet nem a szív élteti, hiszen ez esetben a vallás kiszáradt csontvázával van dolgunk”. Vö. Cahen, Cl., *Az iszlám. A kezdetektől az Oszmán birodalom létrejöttéig*, Gondolat, Budapest 1989, 238.

⁴¹ Vö. RM 28.

⁴² NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások* (1997), SZIT, Budapest 1998, 28.

az isteni kinyilatkoztatásnak reduktív folyamata van. Eltávolodik attól, amit Isten saját magáról mondott először a próféták által az Ószövetségben, aztán pedig végleges formában a Fia által az Újszövetségben. Az Isten önkinyilatkoztatásának egész gazdagságát az iszlám teljes mértékben kihagyja. A Korán Istenét az emberi nyelvek legszebb neveivel illetik, de alapjában véve olyan Isten, aki a világon kívül van, olyan Isten, aki csak Felség, soha nem Immanuel, a velünk lévő Isten. Az iszlám nem a megváltás vallása. Nincs benne hely a kereszt és a feltámadás részére. Teljes mértékben hiányzik a megváltás drámája. Ezért az iszlámnak nemcsak a teológiája, hanem az antropológiája is nagyon távol áll a kereszténységtől.⁴³

Már a II. Vatikáni Zsinat felszólította az Egyházat – jegyzi meg II. János Pál –, hogy folytasson párbeszédet a Próféta híveivel. A századok folyamán sok nézeteltérés és ellenségeskedés támadt a keresztények és a muzulmánok között. A Zsinat azonban arra buzdított minket, hogy felejtjük el a múltat, és őszintén fáradozzunk egymás kölcsönös megértésén.⁴⁴

12. A keresztény-iszlám kapcsolat a III. évezred küszöbén

II. János Pál pápa 2000. március 12-én egy liturgikus szertartás keretében fejezte ki bocsánatkérését ama kultúrák és vallások felé, melyeket az Egyház korábban megbánthatott, mert „sokszor a keresztények megtagadták az evangéliumot, és az erő logikáját követve megsértették a népek és csoportok jogait azáltal, hogy lebecsülték kultúrájukat és vallási hagyományait”.⁴⁵ II. János Pál néhány nappal a római esemény után (2000. március 20.), Jordániába érkezését követően az ammani repülőtérén a következőket mondta: „A békés jövő építéséhez elengedhetetlen az egyre érettebb megértés, és egyre gyakorlatiasabb együttműködés az egyetlen, igaz, láthatatlan Istent, a minden létező Teremtőjét elismerő népek között. A három történeti, monoteista vallás a békét, valamint az emberi személy javát és tiszteletét a legfőbb értékek között tartja számon. Remélem, hogy látogatásom elősegíti a termékeny dialógust a keresztények és a muzlimok között.”⁴⁶ A pápa ezen kívül apostoli útjai során, melyeket afrikai és ázsiai országokban tett, mindenhol szólt a muzulmán többségű lakossághoz is.

Ugyanakkor soha nem rejtette el a konkrét nehézségeket sem, mert azokban az országokban, ahol fundamentalista irányzatok kerülnek hatalomra, nagyon egyoldalúan értelmezik az emberi jogokat és a vallásszabadság elvét: a vallásszabadságot úgy fogják fel, mint szabadságot arra, hogy minden polgárhoz eljuttassák az „igaz vallást”. Ez pedig nem lenne más, mint az iszlám. A keresztények helyzete olykor nagyon drámai, s ez megnehezíti a kétoldalú kapcsolatokat. Az Egyház azonban továbbra is nyitott a dialógusra és az együttműködésre.⁴⁷

A harmadik évezredet meghirdető apostoli levélben (*Tertio millennio adveniente*, 1994) II. János Pál pápa hangsúlyozza a kereszténységet a többi vallástól, tehát az iszlámtól is megkülönböztető sajátosságot, vagyis azt, hogy míg a többi vallásban az ember keresi az Istent, addig a keresztény vallásban a kezdeményezés az Ige megtestesülésében van. Vagyis itt nem

⁴³ II. János Pál, *Átlépni a remény küszöbén*, J LX Kiadó, Budapest 1994, 124.

⁴⁴ Vö. NA 3.

⁴⁵ Vö. *Bocsássunk meg, és kérjünk bocsánatot! II. János Pál pápa szentföldi zarándokútjának beszédei és nagyböjt első vasárnapi homíliája*, SZIT, Budapest 2000, 16.

⁴⁶ Uo. 20.

⁴⁷ Vö. II. János Pál, *Átlépni a remény küszöbén*, J LX Kiadó, Budapest 1994, 125–126.

csupán az ember keresi Istent, hanem Isten személyesen jön, hogy önmagáról beszéljen az embernek, és megmutassa a hozzá vezető utat. Ily módon Krisztus az összes vallások vágyakozásának beteljesedése, s ugyanakkor egyetlen és végső célja.⁴⁸ Ugyanezt a gondolatot emeli ki a pápa kazahsztáni útján (2001. szeptember 23.), hogy az egyistenhit igazságát a keresztények Izrael fiaitól örökölték, s együtt vallják meg a muzlim hívőkkel: a hitet az egyetlen Istenben, aki „a mennynek és földnek Ura” (Lk 10,21), mindenható és irgalmas. A pápa emellett Szent Pál apostollal együtt hirdette, hogy „egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus” (1Tim 2,4.).⁴⁹

II. János Pál pápa egyik utolsó írása, az *Ecclesia in Europa* (2003)⁵⁰ az Egyház európai feladatairól szólt. Az iszlámmal kapcsolatban kifejtette, hogy törekedni kell a többi vallás megismerésére, hogy testvéri párbeszédet lehessen kezdeni a mai Európában élő más vallásúakkal. Itt a Szentatyá talán a legkörültekintőbben és legpontosabban fogalmaz, amikor az európai keresztények és a muzulmánok dialógusáról szól. Úgy tartja, hogy nagyon fontos a tisztességes kapcsolat az iszlámmal. A találkozások a kölcsönös megismerés és gazdagodás módszerét és eszközét jelentik. Itt nem arról van szó, hogy a közömbösség fogságába esünk, mely gyakran pontatlan teológiai nézetekből fakad, s áthatja a vallási relativizmus, mely szerint az egyik vallás olyan, mint a másik.⁵¹ Már az első európai püspöki szinódusnak (1991) is témája volt, hogy az iszlámmal folytatott dialógust „okosan, a lehetőségek és határok pontos ismeretében és Istennek minden gyermekére vonatkozó üdvözítő terve iránti bizalommal kell folytatni”.⁵²

Itt a Szentatyá újból fontosnak tartja megemlíteni, hogy szem előtt kell tartani a mélyen keresztény gyökerű európai kultúra és az iszlám gondolkodás közötti különbséget.⁵³ Egy új szempont is felmerül, mégpedig azoknak a keresztényeknek az oldaláról, akik mindennapi kapcsolatban élnek a muzlimokkal. Szükséges, hogy tárgyilagosan ismerjék meg az iszlámot, és megfelelően tudjanak viselkedni. Különös gondot kell fordítani – mondja a pápa – a szeminaristák, a papok és a lelkipásztori munkatársak felkészítésére. De hangsúlyozza azt is, hogy a kölcsönösség alapján biztosítsák a vallásszabadságot azokban a más vallású országokban, amelyekben a keresztények vannak kisebbségben.⁵⁴ Ezért érthető a keresztények megütközése és csalódottsága, akik például Európában befogadják más vallások híveit, és biztosítják vallásgyakorlásuk lehetőségét, s ugyanakkor azt látják, hogy a keresztény vallás gyakorlását tiltják olyan országokban, melyekben ugyanazon vallások hívei mint többség ki-zárólagossá teszik a saját vallásukat.⁵⁵

⁴⁸ Vö. *Tertio millennio adveniente* 6, SZIT, Budapest 1995, 11.

⁴⁹ *Szeressétek egymást! II. János Pál pápa lelkipásztori látogatása Kazahsztánban és Örményországban 2001. szeptember 22–27.*, SZIT, Budapest 2001, 16–17.

⁵⁰ Vö. II. János Pál pápa, *Ecclesia in Europa*, SZIT, Budapest, 2003.

⁵¹ Vö. II. János Pál pápa, *Ecclesia in Europa* 57, SZIT, Budapest, 2003, 57.

⁵² *A Püspöki Szinódus Első Különleges Európai Összejövele: zárónyilatkozat (1991. december 13.)* 9., in *Enchiridion Vaticanum* 13, 656.

⁵³ Vö. II. János Pál pápa, *Ecclesia in Europa* 57, SZIT, Budapest, 2003, 57.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Ld. uo. és a II. Vatikáni Zsinat vallásszabadságról szóló nyilatkozatát: *Dignitatis humanae*, in *II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 493–506.

13. XVI. Benedek pápa és az iszlám

Joseph Ratzinger 1996-ban Peter Seewalddal folytatott beszélgetése során kifejtette, hogy az iszlámmal való dialógus kérdése sokkal bonyolultabb, mint például a kereszténységen belüli dialógus. A Nyugat erkölcsi ellentmondásai és első elbizonytalanodása láttán – mellyel szemben megmutatkozott az arab országok új gazdasági ereje – újra fölédett az iszlám lélek: mi is vagyunk valakik, a mi identitásunk jobb, a mi vallásunk szilárdan áll, a tiétek nincs sehol. Egy új lendület, új intenzitás támadt az iszlám megélésére. Nagy ereje ez: erkölcsi üzenetünk van, mely a próféták óta töretlen, és mi megmondjuk a világnak, hogyan lehet élni. A keresztények erre képtelenek.⁵⁶

Joseph Ratzinger bíboros mint a Hittani Kongregáció prefektusa 2000. augusztus 6-án a Hittani Kongregáció nevében jelentette meg Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról szóló, *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozatot. Ebben megerősíti a II. Vatikáni Zsinat, VI. Pál és II. János Pál pápa tanítását: „Az Istenről és az ember üdvösségéről kinyilatkoztatott mélységes igazság Krisztusban ragyog föl, aki az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége.”⁵⁷ „A krisztusi üdvrend tehát mint új és végleges szövetség sohasem múlik el, és már semmiféle új nyilvános kinyilatkoztatást nem kell várnunk a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljöveteleig (vö. 1Tim 6,14; Tit 2,13).”⁵⁸ „Ellentétes tehát az Egyház hitével az az állítás, hogy Jézus Krisztus kinyilatkoztatása korlátozott, befejezetlen és tökéletlen, ezért a többi vallásban jelenlévő kinyilatkoztatásból kiegészítésre szorul.”⁵⁹

„Ezért határozottan tartanunk kell, hogy különbség van a teológiai hit és a többi vallásban található meggyőződés között. [...] A többi vallásban élő meggyőződés ellenben az emberi bölcsesség és vallásosság kincseit alkotó tapasztalatok és elgondolások összessége.”⁶⁰

Megfogalmazza a többi vallás szent írásainak sugalmazottságáról szóló hipotézist is. Kétségtelen, el kell ismerni, hogy a többi vallásban vannak olyan elemek, melyek segítségével a századok folyamán, s ma is, sokan táplálni tudták és fenn tudták tartani vallásos kapcsolatukat Istennel. Ezért, tekintettel a többi vallás gyakorlatára, erkölcsi törvényeire és tanítására, – miként fentebb említettük – a II. Vatikáni Zsinat tanítja, hogy „bár sokban különböznek attól, amit [az Egyház] hisz és tanít, mégis nemritkán tükrözik annak az Igazságnak sugarát, aki megvilágosít minden embert”. A 2000-ben megjelent szövegből – és a viszonylag friss 2007. július 10-én napvilágot látott, *Responsa*⁶¹ című tanítói hivatali megnyilatkozást is figyelembe véve – a következőket kell hangsúlyozni:

Az Egyház hagyománya a sugalmazott szövegminősítést fenntartja az Ó- és Újszövetség kánoni könyvei számára, mert azokat a Szentlélek sugalmazta. E könyvek „biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják mindazt, amit Isten a mi üdvösségünkre le akart íratni a szent iratokban”. A többi vallás szent könyvei tehát, melyek táplálják és irányítják követőik életét, Krisztus misztériumából nyerik az igazságnak és kegyelemnek bennük jelenlévő elemeit.⁶²

⁵⁶ A föld sója. Kereszténység és Katolikus Egyház az ezredfordulón, SZIT, Budapest 1997, 198–200.

⁵⁷ DV 2.

⁵⁸ DI 5.

⁵⁹ DI 6.

⁶⁰ DI 7.

⁶¹ Vö. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_lt.html (a kutatás ideje: 2007. augusztus 25).

⁶² DI 8.

Hasonlóképpen szilárdan hinni kell azt is, hogy csak egyetlen, a Szentháromság egy Isten által akart üdvrend van, melynek forrása és központja az Ige megtestesülésének misztériuma.⁶³ „Az Egyház hiszi, hogy az egész emberi történelem kulcsát, középpontját és célját Urában és Mesterében találja meg.”⁶⁴

„A mai teológiának, figyelembe véve e hitigazságot, az a feladata, hogy amikor szemléli a többi vallások tapasztalatait és jelentőségét Isten üdvözítő tervében, azt vizsgálja, hogy beillenek-e és hogyan illenek bele Isten üdvözítő tervébe a többi vallás személyiségei és pozitív elemei. [...] Néha különböző fajtájú és rendű másodlagos közvetítők sem zárhatók ki, de ezek jelentésüket és erejüket Krisztus közvetítéséből merítik, vele nem egyenrangúak, és nem is kiegészítősei. Ellenkeznek tehát a keresztény és katolikus hittel azok a megoldási kísérletek, melyek Isten üdvözítő tevékenységét Krisztus egyetlen közvetítésének mellőzésével tételezik föl.”⁶⁵

Most csak utalni kell a nevezetes *Regensburgi beszéd*-re⁶⁶, melyre egy évvel ezelőtt, 2006. szeptember 12-én került sor, inkább a reakciókra adott egyik pápai válaszban lévő kijelentésre, mely jól meghatározza a katolikus és iszlám párbeszéd eddig is ismert sokszor markánsan körülhatárolt területét. 2006. szeptember 20-án a Szent Péter téri általános kihallgatáson a pápa a történelem ellenére kijelentette: Remélem, hogy utam különböző állomásai, főképp a Müncheni látogatásom során, – amikor hangsúlyoztam, hogy milyen fontos tisztelni, ami a másik számára szent –, világossá vált az a mély tisztelet, amit érek a nagy világvallások iránt, különösképp a muzulmánok irányába, akik „az egyetlen Istent” imádják, akikkel együtt „védjük és mozdítjuk elő minden ember számára a társadalmi igazságot, az erkölcsi értékeket, a békét és a szabadságot” (NA 3).⁶⁷ Ezt követően XVI. Benedek pápa sikeres apostoli utat tett Törökországban 2006. november 28. és december 1. között.

14. Aktuális párbeszéd keresztények és muzulmánok között

A Földön minden harmadik ember keresztény, viszont minden ötödik iszlám hívő. Az évenkénti növekedés mértéke a kereszténységben 1,2%, az iszlámban viszont ennél valamivel több, 1,8%. A 6,6 milliárd ma élő emberből 2,2 milliárd keresztény, a muszlimok száma pedig 1,4 milliárd. Németországban különösen is jelen van az iszlám, jobban, mint Magyarországon, ahol százötven éven át megszálló hatalomként uralkodott, de ennek főleg vallási szinten gyakorlatilag nincs sok nyoma.

Jean-Luc Brunin, Korzika püspöke, aki évekig folytatott párbeszédet a franciaországi lille-i régió muzulmánjaival, megállapítja, hogy a másiktól, az idegentől való félelemhez köthető ellenálláson kívül egy újabb kihívás is megjelenik a más hívőkkel, különösen a muzulmánokkal való találkozás során: Élni a találkozást és a párbeszédet az iszlámmal, ... de misszionálás nélkül!? Ezt csakis a tanúságtétellel kísérelhetjük meg úgy, hogy a tanúságtétel

⁶³ DI 11.

⁶⁴ DI 13.

⁶⁵ DI 14.

⁶⁶ Vö. Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder, Freiburg 2006.

⁶⁷ Vö. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060920_it.html (A kutatás ideje: 2007. augusztus 23.)

egyben igehirdetés is. Ezek nem alternatív kifejezések, hanem a keresztény lét összetevői a pluralista társadalomban.⁶⁸

2006. szeptember 25-én XVI. Benedek pápa Castelgandolfóban fogadta a muzulmán többségű országok nagyköveteit és az olaszországi muzulmán közösségek vezetőit, ahol Paul Poupard bíboros köszöntö meg a Szentatyának a találkozás lehetőségét, visszautalva az ő kijelentésére: a múltat közösen kell feldolgoznunk, és a jövőt vállalnunk, megosztva Ábrahám-mal való kölcsönös viszonyunkban az egyetlen Istenbe vetett hitünket, és az ő képére és hasonlatosságára teremtett ember iránti tiszteletünket.⁶⁹

2006. október 20-án a ramadán böjti időszak végén ugyancsak Paul Poupard bíboros a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának új prefektusa levélben fejezte ki jókívánságait az iszlám hívóknak, hangsúlyozva, hogy mindkét vallás fontosnak tartja a szeretetet, az együttérzést és a szolidaritást. Anélkül, hogy az istenfelfogás különbözőségét kiemelte volna, a hangsúlyt a hiteles szeretetre helyezte, utalva XVI. Benedek pápa első körlevelére, melynek címe a legkarakterisztikusabb szentírási istenfogalmat visszahangozza: az Isten szeretet (*Deus caritas est*).⁷⁰

Befejezésül röviden ismertetem az iszlám és az ökumené párbeszédét Európában, melyet jól kifejez a németországi evangélikusok és a németországi muszlimok között folyó dialógus. Először azonban meg kell említeni két jelentős, e tekintetben talán kissé elhanyagolt dokumentumot. Az első a *Charta Oecumenica*, melyet 2001-ben Strasbourgban írt alá a két nagy európai keresztény szervezet, az Európai Katolikus Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) és az Európai Egyházak Konferenciája (KEK). Ez kiemelten foglalkozik az iszlámmal, sürgetve, hogy „folyjanak megbeszélések az egy Istenbe vetett hitről és az emberi jogok értelmezéséről”.⁷¹ Kiemelkedő eredménynek számított a már említett *Charta Oecumenica* magyarországi aláírása 2002. október 1-jén a budapesti Ökumenikus Központban nyolc magyarországi egyház részéről.⁷² A másik fontos megnyilatkozást az európai unió melletti Püspöki Konferenciák Bizottsága (COMECE) adta ki 2005-ben *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége* címmel, mely hangsúlyozza, hogy az Európában élő muzulmánokkal együtt építsék a keresztények Európa jövőjét.⁷³

A Németországi Evangélikus Egyház (Evangelische Kirche in Deutschland, EKD) 2006. november 28-án kiadott egy dokumentumot *Világosság és jó szomszédság (Klarheit und gute Nachbarschaft)* címmel, mely egy korábbi, 2000-ben megjelent szöveg, a *Németországi muszlimokkal való együttélés. A muszlimokkal való keresztény találkozás formálódása (Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen)*⁷⁴ című irat továbbgondolása.

⁶⁸ Brunin, J.-L., *L'Islam... tout simplement*, Les Éditions de l'atelier, Paris, 2003, 141 (a szerző, Mgr. Jean Luc Brunin jelenleg Korzika püspöke, korábban 2000–2004 között lille-i segédpüspök). A keresztények és muzulmánok közötti történelmi kapcsolatokról lásd még. Uő., *De la mémoire blessée à la coopération*, in *Cristiani e musulmani in Europa*, CCEE-KEK-GRIS, Religioni e sette nel mondo 21, (2001–2002), 56–73.

⁶⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20060925_poupard-muslims_fr.html. (A kutatás ideje: 2007. augusztus 22.)

⁷⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20061020_ramadan2006_fr.html. (A kutatás ideje: 2007. augusztus 22.)

⁷¹ *Charta Oecumenica* 11. Vö. <http://www.katolikus.hu/okumene/chartaoa.html> (a kutatás ideje: 2007. augusztus 25.)

⁷² Vö. *Az egyházak együttműködésének irányelvei*, in *Új Ember* (2002. október 6), 1. és 9. oldal.

⁷³ EURÓPAI UNIÓ PÜSPÖKI KONFERENCIÁINAK BIZOTTSÁGA, *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége* (ford. Kránitz M.), COMECE, Brüsszel 2006, 64–65.

⁷⁴ Vö. <http://www.ekd.de/glauben/44716.html>. (A kutatás ideje: 2007. augusztus 22.)

Az „egyetlen Istenben” való hit esélyei és határai című fejezetben a dokumentum világossá teszi a keresztény álláspontot, hogy míg a kereszténység utáni iszlám vallásban Isten csak Teremtő és Ítéző, addig az újszövetségi kinyilatkoztatás Istene a keresztre feszített és feltámadott Jézus Krisztus Atyja is. És ez azt is jelenti, hogy pusztán az egyetlen Istenben való hitből még nem lehet messzemenő következtetéseket levonni. Hitük és istenképük nagyban különbözik, még akkor is, ha a Bibliára és annak tanítására találunk utalásokat. Mindent a saját istenképnek rendelnek alá, mely nem ismeri sem a Szentháromság-tant, sem pedig Krisztus istenségének a megvallását, illetve a keresztény üdv történetet. A két vallás esetében valójában nincs problémamentes terület az istenkérdéssel kapcsolatban. Mivel egy vallás mindig történeti konkrétumaiban él, nem pedig vallásteológiai szerkezetében. Az egyház elismeri, hogy minden közösségben vannak olyan „nyomok” vagy jelek, amelyek azt igazolják, hogy a Biblia Istene a muszlimok elől sem rejtőzik el. Ezek a nyomok azonban semmiféle közös hitet nem alapolnak meg, sem pedig közös igehirdetést, vagy közös vallási gyakorlatot. Keresztények és muszlimok mindenesetre arra hivatottak, hogy ebben a szétszakított világban Istenről tegyenek tanúságot.⁷⁵

⁷⁵ Vö. *Klarheit und gute Nachbarschaft*, 1. 2.: „Der Islam stellt aus Sicht der evangelischen Kirche einen Sonderfall einer nichtchristlichen Religion dar. Er ist eine nach-christliche Religion, die häufig auf das Alte und Neue Testament Bezug nimmt und so eine Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben anzuzeigen scheint. Bibel und Koran sprechen von Gott als dem Schöpfer und Richter der Welt. Der Glaube an diesen Gott ist für Christen untrennbar verbunden mit dem Glauben an Jesus Christus, seinen Sohn. Von den Muslimen wird Jesus als Prophet hoch verehrt, nicht jedoch als Erlöser und Gottessohn anerkannt. So sind die Person Jesu und seine Verehrung im Islam Anknüpfungspunkte für das Gespräch zwischen den Angehörigen beider Religionen, nicht aber Inhalt gemeinsamen Glaubens. Eine Verständigung zwischen Christen und Muslimen scheint zumindest darüber zu erzielen zu sein, dass beide Religionen »einen Gott« verehren. Im Christentum ist dieser Glaube nach muslimischer Überzeugung zwar verfälscht worden. Aber Muslime billigen Christen zu, dass sie sich mit der Offenbarung Gottes in Israel auf den Gott beziehen, von dem Mohammed den Islam als die aus ihrer Sicht letztgültige Offenbarung empfangen hat. Auf der anderen Seite können Christen einräumen, dass der Islam auf die Verehrung des transzendenten Gottes zielt, der zum christlichen Glauben gehört. Allerdings stellt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus Gott als Vater Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers, dar, der Koran sieht Gott als Schöpfer und Richter. So wertvoll die Entdeckung von Gemeinsamkeiten im christlichen und muslimischen Glauben ist, so deutlich werden bei genauerer Betrachtung die Differenzen. Die Feststellung des »Glaubens an den einen Gott« trägt nicht sehr weit. Der Islam geht von einem eigenen Glauben und Gottesbild aus, auch wenn er auf die Bibel und ihre Lehren verweist. Deren Darstellungen ordnet er seiner neuen Lehre unter, die weder die Trinitätslehre noch das Christusbekenntnis und die christliche Heilslehre kennt. [...] Eine konfliktfreie Zone der Gottesverehrung kann es nicht geben, wenn der Anspruch beider Religionen, Gottes Offenbarung zu bezeugen, ernst genommen wird. Denn eine Religion ist in geschichtlicher Konkretion lebendig, nicht in religions-theologischen Konstruktionen. Die evangelische Kirche kann aber in jenen Gemeinsamkeiten »Spuren« (so in Zusammenleben mit Muslimen, 2000) oder Zeichen erkennen, dass sich der Gott der Bibel auch Muslimen nicht verborgen hat. Diese Spuren begründen keinen gemeinsamen Glauben und erst recht keine gemeinsame Verkündigung oder Frömmigkeitspraxis. Aber sie rufen doch Christen und Muslime auf, in dieser zerrissenen Welt Menschen auf Gott hinzuweisen.” (http://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf. A kutatás ideje: 2007. augusztus 22.)

Baden-Badenben huszonnyolc teológus vizsgálta meg a dokumentumot, és fogalmazták meg kritikus felhívásukat, hangsúlyozva, hogy a keresztények és a muszlimok nem ugyanabban az Istenben hisznek. A Korán Istene egy távoli Isten, mely a hívőtől feltétlen engedelmisséget követel, a keresztények Istene ezzel ellentétben egy szerető Atya, aki Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát.

([http://www.idea.de/index.php?id=181&tx_ttnews\[tt_news\]=56793&tx_ttnews\[backPid\]=18&cHash=c3e7d81233](http://www.idea.de/index.php?id=181&tx_ttnews[tt_news]=56793&tx_ttnews[backPid]=18&cHash=c3e7d81233). A kutatás ideje: 2007. augusztus 22.)

Lásd még: Mustafa Ceric, *Christians and Muslims in Europe: responsibility and religious commitment in the pluralistic society*, in *Cristiani e musulmani in Europa*, CCEE-KEK-GRIS, Religioni e sette nel mondo 21, (2001–2002), 50–55; *A vallásszabadság a mai demokráciákban*, Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 16 (1997 december), Ökumenikus Tanulmányi Központ 1997.

BIBLIA-KORÁN

A BIBLIA ÉS A KORÁN KELETKEZÉSE ÉS MAGYARÁZATA

Bevezetés

Meggyőződése, hogy Ábrahámot¹ Jézust² és Mohamedet könnyen rá lehetne venni egy kis hitvitára. Izgalmas beszélgetésüket napestig elhallgathatnánk, és sokat tanulhatna belőle minden imám, minden rabbi és minden pap.

Ennek a képzeletbeli beszélgetésnek az lehetne az alapja, hogy a fent említett személyek mindegyikének egészen különös kapcsolata volt az Istennel; olyan, amilyen valószínűleg egyikünknek sincs. Nem gondolom, hogy bármelyikünk is azt merné állítani, hogy vallási élménye meghaladja Ábrahámét,³ Jézusét⁴ vagy Mohamedét.⁵ Mivel azonban hármójuk asztaltársasága sajnos csak a képzeletben létezik, dolgozatomban a személyükhöz kötődő szent könyvek hagyományának közös és eltérő vonásait vizsgálom.

Erről a témáról több értékes elemzés is született,⁶ amelyek téziseit megkísérlem nagy vonalakban áttekinteni, részletkérdésekbe nem kívánok belemerülni.

¹ Ábrahám valós történeti személy. A Ter 17,1–8 szerint azon félmádok közül való, akik Kr. e. 2000 és 1700 között vándoroltak ki a szír arab sivatagból és Mezopotámiából Kánaánba. Az egyik hagyomány szerint Háránból (Ter 12,4; 24,7sköv.; Józ 24,2), a másik szerint a káldeai Úrból (Ter 11,28.31; 15,7). Eszerint Terach fia (Ter 11,27), akinek testvérei Náhór és Hárán. Kánaánba vallási indítékból vándorolt (Jud 5,9), isteni indíttatásra (Ter 12,11sköv.); vö. M. Noth: *Die Israelitischen Personennamen in Ramen der gemeinsemtischen Namengebung*. Hildesheim 1966, 145.

² Ez a fölvetés csak a történeti Jézus-kutatások alapján képzelhető el. A tanulmányban Mohamed és Jézus életének összevetésénél eltekintünk attól, hogy Jézust mi keresztények a második isteni személynek tartjuk.

³ Ábrahám vallási élményének alapja a meghívás (Ter 12,1): Az Úr így szólt Ábrámhoz: „Vonulj ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked.”²Nagy néppé teszlek. Megáldalak és nagygyá teszem nevedet, s te magad is áldás leszel. 3Megáldom azokat, akik áldanak téged, de akik átkoznak téged, azokat én is megátkozom. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.”.

⁴ Jézus vallási élményének alapja az Atyával való kapcsolata (Mt 11, 25–27): „Dicsőítelek, Atyám, ég és föld Ura, hogy az okosak és a bölcsek elől elrejtetted ezeket és a kicsinyeknek kinyilatkoztattad.”²⁶Igen, Atyám, így tetszett neked. 27Atyám mindent átadott nekem, és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatta.”.

⁵ Mohamed (arabul: Muhammad) próféta vallási élményének kezdetét a 96,1–5 Szúra rögzítette: „Hirdess Urad nevében, aki teremtett, vértögből teremtetted az embert. Hirdess! A te Urad a legnagyobb, aki író-tollal tanított, megtanította az embert arra, amit nem tudott.”. De hivatkozni szoktak a 53,1–18 Szúrára is. A muszlim hagyomány különbséget tesz a *nubuwwa*, a prófétai elhivatás, és a *riszála*, a megbízás között.

⁶ A téma egyik legjobb összefoglalója J. Gnlika: *Biblia és Korán. Ami összeköti és ami szétválasztja őket*. (ford. Sasvári Györgyné) Bp. 2007. A kötetben hasznos irodalomjegyzék is található. Igen érdekes, az iszlám és a kereszténység egész kapcsolatát tárgyaló tágabb összefoglaló Hans Küng: *Der Islam*. Zürich: Piper 2006. Igen figyelemreméltók Jeruzsálem anglikán püspöki helynökének erről a témáról szóló könyvei: K. A. Cragg: *Muhammad and the Christian*. London 1984; Uő.: *Jesus and the Muslim: An Exploration*. London 1985.

A Biblia és a Korán összevetését az akadályozza leginkább, hogy a hozzájuk kapcsolódó monoteista vallások mindegyike (negatív) előítélettel közelít a másik írásaihoz.⁷ Nehézséget jelent az is, hogy a történelem hosszú periódusaiban politikai ellentétek terhelték meg a három monoteista vallás viszonyát, és ezek az ellentétek mára sem oldódtak fel teljesen.⁸ Éppen ezért igyekszünk mellőzni a történelem során mindkét oldalon elhangzott ellenséges vallási nyilatkozatok felidézését, és a kezdetekhez visszanyúlva a szent szövegek elemzésére koncentrálni.

Ez az összevetés a II. Vatikáni Zsinat *Nostra Aetate* dokumentumának szellemében történik, amelynek 3. pontja kimondja:

„Az Egyház megbecsüléssel tekint az iszlám követőire is, akik az egy élő és önmagában létező, irgalmas és mindenható Istent imádják, ki a mennynek és a földnek Teremtője, ki szólt az emberekhez, s kinek még rejtett határozatait is teljes szívből engedelmeskedve akarják követni, miként Ábrahám – kinek hitére az iszlám szívesen hivatkozik – engedelmeskedett Istennek. Jézus istenségét ugyan nem ismerik el, de prófétaként tisztelik, szűz anyjaként becsülik Máriát, s olykor áhítattal segítségül is hívják. Várják az új élet napját, amikor Isten minden embert föltámaszt, és megfizet mindenkinek. Ezért értékelik az erkölcsi életet, és Istent leginkább imádsággal, alamizsnával és böjtöléssel tisztelik.”⁹

Igen nehéz teológiai párbeszédet kezdeményezni úgy, hogy az egyes vallások más és más módon tulajdonítanak kizárólagos tekintélyt saját irataik számára. A zsidók azt mondják: Isten szólt Ábrahám, Mózes és a próféták szájával, és azt leírták a tanítványok.¹⁰ A keresztények azt mondják: Jézus Krisztus Isten testet öltött Igéje,¹¹ a tanítványai pedig életét és tanítását rögzítették az evangéliumokban. A muszlimok azt mondják: nincs istenség, csak Allah (Isten), és Mohamed Allah küldötte, a Korán pedig az írásba öntött Isten szava. Vagyis, véleményük szerint, amit egyáltalán meg tudhatunk az Istentől, azt egyedül és kizárólagosan a Koránból tudhatjuk meg. Ezt a kizárólagosságot állítja magáról a zsidóság és a kereszténység is.¹² Bár XVI. Benedek pápával együtt vallom, hogy ez az a kérdés, amit elemeznünk

⁷ Magyarország török megszállása alatt számtalan polemikus mű született a Koránról és az iszlámról, ld. Szántó (Arator) István: *Confutatio Alcorani* (Adattár XVI–XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 27.). Szeged: JATEPress 1990. (A szöveget sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt, jegyzeteket, mutatót írta: Lázár István Dávid.) A mű a Koránról szóló XVII. századi hitvitát is összefoglalja.

⁸ Számos európai országban alakultak az egyetemek mellett iszlám kutató centrumok, ezek gyűjteményét ld. a következő honlapon: <http://www.user.gwdg.de/~mriexin/euroislam.html>.

⁹ Cserháti J. – Fábrián Á. (szerk.): *A II. Vatikáni zsinat tanítása*. Bp.: SZIT 1986, 410.

¹⁰ Ter 35,1: Isten szólt Jákobhoz: „Kelj útra, menj föl Bételbe és maradj ott! Építs ott oltárt Istennek, aki megjelent neked, amikor menekültél bátyád, Ézsau elől.”; Kiv 6,13: De Isten szólt Mózeshez és Áronhoz és elküldte őket a fáraóhoz, Egyiptom királyához, hogy vezessék ki Izrael fiait Egyiptom földjéről.

¹¹ Jn 1,18: Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölen van.

¹² Ld. a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* nyilatkozatát Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról (2000. augusztus 6.), a nyilatkozat 5. pontja: „Ennek az egyre jobban terjedő relativista gondolkodásnak az ellensúlyaként mindenekelőtt emlékeztetnünk kell Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának végleges és tökéletes jellegére. Szilárdan hinni kell ugyanis az a tétel, hogy Jézus Krisztus, Isten megtestesült Fia – aki 'az út, az igazság és az élet' (Jn 14,6) – misztériumában az isteni igazság teljessége nyert kinyilatkoztatást: 'Nem ismeri a Fiút senki, csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú és az, akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni' (Mt 11,27); 'Istent soha senki nem látta, az egyszülött Fiú, aki az Atya ölen van, Ő nyilatkoztatta ki' (Jn 1,18); 'Krisztusban lakik testi formában az istenség egész teljessége, és benne lettek ennek a teljességnek részei' (Kol 2,9–10).”.

kell, a párbeszédünket azonban mégsem ennek a kérdésnek a megvitatásával érdemes elkezdni,¹³ hanem annak vizsgálatával, hogy milyen közös anyag található a szent könyvekben, a Bibliában és a Koránban, és a párhuzamos szövegek hogyan értékelik a bibliai személyeket és a Bibliából ismertté vált teológiai fogalmakat, a végítéletet, a poklot és a mennyországot.

1. Források Jézus és Mohamed életéről

a. A hasonlóságok

A Jézusról szóló forrásokat az evangéliumokban találjuk (Mt, Mk, Lk, Jn), ám ezek az ősegyházban született írások nem pusztán Jézus életének a krónikái, hanem a Jézusról szóló emlékezet és tanúságtétel céljából íródtak, ezért a történeti események rögzítése mellett¹⁴ Jézus Messiási mivoltáról, sajátos prófétai küldetéséről és Isten-fiúságáról is szólnak.

Jézus élete – az evangéliumok számára – nyilvános működésétől (két, maximum három év) válik érdekessé, ami Tibérius uralkodásának 15. évében kezdődött (Mk 1,24; Lk 24,19). Feltehetően egy ideig párhuzamosan működtek Keresztelő Jánossal, akinek néhány tanítványa azután Jézushoz társult. Jézus fellépésekor eszkatológikus próféciát hirdetett: „Közel az Isten országa, térjete meg!” (Mt 3,2). Az evangéliumok tanúsága szerint Poncius Pilátus jeruzsálemi római helytartó idején halt kereszthalált.

A Mohamedről szóló írások legtöbbször a Koránban találjuk,¹⁵ ezek egy része még a próféta életében rögzült. Az elbeszélések másként kezelik a prófétát, mint a keresztény evangéliumok Jézust, akit szabadítónak neveznek. Született Mohamedről is korabeli (részint történeti, részint legendás) elbeszélések az ún. hadísz-irodalom formájában.¹⁶

¹³ A nyugati Korán-kutatás már viszonylag nagy múltra tekint vissza, ezért csak néhány igen fontos alapműre hívjuk fel a figyelmet. J. Horowitz: *Koranische Untersuchungen*. Berlin 1926; R. Paret: *Grenzen der Koranforschung*. Stuttgart 1950; H. Birkeland: *The Lord Guideth Studies on Primitive Islam*. Oslo 1956; F. Sezgin: *Geschichte des arabischen Schriftums*. Leiden 1967; H. Gajette: *Koran und Koranexegese*. Zürich 1971; G. Lüling: *Über den Ur-Qur'an. Ansätze Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Erlangen 1974; L. Hagemann: *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*. Frankfurt 1976; J. Burton: *The Collection of the Qur'an*. London 1977; B. Maier: *Koran-Lexikon*. Stuttgart 2001; M. és U. Tworuschka: *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*. Düsseldorf 2002; K. A. Cragg: *The Event of the Qur'an. Islam in its Scripture*. London 1971; Uő.: *The Mind of the Qur'an. Chapters in Reflection*. London 1973. A. Rippin (ed.): *The Qur'an. Formative Interpretation*. Aldershot 1999; A. Neuwirth: „Koran” in H. Gätje (ed.): *Grundriß der arabische Philologie*. II. k. Wiesbaden 1987.

¹⁴ Jézus életéről az ókorban és a középkorban elsődleges történeti forrásként az evangéliumok szóltak. Vö. Gerson (1363–1429) *Commentariorum in unum ex quatuor, s. Ammonii Alexandrini Monotessarion aut Evangelicam Concordiam libri [quatuor]*. Ld. P. J. Migne: PG 6,804–888.

¹⁵ Neve: Szúra 3,144; 33,40; 47,2; 48,29; 61,6; tevékenysége: Szúra 19,97; 33,45; 74,2; 78,40; 92,14; Allah küldötte: Szúra 7,158; 46,9; próféta: Szúra 7,158; 8,64; 9,61.73.113.117; 66,1.3.9; a legutolsó próféta: Szúra 33,40; egyetemes küldetése: Szúra 25,1; 34,28; életének eseményei: Szúra 8,30; 15,94; 29,56; 73,10; 80,1–10; 93,6–8; látomásai: Szúra 53,4–18; 81,19–25; a hívők példaképe: Szúra 33,21.

¹⁶ A hadísz (الحديث) tudományos átirásban al-h.adíth) a Mohamedről szóló szóbeli hagyomány. 1. Mohamed szavai (قول) (qawl), 2. tettei (فعل) (fi'l), 3. Amit Mohamed jóváhagyott (تقرير) (taqrir). A profán történetek szerint a hadiszok (történetek és Mohamed legendás életrajza) alapul szolgálnak a tafsír-irodalomhoz (Korán kommentár), a fiqhhez (jogértelmezés). Ld. bővebben Herbert Berg: *The Development of Exegesis in Early*

Amikor a két személyt összehasonlítjuk, akkor tudatában vagyunk, hogy ez csak a felvilágosodás után kialakult történeti Jézus-kutatás alapján lehetséges,¹⁷ aminek következtében igyekeztek egymástól elkülöníteni a Jézusról szóló teológiai beszédet és a történeti információkat, és nem a dogmatikai definíciókban kifejtett Isten fiáról beszéltek, hanem a történeti Jézusról¹⁸. A Korán egyáltalán nem beszél Jézus istenségéről.¹⁹

Jézus (arabul Iszá, عيسى) Nagy Heródes uralkodása idején született (Mt 2,1; Lk 1,5), a keresztény időszámítás szerint Kr. e. 4–7 között. Születésének történetét Máté (1,1–25) és Lk (1,5–2,20) evangéliumának teológiai célzatú elbeszéléseiből ismerjük. Ezt a történetet az apokrifok közvetítésével²⁰ a Korán is ismeri (Szúra 3 és 19). Anyja Mária és nevelője József volt. Fivéreiről és nővéreiről (Mk 6,3) csak érintőlegesen szólnak az evangéliumok, és gyermekkoráról is kevés adat maradt ránk. Annyit feltételezhetünk, hogy Jézus nevelőapja mesterségét művelte, ács volt.

Mohamed az Elefánt évében született, 570-ben, tehát hat évszázaddal Jézus után.²¹ Születéséről nincs adat. Árva gyermek volt; szülei, Abdallah és Amina már gyermekkorában meghaltak (Szúra 93,6–11).²² Nagybátyja nevelte, kereskedőkhöz csatlakozott, majd Kha

Islam. (2000); Fred M. Donner: *Narratives of Islamic Origins*. (1998); Wilferd Madelung: *Succession to Muhammad*. (1997).

¹⁷ A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. (1906); Eduard Meyer: *Urgeschichte des Christentums*. (1921); R. Bultmann: *Jesus*. (1926); Uő.: *Neues Testament und Mythologie. Zum Problem der Entmythologisierung*. (1941); M. Dibelius: *Jesus. Göschen*. (1949); M. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*. Stuttgart 1956; J. M. Robinson: *Kerygma und historischer Jesus*. (1960); D. Flusser: *Jesus. Bildmonographien*. Reinbek bei Hamburg 1968; Schalom Ben-Chorin: *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*. München 1984; Pinchas Lapide: *Der Jude Jesus; Uő.: Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelien-Auslegung*. (1980); Walter Kasper: *Jesus, der Christus*. Mainz (Grünwald) 1974; J. Gnlika: *Jesus von Nazaret*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991; Benyik Gy.: *Az Újszövetségi szentírás keletkezés- és kutatástörténete*. Szeged: JATEPress 2004, 167–172.

¹⁸ A kutatási folyamat vége, hogy maga XVI. Benedek pápa megjelentetett egy könyvet a Názáreti Jézusról 2007-ben, amelybe részben beépítette a kutatás eredményeit.

¹⁹ Ez határozza meg a későbbi muszlim iskolák nézeteit: Ahmadijja Muszlim Dzsamaat (a 19. század végén élt Qadianban) és Mirza Ghulam Ahmadot (مرزا غلام احمد) szerint Jézus küldetésének célja nem pusztán tanítás és prófétálás volt, hanem a zsidó nép hitének megújítása is.

²⁰ Általánosan elfogadott, hogy Jakab proto-evangéliuma hatott a Korán elbeszélésre, nem pedig közvetlenül Mt vagy Lk gyermekélettörténete. Vö. Hennecke–Schneemelcher: *Neutestamentliche Apokryphen Evangelien*. Tübingen: Mohr 1959, I. k., 277–290.

²¹ Mohamed életével számos tudós foglalkozott, a legismertebb művek: R. Paret: *Mohamed und der Koran Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*. Stuttgart 1991; R. Blachère: *Le Problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*. Paris 1952; F. Gabrieli: *Muhammad e la prime sonquiste arabe*. Mainland 1967; M. Rodinson: *Mahomet*. Paris 1965; S. H. Nasr: *Muhamad, the Man of Allah*. London 1982. M. Cook: *Muhammad*. Oxford 1983; M. Lings: *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Cambridge 1983; J. M. Buaben: *Image of the Prophet Muhammad in the West. A Study of Muir, Margoliouth and War*. Leincester 1996; H. Motzki (ed.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the sources*. Leiden 2000; Ibn Warraq: *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst, N.Y. 2000; W. Montgomery Watt: *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford 1956 (reprint 1981); K. Armstrong: *Muhammad: A Biography of the Prophet*. San Francisco 1993.

²² Mohamed életének legfontosabb évszámait a nyugati időszámítás szerint: kb. 570-ben született Mekkában, 595 k. házasságát Khadídsával, 610 k. első látomások, 613 k. nyilvános prófétai működése. 622-ben Medinába vonul vissza (hidzsra), ez az iszlám időszámítás kezdete. 622. júl. 16. az év első napja. 622 szeptemberében megérkezik Medinába. 624-ben az ima irányát (qibla) Jeruzsálemről Mekka felé irányítja. 627 Medina elfoglalása. 630 Mekka békés elfoglalása. 632 utolsó zárandoklata Mekkába. 632. jún. 8. a próféta

dídsánál, a gazdag özvegyasszonynál szolgált, akit később feleségül vett. Hat gyermekük született, két fiú és négy lány, de csak a lányok maradtak életben. Egyes források szerint Fatime – férje Ali – a síiták alapítója.²³

b. Az eltérések

Mohamed meghívás-élményében Gábiel arkangyal volt az isteni üzenet közvetítője. A meghívás pontos idejét nem tudjuk, a Szúra 10,16 szerint érett férfikorában történt.²⁴ Bár az első időszak igehirdetésének jellege Jézuséhoz hasonlóan eszkatológus prófécia: „Közel az óra és meghasadt a hold” (Szúra 54,1). ám Mohamed az arab kultúrába illeszti, és kifejezőmódján közvetíti mondandóját. Életének utolsó 10 évét pontosan dokumentálta al-Tabari a *Követek és királyok története* c. könyvben (تاريخ الرسل والملوك) Tarikh al-Rusul wa al-Muluk or Tarikh al-Tabari). Mohamed nyilvános működése 613–632 közé tehető, ez megközelítőleg húsz év, vagyis sokkal hosszabb Jézus nyilvános működésénél.

Az eltérés másik, lényeges pontja, hogy Jézus politikailag nem szervezte saját közösségét, és nem látta el közösségi jogi szabályokkal. Ezt a feladatot elhárította magától.²⁵ Mint ahogy elutasítja az erőszakos fellépést is. Nem elpusztítja ellenségeit, hanem életét adja ellenségei üdvösségéért. Mohamed önmagát az igaz ábrahámi vallás helyreállítójának tekintette: értelmezte a zsidó hagyományokat és az általa részben ismert a Jézusról szóló keresztény hagyományokat is.²⁶ Mohamed és a muszlimok Mekkában kapcsolatba kerülhettek a zsidókkal is, ám közülük igen kevesen tértek muszlim hitre, Mohamedet arab prófétaként fogadták el.²⁷ Medinában sem mutattak nagyobb érdeklődést Mohamed iránt a zsidók, még a próféták sorába sem vették fel. Bár Mohamed kezdetben átvett bizonyos zsidó szokásokat, így a napi két imaóra gyakorlatát, de a héber Bibliát nem ismerte (ahogyan az evangéliumokat sem).²⁸ A zsidókkal való konfliktus alapja lehetett az Ismael-hagyományok felelevenítése. Mohamednek a zsidóktól való elfordulását jelzi, hogy megváltoztatta az ima irányát Jeruzsálemtől Mekka, a Kába szentély felé.

Mohamed a keresztény közösséggel is kapcsolatba került, és mivel a Jézusról és Máriáról szóló hagyományokat nem az írásokból, hanem a népi emlékezetből ismerte meg, nem az

halála Medinában.

²³ Ld. A. S. M. H. Tabatabai: *Shi'ite Islam*. London 1975. Ezt a nézetet a szunnita tudósok elutasítják.

²⁴ A muszlim történetírók ehhez a Korán-idézetéhez hozzáfűzik, hogy Mohamed 40 éves korában kapta meg az első kinyilatkoztatást. Mohamed életéről bővebben magyarul ld. M. Lings: *Az iszlám prófétája*. (ford. Kiss Zsuzsanna) Budapest 2003.

²⁵ Lk 12,13: Ekkor valaki megszólalt a tömegben: „Mester, mondd meg testvéremnek, hogy ossza meg velem az örökséget”.¹⁴De elutasította: „Ember, ki hatalmazott fel rá, hogy bírótok legyek és eloszam örökségeket?”

²⁶ Ez a Nagy szent Gergely pápa, valamint a szentháromságtani viták lezárását követő időszak. Keleten még működött a caesareai könyvtár, az alexandriai könyvtár pedig ebben az időben lesz a lángok martaléka. A kor keleti kereszténységének történetéhez ld. Hassan bin Talal: *Christianity in the Arab World*. New York: Continuum 1998; K. Cragg: *The Arab Christian: A History in the Middle East*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press 1991.

²⁷ Néhány korábban keresztény zsidók ellen írott polemikus alkotás valószínűleg muszlim kéztől származik: *Doctrina Jacobi, Disputatio Anastasii adversus Judaeos* és részben *Questiones ad Antiochum ducem*. Ld. bővebben S. O'Sullivan: *Anti-Jewish polemic and Early Islam in The Bible in Arab Christianity* Leiden–Boston 2007, 49–68.

²⁸ Ld. Szúra 29,48 és 42,52.

evangéliummal, hanem ezzel a népi hagyománnyal vitatkozott²⁹. Mivel ez a közösség a keresztény evangéliumokat már a korábban lezajlott szentháromságtani viták fényében nézte, az evangéliumok Jézus- és Mária-képe e keresztény közösség által továbbértelmezett változatában jutott el a prófétához. Ez az oka annak, hogy Mohamed úgy vélte, a keresztények több Istenben hisznek.³⁰

Mohamed élete egy szakaszában, vallási–politikai közösségbe szervezte követőit, és ehhez – a prófécián és a vallási tanításon kívül – kereskedelmi, politikai és katonai eszközöket is igénybe vett. A 70 ember közössége, amely 612-re alakult ki, még csak összevethető Jézus és a tizenkettő közösségével, vagy a tágabb tanítványi körrel, bár a közösség jellegében van némi különbség. Ám amikor Mohamed Medinában megalapította az első muszlim közösséget, a politeista arabok rájöttek, hogy békés eszközzel lehetetlen megállítani az iszlám terjedését, ezért háborúra való felhívások után híres összecsapásokra került sor: Bard 624, Uhud 625, Árokháború 627. Ezek politikai győzelemmel végződtek.

Jézus nyilvános működését a béke és a békére való törekvés jellemzi. Jézus elutasítja az erőszakot. Kora politikai szélsőségeit is visszaütötte: „Aki kardot ránt, kard által vész” (Mt 26,52)³¹ – mondja a Getszemáni kertben. (Ezen a ponton nagyon fontos emlékeztetni arra, hogy elemzésünk csupán a két szent könyv kapcsolatára terjed ki, a két vallás és a hozzájuk kapcsolódó politika fejlődését nem vizsgáljuk. A keresztény és muszlim hadseregek összecsapásakor ugyanis a keresztény katonákat egyáltalán nem ez a jézusi mondat vezérelte, és katonai akcióikat sem korlátozta.)

Jézus halála Jeruzsálemben 30–33 között következett be. Tudatosan készült rá, mivel olyan eseménynek tekintette, ami megvilágítja tanítását és az Atyával való kapcsolatát. Tanítványait igyekezett felkészíteni halálára előtte egy búcsúvacsorán, amely a zsidók peszach vacsorájának keretében zajlott (Mt 26,17–25; Mk 14,12–21; Lk 22,27–18.23; Jn 13,21–30). Keresztre feszítését tanítványai mégis először bukásának és félelmetes botránynak tekintették, véleményük csak Jézus feltámadása után változott meg.³² Halálában csak ezután ismerték fel a megváltást, Isten bűnösök iránti szeretetének a legmagasabb szintű kinyilvánítását. Isten kiengesztelődését a bűnös emberiséggel, amibe nemcsak a zsidók, hanem mindenki beletartozik, akik segítségül hívják az ő nevét.

²⁹ Ld. erről H. Kachouh: *The Arabic version of the Gospels: A case study of John 1,1 and 1,8 in The Bible in Arab Christianity*. Leiden–Boston 2007, 9–36 (részletesen összeveti a különböző fordítási kísérleteket). Az arab evangéliumok kérdésével foglalkozott még P. Le Page, P. de Lagarde, I. Gildemeister, I. Gudii, F. C. Burkit, L. Cheikh, K. Vollers és E. von Dobschütz, C. R. Gregory, D. B. MacDonald, K. Romer, H. Goussen, P. A. Varrari, A. Baumstark, B. Levin, C. E. Garland, G. Graf, A. Voobus, J. Blau, A. S. Atiya, K. Biley, B. M. Metzger és még sokan mások.

³⁰ M. Swason: *Beyond Proof-texting (2) The use of The Bible in some Early Arabic Christian Apologies in The Bible in Arab Christianity*. Leiden–Boston 2007, 91–112. Az apológiákban lazán utalnak a bibliai szövegekre, és saját szavaikkal foglalják össze a bibliai történeteket. Ez a módszer szintetizálja a bibliai tanítást és a hozzá kapcsolódó teológiai téziseket, dogmákat.

³¹ Vö. Aquinói Tamás: *Catena Aurea*. (ford. Benyik György és Lázár István) Szeged: JATEPress 2000, 766–767. Mózes és Péter fegyverhasználatát veti össze Augustinus *Contra Faustum* 22,70-re hivatkozva. Mózes testvéri szeretetből, Péter pedig az Úr iránti szeretetből használt kardot. A reformáció utáni hatástörténetet ld. U. Luz: *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)* EKK I/4. 2002, 166–170.

³² Jézus halálának teológiai reflexiója az egyik legtöbbet értelmezett esemény az evangéliumokban. Hatástörténetéről ld. U. Luz: *i. m.*, 335–342.

Mohamed halálának nincs ilyen drámai jellege; és tanításához és a Korán értelmezéséhez nem ad hozzá semmit.³³ Miután Mekkában 632 márciusában birtokba veszi a Kába követ (integrálja az Iszmael-hagyományokat a muszlim hagyományokba), és elrendeli a hozzá való zárandoklatot, a muszlim történetírók szerint a hidzsra 10. évében, 632. június 6-án meghalt. Medinában temették el.

Jézus viszonya a nőkhöz tartózkodó volt (Lk 10,38; Lk 7,39; Jn 11,20). Hasonlóan a korabeli zsidó rabbikhoz, akik nyilvánosan nem mutatkoztak nőkkel.³⁴ Egyedül Lukács evangéliuma említi, hogy Jézus kíséretében nők is voltak. Jézus nem volt házasságban, bár a házasságot és annak tisztaságát a vallásos zsidókhoz hasonlóan nagyra tartotta. A cölibátust Isten országáért, a prófétai tanításért és magatartásért vállalta, és – nem kötelező jelleggel – tanítványainak is hirdette.

Mohamedet a nők viszonylatában a keresztény apologetika rossz színben tünteti fel.³⁵ A keresztények nem értették az arab többnejűséget. Mohamed gondolkodása a többnejűség kérdésében az ó-arab törzsek életformájával magyarázható, amikor a család és az örökös biztosítása elsődleges parancs volt, és a túlélést szolgálta a nehéz életkörülmények között. Kihívásával való házassága idején a próféta még az egynejűséget követte, a hidzsra utáni házasságával a szokásos arab többnejűségtől eltérő, szabályozott házassági viszonyt hirdetett,³⁶ a Korán tanításában pedig 4 legális feleséget engedélyezett (szúra 4,2).

Jézus és Mohamed emberi kapcsolatainak különbözősége abból adódik, hogy míg Mohamedé evilági, Jézus tanítása radikálisan eszkatologikus jellegű.

2. A zsidó–keresztény Biblia és a Korán keletkezése

A Héber Biblia és a Korán

A héber Biblia több száz év alatt alakult ki. Bár a *Teremtés* könyve a világ teremtésével és más ókori (vallási–történeti) mítoszok későbbi átdolgozásával kezdődik, a zsidó ősatyák szemléletmódját vallási értelemben Ábrahám élménye határozza meg, ami a monoteizmus felé tett első nagy lépésnek tekinthető akkor is, ha a pátriárkák korában még nem beszélhetünk monoteizmusról. A vallás fejlődését a héber Biblia a zsidóknak mint Isten választott népének történetéről szóló, elbeszélések keretébe ágyazza, és a Tóra is a történelem folyamán, több évszázadon keresztül folyamatosan növekvő, formálódó szöveg. A héber Kánon három részre osztja a Bibliát (TANAK), aminek legkorábban Kr. e. 400-ra rögzült része a *Tóra* vagy *Mózes 5 könyve*, és szent könyvnek tekinthető.³⁷ A prófétai szövegek gyűjtése és használata, majd pedig végleges rögzítése újabb hosszú folyamat eredménye, ennek összetettségét beszé-

³³ Mohamed mennyei utazásáról szintén szólnak a midrások, és a 16. századi miniatúrákban az utazás ábrázolásával is találkozunk, vö.: *Illustration der Midrasch Nameh*. Paris, BNF Suppl. turc 190. f. 9v. 19u. 26. v.

³⁴ Vö.: F. Bovon: *Das Evangelium nach Lukas*. EKK III/1. 1966, 104–112; a hatástörténet pedig 112–115.

³⁵ Mohamed 25 éves koráig nem házasodott meg, 50 éves kora után viszont 9 házasságot kötött, de ezek motivációja igen különböző. Nem kéjsóvár, amivel a keresztény apologetika gyakran megvádolta. (Az ószövetségi próféták között is találunk sokfeleségűt, pl. Ábrahám és Salamon.)

³⁶ Az iszlám előtt korlátlan számú feleséggel lehetett házasságot kötni.

³⁷ A kánon kialakulásának gazdag irodalmából vö. B. F. Westcott: *The Bible in the Church*. New York 1905. S. Zeitlin: *An historical Study of the Canonization of the hebrew Scriptures*. Philadelphia 1935. H. F. Campenhausen: *The Formation of the Christian Bible*. Philadelphia 1972.

desen mutatja, hogy a héber kánon felosztása *Tórára*, *Prófétai iratokra* és *Egyéb könyvekre* történik. A harmadik kategória jelzi, hogy nem pontosan meghatározott könyvgyűjteményről van szó. Ráadásul a palesztinai és a hellenisztikus zsidóság más és más könyvgyűjteményt használt. A szent iratok pontosítása a templom lerombolása után vált igen fontossá, ezt a folyamatot indította el a jamniai rabbigyűlés,³⁸ de az 1960-as évektől kezdve a legtöbb tudós tagadja, hogy ekkor, a Kr. u. 1. században megszületett volna a végleges zsidó kánon.³⁹ A keresztényeknek az ószövetségi kánonról folytatott vitája több évszázadot vesz igénybe, és a katolikusok és a protestánsok között nem is sikerül egységet teremteni. Nyugaton hivatalos katolikus deklaráció a kánonról csak a tridenti zsinaton születik meg. Ez azt jelenti, hogy a 600-es években keleten Mohamed próféta nem is találkozhatott a zsidók szent könyveinek véglegesen kialakult gyűjteményével, és a zsidó és a keresztény közösségek véleménye is jelentősen eltérhetett egymástól. A héber Biblia és az Ószövetség a 600-as években igen eltérő szöveggyűjteményekben volt elérhető keleten.

Nem egészen világos, hogy Mohamed próféta ezeket az írásokat milyen mélységig és milyen kapcsolatok alapján ismerte.⁴⁰ Valószínűleg szájhagyomány útján került velük kapcsolatba, de gondolkodására mindenesetre nagy hatást tettek, hiszen a Koránban számos utalást találunk a héber Biblia és a zsidó vallás fontosabb alakjaira. Ábrahámot – Ibráhím néven – a Korán 68-szor említi. 12-szer szerepel Izmael – Iszmáíl néven –, Ábrahámnak Hágártól született elsőszülött fia, akit a muszlimok ősatyjuknak és a vallási áldások örökösének tekintene. Mózes – Múza néven – 136-szor szerepel a Koránban, és Mohamed Mózesnek a több isten és a bálványok elleni harcát értékeli leginkább, valamint a monoteizmus érdekében kifejtett erőfeszítései miatt személyes példaképének is tekinti. Noé a Koránban – Nuh néven – 4-szer szerepel.

Mohamed saját próféciáját és meghívását a Ábrahám-vallás megtisztítása érdekében végzett tevékenységnek tekinti. Az ószövetségi személyeket időnként egészen más megvilágításba helyezi, mint a Biblia. Sokkal inkább saját vallási élményére figyel, mintsem a közismert bibliai szövegek megértésére törekednék. Ellentétben a kereszténység ószövetség-viszonyával, ő nem foglalkozott a zsidók bibliájával, a saját kinyilatkoztatása mellett nem őrizte meg azt, és nem kötelezte híveit annak olvasására.

³⁸ Főleg Henrich Graetz (1817–1891) nézete alapján (1871) tulajdonítottak túlzó jelentőséget a jamniai rabbizsinatnak.

³⁹ Ez a nézet igen elterjedt, de a proto-kanonikus könyvekre vonatkozó palesztinai kánon véglegesítése ebben az időszakban problematikus.

⁴⁰ Igen összetett és sokak által vizsgált kérdés, amelynek egyik kiindulópontja, hogy milyen arab és szír nyelvű források találhatók meg ebben a korban a próféta által ismert zsidó és keresztény közösségekben. Az irodalom igen gazdag. Jó összefoglaló David Thomas (ed.): *The Bible in Arab Christianity*. Brill 2007. A gazdag bibliográfiából néhány különösen figyelemreméltó szerzőre és műre hívjuk fel a figyelmet: H. Speyer: *Die biblische Erzählungen in Qoran*. Hildesheim 1988; J. D. Reeves (ed.): *Bible and Quran: Essays in Scriptural Intertextuality*. Atlanta GA 2003; A. Jeffery: *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden 1937; S. D. Goitein: *A mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*. Vol. II: *The Community*. Berkeley, Ca. 1971; J. Balu: „On a fragment of the oldest Judeo-Arabic Bible translation extant” in J. Blau and S. C. Reif (eds.): *Genizah Research After Ninety Years: The Case of Judeao Arabic*. Cambridge 1992, 31–99.

Az Újszövetség és a Korán

A Biblia újszövetségi részének központi személyisége Jézus, akiről tanítványai a húsvét utáni igehirdetés keretében emlékeztek meg, így tettek tanúságot hitükről. Ezt a tanúságtételt rögzítették az evangéliumok, melyek jórészt 70 után keletkezettek. Ezt megelőzően megkezdődik a keresztény közösségek szervezése, amiről a legrészletesebben közvetlen dokumentumokból, Pál apostol leveleiből értesülünk. Ezek Kr. u. 49–Kr. u. 67 között íródtak, és Pál halála után hamarosan minden pogány keresztény egyház számára fontos és olvasandó gyűjteménnyé szerkesztették. Pál levelei párhuzamba állíthatók a Korán medinai szúráival, amelyek háttere egy a konkrét vallási közösség szervezése és annak problémái. A két gyűjtemény összevetéséből világossá válik, hogy az ókeresztény és a muszlim közösségek hasonló problémákkal küzdöttek, de vezetőik eltérő gondolkodása is jól nyomon követhető. Alapvető a különbséget a Korán és a keresztény levéltudomány között abban a vonatkozásban is, hogy a medinai szúrák is Mohamedtől származnak, míg a leveleket nem Jézus, hanem Jézus követői, a tanítványok írták. A medinai szúrák egy politikai, míg a keresztény levéltudomány egy vallási közösség szervezésével foglalkozik. A Jelenések könyve nem állítható párhuzamba a Koránnal. Annak ellenére sem, hogy eszkatologikus tanítása rokonítható a prófétaéval a végítéletéről való felfogásában. A Jelenések könyve keresztény irat. Leghamarabb az 1. század végén íródhatott, de későbbre is datálható. A Jelenések könyvére nem jellemző, hogy a későbbi keresztény bíróságokon törvénykönyvként használták volna.

A Korán ismeri Jézus születésének történetét, de másként, mint ahogy azt a kánoni evangéliumokban találjuk.⁴¹ Jézus nevét (Íszá) a Korán 25-ször említi. A keresztény Biblia számára fontos teológiai fogalom a Messiás. A Koránban al Meszihként 11-szer fordul elő. Különösen meglepő az a tisztelet, amellyel a Korán Mária (Marjam) felé fordul. A 28 előfordulásból 12-szer Jézussal közös.⁴² Már ebből is látható, hogy Mohamed és a Korán milyen nagyra tartotta Jézust. Az, hogy születését párhuzamba állítja Izmael, a muszlimok által tisztelt ősatya születésével, azt jelenti, hogy kiválasztott prófétának tartja. Az Isten-fia cím elismerése azonban Mohamed számára monoteizmusa és sajátos gondolkodása,⁴³ valamint a korabeli keresztény közösségek szentháromságtana miatt elképzelhetetlen.

⁴¹ Sokak véleménye szerint a nem a kanonikus irodalom, hanem az apokrifok voltak az evangéliumi igehirdetés közvetítői Mohamed próféta számára. Vö. H. J. W. Drijvers: „Christians, Jews, and Muslims in Northern Mesopotamia in early Islamic times: The Gospel of the Twelve Apostles and related texts” in P. Canivet and J.-P. Rey-Coquais (eds.): *La Syrie de Byzance à l’Islam VII^e–VIII^e siècles*. Damascus 1992, 67–74.

⁴² Igen érdekes tanulmány a témához M. Cunningham: *The meeting of the old and the new: the typology of Mary the Theotokos in Byzantine Homilies and Hymns*. 2004, 52–62; J. Daniélou: *Études d’exégèse judéo-chrétienne: les Testimonia*. (Theologie historique, 5) Paris 1966.

⁴³ G. Horner (ed.): *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect otherwise called Memphitic and Bohairic, with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation*. Vol. II: *The Gospel of S. Luke and S. John*. (Ms. Huntigton 17, Bodleian Library.) Osnabrück 1969.

A Korán keletkezése

A Korán⁴⁴ **Mohamed szavait tartalmazza, melyeket** 40- éves korától haláláig, 610–632 között, tehát 23 éven keresztül jegyezték a mellette működő írnokok.⁴⁵ A Próféta követőinek szavai azonban nincsenek benne a Koránban úgy, mint Pál apostolói, Péteréi, Jakabéi stb. a Bibliában. Következésképpen a próféta követőinek, a Korán magyarázóinak a tekintélye soha nem éri el a próféta szavait tartalmazó Korán szövegének a tekintélyét.⁴⁶ A próféta tanítása igen nagy változatosságot mutat a műfajok tekintetében, az eszkatologikus felhívásoktól kezdve a teológiai értekezéseken keresztül a polgári életet szabályozó törvény kódexekig, prédikációkig és imádságokig minden megtalálható a Koránban.

Általános jellemzőket csak nagy vonalakban állapíthatunk meg. Az ún. **Mekkai szúrák**⁴⁷ – eszkatologikus jellegűek. A **Medinai szúrák**⁴⁸ – többségükben törvények és utasítások.⁴⁹

A Korán összeállítása 656-ban, vagyis a próféta halála után mindössze 35 évvel már megtörtént.

3. A Biblia és a Korán szövegének rögzítése

A héber és a keresztény Biblia szövegének rögzítése

A Héber Biblia hagyományának hosszú fejlődéstörténetéről már beszéltünk, de a szöveg pontos rögzítése csak a zsidó kánon végleges lezárása idején történhetett meg.⁵⁰ A lezárás legvégső dátumát a Kr. u. 1. században kell keresnünk, bár egyes vélemények szerint már a Kr. e. 4. századtól nem vettek fel újabb könyveket a héber Bibliába, és Sirák fia már Kr. e. 130 körül ismeri a könyvcsoportokra való felosztást is. Ehhez járul, hogy a keresztények a

⁴⁴ Ez a szó kb. 70-szer fordul elő a műben ’hirdet, recitál’, talán öt esetben ’hangosan olvas’ (Szúra 10,94) jelentéssel, a mekkai korszak végén pedig már inkább ’kinyilatkoztatás’ jelent, ha névelővel használják (Szúra 16,98; 17,45 stb.). Vö. Simon R.: *Korán I–II*. Bp.: Helikon 1987, 476.

⁴⁵ A korán idézeteket Simon Róbert fordításában közlöm. Az egyik legismertebb nyugati fordító és kommentátor R. Bell: *Introduction to the Qur’an*. Edinburgh 1953. Ezt dolgozta át Montgomery Watt munkája (Edinburgh 1970). H. Bozín: *Der Koran Eine Einführung*. München 2001. Igen sokat segít kezdő érdeklődőnek a témában J. Gnülka: *Biblia és Korán – Ami összeköti és ami elválasztja őket*. Bp.: SZIT 2007.

⁴⁶ A muszlim teológiában különbség van az írott Korán és az ún. Jól Örözt Táblán (al-Lawh al-Mahfúz) szereplő kinyilatkoztatás között, amelyet ugyan Mohamed közvetített, de nem ő írt le. A teológusok szerint a leírt Korán-szöveg az idők végeztével felemelkedik az égbe, és kifehérednek a lapok. Az ortodox álláspont szerint a próféta írástudatlan volt (Szúra 7:157), saját maga nem állított össze könyvet, de a Korán szövegét szinte teljes egészében rögzítették még a Próféta életében kezdetleges módon. Majd halála után papíruszra másolták a szöveget, és kódexbe foglalták (Codex Osmanicus). Ezzel szemben Mohamed saját, tanító beszédeinek csupán töredékét jegyezték le életében, és csak később (kb. 120 évvel halála után) gyűjtötték össze és rendezték írott formába (hadisz-irodalom).

⁴⁷ Mekkában ellenséges hangulat vette körül a Próféta, és kevesen hallgatták.

⁴⁸ Medinában már jelentős közösség veszi körül a Próféta, és ezt a közösséget irányítani kell, mint Pál apostolnak a pogány-keresztény és zsidó-keresztény közösségeket a leveleiben rák maradt utasításai által.

⁴⁹ A. Neuwirth: *Studien zur Komposition der mekkaischen Suren*. Berlin 1981.

⁵⁰ A kérdés bonyolultabb mint gondolnánk, ld. A. C. Sunberg: *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge, MA. 1964.

héber Bibliát görög változatban használták, az ún. *Septuaginta fordításban*,⁵¹ amely a Kr. e. 3–1. században görög nyelvű könyvekkel is gyarapodott. A különböző keleti egyházakban a kánon végleges lezárása csak a Kr. u. 4. században történt, a nyugati egyházban a 16. században, a tridenti zsinaton született erről dokumentum, mely komolyan megosztotta a keresztény felekezeteket, a katolikus és protestáns egyházakat.

Arról hogy a héber Biblia szövege eltérő variánsokban használta a qumráni szövegek felfedezései szolgáltattak bizonyítékot. Végül is a héber szöveget a Leningrádi kódex alapján rögzítették, és ebből született a Kittel-féle kritikai kiadás szövege, amelyet a keresztények széles körben használnak.⁵² Újabb az Aleppói kódexre alapozva a zsidók újabb kritikai kiadást készítenek.⁵³ A görög nyelvű Újszövetség kritikai kiadását Alfred Rahlfs⁵⁴ készítette, amelynek pontosítása most folyik. A keresztény Biblia hivatalos szövege sokáig a Jeromos (347–419) püspök által készített *Vulgata fordítás* volt. A kritikai kiadását Rotterdami Erasmus készítette, amellyel megnyitotta a textus receptus vitát a katolikus és protestáns felekezetek között.⁵⁵ Ezt a vitát csak a Kurt Aland és C. M. Martini bíboros tagságával létrejött bizottság zárta le az 1966-ban megjelent kiadásban.⁵⁶

A Korán szövegének rögzítése

A Korán szövegének rögzülése sokkal rövidebb folyamat,⁵⁷ bár nem problémamentes. Az ortodox koráni hagyományok szerint az eredeti Korán „jól őrzött táblán található” (Szúra 85,21–22), a szóbeli kinyilatkoztatást azonnal írásban rögzítették.⁵⁸ A Próféta halála után igen hamar felmerült az igény arra, hogy a pálmaleveleken kisebb feljegyzések formájában őrzött és részben hivatalos írnokok által rögzített szövegeket könyvvé rendezzék. Abu Bark kalifasága idején (632–634) megkezdték a szöveg összegyűjtését, a mássalhangzós szöveget Oszmán uralkodása idején (644–656) rögzítették, egyben hamarosan kialakult a két kanonikus olvasat is.⁵⁹

Azonban az ortodox álláspontnak ellentmond néhány megfontolás. Az, hogy a próféta nem tudott írni, számos nyugati kutató számára nehezen képzelhető el, mert abból indulnak ki, hogy a kereskedők valamilyen szintű írás- és olvasási készséggel rendelkeztek abban a

⁵¹ A Septuaginta szövegkritikai értékét divat volt lebecsülni a héber kódexekével szemben. A qumráni kéziratok feldolgozása után azonban ez a vélemény megváltozott.

⁵² G. Kittel: *Biblia Hebraica*. Stuttgart 1967.

⁵³ U. Cassutto irányította a figyelmet a kézirat sajátosságaira, miután átvizsgálta a nyugaton található kéziratokat. Ld. *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1935. *Storia della letteratura ebraica post-biblica*. Pp. xvi, 212. Firenze: Casa editrice Israel 1938. Ma a Héber Egyetem Jeruzsálemben újabb alapszöveget ad ki az Aleppói kódex alapján.

⁵⁴ A. Rahlfs: *Septuaginta*. Stuttgart 1935.

⁵⁵ Erasmus kiadása 61 kódex alapján készült, és Frobernél jelent meg 1516-ban. 1919-ben újra, és ezt követően még igen sokszor kiadták.

⁵⁶ Bruce Metzger (ed.): *The Greek New Testament*. American Bible Society ...1966.

⁵⁷ Nabia Abbott: *The Rise of the North Arabic script and its Kur'anic development, with a full description of the Kur'an manuscripts in the Oriental Institute*. Chicago: University Press 1939.

⁵⁸ G. Lüling: *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vor-islamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*. Erlangen 1993.

⁵⁹ Simon R.: *i. m.*, II. k., 460–476.

korban.⁶⁰ Az „*an-nabi al-ummi*” (Szúra 7,157) kifejezést a különféle európai nyelvű Korán-fordítások általában ’írástudatlan prófétaként’ adják vissza. Az *ummi* kifejezés többször is előfordul a Koránban (Szúra 2,78; 3,20; 62,2), azonban nem mindig ’írástudatlan’, hanem időnként ’pogány’ jelentéssel is, a héber *Ummot ha-olam* kifejezéshez hasonlóan. A *nabi ummi* eszerint pedig olyan prófétát jelent, akit Allah korábban nem részesített a kinyilatkoztatásban, vagy inkább hogy személyesen nem ismerte az „írás népének” kinyilatkoztatását. Az arabok kezdetben feltehetően az arámi nyelv nabateus írását használták, erre utal a számvetés napjának neve: *yawm al-hisáb*.

Annyi biztos, hogy nem személyesen Mohamed próféta állította össze a Koránt, és nem ő rendezte el a szövegének végleges formában. Ezt bizonyítja az Abu Bakr által kinevezett bizottság elnökének, Zaid b. Thábitnak a mondása: „Hogyan merésznélk valami olyat tenni, amit a Próféta nem tett meg?”. Úgy tűnik, hogy a kései mekkai és a korai medinai korszakban a szúrákban említett írások (pl. Kitáb Allah – Allah Írása) általában a korábbi próféták írásait (Szúra 2,213), vagyis Ábrahám fiainak (29,27; 57,25–6), Izrael fiainak (40,53; 45,16) írásait, valamint a Mózesnek adott (2,53,87; 6,154) írásokat jelentik. Sőt, a Keresztelő Jánosnak (19,12) és a Jézusnak adott (19,30) is.

A szóhasználatban változás állt be a zsidókkal való szakítás idején (623–24), mert ezt követően az Írás alatt egyre inkább a Koránt értik, és nem a Tórát, sem nem az evangéliumokat. A próféta kinyilvánítja, hogy a zsidók és a keresztények csak egy részt (naszíb) kaptak az Írásból. Mindebből arra következtethetünk, hogy a kései medinai korszakban már felmerülhetett az írásba foglalás igénye.

A Korán hivatalos szövegének kialakulása

Az **Al-Korán fél-hivatalos szövegét** Abu Bakr első kalifa (634), valamint utóda, Mohamed apósa, Omar b. határozta meg⁶¹ valamikor 632–644 között. A szöveget hivatalos Korán-recitátorok előénekelték vagy mondták. Ez a szöveg képezte az Oszmán-féle revízió alapját.⁶² Mivel 633-ban a Musaylima elleni ütközetben számos Korán-recitátor meghalt, felvetődött a pontos írásos rögzítés szükségessége. Omar b. al-Khattáb (Abu Bakr utóda) (634–644) azt tanácsolta, hogy egy végső szöveget állítsanak elő. A kodifikációs bizottság vezetője Zaid b. Thábit, a próféta korábbi írnoka lett, aki szíri és héberül is tudott, mégis úgy vélekedett, hogy könnyebb egy hegyet elmozdítani, mintsem ezt a feladatot elvégezni.⁶³ Egyesek szerint az apró szétszórt feljegyzések nagy részét már Omar összegyűjtötte, de meghalt, mielőtt a

⁶⁰ Simon R.: *A korán világa*. Bp. 1987. A próféta írástudatlanságának kérdéséről ld. 458–459. old. Az arab törzsek iszlám előtti kereskedelmi szokásainak mélyrehatóbb vizsgálata azonban kimutatta, hogy a kereskedelmi szerződések javarésze szóban kötött, egyszerűen azért, mert az alapvetően nomád közösségekben kevés volt az írní tudó személy, és a szavahíhetőségnek vitás helyzetekben az eskü adott nyomatékot. Csupán rendkívüli esetben, különleges alkalmakkor öntötték írásba a szerződéseket. Ez a jelenség részben az iszlám törvénykezésben is megmaradt (lásd: Salamon András–Abdul Fattah Munif: *Saria-Allah Törvénye*. Budapest: Presscon Kiadó 2003).

⁶¹ A. Guillaume: *The Life of Muhammad*. Oxford University Press 1955.

⁶² F. Donner: *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* Darwin Press 1998; Gerd-R. Puin: *Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a, en The Qur'an as Text*. Ed. Wild, Brill 1996.

⁶³ I. Goldziher: *Abhandlungen zur arabischen Philologie I*. Leiden 1896.

munkát befejezte volna.⁶⁴ Bár tekintélyes személyek végezték ezt a munkát, más kódexek is elterjedtek a birodalomban. Abu Muszá b. Qaysz al-As'ari kódexe Baszrában, Ubaiy b. Ka'bé Damaszkuszban, Abd Allah b. Maszúd pedig Kufában és Miqdád b. Amré Himszben (Szíria). Ezeket a kódexeket kellett azután egységesíteni. De az is lehet hogy a népszerűtlen Oszmánt-t akarták a Korán alapszövegével kapcsolatba hozni. A bizottság szétszórt lapok és részben a szemtanúk emlékezete alapján dolgozott. Munkájukba bevonták Aisát (613–678), Mohamed utolsó feleségét is, Omar leánya, Hafsa is átadott Oszmánnak olyan értékes lapokat, amelyek a birtokában voltak.

Amikor Hudzajfa b. al-Jamán 651-ben Kufában hadjáratra készült, vita támadt arról, hogy Damaszkuszban, Kufában vagy Baszrában van-e a hivatalos Korán-szöveg. Ekkor újabb bizottság alakult, amelynek vezetője ismét Zaid b. Thábit lett, aki több segítővel, Abd Allah b. az-Zubairral, Szaid b. al-Asszal, Abdur-Rahmánal, valamint al-Hárittal állította össze a Korán szövegét. A vitás olvasatok esetére a Qurays szövege volt a mérvadó. Ezt az egységesített szöveget másolták le három példányban, és ezt küldték el Kúfrába, Basrába és Damaszkuszba, egyesek szerint Mekkába is azzal a paranccsal, hogy a korábbi Korán-szövegeket meg kell semmisíteni.⁶⁵ Ibn Maszúd (653) szerepéről kevés szó esik, pedig ő is a próféta tanítványa volt, és a Zaid-féle verzió szövegétől az ő kódexe tér el leginkább, hiányzik belőle a 113–114. Szúra.

Az azonban még mindig kérdés, hogy ez a gyűjtemény mikor érte el a szent tekintélyt, mikor született meg a Korán hivatalos és végleges szövege. A rögzítéskor fejezetekre, Szúrákra (114) osztották a szöveget, ám ezek nem időbeli sorrendben, hanem terjedelem szerint: a leghosszabbtól a legrövidebbig követték egymást. A szúrák a héber bibliai könyvekhez hasonlóan az első szavaikról kapták a nevüket, ezért nem minden esetben tükrözik a bennük található anyagot. Végül is a Korán kritikai szövegét európai kutatók szerették volna megalkotni az 1930-as években, de nem sikerült. Szerintük ugyanis a mai szöveg több száz éves fejlődés eredménye, és hét fő olvasata van, míg az ortodox álláspont szerint a Korán ma olvasható szövege semmiben sem különbözik a Codex Osmanicustól, csak a kiegészítő jelekben (rövid magánhangzók, recitálási szabályok jele).

A Biblia zsidó és keresztény része akkor rögzült, amikor a zsidók már nem alkottak politikai közösséget, és az identitásuk megőrzésének vallási jellege volt a fontos, nem a politikai. Az újszövetségi szentírás rögzítését sem keresztény politikai vezető rendelte el, hanem vallási vezetők és politikai hatalommal nem rendelkező teológusok végezték.

⁶⁴ A. Jones: *The Qur'an II. in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge 1983, 235–239.

⁶⁵ Th. Nöldeke–F. Schwally: *Geschichte des Qorans: drei Teile in einem Band*. Készült egy három kötetes kiegészítés is ehhez az alapvető műhöz: G. Bergstrasser kiadásában, majd az egész megjelent 1970-ben.

4. Bibliai személyek a Koránban

Zsidó vallási személyiségek

Ádámról⁶⁶ sok szó esik a Koránban, ami arra utal, hogy Mohamed ismerte valamilyen forrásból a zsidó őstörténetet a bűnbeeséssel és Éva⁶⁷ teremtésével együtt. A bábéli torony történetére is találunk utalást (Szúra 16,26), valamint Noé⁶⁸ és a vízözön történetének egy változatát is olvashatjuk. A legrangosabb zsidó vallási személyiség a Koránban Ábrahám (Ibráhím), aki „nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem *hanif* volt, alávetette magát (Allahnak) és nem tartozott a pogányok közé” (Szúra 3,67). Ugyanez a Szúra (3,65–78) részletesen elemzi az „Írás birtokosainak”, (= zsidók és keresztények) eltévelyedéseit.

Mohamed tehát Ábrahámra példaértékű prófétai személyiségként tekint. Szerinte Ábrahám az egyetlen Istent tisztelő jámbor (Szúra 3,65.67). Értékeli, hogy saját apjával is beszélt a bálványistenek tisztelete miatt (Szúra 6,74). Mivel Ábrahám kijelentette: „nem vagyok pogány a pogányok között” (Szúra 6,79). Jézus is vallási példaképül állítja Ábrahámot a farizeusok elé, amikor vitába keveredett velük: „Erre közbevágtak: »A mi atyánk Ábrahám!« Jézus így folytatta: »Ha Ábrahám fiai vagytok, azt tegyétek, amit Ábrahám tett.«” (Jn 8,39). Pál apostol is példaképnek tartja: „Ábrahám hitt Istennek és ez megigazulására szolgált. Értsétek meg, hogy aki hisz, az Ábrahám fia. Mivel pedig az Írás előre látta, hogy Isten a hit által teszi megigazultakká a pogányokat, előre hirdette Ábrahámnak: »Benned részesül áldásban minden nemzet.«” (Gal 3,7–8).

Ábrahám történetét viszonylag jól ismeri a Korán, ám jelentős eltérés található az Izmaelre vonatkozó hagyományokban, akit az iszlám az arabok ősatyjának mond.⁶⁹ A Ter 18,1–19: a három vendég (angyal) látogatása Ábrahámnál párhuzamos helyei: Szúra 51,25–30, valamint 11,69–73, 15,51–55, tulajdonképpen a bibliai történet parafrázisai. A Ter 22,1–18: Ábrahám próbatétele Izsákkal kapcsolatban és a Szúra 37,99–113 hasonlóan viszonyulnak egymáshoz (a szöveggörnyezetből adódóan a muszlim kommentárok Izmaelre gondolnak). Valószínűleg ez az elbeszélés a bibliai verziót ismerő hallgatóságnak íródott, mert csak a muszlim értelmezés kap hangsúlyt ebben a történetben. Az egyiptomi József története is szerepel a Koránban (Szúra 112, vö. még 6,84; 40,34). Külön említést kap Benjamin is (Szúra 12,58–90), de találkozunk Illés próféta nevével is. Főleg az Kármel-hegyi istenítélet ragadta magával Mohamedet (Szúra 37,123–132).

⁶⁶ Ádám (Adam) Allah utódja, a nevek tudója: 2,30–33. Luciferen kívül minden angyal leborul előtte: 3,34; 7,11; 15,28–31. Ádám bűnbeesése és kiűzése a paradicsomból: 2,35–39; 7,19–25; 20,115–122. Ádám utódai: 7,172. Két ismeretlen nevű fia: 5,27–31. Ádám megnevezett fiai: 7,26–27.31.35; 17,70; 36,60. Az első ember teremtése: 6,98; 7,189–193; 15,28–29; 39,6.

⁶⁷ Sokszor a név említése nélkül utal rá: 2,35; 7,19–23; 20,117–121; 39,6.

⁶⁸ Noé (Nuh) prófétaként szerepel a Koránban: 7,59–64; 10,71–73; 11,25–34; 23,23–30; 26,105–120; 37,75–82; 71,1–28 stb.

⁶⁹ Izmael-utalások a Koránban: Szúra 2,133.136.140; 3,84; 4,163; 6,86; 14,39; 19,54; 21,85; 38,48. Közös utalás Ábrahámmal Mekkában: 2,125–127. Erről a kérdésről ld. Leimgruber tanulmányát e kötetben.

Mózes szintén sokat foglalkozik a Korán,⁷⁰ az egyik leghosszabb szakasz, Szúra 28,1–42 a Kivonulás könyve (2,1–10) parafrázisának értelmezhető: „És fölszedte őt a Fáraó családja, hogy ellenségük és bánatuk legyen” (Szúra 28,8). Ismeri Mózes ítéletét a két veszedő zsidó felett (Kiv 2,11–14), sőt Mózes midiáni menekülését is (Kiv 2,15–22), és a fáraóval való vitáját is (Szúra 28,15–42). A fáraó előtti beszédéről saját verzióját közli (Szúra 6,103–162). Tud Korach lázadásáról (Szúra 28,76–84) ismeri a csipkebokor jelenetét (Szúra 19,51; 28,29), Mózesről pedig azt állítja, hogy nemcsak próféta volt, hanem csodát is tett (Szúra 19,23). A legfontosabb, hogy a fáraó előtt védelmezte az Igaz Isten hitét⁷¹ (Szúra 28,38; 79,24). Mohamed szerint Mózes a feltámadásról is beszélt (Szúra 20,49–55; 26,23–29). A Koránban olvasható az egyiptomi csapások elbeszélése (Szúra 7,13–135), és utalásokat találunk a Pészach ünnepére is (Szúra 10,87). Egyszóval Mózes Mohamed számára példakép volt. Számos helyen említi a Korán Áront, Mózes fivérét is.⁷²

Szerepel a Koránban Dávid király⁷³ (Dáúd), Salamon (Szulejmán) természetesen mint bölcs és próféta,⁷⁴ Jónás,⁷⁵ a halas ember, sőt nagy Sándor is, a „kétzarvú” (bár ez erősen vitatott a muszlim teológusok körében).

A legmeglepőbb, hogy Jób⁷⁶ történetét is ismerte Mohamed, őt Ajjúb néven említi.

A keresztény Biblia főszereplői a Koránban

Engem mint keresztény kutatót, különösen érdekel, hogy mit mond a Korán Jézusról; hiszen nyilvánvalóan ez határozza meg alapvetően a két vallás kapcsolatát.⁷⁷ A legjelentősebb helyek összevetésével igyekszünk meghatározni a viszonyt a Korán és a Biblia között.

⁷⁰ Mózesre (Músa) vonatkozó Korán helyek: gyerekkora: Szúra 20,34–40; 28,2–21. Midiánban: 28,22–8. Meghívása: Szúra 14,5–14; 19,51–3; 20,9–23; 25,35; 26,10–17; 27,7–14; 28,30–35; 79,15–19. Küldetése a Fáraóhoz: Szúra 7,103–136; 10,75–89; 20,576; 23,45–48; 26,18–51; 28,36–43; 40,23–50; 43,46–56; 51,38–40; 79,20–25. A kivonulás eseményei: Szúra 7,137–141; 10,90; 20,77–82; 26,52–68. A Sínai-hegyi törvényadás: Szúra 7,142–146.154–157. Az íráskönyv megkapása: Szúra 2,53; 6,91.154; 46,12; 53,36; 87,19. Az aranyborjú története: Szúra 2,51–56; 7,148–153; 20,83–98. Mózes kiválasztja a 70 prófétát: Szúra 7,155–157. A zsidók kivonulásának előkészítése: Szúra 5,20–26. A tehén-áldozat: Szúra 2,67–71. Különös szakaszok a Koránban: Mózes és a szolga beszélgetései: Szúra 18,60–82; ezen kívül ld. még Szúra 2,87.92.108. 136.246; 3,84; 4,153; 6,84; 7,159; 11,17.96.110; 17,101; 21,48; 22,44; 23,49; 28,48; 29,39; 32,23; 33,7.69; 40,53; 41,45; 46,30; 61,5.

⁷¹ Mózes és a fáraó: 7,103–137; 10,75–92; 17,100–103; 20,24–30.42–79; 23,45–48; 26,10–66; 28,3–6. 32–42; 40,23–31; 43,46–57; 51,38–40; 79,15–25. Hámán-szakaszok: 28,38; 40,36–37. A fáraó népére vonatkozó szakaszok: 2,49; 3,11; 7,141; 8,52.54; 14,6; 20,45; 44,17–29; 54,41–42.

⁷² Áron (Hárún): Szúra 7,142; 10,75.87; 20,29.32.70.90.92; 21,48; 23,45; 25,35; 26,13.48; 28,34–35; 37,114–120. Áron prófétái szerepben: 4,163; 6,84; 19,63.

⁷³ Dávid (Dáúd): Szúra 2,251; 5,79; 6,84; 12,38; 17,55; 21,78; 27,15–16; 34,10.13; 38,17.21.30.

⁷⁴ Salamon (Szulejmán): Szúra 2,102; 21,78–82; 27,15–45; 34,12–14; 38,36–40.

⁷⁵ Jónás (Dzun-Nun): Szúra 21,87; 68,48.

⁷⁶ Jób (Ajjúb) mint próféta: Szúra 4,162; 6,84. Szenvedései: Szúra 21,83–84; 38,41–44.

⁷⁷ Jézus (Íszá) mint próféta: Szúra 2,87.136.253; 3,48–51.84; 4,162; 5,46.110; 6,85; 33,7.42 43.63–66; 57,27; 61,6. Allah küldötte: Szúra 4,471. Az angyali üdvözlés és a születés-elbeszélés: 3,45–47; 19,16–33. Az apostolairól: 3,52; 5,111; 61,14. A tőle származó lélek: 4,171. Menyemenetele: 3,55; 4,158. Jézus teremtetett lény: 3,59. Nem ölték meg a zsidók: 4,157–159. Nem Isten fia, illetve nem Isten: 4,71; 9,30; 19,34–36; 43,58. Egy bizonyos „asztal” megjövendölése: 5,112–125. Bővebben ld. H. Reisenen: *Das koranische Jesusbild*. Helsinki 1971.

Jézus anyját, a katolikusok által igen tisztelt Máriát⁷⁸ a Korán igaz asszonynak nevezi: „A Messiás, Mária fia csupán egy küldött. ...Az ő anyja az igazak közül való” (Szúra 5,75). Talán a szíriai keresztények felfokozott Mária-tisztelete következtében hangsúlyozza: „Mindketten (a közönséges halandókhhoz hasonlóan) enni szoktak.” A Korán Máriát, prófétai személyiségként, Ábrahám leányának és Áron húgának nevezi (Szúra 19,28). Említi, hogy Mária Jézust szűzen szülte: „Uram!« – mondta (Mária) – *Honnan lesz nekem fiam, holott nem illett engem ember?*« »Eképpen lesz« – mondta. Allah azt teremti, amit akar. Ha egy dolgot elhatározott, akkor csupán azt mondja annak »Legyél!« – és az van.» (Szúra 3,47). Amikor pedig a templomban bűnös viszonyt vádolják Máriát, akkor ő nem szólal meg, hanem gyermekére mutat, hogy vele beszéljenek. És akkor megszólal a pólyában lévő gyermek Jézus, és kijelenti: „Allah szolgája vagyok! Odaadta nékem az Írást, és prófétává tett.” (Szúra 28–30). Ennek az elbeszélésnek nem sok köze van a bibliai gyermekségtörténethez (Mt 1,18–25 // Lk 2,1–38), inkább a Jakab proto-evangélium gyermekségtörténetének hatása tükröződik rajta (Szúra 3,42–48; 19,16–21).

A Korán részben elbeszéli Keresztelő János és Zakariás történetét is.⁷⁹ A bibliai elbeszéléssel egyezik, hogy az isteni üzenetet Gábiel angyal közvetíti Máriának (Szúra 3,42–45). Az viszont további értelmezésre szorul a keresztény teológiában, hogy Jézust Isten teremtet szava hozza létre, úgy, mint Ádámot: „Jézus olyan Allah előtt, mint Ádám. Porból teremtetete őt, majd azt mondta neki: »Legyél!« – és lett.” (Szúra 3,59). Mária a Koránban hangsúlyozottan az ember Jézus anyja, Jézusnak nincs isteni természete. Mária Jézust egy félreeső helyen szülte meg: „És a szülési fájdalmak arra készítették, hogy a pálmafa tövébe menjen.” (Szúra 19,22). Ez a motívum emlékeztet Hágár szülésére és menekülésére (Szúra 19,23 sköv.). Jézus születése után pedig patak fakad a pálmafa alatt.

A következő idézetből Jézus feltámadásába vetett hitnek a Koránban található reflexiója olvasható ki: „Bizonyosan nem ölték meg őt, ellenkezőleg, Allah magához emelte őt. Allah hatalmas és bölcs.”. Érdemes lenne egy keresztény–muszlim párbeszédet ennek a versnek a teológiai vizsgálatára alapozni.

A Korán ismeri Jézus életéből az apostolok kiválasztásának történetét: „Miután Jézus észrevette hitetlenségüket, azt mondta: »Kik az én segítőtőim az Allahhoz vezető úton?« Az apostolok azt mondták: »Mi vagyunk Allah segítői. Hiszünk Allahban. Tanúsítsd, hogy (néki) vetjük alá magunkat!«” (Szúra 3,52sköv.). Nem világos, hogy az utolsó vacsorára és a keresztény eucharisziára való muszlim utalás-e a Szúra 5,112–115 szövege: „Ó Jézus, Mária fia! Vajon a te Urad képes arra, hogy leküldjön nekünk egy asztalt az égből?” Főleg, mert ugyanez a Szúra ítéli el Jézus és Mária istenként való tiszteletét: „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 nincsen jogom. Ha én valóban ezt mondtam volna, akkor te tudnád azt. Te tudod azt, amit én elrejttem magamban, de én nem tudom, mit rejtess el te magadban. Bizony egyedül te vagy az, aki tudván tudod a rejtett dolgokat.«” – A Korán Jézus és Mária istenségének tanát (utóbbi talán az „Istenszülő” teológiai fogalom félreértéséből adódott) nem Jézus és nem Mária, következként nem a keresztény Biblia, hanem a keresztények tévedésének tartja.

⁷⁸ Mária (Marjam) születéséről és neveltetéséről, amiről az apokrifokban olvashatunk: Szúra 3,35–44. Az angyali üdvözlés és Jézus születése: 3,45–47; 19,16–33. Mária éréneinek és hitének dicsérete: Szúra 66,12. Vele szemben a zsidók gyalázkodása: Szúra 4,156.

⁷⁹ Zakariás (Zakarija) Keresztelő János apja: Szúra 3,38–41; 19,2–11; 21,89–90. Érdekes módon neki is Mária a gondviselője: Szúra 3,37.

Jézusnak János evangéliumában olvasható búcsúbeszédéhez nagyon hasonlít a Szúra 3,55 szövege: amelyből Jézusnak és Máriának az értékelése is kiolvasható: „Emlékezzetek arra, mikor Allah így szólt: »Jézus! Magamhoz szólítalak (immár), magamhoz emellek (az égbe), és megtisztítalak téged a hitetlenektől. Azokat, akik követnek téged, a hitetlenek fölé helyezem – egészen a Feltámadás napjáig. Aztán (mindannyian) hozzám fogtok visszatérni, és ítélni fogok köztetek abban, amiben különböztetek.«”. Elismeri, hogy csodákat művelt: „Jézus, Mária fia! Emlékezz a kegyelemre, amelyet irántad és szülőanyád irányt tanúsítottam (akkor), amikor megerősítetlek téged a Szentlélekkel úgy, hogy (mint gyermek) a bölcsőben szóltál az emberekhez, és később mint felnőtt...” (Szúra 5,110). Tagadja kereszthalálát: „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 tudomásunk róla, csupán vélekedésünket követik. Biztosan nem ölték meg, sőt, ellenkezőleg, Allah magához emelte őt. Allah hatalmas és bölcs.” (Szúra 4,157–8). Ez a szöveg igen különös keveréke az evangéliumi elbeszélések visszhangjának és azok értelmezésének.

Jézus a Korán szerint az égből él: „Allah magához emelte őt.” (Szúra 4,158b), és egyszer eljön, az utolsó ítélet tanúja lesz: „A feltámadás Napján (Jézus) tanú lesz ellenük” (Szúra 4,159b). Jézus az egyetlen Istenben hitt, aki imát és alamizsnálkodást parancsolt: „Allah szolgálja vagyok! Odaadta nékem az Írást, és prófétává tett. És áldottá tett engem, legyen bárhol is, és elrendelte nekem az imádkozást és az alamizsnálkodást, ameddig csak élek, és hogy anyám iránt is jámbor legyek. És nem tett engem hatalmaskodóvá és szerencsétlenné.” (Szúra 19,30–32).

5. Bibliával kapcsolatos teológiai fogalmak

A bibliából származó teológiai fogalmak is jelen vannak a Koránban. Például a föltámadás,⁸⁰ a pokol és a purgatórium vagy a végítélet. Mohamednek a keresztényekre való utalásai jól tükrözik a keresztény közösségekkel kapcsolatos élményeit. Egyszer a muszlimok barátainak nevezi őket (Szúra 5,82–85), máskor a szerzetesi élet bevezetőinek (Szúra 57,27), de akikkel vitatkozott, azoknak felsorolta tévelygéseit⁸¹ is. A Korán kifejezetten utal az evangéliumokra is.⁸² Igen sajnálatos a kölcsönös kiátkozásra való felszólítás (Szúra 3,61).

⁸⁰ A föltámadással (ba't és egyéb arab szavak) kapcsolatos történelmi példák említése: Szúra 2,243.259. A feltámadás elutasításának elítélése: Szúra 13,5; 19,66; 27,67; 32,10; 34,7; 36,78; 37,16–17; 43,35; 45,24; 75,3–4; 79,10–11. A halál és a feltámadás közötti időszak kérdéseivel foglalkozik: Szúra 2,259; 20,103–104; 23,112–115; 30,55. A feltámadás bizonyítékait tárgyalja: Szúra 7,57; 22,5; 30,19.50; 35,9; 50,9–11. A teremtés és a feltámadás kapcsolatáról szól: Szúra 29,19; 36,79; 46,33; 50,15; 75,36–40; 80,22. A feltámadás egyik jelképe a Koránban a tűz: 36,80. A sírok megüresedéséről is szó van a Koránban: 82,4; 84,4; 100,9.

⁸¹ Szúra 2,211–213.120.135.140. 3,67. 4,171 5,14–18.51.72–75. 9,30–32–56 98,4.

⁸² Evangélium (Indzsil): 3,3.48.65; 5,46.66.68.110; 9,111; 48,29; 57,27.

Összegzés

A fenti áttekintésből kitűnik, hogy a zsidó és a keresztény Biblia, valamint a Korán keletkezésének módja igencsak eltér egymástól, mégis a Koránban sok bibliai hagyomány benne foglaltatik sajátosan értelmezve. Mivel mind a héber, mind a keresztény Biblia korábbi a Koránnál, érthető, hogy amikor ezek hagyományát értelmezi a Próféta, akkor tulajdonképpen az értelmezés értelmezését végzi. Hiszen Ábrahám személyét a héber Biblia is értelmezte, sőt, Jézus is saját Istenképére és vallási szándékára nézve Ábrahám követőjének, utódjának vallotta magát (Mt 1,1 // Mt 22,31 // Mk 12,26 // Lk 20,37). Kortársai kritikájaként pedig azt mondja: „ha Ábrahám fiai vagytok, tegyétek azt amit Ábrahám tett.” (Jn 8,39). Az ellene szóló vádak egyike pedig, hogy nagyobbnak tartja magát Ábrahámnál (Jn 8,53). Amikor Mohamed az Ábrahám- és a Jézus-hagyományokat továbbértelmezte, akkor nem az Ábrahámról és Jézusról szóló szövegekből indult ki, hanem a szövegek alapján kialakult közösségeknek, azoknak a zsidóknak és keresztényeknek az értelmezéséből, akikkel találkozott igehirdetése közben és vallásszervező tevékenysége folyamán. Ugyanez jellemzi Mária-értelmezését is. Érdekes lenne tudni elkülöníteni, hogy Mohamed próféta milyen bibliai hagyományokat halott, és mit tett hozzá ő, saját értelmezésként.

Az Öszövétség és az Újszövétség is, és főleg az evangéliumok igen sok képes beszédet tartalmaznak. Jézus például példabeszédek által tanít. Ez a képes beszédmód, részint a bibliai retorika és képanyag tükröződéseként, megtalálható a Koránban is, de az általa használt képek vallási és kulturális okok miatt jelentősen eltérnek az általunk megszokott bibliai képektől. Mivel a Koránt évszázadokon keresztül nem fordították le, és a legtöbb kommentár is arab nyelven íródott hozzá, ezért meglehetősen nehéz egy másik nyelven megfogalmazott teológiával szembesíteni fogalomrendszerét. A kereszténységet meghatározó teológia a muszlim világtól független földrajzi és gondolkodási közegben fejlődött ki. Amikor a két világ találkozott egymással, az mindaddig egymás megsemmisítésére vagy átértékelésére irányuló politikai és vallási kísérleteket eredményezett. Ez a helyzet a II. vatikáni zsinat *Nostra Aetate* dokumentumának nyilatkozata után keresztény részről lényegesen megváltozott. Egy hasonló jellegű nyilatkozat a keresztény iratok szent jellege megértésének szándékáról muszlim részről a mai napig várat magára.

Az Európában nagy számban megjelenő muszlimok és az időközben jelentősen kifejlődött európai Korán-kutatás, a vallási közösségek békés egymás mellett élése érdekében új lehetőséget kínálnak napjainkban. A Biblia és a Korán közös és konstruktív értelmezéséhez csak szisztematikus fogalommagyarázattal és hasonló módszerekkel végzett összehasonlító analízissel juthatunk el. Ehhez szükséges, hogy kölcsönösen és alaposan megismerjük az egymás szent könyveiben tükröződő gondolkodásmódot és a szövege fogalomrendszerét. De a hozzáállásunkon is változtatni kell: fokozatosan fel kell számolnunk az egymás iránti előítéleteinket, és kell, hogy muszlim részről is erősödjék a keresztény vallási igazságok tiszteletének szándéka. A muszlim, a keresztény és a zsidó közösségnek is közös érdeke küzdeni a hitetlenség és a morális kontrollt veszített gondolkodás ellen. Emiatt fontos, hogy az Írások vallási-etikai tartalmára koncentráljunk, és elkülönítsük egymástól a korhoz és nyelvhez kötött, valamint az egyetemes mondandót. Ez jó hír a Biblia és a Korán magyarázóinak, hiszen egyhamar nem maradnak munka nélkül. Ez a feladat még hosszú időn keresztül kínálja fel a közös beszéd és gondolkodás és egymástól tanulás lehetőségét, amennyiben képesek leszünk – Isten segítségével – megőrizni a jóindulatot egymás iránt. Úgy vélem jóindulatunk egyben az Isten könyörületességéről szóló tanúságtétel is.

A KORÁN MINT BIBLIA-MAGYARÁZAT ÉS AZ ÍRÁSHAMISÍTÁS PROBLÉMÁJA

Ha a Koránt és a Bibliát nemcsak egy lapon említjük, hanem ezen túlmenően – mint itt is – összefüggésbe hozzuk egymással, akkor általában csak idő kérdése, hogy elhangozzék az elmaradhatatlan végszó: *írashamisítás*. Ez nem is lehet másként. Hiszen a Korán és a Biblia közti tárgyi összefüggés és az *írashamisítás* problémája valóban elválaszthatatlanok; mint-ha ugyanazon érem két oldaláról lenne szó. Ha tehát a Korán és a Biblia tárgyi összefüggéséről beszélünk, szükségszerű, hogy az *írashamisítás*ról is szó essék.

1. Bevezetés

Egy figyelemreméltó, 2002. december 19-i Fatvában „a (monotheisztikus) vallások közti közeledés lehetősége”² kérdésében az Egyiptomból származó, és ma valószínűleg legbefolyásosabb mufti, Yūsuf ‘Abdallah al-Qarāḍāwī azt a nézetet képviselte, hogy a két (monotheisztikus) vallás között egyrésztől nemcsak alapvető vallási különbségek állnak fenn, hanem áthidalhatatlan ellentétek is. Ide sorolja többek között az iszlám abszolút egyistenhite (*tauḥīd*) és a keresztény Szentháromság (*taḥlīl*) ellentétét, az iszlámban Isten abszolút transzcendenciája (*tanzīh*) és a zsidó hitben az antropomorfizmus (*tašbīḥ*) /sic!/ ellentétét, csakúgy mint azt a tényt, hogy véleménye szerint a Korán, ellentétben a Tórával és az Evangéliummal, „minden változtatástól és felcseréléstől mentes maradt (*maḥfūz min kulli taḡyīr watabdīl*)”. Másrésztől mégis ellentmond mindazoknak a muszlimoknak, akik ezek miatt a hitbéli különbségek és ellentétek miatt a muszlimok és „az Írás birtokosai” (*ahl al-kitāb*) közötti bármiféle közösséget visszautasítanak, valamint a Korán és a Biblia közti mindenféle összefüggést kétségbe vonnak; hiszen a Korán azt mondja – itt al-Qarāḍāwī a Szúra 29,46-ot idézi:

„És így mondjátok: Hiszünk abban, ami leküldetett hozzánk és hozzátok. A mi istenünk és a ti istenetek egy. És mi alávetjük magunkat neki.”

Természetesen nem al-Qarāḍāwī volt az első muszlim, aki szóba hozta ezt, és a Korán szavaival a Korán és a Biblia szoros összefüggésére utalt. Hasonló módon már mások is meg tették ezt előtte. Még a XIII–XIV. század egy olyan konzervatív tudósa és az iszlám politikai irányzatának mai védelmezőj³ ihletének forrása is, mint Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyya (1263–1328), aki minden újítást (*bid‘a*) visszautasított, és az írott/áthagyományozott Korán-

szöveg (*naṣṣ*) abszolút előjogát ismerte el, ám aki mindazonáltal fontolóra vette a racionalisták (*ratio* → *‘aql*), tradicionalisták (*traditio* → *naql*) és szúfik (*irāda*) kiegyezését, úgy vélte, hogy a Tóra, az Evangélium és a Korán „egy egybefüggő hagyományt” képeznek. Az iszlám reformer, Muḥammad ‘Abduh (meghalt: 1905) ezt így egészítette ki: „A Tóra, az Evangélium és a Korán nemcsak három egymással összefüggő könyv, hanem ahogy egymást követik, úgy teljesedik ki az emberek számára Isten tanítása, és az igazi vallás fénye az évszázadok folyamán mutatkozik meg teljesen.”

Hogy a Biblia ténylegesen része az iszlám hagyománynak, végül is már maga a próféta is elmondta. A hagyománynak egy jemeni származású öröke, Abū Huraira (600–678) arról számol be, hogy Muhammadot egyszer a teljes nyilvánosság előtt leszólította egy ember, és megkérdezte őt:

„Isten küldötte, mi a hit (*īmān*)?” Erre ő így válaszolt: „A hit az, hogy hiszel Istenben, az Ő angyalában, az Ő Szentírásaiban, az Ő küldötteiben, az Utolsó Ítélet napjában és az isteni gondviselésben, azaz hogy Isten a rosszat és a jót eleve elrendelte.”⁴

Ezzel a válasszal Muḥammad a Koránra utalt, mint az azonnal felismerhető. Ott ugyanis, a Szúra 2,285 és a Szúra 2,136 hasonló szavakkal foglalja össze a próféták és a muszlimok hitének tartalmát. A Szúra 2,285-ben ez áll:

„(Allah) küldötte hisz abban, ami (kinyilatkoztatás gyanánt) leküldetett hozzá az Urától, és (vele együtt hisznek) a hívők. Mindannyian hisznek Allahban, angyalaiban, Írásaiban, és küldötteiben. Nem teszünk különbséget az ő küldöttei között. (...)”

És a Szúra 2,136-ban, tekintettel a muszlimokra:

„Mondjátok: »Hiszünk Allahban és abban ami (kinyilatkoztatás gyanánt) leküldetett hozzánk és Ábrahámhoz, Ismáelhez, Izsákhhoz, Jákobhoz és (Izrael) törzseihez, és (hiszünk abban) amit Mózes, Jézus és a próféták kaptak az Urukától. Nem teszünk különbséget egyikük javára sem közülük. Mi (Allahnak) vetjük alá magunkat.«”

A Koránban csakúgy, mint a Ḥadīṭ-ban a hit félreérthetetlenül magába foglalja az Ő Szentírásaiban való hitet is. Ha a Ḥadīṭ-ban és a Korán-versekben nincs is pontosan megjelölve, mely Szentírásokról van szó, amelyekben hinni a muszlimok hitbéli kötelezettségeinek egyike, a Korán további kontextusa azért ad róla tájékoztatást. A Szentírásokhoz sorolhatók továbbá olyan írásként is még, amelyekben hinniük kell, amik isteni eredetűek és próféták⁵ hirdették őket. Név szerint a Korán az alábbi hat ilyen Szentírást említi:

(1) „Ábrahám lapjai” vagy „oldalai” (*Ḥuḥuf < Ḥaḥḥā*) (Szúra 87,18–19), és más prófétákról, amik azonban nem maradtak fenn, és formájukról, tartalmukról a Korán semmi közelebbit nem említ; (2) Mózes „Tórája” (*ṭaurāt*) (Szúra 2,53; 11,17; 46,12); (3) Dávid „Zsoltárai” (*zabūr*) (Szúra 4,163; 17,55); (4) Keresztelő János „Írása” (*al-kitāb*) (Szúra 19,12); (5) Jézus „Evangéliuma” (*inḡīl*) (Szúra 5,46 u.ö.); és végül: az „arab Korán”, amely Muḥammadnak adott és általa terjedt el (Szúra 12,2).

¹ © Prof. Dr. Stefan Schreiner

² A szöveget lásd: <http://www.islamonline.net/fatwa/arabic/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=70221>

³ Mindenekelőtt a *Kitāb as-siyāsa aš-šar‘iyya*-t értjük ezalatt (Kairó 1981.; angol nyelven lásd: <http://www.sullivan-county.com/z/tay.htm>), amelyben Ibn Taimiyya azt a nézetet képviselte, hogy az állam és a vallás (itt: az *iszlám*) elválaszthatatlanul összetartoznak, és az állam feladata az, hogy a vallás (itt: az *iszlám*) érvényre juttatásáról gondoskodjon.

⁴ Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (817/821–875), *al-ǧāmi‘ aš-ṣaḥīḥ*, I könyv: *kitāb al-īmān*, Nr. 4; vgl. auch Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm al-Buḥārī (810–870), *al-ǧāmi‘ aš-ṣaḥīḥ*, II könyv: *kitāb al-īmān*, Nr. 47.

⁵ A Korán szerinti prófétákat értjük itt ez alatt.

Más szavakkal, azon *Szentírások* amelyek a Korán által bizonyítottan a muszlimok vallási örökségének részei, és Ibn Taimiyya, Muḥammad ‘Abduh és mások szerint a Koránnal egybefüggő tradíciót képeznek, összességében olyan *Szentírások*, amelyek másutt a Biblia egyes „könyveiként” hagyományozódtak át. Ezen *Szentírások* felsorolása azonban mindjárt arra is rámutat, hogy a Korán, ha a Biblia egyes részeiről, ill. a Bibliáról beszél, másvalamit ért alatta, mint az a Biblia, amely a zsidó vagy keresztény hagyományból ismerős. Bár „Mózes Tórája” és „Dávid Zsoltárai” mindazonáltal a héber Biblia hármas kanonizálásának *expressis verbis* megnevezve két részét teszik ki (*Tora – Nevi’im – Ketuvim: TaNaKh*) – a héber Biblia harmadik részének nevéket egyébiránt Lk. 24,44 szerint is a „Zsoltárok”⁶ szerepel – és „Jézus Evangéliuma” ugyanúgy *pars pro toto* képviselheti az Újszövetséget; egyedül „Ábrahám lapjai” vagy „oldalai” vagy „Keresztelő János Írása” azok, amikről sem a zsidó, sem a keresztény hagyomány nem tud igazán beszámolni. Ez mégsem változtat semmit azon, hogy a Biblia ugyanúgy része a Korán előtörténetének, mint ahogyan fordítva: a Korán része a Biblia utótörténetének, és ahogy arról még szó lesz, úgy kell tekinteni, hogy része az értelmezése és a kihatása történelmének.

A Korán és a Biblia ezen összefüggése már magában a Koránban is megalapozott, méghozzá egyrészt (1) a kinyilatkoztatás egységével és a Szentírások belőle adódó egymásutánosságával, másrészt (2) a prófétológiával, ill. a próféták egymásutánosságával.

2. A kinyilatkoztatás egysége és a Szentírás(ok) egysége

(1) Ha Isten egy (Szúra 112), akkor az Ő Igéje, kinyilatkoztatása, próféták által hirdetett üzenete is csak egy lehet. Következésképpen így szól a Korán:

„Leküldötte reád (*nazzala*) (ó próféta) az Írást az Igazsággal ama (kinyilatkoztatások) bizonyosságaképpen, amik előtte voltak (*muḥaddiqan limā baina yadaihi*): Leküldötte (*wa-anzala*) a Tórát és az Evangéliumot korábban útmutatás gyanánt az embereknek. És leküldte (*waanzala*) most a kinyilatkoztatást (*al-furqān*) etc.” (Szúra 3,3–4).

„Kinyilatkoztattunk neked, ahogy (korábban) kinyilatkoztattunk Noénak és az utána (jövő) prófétáknak (*innā auḥainā ilaika kamā auḥainā ilā Nūḥ wa-nabīyīna min ba’dihī*): kinyilatkoztattunk és Ábrahámnak, Ismáelnek, Izsáknak, Jákobnak, (Izrael) törzseinek, Jézusnak, Jóbnak, Jónásnak, Áronnak, Salomonnak és adtunk Dávidnak egy zsoltárt (*zabūrān*).” (Szúra 4,163).

Következésképpen tehát mindenki, aki ezeket a prófétákat követi és az Igét tőlük elfogadja, *eo ipso* ugyanabban az Istenben mint ezen kinyilatkoztatások és próféták által hirdetett üzenetek eredőjében hisz. Teljesen ebben az értelemben hangsúlyozza a Korán is: „A mi istenünk és a ti istenetek egy. És mi alávétjük magunkat neki (*muslimūna*).” (Szúra 29,46).

Ezekkel a szavakkal a Korán egyébként egyben azt is megtiltja, hogy muszlimok, keresztények és zsidók „hitetleneknek” tartsák és akként kezeljék egymást; hiszen – írta már Ġalāl

⁶ Lk 24,44: Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς, Ὁ τοι οἱ λόγοι μου οὕς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὡν σὺν ὑμῶν, ὅτι δε πληρῶθαι παντὰ τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ Μωϋσῆος ὡς καὶ τὸς προφηταὶς καὶ ψαλμοὺς περὶ ἐμοῦ; vö. Sirach, Prolog; 1Makk 12,9.

ad-Dīn al-Maḥallī (meghalt: 1459) az ehhez a részlethez fűződő Korán-kommentárjában – „mind egy és ugyanazon Istennek szavát és parancsát követik”⁷.

(2) Mivel Isten egy és Igéje is csak egy lehet, valamennyi próféta, amennyiben ezen egyetlen Isten prófétái és kinyilatkoztatásának fogadói és hirdetői, sorban követik egymást, ami az imént idézett Korán-versből (Szúra 4,163) egyúttal kivehető. Bár „minden közösségnek van egy küldötte” (Szúra 10,47), mégis *egy prófétai vonulatot* képeznek, a küldöttek sorát, akik között az általuk hirdetettek tartalmára vonatkozólag semmiféle különbséget nem lehet tenni (Szúra 2,136 és 285). Ezért írhatja a Szúra 41,43 Muhammadra vonatkozóan: „Csupán azt mondják neked, amit már előtted mondtak a küldötteknek.”, ahogy Muhammad is mondhatja magáról más helyen: „Nem vagyok én újító a küldöttek között” (Szúra 46,9). Jobban mondva az, amit hirdet, már „benne van az a hajdan voltak Írásaiban” (Szúra 26, 196).

A próféták egymás utánisága a továbbiakban a koráni hagyományok szerint azt jelenti, hogy minden próféta az utódját explicit módon hirdeti és fordítva, a mindenkor utód a mindenkor elődre ugyanolyan explicit módon hivatkozik. Így a Korán szerint Muhammad is olyan, akit „megtalálnak magunknál írással (hírül adva) a Tórában és az Evangéliumban” (Szúra 7,157)⁸ – amit „Azok, akiknek adtuk az Írást, és akik rendje és módja szerint olvassák azt, azok hisznek benne.” – és nem is tagadják (Szúra 2,121). Egy nagyon hatásos példát hoz erre már a 9. században a megfelelő muszlim bibliai olvasmányokból Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī, aki egyébként egy iszlámra áttért szíriai keresztény volt, a *Kitāb ad-dīn wad-daula*,⁹ című művében, melyben a Biblia számtalan olyan részét említi, amelyek szerinte Muhammad eljövételét hirdetik. Már Ábrahám is így imádkozott – Dtn 18, 18-at idézve¹⁰ – a Korán szerint:

„Urunk! És támassz közöttük az ő soraikból egy küldöttet, aki majd hirdeti nekik a te verseidet, megtaníttja nekik az Írást és a bölcsességet, és megtisztítja őket.” (Szúra 2,129)¹¹

De nem csak Ábrahám beszélt így. Még érthetőbben és félreérthetlenebbül hirdette a Korán szerint Jézus Muhammad eljövételét:

⁷ *Tafsīr al-Ġalālīn*, ed. Ḥilāl al-Ġūgā, Damaskus o.J. pp. 531–532. – A későbbi iszlám vallási törvényhozas számára ez nagy jelentőséggel bírt és bír ma is; hiszen ha a keresztények és a zsidók nem „hitetlenek” akkor jogilag sem szabad őket ebbe a kategóriába sorolni, hanem a muszlimok közösségében joguk és igényük van a toleranciára; ld. hozzá Stefan Schreiner, „Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe.” Das Verhältnis des Islams zu Judentum und Christentum, in: *Judaica* 39 (1983), pp. 98–112.

⁸ A muszlim exegeták elvezetnek a Dtn 18,15ff; Jes 5,26–30; Mt 21,33–46 etc. részekig; ld. hozzá Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, pp. 75–110, és a. 11. jegyzetet.

⁹ ed. Alphonse Mingana, Manchester 1923 (angol fordításban: *The Book of Religion and Empire*, transl. Alphonse Mingana, Manchester 1922, repr. New Delhi 1986); ld. hozzá Martin Accad idézetösszeállítását, Muḥammad’s Advent as the Final Criterion for the Authenticity of the Judeo-Christian Tradition: Ibn Qayyim al-Jawziyya’s *Hidāyat al-ḥayārā fī aḡwibat al-yahūd wa-l-naṣārā*, in: B. Roogema / M. Porthuis & P. Valkenberg (eds.), *The Three Rings – Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Leuven / Dudley, MA. 2005, S. 216–236, pp. 226–228.

¹⁰ Dtn 18,18: וְנִתְּחִי דְבָרִי בְּפִי וְדָבַר אֱלֹהִים אֶחָד כָּל-אִשְׁ אֲנֹנִי.

¹¹ Vö. Szúra 2,151; 3,164; 62,2. Míg a felolvasása (*talā*) a verseknek (*āyāt*), a Szentírásnak tanításai (*‘allama*) (*al-kitāb*) és bölcsessége (*al-ḥikma*) úgy mint megtisztulás (*zakkā*) a prófétai küldetés „külső” oldalát foglalják össze, a Szentírás (*al-kitāb*) és bölcsesség (*al-ḥikma*) utalnak tartalmára (ugyancsak: Szúra 3,48 und 5,110); vö. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931 [repr. Hildesheim 1988], pp. 159–161.

„És (emlékezz arra), amikor Jézus, Mária fia azt mondta: Izrael fiai! Allah küldött engem hozzátok, bizonyosságul annak, ami a Tórából előttem volt, és hogy örömhírt hozzak egy küldöttről, aki énutánam jön el, s akinek fölöttébb dicsért a neve.” (Szúra 61,6).

Hogy ezt a verset megértsük és az *Ahmad* és *Muhammad* összefüggésben értelmezzük – aminek közelebbi vizsgálata túllépné jelen írás kereteit¹² – a muszlim Korán-magyarázók János Evangéliumából Jézus búcsúbeszédére vonatkoztatják, mely szerint ő egy *παράκλητος* eljöveteletét jövendöli, aki útána kell, hogy jöjjön és fog is jönni (Jn 14,16–17; 15,26; 16,4b–15 u. ö.).¹³ Itt – legkésőbb Rabban at-Tabarī óta, aki a *παράκλητος* szót a szír *munhamannā*-val magyarázta, aminek jelentése az arab *muhammad* és *ahmad* szavakhoz hasonlóan „nagyradicsért” – a görög *παράκλητος* szó mássalhangzóit nyilvánvaló módon másképp vokalizálták és a *παράκλητος* helyett *περίκλητος*-nak olvasták, ami úgy mint a *muhammad* és *ahmad* szintén „nagyradicsért”-et jelent.¹⁴

A prófétáknak erre a meghirdetésre és visszautalásra alapuló egymásutánisága nyomon követhető abban is, hogy tartalmilag valamennyi próféta egy és ugyanazt hirdeti, ahogyan azt a Korán próféta-történeteinek ciklusai azonos, ismétlődő tartalma és párhuzamos elbeszélő szerkezete is kifejezik.¹⁵

Ami a Korán szemszögéből nézve az egyes prófétákat és az általuk hirdetett üzenetet, illetve az erre alapuló kinyilatkoztatási írásokat megkülönbözteti egymástól, az nem a tartalmuk. Sokkal inkább „külsőségek” azok, amiket a próféták és igehirdetésük különbözőségének kritériumaiként megnevezhetnénk. Ezekhez a „külsőségekhez” olyan dolgok tartoznak, mint hogy az Ige kikhez szól, mi a nyilvánosság elé lépésük helye és ideje, illetve az igehirdetés nyelve: mindegyikük „a maga idejében, a maga népéhez, a maga helyén és a maga nyelvén” szólt (Szúra 14,4; 16,36; 21,25), így Muhammad az arabokhoz Mekkában és Medinában „érthető arab nyelven” (Szúra 12,2; 43,2).

3. A Szentírás(ok) különbségmentességéről és az íráshamisításról

A kinyilatkoztatás egységében az Ige egysége és egyformasága valamennyi próféta esetében megindokolja végül a „különbség-mentességüket” is. Bár az egyetlen kinyilatkoztatást

¹² Ld. pl. Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl Ibn Kaṭīr, *Muḥtaṣar taḥṣīr al-Qurʾān* ed. M. A. aṣ-Ṣābūnī, 3 Bde, Beirut / Mekka 1984, Bd. III, pp. 493–494.

¹³ Muhammad Asad, *The Message of the Qurʾān*, Gibraltar / Dublin 1980 (21992), pp. 861 A. 6; Rudi Paret, *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1977 [több kiadás], pp. 476–477. A későbbi muszlim Exegese minden erejével azon fáradozott hogy ezt a „bibliai Muhammad-bizonyítékot” – hogy Wilhelm Vischers egyik könyvcímét idézzük hozzá szabadon – kimutassa: Pl. Muhammad ʿIzzat Ismāʿīl at-Taḥṭārī, *Muḥammad – nabī al-Islām fī l-Taurāt wal-Inǧīl wal-Qurʾān*, Kairo o.J.; David Benjamin, *Muhammad in der Bibel*, München 1992. – Ugyancsak jóval az iszlám előtt a manicheusok is a Parakletosz-jóslatban látták prófétájuk, Mani meghirdetését (216–276/7) (Alexander Böhlig, *Die Gnosis – der Manichäismus*, Düsseldorf / Zürich 1997, pp. 23–24 u. ö.).

¹⁴ Az európai orientalisták közül Ludovico Marracci (1612–1700) volt az, aki elsőként gondolta ugyanezt Korán-kiadásában és –fordításában. (E. Denison Ross Ludovico Marracci, in: *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 2 [1921], pp. 117–123).

¹⁵ A próféták eme történeteinek kellemes összeállítását ld.: W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qurʾān*, Edinburgh 1970 (= Islamic Surveys 8), pp. 127–135, jegyzék p. 132.

„más-más időben, más-más néphez, más-más helyen hirdették, és más-más nyelven” hagyományozták tovább, az tehát *Szentírássá* vált (Szúra 3,84; 2,136.285), ezek a leírások mégis ugyanúgy mentesek a különbségektől, mint a próféták ezek alapjául szolgáló igehirdetése; feltételezve természetesen, hogy mind az eredeti, autentikus formájukban maradtak fenn. Ez a „különbség-mentesség” azon alapul, hogy közülük mind, mindenesetre az „eredeti alakjukban”, mely a muszlimok meggyőződése szerint csak a Korán esetében adott, az „Isten Könyvére”, (Szúra 35, 29), ill. a „Könyvek Anyjára” (13,39; 43,4; 47,20) nyúlik vissza, és az eredeti, mennyei Írásnak mintegy földi leképezéseként (Szúra 85,22: *lauḥ mahfūz* = „jólőrzött tábla”) értelmezhető.

A Szentírások „különbség-mentességének” felfogása természetesen nem hunyhat szemet afölött, hogy a Biblia és a Korán „rögzített formában” azért mégsem mentesek a különbségektől, mint elméletileg lenniük kellene. Aki jártas a zsidó és keresztény biblikus, ill. poszt-biblikus irodalomban, a Korán-olvasmányokban bár mindenütt ismerős dolgokba botlik, de gyakran más, megváltozott formában, és ugyancsak más összefüggésben. Már Muhammad zsidó és keresztény kortársai képesek voltak rá, hogy az általa hirdetett Igében a saját Szentírásaik tartalmát a kinyilatkoztatás egységének hangsúlyozása ellenére se ismerjék fel; így megtagadták azt, hogy az Ő Igéjében felismerjék az igazságot, és hogy őt kövessék (Szúra 2, 145). Ehelyett kiálltak amellett, hogy hisznek „csak az egyik (azaz a Tóra és az Evangélium által nekik kinyilatkoztatott) részben, de nem a másokban (a Muhammad által hirdetett kinyilatkoztatásban)” ahogy a Szúra 4,150 írja. Ilyenfajta „különbségeket” tenni az Ige hírnökei és az általuk hirdetettek között a Korán szerint „nyilvánvaló hitetlenség” tettének minősül, és mindenki, aki ilyen „különbségeket” tett, kénytelen volt elfogadni azt a vádat, hogy ő „igazi hitetlen” (Szúra 4,151).

Az, hogy a Korán és a Biblia rögzített formájukban mégsem oly „különbség-mentesek”, tehát mégis léteznek köztük „különbségek”, már a Korán is problémaként dokumentálja; a magyarázat pedig, amit a Korán ad erre, ugyancsak egyszerű, mint a kinyilatkoztatás egységeről szóló tanítás következménye: ha a kinyilatkoztatás csak egy, ráadásul csak a Koránban „örizték meg a legjobban”¹⁶, akkor a Biblia és a Korán közti „különbségek” esetében csak az eredeti Biblia-szöveg utólag végzett változtatásairól lehet szó; az „igazi”, eredeti Biblia, ami persze ma már nem létezik, nem mutat fel ilyen különbségeket a Koránal szemben. Hiszen valóban többször van szó a Koránban is „szándékos íráshamisításról” az „írástudók” (zsidók és keresztények) részéről; így pl. a Szúra 2,75–79-ben:

„(75) Hogyan kívánhatjátok ti (muszlimok), hogy (a zsidók) higgyenek nektek, amikor egy részük hallotta Allah szavát, és miután megértette azt, tudatosan meghamisította (*yuharriḥūnahū*)! (76) Ha hívőkkel találkoznak, azt mondják: 'Hiszünk'. Ám ha egymás között egyedül maradnak, azt mondják: 'Vajon el akarjátok mondani nekik azt, amit Allah kinyilatkoztatott nektek, hogy (főhasználva) azt vitába szálljanak veletek Uratok színe előtt? Vajon elment az eszetek?’ (77) Vajon nem tudják, hogy Allah tudja azt, amit eltitkolnak és amit kinyilvánítanak? (78) Vannak közöttük pogányok, akik nem ismerik az Írást, (állításaikat) csak vágyaikkal (támasztják alá) és csupán vélekedéseikkel hozakodnak elő. (79) Ám jaj azoknak, akik saját kezükkel írják az Írást, s aztán azt mondják: 'Ez Allahtól származik', hogy elkótyavetyéljék azt potom áron! Jaj nekik azért, amit a kezük írt, és jaj nekik azért, amire szert tettek!’”

¹⁶ Muhammad Hamidullah, *Der Islam – Geschichte, Religion, Kultur*, Genf 1388 H / 1968, p. 96–97 §§ 146–147.

A kérdés, hogy mit értenek itt „íráshamisítás” alatt, nem lehet könnyen és gyorsan megválaszolni. Már a Korán is legalább öt különböző megfogalmazást használ, amelyekkel az „íráshamisítás” tényállására utal, de anélkül, hogy magyarázatot, hát még hogy kielégítő magyarázatot adna rá; és így van ez a későbbi szerzőknél is. „Íráshamisítás” alatt eszerint az alábbiakat értjük:

(a) az értelem elferdítése (*tahrīf* > *harrafa l-kalima ‘an mawāḍi‘ihī*):

„És mivel megszegtek az egyezségüket, megátkoztuk őket és megkeményítettük a szívüket. (Az Írás) szavait kiforgatják a helyükről (*yuharrifūna l-kalima ‘an mawāḍi‘ihī*), és elfelejtették egy részét annak, ami intés gyanánt (leküldetett) nekik. És – kevés kivétellel – folyton-folyvást áruást tapasztalsz náluk. De légy elnéző velük és bocsáss meg (nekik)! Allah szereti a jóra valókat.” (Szúra 5,13).

Itt az értelem elferdítését vagy összecserélését egy lapon említi a szöveg elfelejtésével. De más a Szúra 4,46-ban:

„A zsidók közül akadnak olyanok, akik a szavait kiforgatják a helyükről (*yuharrifūna l-kalima ‘an mawāḍi‘ihī*), és azt mondják: 'Halljuk, és fellázadunk' (*sami'nā wa-ašainā*) és 'Halljad hallatás nélkül!' (*wa-sma'*), és 'Figyeli ránk' (*wa-rā'inā*),¹⁷ – eképpen csavarják ki (az értelmet) a nyelvükkel kiforgatják s rágalmaazzák az (iszlám) vallását. Ha azt mondanák: 'Halljuk és engedelmeskedünk' (*sami'nā wa-aṭa'nā*) és 'Halljad!' (*wa-sma'*) és 'Nézz ránk' (*wa-nẓurnā*) – bizony jobb lenne nekik és helyénvalóbb. Allah azonban megátkozta őket hitetlenségükért. Csak kevésbé hisznek közülök.”

Az „íráshamisítás”, azaz az értelem elferdítése vagy összecserélése itt azt jelenti: „a szöveget másképp kimondani, másképp olvasni”, hogy ezáltal a szöveg vagy egy szó értelme az ellenkezőjére változzon. Külön érdekessége az idézett példának, hogy a Szúra 4,46 a héber Biblia egy mondatára hivatkozik; hiszen a 'Halljuk, és fellázadunk' (*sami'nā wa-ašainā*) alapján nem nehéz a Dtn 5,24: וְשָׁמַעְנוּ וְנִשְׁמָעָנוּ (*we-šāma'nū we-āšmā'nū* „halljuk/engedelmeskedünk és tesszük”) és az Ex 24,6: וְנִשְׁמָעָנוּ וְנִשְׁמָעָנוּ (*na'āseh we-nišmā* „meg fogjuk tenni és halljuk/engedelmeskedünk”) áthallása. A *we-āšmā'nū* szó *wa-ašainā* szóvá történő átalakulását nyelvészetiileg talán úgy lehet megmagyarázni, hogy valószínűleg inkább a mondottak és hallottak szintjén zajlott, nem pedig az írott szöveknél. Mindenesetre a Korán-vers a zsidóknak címezi azt a vádat, hogy a Sínai-hegyen, a Tóra átvételekor ugyan (*we-šāma'nū we-āšmā'nū* „halljuk/engedelmeskedünk és tesszük”) -et mondtak, de az ellentétét értették rajta.¹⁸

További jelentések és elképzelések az „íráshamisítás” ügyét illetően ezekből a perikópák-ból érthetők ki:

(b) egy szó másikkal történő kicserélése (*tabdīl* > *baddala qaulan*):

„(58) (Emlékezzetek arra), amikor azt mondtuk: 'Lépjetek be ebbe a városba és egyetek ott, ahol csak akartok, amit szemetek és szátok csak megkíván: Lépjetek be a kapun s mondjátok földre borulva: 'hitta!' Megbocsátjuk nektek a vétkeiteket, és gyarapítjuk azokat, akik helyesen cselekedtek. (59) Másra változtatták a nekik mondott szót azok, akik vétkeztek. És büntetést küldtünk a vétkezőkre az égből az ő gonoszságukért.” (Szúra 2,58–59 = 7,161–162)

Bár e két versnek sem az eredetét, sem az eredeti értelmét nem sikerült mindeddig elégséges módon tisztázni, a szóban forgó kontextusban az „íráshamisítás” vádja megint csak a zsi-

¹⁷ Vö. Szúra 2, 104

¹⁸ Ld. hozzá már Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, pp. 301–303.

dók felé irányul, akik a szöveg alapján várható gyónás helyett megbocsátást kértek, és a várható *هَتَّاءُ* (*hātānū*, „vétkezünk”) szót a *hitta* („megbocsátás”) szóval „cserélték fel”. Hogy ez mire vonatkozik, nem egészen világos; ennek megfelelően hosszú a sora azon javaslatoknak, amik Num 14,40-tól mYoma II,8; IV.2; VI.2-ig tartanak.¹⁹

(c) az Írás nyelvükkel való kiforgatása (*layy* > *lawā alsinatahū bil-kitāb*) (Szúra 3,78):

„Akadnak közöttük olyanok, akik elferdítik nyelvükkel az Írás szövegét (*yalwūna alsinatahum bil-kitāb*), hogy az Írás részének véljék, (a valóságban) azonban nem az Írás része. Azt mondják, hogy az Allahtól származik, ám az nem származik Allahtól. (Ezzel) hazugságot mondanak Allahhal szemben és ők (ezt) tudják.”

Itt – ugyanúgy, mint a Szúra 2,79-ben – az íráshamisítás nyilvánvaló módon azt jelenti, hogy valaki a szöveget saját kézzel írja, tehát önmaga az írás szerzőjeként, annak *auctoraként* működik közre. Éppen ezért kell Muhammadnak – mint minden prófétának – *ummī*-nek lennie (Szúra 7, 157), azaz analfabétának, hogy ki lehessen zárni azt, hogy ő maga lenne a Korán szerzője.²⁰

Említsünk meg végül két további, a Koránban előforduló kijelentést, ill. megfogalmazást, úgy mint:

(d) az igazság hazugsággal való lefedése (*labisa l-ḥaqq bil-bā'il*: Szúra 2,42; 3,71) vagy az Írás egy részének elrejtése vagy titokban tartása (Szúra 6,92), ami lényegében az eredeti, „igazi”, ma már nem létező Bibliában található, Muhammad érkezését explicit hirdető kijelentésekre vonatkozik.

A Szúra 2,79 vershez: „Ám jaj azoknak, akik saját kezükkel írják az Írást, s aztán azt mondják: 'Ez Allahtól származik', hogy elkótyavetyéljék azt potom áron! Jaj nekik azért, amit a kezük írt, és jaj nekik azért, amire szert tettek!” Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr b. Yazīd aṭ-Ṭabarī (839–923) a Korán-kommentátor mindjárt megjegyezte, hogy ez a vers Muhammad eljövételének hirdetésére (*na't Muḥammad*) vonatkozott, ami a Tóra eredeti, Istentől elküldött verziójában is megtalálható volt, de amit a zsidók „eltávolítottak a helyéről”, és hozzácsatol egy Ḥadīṭ-ot, mely szerint 'Utmān azt mondta, hogy a zsidók a Tórához azt tettek hozzá, amit akartak, és azt vettek el belőle, ami nem tetszett nekik, mint például Muhammad említése. Ezért lobbant fel ellenük Isten haragja, és Ő maga vont vissza a Tóra egyes részeit (*rafā'a*).²¹

Anélkül, hogy nekiállnánk ebben az értekezésben teljes leltárt készíteni a Korán idevonatkozó kijelentéseiről és ezek elemzéséről, mivel ezt már megtette W. M. Watt²², az mindenestre világos, hogy az íráshamisítás fogalma az egymással versengő elképzelések teljes spektrumát átfogja, melyeket pedig nem könnyű közös nevezőre hozni. Emellett a Korán szerint az íráshamisítás, amennyiben nem „a szöveg elrejtését” érti ez alatt, elsősorban a szöveg értelmére, jelentésére de nem magára a szövegre értendő. Az íráshamisítás eszerint először is az értelem elferdítését, a megelőző kinyilatkoztatás rossz interpretációját jelenti, tehát azt, amit a későbbi viták *tahrīf al-ma'nā*-nak neveztek, szemben a *tahrīf al-laḥz*-val, ami alatt a kinyilatkoztatási szöveg tényleges elferdítését/hamisítását értették. Ráadásul a Koránban az

¹⁹ Rudi Paret, *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, pp. 19–20.

²⁰ Itt nincs jelentősége annak, hogy ez-e az *ummī* szó egyetlen jelentése. Rudi Paretnak (*Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, pp. 21–22., a Szúra 2,78-hoz) bizonyosan igaza van, amikor ellentmond ennek. Hogy egy prófétának egyenesen analfabétának kell lennie, méghozzá teológiai okokból, Alexandriai Philón óta a zsidó hagyomány számára is visszatérő probléma, hiszen mit jelentsen az, hogy „a Tóra a mennyből származik”, mégis „Mózes Tórája”-ként említik? Mózes a Tóra szerzője?

²¹ Ld. hozzá H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, S. 20–21.

²² *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London / New York 1991.

íráshamisítás vádja érdekes módon mindenekelőtt a zsidók, és nem a keresztények ellen volt jelen. Ez utóbbiakkal kapcsolatban az íráshamisítás problémája csak a későbbi poszt-koráni vitairódlomban merül fel, ahogy egyrésről Thomas F. Michel SJ az Ibn Taimiyya's *al-ğawāb aš-šahīḥ*²³ kiadásához írott részletes bevezetőjében, másrésről Martin Accad²⁴ is megmutatták. Többnyire és elsősorban itt is a *taḥrīf al-ma'nā*, értelmet ferdítő jelentésben, de nem szándékos szövegrontásként (*taḥrīf al-laḫẓ*).

Még úgy is, hogy 'Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī a „Válasz a keresztényeknek” (*ar-radd 'alā n-naṣārā*) című írásának bevezetőjében *tanāquḍ*-ról („ellentmondások”), *kabā'ir*-ről („a szöveg nagymértékű elferdítése”), *taḥrīf*-ről és *fasād*-ról („a szöveg/ elrontása”) beszél a Biblia kapcsán, amit úgy nevez, hogy „annak megtevesztése, aki alkotta” (*ğāš man allafahā*) így értelkezése során a továbbiakban az íráshamisítást csak az eredeti értelmet elferdítő értelmezésnek tartja, és feladatának érzi „a szavakat, amiket (a keresztények) a (tulajdonképpen, valódi) értelmük ellenében magyaráztak (*ta'awwalūhā*), és a *taḥrīf*-ot és a *fasād*-ot, amik bennük találhatók, Isten segítségével helyreállítani”.

Hasonló a helyzet Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ğāḥiz al-Fuqaimī (776–868/9) és „Válasz a keresztényeknek” (*ar-radd 'alā n-naṣārā*) című munkája esetében is. Számára a *taḥrīf*-ot a keresztények és zsidók esetében egyrésről a szöveg (*tawātur*) megbízható áthagyományozásának a hiánya okozza, másrésről a szöveg nyelvezetével való bánásmódot illetően az ő elégtelen kompetenciájukra vezethető vissza, ami megmutatkozik mindenekelőtt eltérő Biblia-fordításaikban.

Csak a XI. században nyert az íráshamisítás vádja és vitája új értelmet, amikor is a muszlimok részéről már nemcsak a Biblia eredeti értelmet elferdítő értelmezésére utal, hanem az íráshamisítást mint a Biblia szövegének tényleges elferdítését és eltorzítását (*taḥrīf al-laḫẓ*) érti alatta.

Az andalúz Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad Ibn Ḥazm (meghalt: 1064), volt az, aki a „Különbségek könyve, tekintettel a vallásokra, szektákra és hitközösségekre”²⁵ című munkájában elsőként értelmezte explicit módon az íráshamisítást szöveghamisításként, és ezt a szöveghamisítást egyrésről a Biblia szövegében található ellentmondások (*tanāquḍ*), másrésről a Korántól való eltérései kapcsán próbálta meg bebizonyítani²⁶. Ezt a példát később mások is követték, többek között Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh al-Ğuwainī (meghalt: 1085), Šihāb ad-Dīn al-Qarāfī (meghalt: 1285) az „Okos válaszok balga kérdésekre”²⁷ című művében és mindenekelőtt Ibn Taimiyya tanítványa, Šams ad-Dīn Muḥammad b. Abū Bakr Ibn Qayyim al-Ğauziyya (meghalt: 1350) az „Útmutató a zsidók és keresztények kérdéseivel kapcsolatos zűrzavarban”²⁸, hogy csak ezeket említsük.

Annál meglepőbb, hogy tekintettel az íráshamisítás vádjára *taḥrīf al-laḫẓ* értelemben, az végül mégis figyelemre méltóan ambivalens pozícióban maradt. Ezt írja a már többször említett Ibn Taimiyya a XIV. században a szintén már idézett *al-ğawāb aš-šahīḥ* című művében:

²³ A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Šahīḥ, New York 1984

²⁴ Corruption and/or Misinterpretation of the Bible – The Story of Islamic Usage of *Ṭaḥrīf*, in: Theological Review 24/2 (2003), S. 67–97.

²⁵ *Kitāb al-ḫisāl fī l-milal wal-ahwā wan-niḥal*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr & 'Abd ar-Raḥmān 'Umaira, 5 Bde, Beirut 1405 / 1985.

²⁶ Ld. hozzá Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, S. 19–74; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden / New York / Köln 1996 (= Islamic Philosophy, Theology and Science, Bd. 22), pp. 223–248.

²⁷ *Al-ağwiba al-fāḥira 'an al-as'ila al-fāğira*, ed. B. Z. 'Awaḍ, Kairo 1987.

²⁸ *Hidāyat al-ḥayārā fī aḡwibat al-Yahūd wan-Naṣārā*, ed. Aḥmad Ḥiğāzī as-Saqā, Kairo 1980.

„Ha ők (zsidók és keresztények) úgy vélik, hogy a Korán igazolja az általuk birtokolt Biblia szövegének megbízhatóságát (*alfāḥ*), – ez a Tóra és az Evangélium – amit néhány muszlim jóváhagy nekik, de sok muszlim vitatja.”²⁹

Ellenben az íráshamisításra való tekintettel és *taḥrīf al-ma'nā* értelemben teljes az egyetértés. Hogy még egyszer Ibn Taimiyyát idézzük:

„Tekintettel a Szentírások (Biblia) értelmét elferdítő értelmezésekre az ő (zsidók és keresztények) magyarázatai és interpretációi által, (...) és előírásainak megváltoztatására saját jogi döntéseik által a muszlimok, zsidók és keresztények egyaránt (a Bibliára vonatkozó) *taḥrīf*-ot és értelmének elferdítését tanúsítják.”³⁰

És ahogyan Yūsuf al-Qaradāwī sejk kezdetben idézett fatvája is mutatja, ez a tényállás végeredményképpen a mai napig semmit sem változott. Hogy semmi nem is tudott volna és nem is tudna változtatni rajta, végül a Bibliának a Korán, és ezzel az iszlám hagyomány számára való jelentésével függ össze. Ezzel visszatérek a próféták és a kinyilatkoztatás Szentírásai egymásutániságához, és most az azokból eredő következményekre világítok rá.

4. Az egymás utániság mint a kinyilatkoztatás Szentírásainak egymást követő bizonyítéka

Már szó volt róla, hogy a próféták egymás utániságának gondolata a Korán iszlám prófétológiája szerint a kinyilatkoztatás egységét és a kinyilatkoztatás (valódi) Szentírásai különbségmentességét dokumentálja. Azonban a kinyilatkoztatás Szentírásainak különbségmentessége nem jelenti sem azok egyenértékűségét, sem pedig egyenrangúságát. Az egymást követés mint kulcsszó sokkal inkább arra utal, hogy létezik egy időbeni sorrend, a prófétáknak és a kinyilatkoztatás Szentírásainak egymásutánisága: az „Ábrahám lapjai” megelőzték „Mózes Tóráját”, az pedig „Jézus Evangéliumát”, ez pedig megint csak megelőzte a Koránt (vö. Szúra 3,65). Ahogyan a próféták eme egymásutániságának megfelelően Mózes és Jézus a maguk idejében „a próféták pecsétje” volt³¹, úgy Muhammad nemcsak „a próféták pecsétje” a maga idejében, hanem általában véve „a próféták pecsétje” (Szúra 33,40). Ugyanúgy érvényes az is, hogy amint a Tóra (*taurāt*) és az Evangélium (*inğīl*) a maguk idejében „útmutatás és világosság” (*hudā wa-nūr*) voltak (Szúra 5,44.46), úgy a Muhammad, „a próféták pecsétje” által hirdetett kinyilatkoztatás nemcsak időben az utolsó, de egyben a legvégső érvényű is (Szúra 3,3). A prófétáknak és a kinyilatkoztatás Szentírásainak – időbeni – egymásutánisága emellett mindjárt a rangsorukat is kifejezi.

A próféták imént említett időbeni egymást követése és a kinyilatkoztatás Szentírásainak vele járó rangsorolása mindenesetre nem azt jelenti, hogy a mindenkori megelőző Szentírások ezért jelentéktelenné válnának, és a mindenkori rákövetkező elértéktelenné őket. Épp ellenkezőleg: az egymás követése a Korán szerint egyben az előző Szentírások „bizonyítéka” (*tašdīq*) és „megerősítse” (*ḥaimana*) is az utánuk következő által, és ezzel együtt a – persze, átmeneti és időben behatárolt – igazságuk mint „útmutatás és világosság” (*hudā wa-nūr*) „bi-

²⁹ Thomas F. Michel fordítása nyomán, 213. o.

³⁰ A Tóra és az Evangélium Korán által történő hatályon kívül helyezéséhez ld. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible*, S. 192–222.

³¹ Így nevezi például Ibn Kaṭīr Jézust: „a próféták pecsétje Izrael gyermekei számára” (*ʿĪsā ʿalaiḥis-salām huwa ḥātim anbiyāʾ banī Isrāʾīl*) művében: *Muḥtaṣar tafsīr al-Qurʾān*, ed. aš-Šabūnī, Bd. III, p. 493.

zonyítóka” és „megerősítése” is egyben, mint ahogyan a Szúra 5,44–48-ból is kiderül, ahol többek között ez áll:

(44) „Leküldtük (hajdan) a Tórát (Izrael fiainak) – útmutatással és fényességgel benne – hogy a próféták, akik alávetették magukat (Allahnak) – aszerint ítéeljenek azok között, akik zsidók, hogy a rabbik és írástudók (ahbar) Allah írása szerint ítéeljenek, melynek megőrzés rájuk bízott – és erre ők tanúk voltak. (...) (46) És az ő nyomukba küldtük Jézust, Mária fiát, biznyságául annak, ami a Tórából előtte volt. És adtuk neki az Evangéliumot – útmutatással és fényességgel benne – hogy bizonyítsa azt, ami a Tórából előtte volt – útmutatásként és intésként az istenfélőknek. (...) (48) Leküldtük hozzád az Írást az Igazsággal, hogy bizonyítsa azt, ami az Írásból előtte volt és (hitelességét) tanúsítsa. Ítéelj hát közöttük aszerint, amit Allah leküldött. Ne kövesd az ő kényüket, (eltérve) attól, ami az igazságból eljött hozzád! Mindenki számára kijelöltük a cselekvés (egy meghatározott) zsinórmértékét és egy meghatározott utat. Ha Allah úgy akarta volna, egyetlen közösséggé tett volna benneteket, de (különböző közösségekre osztott szét), hogy (eképpen) tegyen próbára titeket abban, amit (a kinyilatkoztatásból) adott nektek. Versengjete hát a jó-cselekedetekben! Mindannyian Allahhoz fogtok (majdan) visszatérni. És akkor majd ő közölni fogja veletek, hogy miben különböztetek össze (az evilágon).”

Az előzőleg a Tórában (*taurāt*) és az Evangéliumban (*in gēl*) hirdett Igét a Korán mindazonáltal nemcsak elismételte, újítások nélkül és arab nyelven (Szúra 41,43; 46,9), hanem egyben bizonyította és megerősítette a benne foglalt Igazságot, és azt, hogy „útmutatás és világosság”-ot (*hudā wa-nūr*) jelent. Ahogyan az Evangélium a Tórának bizonyítékul és megerősítésül szolgál, úgy szolgál a Korán is bizonyítékul és megerősítésül az Evangéliumnak: „Leküldtük hozzád az Írást az Igazsággal, hogy bizonyítsa (*muṣaddiqan*) azt, ami az Írásból előtte volt, és (hitelességét) tanúsítsa (*muḥaiminan ‘alaihi*³²)” (Szúra 5,48; vö. 2,91).

A Korán és a Biblia viszonyára vonatkozóan a *taḥdīq* („bizonyíték” és „megerősítés”) sokfélélt jelenthet ennek az egymás utániságnak az értelmében:

(a) Először is a *taḥdīq* arra utal, hogy a Koránnak voltak előzményei, melyek létét nem-hogy nem vitatják, de elismerik és pozitívan értékelik.

Az „íráshamisítás” ellenére a Korán a Bibliából következik és rá épít. Megértése egyenesen előfeltételezi a bibliai alapismereteket. Sok bibliai történet annyira le van rövidítve a Koránban, hogy mondanivalójuk a bibliai hivatkozás hiányában alig érthető. A bibliai hagyományok ismerete ez esetben jelentős segítség a megértésükhöz³³. Így Muhammadnak is ezt kellett mondania:

³² Szó szerint: „Áment mondva fölötté”. Ez Ibn d’Abbās szerint (in: *Ibn Kaṭīr, Muḥtaṣar taḥṣīr*, ed. M. A. aṣṢābūnī, 3 Bde, Beirut / Mekka³1984, Bd. I, p. 523): *al-Qur’ān amīn ‘alā kulli kitābin qablahū* („A Korán az Ámen minden Szentírása fölötté”). Ugyancsak: Abū l-Qāsim al-Ḥusain ibn Aḥmad ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt* (*Ṭī ḡarīb al-Qur’ān*, ed. Muḥammad S. Kilānī, Kairo 1381 H / 1961, Sp. 277a–278b s. v. *ṣadaqa*, dort Sp. 278a.

³³ Ld. hozzá t.k. Stefan Schreiner, Muhammads Rezeption der biblischen Jonaerzählung, in: *Judaica* 34 (1978), pp. 148–170; ders., Die „Bindung Isaaks”. Die ‘Aqeda in jüdischer und islamischer Überlieferung, in: S. Meißner & G. Wenz (eds.), *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*, Münster 2007 (= Interreligiöse Begegnungen – Studien und Projekte, Bd. 4), pp. 140–157; Reuven Firestone, Comparative Studies in Bible and Qur’ān: A Fresh Look at Genesis 22 in Light of Sura 37, in: Benjamin J. Hary, John L. Hayes & Fred Astren (eds.): *Judaism and Islam – Boundaries, Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden / Boston / Köln: E. J. Brill 2000 (= Brill’s Series in Jewish Studies, Bd. 27), pp. 169–184.

„Ha kétségben vagy afelől, amit (kinyilatkoztatás gyanánt) leküldtünk hozzád, kérdezd meg azokat, akik olvassák az Írást (amit) teelötted (kaptak).” (Szúra 10,94).

„És csak olyan férfiakat küldtünk el teelötted (küldöttünk gyanánt), akiknek (kinyilatkoztatást) sugalltunk. Kérdezzétek meg az Intés birtokosait (*ahl ad-dikr*), ha nem tudjátok.” (Szúra 16,43)³⁴.

(b) Továbbá a *taḥdīq* mint „bizonyíték” és „megerősítés” ugyanúgy jelenti az előző Írások isteni eredetét, mint a hozzájuk kapcsolódó igazságtartalomét és igazságra való igényét. Az előző Szentírások bármelyike ugyanúgy „útmutató és világosság” (*hudā wa-nūr*), mint a Korán. Ezáltal a Korán számára egyúttal legitimizáló funkcióval is bír. Ebben az értelemben használtak fel bibliai szövegeket évszázadokon át muszlim szerzők, Korán-magyarázók ugyanúgy, mint a történészek³⁵, és nem azért, hogy tipológiailag kihasználják azokat, hanem mint *dicta probantia*.

Kiváló példával szolgál ehhez Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim Ibn Qutaiba (828–889), aki Mu’tzila veresége után „a Szunna és a közösség hívei” (*ahl as-sunna wal-ḡamā’a*), mely abban az időben az Abbaszida Kalifátus fő irányzata, képviselője volt, „Könyv a Ḥadīth eltéréseinek magyarázatáról” (*Kitāb ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṯ*)³⁶ című számos munkájával. Ebben újra és újra a Bibliát idézi Ibn Qutaiba, hogy megbizonyítsa egy Ḥadīth megbízhatóságát és szavahihetőségét.³⁷ Ezt az eljárást pedig azzal indokolja, hogy elismeri isteni eredetét azzal, hogy elmagyarázza, hogy „csak az, ami kinyilatkoztatott” vehető segítségül a kinyilatkoztatás más részeinek értelmezéséhez. Gustav E. von Grunebaum a Szentírás eme használatáról találoán az alábbiakat írja:

„A keresztények is és a muszlimok is abból az alapfelfogásból indulnak ki, hogy a bibliai adatok megjövendölik Krisztus, ill. Muhammad eljövételét (beleértve nyilvános szereplésükkel kapcsolatos részleteket, az eljövételüket kísérő körülményeket), de csak a kereszténység fogadta el az események *prae-figuratio*-ját úgy, ahogyan az Újszövetségben szerepelnek, az Ószövetség *dicta et gesta*-ja által. (...) A történészek álláspontja szerint a *prae-figuratio* az Ószövetség kiegészítésének, vagy a rajta való eligazodásnak egy útja. Bár a Korán és a régebbi Biblia közti rokonság nem olyan szoros, mint az Ószövetség és az Újszövetség között, mégis hasznos lett volna egy tipológia felállítása pl. a korábbi próféták és Muhammad sorsának összehasonlítása kapcsán (míg a muszlim magyarázat valójában a párhuzamok megemlítésére szorítkozik, hogy iga-

³⁴ Ugyanígy a Szúra 21,7; vö. a fogalomhoz Szúra 21,7; 12,109; 17,101; 26,197; *ahl ad-dikr* itt az egyébként megszokott *ahl al-kitāb* („az Írás emberei”) helyett áll, és a korábbi kinyilatkoztatási vallások követőire utal; így pl.: Ibn Kaṭīr, *Muḥtaṣar taḥṣīr al-Qur’ān*, ed. aṣṢābūnī, Bd. II, p. 333; Rudi Paret, *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, p. 286 z. St.; Galāl ad-Dīn as-Suyūṭī azonban egy, a *‘ulamā bit-taurāt wal-inḡīl* („a Tóra és az Evangélium tudósai”) fogalomra való utalást lát benne (*Taḥṣīr al-ḡalālīn*, ed. al-Ḡūḡā, S. 357).

³⁵ A témához ld. David R. Thomas, The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemics, in: *Islam and Christian – Muslim Relations* 7 (1996), pp. 29–38; J. D. McAuliffe, The Qur’anic Context of Muslim Biblical Scholarship, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), pp. 141–158; Martin Accad, Corruption and/or Misinterpretation of the Bible – The Story of Islamic Usage of *Taḥrīf*, in: *Theological Review* 24/2 (Beirut 2003), S. 67–97, p. 72ff.

³⁶ Said Karoui, *Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba* (gest. 276/889), Heidelberg 1997.

³⁷ *Kitāb ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṯ*, ed. ‘Abd Allāh Faraḡ Zakī al-Kurdī, Maḥmūd Šukrī al-Alūsī & Maḥmūd Šābandārzāde, Kairo 1362 (französ. Übersetzung: G. Lecomte, Damaskus 1962).

olja Muhammad hitelességét az előzmények és saját, valamint elődei sanyarú sorsának hasonlóságán keresztül), mint az iszlámon belüli vallási csoportok vitáit illetően is. (...) De (ti. a tipológia) nem egyszer olyan eszközként szolgált az 'extrém' misztikusok között, amellyel a szent hagyományok *dicta*-ját, vagy a kinyilatkoztatást lehetett rendszerezetten értelmezni."³⁸

Megemlítendő ezzel összefüggésben az ún. *Isrā'īliyyāt* és annak – elismerten – ambivalens álláspontja az iszlám hagyományon belül.³⁹

(c) A harmadik az, hogy az előző Írások „bizonyítéka” és „megerősítése” az előzmények válogatását és kritikus vizsgálatát jelenti. Egyébként vizsgálatról és bizonyítékról beszélt, mint fent már említettük, Ibn Kaṭīr Korán-kommentátor is.⁴⁰

A Korán valóban igényt tart arra, hogy az „írástudók” „íráshamisítását” korrigálja azzal, hogy egyfelől olyasmit nyújt, amit azok eltitkoltak, másfelől helyreigazítja, amit azok össze- tévesztettek.

„Ti Írás birtokosai! Eljött immár hozzátok a mi küldöttünk, hogy világosan elmagyarázzon nektek sok mindent, amit elrejtettetek az Írásból (*mimmā kuntum tuḥfiṭu minā l-kitāb*), és (ugyanakkor) sok mindenben elnéző (írántatok). Fényesség és nyilvánvaló Írás jött hozzátok Allahtól.” (Szúra 5,15).

Ebben az értelemben „bizonyíték” és „megerősítés” a Biblia magyarázatát és kommentárját jelenti. Ezzel a Korán a Biblia *relecture*-je. Hogy ezt az egyes példákon keresztül akar- nánk szemléltetni, messze túllépné jelen értekezés kereteit.⁴¹

(d) Végül azt is jelenti az egymás utániség gondolata, hogy minden következő Szentírás felülmúlja az azt megelőzőt, ezzel együtt előfutárrá minősíti, és végül hatályon kívül helyezi, mint ahogyan a következő Ḥaḍīṭ 'Abd Allāh b. 'Abd ar-Raḥmān b. al-Faḍl b. Baḥrām b. aṣ-Šamad Muḥammad ad-Dārimī as-Samarqandī (797–869) *Sunan*-jában (*al-Musnad* Nr. 436) rávilágít:

„Muḥammad b. al-'Alā' mondta el nekünk: Ibn Numair mesélte, aki Muḡā- lidból 'Āmirból Ġābirból származik, hogy 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb Isten küldöttének (Isten áldja meg és adja meg neki az üdvözülést) elvitt egy példányt a Tórából és azt mondta: 'Ó, Isten küldötte, ez a Tóra egy példánya.' De ő hallgatott. Ak- kor elkezdett olvasni, és Isten küldöttének arca megváltozott. Abū Bakr éré-

³⁸ Gustav E. von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam*, Zürich 1969, p. 310.

³⁹ Jane D. McAuliffe, *Assessing the Isrā'īliyyat: An Exegetical Conundrum*, in: Stefan Leder (ed.), *Storytelling in the Framework of Nonfictional Arabic Literature*, Wiesbaden 1999; Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond, Surrey 2002; vö még Ronald L. Nettler & Suha Taji-Farouki (eds.), *Muslim-Jewish encounters: intellectual traditions and modern politics*, Amsterdam 1998 (= *Studies in Muslim-Jewish relations*; Bd. 4).

⁴⁰ *Muḥṭaṣar taḥṣīr al-Qur'ān*, ed. aṣ-Šābūnī, Bd. I, S. 523–524, a Szúra 5,48-hoz.

⁴¹ Példák rá: Stefan Schreiner, *Kalif Gottes auf Erden. Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: Ulrike Mittmann-Richert, Friedrich Avemarie & Gerbern. S. Oegema (eds.), *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antiken Judentum und Koran, Festschrift für Hermann Lichtenberger*, Neukirchen–Vluyn 2003, pp. 25–37; ders., *Das Sabbatgebot im Koran. Ein Beitrag zum Thema 'Der Koran als Auslegung der Bibel'*, in: Julia Männchen & Torsten Reiprich (eds.), *„Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden” (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult*, Neukirchen–Vluyn 2007, pp. 333–345; zur Sache ferner John Kaltner, *Ishmael instructs Isaac. An introduction to the Qur'an for Bible readers*, Collegeville, MN 1999; John C. Reeves (ed.): *Bible and Qur'an – essays in scriptural intertextuality*, Atlanta 2003 (= *Society of Biblical Literature symposium series*; no. 24); Jane D. McAuliffe et al. (eds.), *With reverence for the word. Medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York, NY 2003.

lyesen megszakította, és azt mondta: 'Nem látod Isten hírnökének arcát (Isten áldja meg és adja meg neki az üdvözülést)?' 'Umar ránézett Isten hírnökének arcára (Isten áldja meg és adja meg neki az üdvözülést), és azt mondta: 'Övjon meg Isten engem és az Ő hírnökét (Isten áldja meg és adja meg neki az üdvözülést) az Ő haragjától! Elfogadjuk Istent a mi Urunknak, az iszlámot a val- lásunknak és Muhammadot a prófétánknak.' Ekkor így szólt Isten hírnöke (Isten áldja meg és adja meg neki az üdvözülést): 'Arra, aki Muhammad lelkét tartja a kezében! Ha Mózes megjelent volna előttetek, és őt követték volna, és engem elhagytatok volna, letértetek volna az útról, és ha ő élne és az én pró- fétaságomat megérte volna, engem követett volna.' ”

Ugyanezt mondja a Korán már a Szúra 2,91-ben is: „Amikor azt mondják nekik: 'Higgye- tek abban, amit Allah (az imént) leküldött' – ők azt mondják: 'Mi (csak) abban hiszünk, amit nekünk (Allah korábban) küldött le hozzánk (*unzila 'alainā*)'. És nem hisznek (*wa-yakfurūna*) abban, amit utána (nyilatkoztatott ki), holott az az Igazság, bizonyosságul annak, ami a birtó- kukban van (*wa-huwa l-ḥaqq muṣaddiqan li-māma'ahum*). Mondd: miért öltétek meg koráb- ban Allah prófétáit, ha (különben) hívők vagytok?”

És a Szúra 5,68-ban: „Mondd: 'Ti Írás birtokosai! (Vallásotokban) nincs a lábatok alatt semmi, ameddig be nem tartjátok a Tórát és az *Evangéliumot* követitek, és azt, amit (most) elküldött nektek Uratok.”

A Szentírás, ami Mózesnek, és a Szentírás, ami Jézusnak adatott, a maguk idejében Isten Szentírásai voltak, de hatályon kívül helyezte a Tórát az *Evangélium*, az *Evangéliumot* pedig a Korán. Azaz: a Korán után a korábbi Szentírások (*taurāt, zabūr, inġīl*) elvesztették kötelező erejüket, hiszen most már maga Mózes is az arab prófétát követné, ahogy az imént idézett Ḥaḍīṭ írja. És fordítva: a Korán szerint, ha valaki az azt megelőző Szentírásokat követi, meg- reked egy idejétmúlt szinten.

Más szóval, az a probléma, amely az egymás mellettség és egymással szembenállás kap- csán Mt 5,17-ben és Róm 10,4-ben, tekintettel – a Korán nyelvén szólva – *Jézus Evangéliuma* és *Mózes Tórája* viszonyára felsejlik a Tóra *post Christum natum* érvényességének kérdése (vö. Mt 5,17 vs. Róm 10,4: egyrészt semmi sem marad el belőle, másrészt hatályon kívül van, hiszen τέλος γαρ νόμου Χριστός – „Krisztus a Tóra vége”), az iszlám hagyomány számára is fennáll a Korán és a Biblia, az iszlám, a kereszténység és zsidóság viszonya kapcsán.

Muhammad Hamidullah ezt vési hozzá köbe: „Muhammad nemcsak az utolsó a próféták közül, hanem az, akinek ígéhirdetése a legjobban fennmaradt. Nincsenek eredeti irataink Isten korábbi Igéiről. (...) A Korán itt nemcsak kivétel, de ugyanakkor az utolsó isteni üzenetet, a legújabb törvényhozást is megtestesíti. És egy későbbi törvény – mint ismeretes – feloldja az ugyanazon törvényhozó által alkotott korábbi rendeleteket.”

A legfontosabb dolgot, ami azonban a muszlimok szemszögéből a Biblia nagyrabecsülé- sével szembeállítható, Maḥmud Ayyub így fogalmazta meg: „A Biblia tartalmazza Isten Igé- jét, de a Korán *Isten Igéje*.” Hiszen már az egyiptomi teológus, al-Baġūrī (meghalt: 1860) is így vélekedett: „A Korán, amit olvasunk és ami a könyv két fedőlapja között található, *Isten Igéje*, azaz Ő alkotta, és nem az emberek műve.”

AZ IGE NÉPE: JÁNOS OLVASÁSA MUZULMÁNOKKAL

Összefoglalás: Keresztények, muzulmánok és zsidók egyaránt az isteni Ige alapvető hitével rendelkeznek. Az Ige által teremtette Isten a világot és rajta keresztül szólítja meg azt ma is. Mindannyian arra törekszünk, hogy megértsük az Ige természetét és állapotát, Isten és az Ige, valamint az Isten Igéje és a Szentírás közötti kapcsolatot. János evangéliumának a megtestesülés tanáról szóló bevezető fejezete meghatározó a keresztény hit számára. Ha ezt a szöveget az iszlám hagyományok figyelembevételével olvassuk, akkor megérthetünk néhány mély közös vonást, és betekinthetünk a keresztény hit egyedülálló Ige-hitébe. A zsidók és a keresztények nem csupán az Írás népe, ahogyan a muzulmánok gondolják – pontosabban fogalmazva inkább az Ige népe vagyunk. A keresztények esetében ez az Ige elsősorban a megtestesülésben fejeződik ki. A mi Szentírásunk szavai kíváncsiak, mert általuk közvetlen kapcsolatba kerülhetünk a testté vált Igével.

Talán anti-intuíción próbálkozásnak tűnhet egy muzulmánval együtt olvasni azt az újszövetségi író, aki – talán erősebben, mint bárki más – a keresztény kinyilatkoztatás azon részeit bizonygatja, amelyet a muzulmánok rendkívül nehezen fogadnak el, illetve nehezen is értenek meg: a megtestesülést, és az Atya és a Fiú mély egységét. Mégis, többéves tapasztalatom – János bevezetőjének alapos olvasásában különböző országból származó muzulmánokkal – arra a meggyőződésre juttatott, hogy ez az ideális pont, ahonnan elindulhatunk, hogy megértsük egymást, és azáltal, hogy megismerjük a másik hitének különlegességeit, saját hitünket is jobban megérthetjük. János olvasása a muzulmán-keresztény kapcsolatok kulcsproblémáit veti fel, de felfedezhetünk néhány meglepő közös vonást is. Noha nem jutunk megegyezésre, de legalább közös nyelvet fejleszthetünk ki arra, hogy kifejezzük egyet-nem-értésünket. Teológiai szótárunk nagy része a felszínes szemlélő számára azonos – monoteizmus, írás, prófécia, kinyilatkoztatás, lélek – mégis, ez a felszínes azonosság mély különbségeket rejt, ami nagyban megnehezíti a megértést és a gyümölcsöző teológiai párbeszéd kialakulását. Ezért fontos tehát e nyelvezet tisztázása és érthetővé tétele.

„Kezdetben”

Azáltal, hogy evangéliumát a Teremtés könyve első szavával kezdi, János az első pillanattól kezdve egyértelművé teszi, hogy írását nem olvashatjuk a zsidó hagyomány ismerete nélkül, amelyben fogant. Kemény munkát jelentett az elmúlt évtizedekben, hogy újra felfedezzük János bevezetőjének, sőt egész evangéliumának zsidó voltát egy olyan tudományos

hagyomány ellenében, amely inkább filozófiai vagy gnosztikus értelemben szerette olvasni azt, s ezáltal csökkenteni kívánta az új jeruzsálemi templombeli zsidó háttérének fontosságát.¹

Hogy kizárólagossá ne váljék muzulmán-keresztény olvasatunk, János első szavai visszaküldenek bennünket a Tóra kezdetéhez: bevezetője a héber Biblia első teremtéstörténetében kinyilatkoztatott nagy témák (sötétség, világosság, világ, élet, emberiség, és mindenek előtt Isten beszéde) változásairól szól.

Ezzel az első szóval talán János is azt az érzését jelzi, hogy bizonyos szempontból ő is „írás” ad nekünk. Természetesen sok tudós azt állítja, hogy a bevezető egy meglévő szöveg volt, amely egy Logosz-teológiát tükröz, amely a palesztin hagyományokon kívülről származik, amelybe pedig állítólag az evangéliumot helyezhetjük; a szöveget János átvette és adaptálta tanúságtétele kezdetéhez.² Egy ilyen nyitómondat választása azonban a nagyratörés látzatának kockázatát jelentené, ha János nem gondolná, hogy a saját tollából származó írás hiteles olvasatát nyújtja annak, amit Isten a Teremtés könyvének „Kezdetben” és Jézus „Beteljesedett!” (Jn 19,30) szavai között végre vitt.

János nem állítja, hogy ez a szöveg bármi más lenne, mint a saját tanúságtétele, de ő és közössége bizonygatják e tanúságtétel igazságát (Jn 19,35; 20,30–31; 21,24). A tanúságtétel a hívő közösségtől származik, és a hívőknek szánták. Kölcsönözhetjük Pál szavait „hitből hitre” (Róm 1,17) és azt mondhatjuk, hogy János evangéliuma a közösség hitéből fakad és célja, hogy fenntartsa és elmélyítse ezt a hitet. Vagy gondoljunk csak Lukács evangéliumának kezdetére (1,1–4), ahol egy bizonyos Teofilnak magyarázza az evangélium megírásának okait. Most azonban még tegyük félre az írás természetének kérdését. Később visszatérünk rá, mert kulcsfontosságú pont a keresztények és a muzulmánok közötti vitában, és valójában mindkét vallási csoporton belül is. János elmékedése az Igéről további okot ad majd nekünk, hogy arról elmékedjünk, mit értünk azon, hogy Isten Igéjének nevezzük az Írásokat.

„És Isten szólt...”

Mivel János visszaküldött bennünket a Tóra kezdő soraihoz, érdemes jobban megvizsgálunk magát az oldalt. A legtöbb fordításban a szöveg szerkezete Jánost igazolja: letekintve az oldalra, rendkívül szembetűnő az állandó „Isten szólt... Isten szólt...Isten szólt...” A Teremtés könyve első fejezetében 11-szer előforduló héber וַיֹּמֶר *wa-yomer* „és Isten szólt” ad struktúrát a teremtéstörténetnek: a kozmosz rendjének kialakítását és a kozmosz megáldását. Sőt, magában foglalja az Isten és teremtménye közötti kapcsolatot is. Isten beszéddel végzi a teremtést, szavakkal parancsolja a világ rendjét, megáldja és szavakkal kormányozza azt. „Úgy is lett” – a Teremtés könyve hétszer beszél Isten beszédének eredményéről. Isten szava hatalmas. Természetesen nem csak a Teremtés könyvében fordul elő, hogy Isten szól. Ez az

¹ Hálával tartozom ezzel kapcsolatban azért, amit Prof. Daniel Boyarintól tanultam, hogy János evangéliumát ne elsősorban zsidóellenes szövegként, hanem egy nagyon is zsidó-keresztény írásként olvassam, amelyet később zsidóellenes célokra használtak. Írását ajánlom: „The Gospel of the Memra; Jewish Binitarianism and the Prologue to John”, in *Harvard Theological Review* 94,3 (July 2001) 243–84. (Az Ige evangéliuma; a zsidó két személyű Isten és János bevezetője)

² Bultmann állítása szerint: „E bölcséleti elmékedés eredete kétségkívül nem teljesen tisztázott; de az nem kérdéses, hogy nem zsidó eredetű.” Bultmann, „The History of Religious Background of the Prologue of the Gospel of John,” in J. Ashton (ed.) *The Interpretation of John* (Edinburgh: T and T Clark, 1997), 43. (János evangéliuma bevezetője vallási háttérének története)

ige az egész héber Biblián átvonul: Isten szól, hogy kinyilatkoztasson, elrendeljen, felelősségre vonjon, vigasztaljon, formáljon és átalakítson. A Kivonulás könyvében Isten szól a Törvényről Mózesnek, aki lejegyzí az. Ám azok a kőbe írt szavak a törvényről nem helyettesítik Isten hangját. Az azokat tartalmazó frigláda válik színhelyévé Isten saját népéhez intézett folyamatos beszédének (Kiv 25,22). A prófétai irodalomban is ISTEN Igéje az, ami a prófétához jut, és a próféta nem írja le, hanem szóban adja tovább.

Ha megvizsgáljuk a *yomer* héber igét, végül egy arám főnevet kapunk, **ܡܡܪܐ** *memra* a palesztin targumokban. Ha amikor Isten beszél, dolgok történnek, akkor ennek a beszédnek vagy igének lennie kell *valaminek*, nem lehet csupán egy *sifre*. Daniel Boyarin szerint a memrának valójában egy hüposztasizsznak, egy valaminek kell lennie, Isten önkinyilatkoztatásának. A palesztin judaizmusból vizsgál bizonyítékot erre, ami azt sugallja, hogy annak ellenére, hogy rabbinikus ellenállás volt a létező *memra*, ill. *logosszal* kapcsolatban, ez a gondolat, amely János evangéliumának hátterét adja, tovább élt a judaizmusban.³ Noha néhány író inkább Isten körülírásának tekinti a *memrát* (és az új jeruzsálemi templom judaizmusának más közvetítő személyeit, mint pl. a shekinah, az angyalok vagy a Bölcsesség),⁴ Boyarin logikus és meggyőző érvelése szerint valóságnak, de Isten nélkül nem létezőnek gondolták azokat.⁵

Miután János jelzi, hogy a Biblia elejéről szándékozik elindulni, egy paradoxont állít elénk. Először azt mondja, hogy „Az Ige Istennél volt”. Ez a Logosz, a memra, Isten kreatív és határozott szava πρὸς τὸν θεόν volt. Ezt a kifejezést általában az „Istennel volt” szavakkal fordítjuk, pedig a *pros* előjárószónak sokkal dinamikusabb jelentése van, amelynek van egy felé irányuló jelentése is, és nem csak azt jelenti, hogy a jelenlétében van. Így a Logosz nem csak egyszerűen azonos Istennel – ha két dolog közé előjárószót tehetünk, akkor biztosan nem ugyanarról a dologról van szó. Pedig János tovább folytatja, hogy elmondja nekünk, hogy a Logosz nem más, mint isteni: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος „és (egy) Isten volt az Ige”. Köznapi fordításaink nem mindig fedik János mondatának tényleges tükörkép szerkezetét (*logos-theos / theos-logos*), mert az angolban kétértelművé válik. A javított angol bibliafordítás többet megérez ebből a komplexitásból, és János mondata második részében megtartja az eredeti szórendet: „Ami Isten volt, az Ige volt”. Így hát a Logosz nem egyszerűen azonos Istennel, mégis isteni. Istent nem lehet az Igére egyszerűsíteni, s mégis az Ige nem kevésbé isteni, mint Isten maga.

³ Nem teljesen világos, hogy amit a rabbik a „két erő hatalma a mennyekben” eretnkségnek neveztek, tényleg a membrában mint hüposztasizsban való hit volt. Így érvelt Boyarin és Alan Segal in *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977), x. (Két hatalom a mennyben: korai rabbinikus jelentések a kereszténységről és a gnoszticizmusról) Ld. még: Segal munkája nemrég kritikus figyelem irányult rá in James McGrath és Jerry Truex, „Two Powers” (Két hatalom) és Early Jewish and Christian monotheism („Korai zsidó és keresztény monoteizmus” in *Journal of Biblical studies*, 4,1 (2004. január) 43–71. A fő téma, hogy milyen korai lehet a két hatalom gondolatának eretnkséggé nyilvánítása. McGrath és Truex sokkal későbbre teszik (legkorábban a második századra), és szerintük eredetileg a gnosztikus dualizmussal szembeni válasz volt, és nem a kora kereszténység Jézus-hitét mutatja. A két szerző a mű végén megállapítja, hogy „jó okunk van arra a következtetésre jutni, hogy a később ’két erő eretnkségnek’ (tehát azoknak, amelyekben Isten és egy második személy jelenik meg, aki Isten fő isteni közvetítőjeként szerepel) nevezett konceptualitások az első században nem lettek volna ellentmondásosak.” Ez a következtetés mindenestre alátámasztja Boyarin érvelését, hogy a jánosi előszóban a hüposztatizált memra/logosz/Ige használat nem állt messze a korabeli zsidó gondolkodástól.

⁴ Ld. J.D.G. Dunn, *Christology in the making: an Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. (A krisztológia születése: A megtestesülés doktrínájának vizsgálata), 2. kiadás (London: SCM Press, 1996).

⁵ Boyarin, „The Gospel of the Memra,” 255. (A memra evangéliuma)

Az Ige és a monoteizmus

Azt gondolhatnánk, hogy monoteizmusunkkal a velünk együtt olvasó muzulmán testvérünk megítélésében máris veszélyben vagyunk. A bevezető legelején itt van az, amit Boyarin binitarianizmusnak hív – amit a trinitarianizmus kétharmadának is nevezhetnénk. Ez mégis egy zsidó szemlélet, és így monoteikus. Csak egyetlen Isten létezik, mégis, akik hisznek az egy Istenben, azok számára világos, hogy Isten teremtéssel hat a világra anélkül, hogy ő a teremtett világ része lenne. A memra az, ami Istennek az a jellege, ami kapcsolatban van velünk, ami eljön hozzánk – és terem, kinyilatkoztat, megvált. A monoteizmus legradikálisabb formája erősen tagadja a gondolatot, hogy Isten kapcsolata a teremtett világgal a teremtett dolgokon keresztül történhet.⁶ Isten maga kapcsolatba lép velünk, ugyanakkor megtartja transzcendens létét. Maguk a muzulmánok is feltették már a kérdést az Isten és Isten szava közötti kapcsolatra vonatkozóan. Történelmileg ez nagy téma volt az iszlám teológiában, noha a muzulmánok – mint a zsidók is – inkább a helyes gyakorlat kérdéseire, semmint a helyes meggyőződés részleteire szokták helyezni a hangsúlyt. A Korán nyolcszor ismételi egy, a Teremtés könyvében találhatóhoz hasonló kifejezést: „Isten mondta.... és így is lett”. Kitart emellett, hogy Istennek csak parancsolnia kell, hogy a dolgok megtörténjenek.⁷ Például „A mennyek és föld alkotója, amikor elhatároz valamit, csak annyit mond neki: Légy! És van.” (*kun fa-yakûn*, Q 2,117)⁸

Az iszlám hagyomány kifejlesztett egy formulát, amely paradox természetét tekintve nagyon közelinek tűnik ahhoz, amit János kinyilatkoztat első versében: Isten szava (*kalâm Al-lâh*) alapvető tulajdonsága (*sifa dhâtiyya*) Istennek, amely sem nem azonos Istennel, sem pedig nem más mint Isten – *lâ ’aynuh wa lâ ghayruh*. Elképzelhetetlen, hogy lett volna olyan idő, amikor nem szólt Isten, mivel ez azt jelentené, hogy volt idő, amikor nem volt mit mondania Istennek – és egy néma Isten nem is isten. Vagy azt jelentené, hogy Isten átment egy változáson – csöndben volt, aztán elkezdett beszélni. De egy ilyen változás gondolata Istennel kapcsolatban ugyancsak kevésbé kielégítő.

Így hát Isten Szava az örök isteni létező örök tulajdonságának fogható fel. János ezt hangsúlyozza is (2.v.), hogy kezdetben az Ige Istennél volt mint minden mástól (3.v., πάντα), amely az Ige által lett (ἐγένετο) különböző. Csak az isteni örök. Az isteni nem jön létre: van. Az Ige nem lehet olyasvalami, amit Isten *birtokol*, mert az azt jelentené, hogy olyasvalami, ami nem Isten maga. De nem is Isten *része*, mert Isten nem osztható fel részekre. A keresztény és iszlám teológiai nyelv is küzd ennek a misztériumnak a kifejezésével, és tudjuk, hogy a zsidók is megtették ezt előttünk. Egyikünk sem kíván megosztottságot vagy sokféleséget ráerőltetni Istenre, mivel mindannyian egyetlen isteni létezőben hiszünk. Mégis mindhárom

⁶ Karl Rahner a trinitáriánus hit inkább a monoteizmus radikális formája, semmint annak elgyengülése gondolatát fejleszti tovább. Ld. „The Oneness and Threeness of God in Discussion with Islam” (Isten egyedül volta és háromsága az iszlámmal történő párbeszédben) *Theological Investigations* vol. 18. pp. 105–21.

⁷ Q 2,117; 3,47, 59, 6,73, 16,40, 19,35, 36,82, 40,68. Időnként a lényege, hogy kihangsúlyozza, hogy Isten Istenének nincs szüksége arra, hogy leszármazottja legyen. Generativitása parancsszaván keresztül érvényesül.

⁸ Pál kijelentésére is gondolhatunk a Róm 4,17-ben, hogy Ábrahám abba helyezte hitét, aki „életre kelti a holtakat és aki nevet ad a nemlétezőknek, hogy létezzenek.” A Korán kijelentése nyomán az iszlám teológiai hagyomány számára joggal merült fel a kérdés, hogyan is tud Isten nevet adni valaminek, ami még nem is létezik. A muzulmán ellentmondásokról a teremtésben (ex nihilo) témájáról szóló beszélgetéssel kapcsolatban Ld. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass and London: Harvard University Press, 1976.) 355–372. (A Kalam filozófiája)

hagyomány hitének eredete az Isten általi megszólítás élményén, az Isten Igéjével való találkozáson alapul, akár a Tórában, akár Jézus Krisztusban, illetve a Koránban.

A 2.v-től a 14-ig János névmásokat használ, amelyeket általában személyes névmásokkal fordítunk: „Ő” és „Őt”. Kicsit habozunk semleges névmást használni az Igére, de talán hasznos is köznapi olvasásunk során, ha egyszerűen mindig kimondjuk az Igét, anélkül, hogy a hím- vagy a semlegesnem névmásait használnánk. Ez segít nekünk arra koncentrálni, ami közös bennünk a zsidókkal és a muzulmánokkal – a hitre az örök isteni Igében, ami által Isten megalkotta a világegyetemet, folyamatosan fenntartja és meg is szólítja – mielőtt ahhoz a kérdéshez érnénk, hogy pontosan hol és hogyan nyilatkozik meg teljesen és fejeződik ki konkrétan ez az Ige a történelem során. Az alkalom erre a 14. versnél adódik.

Azon kívül, amit Isten Igéje hozott létre, semmi más nem jött létre. A teremtés se nem ön-teremtő, se nem önfenntartó. Nincs más teremtő, mint az egyetlen legfőbb Isten. János képe a teremtésről sokkal kevésbé „kézrátételes” mint néhány kép a héber Bibliában, ahol például a Teremtés könyve 2,7-ben Isten az embert a föld porából formálja. A Koránban is szerepel a teremtés mindkét képe – a legfőbb parancs általi, ahogy már láttuk, de az anyagi is. Isten sárból teremtette az embert (Q 7,12; 15,26; 38,71), mindkét kezét használva, (Q 38,75), az angyalokat és a szellemeket pedig tűzből (pl. Q 7,12). A Q 3,52-ben a két elképzelés együtt szerepel, amikor Jézust Ádámhoz hasonlítja, és Isten állítólag porból teremtette, és azt mondta neki: „Légy!” És lett.

A Világosság és az élet Igéje

János rövid elmélkedése az életről, a világosságról és a sötétségről a 3–5. versben sok korábbi szövegben is visszaköszön. Például, „[Isten] az, aki megáld téged, Ő és az Ő angyalai, és Ő hoz ki téged a sötétségből a világosságra. Ő könyöröletes azokhoz, akik hisznek” (Q 33,43). „Isten a mennyek és a föld Világossága... Világosság a világosságon. Isten azt vezeti oda világosságához, akit Ő akar.” (Q 24,35)⁹ Isten világossága nélkül az emberiség sötétségre van kárhoztatva – de ez a sötétség, a Koránban és Jánosnál egyaránt, nem lehet egyenrangú párja a világosságnak. (Q 13,16; 35,20; Jn 1,5). János a κατέλαβεν igét használja, amely jelentheti azt, hogy „felfogja”, de azt is, hogy „felülkerekedik”. A sötétség nem csak hogy nem képes felülkerekedni a világosságon, hanem képtelen arra is, hogy megértse. Ez erős visszhangra talál a koráni gondolkodásban, ahol állandó hangsúly van azon, hogy szükségszerű elmélkedni Isten aktivitásának kinyilatkoztatási jelein a teremtésben, a történelem folyamán és a próféciaiban, és használni az emberi intelligenciát, hogy az igazságot pontosan felfoghassuk. Azok, akiknek az elméjük elsötétedett, azok az igazság fényét soha nem veszik észre. Hasonlítsuk össze Pál gondolatait ezzel a témával kapcsolatban a Róm 1, 18–32-ben.

Keresztelő Szent János hirtelen bemutatása a 6–8 v-ben azt sugallja, hogy János már Jézusra és az Igére összpontosított, de érdemes továbbolvasni a bevezetőt egészen a 14. versig a megtestesülés előtti Ige leírásáról. Ha ily módon olvassuk a szöveget, akkor megmutat ne-

⁹ Ez a vers nagyon kedves a muzulmánoknak, és nagyon sok misztikus elmélkedésnek adott alapot. A témák nagyon ismerősek a keresztények számára, és nem kizárt, hogy a falmélyedésben levő lámpa képével a Korán a templomok szentélylámpáira utal.

künk valamit a zsidó hitből és a muzulmán hitben is visszhangra lel.¹⁰ Keresztelő Szent János (az iszlám hagyományban Yahya, Zakariya fia) hivatása prófétaként az, hogy tanúságot tegyen a világosságról, és ez visszaköszön a Koránban, Mózes és Mohamed küldetésének leírásában, amelyek arról szólnak, hogy az emberiséget a világosság felé vigyék. (Q 14,1, 5; 57,9). Az írás, amelyet Isten a próféták által küld, maga a világosság, és arra hivatott, hogy a világosság felé vezessen bennünket. (pl. Q 6,91; 42,52).

Az Ige és a világ

Ez az Ige, amely az egész emberiség világossága – mondja nekünk János – a világba jött. Kicsit váratlan módon János a melléknévi igenevet ἐρχόμενον használja, és nem egy befejezett igét arra, hogy kifejezze az eljövétel cselekményét. E melléknévi igenév azt sugallja, hogy az Ige eljövetele a világba az Ő egyik jellegzetes vonása, és nem csak olyasvalami, amit egyszer az idők folyamán tett. Az Ige természetéhez tartozik, hogy kapcsolatban áll a világgal, pontosan azért, mert Isten erőteljes parancsa volt az, ami a kozmoszt eredetileg létrehozta (10.v.). Az Ige folyamatosan próbál újra kapcsolatba lépni a világgal, hogy visszaállítsa az eredeti szoros **szálat** Istennel. Ám akkor hogyan lehetséges az, hogy Isten Igéje eljön a világba, és a világban van, és mégsem ismerik fel? A 10–11. versekben szinte frusztráció-szerű érzést fedezhetünk fel azzal kapcsolatban, hogy a világ ennyire nincs tisztában eredetével, hogy fel sem tudja ismerni az Igét, amikor az a világba jön; hogy mi, akik végül is az Ige saját népe vagyunk, nem üdvözljük Őt, amikor Isten Igéje jön köznénk.

A hit, hogy Isten Igéje állandóan szavakkal fordul a világhoz, a koráni világnézetben is erősen jelen van. Ugyanez elmondható a frusztráció érzéséről, hogy Isten kinyilatkoztatását alig ismerjük fel. A Korán A *Próféták* című fejezete (Q 26) egy további kísérlet arra, hogy megvigasztalja a prófétát gyötrelmében, hogy elutasítják prédikációját. A Korán – visszaidézve a teremtő Isten jeleit és újramesélve a prófécia történetét – emlékezteti a prófétát, hogy ez a tapasztalat korántsem nevezhető új keletűnek. Minden szakasz a következő refrénnel végződik: „Abban biztosak voltak, hogy van jel, mégis legtöbbjük nem vált hívővé”.¹¹ A Korán szerint az emberi válasz az isteni kinyilatkoztatásra, legyen az a természetben, a történelemben vagy a próféciaiban, majdnem mindig negatív. A legtöbbször az emberek válasza az, hogy Isten kinyilatkoztatásait visszautasítják, mert hazugságnak veszik;¹² nem hisznek bennük;¹³ tagadják őket.¹⁴ Kigúnyolják őket, vitatkoznak velük, lerázzák őket, és általában egyáltalán

¹⁰ A kommentárok gyakran említik ezeket a verseket mint jánosi beillesztéseket vagy kiegészítéseket a korábbi Logosz-himnuszba. Ez a terminológia gyakran ébreszt kérdéseket a muzulmán olvasóban, aki hajlamos azt hinni, hogy az Evangéliumot (Injíl), amit Jézus hozott, a keresztények megváltoztatták, ill. kiegészítették. Ez lehetőséget ad számunkra, hogy elmagyarázzuk, hogy az evangélium nem arra tett kísérlet, hogy a Jézus által hozott Írás hiányos részeit kipótolja, hanem egy hitet kinyilatkoztató irodalmi alkotás, amelyben az evangélista úgy választja ki anyagát és az értelmezés módját, hogy kinyilatkoztathassa az igazságot Jézusról, amelyben a hívők közössége Isten Lelkének sugalmazására hitt.

¹¹ Q 26,8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 196.

¹² Harminckilencszer: Q 2,39; 3,11; 5,10, 86; 6,21, 27, 39, 49, 150, 157; 7,36, 37, 40, 64, 72, 136, 146, 147, 176, 177, 182; 8,54; 10,17, 73, 95; 17,59; 21,77; 22,57; 23,105; 25,36; 27,83, 84; 30,10, 16; 54,42; 57,19; 62,5; 64,10; 78,28.

¹³ Huszonnégyszer: Q 2,39, 61, 73, 99; 3,4, 19, 21, 70, 98, 101, 112; 4,56, 140, 155; 5,10; 8,52; 17,98; 18,105; 19,77; 29,23; 39,63; 45,11; 64,10; 90,19.

¹⁴ Tízszor: Q 6,33; 7,51; 11,59; 29,47, 49; 31,32; 40,63; 41,15, 28; 46,26.

nem foglalkoznak velük. A Korán pedig állandóan könyörög: „Nem tudnátok elgondolkodni ezen?”, illetve „Miért nem értik?”¹⁵

János szerint azok, akik felismerik és üdvözlik Isten Igéjét, amint az folyamatosan jön a világba, válhatnak Isten gyermekeivé. Ezt a kifejezést a muzulmánok nem igazán értik, mert a Korán nagyon igyekszik tagadni, hogy Isten egyszerűen olyan mint mi, olyan szempontból, hogy megszületik és hogy szüksége van rá, hogy utódai legyenek, hogy ezzel garantálja folyamatos életét.¹⁶ Az iszlám hagyomány azonban felismeri, hogy több, mint egy jelentése lehet a „gyermek” szónak. Az arab *ibn* szó értelme lehet metaforikus, és akkor nem azt jelentené, hogy Isten fizikai értelemben vett leszármazottjai vagyunk (amelyre az arab szó a *walad* lenne), hanem inkább azt, hogy közeli kapcsolatban állunk Istennel. János 13. verse még mindig értelmezhető muzulmán olvasatban. Isten világosság és igazság Igéjének elfogadása Istennel való eredeti kapcsolatunkhoz vezet vissza bennünket – tehát Isten kreatív akarataiban felismerjük valódi eredetünket. Valódi eredetünk nem azokból a más erőkből származik, amelyeknek sokszor hajlamosak vagyunk tulajdonítani azt: a biológiából („vér”), a szexualitásból („a test vágya”) vagy az emberi vágyból, hogy megörökítse magát („az ember akarata”).

Ami meghatározza Istennel való kapcsolatunkat, az a Korán számára is az, hogy Isten teremtményei vagyunk. Így hát a megfelelő kapcsolatunk a hálán kell, hogy alapuljon. A *kufr* „kétkedezés” szó alapjelentése „hálátlanság”.¹⁷ A Q 7,172 pedig egy ősi szövetségről beszél Isten és minden ember között: már elismertük, hogy Isten a mi Urunk (arab nyelven *rabb*). Az angol „lord” (úr) szó eredetileg két szóból ered, a „loaf” és a „ward” szavakból. A lord a kenyér őre volt, így tehát az, aki azért volt felelős, hogy etesse népét. Hasonlóképpen az ősi arab használatban a *rabb* nem csupán a korlátlan uralom jelentését hordozza magában, hanem benne van a fenntartás és a táplálás gondolata is. Istent Úrként elismerni azt jelenti, hogy elismerjük, hogy hálával tartozunk Istennek mint teremtnöknek, és elismerjük Istentől való függésünket, aki életünk fenntartója és táplálója.

A test és az Ige

A 14. verssel elérkezünk oda, ami új a keresztény hitben – a gondolat, hogy az Ige most már a test nyelvén is kifejezésre került. Amíg a megtestesülés kinyilatkoztatásáig el nem érünk, János evangéliumának bevezetője (a Keresztelő Szent János „betoldást” kivéve) teljes érvényű lehetne sok mai zsidó ember számára. Daniel Boyarin szerint nem úgy kell olvasni mint egy keresztény himnusz, amelyet odatűztek János munkájának elejére, hanem egyfajta tipikus zsinagóga-prédikáció stílusú művet, amely elmondja a történetet, ami már nagyon messze van, Isten memrájának (Isten Igéjének) kíséretéről, hogy újra megtalálja helyét a világban, abban a világban, amely általa jött létre. A memra folyamatosan jött a világba, hogy visszaállítsa és tökéletesítse a kapcsolatot Isten és az emberek között, amely csak adoptálásként vagy gyermeki viszonyként írható le. Eljött övéihez még akkor is, ha ritkán történt meg, hogy egy az övéi közül felismerte és üdvözölte Őt – mint például Ábrahám vagy Mózes tette. Boyarin szerint ezek eléggé általános témák voltak az akkori zsidó gondolkodásban, mielőtt

¹⁵ Ez a fajta refrén visszatér: Q 12,109; 16,17; 32,26–7; 47,24; 51,20–21.

¹⁶ Ld. pl. a Q 112 tartalmat állítást.

¹⁷ Talán eszünkbe jut a Róm 1,20–21-gyel való párhuzam, ahol a pogányokat kritizálják amiatt, hogy nem ismerik el Istent teremtnöként, és nem adnak neki hálát.

kialakult a tiszta ortodoxia és az annak megerősítésére szolgáló szervek mechanizmusa. Így hát mondhatjuk, hogy az első keresztények azok a zsidók voltak, akik felismerték a Názáreti Jézusban testet öltött memra / logosz jellegzetes tevékenységét. János Jézusának fenséges és lenyűgöző hangja, különösen a hosszabb beszélgetésekben Isten memrájának/logoszának hangja, amely mindig visszatér az isteni „aki vagyok” címhez.

János 14. versében két gondolatot vezet be, amelyek evangéliuma központjává válnak: „egyszülött” és „Atya”. A határozatlan forma, ahogyan ez a két szó itt szerepel – *ὁ γεννους παρὰ πατρος* („mint egy atya egyetlen fia”) – valószínűleg azt jelzi, hogy János még nem érti rajta azokat a kifejezéseket minden krisztológiai mélységükkel, amiké később válnak. Mégis ezeket a kifejezéseket egy muzulmán társaságában olvasva ugyanazok a témák merülnek fel, amelyek századok óta elválasztanak bennünket. Érdemes itt inkább Isten Igéjének és magának Istennek a kapcsolatára összpontosítani, ami – ahogy azt már láttuk – a muzulmánok számára is bonyolult kérdés. Mi keresztények éppen azért használjuk a nemzés képét, hogy kifejezzük ezt a kapcsolatot, mert ezzel Isten és Isten Igéjének egylényegűségét akarjuk hangsúlyozni. Az Ige nem Isten teremtménye az időben; inkább Isten örök önkifejezése – amit az iszlám teológiában *kalâm nafsân*, szó szerint „ön-beszédnek” hívnak. Természetesen azáltal, hogy a nemzés képét használjuk, egyúttal azt is elismerjük, hogy egy szülőnek és egy gyereknek nem ugyanaz a természete, hanem csak hasonló, kapcsolódó természetük van – és így a mi képünk ilyen szempontból inadekvát.¹⁸ Mégis úgy érezzük, hogy meg kell tartanunk, s még hozzá azért, hogy elkerüljük a még alkalmatlanabb gondolatot, hogy az Igének megvan a saját külön – teremtett vagy nem teremtett – természete.

Itt nem az a módszer, hogy arra koncentráljunk, hogy megvédjük saját hitterminológiánkat, hanem inkább az, hogy megkérjük muzulmán testvérünket, hogy csatlakozzon hozzánk ebben a teológiai nehézségben – mindketten azzal a dupla szükséggel állunk szemben, hogy felismerjük, hogy az Ige eredete Istenben van, ugyanakkor nem úgy eredeztethető, mint bármi más. Így meglátjuk a hagyományos teológiai nyelvezet határait, vagy talán inkább annak metaforikus és analogikus természetét. A muzulmánok is megtudják, hogy a keresztények nem estek vissza egy olyan pogány hitbe, amelyben istenek más isteneket nemzenek.

Abban az értelemben, ahogy a bevezetőt vizsgáltuk, zsidók, keresztények és muzulmánok mindannyian az Ige népe vagyunk. A Korán nyomán a muzulmánok a keresztényekre és a zsidókra az Írás népeként (*ahl al-kitâb*) utalnak. Ezen alapul különleges helyzetünk az iszlám világnézetben, de ebből ered a polémia is, hogy vajon milyen mértékben tartottuk meg a ránk bízott Írások integritását. Bizonyos mértékben igaz az, hogy mi az Írások közösségei vagyunk, és sok ember használja a muzulmán terminológiát, hogy dialógust kezdeményezzen. Ezáltal azonban keresztény hitünk sajátosságát kockáztatjuk, és fennáll a veszély, hogy egy újabb prófétai üzenetre redukáljuk, amely meghatározza az Istennel való helyes kapcsolat fenntartásához szükséges morális és rituális elvek betartását. Nem az Írásban való hit határozza meg kereszténységünket – a korai keresztények számára az „írás” kifejezés csak arra az Írásra utalt, amit a zsidók annak minősítettek. El kellett telnie egy kis időnek, mire a keresztény írások is részévé válhattak az Írásoknak. Ami meghatároz bennünket, az a *megtestesült* szóban összesűrített hitünk. Ahogyan a Zsidókhoz írt levél (1,1–2) fogalmaz: „Sokszor és sokféle módon szólt hajdan Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső napokban pedig Fia által szólt hozzánk.”

¹⁸ Vö. a homoiusziosz („hasznos természetű”) kifejezés határozott visszaautasítása a korai krisztológiai polémiákban mint a Niceai zsinat alternatívája a homoiusziosz (egylényegű).

És itt egy kulcsfontosságú ponthoz érkeztünk a kapcsolat és a félreértés terén egyaránt, így rendkívül fontos, hogy magyarázatunkban világosan fogalmazzunk. A keresztények szerint Jézus nem egyszerűen az Ige hozója, hanem ő maga az Ige. A nyelv – ha annak nevezhetjük – amiben az Ige kifejezésre jut, a „test” – tehát az emberi élet. Használhatjuk rá akár a népszerű „testbeszéd” pszichológiai kifejezést is. A muzulmánok Mózeszt, Jézust, Mohamedet és minden prófétát Isten Igéje hordozójának tekintik, emberi csatornáknak, amiket Isten felhasznál, hogy ugyanazt az örök és egyetemes üzenetet közvetítse az emberiség számára, amely történelmileg és nyelviileg egyaránt megfelelő minden ember számára. Nehéz számukra megérteni, hogy a keresztények hogyan emelhetik Isten Igéjének egyik csatornáját Isten szintjére. Pedig amit a keresztények tesznek, sok szempontból nem különbözik attól, amit a muzulmánok csinálnak. Mindketten felismerjük az örök isteni Ige jelenlétét és kifejezését valamiben, ami egy olyasvalaki számára, aki nem hisz, egyszerűen emberi – a keresztények esetében egy első században élt názáreti ácsban, a muzulmánok esetében pedig egy hetedik századi arab szövegben.¹⁹ Az egyetlen megfelelő válasz, amikor szembe találjuk magunkat azzal, ami Isten Igéjének tűnik nekünk, a hit engedelmessége. Sem a keresztények, sem a muzulmánok nem érzik magukat felhatalmazva arra, hogy vitassák vagy csökkentsék a köztük jövő Ige státusát. Míg mindketten elismerjük, hogy Isten szükségszerűen emberi nyelvet választott arra, hogy kommunikáljon velünk, ugyanezen okból nem tagadjuk a hozzánk intézett Ige isteni természetét. Isten Igéje soha nem csupán egy ige a sok közül. Természetesen sokkal egyszerűbb Isten Igéjét egy szent szöveg szavaival azonosítani mint egy ember életével, halálával és feltámadásával. Éppen ezért keresztényként különösen óvatossá kell lennünk muzulmán testvéreinkkel való párbeszédünk közben, hogy ne essünk abba a hibába, hogy szövegversenyt hirdetünk – „a mi könyvünk jobb mint a tiétek”-játékot. Az Ige népe vagyunk, természetesen. De a Testté lett Ige népe is vagyunk. Az Írás szavai szentségüket és tekintélyüket azzal nyerték, hogy a hívő közösség úgy ítélte, hogy kapcsolatba hoznak bennünket a Testté lett Igével; azonban soha nem helyettesíthetik a nagybetűs Igét. János első levele ezt világosan kifejezi. Egy olyan címsorral indul, amely tartalmazza a következő szavak velejét: „Ami kezdettől volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit megnéztünk és a kezünk tapintott az élet Igéjéről” (1 Ján 1,1). János nem állítja, hogy ez a levél az élet Igéje, hanem inkább, hogy ez *περι τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* (*peri tou logou tēs zōēs*), az élet Igéjéről szól. Az Ige, János elmondásában, olyasvalami, amit az ember láthat, megérinthat és vele élhet – nem azért, mert le van írva, hanem azért, mert testté lett.

Tavaly, miután Törökországban muzulmán teológushallgatóknak elmagyaráztam a két vallás közti különbséget az Írás értelmezésében, az egyikük nagyon kézenfekvő kérdést tett fel: Ha Isten egyszerűen akar velünk kommunikálni, a szavak nem érthetőbbek és kevésbé hajlamosak a félreértelmezésre mint a „test”? Ahogyan az ilyenkor lenni szokott, a válasz, ami eszembe jutott, engem is meglepett. Az üzeneten múlik, válaszoltam neki. Ha az üzenet útbaigazításból és tájékoztatásból áll, akkor minél lényegretörőbb a nyelv, annál jobb. Ha azonban ez az üzenet a szeretetről, a megbocsátásról és a kiengesztelődésről szól, akkor mindannyian láthatjuk – akár muzulmánok, akár keresztények vagyunk – hogy a testbeszéd

¹⁹ Ez nemcsak egyfajta bűvészmutatvány a nem muzulmánok részéről, hanem inkább egy kísérlet arra, hogy újragondolják az iszlám és a keresztény kategóriákat. Negyven évvel ezelőtt az iráni tudós, Seyyed Hossein Nasr felismerte, hogy kategória hiba volt az Evangéliumot és a Koránt összehasonlítani: „Isten igéje az iszlámban a Korán; a kereszténységben pedig Krisztusban van.” Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen and Unwin, 1966; Second edition Unwin Paperbacks, 1979), 43. (Az iszlám eszményei és valóságai)

(gesztusaink, tetteink, sebezhetőségünk) sokkal érthetőbben beszél, mint a legékesebb szó.²⁰ Az Ige, amit Isten Jézusban kinyilatkoztatott, nem egy sor instrukció, amelyeket egyértelműen, világos szavakkal kell kifejezésre juttatni, hanem Isten irgalmas, megbocsátó szeretetének megnyilatkozása. Joggal mondjuk, hogy a szavak semmitmondóak, különösen, ha a szeretetet akarjuk velük kifejezni. A megtestesülés azonban a szeretet mindenébe kerül.

²⁰ Sok muzulmán számára Isten Igéje nemcsak a Koránban nyilatkozik meg, hanem Mohamed tanításában és tetteiben is (sunná). Mégis, ők biztosan nem a megtestesülés gondolatával próbálnák ezt megérteni. Ha Mohamed hiteles példáját kinyilatkoztatásnak vesszük, akkor ez Isten kinyilatkoztatásának esete lenne a test nyelvén. Az iszlám hagyomány azonban éles határt kíván fenntartani a Prófétá és az Ige között, nehogy felmerüljön annak lehetősége, hogy szavait Isten igéjénél többre tartsák.

„MIÉRT KÉRDEZED A NEVEMET?” A KÖZELI ÉS A TÁVOLI ISTEN

„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. ... Csak azt mondtam nékik, amit te parancsoltál nekem, hogy: Szolgáljátok Allahot, az én Uramat és a ti Uratokat!«» (5: 116.117)¹ A muzulmánok azt tanulják a Koránból, hogy a keresztények az egyetlen Istenhez még az Isten Fiát és az Isten Anyját is „hozzácsatolják”.² Ez pedig muzulmán szemszögből alig különbözik a politeizmustól. Hogyan lehetséges egy ilyen alapvető félreértés? Vajon Mohamed olyan keresztényekkel találkozott, akik ilyen eltorzult formában képviselték az Isten háromszemélyűségéről szóló tanítást? E bonyolult történelmi kérdést itt nem vizsgálhatjuk.³ Ne feledjük azonban, hogy a keresztény hit alapdogmája ma is, és pedig a keresztények részéről is számos félreértésnek van kitéve. Walter Kasper meglátása szerint „számos keresztény” a Szentháromságra vonatkozó hitvallással „nemigen tud mit kezdeni”.⁴ Gisbert Greshake pedig olyan diákok nyilatkozatait idézi, akiknek a Szentháromság „amolyan teológiai keresztretjtvénynek” tűnik, amelynek „az élet szempontjából semmi jelentősége sincs”.⁵ Az idézett vélemények megerősítésre lelnek a német szellemi élet meghatározó alakjainak ítéleteiben is. Immanuel Kant szerint tökéletesen mindegy az embernek, „hogy az istenségben három személyt kell tisztelnünk” vagy tízet.⁶ Aki pedig olvasta Heinrich Heine Hitvita című versét, tudja, hogy gúnyolja ki Rabbi Júda a toledói fejedelmi udvarban a ferenceseket, amiért azok még mindig a Háromságot vallják.

Joggal vetődhet fel a kérdés, segíthet-e előbbre jutni ebben a témában az ószövetségi egzegézis. Végtére is kétségtelennek tűnik, hogy az Első szövetség éppen a monoteizmus mellett tesz hitet. Izrael egyetlen Istene a legkevésbé sem mutatkozik háromságnak.⁷ Ha fella-
pozzuk a Szentháromságról szóló újabb publikációkat, igencsak figyelmesen kell kutatnunk, hogy legalább valami apró utalást találjunk, amely Bibliánk első részére vonatkozna. Ám a Szentháromságtant övező számos félreértésnek, és annak a viszonylagos idegenségnek, amely e tanítást a megélt élettől elválasztja, talán éppen abban keresendő az oka, hogy meggondo-

¹ A Koránból vett idézetek a következő kiadásból származnak: *Korán*. Budapest, Helikon, 1987.

² H. Zirker „meglepo szereposztásról” beszél. H. Zirker, Monotheismus gegen Trinität. Konfrontation und Verständigungsansätze am Beispiel des Islam: Glaube und Lernen 17, 2002, 55–67 [http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11214/is_trinit.pdf 5.].

³ Vö. viszont az ún. Marianitákról szóló híradást H. Zirkelnél! Uo. 59 n. 11. [http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11214/is_trinit.pdf 5.]. Leuze ezzel összefüggésben kifogásolja, hogy L. Boff „eretnkségbe hajló mariológiáját” a Katolikus Egyház Tanítóhivatala soha nem bírálta (R. Leuze, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 140. 53. jegyzet).

⁴ W. Kasper: *Jézus Krisztus Istene*. Budapest, Osiris, 2003. 244.

⁵ G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1997, 20, Idézi: G. Baudler, Ideen zu einer symboltheoretischen Interpretation der Trinitätsüberlieferung, in: rhs 24, 1981, 44.

⁶ I. Kant: A fakultások vitája három szakaszban. in: Uő: *Történetfilozófiai írások*. Szeged, Ictus, 1997. 372.

⁷ G. Greshake (Gott 508. 230. jegyzet) E. Zenger egy vitában elhangzott véleményét idézi fel: „Az Ószövetség Istene azonban nem háromság.”

latlanul figyelmen kívül hagyunk néhány olyan belátást, amelyet az Első szövetség és annak zsidó háttere kínál számunkra. Most tehát a lehető legrövidebben kísérletet teszek arra, hogy megvilágítsam azt az alapot, amelyre az Újszövetség és az ősegyház építkézhetett. A Koránra és az iszlámra vetett pillantás szolgáltatja majd eredményeink „ellenpróbáját”.

1. Isten transzcendenciája Izraelben

Aligha lehet kétségbe vonni, hogy a Biblia első része az egyetlen Isten mellett tesz hitet.⁸ Alkalmanként persze még más isteneket is feltételeznek és említenek.⁹ Jefte, a bírák egyike például abból indul ki, hogy Kemós, az idegen Isten, éppúgy birtokot adományoz, mint saját Istene (Bír 11,24). Az egyik legősibb zsolttárban (Zsolt 82,1) istenek gyűléséről esik szó. Izrael Istenének tulajdonneve van – Jahwe –, amely nyilván abból az időből származik, amikor a különböző isteneket még nevük alapján kellett megkülönböztetni egymástól. Illés és Ozeás prófétákkal viszont olyan fejlődés indult el, amelyben Izrael megtanulta, hogy mindinkább egyedül Jahwét imádja (2Kir 1,2.5–8; Oz 13,4). Egyébként a tulajdonképpeni monoteizmust nem felülről erőltették a népre (vö.: Zsolt 2,8.9), hanem a politikai tehetetlenség – a fogság – idején fogalmazódott meg először (Iz 44,6; 45,5; MTörv 4,35.39). A „nincsen más rajta kívül” (MTörv 4,35) szavak kétségtelenül a szigorú monoteista hitvallás kifejeződései. Mint ismeretes, a muzulmán hitvallásban is helyet kaptak: „Nincs más Isten, csak Allah”.

Az Izrael Istenének járó kizárólagos imádás monoteista követelménye a Tízparancsolatban radikális képtilalommal kapcsolódik össze: „Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben vannak” (Kiv 20,4 = MTörv 5,8). Ezt a parancsot is hosszabb fejlődés előzte meg, amelyet Chr. Dohmen mutatott be. Bét-Elben például azt gondolták, hogy az Izraeli Egyiptomból kivezető Isten **borjú** alakjában van jelen (Kiv 32,4). Jákob „erősségének” (Ter 49,24) ez a képe korábban teljesen problémátlanul látszott. Ozeás azonban felismerte „a képmás ambivalenciáját”.¹⁰ Hiszen ezt a képet kánaánita istenséggént is fel lehetett fogni. Ezért fogalmazódott meg Krisztus előtt 600 körül a képtilalom, és lett a Tízparancsolat állandó komponense.

A zsidóság és az iszlám szigorúan tartotta magát a képtilalomhoz. Jóllehet a zsidók nem riadtak vissza attól, hogy élőlényeket is ábrázoljanak az antik zsinagógák mozaikpadlóján, Dura-Europosban pedig bibliai jeleneteket fessenek a falra, a transzcendens Isten ábrázolását éppúgy kizárták, mint az iszlám, amely – kevés kivételtől eltekintve – már az állatok és az emberek ábrázolásától is tartózkodik. Ezzel szemben elég egy pillantást vetni a Sixtusi Kápolnára, hogy lássuk, a keresztény egyház nem veszi ennyire szigorúan a törvényt, amely a Teremtő ábrázolását tiltja.

A képtilalom mégis hitünk nélkülözhetetlen eleme. Mint Chr. Dohmen megállapítja, „a maga módján annak az Istennek a transzcendenciáját” óvja, „aki abszolút »egyetlen-Isten-mivoltában« minden emberit felülmúl.”¹¹ Ez persze azt a kérdést veti fel, hogy mit tudhatunk

⁸ Mindazonáltal a Korán a zsidóknak is szemére veti, hogy „Uzayrt Isten fiává tették. (9: 30).

⁹ Vö.: Manfred Oeming / Konrad Schmid (Szerk.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich 2003.

¹⁰ Chr. Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Königstein – Bonn 1985, 260.

¹¹ Chr. Dohmen, I.m. 284.

Istenről, ha ő csak transzcendens, felfoghatatlan és kifürkészhetetlen Isten. Képesek vagyunk egyáltalán úgy beszélni róla, mint a valóság végső alapjáról? Vagy inkább arra a következtetésre kell jutnunk Wittgensteinnel, hogy „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”?¹²

2. Isten közelsége az Első szövetségben

A Szentírás szerzői mindenesetre mertek Istenről beszélni, közelségéről és kinyilatkoztatásáról tanúskodni.

2.1 Az ember mint Isten képmása

Michelangelo könnyen igazolhatta volna a Teremtőről készült grandiózus alkotását. Hiszen ha Isten saját képmására teremtette az embert (Ter 1,26.27), akkor minden transzcendenciája ellenére is van valami, ami összeköt vele minket, embereket. Miben áll ez a hasonlóság? Meglehetősen elterjedt manapság az ember istenképűségét a fogalom közvetlen kontextusából értelmezni: az emberek mint Isten képmásai uralkodhatnak a halakon, a madarakon és minden szárazföldi állaton (Ter 1,28; vö. Zsolt 8,5–7 és Bölcs 2,24).¹³ E magyarázat azonban magában hordozza a veszélyt, hogy az istenképűséget csak funkcionálisan fogjuk fel.¹⁴ Márpedig az Istenhez fűződő képmási viszony az ember lényegéhez tartozik. „Isten és ember kapcsolatát, párbeszédét teszi lehetővé – függetlenül a köztük lévő végtelen szakadéktól.”¹⁵ Segítheti az iszlámmal való dialógust, ha az istenképűség egy némelyek által képviselt másik lehetséges interpretációját is számításba vesszük. Ez az értelmezési minta abban is hasznos lehet, hogy „az embert mint Isten földi képviselőjét” értsük meg.¹⁶

A kérdés alapján véve az, hogy hogyan fér össze egymással az ószövetségi képtilalom és az istenképűség. Hangsúlyozhatjuk persze Christoph Dohmennel együtt, hogy más-más lexéma fejezi ki a képmás mivoltot és a képtilalmat,¹⁷ és hogy a tiltás csak az ember által készített istenképekre vonatkozik.¹⁸ Ennek ellenére marad némi feszültség a szigorú képtilalom és ama tanítás között, hogy az ember Isten képmása teremtett. Hiszen a képtilalom Isten transzcendenciáját óvja, az ember istenképűsége viszont arra utal, hogy Isten és ember oly közel állnak egymáshoz, hogy kommunikálni is képesek egymással.

Az ember istenképűségének értelmezési mintája segítségével nagyon sikeresen meg lehet óvni „az Isten és az ember közötti közelség és távolság feszültségét, Isten transzcendenciájának és immanenciájának viszonyát”.¹⁹ Ugyanis az az állítás, hogy az ember Isten képmása, kellőképpen rugalmas ahhoz, hogy megfeleljen az emberi élet realitásának. Mert egyrészt az

¹² L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* Budapest, Akadémiai, 1989. 90.

¹³ W. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift: ThQ 161, 1981, 242–264.

¹⁴ E. Schulz, Der Mensch als Bild Gottes – der Mensch an der Grenze des Lebens (EThSt 86), Leipzig 2005, 51.

¹⁵ E. Schulz, I.m. 49.

¹⁶ E. Schulz, I.m.. 50.

¹⁷ Chr. Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Königstein – Bonn 1985, 281.

¹⁸ Chr. Dohmen, Bild, in: LThK 3 2, 441.

¹⁹ E. Schulz, Uo.

ember kudarca elsötétítheti Isten képmását, másrészt mindegyikünk új emberré válhat, aki „teremtőjének képmására állandóan megújul” (Kol 3,10). Az Első szövetség nyitott arra az emberre is, aki majd Isten tökéletes képmása lesz (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Zsid 1,3). Az ember és az Isten távolsága marad így meg. Ezért nyilvánította ki 1215-ben a IV. Lateráni Zsinat, hogy „a Teremtő és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomásul ne vennénk a közöttük létező nagyobb különbözőséget.”²⁰ A zsinat anélkül marad hű az ószövetségi képtilalom intenciójához, hogy letagadna bizonyos hasonlóságot Isten és ember között.

2.2 Isten kinyilatkoztatása

Nemcsak az ember teremtetik Isten képmására a Biblia első lapjain, hanem Isten is nagyon hamar „emberi alakot” ölt.²¹ Az Édenkertben járkal az alkonyi hűvösben, és a fák között elrejtőzött embert keresi (Ter 3,8.9). Megengedi, hogy Ábrahám vendégül lássa (Ter 18,1–22a). Mint egy hős vonul harcba (Iz 42,13), trónusán ül (Zsolt 47,9), beszél vagy hallgat (Iz 42,14). A bibliai szerzők nem vonakodnak például Isten arcáról (Szám 6,25.26; Zsolt 27,9; 31,17), szeméről (2Krn 16,9; Jób 34,21; Jer 16,17) vagy karjáról (Zsolt 77,16; 79,11; 89,11) beszélni. Hogy ez az antropomorf kifejezőmód metaforikus jellegű, abból látszik, hogy ellentmondásos kijelentéseket is találunk.²² Egy és ugyanazon elbeszélésben olvassuk egyfelől, hogy Isten megbán valamit (1Sám 15,11.35; vö. Ter 6,6), másfelől pedig hogy nem ember, aki megbánna valamit (1Sám 15,29; vö. Szám 23,19 és Jer 4,28). Gyakran esik szó a haragjáról. Ozeás viszont tanúsítja, hogy JHWH nem kíván forrongó haragjában cselekedni: „Mert én Isten vagyok és nem ember” (Oz 11,9).

Az Ószövetségben az ember „angyala” (מַלְאָךְ יְהוָה) alakjában is találkozhat Istennel. Az előzőtt Hágárnak például megjövendőli, hogy fiút fog szülni, és számos utóda lesz (Ter 16,10.11). Megbízta Gedeont, hogy szabadítsa ki Izraelt a madianiták kezéből (Bír 6,14). Sámson anyjának megígéri, hogy fiút szül (Bír 13,3–5). Illés szájába adja a szavakat, amelyeket Ahaszja király követinek kell továbbadnia (2Kir 1,3.4). Gyakorta nem is lehet eldönteni, hogy maga az Isten vagy angyala beszélt (vö. Ter 16,13; 22,15–18; 31,11–13). Az „angyal” (מַלְאָךְ יְהוָה) legfontosabb feladata az volt, hogy úgy tegye jelenvalóvá láthatatlan és megfoghatatlan megbízóját, hogy az emberek észlelni tudják őt.²³

Bár a próféták nem nevezték magukat Isten angyalának, feladatukat mégis ennek megfelelően értelmezték. Ezt akarják nyomatékosá tenni, amikor üzenetüket a „hírnök-formulával” (כֹּה אָמַר יְהוָה) kezdik, vagy az „Isten szava formulával” (בְּאֵם יְהוָה) zárják. Ne feledjük azt se, hogy a kinyilatkoztatás indirekt úton történik, vagyis Isten „emberi nyelven, emberi szavakkal” beszél hozzánk.²⁴ „A leereszkedő JHWH teljesen belerejtőzik e prófétákba, meghagyja a köztük levő pszichológiai, stilisztikai, sőt a teológiai különbségeket is, amikor

²⁰ DS 806 in: Fila B. – Jug L (Szerk.): *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai.* Kisternye – Budapest, Örökmécs, 1997. 229. Az idézet latin eredetije: „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”.

²¹ H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments. 1. kötet, Stuttgart 1991, 282sk.

²² H. D. Preuß, I.m. 282.

²³ R. Ficker az úgynevezett reprezentációelmélet mellett dönt. I. m. 907. Vö. D. N. Freedman / B. E. Willoughby „מַלְאָךְ”, in: ThWAT IV 901.

²⁴ H. D. Preuß, Theologie 1 237.

azok a szemlélt valóságot saját istenismeretük szerint dolgozzák fel”, és így „formálják meg szavaikat”.²⁵ A prófétai üzenet egyrészt Istent igéje, másrészt viszont valódi emberi szó. Ez a kiindulópontja az egyház sugalmazásáról szóló tanításának, amely újszövetségi adatokra támaszkodva vallja, hogy a bibliai szerzők a „Szentlélek” által indítottak műveik megírására (2Pét 1,21; vö. 2Tim 3,16).

Mindazonáltal Isten ebben a kinyilatkoztatásban is rejtőzködő, transzcendens Isten marad. Leo Baeck ezt így fejezi ki: „A próféták ... nem Isten természetére vonatkozó kinyilatkoztatásban részesülnek, hanem Isten akaratára és döntéseire vonatkozó kinyilatkoztatásban.”²⁶ Ő a kinyilatkoztatásban is megőrzi titkát. Jabbok folyójánál vonakodik megmondani a nevét Jákobnak: „Miért kérdezed a nevemet?” (Ter 32,30). Mózással viszont, úgy tűnik, másképp viselkedik a csipkebokorban. Ám ha jól fordítjuk, akkor a „vagyok, aki vagyok” mondat többet rejt el, mint amennyit feltár, amit mindig szem előtt kell tartani, amikor a bevetté vált kifejezést használva „Isten önközléséről” beszélünk. „Isten ... a közelségben a távoli, az immanenciában a transzcendens, a jelenlétben a távollevő Isten marad.”²⁷ „A Biblia Istene csak rejtőzködő Istenként nyilatkoztatja ki magát.”²⁸ Jól szemlélteti ezt Gedeon meghívásának egy részlete, aki csak azután ismeri fel az Úr angyalát, miután az már eltűnt, és retteg a haláltól, mert az angyalban mit sem sejtve magát Istent látta „színről-színre” (Bír 6,21.22; vö. 13,21.22).

3. Isten transzcendenciája és közelsége a Koránban

Vajon érvényes-e a Koránra is mindaz, amit a transzcendencia és immanencia bibliai viszonyáról mondtunk? A Korán megingathatatlan tanításai közé tartozik, hogy a Teremtőhöz semmi sem hasonlít (42: 11 és 112: 4). Az így megfogalmazott „képtilalmat” az iszlám szigorúan betartja. A bibliai elbeszélő irodalmi szabadsága, amely lehetővé tette, hogy Isten az alkonyat szellőjében a kertben járkáljon, hogy megtudjon bizonyos dolgokat, a Korán esetében egyszerűen és teljességgel elképzelhetetlen. Talán azért is lett az iszlám egyike a nagy világvallásoknak, mert rendíthetetlenül kiáll Isten transzcendenciája mellett.

Ennek ellenére az iszlám nagyon is tud Isten és ember valódi kapcsolatáról. Bár a Korán nem nevezi „Isten képmásának” az embert,²⁹ Isten mégis helytartónak vagy helyettesnek (خليفة) helyezte őt a földre (2: 30). Az iszlám egy neves szakértője szerint ez „nincs is olyan messze az istenképűség fogalmától”.³⁰ Isten közelebb van az emberhez, „mint nyaki ütőere” (50: 16). Ám Isten nemcsak a teremtés, hanem kinyilatkoztatás által is közelünkbe jön. A Korán Isten által „leküldött”, „áldott Írás” (6: 92). Gábiel angyal hozta le Mohamednek a kinyilatkoztatást (2: 97sk; 66: 4). Ennél is alapvetőbb az a hitvallás, hogy Isten próféták által:

²⁵ H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*. 2. kötet, Stuttgart 1992, 81.

²⁶ L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Wiesbaden o.J. 31.

²⁷ Vö. E. Dirscherl, *Gottes Wort im Menschenwort*, in: M. Striet (Szerk.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg i. B. 2004, 25.

²⁸ O. Kallscheuer, *Gott ohne Angesicht. Selbstgespräch über die Menschenebenenbildlichkeit des Allerhöchsten*, in: *Gott ist tot und lebt*, Kursbuch 149, 2002, 69–80, itt 79.

²⁹ Hans Zirker viszont egy vitában arra emlékeztet, hogy Mohamed az egyik Hadit szerint arról beszélt, hogy Isten Ádámot saját képére teremtetten. Vö. A. Bsteh, *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, Mödling 1994, 110.

³⁰ Így vélekedik Rotraudt Wieland az imént említett vitában: A. Bsteh, I.m. 109.

Ábrahám, Mózes, Jézus és végül Mohamed által szólt az emberekhez (2: 253).³¹ Még ha a Korán nagyon ügyel is Isten transzcendenciájára, az antropomorf képek itt sem hiányoznak. Az Első szövetséghez hasonlóan itt is szó esik Istent kezéről (3: 26.73; 5: 64; 36: 83; 39: 67; 48: 10; 57: 29; 67: 1), Istent szeméről (11: 37; 52: 48; 54: 14), Istent arcáról (2: 115; 30: 38.39) vagy trónjáról (32: 4; 11: 7). Istent tulajdonságai is jelentős szerepet játszanak a Koránban. Ő a mindenható, a teremtő, a könyörületes stb.

Mindazonáltal a Korán konkrét állításai a korai racionalista teológia szerint ellentétesek Istent mindent felülmúló transzcendenciájával. Ezért Isten egyáltalán nem beszélhetett Mózeshez. Egyetlen olyan tulajdonsága sincsen, amit észlelnénk a mi világunkban. Istent keze csak jótéteményeinek metaforája. Az emberek csak annyit tudhatnak, hogy Isten van, de azt nem, hogy mi módon van. „Isten transzcendenciája lehetetlenné teszi, hogy közvetlenül érintkezésbe lépjünk vele.”³² Egy egész teológiai irányzat – az úgynevezett mu‘taziliták – hivatkozik arra, hogy a Korán a 43. szúra 2 szerint „csinálva” (جعله), vagyis „teremtve” van.

Éppen ezt nem tudta viszont elfogadni az úgynevezett aš‘aríták későbbi teológiája. Az iskola alapítója, Al-Aš‘ari (873–935) úgy véli, a Korán szövege „örök és teremtetlen”, és csak szavainak recitálása időbeli és így teremtetett.³³ Azzal érvelhet, hogy a Korán „Ősírása” (أَمْ الْكُتُبِ) Istennél van (13: 39) „egy jólőrzött táblán” (85: 22). Ha valaki hallja ezt a vitát a teremtetett, illetve örök Koránról, és ismeri az egyház első zsinatait, nyilván felkapja a fejét. „E hitvita világosan emlékeztet a korai kereszténység krisztológiai vitáira, amelyek tétje Jézus helyes felfogása volt”.³⁴ Ezért a nyugati iszlámtudományban megalkották az inlibráció fogalmát Istent örök igéjének egy emberi könyvben való kinyilatkoztatása számára.³⁵ Az iszlám számára tehát alapvetően nem ismeretlen a dialektikus feszültség Istent rejtett valósága és kinyilatkoztatása, Istent transzcendenciája és immanenciája között.

4. Záró tézisek

Az Ószövetség és a Korán vizsgálata nyomán négy tételt is megfogalmazhatunk.

(1) Mivel Isten az Első szövetség tanúsága szerint is egyrészt felülmúlja a világot, semmihez sem hasonlítható és felfoghatatlan, másrészt viszont „sokszor és sokféleképpen szólt” Izrael fiaikhoz (Zsid 1,1), felmerül a kérdés, „hogyan lehet a teljességgel transzcendens Isten ... egyszersmind jelen ebben a világban.”³⁶ „Az önmagát kinyilatkoztató Istentől szóló állítás kikényszeríti, hogy Isten egységét különbözőségben megvalósuló egységként fogjuk fel”.³⁷ Ez a kiindulópontja a korai egyházban kidolgozott szentháromságtannak is.

³¹ Vö. H. Zirker, *Monotheismus* [http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11214/is_trinit.pdf 7.]

³² T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 102.

³³ T. Nagel, *Geschichte* 150.

³⁴ Vö. H. Zirker, *Monotheismus* [http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11214/is_trinit.pdf 11.]

³⁵ A. Schimmel szerint az inlibráció fogalma Harry Wolfson harvardi filozófustól származik. Vö.: A. Bsteh (Szerk.), *Islam* 299.

³⁶ J. Werbeck, *Ist die Trinitätstheologie die kirchlich normative Gestalt einer Theologie der Selbstoffenbarung Gottes?* In: M. Striet, *Monotheismus* 78sk.

³⁷ R. Leuze, *Christentum* 133.

(2) A széles körben elterjedt tézis, hogy Isten háromságos titka az Ószövetségtől teljesen idegen volna, ellentmond a sugalmazás tanának, amely jelesül az ószövetségi kinyilatkoztatás esetében is a Szentlélek együtttható tevékenységéből indul ki.

(3) Az iszlámmal való dialógus során érdemes rámutatni, hogy a Korán nemcsak transzcendens Istent tételez fel, hanem valóságos kinyilatkoztatást is. Ha ezt egy muzulmán megérti, a Szentháromság keresztény gondolatában „olyan tiszteletreméltó kísérletet fog látni, amely megpróbál megbirkózni azzal a feladattal, hogy megfelelőképpen fogja fel az önmagát kinyilatkoztató Istent”.³⁸

(4) Az iszlámmal kezdődő párbeszéd a keresztény oldalt is segítheti, hogy még hűségesebb legyen a felfoghatatlan Isten titkához, aki Karl Barth szerint *Deus revelatus*ként is *Deus absconditus* marad.³⁹

Hankovszky Tamás fordítása

³⁸ R. Leuze, I.m. 137.

³⁹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I* / 1, 338.

BIBLIAI ÉS KORÁNI EXEGÉZIS

Tisztában vagyok azzal, hogy a címben megadott téma óriási, és több részre bontható. Mégis mielőtt a konferencia során sok részletkérdésbe bocsátkozunk, egy alapvetést kívánok adni az előttünk álló napokhoz, megvilágítva a kutatás alapkérdéseit.

A zsidóság, a kereszténység és az iszlám kinyilatkoztatott vallások. Közös az a felfogásuk, hogy a Deus absconditus (rejtett) előlépett, Deus revelatus lett, azaz kinyilatkoztatta magát. Az említett három világvallás abban is közös, hogy a személyes egy Istenre hivatkoznak (monoteizmus). Lényeges különbség mutatkozik azonban a bibliai és a koráni kinyilatkoztatás tartalmában és módjában.

Engedjék meg, hogy ezt a radikális különbséget Joachim Gnilka professzor közelmúltban megjelent könyve (címe: Biblia és a Korán, Szt. István Társulat, Bp. 2007) idevágó fejezetének alapján foglaljam össze.

A bibliai értelmezés szerint Isten önközlése, kinyilatkoztatása a történelemben megy végbe. Az Ószövetségben mindenekelőtt Izrael népének történelmében. A történelmet átszövő tetteiben felismerhetjük Isten gondoskodó szeretetét és szentségét, Törvényeiből pedig megismerhetjük akaratát. A hagyomány különböző fokain a megértés különböző szintjei jutnak kifejezésre (teológiai reflexió és annak nyelvi, irodalmi kifejezőmódja által). Az Újszövetségi Szentírásban Jézus Krisztus, tehát ő maga a kinyilatkoztatás, mégpedig nemcsak szavai, hanem egész élete, tevékenysége, halála és húsvéti feltámadása által.

Az Ó- és az Újszövetség Szent Íratai nyitják meg az utat az isteni kinyilatkoztatáshoz, amennyiben a hívő közösség körében tanúságot tesznek mellette. Az Írás tehát követi és közvetíti a megelőző kinyilatkoztatást, olyan szinten és mértékben, amennyire a sugalmazott szerzők azt megértették, s arról tanúságot tesznek. A bibliai Szent Írások célja tehát az, hogy felkeltsék és megerősítsék a hitet abban az Istenben, aki Izraelben és Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta magát (vö: Deut 6,4: Sema Jiszráél ... és Jn 20,31: „Hogy higgyétek, hogy Jézus a Messiás, az Isten Fia, s hogy a hit által életetek legyen az ő nevében.”) Eddig Gnilka professzor gondolatmenete.

Egészen más a kinyilatkoztatás fogalma a Koránban. A Korán nem a történelem folyamán megtörtént isteni kinyilatkoztatásra adott válasz, hanem maga a kinyilatkoztatás.

Isten maga súgja Mohamed szívébe Gábrriel angyal által a Koránt, amit először neki kell magáévá tennie, hogy másokkal is közölni tudja. A Korán tehát Isten örök szava, amely megváltoztathatatlan, és független a történelmi eseményektől. Szó szerint verbális kinyilatkoztatásról beszélhetünk. Nem Mohamed a középpontja, életének nincs megváltó hatása. Nem beszél az iszlám Mohamed tanítványi követéséről, még kevésbé Mohamed központúságáról (imitatio). Az ősnorma és östékintély egyedül a Korán!

A Korán három helyen említi „Könyv Anyját”. Ezen egy őskönyvet vagy ősrást kell értenünk. Ebből kaptak részleges kinyilatkoztatást a „könyves népek” (zsidók, keresztények és szábeusok), akik azonban ezt nem értették meg, félremagyarázták, sőt meghamisították. Mindenesetre a Korán és a Biblia egyező történeteit és szereplőit az „Őskönyv”-re kell visszavezetni.

Az „Őskönyv”-nek van egy teljesen autentikus, minden tekintetben pontos arab nyelvű változata: ez a Korán, Isten szava, amely úgyszintén preegzisztens, mint az őskönyv, és jól őrzött égi táblán (lauh mahfúz) van leírva. Ezt tartotta Gábor angyal Mohamed elé meghívásakor (kb. 610-ben; 96. szúra, a legrégebbi), aki, miután kijelentette, hogy nem tud (vagy nem akar) recitálni, a szívébe és a nyelvére kapta a recitálandó igéket.

A kinyilatkoztatás teljesen eltérő módjából és tartalmából következik az a tény, hogy nem lehet ugyanazon exegetikai módszereket alkalmazni a két Szent könyv esetében. Hitünk szerint is a Biblia Isten Szava, amelynek elsődleges szerzője Isten, de teljes jogú szerzője(i) a szentíró(k) is, akinek van egyénisége és egyéni stílusa, közössége, kortörténeti háttere, akinek szavait vagy írását adott esetben a hívő közösség továbbértelmezte stb. Lehet és szükséges tehát a Szent Szöveget tudományos, történet-kritikai és más módszerekkel vizsgálni, ahogy azt mindnyájan tudjuk a Dei Verbumból és a „Szentírás magyarázat az Egyházban” című dokumentumból.

A Korán esetében viszont nem számolhatunk a történetiség szempontjával, be kell érünk – mint látni fogjuk – néhány irodalomkritikai észrevétellel a mekkai és medinai szúrákat illetően.

Az is nyilvánvaló, hogy szájhagyományról nem beszélhetünk a Korán esetében (az Ó- és Újszövetség esetében igen, és ez nagyon fontos szakasza a későbbi szent szövegeknek). Mohamed kezdettől fogva igényelte, hogy recitálását a (Korán szó ezt jelenti) jegyezzék fel. Mekkában kezdettől fogva mellette volt írónka, Zajd ibn Thábit, s ő volt a vezetője annak a bizottságnak is, amely Oszmán kalifa parancsára kb. 644–656 között elkészítette a Korán kanonizált változatát. A többi példányt megsemmisítették.

Szájhagyomány tehát nincs, és a kanonizálás is hamar lezajlott. (Mohamed halála 632, Oszmán uralkodásának vége 656, tehát 20–25 év alatt). Ezzel szemben az Ószövetség keletkezése – a szájhagyományt is beleszámítva – több, mint ezer év, az Újszövetségé Jézus halálától a 2. Péter levélíg 70–80 év, és akkor még nem beszéltünk az ó- és újszövetségi kánon több száz éven át tartó kialakulásáról.

Ha már idéztük a Sema-hitvallást és a Jn 20, 31-et, akkor a Koránból is álljon itt egy idézet a tanítás összefoglalására: Szúra 4, 136: „Ti hívők! Higgyetek Allahban és az ő küldöttében és az Írásban, amit kinyilatkoztatott az ő küldöttének ... és a Végso Napban!” A monoteizmus, a Koránban elrendelt előírások betartása és a Végso Nap várása – ez az üzenet lényege.

Mielőtt továbblépnénk, egy fontos megjegyzést szeretnék tenni. Ahogy a zsinat is kiemeli, az Újszövetség népet eltérhetetlen szálak Izrael népéhez mind a Szentírás, mind pedig az üdvtörténet révén. Ez teológiailag faktum. Ami azonban a mai helyzetet illeti, amikor is a zsidó nép többsége az Ószövetséget (s azon belül par excellence a Tórát), mint Izraelnek adott életszabályt tekinti, azt kell hogy mondjam: a két könyv-vallás (zsidóság és iszlám), amelyben a monoteista hit mellett a vallási törvények betartása a hívő ember életcélja, közelebb állnak egymáshoz, mint a kereszténységhez, ahol Jézus Krisztus a húsvéti minisztérium, a szeretet áldozata, s az abból való részesedés (Eukharisztia és általában a szentségek) állnak a középpontban.

Mint tudjuk, az iszlám abszolút érvényes, felülmúlhatatlan és megváltoztathatatlan forrása a Korán. Azért, hogy a Korán üzenetét helyesen értelmezzék, és annak törvényi előírásait pontosan leszögezzék, a muszlimok már nagyon korán sajátos exegetikai módszereket fejlesztettek ki.

Bár evidens, mégis szögezzük le: mind a Biblia magyarázóit, mind a Korán kommentátorait számára világos volt, hogy munkásságuk eredménye nem a szent szöveg kiegészítése, nem valamiféle meghosszabbított vagy kiegészítő kinyilatkoztatás, hanem a szent szöveg mondanivalójának minél pontosabb megvilágítása (kifejtése) a kortársak számára.

A Korán szövegének exegétái a korai időkben három megközelítést részesítettek előnyben:

1) A grammatikai–filológiai analízist. Az iszlám előtti és a korai iszlám idők arab költészetének és rimes prózájának nyelvi bizonyítékait használták fel a problémás kifejezések értelmezésére. Ezen munkásság nyomán felbecsülhetetlen értékű irodalmi, nyelvészeti gyűjtemények jöttek létre.

2) A második módszer lényege az volt, hogy a koráni versek tartalmának pontosabb megértéséhez segítségül hívták a hagyományt, pontosabban azon legkorábbi „értelmezők” véleményét, „mondásait” (hadiszait) vették figyelembe, akik Mohamed társai voltak, és a kinyilatkoztatás kísérő körülményeit jobban és pontosabban ismerték. Ezen második módszer (nevezzik „kortárs-tradíció” módszernek) alkalmazása megakadályozta, hogy a Korán kommentátor túlságosan előtérbe állítása saját véleményét vagy hogy saját kortársainak életkörülményei (esetleges elvárásai) túlzottan befolyásolják a szöveg kifejtésénél.

3) A harmadik megközelítés kissé elvontabb. Ezt akkor alkalmazták, amikor teljesen homályos helyekkel kerültek szembe, s az előző két módszer nem vezetett eredményre. Ilyen esetekben abból indultak ki, miért is „küldetett le” a Kegyes Korán? A leküldés okai (aszáb al-nuzül): óvás, intés, figyelmeztetés, szigorú monoteizmus (a tudatlan pogányságból az egyetlen Isten ismeretére), a helyes vallásgyakorlat (orthopraxisz) előírásai, a végítélet: kárhozat és/vagy paradicsom. A nehéz koráni locus-okat (helyeket) ezen „leküldési okok” segítségével kell értelmezni.

A hidzsra utáni 2. század közepétől (i.sz.750 után) egyre inkább teret nyer a teológiai aspektus a szövegmagyarázatban. A kommentátorok azon fáradoznak, hogy bemutassák a különböző iskolák teológiai pozícióit s azt, hogy nézeteik alátámasztására közvetlenül mely koráni helyekre hivatkoznak. De éppen ez a sajátos teológiai nézőpont, s ezzel párhuzamosan a különböző iskolák jogi álláspontja azt a veszélyt rejtette magában, hogy a Koránba olyan nézeteket vetítenek bele (exegézis helyett eiszegézis), amelyek az iszlám közösség későbbi termékei.

A legfontosabb kommentárok:

al-Tabari (839–923) 5000 oldalas kommentárja a leghíresebb. A Korán minden szavát elemezte. A korábban bemutatott három hagyományos megközelítés szintézisét teremti meg. Összegyűjti két évszázad filológiai, ill. a hagyományon alapuló eredményeit, és folyamatosan összhangba hozza azokat azokkal a körülményekkel, amelyek a kinyilatkoztatás leküldését aktuálissá tették. Tabari nyomában számos Korán magyarázó lépett színre. Zamakhsari (1075–1145) „Feltáró” (Kassáf) c. műve rövidebb, mint Tabari-é, s jól tükrözi az abbászida korban virágzó teológiai iskolák vetélkedését. Zamakhsari a racionalista *mu‘tazilita* irányzathoz tartozik, művében a Korán segítségével igyekszik alátámasztani teológiai nézeteit.

Fakhr al-Dín al Rázi (+1210) művének címe: mafátih al-ghaib (Az ismeretlen kulcsai). Ez a kommentár a Koránt nyolc vaskos kötetben szintén szóról szóra értelmezi. Al Rázi, jól lehet a konzervatív Asarita teológiai iskolához tartozik, jó néhány mu‘talizita elemet is beépített Korán kommentárjába. Bár ezért néhány kései követője megrója, tény, hogy al-Rázi évszázadokon át elismert volt, s az ortodoxia képviselőjének számított.

A középkori Korán kommentárok (tafszír-ok) között feltétlenül meg kell említenünk Bajdáwi (+1286) magyarázatát, amely a Korán sok homályos pontját érthetőbbé tette, valamint a két Dzsalál (tafszál-Dzsalálajn) al-Mahalli (†1459) és al-Szujúti (†1505) művét. A leghíresebb síita kommentár egy 13. sz. századi szerzőtől, bizonyos al-Tabarszi-tól származik. A teljesség kedvéért megemlíjük még egy szúfi misztikus, Ibn-al Arabi (†1249) kommentárját, amelyben a szerző mindenekelőtt a szeretet és a misztika kifejezéseit teszi vizsgálat tárgyává a Koránban (allegorikus értelmezés = táwíl).

A török korból Abu Szu‘úd (†1574) és Ahmed al-Núbi (†1617) tafszír-ja érdemel említést, bár sok újat nem hoztak – mint ahogy az egész oszmán korszak sem – a koráni exegézis terén.

Az első modern kommentár az egyiptomi Muhammad Abduh (†1905) és tanítványa, Rasid Ridhá (†1935) nevéhez fűződik, s a kairói kiadó nevével al-Manár-nak nevezik. A modern társadalom jogi és morális alapjait dolgozzák ki a Korán szövegéből kiindulva.

Volt egy szerény próbálkozás, amely a modern exegézis alapelvei szerint közelített a Koránhoz: ez a szintén kairói al-Khuli és tanítványa. Khalaf-allah nevéhez fűződik. A kommentár kinyomtatását csak 1951-ben engedélyezték. Az iszlám világ teljes elutasítással reagált a két tudós tudományos és kritikus elemző módszerrel megírt kommentárjára.

Mint már említettük, i.sz. 750 után egyre inkább teret nyer a teológiai aspektus a szövegmagyarázatban. Ahhoz, hogy ezt jobban megértsük, rövid kitekintést kell tennünk a különböző teológiai iskolák irányába. A muszlim teológia (kalám=érvelés) szerepe az iszlámban kettős: egyrészt a maga módszerével igyekszik megalapozni a muszlim közösség (‘umma) vallási életét, másrészt olyan hatékony apologetikát kíván felépíteni, amely hathatós védelmül szolgál a más hitűek (zsidók, keresztények, zoroasztriánusok, filozófusok) támadásaival szemben. Alapvetően három teológiai iskolát tartunk számon az iszlámban.

1. A tradicionalista iskola, amelyet harcos szellemi vezére után *hanbalita* (Ibn Hanbal †855) iskolának is neveznek, kizárólag a Koránt és a hagyományt (szunna) fogadja el a hit és a vallásgyakorlat megbízható forrásának. Az ezektől való bármiféle eltérést újításnak (bid‘a) kell bélyegezni, és el kell ítélni. Az értelem használatát el kell utasítani még akkor is, ha a más hitűekkel vagy iszlámon belüli szektákkal való küzdelem során csábítóan és hasznosnak tűnik. Az értelem megbízhatatlan, vallja a hanbalita iskola, az embernek elegendő a Koránban és a Szunnában lévő isteni fényt követni, semmiféle egyéni erőfeszítés nem szükségeltetik a két forrás magyarázatához.
2. A *mu‘tazilita* iskola követői abból indulnak ki, hogy az ember Istentől értelemmel megajándékozott lény, akinek kötelessége azt használni a vallás területén is. A kétkedést ajánlják az igazságkeresés kiindulópontjául, ahogyan ők fogalmazzák: „Öt kétség jobb, mint egy hamis bizonyosság”. A vallási tradíciót és a nép vallási elképzeléseit az értelem kontrollja alá kell vonni. Legfontosabb téziseik:
 - Isten abszolút transzcendens, megközelíthetetlen a maga egységében, egyetlenségében és öröklétében. Ennélfogva mindent tagadni kell vele kapcsolatban, ami belőle emberhez hasonló létezőt formál, következésképpen a Korán antropomorfiz-

tikus kijelentéseit is. Ez utóbbi esetekben allegorikus magyarázatot kell alkalmazni.

- Az istenfogalom miatt nem lehet azt állítani, hogy a Korán Allah örök, teremtetlen szava. Az sokkal inkább az isteni kinyilatkoztatás teremtett eszköze. A Korán tehát nem örök, hanem teremtett. Ezt a tant al-Mamun kalifa 817-ben hivatalos tantétellel nyilvánította, ellenzőit könyörtelenül üldözte. Így ment ez egészen 849-ig, amikor is al-Mutawakkil kalifa elvetette ezt a tant, és megszüntette a mu'taziliták hegemoniáját a teológia területén.
 - Az embernek szabad akarata van és felelős tetteiért – vallják a mu'taziliták. Allah igazságosan megítél majd mindenkit tettei szerint (elvetik tehát a qadar, azaz a predestináció tanát).
 - Egy muszlim hívő, aki súlyos bűnt követ el, nem válik hitetlenné, hanem köztes állapotba kerül (a hívő s a hitetlen között). Ezt a véleményt képviselte a most tárgyalt teológiai iskola alapítója, Wászil ibn 'Atá, aki ezzel a nézetével eltávolodott (i'tazala) mesterétől, innen az iskola neve: „Mu'tazila”.
3. Az értelem határtalan istenítésével (tehát a totális racionalizmussal) is szembeszáll az as'arita iskola. al-As'ari 40 évesen, látványosan tér meg a mu'tazilita irányzattól egy mérsékelt, megalapozott, s az értelem által is megerősített tradicionalizmushoz. A hit-tételeknek minden esetben a Koránon és a Szunnán kell alapulniuk, a tradíciót azonban az értelem kontrollja alá kell vonni, hogy meg tudjuk különböztetni az igaz hagyományt a későbbi koholmányoktól. Az értelemnek, a logikus érvelésnek ugyancsak komoly szerepe van a máshitűekkel és a különböző muszlim teológiai irányzatokkal folytatott vitában – vallja al-As'ari.
- Az as'arita teológiai iskola „ésszerű” (értelmes) tradicionalizmusa egészen a mai időkig meghatározza az iszlám ortodoxia álláspontját és nézeteit, beleértve a Korán örökvoltát, azaz a teremtetlenségét is.
4. A jelenkor iszlám teológiája még keresi a saját útját. Sokféle tényező (a modern tudományok, a nyugati vallásfilozófia és valláskritika stb.) van hatással számos muszlim teológusra és gondolkodóra a mai modern iszlám világban. Mégis azt kell mondanunk, hogy egy egyértelműen körvonalazható, meghatározó programmal és iránnyal rendelkező új iskola létrejött még várat magára.

A Korán szúrákra és versekre való felosztása az Oszmán-féle szövegen alapul. Nagyjából a hosszúság határozza meg az igen külsőséges elrendezést: az első szúrák a leghosszabbak, az utolsók a legrövidebbek. A 114 szúra mindegyikét az adott szúrában egy szembeötlő vagy szokatlan szavával jelölik (pl. 96. szúra: 'alag = vérrög). A szúrákban a versek többnyire azonos hosszúságúak. Ez a rímes prózára (szadzs) jellemző, ahol a rímet a rövidebb és hosszabb magánhangzók asszonanciája alkotja (vö: 96. szúra). A történetkritikai kutatással párhuzamos stílus (forma)-kritikai vizsgálatok megállapították a Korán-szövegek időrendjét. Máig is érvényes eredményeivel nagy érdemeket szerzett e téren Th. Nöldeke, német és Régis Blachere, francia orientalista. Eszerint két vagy három mekkai periódust kell megkülönböztetnünk a medinai korszaktól. A legrégebb szúrák elevenek, rövidek, eszkatologikus jellegűek. Rímeik üteme jellegzetesen egyszerű, de gyakran homályosabbak és nehezebben értelmezhetőek, mint a későbbi szövegek, amelyek hosszabbak, oktatóbb jellegűek, „prózaibbak”, tartalmilag pedig terjedősebbek (és tetszetősebbek). Ilyenek a medinai szúrák, amelyekben Mohamed mint törvényhozó, tanító és teokratikus uralkodó szól híveihez. Nöldeke elemzéseit ille-

tően meg kell jegyezni, hogy a hagyományos szúrákat ma már nem lehet feltétlenül egységeknek tekinteni. A hosszabb szúrák eredetileg rövid részletekből álltak, amelyeket kétségkívül még Mohamed életében kapcsoltak össze. Megfigyelhetők bizonyos módosítások, jelesül a régebbi versek kiigazítása vagy újakkal való felcserélése, ahogy ezt már Mohamed maga is tervbe vette. A stilisztikai szövegelemző és lexikai–grammatikai elemzéseknek le kell vonniuk a következtetést a Korán keletkezéstörténetét illetően (ez a történet-kritikai módszer részleges alkalmazását jelenti).

Ezen kutatások eredményeképpen az utóbbi időben több olyan Korán fordítás jelent meg európai nyelveken, amelyek az orientalisztika fejlődésének köszönhetően új eredményeket mutattak fel. Itt kell megemlítenünk elsősorban R. Bell angol nyelvű (1939) és R. Blachere francia (1949) fordítását. Bell eredeti módon kísérel meg, hogy egy-egy szúrán belül helyreállítsa az eredeti rendet. Blachere pedig a számára helyesnek látszó történelmi időrendben közli a szúrákat és az ájakat (verseket). Ugyanezt a módszert követi Rudi Paret több évtizedes előmunkára épülő német feldolgozása (1966). A legújabb eredményeket az 1990-es években Adel-Theodor Khouri publikálta (*Der Koran Arabisch – deutsch*; s Hagemann-nal és Heinevel az *Islam – Lexikon* 3 kötet). A Korán egzakt fordítása és exegézise soha be nem fejezhető feladat, mivel a szöveg pontos megértése helyenként nagy nehézségekbe ütközik.

Az első mekkai periódust Mohamed fellépésétől (610) számítjuk 615-ig. Jellemzői: az ájak rövidek, a költőiség magas fokú és rendkívül dinamikus. A felhasznált képek egyszerűek, de nagyon erőteljesek. Különösen fontos ismérve ezeknek a szúráknak a mintegy 30-szor előforduló eskü (az éjszakára, a nappalra, a délutánra, a Kába urára stb. – sokszor nagyon enigmatikusak). Később ezek az eskük teljesen elmaradnak. Tartalmilag: a közeli végítélettel való fenyegetés, az erkölcsi romlottság elítélése, a világtól való elfordulás, a közeli eszkatologikus ítélet után bekövetkező paradicsomi állapotok és pokoli kínok részletezése elementáris prófétai erővel. 48, sokszor nagyon rövid szúra tartozik ide, az utolsó a 114.)

A második mekkai korszakot 615–616 évekre tesszük. Átmenetet képez a korábbi tüzes prófécia és a későbbi, prózaibb hosszabb szúrák között. A furcsa esküformulák eltűnnek, helyettük címszerű bevezetéseket találunk, továbbá megjelenik a „qul” (mondd) használata a szúrák elején (korábban direkt isteni kinyilatkoztatásoknak lehettünk tanúi). E két év alatt a Próféta főleg az al-Rahmán istennevet használja. Mondanivalója alátámasztására egyre gyakrabban használ a természetből vett csodás jeleket és történelmi (főleg bibliai) eseményeket (22 szúra tartozik ide).

A harmadik mekkai korszakot 617-től a hidzsráig (622) számoljuk. A nyelvezet megfakul, egyre prózaibbá válik. A rímek az azonos nyelvtani végződést követik.

A versek és a szúrák is hosszabbá válnak. A hallgatóság megszólításának tipikus formája: yá – ajuhannász = Ti emberek!

Érezhető, hogy a Próféta nagyobb biztonságban érzi magát, mint a korábbi években (amikor kigúnyolták, támadták s csak kevesen követték). Tartalmi szempontból nem sok változást könyvelhetünk el az előző periódusokhoz képest (13 szúra tartozik ide.)

Van néhány szúra, amelyeket az átmeneti periódushoz sorolnak egyesek (pl. Blachére), mások viszont vagy a 3. mekkaihoz, vagy a medinaihoz (mi többnyire a medianihoz).

A medinai korszakban a próza uralkodik a stílusban. De nem is annyira a stílus, hanem a tartalom változik meg a 3. mekkai periódushoz képest: masszív és bátor összeütközések az ellenfelekkel, egyre több konkrét utalással a történelmi héttérre. A Próféta legfontosabb teendője saját, egyre növekvő muszlim közössége életének szabályozása szerteágazó törvény-

adással. A hallgatóság megszólítása differenciálódik (Ti hívők! Ti zsidók! Ti Könyv népei! stb.)

A medinai korszakhoz tartozó hosszú, terjedős, sokszor bölcselkedő és a közösségi élet szabályozásában részletekig menő szúrák száma 26.

Láthattuk tehát, hogy a német és francia kritikai iskola – elfogadva a muszlim hagyomány álláspontját – az elemzés és a datálás alapjának a szúra egészét tekinti. Ez a datálási elv nem vet számot azzal az utóbbi évtizedekben széles körben elfogadott ténnyel, miszerint a Korán igazi alapegysége nem a szúra, hanem egyes, külön keletkezett és önmagában zárt kinyilatkoztatás. Ezek lettek összeszerkesztve szúrákká, de nem stilisztikai, hanem a muszlim teológiai fejlődés szempontjai szerint. Ez a megközelítés nagyon közel áll a Biblia exegézisének alkalmazott formatörténeti módszerhez. A prófétai könyvek, vagy pl. a Zsoltárok esetében vitán felül áll a kompozíció egysége, de egy adott egységen belül különböző korból és „Sitz im Leben”-ből származó önálló, zárt, kisebb közlésformákkal kell számolnunk.

A mekkai és medinai szúrák felosztása tehát általánosságban elfogadható, de az egyes szúrák összetettségét külön is meg kell vizsgálni.

Az eddig elmondottakat néhány szúrában konkrétan is bemutatjuk. Alaptörténetként az Ábrahám-ciklus egyik legismertebb elbeszélését, a „3 látogató Ábrahámnál” történetet választottuk. Egyrészt azért, mert ezt mindenki ismeri, másrészt azért, mert Ábrahám személye Mohamed számára a legfontosabb a bibliai szereplők közül. Mohamed szerint ugyanis Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem „haníf” volt, azaz olyasvalaki, aki elfordult a bálványoktól és közeledett a monoteizmushoz (szívében alávetette magát Istennek). Ábrahámban Mohamed saját előképét látja, sőt egyenesen az iszlám előfutárának (muszlim haníf) tartja Hágáron és Izmaelen keresztül. Mohamedet a „próféták pecsétjét” Isten legelső kiválasztottja, Ábrahám legitimálja.

Mint már említettük, Mohamed valószínűleg nem tudott írni és olvasni. A Bibliával kapcsolatos ismereteit szájhagyományból szerezte, részben akkor, amikor első felesége, Khadidza szolgálatában karavánutakat tett a Termékeny Félhold és a Tömjén út mentén, részben a Mekkában élő, főleg zsidókeresztényekből álló közösség tagjaitól, részben a Medinában élő, nagyszámú zsidó lakosságtól. A Koránból egyértelműen kiderül, hogy Mohamed számos olyan történetet ismert meg, amelyek nem szerepelnek sem az Ó-, sem pedig az Újszövetségi Kánonban, hanem az extrabiblikusnak számító midrás és apokrif irodalom részei. Az „Írás Népei” részéről érkező elutasítás egyik oka nyilvánvalóan ez volt.

Előadásom utolsó részében az elmondottakat egy jól ismert bibliai történet (3 látogató Ábrahámnál) Koránban szereplő feldolgoásaival kívánom illusztrálni. Ez az esemény (látogatás) a Koránban négyszer fordul elő, mindannyiszor összekötve a Lóttal és családjával történetekkel, valamint Szodoma és Gomorra elpusztításával.

Bár mind a négy feldolgozás esetében arra helyeződik a hangsúly, hogy mi történt Isten küldötteinek elutasítása után (nevezetesen a pusztulás), az egyes szúrákban elfoglalt helyük és súlyuk alapján a bibliai hagyomány különböző tendenciájú feldolgozásáról beszélhetünk.

A legrégebbi ezzel kapcsolatos recitáció a 11. szúrában (Húd) található, amelyet a második mekkai korszakra datálnak, de összeszerkesztését a medinai periódusra teszik (feltehetőleg Ibn al ‘Abbász által, bár köztudott, hogy maga a Próféta is közreműködött a kinyilatkoztatás végleges szövegének stabilizálásában.)

Emlékezzünk rá, ez a 2. mekkai periódus az, amikor a Próféta bibliai történetekhez nyúl küldetésének igazolására. A kompozíciója jól áttekinthető: 1–24. v: bevezetés, általános intelmek, 25–99. v: hat próféta (Noé, Húd, Száli, Ábrahám, Suayb, Mózes)-történet, 100–123. v: konklúzió, befejezés.

A központi részt az a hat próféta-történet tölti be, melyekben – bár jeleket mutatnak fel – a prófétákat elutasították azok a népek, amelyekhez küldettek. A következmény: súlyos isteni büntetés (pusztulás). Egyértelmű, hogy a Próféta saját küldetését kívánja legitimálni a mekkaiak előtt, elutasítása esetén büntetést helyez kilátásba. Tudjuk, ellenfelei nem csak elutasították, de gúnyolták is Mohamedet, eszelősnek, dzsinntől megszállottnak bélyegezték (tipológailag ez megegyezik néhány ószövetségi próféta elutasításával).

Fordítsuk figyelmünket az ábrahámi történetre. A négy közül ez a leghosszabb. A 3 látogató megérkezik, de mivel angyalok (természetesen nem Isten jelent meg, mint az Ószövetségben) nem esznek a földi ételből. Ábrahám megijed, mivel keleti szokás szerint ha valaki nem fogadja el a felajánlott ételt, az ellenséges szándékú (Bajdávai kommentárja). Itt jegyezzük meg, hogy a haggadikus Midrásban az angyalok színleg esznek és isznak, míg az Ószövetségben ténylegesen eszik a 3 látogató.

Miután a látogatók közlik, hogy ne féljen Ábrahám, mert ők Lót népéhez küldettek, Sára elneveti magát (71. ája), mire a látogatók tudtul adják neki Izsák és Jákob születését. Sára nevetése és az arra adott isteni válasz: „Van-e ami az Úrnak lehetetlen?” (Ter 18,14) – a bibliai elbeszélés teológiai csúcspontja. Válasz arra az üdvtörténetben többször is felmerülő kérdésre: mi lesz az utód és a föld ígéretével, amikor ezek végveszélybe kerülnek? Ez az üdvtörténeti látásmód teljességgel hiányzik a koráni elbeszélésből. A muszlim kommentátorok is küzdenek Sára nevetésének magyarázatok: Tabari: örül a félelem elmúltával (tehát hogy nem hozzá jöttek ellenséges szándékkal); Zamakshari: örül a bűnös nép pusztulása felett; Bajdávai: ő (Sára) sejtette, hogy ez fog történni Lót népével, és most örül, hogy sejtése beigazolódott... Egy szóval a nevetést nem a gyermek születése hírüladásához (tehát a következőkhöz), hanem az előzőkhöz kapcsolják, teljesen kilúgozva ezzel a nevetéshez kapcsolódó teológiai mondanivalót.

A Koránból úgy tűnik (71. ája): „És hírül adtuk neki Izsákot és Izsák utáni Jákobot”, hogy Jákob is Ábrahám fia, és nem az unokája, ami máshol is előfordul (6,84). A leghosszabb medinai szúrában (2.) már a helyes leszármazási sorrendet találjuk.

Távozásuk előtt az angyalok megáldják Ábrahámot és Sárát, ezzel a megszólítással: „Ó, ti Ház népei!”.

„A Ház” a Koránban mindenütt a Kába szentélyét jelenti. Mohamed szerint a Kábát Ábrahám építette fiával, Izmaellel, a tiszta egyistenhit kultushelyeként. Megtisztította, elrendelte a zarándoklatot stb. Gyakorlatilag ő alapítja meg az iszlámot, Mohamed nem tesz mást, mint megújítja azt, és beteljesíti mint „a Próféták pecsétje” a Korán kinyilatkoztatásával.

A Koránban mindhárom látogató elmegy Lót népéhez (városnevet: „Szodoma” nem említ), az Ószövetségben csak kettő (Jahve 2 angyala).

A második mekkai korszakhoz tartozik a 15. szúra (al-Hidzsr) is, sőt a muszlim hagyomány a rövid bevezetőben és befejező részben néhány verset igen korainak tart. Ezekben a

keret-részekben a Próféta fellépésekor megtapasztalt nehézségekről van szó, míg a szúra törzsanyagát a teremtés nagyszerűségének bemutatása tölti ki, amit a Próféta Allah hatalmának jeleként értelmez.

Miért csak az Ábrahám – Lót ciklus szerepel ebben a szúrában (igaz jóval rövidebben, mint a 11-ben), s a többi elutasított próféta – majd büntetéstörténet miért nem? Véleményem szerint azért, mert a többi prófétai küldött (3 ószövetségi, 3 arab) emberi személy, itt pedig a küldöttek angyalok, akiknek a látogatását a szúrában a teremtéstörténethez kapcsolódó angyalok bukásának (Iblisz) leírása előzi meg.

Érdekes, hogy nem szerepel Sára nevetése, Izsák és Jákob említése, a „Ház népének” említése, Szodoma bűnének részletezése stb.

Egyetlen figyelemreméltó ája van: „Ki vesztené el a reményt Ura irgalmában – mondta ő (Ábrahám), hacsak nem a tévelygők?” (56). Itt sem a korábbi ígéretek és a jelen helyzet (a hit krízise) feszültségéről van szó, mint az Ószövetségben, de mégis többről, mint a 11. szúrában.

A következő előfordulási hely az 51. szúra (a szétszórók al dzáriyyát).

Még tömörebben tárgyalja az Ábrahám – Lót történetet. Sára nem nevet, sőt hangosan kiáltozva, arcát verve ment oda a vendégekhez mondván: „Meddő öregasszony vagyok.” (29) A modern kommentátorok szerint a szúrá jelenlegi formájában Medinában szerkesztették össze. Részei:

- 1–6. v.: legkorábbi
- 7–23. v.: kicsit később, már van egy kis muszlim közösség, amelynek kemény oppozíciója van Mekkában
- 24–46. v.: elutasított próféták és küldöttek történetei a 2. mekkai korszak végéről
- 47–60. v.: a második egységgel (7–23. v.) egyidőben keletkezett egység + befejezés

Hit Allahban és az ő Küldöttében a gáncsokodók támadásai ellenére is – ez a szúra fő témája (biztos, hogy kora mekkai). Az elutasított próféták az ismert apológiához tartoznak (köztük Ábrahám és Lót népe is). Fontos, hogy nemcsak Ábrahámról, hanem Lótról és családjáról is azt mondja: azért menekültek meg, mert hívők voltak, alávetették magukat Allah-nak (muszlimok). Tehát ugyanezt kell tenni a Próféták kortársainak is.

Keltezési sorrendben haladva az utolsó, a 3 látogató történetét tartalmazó szúra a 29. (a pók, al – ánkábut). A muszlim hagyomány – több-kevesebb medinai vers kivételével – mekkainak tartja. A modern európai kutatások vagy a 3. mekkai, vagy a medinai korszakhoz sorolják. Véleményem szerint medinai, újra időszívé vált késő mekkai anyagból. A szúra irodalmi szempontból egy három részes homiliának tekinthető: a próbatételről, a jótettekről, a szülők iránti tiszteletéről, a kitartásról stb.

Ábrahám és Lót története a középső részben található, más prófétákkal együtt. Ábrahám és Lót története kronológiailag teljesen összekeveredik. Sára nem is szerepel a szúrában. Ők ketten igazak voltak, erkölcsileg feddhetetlenek, Allah útján jártak, ezért „megadtuk neki a fizetséget az evilágon, a túlvilágon pedig igaz lesz az igazak között” (27). Több más példázattal (pl. a pók gyenge ház 41. v.) együtt maga Mohamed is „példabeszédeknek” értelmezi a fenti történeteket (buzdító, bölcsességi jellegű elbeszélések).

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a 3 látogató története alapvetően a 2. mekkai réteghez tartozik, de abban a négy szúrában, amelyben előfordul, későbbi egybeszerkesztés

eredményeképpen nyerte el mai helyét. Azt a muszlim kommentárok sem vitatják, hogy a szúrák jelenlegi sorrendje nem kronologikus, s azt sem, hogy egy szúrában belül lehetnek különböző helyről és időből származó ájak, illetve egységek, amelyek később lettek összeszerkesztve. A lényeg az, hogy minden, ami a Koránban található, Isten szava (kalimat Allah), méghozzá úgy, ahogy azt a Próféta által kinyilatkoztatta az Őskönyvből, az Égi Koránból.

A Próféta többször visszautasítja azt a vádat, hogy ismeretei lettek volna a zsidó-keresztény hagyományról (pl. 29,48), és elhárítja azt, hogy írni vagy olvasni tudna, bizonyítván ezáltal is a Korán csodáját és hitelességét. A muszlim hagyomány is ragaszkodik ehhez ('ummi = írástudatlan).

A mai muszlim kommentárok (pl. Yuszuf Ali) megpróbálják datálni az egyes egységeket és esetleg megadni azok történelmi hátterét, de exegézisük főképpen a helyes életvitelre, példamutató hitre (amiben a predestináció is benne van) koncentrálnak. A szövegnek nincs előtörténete, redakciótörténete, nem tükrözi a közösség hitét és reflexióját egy adott üdvtörténeti helyzetben. Mivel teljesen más a történelemszemlélet, ezt nem is lehet elvárni. A „hermeneutikai kör” lényegesen különbözik tehát, amiből következik, hogy a hiteles értelmezés a muszlim közösség értelmezése, amely ebben látja hitének központját és életszabályát.

ÁBRAHÁM A BIBLIÁBAN ÉS A KORÁNBAN

Ábrahám, Izmael és Izsák

Ebben a fejezetben mi – bizonyos korlátok között – az „őstörténet” után történeti és földrajzi területre lépünk,¹ és Ábrahám és fiai, Izmael és Izsák bibliai és koráni szemléletével foglalkozunk. Ábrahám (arabul Ibrahim), aki Isten hívását meghallotta, a töretlen hit tanúja, a hívők atyja, akinek meghatározó szerepe van az ún. három „ábrahámi vallás”-ban. Mivel azonban az ő korában a három vallás közül egyik sem intézményesült, ezért őt egyik sem foglalhatja le kizárólag magának.

Izmael (arabul Ismail), aki Ábrahám elsőszülött fia, a muszlimok és az arabok számára ősatya, és üdvtörténeti alapon minden muszlim őse. Azért is kell őt nagyra értékelni, mert az újszövetségi kortól kezdve vitatott állítás, hogy a „sok nép atyja lesz”, illetve az is vita tárgya, hogy az ígélet csupán Izsákra vonatkozik-e vagy sem (Zsid 11,17sköv)², akit a maga idejében Izrael ősatyjaként értelmeztek. Módszeresen vizsgáljuk a három személyiség közös hagyományát a Bibliában és a Koránban, kezdve Ábrahám fellépésétől (6.f) a látogatás Mamréban (6,2 F) és Ábrahám és fia hitének próbája (6,3sköv) fejezeteken keresztül. Vizsgáljuk Izmael és Izsák megjelenését a zsidó-keresztény és a muszlim hagyományban (6,4), különös tekintettel a Kaba szentély alapítására, ugyanis az a muszlim hagyomány szerint ugyanis ez Ábrahám és Izmael által történt (6.5), és végül mindhárom személyiséget vizsgáljuk az Újszövetség fényében (6.6).

Mindhárom monoteista vallást meghatározta Ábrahám magatartása, hiszen kész volt minden biztonságot elhagyni, és Isten ígéletében bízva újra és újra útra kelni. A rabbinista zsidóság őt tartja az első zsidónak, a Korán muszlimnak véli, mivel Istenre hagyatkozott (Imrans emberek Szúra 3,67). A Teremtés könyvéből azt is megtudjuk, hogy a Kr.e. 18. században élt Úr városában, Dél-Mezopotámiában (ma Irak). Innen indult el Kánaán felé, és Mamre tölgyesében Hebronban telepedett le. A Koránban a 25. szúrában találkozunk Ábrahámval. Ott prófétafént mutatkozik be, akinek saját kinyilatkoztatási irata van, „Ábrahám levelei” (Szúra 87,18 Csillagok szúra 53,36sköv), anélkül, hogy közelebbit közölne róla a Koran. A 14. szúrában Ábrahám szurájának nevezik. Ez tartalmazza küldését és próféciáját, és az üzenetével szembeni ellenállást is.

¹ A tanulmány egy nagyobb fejezet része, amelyben korábban 4,2 sorszám alatt a „történeti” vonatkozásokról tárgyalt a szöveg.

² De a szolgáló fia (Hagar) is nagy nép atyja lesz, mivel a te utódod (Ter 21,13).

1. Ábrahám fellépése

Amint J-D. Thyen a szinopszisában előterjesztette, párhuzamba állítva Ábrahám fellépését a két hagyományban. A Biblia szerint Ábrahám a meghívása után kapta a parancsot, hogy hagyja el földjét, házát és rokonságát, amiért cserébe háromszoros ígéretet kapott, földet, népet és áldást.

A Korán szerint Ábrahám a hite alapján fedezte fel a természeti jelenségeket. Felismerte a lenyugvó napban, a holdban és a csillagokban, hogy azok Isten teremtményei, és nem érdemelnek isteni tisztet, ami egyedül csak Istent illeti meg (Szúra 6,7–84). Ez az egy Istenben való hit állította szembe őt tulajdon apjával is. Ábrahám összetörte az apja által állított istenszobrokat, amiért megkövezték, és kénytelen volt az országot elhagyni.

Teremtés 12,1–5	Maria (Szúra 19)
¹ Az Úr így szólt Ábrámhoz: „Vonulj ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked.” ² Nagy néppé teszek. Megáldalak és nagygyá teszem nevedet, s te magad is áldás leszel. ³ Megáldom azokat, akik áldanak téged, de akik átkoznak téged, azokat én is megátkozom. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.” ⁴ Ábrám tehát elköltözött, ahogy az Úr megparancsolta neki, s vele ment Lót is. Ábrám 75 éves volt, amikor Háránból elindult. ⁵ Ábrám vette feleségét, Sárát, az unokaöccsét, Lótót, minden vagyonukat, amijük volt és az összes szolgát, akiket Háránban szereztek. Azután elindultak, hogy Kánaán földjére menjenek, s meg is érkeztek Kánaán földjére.	⁴¹ És emlékezz meg az Írásban Ábrahámról! Ő igaz ember volt [és] próféta. ⁴² [emlékezz arra], amikor azt mondta atyjának: „Apám! Miért szolgálsz te olyasvalamit, ami nem hall és nem lát, és nincs hasznodra semmiben?” ⁴³ Apám! Olyan tudást kaptam én, amit te nem kaptál. Kövess hát engem, és én egyenes útra vezetek! ⁴⁴ Apám! Ne szolgálj a sátánt! A sátán föllázad az Irgalmas ellen. ⁴⁵ Apám! Félek, hogy büntetés ér téged az Irgalmastól, és a sátán cimborája leszel.” ⁴⁶ „Hát megvted az én isteneimet, Ábrahám?” – mondta [az atya]. „Ha nem hagyod abba, bizony megkövezlek téged! Távozz tőlem hosszú időre!” ⁴⁷ [Ábrahám] azt mondta: „Békesség veled! Bocsánatot kérek számodra az Uramtól. Ő kegyes irántam. ⁴⁸ És távol tartom magam tőletek és attól, akihez Allah helyett fohászkodtok, és [egyedül] az én Uramhoz fohászkodom. Az Uramhoz való fohászkodásomban talán nem leszek szerencsétlen.”

Isten Ábrahámval a Teremtés könyve szerint szövetséget kötött (Ter 15,1–21), ennek jele a körülmetélkedés (Ter 17,1–17). Míg a Korán szerint Ábrahám békésen hagyta el hazáját és apját, és arra kérte Istent, hogy legfőbb vétküket bocsássa meg nekik. Ettől kezdve kellett Ábrahámnak az egyetlen Istent hirdetni, és minden politeizmus ellen fellépni, amely egyidejűleg a sátán szolgálatát is jelentette, felvenni a harcot.

2. A három vendég Mamréban

Miután Hágár, Sára szolgálója Ábrahámval fogant, és megszülte fiát, Izmaelt, ami az akkori család jogi szokások szerint nem volt rendkívüli dolog, Isten adott Ábrahámnak egy má-

sodik fiút is Sárától, aki maga is kinevette ennek a lehetőségét (Ter 17,18). Isten megjelent Ábrahámnak három vendég képében Mamre tölgyesében. Ábrahám ott sátrat vert és oltárt épített. Gazdagon megvendégelte vendégeit, és nagylelkű vendégszeretetét élvezték. A Korán háromszor is elmeséli a mamrei vendégek történetét, de rövidebben, mint a Biblia, az elbeszélés lényege azonban ugyanaz.

Ter. 18,1–19	Szúra 51 A szétszórók
¹ Az Úr megjelent neki Mamre terebintjénél, amikor a meleg napszakban sátra bejáratánál ült. ² Fölemelte szemét és íme, három férfi állt előtte. Mihelyt meglátta őket, sátra bejáratától eléjük sietett, földig meghajolt ³ és így szólt: „Uram, ha kegyelmet találtam színed előtt, ne kerüld el szolgálodat! ⁴ Hoznak vizet, mossátok meg lábatokat és telepedjete le a fa alatt. ⁵ Közben én hozok egy falat kenyeret, hogy felüdítések magokat, aztán tovább mehettek. Hiszen ezért ejtettétek útba szolgálatakat.” Azok így válaszoltak: „Tedd, amit mondtál.” ⁶ Ábrahám besietett sátrába Sárahoz, és így szólt: „Végy gyorsan három adag lisztet, keleszd meg és süss lepényt.” ⁷ Azután kiment Ábrahám az állatokhoz, kiválasztott egy fiatal és erős borjút, s odaadta a szolgának, hogy sietve készítse el. ⁸ Majd tejet és vajat hozott és meghozta az elkészített borjút is, és eléjük tette. ⁹ Míg ettek, ott állt előttük a fa alatt. Azok megkérdezték: „Hol van a feleséged, Sára?” Ezt válaszolta: „Itt a sátorban.” ¹⁰ Az folytatta: „A jövő évben ez idő tájt visszajövök, akkorra Sárának már fia lesz.” Sára a sátor bejárata mögött hallgatózott. ¹¹ Ábrahám és Sára azonban már korosak voltak, és Sárának már nem voltak asszonyi dolgai. ¹² Ezért Sára nevetett magában. Ugyanis erre gondolt: „Most legyen még szerelmi örömem, amikor már megöregedtem? Hiszen már férjem is öreg.” ¹³ Akkor Isten így szólt Ábrahámhöz: „Miért nevet Sára és miért gondolja: Valóban szülni fogok még, jóllehet öreg vagyok? ¹⁴ Van, ami az Úrnak lehetetlen? A jövő évben ez idő tájt újra eljövök hozzád, és Sárának már fia lesz.” ¹⁵ Sára tagadta és azt mondta: „Nem nevettem.” De ő így válaszolt: „Igenis, nevéttél.” ¹⁶ A férfiak elindultak és Szodoma	És eljutott-e hozzád Ábrahám megbecsült vendégeinek története? ²⁵ [Emlékezz arra], amikor beléptek hozzá és azt mondták: „Békesség!” Ő azt mondta: „Békesség [veletek] ti ismeretlenek!” ²⁶ Ezzel háza népéhez került és egy kővé sült borjút hozott elő, ²⁷ és eléjük tette, mondván: „Nem esztetek?” ²⁸ [Amikor látta, hogy nem nyúlnak hozzá], félelem fogta el tőlük. Azok azt mondták: „Ne félj!” És örömhírt hoztak neki egy tudással [megáldott] fiúról. ²⁹ Az ő felesége pedig hangosan kiáltozva jött oda, orcáját verte és azt mondta: „Meddő öregasszony vagyok!” ³⁰ Szúra 11 Hud ⁶⁹ Eljöttek hajdan a mi követeink Ábrahámhoz az örömhírral. Azt mondták: „Békesség!” „Békesség” – mondta ő. És késedelem nélkül egy sült borjút hozott elő. ⁷⁰ Amikor látta, hogy nem nyúlnak hozzá, nem tudta, hányadán áll velük és félelem fogta el velük szemben. Azok azt mondták: „Ne félj! Mi Lót népéhez küldtünk.” ⁷¹ És a felesége, aki ott állt, elnevette magát. És hírül adtuk neki Izsákot és Izsák után Jákobot. ⁷² „Jaj nekem!” – mondta ő – „hogyan szülhetnék én, amikor öregasszony vagyok és az uram is aggastyán már? Ez bizony csodálatos egy dolog!” ⁷³ Ők azt mondták: „Vajon csodálatosnak tartod Allah parancsát? Allah könyörületessége és áldásai legyenek rajtatok, ó ti Ház népe! Bizony övé a magasztalás és övé a dicsőség!” Szúra 15, 51–55 al-Higr ⁵¹ És adj hírt nekik Ábrahám vendégeiről! ⁵² És (emlékezzetek arra), amikor beléptek hozzá és azt mondták: „Békesség!” „Bizony” – mondta ő –, „mi félünk tőletek.” ⁵³ „Ne félj” – mondták ők –,

Ter. 18,1–19	Szúra 51 A szétszórók
felé vették útjukat. Ábrahám velük ment, hogy elkísérje őket. ¹⁷ Akkor az Úr így szólt: „Titokban tarthatom-e Ábrahám előtt, amit tenni készülök? ¹⁸ Ábrahám ugyanis nagy és erős néppé lesz, s általa nyer áldást a föld minden népe. ¹⁹ Arra szemeltem ki, hogy fiainak, majd pedig háza népének megparancsolja: Járjatok az Úr útján jogot és igazságosságot gyakorolva, hogy az Úr megadhasa Ábrahámnak, amit ígért neki!”	„örömhírt hoztunk neked egy tudással rendelkező fiúról.” ⁵⁴ Ő azt mondta: „örömhírt hoztok nekem (egy fiúról) holott már utolért az öregség? Miféle örömhírt hoztok hát?” ⁵⁵ Azok azt mondták: „Az igazságnak megfelelően hozunk neked örömhírt. Ne add hát föl a reményt!” ⁵⁶ „Ki vesztené el a reményt Ura irgalmában” – mondta ő –, „hacsak nem a tévelygők?”

A mamrei vendégekről szóló különböző elbeszélésekben a közös, hogy ők jelentik be a fiú (Izsák) születését, annak ellenére, hogy Ábrahám is és Sára is már igen magas kort ért meg. Az elbeszélés központjában Isten mindenhatósága áll. Istennél semmi sem lehetetlen. Az irgalma és az áldása igen nagy. A bibliai szöveg Ábrahám és Sára vendégszeretetét hangsúlyozza, míg a Korán azt hűzza alá, hogy a vendégek a béke üzenetét hozták. Mindannyian Isten küldöttei voltak. A vendégek számát úgy korlátozta a Korán, hogy abból nem derül ki egyértelműen a számuk, a történetet viszont háromszor meséli el. A történet keresztény recepciójában viszont a hármas számnak komoly jelentősége van, hiszen a három vendég a szentháromság előképe lesz, amely háromságot a három istenről szóló tanításként később félreértelmeztek a Koránban (ld. 11,2). Ennek legismertebb művészeti jelképe Andrej Rubjov ikonja, ahol három angyal emberi formában üli körül az oltárt.

3. Ábrahám hitének próbája fia fölálldozása által

Ábrahám áldozata, vagyis „Izsák megkötözése” számos formában jelenik meg az iszlám-ban és a keresztény művészetben, és Ábrahám életének drámai csúcspontja nemkülönben fia számára is az. A pszichoterapeuta Tillmann Moser azt feltételezi, hogy a történet a megtagadott istenképet állítja előtérbe. Egy embertelen és életgyűlölő Isten művét állítja elének, akinek segítségével az egyház az érdekeit elfogadtatja. Nézzük azonban a szöveget.

Ter 22,1–18	Szúra 37,99–113 A fősorakozók
¹ Ezek után az események után történt, hogy Isten próbára tette Ábrahámot, és így szólt hozzá: „Ábrahám, Ábrahám!” „Itt vagyok” – felelte. ² Akkor ezt mondta neki: „Vedd egyetlen fiadat, akit szeretsz, Izsákot, menj Morija földjére, s ott mutasd be égőáldozatul azon a hegyen, amelyet majd megnevezek neked.” ³ Másnap reggel Ábrahám korán fölkel, fölnyergelte szamarát, magával vitte két szolgáját és a fiát, Izsákot. Miután fát hasogatott az égőáldozathoz, fölkerelkedett, és elindult a hely felé, amelyet Isten mondott neki. ⁴ A harmadik na-	⁹⁹ És azt mondta: „Elmegyek az Uramhoz. Ő fog vezérelni engem.” ¹⁰⁰ „Uram! Ajándékozz nekem egy igaz (fiú-)gyermeket) az igazak közül!” ¹⁰¹ És hírt adtunk neki egy szelíd fiúról. ¹⁰² és miután annyira felsepedt, hogy vele serénykedhetett, (Ábrahám) azt mondta neki: „Fiacskám.

Ter 22,1–18	Szúra 37,99–113 A fölsorakozók
pon Ábrahám fölemelte szemét, és meszsziről meglátta a hegyet. ⁵ Ábrahám azt mondta a szolgáknak: „Maradjatok itt a számmárral. Én és a fiam elmegyünk imádkozni, és utána visszatérünk hozzátok.” ⁶ Ábrahám tehát fogta az égőáldozathoz szükséges fát, s fia, Izsák vállára adta, ő pedig kezébe vette a tüzet és a kést. Így mentek egymás mellett. ⁷ Akkor Izsák megszólította Ábrahámot: „Atyám!” Az válaszolt: „Igen, fiam!” ⁸ Ez azt mondta: „Lám, itt a tűz és a fa, de hol a bárány az égőáldozathoz?” Ábrahám így felelt: „Isten majd gondoskodik bárányról az égőáldozathoz, fiam.” Így mentek tovább egymás mellett. ⁹ Mikor megérkeztek arra a helyre, amelyet Isten mondott neki, Ábrahám megépítette az oltárt, rárakta a fát, megkötözte a fiát és az oltárra helyezte a fa tetejére. ¹⁰ Akkor Ábrahám kinyújtotta kezét, vette a kést, hogy feláldozza a fiát. ¹¹ De az Úr angyala rászólt az égből és azt mondta: „Ábrahám, Ábrahám!” „Itt vagyok” – felelte. ¹² Az folytatta: „Ne nyújtsd ki kezedet a fiú felé és ne árts neki. Most már tudom, hogy féled az Istent és egyetlen fiadat sem tagadtad meg tőlem.” ¹³ Amikor Ábrahám fölemelte szemét, látott egy kost, amely szarvánál fogva fennakadt a bozótban. Ábrahám odament, megfogta a kost, és feláldozta égőáldozatul a fia helyett. ¹⁴ Ábrahám így nevezte a helyet: „az Úr gondoskodik”, ezért mondják mind a mai napig: „a hegyen, ahol az Úr gondoskodik”. ¹⁵ Azután az Úr angyala az égből másodszor is szólt Ábrahámhoz, ¹⁶ és mondta: „Magamra esküszöm – ez az Úr szava –, hogy mivel ezt tetted és egyetlen fiadat sem tagadtad meg tőlem, gazdagon megáldalak. ¹⁷ Utódaidat megsokasítom, mint az ég csillagait és mint a tengerpart fővényét, utódaid elfoglalják majd az ellenség kapuját. ¹⁸ Utódaid által nyer áldást a föld minden népe, mivel hallgattál a szavamra.”	Azt láttam álmomban, hogy feláldozlak. Fontold meg hát, mi a véleményed!” „Apácskám!” – mondta ő – „Tedd azt, amire parancsot kaptál. Ha Allah is úgy akarja, állhatatosnak találsz majd az állhatatosak között.” ¹⁰³ És amikor mindketten alávetették magukat (Allah parancsának) és (Ábrahám) homlokával a földre fektette őt, ¹⁰⁴ hangos szóval így szólítottuk meg őt: „Ábrahám! ¹⁰⁵ Immár valóra váltottad az álmot!” Így fizettünk meg a jóra valóknak. ¹⁰⁶ Ez volt bizony a nyilvánvaló próbatétel. ¹⁰⁷ És mi egy óriási áldozattal váltottuk meg őt. ¹⁰⁸ És meghagytuk a későbbieknek, hogy (így áldják) őt: ¹⁰⁹ „Békesség Ábrahámra!” ¹¹⁰ Így fizettünk meg a jóra valóknak. ¹¹¹ Bizony, ő a mi hívó szolgálainkhoz tartozik. ¹¹² És hírül adtuk neki Izsákot (és hogy) próféta lesz az igazak között. ¹¹³ És megáldottuk őt és Izsákot. És az utódok között akad majd jóra való és akad olyan, aki nyilvánvalóan önmaga ellen vetkezik.

Megjegyzések Ábrahám Áldozata, vagyis Izsák megkötözése szöveghez

Mind a bibliai, mind pedig a koráni összefoglalása a szövegnek nem az áldozat gondolatát hangsúlyozza, hanem a próba és a gondoskodás jellegét a szövegnek. Arról van szó, hogy vajon Ábrahám ebben az extrém szituációban is megőrzi-e a hitét vagy sem. Ez a lehető legkeményebb próbatétel, amit el tudunk képzelni. Miután az múltját a hazája elhagyásával feladta, ugyanúgy fenntartás nélkül azonosult azzal, amit Isten neki a jelekben a jövőre vonatkozóan adott, és elfogadta Isten kifürkészhetetlenségét. Ábrahám Istene természetesen

nem akar emberáldozatot, mert azt angyala által meg is akadályozza. Ezért nem lehetséges őt a „élet ellenségeként” bemutatni. Sőt, ellenkezőleg: az epizód világosan bemutatja, hogy Isten soha többé nem akarja hogy nevében ember vérént ontsák.

Ábrahám fia is osztozik apja hitének hűségében, és mint Istentől küldött, képes Isten akaratának elfogadására. A Korán az előbb említett próba után arról beszél, hogy Isten „Ábrahámra kiárasztja a békéjét”, a Bibliában pedig Isten megújítja szövetségét Ábrahámmal. Ígéretet tesz arra, hogy számos utóda lesz.

Erre az eseményre utal az évenkénti legnagyobb iszlám áldozati ünnep (arabul idal-adha; törökül kurban bayrum). Erről van szó a Mekkába irányuló zarándoklat idején is – ez a hely emlékeztet erre az eseményre – ami az ott rituálisan levágott áldozattal áll kapcsolatban. Ezért tudják jól az igazhívók: „Test és vér által is elérhető az Isten, de csak az ő jámborságában” (A zarándoklat Szúra 22,37).

4. Izmael, az arabok ősatya és Izsák

Az Ószövetség egyetlen más személyiségét sem mutatja be olyan ellentmondásosan, mint Ábrahám elsőszülött fiát, Izmaelt. Még az Újszövetségben, Pál levelében is úgy beszélnek róla mint a „szolga fia” (Gal 4,31), ez nemcsak a korai keresztény recepcióra áll, hanem ez teológiailag egy korlátozó szimbólummá vált, amely a középkorban az ellenségkép megalkotását segítette, és az iszlám újjákoron katonai elnyomását is. A mai teológusok (pl. Th. Naumann) szilárdan azt állítják, hogy Ószövetség ilyen torzkép megalkotására nem ad alapot, sokkal inkább igényli az iszlám szemléletmód tiszteletteljes megközelítését. A Korán számos helyen említi Izmaelt (arabul Ismail) és Izsákot is (arabul Ishaq), még tartalmilag össze nem függő részekben is, mint egy Prófétáról és a muszlimok előképéről beszél. A kánonon kívüli iszlám hagyományok erőteljesen kapcsolódnak a bibliai hagyományokhoz, és ugyanakkor földrajzi egyezőséget is mutatnak azokkal. Mint az arab törzsek ősatya, és ennek következtében az utolsó prófétának, Mohamendnek is az ősatya, Izmaelnek kiemelkedő üdvtörténeti szerepet kölcsönöz.

Összefoglaló utólagos elbeszélések a Koránból és a muszlim hagyományból.

Kánaánban előbb Izmael, majd Izsák született, együtt nőttek fel és apjuk egyformán szerette őket. Csak anyjuknak a különböző státusa vezetett a szomorú kimenetelű ellentétbe, mivel Sára volt Ábrahám első számú felesége, Hágár pedig annak szolgálója csupán. Ezért bocsátotta el Ábrahám Hágárt és Izmaelt, és a békesség kedvéért egy másik helyre vitte őket. Így ők hárman a déli pusztá felé vették útjukat, és Mekka völgyébe érkeztek. Itt Hágár ágakból sátrat épített, amelyben Izmaellel lakott, majd ismét hazafelé tartott. Amikor a víz és az étel fogyóban volt, Hágár víz után vagy karaván után nézett, akik neki élelmiszert hozhatnának. De semmit sem talált. Hétszer kerülte meg a menedékhelyét, anélkül, hogy valamit is talált volna, közben Al-Safa és al-Marwa között mozgott fel-alá, miközben kétségbeesve ki-merült gyermekét hordozta. Izmael ekkor lábaival a földet kezdte kaparni, és onnan azonnal víz fakadt. Ez lett a híres forrás, „Samsam” felfedezésének története, és mindketten szomjukat olthatták. A forrás termékenyvé tette a völgyet, és számos karaván kereskedelmi helye lett.

Itt alapította Ábrahám és Izmael a Kába szentélyt. Kába lett később Sára és Izmael temetkezési helye, Izmael lett az arab törzsek jó részének ősatya, amelyekből később Mohamed próféta is származott, míg a Koránban található más próféták, Izsákon keresztül kapcsolódtak Ábrahámhoz.

Izsák rokonát Rebekát vette feleségül (Ter 24), és Ézsau és Jákob ikréknek lett az apja. Az utóbbi Izrael néven a 12 törzsnek lett az ősatya, vagyis az egész népnek, amely róla kapta a nevét. Tehát ebben az összefoglalóban Izmael csupán Izsák ifjabb féltestvére, és része van az áldásban és ígéretekben mint Ábrahám fiának. Az egyiptomi feleség, Hágár Sára helyetteseként Ábrahámot az első gyermekkel ajándékozta meg, és a születésével kezdődik a „kivonulás-élmény”. Neki a szolgálai szerep miatt kellett a pusztába menekülnie, és ott egy ígérettel teli istenélményben volt része. Isten segítségével Ábrahámotól Sárának is gyereke fogant és világra hozta Izsákot. Ábrahámnak azonban szembesülnie kellett az együttélés kihívásaival, és ezért Izmaelt anyjával együtt a pusztába küldte, legalábbis így mutatja be a Biblia (Ter 21,9–21), mivel Izsákot saját kezével akarta megölni.

Izsák feláldozásának elbeszélése (talán inkább a Megkötözés) a Koránban is központi szerepet kap, ugyanakkor a Korán nyitva hagyja azt a kérdést, melyik fiáról is volt szó Ábrahám-nak ebben az esetben. A Korán történeti olvasatában mindkét vélemény megtalálható, – ma-napság azonban a politikai véleményeket is kiszolgáló modern vélemények a zsidóktól való elkülönülésre használják fel ezt a történetet, és úgy vélik, hogy Izmael volt, aki eredetileg a történet középpontjában állt. Azonban könnyen felfedezhetjük, hogy maga a Korán nem vá-laszolja meg az identitást eldöntő kérdést, az egymással versenyző származástörténet inkább az elbeszélés hatástörténetéhez tartozik, és arra irányul, hogy egyedül Ábrahám Istennel szembeni magatartását állítsa a középpontba.

5. Kába építése Ábrahám és Izmael által

Ábrahám történetének végét a Biblia és a Korán különböző módon mutatja be. Az iszlám hagyományban a Hágár–Izmael elbeszélés Biblián kívüli szemléletmódja meglepő, azonban a Korán szempontjából konzekvensnek minősíthető. Ő ott talál új hazára, ahol Mekka kelet-kezett, és Ábrahám Izmaellel együtt a Kába szentélyt alapította és a zarándoklat ősi formáját (melyet Hradzsnak neveznek). A Biblia a 175 éves Ábrahámnak, Sárának és fiainak, Izma-elnek és Izsáknak hivatalos temetkezési helyét látja ebben. Ami arra jó, hogy megmutassa, a két fiú nem teljesen különböző úton haladt, és atyjuk végakarata szerint együtt temetkeztek.

Teremtés 25,7–11 17,20–22	A tehén (Szúra 2)
⁷ Ábrahám életko-ra 175 esztendő-t tett ki. ⁸ Ábrahám áldással teli kor-ban, megöregedve és az életet meg-élélve halt meg,	¹²⁴ (Emlékezzetek arra), amikor megpróbálta Ábrahámot az ő Ura (bizonyos) előírásokkal! Amikor (Ábrahám) teljesítette azokat, (Allah) azt mondta: „Imámmá teszlek téged az emberek számára.” (Ábrahám) azt mondta: „Az (ígéreted) azt utódaimra is (vonatko-zik)?” (Allah) azt mondta: „A megálapodásom nem vonatkozik az istentelenekre.” ¹²⁵ (Emlékezzetek arra), amikor a Házát az embe-rek számára a látogatás és a biztonság helyévé tettük. És (mond-

Teremtés 25,7–11 17,20–22	A tehén (Szúra 2)
és megtért nemzet-ségéhez. ⁹ Fiai, Izsák és Izmael a mackhpelai bar-langban temették el, a hettita Efron, Cochár fia telkén, Mamrétől keletre, ¹⁰ azon a telken, amelyet Ábrahám a hettitáktól meg-vásárolt. Ott te-mették el Ábrahá-mot és feleségét. ¹¹ Ábrahám halála után Isten megál-dotta a fiát, Izsá-kot. Izsák a La-chai-Roi forrásnál lakott. ²⁰ „De Iz-maelt illetően is meghallgatlak. Nézd, megáldom, termékennyé te-szem és szerfölött megsokasítom. Ti-zenkét fejedelmet fog nemzeni és nagy néppé te-szem. ²¹ De szövetsé-gemet Izsákkal kötöm meg, akit Sára a jövő évben ez idő tájt szül.” ²² Miután Isten be-fejezte beszédét Ábrahám-mal, előt-te fölemelkedett.	tuk): Tegyétek a magatok számára Ismaellel (mondván): „Tisztítsátok meg a Házát azok számára, akik elvégzik a körmenetet, akik vallási buzgalmukban hosszasan időznek ott, s akik meghajolnak és a földre vetik magukat.” ¹²⁶ (Emlékezzetek arra), amikor Ábrahám azt mondta: „Uram! Tedd ezt (a várost) biztonságos helységgé és lásd el lakóit gyümölcsökkel – azok számára (tedd ezt), akik hisznek közülünk Allahban és a Végső napban!” (Allah) azt mondta: „Aki hitetlen, az csak rövid ideig élvezheti (az evilág javait), és aztán a (pokol) tüzének kínjába kényszerítem őt. Szörnyű sors!” ¹²⁷ (Emlékezzetek arra), amikor Ábrahám Ismaellel lerakta a Ház alapjait és (azt mondták): „Urunk! Fogadd el tőlünk! Te vagy az, aki (mindent) hallasz és tudsz. ¹²⁸ Urunk! Tégy minket odaadó hívéddé, leszármazottainkat pedig odaadóan hívó közösségeddé! Mutasd meg nekünk a szertartásainkat! És engesztelődj meg irántunk! Hiszen te vagy a kiengesztelődő és könyörületes. ¹²⁹ Urunk! És támassz közöttünk az ő soraikból egy küldöttet, aki majd hirdeti nekik a te verseidet, megtanítja nekik az Írást és a bölcsességet, és megtisztítja őket. Te vagy a mindenható és a bölcs.” ¹³⁰ Ki fordulna el Ábrahám vallásától, hacsak nem az, aki bolondot csinál magából? Mi bizony (Ábrahámot) választottuk az evilágon. A Túlvilágon az igazakhoz tartozik ő. ¹³¹ (Emlékezzetek arra), amikor az Úr azt mondta (Ábrahám-nak): „Vesd (nekem) alá magad!” (Ábrahám) azt mondta: „Alávetem magam a teremtmények Urának.” ¹³² (Ábra-hám) – Jákobbal együtt – lelkére kötötte a fiainak (mondván): „Fi-aim! Allah kiválasztotta nektek a vallást. Ne haljatok meg anélkül, hogy (Allahnak) alá nem vetettétek volna magatokat!” ¹³³ Vagy talán szemtanúk voltatok, amikor Jákob a halálán volt? (Akkor), amikor azt mondta fiainak: „Mit fogtok imádni, ha én már nem le-szek?” Azok (azt) mondták: „A te Istenedet és atyáid: Ábrahám, Ismael és Izsák Istentét, mint egy Istent, és néki vetjük alá magun-kat.” ¹³⁴ Ez (bizony) olyan közösség, amely már nem él. Az ő osz-tályrészüik (majdan) az lesz, amit (annak idején) szereztek, a tiétek pedig az, amit ti szereztek. Töletek nem fogják számon kérni azt, amit ők cselekedtek. ¹³⁵ (Az Írás birtokosai) azt mondták: „legyetek zsidók vagy keresztények akkor a helyes úton fogtok járni!” Mondd (nekik): „Mi Ábrahám vallását (követjük), aki hanif volt és nem tartozott a pogányok közé.” ¹³⁶ Mondjátok: „Hiszünk Allah-ban és abban, ami (kinyilatkoztatás gyanánt) leküldetett hozzánk és Ábrahámhoz, Ismáelhez, Izsákhöz, Jákobhoz és (Izrael) törzseihez és (hiszünk abban), amit Mózes, Jézus és a próféták kaptak az Uruktól. Nem teszünk különbséget egyikük javára sem közülük. Mi (Allahnak) vetjük alá magunkat.”

Ábrahám a koráni verzió szerint családjának egyik ágát sem tagadta meg, hanem csak a békeség kedvéért egymástól távolabb helyezte el, mint ahogyan ez a mai poligám iszlám társadalomban bevett gyakorlat szokott lenni. A bibliai változat is utal arra, hogy Izsák és Izmael között a kapcsolat nem szakadt meg (együtt temetkeztek el atyjukkal Hebronban). Jóllehet az anyák között feszültség jött létre, mégsem beszélhetünk egy tipikus testvér konfliktusról. Isteni ígéret, szövetség viszont Ismael utódaira visszavonhatatlanul tovább szállt, és ez vonatkozott minden muszlimra az arab népek között, és megőrizték a származási hagyományt egészen Mohamedig.

6. Újszövetségi áttekintés

Az Újszövetség sokat foglalkozik Ábráhámmal. Mint ószövetségi személyiséget is gyakran idézi. Ábráhámnak a legismertebb tulajdonsága, amellyel az Újszövetség foglalkozik az a mélységes hite, mely egész életét kísérte. A keresztények számára magától értetődő, hogy a hit példájának tekintik Ábráhamot. Nem elegendő pusztán a rokonság bizonyítása. Pál apostol elképzelése szerint Ábráham a hite alapján kapta a megigazulás kegyelmét. Nem elegendő a mózesi törvény teljesítése, hanem ahhoz a helyes hit is szükséges, és szabad szívbéli meggyőződésnek kell járulnia hozzá. A Pál utáni Zsidó levélben ez az elképzelés pontokba van szedve: (Zsid 11,1–11)

11,¹ A hit a remélt dolgok biztosítója, a nem látható dolgok bizonyítója. ² Őseink ebből merítettek bizonyosságot. ³ A hitből ismerjük meg, hogy a világot az Isten szava alkotta, vagyis a látható a láthatatlansból lett. ⁴ Ábel a hittől vezettetve mutatott be értékesebb áldozatot, mint Káin, és kapott bizonyosságot igaz voltáról, mert az Isten maga tett áldozati ajándékairól tanúságot. Hite által még holtában is beszél. ⁵ A hitéért ragadtatott el Hénóch, hogy ne ízelje meg a halált: „Nem találták többé, mert az Úr elragadta.” Még eltűnése előtt bizonyosságot nyert, hogy kedves az Isten előtt. ⁶ Hit nélkül pedig nem lehet senki sem kedves, aki ugyanis az Istenhez járul, hinnie kell, hogy Ő van és megjutalmazza azt, aki Őt keresi.

⁷ A hitben kapott Noé felvilágosítást a még nem látható eseményekről, és szent félelemmel eltelve bárkát épített családjá megmentésére. Hitében ítélkezett a világ fölött, és a hitből fakadó megigazulásból lett örökös. ⁸ Ábráham hitből engedelmeskedett a hívásnak, hogy költözzék arra a vidékre, amelyet örökségül kellett kapnia. Elindult anélkül, hogy tudta volna, hová megy. ⁹ Hittel telepedett le az Ígéret földjére, idegen országban, és sátorban lakott Izsákkal és Jákobbal, akik ugyanazt az ígéretet örökölték. ¹⁰ Vártá ugyanis azt a szilárd alapokon nyugvó várost, amelyet majd az Isten tervez és épít. ¹¹ Sára is a hitében kapta az erőt, hogy előrehaladott kora ellenére anya lehessen, mert hűségesnek tartotta azt, aki az ígéretet tette.

Az Újszövetség tehát gyakran utal Ábráhamra és Sárára is, mint az élő hit példaképeire. Izsákot viszont csak „atyánk”-nak nevezi (Róm 9,10) „az ígéret fiának” (Róm 9,7–9), jóllehet őt is a hit hőségének tartja (Zsid 11,20), miközben Izmaelt „a szolgáló gyermekének” (Gal 4,31) nevezi.

Sára is a hitében kapta az erőt, hogy előrehaladott kora ellenére anya lehessen, mert hűségesnek tartotta azt, aki az ígéretet tette.

A fejezetünk végén foglalkozunk a dúsgazdag és a szegény Lázár történetével, akik Mózes és Ábrahám elé jutnak és akik „Ábrahám kebelén” vannak.

Lk 16,19–31

„Volt egy gazdag ember. Bíborban és patyolatban járt, és mindennap nagy lakomát rendezett. ²⁰ Volt egy Lázár nevű koldus is, ez ott feküdt a kapuja előtt, tele fekélyel. ²¹ Örült volna, ha jóllakhat abból, ami a gazdag ember asztaláról hulladékként lekerült. De csak a kutyák jöttek és nyalogatták a sebeit. ²² Történt, hogy a koldus meghalt, és az angyalok Ábrahám kebelére vitték. Meghalt a gazdag ember is, és eltemették. ²³ Amikor a pokolban kínjai közt feltekintett, meglátta messziről Ábráhamot és kebelén Lázárt. ²⁴ Felkiáltott: Atyám, Ábrahám! Könyörülj rajtam! Küldd el Lázárt, hogy ujjá hegyét vízbe mártva hűsítse nyelvemet. Iszonyúan gyötörődöm ezekben a lángokban. ²⁵ Fiam – felelte Ábrahám –, emlékezzél csak vissza, hogy milyen jó dolgod volt életedben, Lázárnak meg hogy kijutott a rosszból. Most tehát neki itt vigasztalásban van része, a te osztályrészed pedig a gyötrelmek. ²⁶ Rádásul köztünk és köztetek nagy szakadék tátong, hogy akik innét át akarnának menni hozzátok, ne tudjanak, se onnét ne tudjon hozzánk átjönni senki. ²⁷ Akkor arra kérlek, atyám – mondta újra –, küldd el legalább az atyai házba. ²⁸ Van még öt testvérem, hadd figyelmeztesse őket, nehogy ők is ide jussanak a gyötrelmek helyére. ²⁹ Ábrahám ezt felelte: Van Mózesük és vannak prófétáik. Azokra hallgassanak. ³⁰ De az erős-ködött: Nem hallgatnak, atyám, Ábrahám! De ha a halottak közül megy el valakit, bűnbánatot tartanak. ³¹ Ő azonban így felelt: Ha Mózesre és a prófétákra nem hallgatnak, ha a halottak közül támad fel valaki, annak sem hisznek.”

A legismertebb, a dúsgazdagról és a szegény Lázárról szóló példázat egy olyan tanító elbeszélés, amely az öncélú gazdagság ellen irányul. Míg a gazdag bíborba és bársonyba burkolózva élt, és Lázár nyomorúságát észre sem vette, csak balszerencséjében ismeri azt fel. A végén azonban felemelkedik Lázár, amit így interpretál: „Isten magához vette”, a jutalma, hogy Ábráhámmal ülhet egy asztalhoz. Lukács evangélista a gazdagság veszélyét állítja szembe Isten szava, a próféták és Mózes által adott törvénnyel. Aki mindezt nem hallja meg, az a feltámadás üzenetét sem – ami Krisztusra vonatkozik – fogja meghallani, és a pokolra van ítélve. Aki azonban meghallja Isten szavát, az Lázárral együtt „Ábrahám kebelére” jut, vagyis a legbensőségesebb barátságba kerül vele.

7. Összefoglalás

1. Ábrahám a Bibliában és a Koránban az Istenben bízók példaképe. Isten szavát meghallva, szabadságával és szabad akaratával válaszolt, és kész volt arra, hogy mint leghűségesebb szolga a saját fiát is odaadja, és még ebben a legnagyobb kihívásban is megőrizte a hitét, és ezzel az összekötő kapocs lett a három monoteista vallás, a zsidóság, a kereszténység és az iszlám között.

2. Reménykedő beállítottságával nemcsak Istent követte hűségesen minden élethelyzetében, hanem az embereket is a szeretet konkrét jelével ajándékozta meg a vendégség kapcsán. A Szentírásban és mindhárom ábrahámi vallásban ezért „Isten barátjának” nevezték (Iz 41,8 Jak 2,23 és Szúra 4,125 Az asszonyok).
3. A Korán Ábrahámot az egyetlen Isten akaratának feltétlenül engedelmeskedők példaképének látja. Így Ábrahám a muszlimok példaképe lett, Izmaelen keresztül pedig Mohamed ősatyja. Elsőszülött fiával együtt alapította Kábát amely zarándoklat és áldozati ünnep helye.
4. A zsidó–keresztény hagyomány szerint Izrael népe Istent szeretni és hűséggel követni tartozik az isteni kiválasztás és az Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak tett ígéret miatt, és meg kell maradnia a szövetségben is, amit Isten Ábrahámmal, az ősatyával és Mózással kötött, és amit soha nem vont vissza.
5. Az Isteni áldás azonban nemcsak Ábrahámra és Izsákra vonatkozik, hanem kifejezetten Izmaelre is, akinek segítségével Isten egy „nagy népet akar létrehozni” (Ter 21,13). A muszlimok tehát bibliai nézőpontból is Isten áldásának hordozói. Jogtalan lenne Izmaeltől az Isten áldását elvitatni.
6. Az Újszövetség Ábrahámot a hit öspéldájának tartja, aki Isten szavát meghallotta, és elfogadta. Ezért van meghíva az „igazak lakomájára”. Vele való közösségre „az ő kebelére” mindnyájan meg vagyunk híva, akik Isten szavát meghallottuk és követtük.

6,8 Didaktikus megfontolások

1. A téma „Isten útja Ábrahámmal” már öt éves program. Egy későbbi tanulási fázisban ezt a témát az „ábrahámi vallások” együtt tanulmányozhatják és ez újabb összefüggések feltárására ad lehetőséget.
2. A közvetlen feladatunk lenne „Ábrahám áldozata” vagy „Izsák megkötözése” szövegének meggyőző értelmezésében egységre jutni. A probléma felvetése lehet például Rembrandt ábrázolása, amely igen korán feltűnik a hittankönyvekben illusztrációként (vö. 6,9). Lehet ezt úgy nevezni, mint a szeretett fia „feláldozását”? Lehetséges, hogy Isten emberáldozatot követel, és életellenes Isten, aki az Újszövetségben Jézus ellen fordul? Vagy inkább Ábrahám és Izsák esetében is próbatételről van szó, és az egyetlen Istenbe vetett hit megőrzéséről? – Kiindulásul ennek a kérdésnek a megvitatására kifejezetten ajánlott szöveg Ter 22,1–18 és Szúra 37,99–113 Sorba állítás Szúrája.
3. Egy további didaktikus pont lehet a vallásközi párbeszédben annak megvizsgálása, hogy Ábrahám, Izsák és Izmael esetében hogyan alakult ki az a negatív kép, amelyet a keresztények Izmaelről alkottak, míg Izsák felé nagyobb szimpátiával fordulnak. A bibliai áldássorozat Ábrahám, Izsák és Jákob felé fordul. Az Újszövetségben is Izsák az „ígéret gyermeke” (Róm 9,8), míg Izmael inkább csak a „szolgáló fia” (Gal 4,31). A keresztény nőknek és férfiaknak tehát a Biblia pozitív értékelését kell felismerni Izmaellel kapcsolatban, hogy az ígéret neki is szól: „Ezért a szolgáló fiát is nagy nemzetté teszem, hiszen a magzatod.” Vagy „Ime megáldom és megszorítom, és nagyon megsokasítom...” Ez azt jelenti, hogy a muszlimok is, akik Izmaelt ősatyjuknak nevezik, kifejezetten a bibliai áldások örökösei.

4. A keresztények számára kifejezetten új a Kába hagyomány és annak kapcsolata Ábrahámmal és Izmaellel (A tehén Szúra 2,14–124–136). A filmek és a képek Kábáról beszélnek a zarándoklatról és az áldozatról, de csak részben (ez mind a keresztényekre, mind a muszlimokra áll).
5. Az itt leírt lépcsőfokok és érdeklődési irányok (12 éves periódus felnőtteknek) szükségessé teszi Isten kinyilatkoztatásának vizsgálatát a három vendég a Mamre tölgyesében elbeszélésen keresztül, amely egy jó kiindulásnak számíthat a háromságos istenkép átgondolására. A legismertebb ikon ebben az összefüggésben Andrej Rubljov ábrázolása, amely vitatható megjelenítési forma. Az istenkérdésről ebből a szempontból lehet mind a három ábrahámi vallásban beszélni.

Benyik György fordítása

JÉZUS GYERMEKKORA ÉS KÜLDETÉSE A KORÁNBAN ÉS A SZINOPTIKUS EVANGÉLIUMOKBAN

Istenhitükhöz, amely a muzulmánokat oly közel hozza más monoteista vallások híveihez, hozzájárul az is, hogy az iszlám hagyomány mély tisztelettel övezi Jézus emlékét, és nagy prófétának tartja; és mély tisztelettel van Mária, az ő szűz anyja iránt is.

II. János Pál pápa a szarajevói muzulmánokhoz (1997)

A fenti idézettel, amely II. János Pál a bosznia-hercegovinai főmuftihoz intézett beszédéből való és 1997. április 13-án a muzulmán delegáció szarajevói fogadásán hangzott el, arra szeretnék utalni, hogy a keresztények és a muzulmánok Jézus-hitének jelentős különbségei ellenére ez a hit motiválhat és motiválnia kellene arra, hogy előmozdítsuk a vallások közötti párbeszédet és *hívókként* együttműködjünk egy toleráns polgári társadalom kiépítésében. J. Gnilka *Bibel und Koran* című könyvének horvát nyelvre való fordítása is ebbéli meggyőződésemet erősítette¹. Gnilka és más keresztény iszlám szakértő számomra is elérhető műveit felhasználva úgy éreztem, elengedhetetlen muzulmán teológusok Korán kommentárjait, valamint más muzulmán műveket is elolvasnom e témakörben – attól függetlenül, hogy az Újszövetségi Jézust polemikusan jelenítik-e meg vagy egyszerűen összehasonlítják a két különböző hagyományt.² Ám mielőtt folytatnám e két, Jézussal kapcsolatos hagyomány összehasonlítását, szeretném röviden bemutatni a muzulmánok Korán eredetével és tartalmával kapcsolatos hitét és tanítását.

1. A muzulmánok hite és tanítása a Koránnal kapcsolatban

Az Újszövetség 27 írásával ellentétben, amelyek i.sz. 50 és 110 között születtek, a Korán Mohamed számára 610 és halála (632) között lett kinyilatkoztatva. A muzulmán tudósok megegyeznek abban, hogy a kilencvenhatodik szúra első öt sora lett először neki kinyilat-

koztatva, mégpedig 610 ramadán hónapjában (július-augusztus), a Mekka közelében levő Hirā' hegy egyik barlangjában³. Arab kortársai szótlán, gondolatokat mellőző és erőtlén bálványaiából kiábrándulva a Próféta ebben a barlangban kereste az igazságot magányos menedékében. „Miután már évek óta foglalkoztatták ezek a problémák, Mohamednek álmában látomásai támadtak az igazságról, amelyet keresett. Összevetve ezekkel a látomásokkal az élet illuzórikus jellegét, díszinek hiábavalósága különösen szembeötlővé vált. Teljes mértékben meggyőződött arról, hogy népe eltévelyedett, és hogy szellemi életüket bálványaik és a hozzájuk fűződő hamis hitek teljesen megrontották”⁴. Ahogyan később azt a barátainak elmondta, a Kinyilatkoztatás Angyala megjelent neki, kezében egy papírral és háromszor azt mondta neki, hogy olvassa el. Mohamed kétszer azt válaszolta neki, hogy nem tud olvasni. Mikor harmadik alkalommal az angyal megragadta őt és magához szorította, majd elengedte, a következőket mondta: „Hirdess Urad nevében, aki teremtett, vérrögből teremtette az embert. Hirdess! A te Urad a Legnagyilelkűbb” (96: 1–3)⁵. A Próféta elmondta ezeket a verseket „ismételve őket az angyal után, aki, miután a versek bevésődtek (a Próféta) emlékezetébe, eltűnt... Mohamed pánikba esett, felállt, és azt kérdezte önmagától: »Mit láttam én? Az történt, amitől rettegettem, és az ördög vett erőt rajtam?« Egy ideig ott állt és riadalomtól sújtva remegett a félelemtől”⁶. Miután hazaért, elmesélte élményét a feleségének, Khadídzsának, és kifejezte félelmét, miszerint „értelme végül becsapta őt”. Felesége tisztelettel válaszolt neki: „Öröm testvéremnek! Légy erős! Ahhoz imádkozom, aki Khadídza lelkén uralkodik, és remélem, hogy te leszel e nép Próféta. Istenemre mondom, ő nem hagy cserben. Kedves leszel népedhez; minden szavad igazat szól majd; támasz leszel a megfáradtaknak, szórakoztatod a vendéget és előmozdítod az igazság győzelmét”⁷. A muzulmán tudós, M. M. rámutat, hogy Mohamed soha nem borult le a Qurayš törzs bálványai előtt, hanem az egy Istent imádta „ahogyan azt épp a legjobbnak látta – teljes írástudatlansága teljesen kizárta a lehetőséget, hogy bármely zsidó vagy keresztény gyakorlatról tudomást szerezhesen... és Allah fokozatosan készítette fel őt erre a feladatra. Először igaz látomásai támadtak. Észrevette, hogy egy köszikla köszön neki, majd Jibril arkangyal nevében szólította őt az égből, és fényt is látott... Hat hónapon keresztül olyan pontos látomásokban volt része, hogy úgy tűntek, hogy azok a valóság szövetéből öltének testet... Ez volt a *wahy* (kinyilatkoztatás) első megnyilatkozása, a Korán abszolút kezdete. És ezután Allah – Mohamed negyvenéves korában – váratlanul meghívta őt egy egyszerű üzenettel, amely azonban élesen körvonalazott és kristálytiszta volt: »Nincs másik Isten Allahon kívül, és Mohamed az ő próféta»⁸. És ezáltal Mohamed örök élő csodában részesült, olyasvalamiben, ami kielégíti az értelmet, foglyul ejti a szívet, és az elfojtott lelkeknek újjászületést biztosít: A szent Korán.”⁸

¹ J. Gnilka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg, Herder 2004. Horvát nyelvű fordítás: *Biblija i Kur'an. Što ih povezuje, što razdvaja*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost 2007.

² Boszniában az 1993–2005 közötti időszakban füzetek és könyvek tucatjai jelentek meg a kereszténység ellen; a legtöbbjüket arabból fordították. 1978-ban Szarajevóban az El-Kalem, a BH muzulmán közösség kiadója lefordíttatta és ki is adta, majd 2001-ben újranyomta egy volt nyugati keresztény polemikus művét, aki áttért az iszlám hitre (M. Bucaille, *La Bible, le Coran et la science*). Egy boszniai muzulmán polemikus monográfiája: H. Pekarić Dino: *Isus/Isa (a. s.) u kršćanstvu i islamu* (= Jézus a kereszténységben és az iszlámban), Tuzla, PrintCom 2005. Polemikus elemek találhatók a szarajevói Iszlám Tanulmányok Tanszékén (Fakultet islamskih nauka) tanító néhány professzor tollából eredő művekben is, mint például Hafizović: *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom* (Muzulmánok párbeszédben másokkal és egymás között), Szarajevó, El-kalem, 2002.

³ Vö. Muhammad Asad: *A Korán üzenete* lefordítva, magyarázatokkal, Gibraltar, Dar al-Andalus 1984, 963–965 (a 96-os Szúra kommentárja). A muzulmán szerző M. M. Al-A'zami tollából: *A koráni szöveg története. A kinyilatkoztatástól az összeállításig*, Leicester, UK Iszlám Akadémia, Anglia 2003, p. XX: pozitívan értékeli Asad fordítását, mindazonáltal hozzáteszi: „... a Korán szövege arab nyelvű, a fordítónak a feladata pedig az, hogy a jelentés néhány árnyalatát beleszűrje a szövegbe; a végtermék nem a Korán lesz, hanem egyszerűen csak egy fordítás (mivel egy árnyalat is csak egy árnyalat marad), és amennyiben nincs benne semmilyen félreértelmezés vagy a szöveggörnyezetből való kivétel, nincs szükség arra, hogy egyik vagy másik fordítást kövessünk”.

⁴ M. H. Haykal: *Mohamed élete*, American Trust Publications, Plainfield, Indiana 1997, 72.

⁵ M. Asad fordításából, *Op. cit.*, 963, helyesírását is követve [az angol szövegben – a ford.].

⁶ M. H. Haykal, *Op. cit.*, 73–74.

⁷ M. H. Haykal, *Op. cit.*, 75.

⁸ M. M. Al-A'zami, *Op. cit.*, 25.

Misztikus élménye során Mohamed meghívást kapott Istentől, hogy megértse és közvejtse a kinyilatkoztatást az arab nép számára. Felesége már évekkal azelőtt tudta róla, hogy ő az igazmondás, a hűség, az őszinteség, a jótékonyosság és az együttérzés példaképe. Ő volt az első, aki hitt a Prófétaban. A kinyilatkoztatás misztikus élményei nem ismétlődtek szabályos időközönként, mégis tizenkét évig folytatódtak Mekkában, majd még további tíz évig az után, hogy a Próféta i. sz. 622-ben kivándorolt Medinába. A mekkai kinyilatkoztatású szúrák arról szólnak, hogy egy Isten van, valamint az Ő kegyelméről, amelyet a város népességének bálványimádása elleni harcában tanúsít, vagy például Jézus fiú voltáról, amelyet a keresztények előre megmondtak. A Medinában kinyilatkoztatott szúrák inkább a muzulmán hitközösség és a muzulmán állam megszervezésére irányuló előírásokat és irányelveket tartalmaznak.

A muzulmánok hite szerint Isten hírnökei – mint például Mózes, Dávid, Jézus és mások – ugyanazon Teremtőtől kaptak kinyilatkoztatást, amelyek „egy bizonyos közösségnek szoltak, egy adott időben. Ezek azonban mind tönkrementek vagy elvesztek, ezáltal semmivé lett az üzenet, ami követőiket a bálványimádás, a babona és a koholmányok agóniájába taszította. Mohameddel azonban elérkezett az idő egy üzenetre, amely nem korlátozódik egy nemzetre vagy egy adott történelmi korra, egy olyan hitre, amely soha nem válik semmivé, mert arra hivatott, hogy minden embernek és minden időnek szóljon”.⁹

Valahányszor új kinyilatkoztatást kapott, Mohamed állandóan memorizálta és tanítványai előtt elmondta azt, és megkérte őket, hogy írják le a szent írást a rendelkezésükre álló különböző anyagokra (*suhuf*). M. M. al-Azami a Próféta írnokai közül 65 különböző nevet sorol fel, és hozzáteszi: „Ha figyelembe vesszük az összes írnokot és azt, hogy a Próféta szokása volt, hogy felszólítsa őket, hogy minden új verset írjanak le, biztonsággal feltehetjük, hogy még életében az egész Korán elérhető volt írott formában”.¹⁰ Zaid bin Thabitot gyakran szólították írnoknak, amikor a *wahy* elkezdődött, mivel ő közel lakott a Próféta mecsetéhez. Ahogy a kinyilatkoztatást írásba foglalták, a Próféta társai memorizálták és felmondták a kinyilatkoztatott fejezeteket és verseket (*hafiz* – aki memorizálással őrzi a kinyilatkoztatást), így hát a Próféta halálakor négy medinai muzulmán tudta az egész Koránt kívülről. Amíg Mohamed élt, az írnokok személyesen őrizték a *suhuf*okat, és odaadták másoknak másolásra és terjesztésre. A Próféta halála utáni első évben a veje, Abu Bakr lett az első kalifa (632–634) és megbízta Zaidot, hogy gyűjtse össze az összes első kézből származó Korántörödéket, és rendezze őket egy mesterkötetbe, amelyet *mushaf*-nak neveztek. 644-ben „Uthmant választották harmadik kalifának. Ő készítette a *mushaf* új és kritikai kiadását, és hivatalos másolatokat küldött a fiatal muzulmán állam különböző provinciáiba, hogy körültekintően másolják le őket, és használják őket istentisztelet alatt, illetve iskolákban. A muzulmán tudósok csodának tartják, milyen szépen megőrizték, és milyen szöveghűen másolták át a Koránt”¹¹. „Egy

⁹ M. M. al-A Zami, *Op. cit.*, 41.

¹⁰ M. M. al-A Zami, *Op. cit.*, 68–69.

¹¹ „A Korán szolgálatában Abu Bakr bámulatra méltóan viselkedett: mindig volt két tanúja, hogy a hitelességet megállapítsák, és ugyanezt alkalmazta a Korán összeállításánál is. Az eredmény – noha különböző méretű, kezdetleges pergamenekre írták – a lehető legőszintébb erőfeszítés lett arra, hogy megőrizze Allah szavait. Az Arabia sivatagi határain túli fontos győzelmek az iszlám oktatás határait Palesztina és Szíria felé tolta; „Umar uralkodása alatt a termékeny félhold kövér földje miatt az iskolai oktatás felvirágzott... Uthman tevékenységének hatékonysága legalább két szempontból egyértelmű: Először is, nem maradt egyetlen muzulmán provincia sem, amelynek vérkeringésébe nem került volna be ez a *mushaf*; másodsorban pedig tizennégy század sem kezdte ki és nem tett kárt az ő *mushaf*-jának alapszövegében. Mindez a Szent Korán csodálatos természetének megmutatkozása; nincs és nem lehet rá más magyarázat. A későbbi kalifák – talán épp

Könyv, amely tizennégy évszázadon keresztül ellenállt a lényegbeli változtatásoknak, élő bizonyítéka annak, hogy a benne foglalt szöveg egyenesen Allahtól való, Aki Magát Örzőnek nyilvánította. Az eredeti szöveg sérthetetlensége, amely oly hosszú időn át megőrződött, nem arra hivatott, hogy kivágjanak belőle vagy rendezgessék, mint amilyen sors a bibliai szövegekre várt”¹².

Hans Küng keresztény tudós a Koránról szóló fejezetének a következő címet adta: „Gottes Wort ist Buch geworden,” és őt jellemző tulajdonságára hívja fel a figyelmet: a Korán egy könyv, *egyetlen* könyv, arab könyv, élő könyv, amelyet közfelolvasásnál használnak, és ez a könyv szent. Nyugati tudósként elismeri, hogy megtalálhatóak benne a zsidó és keresztény hagyomány egyes elemei, de tiszteletben tartja a muzulmánok abbéli hitét, hogy a Korán közvetlenül Mohamednek lett kinyilatkoztatva. E kanonikus szöveg korai kodifikációjával kapcsolatosan a következő megjegyzést teszi: „Jedenfalls steht zweifellos fest, dass unter dem dritten Kaliphen ‘Utman (Osman: 644 bis 656), ein autoritativer Text des Koran erstellt wurde. Ein Einheitskoran, der in Zukunft der einzig verbindliche Text sein sollte und damit so etwas wie ‘koranische Vulgata’. So gibt es denn auch bis heute keine Ausgabe des Koran, die nicht im wesentlichen eine Kopie des ‘utmanischen Koran wäre’”¹³.

A keresztény iszlámtudósok rámutatnak, hogy a muzulmán hitben az Isten szó egyetlen könyvvé, míg a keresztény hitben Isten Logosza Igévé vált abban az értelemben, hogy minden újszövetségi könyv idézi a korai egyház Jézus szavairól és tetteiről szóló tanítását. A keresztény tanítás szerint a szent szerzők Isten eszközei voltak, akik írás közben megőrizték szabadságukat, a bennük játszó lelki folyamatokat és képességeiket. A muzulmán tanítás szerint Isten Mohamednek szóról szóra diktált; Mohamed Isten szócsöve volt olyan értelemben, hogy nem ő választhatta meg a szavakat és a mondatokat. Összehasonlítva a zsidó és a keresztény Biblia sokféle és különböző irodalmi műfajával a Korán egyetlen hosszú prófécia, ill. intés, amelyet Isten (vagy angyalok) mondtak, és Mohamedhez vagy a hívókhöz vagy általában az emberiséghez szóltak. Christian Troll a következőkre mutat rá: „Abból a meggyőződésből eredően, hogy a Korán Isten közvetlen diktálása, a muzulmánok azt a következtetést vonják le, hogy a Korán tartalmában és stílusában egyaránt tökéletes és isteni. A Korán arab stílusának szépsége és üzenete tartalmának egyértelműsége (amelynek középpontjában Isten egyetlensége és az emberiség testvérisége áll) miatt úgy érzik és úgy hiszik, hogy egy abszolút ellenállhatatlan meggyőző erő csodája... A keresztények számára nem is az a muzulmán állásfoglalás a kihívás, hogy a Bibliát romlással vádolják, hanem inkább az, hogy egy olyan könyv, mint a Korán, amely Krisztus születése után mintegy hatszáz évvel lépett a történelem színpadára, még mindig élő hitet táplál, s több mint egymilliárd hívőt számlál. Mit jelent ez? – gondolhatják a keresztények. Azt, hogy Jézus Krisztus Istene megengedte ezt – vagy talán Ő is idézte elő, hogy megtörténjék?”¹⁴

azért, hogy az elkövetkezendő generációk által olvasott krónikákba beírják a nevüket – hozzájárultak a további hivatalos másolatok terjesztéséhez, de soha nem került elő semmi, ami »Uthman egyetemes színvonalának« ellentmondott volna.” – M. M. al-A zami, *Op. cit.*, 86.107.

¹² M. M. al-A zami, *Op. cit.*, 149.

¹³ H. Küng: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper, München 2004, 92–112, idézet: p. 103.

¹⁴ Ch. Troll: „The Word of God in Dialogue with Islam” (Isten szava párbeszédben az iszlámmal), www.answers-to-muslims.com, Több monográfiát használok, ahol a Koránt és a Bibliát inkább párbeszédben keresztül, semmint polémiával vagy visszaütéssel hasonlítják össze, mint pl. (Groupes de Recherches islamochrétiennes): *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Éditions du Centurion, Paris 1987. Maurice Borrmans: *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo. Testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000. Joachim Gnlika:

2. ‘Isā ibn Maryam csecsemő- és gyermekkora

Jézus a Koránban ‘Isā néven jelenik meg, és 25-ször fordul elő ezen a néven. Ezen túl a Korán 16-szor ‘Isā ibn Maryamnak nevezi, és 17-szer egyszerűen ibn Maryamnak. 11-szer al-Masīh néven utal rá, Nabī néven egyszer és Rasūl néven háromszor jelenik meg¹⁵. Az ‘Isā név arab formája talán a szíriai Yeshū vagy Ishū formákból ered, de Neal Robinson szerint: „A kísérletek, hogy ezt a formát arab gyökerekből származtassuk, meglehetősen erőltetettek; és ha mást nem, azt biztosan bizonyítják, hogy az arab anyanyelvűek számára nem volt egyértelmű a névvel kapcsolatos asszociáció. Az lehetséges ugyan, hogy Isā volt Jézus eredeti neve, de sokkal valószínűbb, hogy ez az arabizált formája annak a névnek, amelyet a szíriai nyelvet beszélő keresztények sűrűn használtak, és amit végül számos klasszikus szerző is elismert. Talán lehet ez az arabizált forma iszlám előtti időkből való, de nincs meggyőző bizonyíték rá. Annak a feltételezésnek sincs alapja, hogy eme szándék polémikus lenne¹⁶. Arra is felhívja a figyelmet, hogy az arab kultúrában a családi jelző (*nasab*) általában a személy apjának neve. Amikor a *nasab* egy személy anyját jelöli, az általában azt jelenti, hogy az anyai ág származását tekintve előkelőbb, mint az apai. A mekkai időszakban (Korán 43:57 és Korán 23:50) egyszerűen a „Mária fia” elnevezést használták a Jézusra való utalásokban. „Ha meggondoljuk, hogy a legkorábbi Jézusra utalásokban (Korán 19:16–33) a fő személy Mária volt, és Jézus csak mint az ő névtelen gyermeke szerepel, akkor abszolút érthető, hogy a következő kinyilatkoztatásokban (Korán 43 és 23) van egy rövid utalás arra, hogy Jézus Mária fia. A medinai időszakban azonban sok Jézussal kapcsolatos kinyilatkoztatás lényege, hogy szembeszálljon a vele kapcsolatos keresztény nézőponttal. Így hát a „Mária fia” kifejezés poleмикus felhangot kapott; rejtett utalás volt arra, hogy Jézus nem Isten fia, ahogyan azt a keresztények állítják. A klasszikus kommentátorok nem tesznek különbséget a mekkai és a medinai használat között. Úgy értelmezik a kifejezést mint egy visszautest a keresztény állításokra, de ugyanakkor tiszteletet adó címnek is tekintik, hiszen a Korán nagyon magas státuszt tulajdonít Máriának¹⁷.

A 19-es Szúra címe Maryam, és a szakértők egyetértenek abban, hogy ez a mekkai időszakból származik, a Próféta küldetésének ötödik vagy hatodik évéből való. Ennek a szúrának mintegy egyharmada Mária és Jézus történetén alapul. A. Th. Khory a Koránról írt egykötetes kommentárjában a 19-es szúrában belül több kisebb egységet különít el: Mária és Jézus (19:1–40), Ábrahám (19:41–50), Ismáel és Idrīs (19:51–63), Isten uralkodása (19:63–64), a hitetlenek megfenyegetése (19:74–98)¹⁸. A 2–15. versekben Zakariás megtudja, hogy meg-

Bibel und Koran (vö. n. 1). Michael Ipgrave (ed.): *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims studying the Bible and the Qur’an together. A record of the seminar ‘Building Bridges’ held at Doha, Qatar, 7/9 April 2003*, (Írások párbeszédben. Keresztények és muzulmánok a Biblia és a Korán közös tanulmányozása közben. A „Hidakat építeni” szeminárium jegyzete, 2003. árpilis 7–9., Katar) Church House Publishing, London 2004. Javier Melloni: „Mediazione e opacità delle Scritture e dei dogmi”, *Concilium* XLIII (2007), 1, 84–93.

¹⁵ Lásd G. C. Anawati: „Isā”, *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition, Tome IV*, Leiden, E. J. Brill 1979, 85–90. Neal Robinson: „Jesus”, *Encyclopaedia of the Qur’an, Volume Three*, Brill, Leiden–Boston 2003, 7–21. S. Balic: „Jesus Christus 3. Islamisch”, *Lexicon religiöser Grundbegriffe*, Graz, Styria Verlag 1987, 542–546. M. Bauschke: *Jesus im Koran*, Köln, Böhlau Verlag 2001. J. Gnlika: *Bibel und Koran*, 2004.

¹⁶ N. Robinson, *Art. cit.*, 10.

¹⁷ N. Robinson, *Art. cit.*, 11.

¹⁸ *De Koran Arabisch-Deutsch* übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh, Chr. Kaiser 2004, 403.

születik fia, János, aki Jézus előhírnöke lesz. A 16–22. versekben Mária fia csodálatos születésének bejelentése olvasható:

¹⁶ „És emlékezz meg az Írásban Máriáról! [Emlékezz arra], amikor visszavonult a hozzátartozóitól egy keleti helyre¹⁷ és elfüggönyözte magát tőlük. És elküldtük hozzá a Lelkünket. És az tökéletes ember képében jelent meg előtte.

¹⁸ [Mária] azt mondta: „Menedékért fohászkodom az Irgalmashoz tetőled! Ha istenfélő vagy [nem közeledsz hozzám]!”

¹⁹ „Én csakugyan a te Urad küldötte vagyok” – mondta az – „[és az a küldetés], hogy tiszta fiúgyermeket ajándékozzak neked.”

²⁰ [Mária] azt mondta: „Honnan lenne nekem fiam, holott nem illett engem ember, és nem vagyok céda?”

²¹ „Eképpen lesz” – mondta [az angyal]. – A te Urad azt mondta: „Könnyű ez nekem. És [neked ajándékozzuk], hogy [csodás] jellé tegyük őt az embereknek és irgalmunkat tanúsítsuk [szolgáinknak]. Eldöntött dolog ez”.²² Akkor várandós lett vele. És visszavonult [terhével] egy távoli helyre.

A 16. versben szereplő „Írás” a Koránra utal. M. As’ad emlékeztet bennünket, hogy „ebben a szúrában – éppúgy, mint az *Al Imrān*-ban (3. fejezet) János születésének története után következik Jézus születése – először is mert János (akit a Biblia ’Keresztelőnek’ hív) arra hivatott, hogy Jézus előhírnöke legyen. Másodsorban pedig e két születés bejelentésének egyértelmű párhuzamára is utal”.¹⁹ A muzulmán értelmezők szerint a „keleti hely,” ahol Mária „elfüggönyözve” élt, a Templom keleti termére utal, ahol a muzulmán hagyomány szerint felnőtt, s ez újra megjelenik a Korán 3:35–37-ben. A 17. versben a „kinyilatkoztatás anygala” Gábiel, akit Lukács is említ (1,26). Mivel az arab szöveg itt a *ruh* kifejezést tartalmazza, lehetséges egy másfajta fordítás is: „... majd ráküldtük [Máriára] a Lelkünket.”²⁰ As’ad rámutat arra, hogy ez a kifejezés sokszor „isteni sugalmazást” jelöl, mint pl. a 2:87-ben (Jézus, Mária fia, akit a szent sugallat megerősít) és a 16:2-ben, ahol Isten isteni sugallattal küldi le az angyalokat a földre. Itt a *ruh* azt a közvetítőt jelenti, amin keresztül Isten kiválasztottjai számára a sugallatot közli. Isten előidézi, hogy az angyal megjelenjen Máriánál „olyan formában, amellyel érzékelni tudja (Mária) őt”.²¹ A 18. versben Mária annak reményében, hogy az féli az Istent, kéri az ismeretlen férfit, aki megjelent előtte, hogy ne viselkedjen vele erőszakosan. A 20. vers a keresztény olvasót Lk 1,34-re emlékezteti, ahol Mária, amikor megtudja az angyaltól, hogy a Messiásnak fog életet adni, azt válaszolja: „Hogyan lehetséges ez, hiszen férfit nem ismerek.” A 21. versben a „könnyű ez nekem” megfelel a 9-es versnek, ahol az angyal Zakariáshoz beszél és bejelenti János születését. As’ad magyarázata szerint: „Mindkét esetben arra van itt célzás, hogy Isten előidézhet és elő is idéz olyan eseményeket, amelyek lehet, hogy teljesen váratlanok vagy akár felfoghatatlanok is azelőtt, mielőtt valóssággá válnak.” A Máriának tett bejelentéssel kapcsolatban, hogy fia születik, a Korán a 3,47-ben megjegyzi, hogy „Ha egy dolgot elhatározott, akkor csupán azt mondja annak: ‘Legyél!’ – és [az] van: de mivel sem a Korán, sem pedig egyetlen autentikus hagyomány nem mond nekünk semmit az ok-okozat láncolatáról (*asbāb*), amelyet Isten ‘Legyél’ szava hivatott lét-

¹⁹ M. As’ad: *The Message of the Qur’ān*, (A Korán üzenete) 458.

²⁰ *The Koran Interpreted, Translated (A Korán fordítása és értelmezése)* with an Introduction by Arthur J. Arberry, Oxford University Press 1982, 303.

²¹ M. As’ad, *Op. cit.*, 459.

rehozni, minden spekuláció arra vonatkozóan, hogy hogyan történik mindez, minden Korán értelmezésen kívül kell, hogy maradjon”.²² A 21. versben Mária fia *ayah* lesz az emberiség számára, Isten üzenetének jele vagy eszköze az emberiség számára, egy próféta. A klasszikus muzulmán értelmező Rāzī († 1210) úgy gondolta, hogy a 22. vers talán tartalmaz egy utalást Mária és József Egyiptomba való utazására.²³ Azáltal, hogy visszavonult újszülött fiával egy félreeső helyre, Mária el akarta kerülni a szomszédok rágalmazó kérdéseit.

Mária fia foganásának hírét a 3,42–47-ben is olvashatjuk. A 3,46-ban Mária megtudja, hogy fia „[már] a bölcsőben szólni fog az emberekhez, [majd] érett fővel [is], s az igazak közé fog tartozni.” A 4,171 a keresztényeket mint az Evangélium követőit inti arra, hogy ne emeljék Jézust isteni rangra, mivel Mária fia „[csupán] küldötte Allahnak, és az ő ígérete (*kalimah*), amit sugalmazott Máriának, és belőle [kiáradó] lélek (*ruh*)”. M. As’ad magyarázata szerint a *kalimah* és a *ruh* különböző árnyalatai közül, amelyek a Koránban szerepelnek, azért választotta a fordításkor az „ígéret” és a „szellem” szavakat, hogy hangsúlyozza Jézus tisztán emberi természetét, amiről ez a vers szól.²⁴ A 19,23–34-ben olvashatunk Jézus születéséről:

²³És a szülési fájdalmak arra készítették, hogy a pálmafa tövébe menjen. Azt mondta: „Bárcsak még ezelőtt meghaltam volna és lennék feledéssel elfelejtett!”

²⁴Ám fölkiáltott hozzá alulról [a gyermek Jézus]: „Ne légy szomorú! Az Urad máris csermelyt fakasztott alattad! ²⁵És rázd meg magadhoz [húзва] a pálmafa törzsét, hadd hullasson rád friss, érett datolyát! ²⁶És egyél és igyál és örvendezz! És ha meglátsz egy embert, akkor mondd: ’Böjtölést fogadtam az Irgalmasnak, ezért nem fogok ma senki emberhez szólni!’”

²⁷Elment akkor [Mária] véle az ő népéhez [karján] víve őt. Azok azt mondták: „Mária! Hallatlan dolgot cselekedtél! ²⁸Aron leánytestvére! Pedig a te atyád nem volt rossz ember, s az anyád sem volt céda!”

²⁹[Mária] akkor [a gyermek Jézusra] mutatott. Azok azt mondták: „Hogyan beszélhetnénk egy kisgyermekkel, [aki még] a bölcsőben [fekszik]?”

³⁰[A gyermek] azt mondta: „Allah szolgálja vagyok! Odaadta nékem az Írást és prófétává tett. ³¹És áldottá tett engem, legyen bárhol is, és elrendelte nekem az imádkozást és az alamizsnálkodást ameddig csak élek,³² és hogy az anyám iránt jámbor [legyek]. És nem tett engem hatalmaskodóvá és szerencsétlenné.

³³„És békesség legyen velem azon a napon, amikor megszülettem, és azon a napon, amikor meghalok, és azon a napon, amikor [új] életre támadok föl.”

³⁴Ez Jézus, Mária fia – az Igazság szava szerint, amelyben ők [még egyre] kétkelnek.

A muzulmán értelmezők ebben a szövegben a csecsemő Jézus csodáját látják, aki anyja védelmében szól, és Allah szolgáljaként mutatkozik be. Shaikh Muhammad Al-Ghazali

²² M. As’ad, *Op. cit.*, 459.

²³ A. Th. Khouri: *Der Koran Arabisch-Deutsch, Band 9 (Suren 16/23)*, Gütersloher Verlagshaus 1998, 192, n. 9 konkrét utalást ad; visszautasítja a lehetséges utalást *Jakab protoevangéliumára*.

²⁴ M. As’ad, *Op. cit.*, 137. A. Th. Kohoury: *Der Koran Arabisch/Deutsch, Band 5*, (1994) 271 négyféle módot említ, amelyekkel a muzulmán teológusok magyarázzák a *ruh* címet Jézusra vonatkozólag ebben a Versben.

(1917–1996) *Thematic Commentary on The Qur’an*²⁵ (*A Korán tematikus kommentárja*) című művében felhívja olvasói figyelmét arra a tényre, hogy a 19-es szúrában Isten neve Ar-Rahman (az Irgalmas) tizenhatszor szerepel, és hogy ugyanebben a szúrában ‘Isa, Maryam fia születése megmutatja Isten természetfeletti erejét, amellyel megteremti a hit e nemes prófétáját. Az, hogy a csecsemő ‘Isa a bölcsőjében beszél, egyértelműen mutatja anyja ártatlanságát, és megcáfolja a többi zsidó minden rágalmazását, és a keresztények azon állítását is, hogy Maryam fia Isten fia. A boszniai muzulmán kommentátorok ezt a hagyományos értelmezést képviselik, de polémiájuk mértéke a zsidókkal és a keresztényekkel szemben Isa csecsemőkorát illetően kommentárjuk terjedelmétől függ.²⁶

A 23. versben a szülési fájdalmak arra készítetik Maryamot, hogy egy pálmafa tövébe menjen. Mivel a szülési fájdalom minden nő osztályrésze, a muzulmán hívők szerint ez azt jelenti, hogy szülése természetes és normális volt. Ebben a versben Maryam kívánsága, hogy bárcsak meghalt volna és „lennék feledéssel elfelejtett” nem csupán szülési fájdalmaira, hanem rokonai gyanúsításaira és vádjaira is vonatkozik. A 24–25. versekben Isten csodálatos módon elégti ki Maryam szükségleteit azáltal, hogy küld neki egy csermelyt, hogy azzal enyhítse szomját, és érett fűgét ad neki enni. A klasszikus muzulmán értelmezők feltételezése szerint ez télen történhetett, amikor a friss datolya nem volt elérhető egyetlen pálmán sem (al-Baydawi, E. Karic idézetében, 1995). A 26. vers Maryamot bátorítja, és azt mondja neki, ne magyarázza el szavakkal senkinek, hogy hogyan lett állapotos, hanem csak mutasson a fiára és biztos lehet benne, hogy Isa majd beszél az ő érdekében.

A 27–28. versben Maryam visszatér népéhez, akik élesen kritizálják amiatt, hogy törvénytelen házasságon kívül fiút szült. Mária tiszteletre méltó papi család sarja, szülei becsületes emberek voltak. A. J. Arberry a 27. verset a következőképpen fordítja: „Mária, biztosan szörnyű dolgot cselekedtél” mert a vonatkozó arab szó az is jelentheti, hogy „valami undorító, csúnya.” Azáltal, hogy gyermekére mutat, Istentől vár magyarázatot, ám rokonai válaszul azt mondják neki, hogy egy bölcsőben fekvő csecsemő nem tud beszélni (29. vers). A 3,46-ban a Korán megemlíti, hogy Maryam fia „[már] a bölcsőben szólni fog az emberekhez”. Hasonlóképpen az 5,110-ben Isten emlékezteti Jézust, Mária fiát: „megerősítettelek téged a Szentlélekkel úgy, hogy [mint gyermek] a bölcsőben szóltál az emberekhez és később mint felnőtt”. A klasszikus muzulmán értelmezők ezt a csecsemő Jézusról anyja ártatlanságának védelmeként értelmezték. Egyikük ezek közül ar-Razi (865–925) volt, aki Korán kommentárjában a Jézus korabeli keresztényeket és a zsidókat is azzal vádolta, hogy e tény felett csöndben elsiklottak, és mindaddig nem lehetett róla tudni, míg Isten Mohamednek ki nem nyilatkoztatta azt.²⁷ A 3. szúra ezen bekezdésének magyarázatában *Thematic Commentary on the Qur’an* (*A Korán tematikus kommentárja*) című művében Shaikh M. Al-Ghazali kitarat emellett, hogy Maryam nem férfival való kapcsolat által foganta fiát, de élesen kiáll azon állításokkal szemben, amelyek szerint Isa Isten fia, de nem homályosítja el azt a tényt sem, hogy bölcsőjéből beszélt. M. Asad a 3,46; 19,30 és 5,110-ben metaforikus utalást lát a prófétai bölcsességre,

²⁵ A *Thematic Commentary on The Qur’an* fordította Ashur A. Shamis, kiadó The International Institute of Islamic Thought, Herndon 2000. Én a boszniai fordítást használok itt, amelynek címe *Tematski tefsir kur’anskih sura*, arabból fordította Dz. Latic és Z. Mujkanovic, Obzorja, Szarajevo 2003, 335–343.

²⁶ Itt a Korán fordításait használok, amelyhez egzegetikai lábjegyzeteket Omer Riza és Dzamaludin Causevic írt (nyolcadik kiadás, 1990), Besim Korkut (1984 és későbbi kiadások), Enes Karic (1995), Ramo Atajic (2001, tíz kötet 2729 oldalban), Mustafa Mlivo (2004, harmadik kiadás).

²⁷ A. Khoury: *Der Koran Arabisch-Deutsch, Band 4*, Gütersloher Verlagshaus 1993, 109 idézetek németül Beiruttól 1990, . IV. arab nyelvű kiadás.

amely már nagyon korai időszakában inspirálhatta Jézust. Noha a Korán 3:46-ban az áll, hogy Jézus „[már] a bölcsőben szólni fog az emberekhez” – tehát kisgyermekkorától kezdve bölcsességgel telik meg – a 30–33. versek szóképpel jellegűek, az elkövetkezendő dolgok formáját a hangsúly kedvéért múlt időben mutatja, és olyan dolgot ír le, amelyek majd a jövőben teljesednek be... Azonban ez az egész bekezdés (30–33. versek) úgy is értelmezhető, hogy Jézus mondta őket sokkal később – tehát *miután* már érett férfivá vált, és már megbízták a prófétai küldetéssel: tehát az etikai és erkölcsi elvek megelőlegezett leírása, amelyek Jézus felnőtt életét majd betöltik, és különösen abbéli mély meggyőződése, hogy csupán „Allah szolgája”²⁸.

A mai boszniai értelmezők között R. Atajic úgy értelmezi ezeket a passzusokat, hogy a csecsemő Isa tényleg beszél, és ezt a csodálatos jelenséget összeköti Lukács 2,40–46-tal, ahol a gyermek Jézus „növekedett és erősödött, telve bölcsességgel” és tizenkét évesen a templomban „ült a tanítók között, hallgatta őket és kérdéseket tett fel nekik.”²⁹ M. Mlivo szerint a 3,46 egy „metaforikus utalás Isten Prófétájának bölcsességére, amellyel Isa nagyon hamar eltelt”³⁰.

A 19,30-ban a csecsemő Jézus bemutatkozik a többi zsidónak mint Isten szolgája és próféta, aki megkapta a kinyilatkoztatást. A. J. Arberry és három boszniai fordító szerint: „Isten nekem adta a Könyvet”³¹. E. Karic szerint: „Nekem adja a könyvet”, mert annak ellenére, hogy a múlt időt használja, itt megjelenik Isa jövőbeni prófétai és tanítói tevékenysége. A 31. versben Isten megvádolja Isát azzal, hogy rituális imát (*salat*) végzett, és hogy bevételéből (*zakat*) egész életében alamizsnát osztott; ez kettő az öt hitpillér közül, amelyeket a jámbor muzulmánok megfigyeltek. A muzulmán értelmezők számára ez újabb bizonyíték arra, hogy Jézus Isten teremtménye és nem az ő fia volt. Néhány muzulmán értelmező szerint a 32. versben Isa engedelmessége és anyja iránt tanúsított tisztelete ellentmond annak a szinoptikus evangéliumi jelenetnek, amelyben Jézus feszült kapcsolata mutatkozik meg családjával, élükön az anyjával, miközben ő prédikál (Mk 3,31–35; Mt 12,46–50; Lk 3,19–21). R. Atajic idézi ezt a három szinoptikus szöveget. A 33. vers ismétli a 15. versben elmondottakat Jánosról, az előfutárról: Isten védelmezni fogja Isát gyermekkorában, küldetése alatt, és az utolsó ítélet napján feltámasztja őt. Ez magában foglalja azt is, amit a 4,157–158 hangsúlyoz, ahol Jézus halálát a kereszten kategorikusan elvetik³². Ez egy alapvető különbség a Korán és az Evangéliumok között Jézussal kapcsolatban, amelyet viszont hitbéli kérdésként kellene tisztelni³³.

²⁸ M. Asad: *The Message of the Qur'an*, (A Korán üzenete) 460; vö. p. 73 a Q 3:46-tal és p. 167 Q 5:110-zel kapcsolatban.

²⁹ R. Atajic: *Prijevod Kur'ana sa tefsirirom I komentarom na bosanskom jeziku*, Knjiga 1, 160.

³⁰ M. Milvo: *Kur'an*, Bugojno 2004, 59.

³¹ *The Qur'an*. (A Korán) Fordította M. H. Shakir, Tahrike Tarsile Qur'an, Inc., Elmhurst, New York 1999, a 30-as verset a következőképpen fordítja: „Azt mondta: Természetesen Allah szolgája vagyok; ő adta nekem a Könyvet és ő tett engem prófétává”.

³² „A muzulmánok között létezik sok csodálatos legenda, amely arról szól, hogy az utolsó pillanatban Isten helyettesítette Jézust egy személlyel, aki nagyon hasonlított rá (néhány beszámoló szerint ez az ember Júdás volt), akit végül helyette keresztre feszítettek. Azonban ezekre a legendákra sem a Koránban, sem pedig egyetlen autentikus hagyományban sincs utalás, és a klasszikus kommentátorok ezzel kapcsolatos történeteiket röviden vissza kell utasítani. Semmi mást nem mutatnak, csak zavart kísérleteket arra, hogy 'harmonizálják' a Korán állítását, miszerint Jézust nem feszítették keresztre az Evangéliumok grafikus leírásával, amely a keresztre feszítést tárja elénk.” – M. Asad, *Op. cit.*, 134.

³³ Vö. M. Bauschke: „Das Geheimnis des Kreuzes” könyvében *Jesus im Koran*, Böhlau Verlag Köln 2001, 83–103.

A 3,49-ben Jézus szól a többi zsidóhoz³⁴:

Jellel jöttem hozzátok a ti Uratoktól: teremtek nektek agyagból valamit, ami úgy fest, mint a madár. [Életet] lehelek belé, s – Allah engedelmével – [igazi] madár lesz.

Riza-Causevic és Atajic boszniai értelmezők szerint Isten felhatalmazta Prófétáját és Küldöttét, Jézust, hogy agyagból teremtsen madarat, de azt nem említik, hány éves korában történt mindez. Atajic azt is hozzáteszi, hogy az agyagmadarak csodája néhány apokrif evangéliumban is megemlítődik³⁵. A *Tamás Gyermekkor Evangéliuma* egy görög apokrif evangélium, amely legendás epizódokból áll, amelyek arra hivatottak, hogy megmutassák a gyermek Jézus csodálatos erejét öt éves korától tizenkét éves koráig, ugyancsak említi az agyagmadár-csodát. A 2,1–5 a következőket mondja: „Amikor e gyermek Jézus öt éves volt, egy patak gázlójánál játszott. A futó vízből kis medencéket csinált, és azokat azonnal tisztává tette: pusztá szavával parancsolta mindezt. Puha agyagot készített és tizenkét verebet formált belőle. Mindezt szombaton cselekedte. Sok gyerek játszott ott még vele. Egy bizonyos zsidó meglátta, mit csinál Jézus, és a következőképpen szólt apjához, Józsefhez: 'Lásd, gyermekek a patakánál van, és agyagból tizenkét madarat gyúrt: megszentésgtelenítette a szombatot.' József odament a patakhoz, és látván, hogy mit tett Jézus, felkiáltott: 'Miért teszel szombaton törvénytelen dolgot?' Jézus összeütötte a tenyerét és odakiáltott a verebeknek, 'Huss innen!' És a verebek csiripelve elszálltak. A zsidók látták ezt és álmélkodtak. Elmentek és elmesélték feletteseiknek, mit tett Jézus”³⁶. A keresztény értelmezők szerint a 3,49-ben ez az apokrif evangéliumi hatás érződik, ugyanakkor nem hagyják figyelmen kívül a muzulmán hitet sem, hogy a Korán isteni eredetű; mindenesetre sok felfedezni való vár még a Koránban a bibliai vagy a Biblián kívüli zsidó-keresztény hagyományokkal kapcsolatban³⁷.

A keresztény értelmezők a Korán pálmafa-csodáját (19,24–26) összevetik egy apokrif írás, *Máté protoevangéliuma* egyik hasonló epizódjával (20. fejezet). Noha nincs egyértelmű utalás arra, hogy az ebben a dokumentumban található anyag írásos formája már kialakult volna az i.sz. VIII. század előtt³⁸, hasonlósága a vonatkozó koráni hagyományhoz jelentős: „Úgy történt, hogy az elindulásuk utáni harmadik napon a nap forrósága miatt Mária kifáradt a sivatagban. Meglátván egy pálmafát, így szólt Józsefhez: 'Bárcsak valóra válna kívánságom, s ehetnék e fa gyümölcséből...' Ekkor a csecsemő Jézus, aki mosolygó arccal pihent anyja keblén, azt mondta a pálmafának: 'Hajolj meg, fa, és frissítsd fel anyámat gyümölcsöddel!' És hangjára a fa azonnal Mária lábaihoz hajtotta a fejét, és összeszedték a gyümölcsöket,

³⁴ M. Asad, *Op. cit.*, 74 azt mondja, hogy a 3,49–51-es passzust a Máriának tett bejelentés részeként is lehet értelmezni, vagy Jézus egy későbbi kijelentéseként is, és ő a második alternatívát tartja valószínűbbnek. Ő nem *madárnak* fordítja az arab *tayr* szót, hogy ezáltal metaforikus értelmezésre is nyitva hagyja a verset. Ezért idézem itt Shakir angol fordítását. A. Khoury: *Der Koran Arabisch-Deutsch*, Band 4, 110 a 49-es vers vonatkozó részét így fordítja: „Ich schaffe euch aus Ton etwas wie eine Vogelgestalt, dann blase ich hinein, und es wird zu einem Vogel mit Gottes Erlaubnis”.

³⁵ R. Atajic: *Prijevod Kur'ana sa tefsirirom I komentarom na bosanskom jeziku*, Knjiga 1, 161.

³⁶ W. Barnstone (ed): *The Other Gospel. Jewish Pseudoepigrapha Christian Apocrypha, Gnostic Scriptures, Kabbalah, Dead Sea Scrolls*, (A másik Evangélium. Zsidó pszeudoepigrafa, keresztény apokrif, gnosztikus írások, kabala, Holt-tengeri tekercsek), Harper, San Francisco 1984, 399. A. Khoury: *Op. cit.*, 110–111 a német fordítását adja ennek az epizódnak.

³⁷ Vö. J. Gnllka: „Die Bibel im Koran” művében *Bibel und Koran*, 54–62.

³⁸ Vö. M. Erbetta: *Gli apocrifi del Nuovo Testamento I,2. Vangeli. Infanzia. Passione, Assunzione di Maria*, Marietti Editori, Casale Monferrato 1981, 56–70. W. Schneemelcher (ed): *New Testament Apocrypha I: Gospels and Related Writings*, (Újszövetségi apokrifek I: Evangéliumok és kapcsolódó írások) James Carke and Co. Westminster/John Knox Press 1991, 456–465.

amelyektől mindannyian felfrissültek. Miután az összes gyümölcs elfogyott, a fa lehajolva maradt, és arra várt, hogy annak parancsára emelkedjen ismét fel, aki azt parancsolta neki, hogy hajoljon le. Ekkor Jézus így szólt hozzá: 'Emelkedj fel, pálmafa, légy erős és légy fáim társa, amelyek Atyám Paradicsomában vannak. Nyiss egy csermelyt gyökereid alatt, amelyeket a föld elrejt, és abból hadd folyjon víz, ami szomjunk csillapítja.' És a pálmafa azonnal felegyenesedett, és nagyon tiszta, hideg és édes vízsugarak kezdtek a gyökerein keresztül folyni. Amikor meglátták a vízsugarakat, nagyon megörvendtek, és a teherhordó állatokat is mind megittatták, és hálát adtak Istennek."³⁹

Néhány muzulmán és keresztény értelmező utalást lát a Korán 23:50-ben a csodálatos rendelkezésre Maryam és fia számára:

És [csodás] jellé tettük Mária fiát és az anyját. És menedéket adtunk nekik egy dombon, mely nyugodt tartózkodást és forrásvizet kínált.

Isten Maryamot és fiát, Isát *ayahv*á tette, egy jellé vagy szimbólummá, mert üldöztetést és rágalmat kellett elszenvedniük éppúgy, mint Izrael más profétáinak. Ugyanez a kifejezés található a 19:21-ben, ahol Maryam fia „jel lesz az embereknek”, a 21:91-ben pedig mindketten „csodás jel a teremtményeknek.” R. Atajic a 23:50-ből Isa születését olvassa ki szűz anyjától, Maryamtól, és ezt Isten mindenhatóságának döntő bizonyítékaként magyarázza. Más értelmezőkhöz hasonlóan ő ezt a kifejezést „és mindkettőnek menedéket adtunk” „egy magaslaton adtunk nekik menedéket”-nek fordítja, és a magas helyet Egyiptomnak értelmezi, amint Mária és fia Heródes üldözése elől menekülnek, épp mint Mt 2,13–14-ben⁴⁰.

Most pedig vegyük sorba a Korán és a szinoptikus evangéliumok közötti *hasonlóságokat* Jézus születéstörténetével és gyermekkorával kapcsolatban!

- Egy angyal bejelenti egy zsidó lánynak, Máriának, fia csodálatos fogadását (Korán 19,16–22; Lk 1,26–38);
- Mária fiát isteni jelként bemutatják népének és az egész emberiségnek (Korán 19,21; 21,91; 23,50; Mt 1,21–22; Lk 2,10–14.34–35);
- Mária fia olyan jellé válik, akinek a zsidó nép ellene mond, vitatott prófétává válik (Korán 23,50; Lk 2,34);
- Csodás közbenjárással Isten megmenti Máriát és fiát a halálos veszedelemtől (Korán 19,24–26; 23,50; Mt 2,13–23).

Az is igaz, hogy van néhány nem elhanyagolható különbség is.

- József, Mária törvényes férje nincs megemlítve a koráni gyermekségtörténetben;
- A Koránban a gyermek Jézus Isten szolgája és Proféta, nem Isten fia, ill. az Ő egy Fia;
- A Korán szerint a csecsemő Isa beszél bölcsőjében, hogy megvédje anyja ártatlanságát;
- A Koránban Isten Maryamnak és kisfiának csodás módon biztosít friss vizet és élelmet;
- Isten parancsából, amelyet a gyermek Isának fogalmaz meg, hogy engedelmeskedjen anyjának (19,32) feltehető, hogy soha nem volt feszült a kapcsolat a felnőtt Jézus és anyja között (vö. Mk 1,20–21.31–35 és a többi evangélium vonatkozó fejezetei).

Ezen különbségek ellenére Isa ibn Maryam a muzulmán hagyományokban megfelel a keresztény hit szerinti Mária fia Jézusnak. Ahogyan azt M. Bauschke helyesen megjegyzi: „Die Rede von der Jungfrauengeburt hat in der christlichen Theologie und Volksfrömmigkeit

einen christologischen sowie mariologischen, im Koran hingegen einen theozentrischen Akzent: hier geht es nicht um eine Verherrlichung der Person Marias oder Jesu, sondern um Gott, dem allein Lob und Ehre gebührt... In einem entscheidendem Punkt aber sind sich alle christlichen Texte und Koran einig: Jesus ist in seinem Dasein als solches ein göttliches Wunder, das von Menschen nicht gemacht, geplant oder erzwungen werden kann. Sie können es nur empfangen, mit leeren, dankbaren Händen – jungfräulich⁴¹.

3. Injil – az 'Isának kinyilatkoztatott és az általa tanított Evangélium

A szinoptikus evangéliumokban Jézus küldetése a jó hír tanítása és Isten országának megvalósítása: „Miután Jánost átadták, Jézus Galileába ment, hogy hirdesse Isten evangéliumát. Azt mondta: 'Betelt az idő, és elközelgett az Isten országa. Tartsatok bűnbánatot, és higgyetek az evangéliumban (*euangelion*)!'” (Mk 1,14–15; Mt 4,17). Ebben benne van, hogy Jézus tudta, hogy Isten rajta keresztül fejt ki tevékenységét. Názáretben kijelentette rokonai és a városban élő többi ember számára, hogy Isten felkente őt, hogy örömhírt vigyen (*euan-gelizesthai*) a szegényeknek. Amikor a kafarnaumi tömeg megpróbálta megakadályozni, hogy elhagyja őket, ő így válaszolt: „Más városoknak is hirdetnem kell az Isten országát, mert ezért küldtek.” (Lk 4:18. 42–43). Teljesen alárendelte magát Isten parancsainak, és összehívta a tanítványait, hogy együtt megvalósítsák Isten akaratát és megteremtsék országát a földön. (Mt 6:9–10.33)⁴².

A Koránban hasonló Jézus tanításának és saját maga Isten akaratának való alárendelésének bemutatása. Az *al-injil* (evangélium) kifejezés tizenkétszer jelenik meg a Koránban, és kilenc alkalommal szerepel a Tórával mint Írással (*al-kitab*) kapcsolatban, amelyet Isten küldött a zsidóknak. „Az arab *injil* szót a görög *euangelion* szóból származtatják, de a pontos filológiai útvonala, amelyen keresztül jelenlegi formájában az arab nyelvbe került, még tisztázatlan. Egyetlen kivétellel az evangélium Koránbeli említése azokhoz a szúrákhoz kötődik, amelyeket hagyományosan medinaiaknak nevezünk. Néhány tudós szerint a szó etióp formája (*wangel*) nem csak filológiai, de kronológiai szempontból is a legvalószínűbb öse az arab kifejezésnek.”⁴³ Griffith a meglévő szövegbizonyítékok alapján levonja azt a következtetést, hogy a kánoni evangéliumok legkorábbi arab nyelvű fordítása „az iszlám felemelkedése időszaka utánra tehető, keresztény szerzetesek Palesztinában a nyolcadik század végén fordították görög eredetiből.” A harmadik szúrát *Al-Imran* (Imrán nemzetsége) címmel illeték,

⁴¹ M. Bauschke: *Op. cit.*, 33.

⁴² Azon felül, hogy megnéztam a bibliai szótárakat az *eagelion* és *basileia Theou* fogalmakat Jézus küldetésével kapcsolatban, íme néhány mű, amelyekre még utaltam: H. Schrürmann: *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Herder, Freiburg 1981. H. Merkley: *Jesu Botschaft von der Gottes Herrschaft. Eine Skizze*, KBW, Stuttgart 1983. G. R. Beasley-Murray: „Matthew 6:33: The Kingdom of God and the Ethics of Jesus. 'Seek first his kingdom and righteousness, and all these will be added to you.'” (Mt 6,33: Isten Országa és Jézus etikája. Ti keressétek először az Isten országát és annak igazságát, és mindezt megkapjátok hozzá.) H. Merkley (ed): *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Herder, Freiburg 1989, 84–98. H. Giesen: *Herrschaft Gottes – heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien*, Pustet, Regensburg 1995.

⁴³ S. H. Griffith: *Gospel: Encyclopaedia of the Qur'an, Volume two*, Brill, Leiden 2002, 342–343.

³⁹ W. Barnstone: *Op. cit.*, 396–397.

⁴⁰ R. Atajic: *Op. cit.*, 1435–1436.

mert a 33. és 35. versek szerint Imran nemzetsége (Armám a Kiv 6,20 szerint) a próféták nemzetsége. Armám Mózes és Áron apja volt. E szúra szerint Zakariás, János, Mária és Jézus is Imran házából való. Mária születését a 33–37. versek írják le, a Zakariásnak tett bejelentésről János, az előfutár születéséről a 38–41. vers beszél, a Máriának tett bejelentés Jézus születéséről pedig a 42–58. versekben szerepel. Jézus személyéről az 59–63. vers beszél, a polémia az „Írás birtokosaival” a monoteizmusról és Ábrahámról a 64–155. versekben jelenik meg.⁴⁴ Mi a 48–59. verseket vizsgáljuk meg, valamint a 79-et, mivel ezek mutatják be a Jézus számára kinyilatkoztatott evangéliumot és az ő prófétai tevékenységét:

⁴⁸ És [Allah] megtanítja néki az Írást, a bölcsességet, a Tórát és az Evangéliumot ⁴⁹ és [Allah elküldi őt] küldött gyanánt Izrael fiaihoz.

„Jellel jöttem hozzátok a ti Uratoktól: teremtek nektek agyagból valamit, ami úgy fest, mint a madár. [Életet] lehelek belé, s – Allah engedelmével – [igazi] madár lesz. Meggyógyítom – Allah engedélyével – azt, aki születésétől fogva vak, s [meggyógyítom] a leprást és föltámasztom a halottakat. Hírül adom nektek, hogy mit esztek, és mit tároltok házaitekben. [Mind]ebben jel van a számotokra, ha [különben] hívők vagytok.”

⁵⁰ „És [eljöttem] megerősítendő azt, ami a Tórából előttem volt, s hogy megengedettnek nyilvánítsak nektek egyet s mást, amit [törvényetek] megtiltott számotokra. [Csodás] jellel jöttem el hozzátok a ti Uratoktól. Féljétek [hát] Allahot és engedelmeskedjete nekem!”

⁵¹ „Allah az én Uram és a ti Uratok. Szolgáljátok őt! Ez az egyenes út”.

⁵² Miután Jézus észrevette a hitelenségüket, azt mondta: „Kik az én segítőim az Allahhoz [vezető úton]?” Az apostolok azt mondták: „Mi vagyunk Allah segítői. Hiszünk Allahban. Tanúsítsd, hogy [néki] vetjük alá magunkat!” ⁵³ Urunk! Hiszünk abban, amit [kinyilatkoztatás gyanánt] leküldtél és követjük a küldöttet. Írjál föl minket azok közé, akik tanúsítják [az Igazságot]!”

⁵⁴ És ők cselt szöttek. Ám Allah is cselt szöött. Allah a legjobb cselszövő.

⁵⁵ [Emlékezzetek arra], amikor Allah így szólt: „Jézus! Magamhoz szólítalak [immár], magamhoz emellek [az égbe] és megtisztítlak téged a hitetlenektől. Azokat, akik követnek téged, a hitetlenek fölé helyezem – egészen a Feltámadás Napjáig. Aztán [mindannyian] hozzám fogtok visszatérni, s ítélni fogok közöttetek abban, amiben különböztetek.”

⁵⁶ „Azokat, akik hitetlenek, súlyos büntetéssel büntetem meg az evilágon és a túlvilágon. És nem lesz majd, aki segítene nekik.”; ⁵⁷ Akik azonban hisznek és jótettek cselekszenek, azoknak [Allah] a nékik járó teljes fizetségüket adja meg. Allah nem szereti az istenteleneket.

⁵⁸ Ezt hirdetjük neked [ó próféta], a versekből/ jelekből és a bölcs intésből.

⁵⁹ Jézus olyan Allah előtt, mint Ádám. Porból teremtette őt, majd azt mondta néki: „Legyél!” – és lett. ⁶⁰ [Ez a kinyilatkoztatás] az igazság, [amely] az Uradtól [ered]. Ne légy [hát kételkedő] a kételkedők között!...

⁷⁹ Képtelen egy ember úgy cselekedni, akinek Allah az Írást, a bölcsességet és a próféciát adta, hogy ezután azt mondja a [többi] embernek: „Ne Allahot, hanem engem szolgáljatok!” Inkább [azt mondja]: „Legyetek rabbik azáltal, hogy [hítsorsosaitoknak] tanítjátok az Írást, s ti [magatok is] állhatatosan tanuljátok [azt].”

⁴⁴ Vö. A. Khoury: *Der Koran Arabisch-Deutsch, Band 4*, Gütersloher Verlagshaus 1993, 23–26.

A 48–49. verseket az angyalok mondják Máriának, és részét képezik az örömhírnék azzal kapcsolatban, hogy az hamarosan csodálatos módon fiút fogan (vö. e szúra 42,45 és 47. versek). Az arab szöveg azt mondja, hogy Isten „megtanítja neki az *al-kitabot* – a Könyvet,” a könyvet, amely a kinyilatkoztatást tartalmazza. A „bölcsesség” (*al-hikma*) prófétai tudás és az ahhoz illő viselkedést jelenti. A Tóra (*Taurat*) a Zsidó Törvény vagy Mózes Öt Könyve, az Evangélium pedig az a könyv, amelyet Isten Jézusnak kinyilatkoztatott. A korábbiakban már elemeztük a gyermek Jézus madárcsodáját, és később elemezzük majd a 49. versben említett, a felnőtt Jézusnak tulajdonított csodákat.

A 49. vers további szövege során, valamint az 50–51. versek egészében Jézus kijelenti, hogy joga van hozzá, hogy új étkezési törvényeket hozzon „Izrael fiainak”, újat ahhoz képest, amelyet a Tórában előzetes kinyilatkoztatás alapján Mózes hagyott meg nekik. Hasonló mondásokat találhatunk Jézustól a szinoptikus evangéliumokban (Mt 5,17–19; Lk 16,16–17). Az 51. versben Jézus rámutat Isten egyetlen voltára, hogy egyedül őt szolgálják mint az ő és minden ember Urát. A szinoptikus evangéliumokban Isten egyetlen volta abban a szövegösszefüggésben említődik, amikor Jézus nem hajlandó engedni a csábításnak (Mt 4,10), illetve a legfőbb paranccsal kapcsolatosan (Mk 12,29–30 – Isten szeretete azt jelenti elsősorban, hogy megtesszük, amit kíván!).

Az 52. versben Jézus prófétai küldetése során ellenzőkkel találja magát szemben, és segítőköt kér az Istenhez vezető úton. Ahogyan az előző versben, az „egyenes út” és „Isten útja” az egyistenhittel összefüggő hit és az erkölcsös viselkedés. A fehér ruhások (*hawariyyun*) akik készek arra, hogy Jézus segítői legyenek küldetésében, a tanítványokra és egyéb követőire utal. E. Karic ezt a szót „tanítványoknak” fordítja, mert az arab *al-hawar* szó fehérséget, fehér ruhát, metaforikusan pedig hűséges barátokat jelent, és Karic Jézus hűséges tanítványait látja bennük. Az arab *ila llahi* kifejezés többféleképpen értelmezhető, ⁴⁵ és együtt a *hawariyyun* szóval befolyásolja a mondás jelentését. M. Asad itt a *hawari* szóra lát lehetséges utalást, mivel a kifejezés „népszerű volt egy zsidó vallási csoport, az esszénusok megnevezésére, akik Jézus idején éltek Palesztinában, és amelyhez talán ő is tartozott”⁴⁶. A qumráni írások és qumráni szekták elfogulatlan kutatói elismerik, hogy Jézus személyesen és az ő első századi mozgalma gyökeresen eltért az esszénusokétól, akik elkerülték a zsidókkal való keveredést. A szinoptikus evangéliumokban Jézus személyesen választotta ki (*epoiésen*) a Tizenkét apostolt „hogy vele legyenek, és hogy prédikálni küldje őket. Hatalmat adott nekik, hogy kiűzzék az ördögöket.” (Mk 3:14–15).

Az 53. versben Jézus tanítványai megvallják abbéli hitüket, hogy Jézus mint Isten *rasulja* (apostola, küldötte) kinyilatkoztatást kapott. Jézust ugyancsak *rasul*ként említi a 3,49; 4,157.171; 57,27; 61,6 is. „Wenn Jesus im Koran ‘Prophet’ und ‘Gesandter’ genannt wird, sind diese Titel nicht exklusiv, sondern *inklusiv* zu verstehen. Als Gottes Prophet und Gesandter steht Jesus in einer langen Tradition. Die Christologie des Korans ist eingebettet in die umgreifende koranische Prophetologie. Zweimal wird im Koran ausdrücklich die *gleiche Würde* aller Propheten und Gesandten betont (Sure 2:136 = 3:84)... Das bedeutet nach allgemein islamischem Verständnis, wie es schon bei Baydawi anzutreffen ist: alle Gesandte sind immer auch Propheten, umgekehrt jedoch sind nicht alle Propheten auch Gesandte. Nur

⁴⁵ A. Khoury: „...auf meinem Weg zu Gott hin, – oder: während ich zu Gott gehe und bei ihm Zuflucht suche, – oder: auf dass ich Aufnahme bei Gott finde und zu seinem Wohlgefallen gelange, – oder: bis ich den Befehl Gottes verkünde, meine Sendung erfülle und die Religion Gottes deutlich mache, – oder: (wer sind meine Helfer) zusätzlich zu Gott und zu seiner Hilfe” – *Der Koran, Band 4*, 113.

⁴⁶ M. Asad: *Op. cit.*, 75.

derjenige Prophet ist auch ein Gesandter, der ein göttliches Offenbarungsbuch empfangen hat”⁴⁷. De természetesen a Koránban és az iszlámban Isten végső és legfontosabb küldötte Mohamed, „a próféták pecsétje” (33,40)⁴⁸. Jézus tanítványai arra kérik Istent, hogy lehessenek a kinyilatkoztatott igazság tanúi között.

Az 54. vers szerint a kortárs zsidók nemcsak hogy visszautasították a kinyilatkoztatott igazságot, amelyről Jézus prédikált, de azt is tervbe vették, hogy az életére törnek. Ragaszkodva ahhoz, hogy „Allah a legjobb cselszövő,” ez a vers visszautasítja a zsidók és keresztények abbéli meggyőződését, miszerint Jézus erőszakos halállal halt meg. Az 55. versben Jézus, az ő ellenlábasai és hívei eszkatologikus sorsa jelenik meg. Előre jelezve természetes halálát, Isten megígéri, hogy megvédi őt a nem hívőktől és hogy a feltámadás napján hívőit a nem hívők fölé helyezi. A „magamhoz emellek” kifejezést a 4,157–158. versek fényében kell értelmezni, ahol a Korán hangsúlyozza, hogy Jézust nem feszítették keresztre, hanem Isten felvette magához. A Koránban egyetlen utalás sincs arra a népszerű elképzelésre, hogy Isten Jézust testével együtt, még élete során „felemelte” a mennyekbe. A kifejezés a fenti versben, miszerint „Isten magához emelte,” azt írja le, hogy Isten különös kegyelmébe emelte Jézust. Ez egy áldás, amelyben minden próféta részesül, amit a 19,57 egyértelműen mutat. Itt a *rafa‘nahu* („magas helyre emeltük őt”) kifejezés szerepel Idris prófétával kapcsolatban. A mondat elején a „sőt” (*bal*) azért szerepel, hogy a kontrasztot hangsúlyozza a zsidók hite – akik szégyenteljes halálba küldik Jézust a kereszten – és a tény között, hogy Isten „felemelte magához”⁴⁹. A muzulmán értelmezők szerint az őszinte hívők részéről nem volna helyes rákérdezni, hogy Isten hogyan emelte magához Jézust (R. Atajic). Az 55. vers végén Isten bejelenti a Feltámadás Napját mindenki számára az Utolsó Ítélet Napján. Azon a napon majd Isten ítélni fog a zsidók, keresztények és muzulmánok hitbeli különbségei között. Itt észrevehető az a gondolat, hogy vallási pluralitás mindig lesz, amíg csak ember él a földön. Ugyanez a tanítás a Korán 2:113-ban is megtalálható. Isten majd megítéli a különböző vallások követőit, akik most azt állítják, hogy csak az ő felekezetük követői részesülnek Isten irgalmában a túlvilágon. Más szavakkal, Isten majd megerősíti az igazságot, [mindenki saját vallásában] és megmutatja a hamisságot, ami benne rejtőzött. A Korán végig fenntartja azt a nézetet, hogy lényeges igazságelem van minden isteni kinyilatkoztatáson alapuló vallásban, és hogy későbbi eltéréseik a „vágýálmok” eredménye (2,111) és „az eredeti tanítások folyamatos romlásáé”⁵⁰.

Az 56–57. versben Isten büntetést készít elő e világon azoknak a zsidóknak vagy keresztényeknek, akik nem hisznek a Jézus által hirdetett kinyilatkoztatásban, és jutalmat azoknak, akik engedelmes hittel követik Jézust (R. Atajic). Mások a következőképpen fordítják az 59. verset: „Jézus olyan Allah előtt, mint Ádám” (A. J. Arberry, M. H. Shakir). A *mathal* kifejezés példabeszédet is jelent, és gyakran használják egy személy vagy egy dolog állapotának leírására. Itt „Ádámon” az egész emberiséget kell érteni, minden porból teremtett halandót. A muzulmán értelmezők itt a Jézus istenségével kapcsolatos keresztény tanítás elleni érvet látnak A 64. versben az Írás birtokosai felszólítást kapnak, hogy csak Istent szolgálják, hiszen

a muzulmánokkal együtt egy Istenben hisznek, és ne állítsanak semmit és senkit társnak mellé⁵¹.

A 79. versben Jézus megtiltja követőinek, hogy őt istenítsék: ismerik a Könyvet, amelyet ő kapott és átadott nekik, és éppen emiatt egyedül Istent kell imádniuk, és nem az ő Küldöttét. Jézus tisztában van azzal, hogy ő megkapta a kinyilatkoztatást, normális ítélőképeséget és a prófétaságot, és emiatt soha nem kérhette volna követőit, hogy „Imádjatok Isten mellett engem is!” A 3. fejezet Jézus valódi mivoltáról szóló verseit az értelmezők egy 631-ben történt látogatáshoz kötik, amikor is nadzsráni keresztények Mekkába látogattak Mohamedhez, aki megpróbálta megtörni abbéli hitüket, hogy Jézus az Isten Fia. „Noha visszautasították az ’ima általi próbát’ (61. vers), amelyet a Próféta felajánlott nekik, Mohamed biztosított nekik egy egyezményt, amely szavatolta minden polgári jogukat és vallásuk szabad gyakorlását”⁵². Itt meg kellene vizsgálnunk, hogy milyen keresztények éltek Arábiában Mohamed küldetése alatt, és – mivel az Újszövetség kánoni írásait ekkor még nem fordították le arabra – milyen információik lehettek a kereszténységről Arábia első muzulmánjainak. Erre azonban jelen tanulmányom nem vállalkozhat⁵³.

Az evangélium hirdetéséhez, amelyet mint a zsidóknak tett új kinyilatkoztatást Istentől kapott, Jézus olyan képeket használt, amelyek kortársai számára ismerősek voltak. A szinoptikus evangéliumokban negyven olyan Jézus által mondott példabeszédet találunk, amelyek Isten uralmáról és arról szólnak, hogy akaratunkat mindenben az Ő akaratára alá rendeljük⁵⁴. Ezek közül hét Máténál, Márknál és Lukácsnál is szerepel; kettő csak Márknál, tíz csak Máténál, tizenennyolc pedig csak Lukácsnál. A szinoptikusokban Jézus kreatívan használja népe vallási hagyományait, és általában arra késztet, hogy a várva várt Isten országával kapcsolatos nézeteinket újragondoljuk. Példabeszédei az első századi Palesztina társadalmi és kulturális hátterét tükrözik, de az egyes evangélisták példabeszédekkel illusztrált anyagokat is belevontak, hogy azok saját evangéliumuk pasztorális és teológiai szándékait szolgálják, szem előtt tartva koruk közönségének speciális helyzetét⁵⁵. A keresztény értelmezők a Koránban is találtak példabeszédeket, amelyek hasonlítanak a szinoptikus evangéliumokban említett jézusi példabeszédekhez. A Korán 2:261–265-ben azok, akik Isten kedvére költik tulajdonukat, hasonlatosak „a vetőmaghoz” (arab: *matal*, héber: *mashal*), amely hét kalászt sarjaszt, egy sziklához, amelyen kevés föld van⁵⁶, és egy dombon levő,

⁵¹ A 3:64 magyarázata közben A. Khoury beilleszti, „Exkurs: Dialog zwischen Christen und Muslime”, az ő művébe, *Der Koran, Band 4*, 134–148.

⁵² M. Asad: *Op. cit.* 76 a Korán 3:61-et magyarázva A. Th. Khoury: „Exkurs: Muhammad und die Nadjraner”, *Der Koran, Band 4*, 123–129. A 126–127. oldalon a szövetség szövegével és annak autenticitásával foglalkozik. Ez az esemény és szövetség az alapja a zsidók és a keresztények mint az Írás birtokosai védelmének a muzulmán államon belül.

⁵³ Vö. H. Küng: „Juden, Christen, Judenchristen in Arabien”, *Der Islam*, 62–78. J. Gnillka: „Gegenseitige historische Wahrnehmung”, *Bibel und Koran*, 29–35.

⁵⁴ Vö. D. Senior-J. Collins (editors): *The Catholic Study Bible*, (A Katolikus Tanulóbiblia) Oxford University Press, New York 2006, 1341.

⁵⁵ Egy felmérési cikk, vö. D. Hamm: „Parables, The” (*Példabeszédek, The Modern Catholic Encyclopedia* Szerk. M. Glazier és M. K. Hellwig, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2004, 609–611. Klasszikus egzgetikus monográfiák, B. B. SCOTT: *Hear Then the Parables. A Commentary on the Parables of Jesus*, (Halljátok hát a példabeszédeket! Jézus példabeszédeinek kommentárja) Fortress Press, Minneapolis 1990. Br. H. Young: *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation*, (A példabeszédek. Zsidó hagyomány, keresztény értelmezés), Hendrickson Publishers 2000. A. J. Hultren: *The Parables of Jesus. A Commentary*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2002.

⁵⁶ [sic] – a ford.

⁴⁷ M. Bauscke: *Op. cit.*, 39.41.

⁴⁸ M. Asad: *Op. cit.*, 647 a 33:40 magyarázata közben felhívja a figyelmet az arab *khatam* (pecsét) és *khitam* (vég, konklúzió) szavak közös gyökerére.

⁴⁹ M. Asad: *Op. cit.*, 135.

⁵⁰ M. Asad: *Op. cit.*, 24.

kövér földű kerthez. A keresztény értelmezők itt Jézus magvetőről szóló példabeszédére (Mk 4,2–8), valamint a homokra, ill. sziklára épített házra látnak utalást.

A Korán 104,2–9 élesen kritizálja azokat, akik „az anyagi dolgoknak és az élet örömeinek majdnem vallásos értéket tulajdonítanak – ez egy olyan hajlam, amely meggátolja az embert abban, hogy bármilyen valós fontosságot tulajdonítson a lelki szempontoknak.”⁵⁷ Aki jelenlegi életében az anyagi javakra mint tartós biztosítékra számít, az a poklok kínját tapasztalja majd. Hasonlóképpen a 18,32–34-ben egy gazda, akinek két szőlőskertje van, azt gondolja, hogy bősége örökké fog tartani, és ugratja a szomszédját, aki szegényebb és kevesebb gyermeke van. A két kert azonban hirtelen elpusztul, és a gazda megbánja, hogy az anyagi javakat Isten elé helyezte. Túl későn döbben rá, hogy rosszul döntött: „Bárcsak ne társítottam volna senkit az én Uram mellé!” (42. v.). A két koráni passzus a keresztény olvasót azonnal az emberi kapzsiság elleni, és a közvetlen utána található – a gazdag hamis biztonságáról szóló – jézusi példabeszédre emlékezteti (Lk 12,13–21). A muzulmán értelmezők szerint a gazdag ember és a szegény ember példabeszéde ugyanezen fejezet 7. verse megállapításának illusztrálására szolgál. „[Mind]jast, ami a földön van, az ő díszévé tettük, hogy próbára tegyük az embereket, melyik munkálkodik a legjobban” (M. Asad, R. Atajic), illetve összekötik a 8:28-as verssel is. E példabeszéd történelmi háttére Mohamed mekkai küldetésének utolsó periódusára tehető⁵⁸.

A Korán 57:12–15-ben az áll, hogy a hívő férfiak és nők számára a túlvilágon majd világosságuk gyorsan szétterjed előttük, és patakokkal övezett kertekben élnek, míg azok, akiknek nem erős a hitük és nem következetesek az erkölcsi viselkedés terén, hozzájuk kiáltanak majd: „Várjatok meg minket, hadd kölcsönözhesünk a világosságotokból!” „Térjete vissza a világba” – mondják nekik – „és [ott] keressetek világosságot!” Es fölemelkedik köztük egy fal, kapuval. Azon belül van az irgalom, és kívül, ezen az oldalon a büntetés (13. vers). A Korán ezen ítéletnap képe a keresztény olvasót a bölcs és a balga szüzek (Mt 25:1–12), valamint a gazdag ember és a szegény Lázár jézusi példabeszédére emlékezteti (Lk 16:19–31).

Összefoglalva ezt a Jézus küldetéséről és tanításáról szóló szakaszt, a Korán és a szinoptikus evangéliumok a következő állításokban megegyeznek:

- Jézus az *indjilt*, *euangeliont* – örömhírt hirdetett;
- Jézusnak voltak kortárs tanúi, akiket a Korán segítőknek, az Újszövetség pedig a Tizenkettőnek vagy Apostoloknak hív;
- Jézus próféta volt és Isten küldötte;
- Jézus engedelmes volt Istenhez, és bátorította az embereket, hogy ők is fogadják el Isten kizárólagos uralmát szívük felett;
- Jézus tisztában volt küldetésével, és ebben a tekintetben az Istennel való különleges kapcsolatával is.

A Korán és a szinoptikus evangéliumok a következőkben *nem értenek egyet* Jézus transzcendens mivolta bemutatásakor:

- A Korán egyes számban beszél az Evangéliumról, ami ott a Jézus által kapott kinyilatkoztatást jelenti, valamint a keresztények szent könyvét, akik az Írás birtokosai;

⁵⁷ M. Asad: *Op. cit.*, 975.

⁵⁸ „Dieses Gleichnis wendet sich an diejenigen Ungläubigen unter den Mekkanern, die über ihren Reichtum stolz waren und die Armen in der Umgebung Muhammads verachteten, ja sogar vertreiben lassen wollten. Das Gleichnis bekräftigt, dass der Reichtum vergänglich ist und durch ein hereinbrechendes Unglück vernichtet werden kann. Rechte Zuversicht verleiht die Gottesfurcht und der Gehorsam eines frommes Lebens” – A. Th. Khoury: *Der Koran Arabisch-Deutsch, Band 9*, 232.

- A Korán szerint Jézus bármilyen szintű „istenítése” bűn az egy Isten ellen;
- Nincs utalás a Koránban arra, hogy Jézus atyjának nevezte volna Istent, vagy a következőket mondta volna: „Atyám mindent átadott nekem. Senki sem tudja, hogy ki a Fiú, csak az Atya; és azt sem, hogy ki az Atya, csak a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni.” (Lk 10,22 = Mt 11,27);
- A Korán szerint Jézus mint Isten Küldötte, nem erőszakos halállal halt meg a kereszten, hanem természetes halála volt, és a végítélet napján fel fog támadni;
- Mivel a kánoni evangéliumokat nem fordították még le arab nyelvre Mohamed küldetése idején, és tiszteletben tartva a muzulmánok abbéli hitét, hogy a Koránt Isten angyala diktálta, a gondolatot, hogy Mohamednek volt kapcsolata néhány kereszténnyel a kinyilatkoztatás előtt és alatt, nem kellene, hogy a muzulmánok sértésnek vegyék; itt a hagyományok kérdéskörére célzunk, amelyeknek talán hatása volt a Korán kialakulására⁵⁹.

4. 'Isa mint Isten Prófétája és Küldötte csodái

A hagyományos katolikus csodafogalom mint tevékenység, amely a természet általános törvényei felett áll (Ágoston), illetve tevékenység, amely minden természetén túl mutat (Aquinoi Tamás) nem áll a bibliai csodákra, amelyek prófétai közvetítéssel Isten megmentő tevékenységét mutatják az egyének és a közösség javára, és szorosan összefüggnek a szenvedők vagy a vonatkozó közvetítő hitével. A szinoptikus evangéliumok Jézusa hitt a csodákban és csodákat tett a szenvedő emberek javára annak jeléül, hogy az Isten országa közel van. Jézus csodái kinyilatkoztatás-történetek sorozata, amelyek Isten irgalmas szeretetét mutatják a szenvedő ember iránt⁶⁰. A csodás gyógyítások Jézus küldetésének szerves részét képezték, amely arra irányult, hogy megalapítsa Isten azonnali uralkodását. Ugyancsak fontosak az ördögűzések, különösen Márk evangéliuma szerint. Meier *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus (Egy be nem illeszkedett zsidó – a történelmi Jézus újragondolása)* c. művének második kötetében a következőképpen csoportosítja Jézus csodáit: ördögűzés, gyógyító beavatkozások, feltámasztások, és az ún. természeti csodák⁶¹. Jézus arra használta csodás hatalmát, hogy az egyéneken és a világegyetemen legyőzze a sátán hatalmát; csodáit a szinoptikusok a *dynameis* szóval illetik – hatalom általi tetteknek (Mk 6,2, 5, 14; Mt 13,54,58: 14,2; Lk 4,36; 5,17; 8,46). Amellett, hogy Isten országát mutatta hatalom általi tettein keresztül, Jézus alkalmanként más szimbolikus jelentést is adott nekik. Keresztelő János tanít-

⁵⁹ Keresztények már az ötödik századtól éltek Arábiában, azonban ezek a keresztények egy nem egységes, átkeresztelkedett zsidó és goj tagokból álló, eretnkségre hajlamos közösség benyomását keltették. Vö. J. Gnilk: *Op. cit.*, 14–20. Néhány muzulmán törökországi teológus a Korán értelmezésekor próbálja elfogadni a nyugati hermeneutikus elveket – vö. F. Körner: „Historisch-kritische Koranexegese? Hemmeneutische Neuansätze in der Türkei”, M. Mezer–G. K. Hasselhoff (Hrsg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur*, Egon Verlag 2006, 57–74. F. Körner: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Herder, Freiburg 2006. Ebben a könyvben olvasható hét cikk fordítása, amiket három török muzulmán tudós írt.

⁶⁰ Vö. D. Senior: „The Miracles of Jesus”, *The New Jerome Biblical Commentary*, (Jézus csodái, Az új Jermos Bibliakommentár) Geoffrey Chapman, London 1992, 1369–1373.

⁶¹ Vö. J. P. Meier: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Volume Two: Mentor, Message, and Miracles*, (Egy be nem illeszkedett zsidó – a történelmi Jézus újragondolása, Második kötet: Mentor, Üzenet és Csodák) Doubleday, New York 1994, 509–1038.

ványainak adott válaszában úgy magyarázta csodáit mint az Iz 61,1–3-ban megjövendölt „elkövetkezendő idők” beteljesedését (Mt 11:4–6 = Lk 7:22–23). Jézus szavainak első hirdetői talán kitágították néhány csoda szimbolikus jelentését azáltal, hogy új árnyalatokkal „jelké” (*sémeia*) tették őket Jézus követőinek közösségében, ahogyan hét János elmondása szerinti csodát is látunk.

„Röviden tehát annak az állításnak, hogy Jézust ördögűzőnek és gyógyítóknak tartották és akként is tevékenykedett, annyi történelmi bizonyítéka van, mint majdnem bármely más kijelentésnek, amelyet a történelmi Jézusról tehetünk. Igazából ez sokkal jobban megállja a helyét globális kijelentésként Jézusról és küldetéséről, mint más, Jézusról tett kijelentések, amelyeket az emberek sokszor készpénznek vesznek. Az evangéliumban és kétségkívül küldetése során is hosszúra szőtt csodatevő tevékenysége nagyon fontos szerepet játszott abban, hogy pozitív és negatív értelemben egyaránt magára vonja a figyelmet. Csodatevése nemcsak alátámasztotta, de dramatizálta és működésbe is hozta eszkatologikus üzenetét, és talán ugyanekkora mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a hatóságok megijedtek tőle, s végül az életére is törtek. Bármely történet, aki megkísérli a történeti Jézus bemutatását anélkül, hogy megfelelő hangsúlyt fektetne csodatevő hírnevére, nem ezt a furcsa és összetett jellemű zsidót, sokkal inkább a Thomas Jefferson által teremtetten puha moralistára emlékeztető, megszelídített Jézust írja le”⁶².

A felnőtt Jézus csodatevő tevékenysége a Koránban is megjelenik. A 19:21-ben Maryam fiát Istentől az emberiségnek szánt jelként (*ayah*) jelentik be, míg a 21:90-ben és 23:50-ben anya és fia is jelként szerepel. A muzulmán értelmezők csodás fogantatást látnak ebben, és Jézus mint próféta küldetését, akit üldözni és rágalmazni fognak. A 3:49-ben a „jel Istentől Izrael fiainak” (Shakir fordításában – Asad „üzenetnek” fordítja) a csodákat jelenti, amelyeket a gyermek és a felnőtt Jézus majd képes lesz megtenni. Az 5:110-ben van egy összefoglalás a felnőtt Jézus csodáiról: Isten engedelmeivel meggyógyította a vakokat és a leprásokat, feltámasztotta a halottakat. Itt és a 3:49-ben „a vak, a leprás és a halott” feltehetően többes számban szerepel⁶³. A Koránban azonban nem találjuk ezeknek a csodáknak az elbeszélését.

Az 5:112–115-ben az ételcsoda nagyon képszerű leírásban szerepel:

¹¹² [És emlékezzetek arra], amikor az apostolok azt mondták: „Ó Jézus, Mária fia! Vajon a te Urad képes arra, hogy leküldjön nekünk egy asztalt az égből?” „Féljétek Allahot!” – mondta ő – „ha hívők vagytok [és ne kíváncsiak efféle csodát]!”

¹¹³ Ők pedig azt mondták: „Szeretnénk enni róla és [azt szeretnénk], hogy megnyugodjék a szívünk és bizonyosságot nyerjünk arról, hogy az igazat mondtad, és [szeretnénk] tanúságtételt [az asztal] mellett.”

⁶² J. P. Meier: *Op. cit.*, 970.

⁶³ A Khoury fordításaira támaszkodom: „... und ich heile Blinde und Aussätzige und mache Tote wieder lebendig mit Gottes Erlaubnis” (3:49); „... und als du Blinde und Aussätzige mit meiner Erlaubnis heilst und Tote mit meiner Erlaubnis herauskommen liessst” (5:110). A boszniai fordítók közül E. Karic mindkét esetben egyes számot, míg R. Atajic a 3:49-ben egyes, az 5:110-ben pedig többes számot használ.

¹¹⁴ Jézus, Mária fia [ekkor] azt mondta: „Ó, Allah, Urunk! Küldj le hozzánk egy asztalt az égből, hogy ünnep legyen ez nekünk [annak is, aki most] az első és [annak is, aki majdan] az utolsó lesz [közöttünk], és hogy jel legyen az öld! És gondoskodj rólunk! Te vagy a legjobb gondoskodó a gondoskodók között.”

¹¹⁵ Allah [pedig] azt mondta: „Leküldöm [hát] nektek [az asztalt]. És bárki közületek ezután hitetlen lesz, bizony olyan büntetéssel fogom azt [majdan] megbüntetni, ahogyan még nem büntettem senkit a teremtmények között!”

Az 5. szúra, amelynek címe *Al-Ma'idah* (az asztal, étel, lakoma) a 114. versről kapta az elnevezést, ahol Isa tanítványai kérik, hogy az égből adjon nekik ételt⁶⁴. Egy felszólítással kezdődik a hívők felé, hogy tegyenek eleget szellemi és társadalmi felelősségeiknek, és azzal végződik, hogy az emberek teljes mértékben függnek Istentől. Vallási rítusokkal és többféle társadalmi kötelezettségekkel kapcsolatos előírásokat is tartalmaz. Atajic szerint, aki Yusuf Alit idézi, e szúra 112–123. versei „Isa csodáival érnek véget, és azzal, hogy az ő nevében hogyan éltek vissza velük”⁶⁵. Khoury a 112–120. versek szakaszának a következő címet adta: „Über Jesus Christus – Jesus: seine Sendung, seine Person und seine Wunder”.

A 112. versben szereplő „fehérruhások” Jézus tanítványai. A 111. versben megvallották Istenbe és Jézusba mint Isten Küldöttébe vetett hitüket. A 112. versben kérésük nem világos: talán kételkednek Isten hatalmában, hogy mindent megtesz, amit csak akar, vagy talán Jézus képességeit kérdőjelezi meg, hogy kérje Istentől az ételt, amelyre szükségük van. Sok vélemény és lehetőség megvitatása után M. Asad a levonja a következtetést: „Az a mód, amellyel a tanítványok állítólag kérték a 'lakomát' – és különösen magyarázatuk, amelyet a következő vers tartalmaz – inkább arra mutat, hogy csodát várnak, amely megerősítene őket abban, hogy Isten elfogadja hitüket”⁶⁶. A 112. és a 115. versből arra következtet, hogy Isten megadja a szellemi és fizikai táplálékot, és megveti azokat az embereket, akik önteltségükben azt gondolják, hogy önállóak és függetlenek. A 115. vers utal a megvetésre azokkal kapcsolatban, akik Isten létezésének „bizonyítékáért” kérnek csodát.

Arberry és négy boszniai értelmező a 112. vers utolsó mondatát a következőképpen fordítja: „Féljétek az Istent, ha hívők vagytok!” Válaszában Jézus először elutasítja tanítványai kérését, mert az hitük hiányát és – Isten kegyelmének bizonyítékaként – a csodák iránti naiv vágyukat mutatja. (Atajic). A 113. versben a tanítványok kitananak mellett, hogy szeretnének egy csodás lakomát, amely bizonyítékul szolgálhatna nekik, hogy Isten megerősíti Jézus tevékenységét, és egyben kifejezik szükségüket arra, hogy terjesszék tanítását. E vers szerint a tanítványok leghőbb vágya az volt, hogy részt vegyenek a lakomán és tanúi lehessenek Isten áldásának, amelyet a Isten a csodás lakoma által mutat ki. A 114. versben, miután meggyőződött arról, hogy nem volt tiszteletlenség vagy önteltség tanítványai kérésében, Isa ételt kért Istentől a mennyekből a napi megélhetésért. A csodás lakoma ünnep lesz nekünk „annak is, aki most első és annak is, aki majdan utolsó lesz közöttünk”. Az első Isa kortársai mint Isten különös kegyelmének közvetlen élvezői, az „utolsó” pedig az elkövetkezendő generációk, akik megünneplik a kegyet, amelyet őseiken gyakorolt az Isten. (Atajic). A 115.

⁶⁴ Vö. M. Asad: *Op. cit.*, 139. A.Th. Khoury: *Der Koran Arabisch-Deutsch, Band 6*, 25. Asad a címet „a lakomának,” Arberry „az asztalnak”, Shakir as „az ételnek”, Khoury „der Tischnek” fordítja. Atajic magyarázata szerint a *ma'ida* „megterített asztal” valamint „asztal nélküli edények és fogásokat” egyaránt jelent.

⁶⁵ R. Atajic: *Prijevod Kur'ana sa tefsiriom i komentarom na bosanskom jeziku, Knjiga 2*, 330.

⁶⁶ M. Asad: *Op. cit.*, 168.

versben Isten szilárd ígéretet tesz arra, hogy biztosítja a napi megélhetést a hívők számára, és komoly büntetést készít elő a nem hívők számára.

A tanítványok kérésében „Urad beleegyezik majd abba, hogy az égből küldjön étket nekünk?” (ford.: Shakir) Asad lát egy „lehetséges visszhangot” a Miatyánkban található mindennapi kenyérre vonatkozó kérésre, (Mt 6,11) mivel vallási terminológiát tekintve minden előny, amiben az ember részesül, „a mennyből küldetik – tehát Istentől való – még akkor is, ha az ember saját erőfeszítésén keresztül realizálódik”⁶⁷. R. Atajic, miután emlékezteti muzulmán olvasóit, hogy az Újszövetség elbeszélései nem azonosak azzal az evangéliummal, amelyet Isten Jézusnak kinyilatkoztatott, egzisztenciális megjegyzésében, amelyben a 112. verset magyarázza, idézi Máté 15:32–38-at és János 6,5–13-at. Ugyancsak megemlíti a János 2:1–11-ben szereplő csodát, a víz csodálatos „átalakulását” borrá, Isa testének és vérének „allegóriáját” János 6:53–57-ben, valamint a csodálatos halfogást Lukács 5:4–11-ben. A 114. vers magyarázata közben – „Küldj le hozzánk egy asztalt az égből, hogy ünnep legyen ez nekünk... és hogy jel legyen az öld” – bevallja, hogy ez a szöveg hasonlít az utolsó vacsora jelenetére, valamint Péter látomására az Apostolok cselekedeteiben (10:9–16). E fordítás és kommentár célközönsége azok a boszniai muzulmánok, akik nyugat-európai országokban élnek, ahol találkozhatnak a mindennapi életben és vallások közötti párbeszéd-műhelyekben keresztény társaikkal.

Összefoglalva: a Korán és a szinoptikus evangéliumok egyetértenek Jézus csodás tetteinek leírásában:

- vakok gyógyítása;
- leprások gyógyítása;
- halottak feltámasztása;
- étel adása a mennyből.

Különböznek Jézus csodáinak bemutatásában:

- a Koránban csak az összefoglalását találjuk ezeknek a csodáknak, míg az evangéliumokban a kérdéses események képszerű elbeszélése szerepel;
- az evangéliumokban néhány csodaelbeszélés megerősíti Jézus transzcendens mivoltát (béna a Mk 2:1–12-ben), míg a Koránban Jézus csodái szigorúan monoteisztikusak: „Jesu Macht in Koran ist stets Gottes Macht, die durch ihn wirkt – Jesu Macht im Neuen Testament ist darüber hinaus aus manchen Stellen auch die Macht eines göttlichen Jesus... Die Wunder Jesu dienen nicht seiner eigener Verherrlichung, sondern geschehen der Nöte der Menschen wegen und zur höheren Ehre Gottes”⁶⁸.

5. Konklúzió

Egy szarajevói muzulmán teológus – aki pártfogolja a pluralista társadalmakban a muzulmánok és a keresztények közötti párbeszédet – azt mondta nekem, hogy Jézus képe a Koránban és az Újszövetségben annyira különbözik, hogy az embernek jó oka van elgondolkodni, hogy vajon egy és ugyanazon személyről van-e szó. A Korán muzulmán értelmezői egyhangúan azt válaszolják: ez tényleg ugyanaz a Jézus, Mária fia. A Korán, a muzulmán tudósok

és a hívők egyaránt tisztelettel övezik Jézust és anyját, de visszautasítják Jézus „istenítését”, mert az szerintük *shirk* – bűn, amelyet az követ el, aki bárkinek Istenen kívül istenséget tulajdonít⁶⁹.

E különbség ellenére – amely hit kérdése marad – Jézus a Koránban és az Újszövetségben is Isten szolgája (Mt 12:18), próféta és küldött, ez a tény kölcsönös tiszteletet követel mindkét féltől. Egy katolikus párbeszéd- és iszlámszakértő a Szent Szék *Dialogue and Proclamation* c. 1991-ben írt dokumentumában a Jézusról szóló szakaszt a párbeszéd modelljének nevezve, a következőket írja: „Ezeket a szakaszokat ki kell bővíteni, és – legalábbis részben – ez a célja egy további dokumentumnak, amelyet a a Vallások Közötti Párbeszéd Pápai Tanácsa készít, és amely a párbeszéd szellemiségéről szól majd. A muzulmánokkal kapcsolatban álló keresztények készíttetés érezhetnek arra, hogy átgondolják az iszlámban megjelenő Jézus képét – nemcsak a Koránban és a klasszikus hagyományban fellelhető, de néhány kortárs muzulmánét is. Továbbá Jézus misztériuma – noha a keresztények és a muzulmánok másként értelmezik – további párbeszédre hív bennünket”⁷⁰.

⁶⁹ „... A hívők iránti szeretetben pedig a legközelebb azokat találod, akik azt mondják: 'Mi keresztények vagyunk.' Ez azért van, mert papok és szerzetesek vannak közöttük és [azért], mert nem fennhéjázók.” (Korán 5,82). Asad magyarázata szerint az ilyen keresztények nem tudatosan bűnösök a bálványimádásban, amelyet ők *shirk*nek neveznek.

⁷⁰ Archbishop M. L. Fitzgerald: „*Dialogue and Proclamation*” (A Reading in the Perspective of Christian-Muslim Relations), *Párbeszéd és Kinyilatkoztatás. Egy olvasmány a keresztény-muzulmán kapcsolatok távlatában*) D. Kendall–G. O’Collins (szerkesztők): *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis, (Sok különböző módon. Jacques Dupuis tiszteletére)*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2003, 181–193. Társszerkesztője volt a *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us: Sixteen years of Christian-Muslim Dialogue (Ismerjük fel a szellemi kötelékeket, amelyek egyesítenek bennünket: A keresztény-muzulmán párbeszéd tizenhat éve* (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Vatican City 1994) c.képes monográfiának.

⁶⁷ M. Asad: *Op. cit.*, 168.

⁶⁸ M. Bauschke: „Die Wundertaten Jesu”, *Op. Cit.*, 54–64.

DOKUMENTÁCIÓ

A KORÁN TANULMÁNYOZÁSÁHOZ AJÁNLOTT FONTOSABB IRODALOM

Összeállította Abdul-Fattah Mumif

Magyar nyelvű irodalom

- Al-Ghazálí, Abú-Hámíid Mohammed, *A tévelygésből kivezető út. Vallásfilozófiai önarckép.* Új Palatinus Könyvesház Kft. 2003.
- Armstrong, Karen, *Az iszlám rövid története.* Budapest: Európa 2005.
- Benke József, *Arab kalifák.* Budapest: Kossuth Kiadó 1994.
- Benke József, *Az arab országok története I–II.* Budapest: Alexandra 1997.
- Benke József, *Az arab országok története III. Az arab országok az ezredfordulón 1997. jan. 1.–2003. aug. 31.* Budapest: Kairosz 2003.
- Brett, Michael–Forman, Werner, *A mórok – Az iszlám Nyugaton.* Budapest: Gondolat 1985.
- Borovszky Samu–Goldziher Ignác–Marczali Henrik, *A népvándorlás kora/Az iszlám (A középkor).* Babits Kiadó 1999.
- Cohen, Claude, *Az iszlám a kezdetektől az oszmán birodalom létrejöttéig.* (ford. Sárközy Júlia) Budapest: Gondolat 1989.
- Daftary, Farhad, *Az iszmá'iliták rövid története. Egy muszlim közösség hagyományai.* L'Harmattan Kiadó 2006.
- Géczi János, *A muszlim kert.* Terebess Hungária Kft. 2002.
- Goldziher Ignác, *Az arabok és az iszlám 1–2.* (reprint) MTA Körösi Csoma Társaság 1995.
- Goldziher Ignác, *Az iszlám története.* Anno Kiadó 2000.
- Hattstein, Markus–Delius, Peter (szerk.), *Islám. Művészet és építészet.* Vince Kiadó 2005.
- Ivanyenko, Vlagyimir, *Islám, hadsereg, politika.* Zrínyi Katonai Kiadó 1985.
- J. Nagy László, *Az arab országok története a XIX–XX. században.* Eötvös József Könyv- és Lapkiadó Bt. 1997.
- J. Nagy László–Ferwagner Ákos, *Az arab országok története.* Szeged: JATEPress, 2004.
- Küng, Hans– van Ess, Josef, *Párbeszéd az iszlámról.* Palatinus-Könyvek 1998.
- Lings, Martin, *Az iszlám prófétája.* (ford. Kiss Zsuzsanna) Budapest 2003.
- Nemere István, *Mohamed és a többiek. Az iszlám vallás kezdetei.* Anno Kiadó 2006.
- Rostoványi Zsolt, *Az iszlám a 21. század küszöbén.* Aula Kiadó 1998.
- Rostoványi Zsolt, *Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága.* Budapest: Corvina 2004.
- Rostoványi Zsolt, *Mit kell tudni az iszlámról?* Budapest: Kossuth 1983.
- Salamon András–Munif, Abdul Fattah Saría, *Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa.* Presscon Könyvkiadó 2003.
- Sardar, Ziauddin–Malik, Zafar Abbas, *Islám másképp.* Edge 2000 Kiadó 2005.
- Wadoud, Abdul dr., *Islám, az élet vallása.* Shalaby Salam Alapítvány 2003.
- Watt, William Montgomery, *Az iszlám rövid története.* Akkord Kiadó 2001.
- Wilkinson, Philip, *Az iszlám.* Park Könyvkiadó 2003.

Korán (Fordítások, Kommentárok, Tanulmányok – angolul)

- Al-Azami, Muhammad Mustafa *The History of the Quranic Text.* UK: Islamic Academy 2003.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary.* Washington, DC: Amanah 1989.
- Ali, Ahmed. *Al-Qur'an: A Contemporary Translation.* Princeton, NJ: Princeton University Press 1988.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an.* Gibraltar: Dar al-Andalus 1980.
- Ayoub, Mahmoud. *The Qur'an and Its Interpreters,* Vols. 1–2. Albany, NY: State University of New York Press 1984.
- Baljon, Jon M.S. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960).* Leiden: E. J. Brill 1961.
- Barlas, Asma. „Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin, TX: University of Texas Press 2002.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an.* Edinburgh: Edinburgh University Press 1963.
- Bell, Richard. *The Qur'an Translated,* 2 Vols. Edinburgh: T. & T. Clark 1960.
- Burton, John. *The Collection of the Quran.* Cambridge, UK: Cambridge University Press 1977.
- Cragg, Kenneth. *The Event of the Quran: Islam in its Scripture.* London: George Allen & Unwin 1971.
- Cragg, Kenneth. *The Mind of the Quran: Chapters in Reflection.* London: George Allen & Unwin 1973.
- Dawood, N.J. *The Koran.* Harmondsworth: Penguin 1956.
- English Translation of the Meaning of Al-Qur'an: The Guidance for Mankind* (Muhammad Farooq-i-Azam Malik, trans.). Houston, TX: The Institute of Islamic Knowledge 1997.
- Esack, Farid. *Qur'ān, Liberation and Pluralism.* Oxford, England: Oneworld 1997.
- Esack, Farid. *The Qur'an: A Short Introduction.* Oxford, England: Oneworld 2002.
- Gätje, Helmut (Alford T. Welch, trans. and ed.). *The Quran and Its Exegesis.* Berkeley, CA: University of California Press 1976.
- Hawting, G.R. et al., eds. *Approaches to the Quran.* London: Routledge 1993.
- The Holy Qur'an: Arabic Text with English Translation and Short Commentary* (Maulavi Sher Ali, trans. and Malik Ghulam Farid, ed.). Tilford, Surrey, England: Islam International Publ. 1994.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Quran.* Montreal: McGill-Queens University Press 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran.* Salem, NH: Ayer Co. Publ. 1980.
- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.* Leiden: E. J. Brill 1974.
- Jeffery, Arthur.: *Materials for the History of the Text of the Qur'an.* Leiden 1937.
- Jeffery, Arthur: *The old codices the Kitab al-masahif of Ibn Abi Dawud –* New York (N.Y.): AMS Press 1975.
- Kassis, Hanna E. *A Concordance of the Qur'an.* Berkeley, CA: University of California Press 1998.
- Khalifa, Rashad. *Quran, Hadith, and Islam.* Fremont, CA: Universal Unity 2000.
- al-Khu'i, 'Abu'l Qasim al-Musawu. *The Prolegomena to the Qur'an.* Oxford, UK: Oxford University Press 1998.
- The Koran.* J.M. Rodwell, trans. London: J.M. Dent & Sons 1909 (reprint ed. 1974).
- The Koran Interpreted.* Arthur J. Arberry, trans. New York: Macmillan 1955.
- McAuliffe, Jane Dammen, ed. *The Encyclopedia of the Qur'an,* Vol. 1. Leiden: E. J. Brill 2001. (5 vol & index).
- Mir, Mustansir. *Dictionary of Qur'anic Terms and Concepts.* New York: Garland 1987.
- The Qur'an* (Muhammad Zafrulla Khan, trans., with Arabic text). Northampton, MA: Olive Branch Press 1997.
- The Qur'an Translated, With a Critical Rearrangement of the Surahs.* Richard Bell, trans. Edinburgh: T. & T. Clark 1939.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an.* Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica 1980.
- Rippin, Andrew. *The Qur'an and Its Interpretive Tradition.* Aldershot, UK: Ashgate 2002.
- Rippin, Andrew, ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an.* Oxford, UK: Clarendon Press 1988.

- Rippin, Andrew, ed. *The Qur'an: Formative Interpretation*. Aldershot, UK: Ashgate/Variorum 2000.
- Rippin, Andrew, ed. *The Qur'an: Style and Contents*. Aldershot, UK: Ashgate 2001.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. London: SCM Press 1996.
- Sells, Michael. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. Ashland, OR: White Cloud Press 1999.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations*. New York: Oxford University Press 1994.
- Turner, Colin, trans. (Mohammad Baqir Behbudi, textual exegesis). *The Quran: A New Interpretation*. Richmond, Surrey: Curzon Press 1998.
- Wadud-Muhsin, Amina. *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York, Oxford University Press 1999 reprint ed.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1977.
- Warraq, Ibn, ed. *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*. Amherst, NY: Prometheus Books 1998.
- Watt, William Montgomery. *Companion to the Qur'an*. Oxford, UK: Oneworld 1994.
- Watt, William Montgomery and Richard Bell. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1970.
- Wild, S., ed. *The Qur'an as Text: Islamic Philosophy, Theology, and Science*. Leiden: E. J. Brill 1997.

A leghíresebb Korán-kommentárok (arabul)

- Mujahid ibn Jabr, (641–720). *Tafsir al-Imam Mujahid ibn Jabr*. Bejrút Dar al-Fikr al-Haditha 1989.
- Al-Tabari, Abu Gafar Muhammad ibn Garir (838–923). *Tafsir al-Tabari: Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Libanon, Bejrút: Dar al-Kutub al-Ilmiyah 1997.
- Al-Askari, al-Hasan ibn Ali, (meghalt 874). *Tafsir al-Imam Abi Muhammad al-Hasan ibn 'Ali al-'Askari*. Bejrút: Muassasat al-Tarikh al-Arabi; Dar Ihya al-Turath al-Arabi 2001.
- Al-Zamakhshari, Abu l-Qasim Mahmud ibn Umar al- (1075–1144) *al-Kassaf 'an haqa'iq gawamid al-tanzil wa-'uyun al-aqawil fi wugh al-ta'wil*. Egyiptom 1890.
- Al-Baghawi, al-Husayn ibn Mas'oud, (meghalt 1117). *Tafsir al-Baghawi Ma'alim al-tanzil*. Libanon, Bejrút: Dar al-Ma'rifah 1987.
- Ibn al-Arabi, (1165–1240) *Tafsir al-Qur'an al-karim*. Bejrút: Dar al-Andalus 1978.
- Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar, (1149–1210). *al-Tafsir al-kabir, aw, Mafatih al-ghayb*. Libanon, Bejrút: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah 1990.
- Ibn Kathir, Ismail ibn Umar, (1301–1373). *Tafsir ibn Kathir*.
- Firuzabadi, Muhammad ibn Yaqub, (1329–1415). *Tanwir al-miqbas min Tafsir Ibn 'Abbas*. Pakisztán: Multan: Faruqi Kutub Khanu 1976.
- Al-Suyuti, Galal al-Din Abd al-Rahman (1445–1505) *ad-Durr al-mantur fi t-tafsir al-ma'thur*. Bejrút: Dar al-Kutub al-Ilmiya 1990.
- Siyalkuti, Abd al-Hakim ibn Shams al-Din, (meghalt 1656). *Hashiyah 'ala al-tafsir lil-Qadi al-Baydawi*. Quetta : Maktabat-i Islamiyah 1977.
- Al-Alusi, Mahmud ibn Abd Allah, (1802–1854). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa-al-sab' al-mathani*. Bejrút: Dar al-Fikr 1983.
- Muhammad Siddiq Hasan, Nawab of Bhopal, (1832–1890). *Nayl al-maram min tafsir ayat al-ahkam*. 1963.
- Bint al-Shati, Aisa Abd al-Rahman. (kortárs) *al-Tafsir al-bayani lil-Qur'an al-karim*. Egyiptom, Dar al-Maarif 1982.
- Qutb, Sayyid, (1903–1966). *Fi zila al-Qur'an*. Bejrút: Dar al-Shuruq 1996.
- Al-Mubarakfuri, Safiyyur/Rahman, (kortárs) *Al-misbah al-muneer fi tahdib tafsir Ibn Katir*. Rijád 2000.

- Al-Tujaybi, Muhammad Ibn Samadij, (kortárs) *Muhtasar min Tafsir at-Tabari*. Damaszkusz 1998.
- Al-Sabuni, Muhammad Ali, (kortárs) *At-tafsir al-wadiah al-Muyassar*. Bejrút 2002.
- Al-Zuhayli, Wahba, (kortárs) *At-tafsir al-wajiz 'ala hamish al-Qur'an al-'azim*. Damaszkusz 1996.

Általános irodalom az iszlámról (angolul)

- Ahmed, Akbar. *Islam Today: A Short Introduction to the Muslim World*. London: I. B. Tauris 1999.
- Al-Faruqi, Ismail R. *Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan 1986.
- Ali, Syed Ameer. *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam, with a Life of the Prophet*. London: Chatto & Windus 1978.
- Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. New York: Modern Library, revised ed. 2002.
- Awde, Nicholas, trans. and ed. *Women in Islam: An Anthology from the Qur'an and Hadiths*. New York: Palgrave Macmillan 2000.
- Bloom, Jonathan and Sheila Blair. *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*. New Haven, CT: Yale University Press 2002.
- Bowker, John. *What Muslims Believe*. Oxford, UK: Oneworld 1999.
- Cook, Michael. *The Koran: A Very Short Introduction*. Oxford, UK: Oxford University Press 2000.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford, England: Oneworld 2000 (reprint ed.).
- Denny, Frederick Mathewson. *An Introduction to Islam*. New York: Macmillan 1994.
- Elias, Jamal J. *Islam*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall 1999.
- Endress, Gerhard. *Islam: An Historical Introduction*. New York: Columbia University Press, 2nd ed. 2002.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 Vols. Oxford, UK: Oxford University Press 1995.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press, 3rd ed. 1998.
- Esposito, John L. and John Obert Voll. *Makers of Contemporary Islam*. Oxford, UK: Oxford University Press 2001.
- Gibb, Hamilton A. R. and J. H. Kramers, eds. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill 1997 (reprint ed.).
- Gilsenan, Michael. *Recognising Islam: an anthropologist's introduction*. London: Croom Helm 1982.
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of Hadith Literature*. Oxford, UK: Clarendon Press 1924.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*, 3 Vols. Chicago, IL: University of Chicago Press 1974.
- Holt, P.M., ed. *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University 1970. 2 vol.
- Keller, Nuh Ha Mim, trans. *Al-Nawawi's Manual of Islam*. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society 1996.
- Lewis, Bernard, ed. *The World of Islam: Faith, People, Culture*. New York: Thames and Hudson 1992.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany, NY: State University of New York Press 1992.
- Murata, Sachiko and William C. Chittick. *The Vision of Islam*. New York: Paragon House 1994.
- Murphy, Caryle. *Passion for Islam—Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience*. New York: Scribner 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco, CA: Harper San Francisco 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: Allen & Unwin 1966.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam: Religion, History, and Civilization*. San Francisco, CA: Harper San Francisco 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. Albany, NY: State University of New York Press 1981.

- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality I: Foundations*. New York: Crossroad 1987.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality II: Manifestations*. New York: Crossroad 1991.
- Netton, Ian. *A Popular Dictionary of Islam*. London: Curzon Press 1992.
- Newby, Gordon D. *A Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford, UK: Oneworld 2002.
- Peters, F.E. *A Reader on Classical Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1994.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2nd ed. 1979.
- Rejwan, Nissim, ed. *The Many Faces of Islam: Perspectives on a Resurgent Civilization*. Gainesville, FL: University Press of Florida 2000.
- Renard, John. *In the Footsteps of Muhammad: Understanding the Islamic Experience*. New York: Paulist Press 1992.
- Renard, John. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley, CA: University of California Press 1996.
- Renard, John, ed. *Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality*. Berkeley, CA: University of California Press 1998.
- Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge, 2nd ed. 2001.
- Rippin, Andrew and Jan Knappert, eds. *Textual Sources for the Study of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press 1986.
- Robinson, Francis. *Atlas of the Islamic World since 1500*. New York: Facts on File 1982.
- Ruthven, Malise. *Islam in the World*. New York: Oxford University Press, 2nd ed. 2000.
- Savory, R.M., ed. *Introduction to Islamic Civilization*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1976.
- Schimmel, Annemarie. *Islam: An Introduction*. Albany, NY: State University of New York Press 1992.
- Schulze, Reinhard. *A Modern History of the Islamic World*. Washington Square, NY: New York University Press 2000.
- Schuon, Frithjof. *Islam and the Perennial Philosophy*. London: World of Islam Festival Publ. Co. 1976.
- Schuon, Frithjof (D.M. Matheson, trans.). *Understanding Islam*. London: George Allen & Unwin 1963.
- Tayob, Abdulkader. *Islam: A Short Introduction*. Oxford, England: Oneworld 1999.
- Waines, David. *An Introduction to Islam*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2nd ed. 2003.
- Watt, William Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford, UK: Oneworld 1998.
- Watt, William Montgomery. *What is Islam?* London: Longman 1970.
- Williams, John Alden, ed. *The Word of Islam*. Austin, TX: University of Texas Press 1994.

Mohamed prófétáról (angolul)

- Abbott, Nabia. *Aishah: The Beloved of Mohammad*. London: Al-Saqi 1998.
- Andrae, Tor. *Mohammed: The Man and His Faith*. London: George Allen & Unwin 1936.
- Armstrong, Karen. *Muhammad: A Biography of the Prophet*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco 1993.
- Asani, Ali, et al. *Celebrating Muhammad: Images of the Prophet in Popular Muslim Poetry*. Columbia, SC: University of South Carolina Press 1996.
- Cook, Michael. *Muhammad*. New York: Oxford University Press 1983.
- Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. London: Oxford University Press 1955.
- Kahn, Muhammad Zafrulla. *Muhammad, Seal of the Prophets*. New York: Viking Press 1981.
- Lings, Martin. *Muhammad: his life based on the earliest sources*. New York: Inner Traditions International 1983.
- Motzki, Harald, ed. *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. Leiden: E. J. Brill 2000.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Muhammad: Man of God*. Chicago, IL: Kazi Publ. 1995.
- Newby, Gordon. *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*. Columbia, SC: University of South Carolina Press 1989.

- Nurbakhsh, Javad. *Traditions of the Prophet: Ahadith*. New York: Khaniqahi Nimatullahi Publ. 1981.
- Peters, Francis E. *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany, NY: State University of New York Press 1994.
- Rodinson, Maxime. *Muhammad*. New York: Pantheon Books 1980.
- Rubin, Uri. *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton, NJ: Darwin Press 1995.
- Rubin, Uri, ed. *The Life of Muhammad*. Aldershot: Ashgate 1998.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press 1985.
- Warraq, Ibn, ed. and trans. *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst, NY: Prometheus Books 2000.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford, UK: Clarendon Press 1953.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford, UK: Clarendon Press 1956.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*. London: Oxford University Press 1961.

Történelem (angolul)

- Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 3rd ed. 1987.
- Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*. New York: Columbia University Press 1996.
- Afsaruddin, Asma. *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*. Leiden: E. J. Brill 2002.
- Allison, Robert J. *The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World 1776–1815*. Chicago, IL: University of Chicago Press 2000.
- Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. New York: Modern Library 2000.
- Austin, Allan D. *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic Stories and Spiritual Struggles*. New York: Routledge, revised ed. 1997.
- Bailey, Harold, ed. *The Cambridge History of Iran*, 8 Vols. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1993.
- Barnes, John Robert. *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*. Leiden: E.J. Brill 1986.
- Bayat, Mangol. *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. Oxford, UK: Oxford University Press 1997.
- Bayat, Mangol. *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press 1982.
- Beinin, Joel and Zachary Lockman. *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882–1954*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1987.
- Bennison, Amira K. *Jihad and its Interpretation in Pre-Colonial Morocco: State-Society Relations during the French Conquest of Algeria*. New York: Routledge Curzon 2002.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond, Surrey: Curzon Press 2000.
- Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2003.
- Berkey, Jonathan P. *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Seattle, WA: University of Washington Press 2001.
- Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1992.

- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. New York: Routledge 2001.
- Blanks, David R. and Michael Frassetto, eds. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*. New York: Palgrave Macmillan 1999.
- Bloom, Jonathan M. *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven, CT: Yale University Press 2001.
- Bosworth, Clifford E. *The Arabs, Byzantium and Iran: Studies in Early Islamic History and Culture*. Aldershot: Variorum/Ashgate 1996.
- Bosworth, Clifford E. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1967.
- Bosworth, Clifford E. *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, Part One. Leiden: E. J. Brill 1997.
- Bosworth, Clifford E. *The New Islamic Dynasties*. New York: Columbia University Press, revised ed. 1996.
- Brann, Ross. *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press 2002.
- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*, 4 Vols. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1902–24.
- Browne, Edward G. *The Persian Revolution of 1905–1909*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1910.
- Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1979.
- Cameron, Averil and Lawrence I. Conrad, eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Materials*. Princeton, NJ: Darwin Press 1992.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1994.
- Chaudhuri, K.N. *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1990.
- Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. New York: Oxford University Press 1937.
- Choksy, Jamsheed K. *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York: Columbia University Press 1997.
- Clancy-Smith, Julia A. *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904)*. Berkeley, CA: University of California Press 1994.
- Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press 1990.
- Conrad, Lawrence I., ed. *History of Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press 2003.
- Conrad, Lawrence I., ed. *Reflections on Islamic History and Civilization: The Complete Collected Essays of Sir Hamilton Gibb*. Princeton, NJ: Darwin Press 2004.
- Cooper, Michael. *Classical Arabic Biography: Heirs of the Prophet in the Age of al-Ma'mūn*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2000.
- Courbage, Youssef and Phillippe Fargues. *Christians and Jews Under Islam*. London: I. B. Tauris 1997.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1987.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1980.
- Crone, Patricia and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1977.
- Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1986.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick, NJ: Transaction Publ. 1989.

- Daly, M.W. and Carl F. Petry, eds. *The Cambridge History of Egypt*, 2 Vols. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1998.
- Dennett, Daniel. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard Press 1950.
- Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1981.
- Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton, NJ: Darwin Press 1998.
- Eaton, Richard Maxwell. *Essays on Islam and Indian History*. Oxford, UK: Oxford University Press 2001.
- Eaton, Richard Maxwell. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*. Berkeley, CA: University of California Press 1993.
- Echevarria, Ana. *The Fortress of Faith: The Attitude Toward Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden: E. J. Brill 1999.
- Ehrenkreutz, Andrew S. and Ann Arbor. *Monetary Change and Economic History in the Medieval Islamic World*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1992.
- Ephrat, Daphna. *A Learned Society in Transition: The Sunni 'Ulamā' of Eleventh-Century Baghdad*. Albany, NY: State University of New York Press 2000.
- Feraoun, Mouloud (Mary Ellen Wolf and Claude Fouillade, trans., and James D. Le Sueur, ed.). *Journal, 1955–1962: Reflections on the French-Algerian War*. New York: Bison Books Corp. 2000.
- Fletcher, Richard. *Moorish Spain*. Berkeley, CA: University of California Press 1993.
- Fortna, Benjamin C. *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. Oxford, UK: Oxford University Press 2002.
- Frank, Allen J. *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden: E. J. Brill 2001.
- Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2001.
- Gabriel, Francesco. *Arab Historians of the Crusades*. Berkeley, CA: University of California Press 1969.
- Gilmartin, David. *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*. Berkeley, CA: University of California Press 1988.
- Goitein, S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill 1966.
- Goodwin, Jason. *Lords of the Horizons: A History of the Ottoman Empire*. New York: Henry Holt and Co. 1999.
- Gregorian, Vartan. *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Religion and Modernization, 1880–1946*. Stanford, CA: Stanford University Press 1969.
- Haj, Samira. *The Making of Iraq, 1900–1963: Capital, Power, and Ideology*. Albany, NY: State University of New York Press 1997.
- Hambly, Gavin R.G., ed. *Women in the Medieval Islamic World*. New York: Palgrave Macmillan 1998.
- Hardy, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1972.
- Harrison, Christopher. *France and Islam in West Africa, 1860–1960*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1988.
- Hathaway, Jane. *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2002.
- Hawting, G.R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, AD 661–750*. London: Routledge, 2nd ed. 2000.
- Hawting, G. R., trans. *The History of al-Tabarī, Vol. XVII: The First Civil War*. Albany, NY: State University of New York Press 1996.
- Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. New York: Routledge 2000.
- Hillenbrand, Carole, trans. *The History of al-Tabarī Vol. XXVI: The Waning of the Umayyad Caliphate*. Albany, NY: State University of New York Press 1989.
- Hinds, Martin, et al., eds. *Studies in Early Islamic History*. Princeton, NJ: Darwin Press 1997.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From Earliest Times to the Present*. London: Macmillan, 10th ed. 2002.

- Hitti, Phillip K., trans. *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usāmah ibn-Munqidh*. New York: Columbia University Press 2000.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Order of the Assassins*. Mouton: The Hague 1955.
- Hodgson, Marshall G.S. (Edmund Burke III, ed.). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1993.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 Vols. Chicago, IL: University of Chicago Press 1974.
- Holt, P.M., et al., eds. *Cambridge History of Islam*, 2 Vols. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1970.
- Hourani, Albert H. *A History of the Arab Peoples*. London: Faber and Faber 1991.
- Hovannisian, Richard G. and Georges Sabagh, eds. *Religion and Culture in Medieval Islam*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2000.
- Humphreys, R. Stephen. *Between Memory and Desire: The Middle East in a Troubled Age*. Berkeley, CA: University of California Press 1999.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton, NJ: Princeton University Press, revised ed. 1991.
- Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193–1260*. Albany, NY: State University of New York Press 1977.
- Ibn Khaldūn (Franz Rosenthal, trans.). *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 Vols. Princeton, NJ: Princeton University Press 1969.
- Inalcik, Halil, et al. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, 2 Vols. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1994.
- Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250–1382*. London: Croom Helm 1986.
- Itzkowitz, Norman. *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press 1972.
- Jayyusi, Salma Khadra, ed. *The Legacy of Muslim Spain*, 2 Vols. Leiden: E. J. Brill 1994.
- Juynboll, G.H.A., ed. *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press 1982.
- Kaegi, Walter E. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1992.
- Kasaba, Reşat. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany, NY: State University of New York Press 1988.
- Kayali, Hasan. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley, CA: University of California Press 1997.
- Keddie, Nikki R., ed. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley, CA: University of California Press 1972.
- Keddie, Nikki R. and Beth Baron, eds. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven, CT: Yale University Press 1991.
- Keller, Shoshana. *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westport, CT: Praeger 2001.
- Kennedy, Hugh. *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*. London: Routledge 2001.
- Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*. London: Croom Helm 1981.
- Kennedy, Hugh, ed. *An Historical Atlas of Islam*. Leiden: Brill Academic Publ. 2002.
- Kennedy, Hugh, ed. *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950–1800)*. Leiden: Brill Academic Publ. 2001.
- Khoury, Philip. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860–1920*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2003.
- Kingston, Paul W.T. *Britain and the Politics of Modernization in the Middle East, 1945–1958*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2002.
- Kister, M. J. *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1997.

- Kohlberg, Etan. *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tāwūs and his Library*. Leiden: E. J. Brill 1992.
- Kostiner, Joseph. *The Making of Saudi Arabia, 1916–1936: From Chieftaincy to Monarchical State*. New York: Oxford University Press 1993.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E.J. Brill, 2nd ed. 1992.
- Kramer, Martin. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press 1986.
- Laiou, Angeliki E. and Roy P. Mottahedeh, eds. *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Center Studies 2001.
- Lambton, Ann K. *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th–14th Century*. London: I. B. Tauris 1988.
- Lane-Pool, Stanley. *Saladin: All-Powerful Sultan and the Uniter of Islam*. New York: Cooper Square Press 2002.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1988.
- Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1967.
- Laremont, Ricardo Rene. *Islam and the Politics of Resistance in Algeria, 1783–1992*. Lawrenceville, NJ: Africa World Press 1999.
- Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of Abbasid Apologetics*. New Haven, CT: American Oriental Society 1986.
- Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1980.
- Lecker, Michael. *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1998.
- Lelyveld, David. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1978.
- Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson 1967.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. La Salle, IL: Open Court, revised ed. 2001.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1987.
- Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W.W. Norton & Co. 1985 (reissue edition).
- Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Inquiry*. Oxford, UK: Oxford University Press 1990.
- Lewis, Bernard, ed. *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople: Politics and War*. Oxford, UK: Oxford University Press 1987.
- Louis, William Roger. *The British Empire in the Middle East, 1945–1951: Arab Nationalism, the United States, and Postwar Imperialism*. Oxford, UK: Oxford University Press 1984.
- Lowick, Nicholas. *Islamic Coins and Trade in the Medieval World*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1990.
- Lyons, Malcolm Cameron and David E.P. Jackson. *Saladin: The Politics of the Holy War*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1984.
- Mack, Rosamond E. *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300–1600*. Berkeley, CA: University of California Press 2001.
- Madelung, Wilferd. *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1992.
- Madelung, Wilferd. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum 1985.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: State University of New York Press 1988.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1997.
- Madelung, Wilferd and Paul E. Walker, trans. and eds. *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*. London: I.B. Tauris 2000.

- Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1989.
- Malti-Douglas, Fedwa. *Power, Marginality, and the Body in Medieval Islam*. Aldershot: Ashgate/Variorum 2001.
- Marcus, Abraham. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press 1989.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1984.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *A Short History of Modern Egypt*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1985.
- Massell, Gregory J. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1974.
- Masters, Bruce. *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750*. Washington Square, NY: New York University Press 1988.
- Matar, Nabil. *Islam in Britain, 1558–1685*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1998.
- Mazzaoui, Michel. *The Origin of the Safawids: Shī‘ism, Sūfism, and the Gulāh*. Wiesbaden: Franz Steiner 1972.
- McChesney, R. D. *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1991.
- Meri, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford, UK: Oxford University Press 2003.
- Meriwether, Margaret L. and Judith E. Tucker, eds. *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*. Boulder, CO: Westview Press 1999.
- Mernissi, Fatima. *The Forgotten Queens of Islam*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 1993.
- Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1980.
- Nashat, Guity and Judith E. Tucker. *Women in the Middle East and North Africa: Restoring Women to History*. Bloomington, IN: Indiana University Press 1999.
- Nicolle, David. *Warriors and their Weapons around the Time of the Crusades: Relationships between Byzantium, the West, and the Islamic World*. Aldershot: Ashgate/Variorum 2003.
- Noonan, Thomas S. *The Islamic World, Russia, and the Vikings, 750–900: The Numismatic Evidence*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1998.
- Ouyang, Wen-Chin. *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture: The Making of a Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1997.
- Owen, Roger. *The Middle East in the World Economy, 1800–1914*. London: I.B. Tauris, revised ed. 1993.
- Özcan, Azmi. *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans & Britain (1877–1924)*. Leiden: E. J. Brill 1997.
- Peirce, Lelie P. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford, UK: Oxford University Press 1993.
- Peters, F.E. *Allah’s Commonwealth: A History of Islam in the Near East, 600–1100 AD*. New York: Simon and Schuster 1972.
- Peters, F.E., ed. *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Aldershot: Ashgate 1999.
- Petry, Carl. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1981.
- Pipes, Daniel. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven, CT: Yale University Press 1981.
- Quataert, Donald. *The Ottoman Empire, 1700–1922*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2000.

- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press 1984.
- Repp, R.C. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press 1986.
- Richards, John F. *The Mughal Empire*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1993.
- Robinson, Chase F. *Empires and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2000.
- Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2003.
- Robinson, Chase F., ed. *A Medieval Islamic City Reconsidered: An Interdisciplinary Approach to Smarra*. Oxford, UK: Oxford University Press 2002.
- Robinson, David. *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1890–1920*. Athens, OH: Ohio University Press 2000.
- Robinson, Francis. *Separatism Among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces’ Muslims, 1860–1923*. Oxford, UK: Oxford University Press 1997.
- Rosenthal, Franz. *Muslim Intellectual and Social History: A Collection of Essays*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1990.
- Rosenthal, Franz, trans. and ed. *The Classical Heritage in Islam*. Berkeley, CA: University of California Press 1975.
- Rosenthal, Franz, trans. *The History of al-Tabarī, Vol. XXXVIII: The Return of the Caliphate to Baghdad*. Albany, NY: State University of New York Press 1990.
- Salibi, Kamal. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*. Berkeley, CA: University of California Press 1988.
- Sanders, Paula. *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*. Albany, NY: State University of New York Press 1994.
- Saunders, J. J. *A History of Medieval Islam*. New York: Routledge 1990.
- Savage, Elizabeth. *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise: The North African Response to the Arab Conquest*. Princeton, NJ: Darwin Press 1997.
- Searing, James F. „God Alone is King”: *Islam and Emancipation in Senegal—The Wolof Kingdoms Of Kajoor and Bawol, 1859–1914*. Portsmouth, NH: Heinemann 2002.
- Sertima, Ivan Van, ed. *Golden Age of the Moor*. Piscataway, NJ: Transaction Publ. 1991.
- Shaban, M.A. *Islamic History: A New Interpretation, Vol. 2: A.D. 750–1075 (A.H. 132–448)*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1978.
- Shaked, Shaul. *From Zoroastrian Iran to Islam*. Aldershot: Ashgate/Variorum 1995.
- Shaikh, Farzana. *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860–1947*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1989.
- Shatzmiller, Maya, ed. *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*. Leiden: E. J. Brill 1993.
- Shatzmiller, Maya. *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: E. J. Brill 1997.
- Shaw, Stanford J. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. 1: Empire of the Gazis—The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1977.
- Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1993.
- Sibai, Mohamed M. *Mosque Libraries: An Historical Study*. London: Mansell 1987.
- Smith, G. Rex, trans. *The History of al-Tabarī, Vol. XIV: The Conquest of Iran*. Albany, NY: State University of New York Press 1994.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1957.
- Tabbaa, Yasser. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press 1997.
- Taylor, Christopher Schurman. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: E. J. Brill 1998.
- Tessler, Mark. *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*. Bloomington, IN: Indiana University Press 1994.

- Tolan, John V. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press 2002.
- Tripp, Charles. *A History of Iraq*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2nd ed. 2002.
- Tritton, Arthur Stanley. *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant 'Umar*. London: Frank Cass 1970.
- Tucker, Judith E. *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2002.
- Turner, Colin. *Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*. Richmond, Surrey: Curzon Press 2001.
- Udovitch, Abraham L., ed. *The Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History*. Princeton, NJ: Darwin Press 1981.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, CO: Westview Press 1982.
- von Grunebaum, G.E. (Katherine Watson, trans.). *Classical Islam: A History, 600–1258*. London: George Allen & Unwin 1970.
- von Grunebaum, G. E. *Mediaeval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2nd ed. 1953.
- Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources*. London: I. B. Tauris 2002.
- Wasserstrom, Steven M. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1995.
- Watt, William Montgomery. *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1991.
- Watt, William Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1972.
- Watt, William Montgomery. *The Majesty that was Islam: The Islamic World, 661–1100*. London: Sidgwick & Jackson 1974.
- Wheatley, Paul. *The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands, Seventh Through the Tenth Centuries*. Chicago, IL: University of Chicago Press 2001.
- Wilson, Mary C. *King Abdullah, Britain, and the Making of Jordan*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1987.
- Wink, André. *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol.1--Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th–11th Centuries*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2nd ed. 2002.
- Woods, John E. *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, and Empire*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press 1999, revised ed.
- Yemelianova, Galina M. *Russia and Islam: A Historical Survey*. New York: Palgrave Macmillan 2002.
- Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*. Leiden: E. J. Brill 1997.

Abdul-Fattah Munif – arab szakos bölcész, orientalista, iszlám szakértő. Egyetemi diplomáját az ELTE BTK Sémii Filológia és Arab Tanszékén szerezte. Jelenleg végzős PhD hallgató az ELTE Arab Tanszékén. Szakterülete a Korán-magyarázat és a Saria (iszlám törvénykezés). A Magyarországi Muszlimok Egyháza *Új Gondolat* elnevezésű folyóiratának főszerkesztő-helyettese. Az egyházat előadásokon, konferenciákon képviseli, aktívan részt vesz a vallásközi párbeszédben.

Asćerić Eldin imám 1980-ban Pribojban (Szerbia) született. Általános és középiskolai tanulmányait (elektrotechnikai) szülővárosában, majd az iszlám középiskolát, a Medrest Belgrádban végezte. Jelenleg a Belgrádi Egyetem Elektrotechnikai karán végzős hallgató, közben Szarajevóban végzi az Iszlám Tudományok Egyetemét. Miután a boszniai iszlám közösségtől függetlenedett a Belgrád-Szerémségi iszlám közösség, e közösség főtikári állását tölti be hivatalosszerűen (Rijaset Beogradsko-Sremskog Islamske zajednice). Ezzel egyidőben ugyanezen közösség imámja is. Tanulmányai mellett munkáját az általános iskolások számára készítenő Iszlám tankönyvek szerkesztésének szenteli. Tökéletes az arab nyelvtudása, érti és beszéli az angolt. Belgrádban él és dolgozik, de számtalan iszlám közösséget látogat meg hetente.

Benyik György 1952-ben Soltvadkerten született. Teológiai tanulmányait 1970–1971-ben a Szegedi Hittudományi Főiskolán, majd 1972–1975-ig Budapesten, a Római Katolikus Hittudományi Akadémián végezte. 1975-ben szentelték pappá. 1978-tól Rómában a Pápai Gergely Egyetemen folytatott tanulmányokat, ahol 1982-ben biblikus teológiai licenciát szerzett. 1997-ben doktorált a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Teológiai Fakultásán. 1978 óta tanít a Szegedi Hittudományi Főiskolán. 1980 óta a főiskola Biblikus Tanszékének tanszékvezető tanára. A Szabadkai Teológiai Kateketikai Intézet vendégtanára. A Keresztény–Zsidó Társaság tagja. A Szegedi Biblikus Konferencia életre hívója és szervezője. SNTS (Studiorum Novi Testamenti Societas)-tag. Számos vendégelőadást tartott Debrecen, Bécs, Prága, Kolozsvár egyetemén.

Fodor György 1958-ban Nyírbátorban született. 1984-ben teológiai doktorátust szerzett a budapesti Hittudományi Akadémián. Teológiai tanulmányai mellett az ELTE BTK-n sémii filológia és arab szakon tanult. Biblikus teológiai tanulmányait Rómában a Pápai Biblikus Intézetben folytatta, ahol 1991-ben szaklicenciát szerzett. 1984-től tanít a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskolán (Nyíregyháza). 2001-ben habilitált a PPKE HTK-n. 1988-tól megbízott előadó a budapesti Hittudományi Akadémián, két tanévben pedig az ELTE Bölcsészettudományi Karán is. 1995–1999 között a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola főigazgatója. 1995-től az Őszövetségi Szentírásstudomány docense a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. 1999–2002-ig a PPKE rektorhelyettese; 2000-től a PPKE Hittudományi Kar Bibliai Nyelvek Tanszékének vezetője. 2001-től a PPKE-en egyetemi tanár. 2003-tól a PPKE rektora. 1998 óta vendégprofesszor a Kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetemen. Társulati tagságai: 1997 óta tagja a MAB „Hit és Vallástudomány”

szakbizottságának, a Szent Jeromos Bibliatársulatnak, az Európai Arabisták és Iszlámológusok Egyesületének, a Magyar Professzorok Világtanácsának és a Magyar Hebraisztikai Társaságnak. A Bibliai és Ókori Keleti Kutatócsoport társelnöke, a Katolikus Egyetemen Világsszövetségének (IFCU) elnökségi tagja. 1993-tól a MTA Sz-Sz-B Megyei Tudományos testületének, 1999-től pedig a Debreceni Akadémiai Bizottság Vallástudományi Munkabizottságának tagja.

Hentschel, Georg 1941-ben született Rengersdorfban (Glatz/Szilézia). Teológiai tanulmányait (1960–1964; 1968) Erfurtban, majd Lublinban (Lengyel.) végezte. 1968–1971 között Dessauban lelkész. 1978-ban Rómában a Pápai Gergely Egyetemen doktorált. Az 1989/1990-es tanévben kutató évet tölt Rómában a Pápai Biblikus Intézetben. 1978–1991 között docens Erfurtban (Philosophisch–Theologischen Studium). 1991 óta az Őszövetségi szövegmagyarázat professzora az Erfurti Egyetem Katolikus Teológiai Fakultásán, valamint az Őszövetségi nyelvek lektora ugyanott.

Jakubinyi György Miklós 1946-ban született Máramarosszigeten. Teológiai tanulmányait a Gyulafehérvári Teológiai Főiskolán kezdte, ahol 1963–1969 között tanult. 1969-ben Márton Áron püspök szentelte pappá. 1970-től a Collegium Germanicum et Hungaricum növendékeként Rómában a Pápai Biblikus Intézetben folytatott tanulmányokat, és 1974-ben szaklicenciát szerzett. 1978-ban Gál Ferenc professzor úrnál doktorált Budapesten. 1974–1992/3-ig a Gyulafehérvári Teológiai Főiskola Biblikus Tanszékének tanszékvezető tanára. 1990-ben Csíksomlyón püspökké szentelik, 1994-től gyulafehérvári érsek. A Szegedi Biblikus Konferencia alapító tagja és támogatója. 2002-ben Stephanus díjjal tüntették ki teológia kategóriában.

Kránitz Mihály 1959-ben született Budapesten. Teológiai tanulmányait Budapesten és Rómában a Pápai Gergely Egyetemen végezte. 1989-ben szentelték pappá. 1993-tól megbízott előadónak tanít a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Levelező Tagozatán, majd 1995-től a PPKE–HTK Dogmatikai Tanszékének docense. 1996-tól a PPKE–HTK-n az Alapvető Hittan Tanszék vezetője. 2000-ben habilitált, s kapott egyetemi tanári kinevezést a PPKE–HTK Alapvető Hittan Tanszékére.

Leimgruber, Stephan 1948-ban született Windisch-ben (Kanton Aargau/Schweiz). Filozófiai tanulmányait Löwenben, Luzernben és Münchenben végezte. 1976-ban szentelte pappá Dr. Otto Wüst püspök. 1980–1992 között vallástanár Solothurnban. 1989-ben valláspedagógiából habilitált. 1992–1998-ig a valláspedagógia és a kateketika tanára Paderbornban. 1998-tól a valláspedagógia és a didaktika tanára a Münchener Egyetem Katolikus Teológiai Fakultásán. 2003–2005 között a Münchener Egyetem Katolikus Teológiai Fakultásának dékánja. Több tudományos társaságnak tagja: Német Katekéták Egyesülete, a Lateráni egyetemen működő Vatikáni Kutatási Központ, a München–Freising egyházmegye Egyházmegyei Kateketikai Tanács, utóbbinak elnöke is.

Madigan, Daniel A. SJ Ausztráliában született és lépett be a jezsuita rendbe. Rómában a Pápai Gergely Egyetemen a 2002-ben alapított Vallások és Kultúrák Intézet vezetője. Az iszlám szakértője. Számos munkája az iszlám–keresztény dialógussal foglalkozik. A Vallások Közötti Párbeszéd Pápai Tanácsának konzultora.

Markovics Zsolt szegedi főrabbi. 1967-ben Budapesten született. Egyetemi tanulmányait az Országos Rabbiképző Zsidó Egyetemen végezte, jelenleg III. éves PhD hallgató az Országos Rabbiképző Zsidó Egyetem Zsidó vallástudomány szakán. A Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán óraadó tanár. Nős, három gyerek édesapja. A magyar és a héber mellett angolul beszél és publikál.

Schreiber, Stefan 1947-ben született. Tanulmányait 1988–1993 között Augsburgban és Vallendarban végezte, 1995-ben diplomát szerzett. 1996-ban a linzi egyetem katolikus fakultásán előadó, 1999-től tudományos munkatárs az augsburgi egyetem Újszövetségi exegézis, Bevezetés és Hermeneutika Tanszékén. 1999-ben habilitált, 2000-től Bonnban tanít az Újszövetség Tanszéken. Augsburgban tudományos főmunkatárs 2001-től. Münster egyetemén professzor, az Újszövetségi vallástörténeti szeminárium igazgatója 2003-tól. Az Európai Abrahamic Forum elindítója.

Zovkić, Mato 1937-ben Donja Tamošnici Gradačac községében született. Szülőfalujában végezte a négy általános osztályt, majd a vallási középiskolát Zágrábban kezdte el, és Đakovón érettségizett. 1959-ben elkezdte teológiai tanulmányait a đakovói főiskolán, diplomát Zágrábban a KBF-en szerzett. Itt 1965-ben megvédte magiszteri munkáját és 1968-ban doktorált. Pappá 1963-ban szentelték. Doktori értekezésének címe: Az Egyház megújulása a Szentlélekben a II. Vatikáni Zsinat szellemében. 1969–1972-ig Rómában a Pápai Biblikus Intézet hallgatója volt. Licencia dolgozatát az Ef 5,25–27-ből írta. 1972-ben szerzett biblikus szaklicenciát. 1972-ben kezdett tanítani a szarajevói teológián Újszövetséget és egyháztant, valamint vendégelőadó volt Đakovon is. 1980–1981-ben ismét Rómában tanult, megvédte újabb értekezését: Az Egyháznak mint építménynek és testnek növekedése az Ef 2,19–22 és 4,11–16 alapján. Hazatérve folytatta az Újszövetség fordítását Szarajevóban, ahol 1985-ben kanonoki címet kapott, 1987-ben általános helynök lett. Munkája fő része mégis a tanítás maradt. II. János Páltól pápai kápláni kinevezést kapott. 1985-ben kérte habilitációját, amit a már megjelentetett tudományos munkái alapján el is fogadtak, és Kuharić érsek 1986-ban kinevezte az Újszövetségi Szentírásstudomány habilitált tanárának. Két alkalommal is betöltötte a Horvát Biblikus és Pasztorális Intézet alelnöki tisztségét. Horvátra fordította Tóbiás könyvét és az 1–2 Makkabeus könyveit. A horvát szentírásfordítás korrektora.



Kiadja a JATEPress

6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.

<http://www2.u-szeged.hu/jatepress/>

<http://www.jate.u-szeged.hu/jatepress/>

Felelős kiadó: Dr. Benyik György főiskolai tanár, tanszékvezető

Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő

Méret: B/5, példányszám: 300, munkaszám: 62/2008.