

DOKTORI (PH.D.) ÉRTEKEZÉS

Varga Norbert

Nyugat-magyarországi Egyetem
Sopron
2013.

**Nyugat-magyarországi Egyetem
Közgazdaságtudományi Kar**

**Széchenyi István
Gazdálkodás- és Szervezéstudományok Doktori Iskola**

Doktori (Ph.D.) értekezés

**A BIBLIA ÉS A KORÁN GAZDASÁG ÉS
TÁRSADALOM KÉPE – A KÉT FORRÁS
KOMPARATÍV ELEMZÉSE**

Írta:

Varga Norbert

Sopron

2013

**A BIBLIA ÉS A KORÁN GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM KÉPE – A KÉT
FORRÁS KOMPARATÍV ELEMZÉSE**

Értekezés doktori (PhD) fokozat elnyerése érdekében

Készült a Nyugat-magyarországi Egyetem
Széchenyi István Gazdálkodás- és Szervezéstudományok Doktori Iskola

Az emberi erőforrások társadalmi-gazdasági összefüggései alprogram keretében

Írta:
Varga Norbert

Témavezető: Prof. Dr. Kulcsár László CSc egyetemi tanár
(aláírás)

Elfogadásra javaslom (igen / nem)

Témavezető: Dr. Reisner Ferenc PhD címzetes kanonok
(aláírás)

Elfogadásra javaslom (igen / nem)

A jelölt a doktori szigorlaton 95 % -ot ért el.

Sopron, 2011. február 13.

.....
a Szigorlati Bizottság elnöke

Az értekezést bírálóként elfogadásra javaslom (igen /nem)

Első bíráló (Dr.) igen /nem
(aláírás)

Második bíráló (Dr.) igen /nem
(aláírás)

Harmadik bíráló (Dr.) igen /nem
(aláírás)

A jelölt az értekezés nyilvános vitáján % - ot ért el.

Sopron,

.....
a Bírálóbizottság elnöke

A doktori (PhD) oklevél minősítése.....

.....
Az EDT elnöke

TARTALOMJEGYZÉK

| | |
|--|-----------|
| BEVEZETŐ | 6 |
| A téma indokoltsága..... | 6 |
| A Biblia és a Korán, módszerek, hipotézisek..... | 10 |
| 1. IDŐ ÉS TÉR, MINT A GAZDASÁG ÉS A TÁRSADALOM KERETE | 15 |
| 1.1. Az idő- történelemszemlélet gazdasági és társadalmi aspektusai..... | 15 |
| 1.1.1. A változó idő agrárkultúrákra gyakorolt kényszerítő hatása az Ószövetség egyes könyvein keresztül..... | 15 |
| 1.1.2. A „metahistorikus” történelmi rend gazdasági és társadalmi potenciálja az Ószövetségben..... | 19 |
| 1.1.3. Gazdaság és társadalom messiási időkerete az Újszövetségben..... | 22 |
| 1.1.4. Az idő, a kereskedelem és a kultusz relációja a Koránban..... | 26 |
| 1.2. A tér gazdasági és társadalmi aspektusai..... | 30 |
| 1.2.1. Az Ószövetség univerzális látásmódja a gazdasági és társadalmi térben..... | 30 |
| 1.2.2. A társadalmi és gazdasági izoláció kísérlete az Ószövetségben..... | 34 |
| 1.2.3. Az Újszövetség egyetemes látásmódja, avagy egy szubkultúra találkozása a „szupranacionális” gazdasági és társadalmi térrel..... | 37 |
| 1.2.4. Arábia mint gazdasági és társadalmi tér..... | 40 |
| 2. A TÁRSADALMI ÉS GAZDASÁGI SZERKEZET ÖSSZEFÜGGÉSEI | 45 |
| 2.1. Az állam előtti kor..... | 45 |
| 2.1.1. Az Ószövetség szegmentált, egalitárius törzsi struktúrája..... | 46 |
| 2.1.2. Az iszlám előtti arab világ, avagy a „port of trade”, az „iláf” és a „hums” intézménye..... | 51 |
| 2.2. Az állam: a professzionális gazdasági és társadalmi alrendszer szimbiózisa..... | 59 |
| 2.3. A „szubnacionális” konstrukció gazdasági és társadalmi determinációja..... | 67 |
| 2.4. Az Umma..... | 71 |
| 2.5. A birodalom, mint integráló gazdasági és társadalmi struktúra..... | 78 |
| 3. AZ ISTENI NORMA A TÁRSADALOMBAN ÉS A GAZDASÁGBAN | 84 |
| 3.1. A szakrális szféra konfrontációja a társadalmi és gazdasági prioritásokkal az Ószövetség világában..... | 84 |
| 3.2. Az Újszövetség képe: a transzcendens normák érvényesülésének lehetősége egy birodalom gazdasági és társadalmi szisztémájában..... | 90 |
| 3.3. Isteni törvény/ek versus profán gazdasági-társadalmi normák a Koránban..... | 98 |

| | |
|--|------------|
| 4. A HELYES KÖZÉLETI MAGATARTÁS, A VEZETŐI KOMPETENCIA ÉS A TEHETSÉG KÖZÉLETI ASPEKTUSAI SZAKRÁLIS TÉRBEN | 108 |
| 4.1. Az igazság/osság és a jog, mint társadalmi és gazdasági mező..... | 111 |
| 4.2. A társadalmi és a gazdasági struktúra irányításának kritériumai | 115 |
| 4.3. A bölcsesség, az értelmesség, a tudás és következményei - a helyes gazdasági és közszereplői életvitel | 124 |
| 4.4. A társadalmi-gazdasági „kreativitás” lehetőségei az ellenféllel vagy ellenséggel szemben | 133 |
| ÚJ TUDOMÁNYOS EREDMÉNYEK..... | 138 |
| KÖVETKEZTETÉSEK ÉS JAVASLATOK..... | 146 |
| ÖSSZEFOGLALÁS..... | 147 |
| SUMMARY | 149 |
| FELHASZNÁLT IRODALOM..... | 151 |
| JOGI NYILATKOZAT | 166 |

BEVEZETŐ

A téma indokoltsága

Értekezésemben két világvallás szent könyvének (a Biblia és a Korán) társadalomtudományi aspektusból történő analízisével szeretnék foglalkozni. A Földön a Kr.u. 7. század óta nem jelent meg új világvallás, csak az addigiak modifikációja történt meg. A világ három történelmi monoteista egyháza közül a muszlim és a keresztény térítő jellegű vallások, míg a zsidó nem. A térítő irányultság politikai és gazdasági törekvésekhez kapcsolódott és kapcsolódik a világtörténelemben. A ma élő több mint 7 milliárd emberből 2,2 milliárd keresztény, 1,4-1,5 milliárd muszlim. (Kránitz 2008 66., Králik 2010 5., Manyasz 2008 23., Rostoványi 2004 18.) A muszlim populáció nagyságát illetően a nyugat-európai demográfiai adatokra is érdemes vetnünk egy pillantást. A legnagyobb létszámú iszlám vallású csoport Franciaországban található (5-6 millió), de jelentős a számuk Németországban (3 millió), Nagy-Britanniában (1,6 millió), Olaszországban (1 millió) és Hollandiában (800 ezer-1millió). (Simon 2009 27., Csicsmann 2008 301.)

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az iszlám és a keresztény világ nem homogén, mivel a két vallásalapító földi pályafutása után hamarosan fragmentálódott az általuk lerakott fundamentum. A kereszténységen belül a polarizációt az egyetemes zsinatok nem voltak képesek feltartóztatni. A muszlimok Mohamed halála után három évtizeddel szétszakadtak, és három fő irányzatuk (szunniták, síták, kharidzsiták) már a Kr.u. 7. században kialakult.

A két világvallás közötti konfrontációt a keresztes háborúk élesítették ki, amelyeknek hosszú távú következményei lettek. Nem csodálkozhatunk, hogy a középkori értelmezések általában az iszlámot a kereszténységből kivált eretnek, szakadár csoportnak tekintették, míg Mohamedet egy túlzott nemi vágytól fűtött nyereszkedőnek.¹ A felvilágosodás (Voltaire, Boulainvilliers) és a klasszicizmus korának gondolkodói (Goethe, Lessing) adják meg az iszlámnak a „természetjog” alapján a természetvallás státuszt, és emelik fel debatorri szinten a kereszténységhez. Az európai politikai kultúrában azonban a felvilágosodás korától határozottan megjelent az igény a vallás és az állam szétválasztására, míg a muszlim világban ez a törekvés nem bukkant fel átütő erővel.

Az egyistenhívő vallások között a 20. században 1917 az antagonisztikus konfliktusok zéró pontja, ekkor deklarálta Balfour gróf Izraelt. Ez tragikusan

¹ Nikolaus Cusanus szinte egyedülálló kivételt képez, amikor vallásközi párbeszédet szorgalmaz.

megváltoztatta a Biblia és a Korán vallásainak kapcsolatát, és beláthatatlan időre eszkalálta az arab izraeli háborús viszonyt.

Az érintett egyházak kissé megkésve, de érezve társadalmi felelősségüket maguk is párbeszédet kezdtek, amelynek fundamentumát a szent könyvekben találják meg. A tendencia érzékeltetésére az alábbiakban álljon itt néhány példa a teljesség igénye nélkül. A Katolikus Egyházban a vallások közötti kommunikáció alapirata a II. Vatikáni Zsinaton 1965 októberében született *Nostra Aetate* (Cserháti, Fábián 1975) kezdetű dokumentum. Az egyházon belül kötelező erejű nyilatkozat történelmi jelentőségét Jakubinyi (2008) abban véli felfedezni, hogy a Katolikus Egyház fennállásának kétezere éve során egy zsinaton először foglalt komplexen állást a nem keresztény vallásokról, többek között az iszlámról.² A katolikus kontinuitás jegyében II. János Pál pápa 2000. március 12-én kért bocsánatot azon vallásoktól és kultúráktól, melyeket korábban megbánthatott az Egyház. (Diós, Farkas 2000. 16.) Ezt a tendenciát követve „Az Egyház Európában” kezdetű apostoli buzdításában (II. János Pál 2003) a vallásszabadság, valamint a keresztények és muszlimok közötti párbeszéd fontosságát emeli ki. Az Európai Katolikus Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) és az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) 2001-ben ratifikálták a *Charta Documentica*-t, amely szintén sürgette a dialógust az Istenbe vetett hitről és az alapvető emberi jogok értelmezéséről. A Németországi Evangélikus Egyház dokumentumában (Evangelische Kirche in Deutschland 2006) hangsúlyozza, hogy a keresztények és a muszlimok eltérő Istenképe ellenére együtt kell élniük ebben a szétszakadt világban. Jeruzsálem anglikán püspöki helynöke, Cragg (1984, 1985) a kölcsönös megértést segítő több könyvet is szentel a témának. A monoteista egyházak közeledésének lehetősége tekintetében Schreiner (2008) fontosnak tartja Yusuf Abdallah al-Qaradawi, a világ egyik legbefolyásosabb muftijának 2002-es *fatwáját*, amely nem tagadja a Biblia és a Korán közötti összefüggést, hivatkozva a K 29: 46-ra.³

A kultúrák és kultuszok közötti feszültséget gerjesztik a másik fél vallási elképzeléseivel szembeni intoleráns filmek⁴, karikatúrák⁵, szómágiák⁶, nyilatkozatok⁷,

² A II. Vatikáni Zsinat már a *Lumen Gentium* (1964. november.21.) kezdetű dogmatikus konstitúció 16. pontjában is nyilatkozott pozitív hangnemben az iszlámról. Igaz, a muszlim világban pejoratívnak számító „mohamedánok” kifejezést használva.

³ A Korán 6 darab szentírást említ: Ábrahám lapjai (87: 18-19); Mózes Tórája (2: 53); Dávid Zsoltárai (4: 163); Keresztelő János Írásai (19: 12); Jézus Evangéliuma (5: 46); az arab Korán (12: 2).

⁴ Theo van Gogh (meggyilkolt filmrendező) alkotása vagy az USA-ban készült *Innocence of Muslims* című Mohamed prófétát gyalázó amatőr film.

⁵ A dán *Jylland-Posten* (2005. szeptember 30-án) és a francia satirikus hetilap, a *Charlie Hebdo* (2012. szeptember 19.) által megjelentetett Mohamed karikatúrák.

⁶ Az iszlámmal szembeni intoleráns lépésként értelmezhető a „mohamedanizmus” és „mohamedán” elnevezések használata, amelyek egy muszlim számára ordító blaszfémiát jelentenek. Ezt a tapintatlanságot

könyvek. A nyugati kultúra opponálása a 20. század második felében a keresztény családból származó Said (1978) ideológiai fundamentalizmusával jelentkezett, míg az iszlámnak görbe tükröt tartó Rushdie (1988) muzulmán gyökerű. Minden jó szándéka ellenére ebbe a kategóriába tartoznak XVI. Benedek pápa 2006. szeptember 12-én Regensburgban az Auditorium Maximumban akademikusok előtt tartott beszédének egyes mozzanatait, amelyekben leszögezte, hogy a vallás nevében nem lehet háborút indítani.⁸ Mindez azonban eltörpül az amerikai protestáns fundamentalizmus meghatározó lelkészeinek politikailag és vallásilag egyaránt motivált muszlimellenes kijelentései mellett.⁹ Armstrong (1998) a 20. század egyik legmegdöbbentőbb attribútumának nevezi a világvallásokban megjelenő és egyre nagyobb teret nyerő, politikailag átítatott, dogmatikus szempontokból radikális fundamentalista hitrendszert.¹⁰ Almond, Scott és Sivan (2003) kiemelik a fundamentalisták relációját szent könyvekhez, amelyeket monizmusuk tévedhetetlennek, valamint történelmi időtől és szituációtól függetlennek tart.

Gnilka (2007) a 21. század egyik releváns aspektusának tartja a Korán és a Biblia megismerését, hiszen a prognózisok és rizikó-analízisek szerint politikai, gazdasági, kulturális és vallási téren a világvallások közötti konfrontáció elkerülhetetlen lesz. Kimondottan élesen fogalmazódik meg ez a kérdés Csicsmann (2008) értelmezésében 2001. szeptember 11-e után. A probléma megoldását nem segíti elő a világ szakadatlan kontrakciója, amelynek Lorenz (2001) „Kasszandra-műve” óta minden gondolkodó ember tudatában van. A világ állandó pulzálása azonban lehetőséget ad a „hermeneutikus kör”, az azonos gondolkodású emberek körének kiterjesztésére, hiszen mind a két Szent Írás

még tudományos művek is elkövethetik, ezt láthatjuk Gece (1980 130.) vallástörténeti munkájában, míg más alkotások a bántó kifejezésmód elkerülésére hívják fel a figyelmet (Glasenapp 1993).

⁷ Az USA meghatározó fundamentalista protestáns politikai szereplői közül többen (Ronald Reagan, George W. Bush) a Bibliára alapozott Carl Schmitt-i dichotomizáló szemléletmódot tették magukévá, amely kettészakítja a világot a jókra és a gonoszokra és egy teokráciát fogalmaz meg. A protestánsok és evangélikalisták nem tekinthetőek az USA-ban homogénnek, hiszen több, mint kétszáz bejegyzett egyházuk és gyülekezetük van. Társadalmi-vallási szocializációjukra már a 20. század elején nagy hangsúlyt fektettek, amelyet jól prezentál Rauschenbusch (1917) Jézus társadalmi alapelveiről írt könyve. A legradikálisabb nézeteket az un. újjászületett keresztények (born-again) vallanak, mint a metodista George W. Bush, aki elnöksége minden napját evangéliumi szövegek olvasásával kezdte.

⁸ XVI. Benedek idézte II. Manuel Palailogosz bizánci császár egy perzsa muszlim tudósaknak mondott szavait: „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, kardal kell terjeszteni. (Jakubinyi 2008 17.), Benedikt XVI. (2006).

⁹ Pat Robertson (1993), Jerry Talwell, Jerry Vines. Ők a 2Kor 6, 17 alapján hirdetik a hitetlenektől való elkülönülést. Terry Jones lelkész nyilvános per keretében ítéletet mondott a Koránra.

¹⁰ A kutatók sora (Tibi 2008, Watt 2000, Krizmanits 2008 a., Lawrence 1995, Németh 2008, Marty-Applebay 1991-95, Mousalli 2008) figyelmeztet arra, hogy a fundamentalista, fundamentalizmus kifejezés elsősorban az amerikai protestáns kereszténység 19. század végi - 20. század eleji konfliktusaihoz köthető, ezen terminus technikus helyett az iszlám világban tradicionalizmusról, iszlamizmusról, míg katolikus körökben integrizmusról beszélhetünk.

megszólítja Isten minden teremtményét. Ezt a párbeszédet Esposito (1999) Európában elengedhetetlennek tartja, sőt javasolja az „Öreg Kontinens” identifikációjánál a zsidó-keresztény-izlám kultúrkör fogalmát.¹¹ Youakin Moubarac sikeresen hozta egy nevező alá a három egyistenhívő világvallást az „Ábrahámizmus” fogalmának (Jakubinyi 2008 20.) megalkotásával, amely Ábrahám hitének közös megvallását jelentheti. Ábrahám volt az első zsidó, a hit alapján az első keresztény, és egyben az első muszlim, hiszen az iszlám megközelítésében Ábrahám egy sémita küldötte a Teremtőnek, aki nem izraelita próféta. Leimgruber (2008 131) a három „ábrahámi vallás” számára a kizárólagosság fogalmának elvetését ajánlja, mivel Ábrahám korában egyik vallás sem létezett intézményes keretek között.

A téma aktualitásának a nyugati demokratikus világban van egy sajátos közgazdasági aspektusa is, méghozzá a 21. század elejének gazdasági válsága, illetve a válság tradicionális mikro- és makro-ökonómiai eszközökkel való kezelésének nehézségei. Ezek a nehézségek az alternatív közgazdasági megoldásokra, többek között az etikai alapú vagy keresztény szemléletű teóriákra irányították a figyelmet. A krízis talán még empirikusan nem is volt leírható, amikor Baritz Sarolta Laura (2003) egy érdekes, Bilbaóban zajló nemzetközi konferenciáról tudósított publikációjában. A konferencia szervezői a Loyola Egyetem (Chicago, Illinois) és a Szent Tamás Egyetem (St. Paul, Minnesota), résztvevői közgazdászok, teológusok és üzletemberek voltak. A konferencia szellemi atyja Michael Naughton, aki a Szent Tamás Egyetem menedzsment és teológia tanszékének, valamint a Társadalmi Tanítás John A. Ryan Intézetének vezetője. A konferencia előadói a keresztény társadalmi tanítás jegyében kerestek válaszokat a haszonmaximalizálás dehumanizáló és demoralizáló praktikumával szemben. A fogyasztói társadalom kihívásaira és torzító társadalmi viszonyaira az egyik legérdekesebb – a gyakorlatban is megvalosuló – keresztény teológiai alapú válaszkísérletet Baritz (2009 14.) az 1991-ben, Chiara Lubich hatására létrejött Focolare Mozgalom Közösségi Gazdaság vállalataiban látja. A keresztény társadalmi tanítás alapján alkotó közgazdászok elsősorban keresztény filozófusok műveit, a pápák enciklikáit, konstitúcióit, apostoli buzdításait, püspöki szinódusok közleményeit elemzik tanulmányaikban,¹² és csak kisebb mértékben nyúlnak vissza az eredeti forráshoz, a Bibliához. Értekezésem célja ezen megfontolásból éppen a primer források gazdaság- és társadalomképének elemzése.

¹¹ A kérdést sokkal kritikusabb hangnemben közelíti meg Asad (2002 227.), aki arra utal, hogy Európában „kapukon belüli (muszlim) számkivetettekről” és „kapukon túli (muszlim) barbárokról” értekeznek.

¹² Baritz (2003, 2009, 2011), Alford-Naughton (2009), Muzslyay (1995), Kavanaugh (2003), Quigley (2003).

A Biblia és a Korán, módszerek, hipotézisek

A zsidóság és a kereszténység a Biblia könyveit, a muszlimok a Koránt szentnek és Istentől sugalmazottnak fogadják el, s mint ilyeneket, az emberi élet mércéjeként veszik számításba. Bock (2002) interpretációjában a Biblia azt állítja magáról, hogy Isten a mi anyagi és ellenszegülő emberi világunkban történt és mindmáig ható működésének tanúja. A Korán az arab világ első autentikus prózai műve, amelynek erejét Munif (2008) abban látja, hogy védelmet nyújt a túlvilági örök életben azoknak, akik iránymutatásainak megfelelően élnek a földön. El-Gamal (2006) felsorolja a Korán legfontosabb funkcióit, amelyek között a liturgikus-spirituális mellett megtalálja jogi, gazdasági, társadalmi szerepét is, és kiemeli a mindenkori jelenhez kapcsolódó relációját.

A Biblia fogalmán, komponensein a különböző vallási csoportok mást és mást értenek, ugyanis a zsidó és a keresztény szentírás terjedelme nem azonos. A zsidók szent könyvei az Izrael népének adott isteni kinyilatkoztatást tartalmazzák, amelyeket a kereszténység is Istentől sugalmazottnak tart, de mellettük hasonló isteni tekintélyt tulajdonít az ősegyházban kb. Kr.u. 50 és 120 között keletkezett írásoknak. Ennek megfelelően a kereszténység a Biblia könyveit két részre osztja: az Ószövetségre, amely többek között a zsidóság Bibliáját¹³ foglalja magába, valamint az Újszövetségre, amely az apostoli írásokat tartalmazza. A keresztények a héber Bibliát az ún. Septuaginta fordításban használják, amely a Kr.e. utolsó évszázadokban görög nyelvű könyvekkel is gyarapodott. A keresztény egyházak által deuterokanonikusnak nevezett könyvek a zsidó és a protestáns kánonban nem találhatók meg.¹⁴ Fontos tudnunk a kanonizálási folyamatok időpontjait, mert így nyomon követhetjük, hogy az arab világra milyen szent íratok lehettek hatással. Thomas (2007) kimutatja, hogy a Kr.u. hetedik században a héber Biblia és az Újszövetség egységes szöveggyűjteménye nem létezett Keleten. A zsidóság számára a szent íratok pontosítása a Kr.u. első században a templom lerombolása után vált fontossá, amelynek elindítója a jamniai rabbigyűlés volt. A keleti keresztény egyházakban a kánon lezárása a Kr.u. 4. században, míg nyugaton csak a tridenti zsinaton született meg.

A Korán szúráinak egybegyűjtése már Mohamed idején megkezdődött, ezeket a Próféta társai szétszórtan birtokolták. Munif (2008) véleménye alapján a Szent Ember azért nem szerkesztette össze egyetlen könyvbe a szúrákat, mert nem kapott erre vonatkozó

¹³A Kr.e. második század utolsó évtizedeiben keletkezett Sirák fia könyve a zsidó Szentírást három részre osztja: a Törvény (Tóra), a Próféták (Nebiim) és az Írások (Ketubiim).

¹⁴Tóbiás-, Judit-, Sirák fia-, Bárak-, Makkabeusok I-II-, Bölcsesség könyve

isteni utasítást. Kisebbségi véleményt alkotnak azok a kutatók (Al-Azami 2003), akik Mohamed földi pályafutására teszik a Korán írott formában való megjelenését. A Szent Könyv végleges formába öntése (legkésőbb a Kr.u. 10. században Abu Bakr bin Mugahid munkásságának köszönhetően) jóval rövidebb idő alatt történt meg, mint a Biblia két nagy egységének véglegesítése.¹⁵

A Biblia és a Korán társadalom- és gazdaságképe mint tudományos feladat ott kell, hogy keresse saját terét, ahol magában a textusban megjelennek az emberre és a társadalomra vonatkozó kérdések. Maguknál a szent iratok szerzőinél vetődnek fel a kérdések, amelyek az ember lényére, életútjára, motivációjára, „kreativitására”, intellektuális képességeire, társadalmi-gazdasági együttélési formáira, politikai struktúráira, valamint általánosan véve, környezetével való kapcsolatára vonatkoznak.¹⁶ A konkrét válaszok kidolgozásában a szövegek összességét kell figyelembe venni és szintézisre kell törekedni. A Bibliától távol áll, míg a Korántól egyáltalán nem, hogy elsődleges céljaként egy társadalmi-gazdasági struktúraként mutakozzon meg, de mindkét mű esetében sok mindent világossá tesz, ha a kutató a különböző szövegrétegekben egymással rokon tendenciákat talál. Az alapvető szövegrészek dialógus jellegűek, és a nyelvi alakok változása ellenére szellemtörténeti szempontból meglepő az emberről, a gazdaságról és a társadalomról szóló megállapítások egybecsengése. Az ember leginkább az Istennel és a prófétákkal folytatott párbeszédben érzi, hogy kérdőre vonják, megvizsgálják, és lényre nem lehet abszolút. Ugyanígy görcsö alá kerülnek az ember által konstruált társadalmi, gazdasági szerkezetek, amelyek szintén nem lehetnek megváltoztathatatlanok. Az ember és az általa kitalált társadalmi-gazdasági keretek úgy, ahogy vannak, semmiképpen sem lehetnek a dolgok abszolút mértékei.

Ebből következik, hogy metodológiai alapelvként már kezdettől fogva szem előtt kell tartanunk:

¹⁵ Abu Bakr bin Mugahid a különböző Korán olvasatokból hetet fogadott el kánoninak, amelyeket a korszak meghatározó politikai vezetői (Ibn Muqla, Ali bin Isa) legitimáltak. Napjainkban általánosan elterjedt a kufai Asimtól (Kr.u. 744) hagyományozott Hafs (Kr.u. 805) változata, amely az 1924-es egyiptomi standard kiadás alapjául szolgált (a jelen értekezésben forrásként használt Koránt Simon Róbert az egyiptomiból fordította magyarra), a másik használatban lévő változat a medinai Nafi (Kr.u. 785) olvasatát továbbadó Wars (Kr.u. 812) verzió.

¹⁶ Előre jelezniük kell, hogy a Bibliára a sztereometrikus gondolkodásmód jellemző, amely az emberi élet terét a jellemző szervek megnevezése által jelöli ki, és így az embert mint egyetlen egészet írja le. A különböző szervek, alapvető funkciójuk jelentésénél fogva, mintegy körülfogják az embert, akiről tulajdonképpen szó van. Ez egyúttal egy olyan látásmódot is igényel, amely a korpusz szerveit és végtagjait azok képességeivel és funkcióikkal együtt látja. A szintetikus gondolkodásmód egy testrészt megnevezésekor annak funkciójára utal (Bír 7, 2).

- a társadalmi, gazdasági kérdésekre kizárólag a Biblia és a Korán Istenről tett bizonyos felé való nyitottsággal, nem pedig a teológia, mint tudomány kiiktatásával lehet választ adni.

- de Popper (2006) megközelítése szerint a vallásos Szent Íratokat tudományos elemzés esetén történelmi dokumentumként kell kezelnünk, és vállalnunk kell a félreértelmezés kockázatát.

- fundamentumként fogadjuk azt a tézist, hogy a társadalmi-gazdasági folyamatokat nem tudjuk értelmezni a vallások kultuszain alapuló kultúrák vizsgálata nélkül.¹⁷

- témánk szempontjából irreleváns, ennek ellenére jelezzük, hogy a kereszténység és az iszlám eszmerendszerének a szent könyvek nem kizárólagos forrásai, de a legautentikusabbak és a legrelevánsabbak, ezért minden más forrás előtt prioritást élveznek.

- a tanulmány elkészítéséhez alapelveként fogadjuk el Wolfgang Ockerfels (1992 5.) megközelítését, vagyis azt, hogy az ember értékei, célkitűzései, erkölce, vallása befolyásolja cselekvését és magánéletét éppúgy, mint társadalmi és gazdasági habitusát, magatartását.

- a téma feldolgozásához egyaránt szükséges a historikus (genetikus) kritikai módszer (bár sokan elavultnak tartják ezt a feltérképezési formát, meglévő előnyeire Beyme (1992) mutat rá), másrészt a Hopkin (2002) és Beyme által egyaránt ajánlott komparativista metodológia. A két metodológia szükségszerűen erősíti fel és egészíti ki egymást, és alkalmassá tesz minket egy taxonómia megalkotására.

- A Szent Könyvek esetében a történelmi kontextus figyelmen kívül hagyása egyben azt is jelenti, hogy általános érvényűvé lépnek elő a különböző szakaszok, versek, részletek, amelyek megteremtik a lehetőséget a végtelen számú értelmezési variánsnak.

- A dolgozatban önálló részként nem jelenik meg „szakirodalmi összefoglaló”, mert a különböző fejezetek témáinak, kutatásainak kidolgozása impliciten tartalmazza a szakirodalom kritikus értékelését. Ezt az eljárási módot a felhasznált irodalom mennyisége indokolja.

Az első fejezetben a Biblia és a Korán tér-, idő- és történetképére keressük a választ, amely abból a szempontból fontos számunkra, hogy megtudjuk, lineáris vagy

¹⁷ Ez az álláspont a társadalomtudományon belül szinte megkérdőjelezhetetlen: Huntington (2008), Haynes (1998), Rostoványi (1998).

ciklikus történet szemlélet érvényesül-e a művekben. Milyen hatással jelentkezett az idő és a tér értelmezése a gazdasági és társadalmi struktúrákra?

1. Első hipotézis (H1): a Szent Íratok lapjain térben és időben egyaránt egy univerzalisztikus és teleologikus struktúra bontakozik ki.

Nem tekinthetjük neutrálisnak azt az információt, amely szerint a több milliárd embert orientáló „Szent Könyvek” a világ dekadenciájáról, az egymást szakadatlanul váltó gazdasági rendszerekről és uralmakról, vagy esetleg egy bizonyos cél felé való permanens fejlődésről és haladásról tesznek tanúbizonyságot térben és időben. Választ keresünk a múlt, a jelen és a jövő értelmezésére, egymáshoz való relációjára és relevanciájára, amelynek fontosságára olyan kutatók mutattak rá, mint Strauss (1999), Koselleck (2003) vagy Marquard (2001). Végezetül hívjuk segítségül Ricoeur (2000 61.) gondolatait, aki a pontos megértéshez a következő receptet ajánlja: „Annak érdekében, hogy ezt az örökséget megtisztíthassuk visszáságaitól, relativizálnunk kell, vagyis a történelem egy sokkal hosszabb ívébe kell visszahelyeznünk, amely egyfelől a héber Tórában és az ősegyház Evangéliumában (...) gyökerezik.”

A második fejezetben azokat a társadalmi-gazdasági szerkezeteket és sajátosságaikat mutatom be, amelyeknek keretében éltek a választott népek. Ez alapján vetődik fel a kérdés, hogy létezik-e optimális uralmi, gazdasági forma, és részesíthető-e bármelyik társadalmi szerkezet előnyben a többivel szemben.

2. Második hipotézis (H2): a Szent Könyvek differenciált képet festenek a különböző társadalmi és gazdasági szerkezeti formákkal kapcsolatban, de azt vélelmeztük, hogy az optimális funkciókat biztosító struktúrák kifejeződnek a szövegekben.

A birodalmakhoz való reláció megválaszolását az indokolja, hogy a 21. században sem mellőzhető ez a kérdés, főleg úgy, hogy az európai népek egy olyan sui generis társadalmi-gazdasági struktúrában (EU) élnek, amely egy impériumhoz hasonló attribútumot mutat.

A harmadik fejezetben a vallás, a társadalom és a gazdaság imperatívuszokban megjelenő relációját elemzem. Az isteni törvény kontra evilági norma viszonyában a lojalitás kérdéskörének problematikája is felmerül. Bemutatásra kerül az engedelmesség anomáliáinak témája és az imperatívuszok közötti harc esetleges kibékíthetlensége.

3. Harmadik hipotézis (H3): a szent könyvek isteni normái egyszerre tükröznek flexibilis és rigorózus, dogmatikus álláspontot a profán világ gazdasági-társadalmi életét szabályozó törvényeivel és más vallások szakrális jogszabályaival való találkozásukkor,

amelyek egyszerre adnak biztonságot a Szent Könyvek aktorainak (ugyanígy a posztmodern kor emberének), másrészt rémisztően hatnak a „multikulturális” világban.

A negyedik fejezet témája a Szentírások szerint vélelmezett vezetői tehetség megtalálása, bemutatása, figyelembe véve a jogi, etikai, társadalmi, gazdasági és interperszonális szempontokat. A téma felveti az abszolút és a relatív értékek viszonyát abból az aspektusból, hogy melyik milyen mértékben szükséges ahhoz, hogy a vezető pozíciót betöltő ember meg tudja őrizni integritását.

4. Negyedik hipotézis (H4): a Biblia és a Korán átfogó elemzése lehetőséget ad számunkra egy új, eddig sehol nem használt vezetői tehetség tipológia megalkotására.

1. IDŐ ÉS TÉR, MINT A GAZDASÁG ÉS A TÁRSADALOM KERETE

1.1. Az idő- történelemszemlélet gazdasági és társadalmi aspektusai

A Bibliában és a Koránban Isten megnyilatkozik az emberiség előtt és az elrejtett, történelem-előtti Isten válik történelmileg nyilvánvalóvá. Fodor (2008 121) szavait idézve a „Deus absconditus”-ból „Deus revelatus” lett. A Szent Íratok azonban nem hagyományos értelemben vett történelemkönyvek, mutat rá Jagersma (1991 I.), középpontjukban Isten tettei állnak, amelyeknek relevanciája van a jelenre és a jövőre. Természetesen a Korán, valamint az Ó- és Újszövetség is meghatározott történelmi események keretében íródott. Demandt (2002) tanulmányaiban világosan kimutatja, hogy az ember és az emberiség számára az idő illetve a történelem értelmezése minden kultúrában kiemelkedő szereppel bír.

1.1.1. A változó idő agrárkultúrákra gyakorolt kényszerítő hatása az Ószövetség egyes könyvein keresztül

Az Ószövetség szerzői nyomatékosan emlékeztetnek rá, hogy az ember időben éli az életét, még hozzá változó időben. Az idő múlása a cselekvés tereként érzékelhető, melyben az Isten és az ember által véghezvitt események változásokat idéznek elő (Gen 2, 7). Izraelben mindig a hit szemszögéből nézték a múlt eseményeit. Ezért az Ószövetség történet szemlélete Rózsa (1986) értelmezésében elválaszthatatlanul összekapcsolódik Izrael Istenébe - a magát a történelemben kinyilatkoztató - JHWH-ba vetett hitével. Izrael úgy vallja meg hitét, hogy felsorolja Isten nagy történelmi tetteit. A történelmi hagyomány és a próféták pedig JHWH üdvözítő vagy büntető tevékenységével hozzák kapcsolatba a történelem eseményeit.

A földművelő kultúra a nap és az évszakok ismétlődésében él, amely állandó ciklikus változás, és az ismert komponensek rotációján keresztül zajlik. A Jahvista részek¹⁸ történetábrázolását meghatározza az életfeltételek biztosításának isteni ígérete: „Mostantól fogva, amíg a föld áll, nem szűnik meg a vetés és az aratás, a hideg és a meleg, a nyár és a tél, a nappal és az éjszaka.” (Gen 8, 22), amely az isteni átok visszavonásának az eredménye, és a történelem bizonyos értelemben vett újrakezdése. Feltűnő, hogy a Jahvista gyakran beszél addig ismeretlen dolgok kezdetéről, többek között az emberiség elszaporodásáról (Gen 6, 1) vagy a hatalmaskodás megjelenéséről a földön Nimród uralmával (Gen 10, 8). Az idő múlásával bekövetkező változást az „új” szó használatával

¹⁸ Annak a négy forrásnak - Jahvista, Elohistá, Deuteronomium, Papi - egyike, amelyből J. Wellhausen iskolája szerint a Pentateuchus/Hexateuchus keletkezett.

érzékelteni (Ex 1, 8). A Jahvista számára a történelem az események egy változó-változtató, teleologikus egymásutánisága, amely „idő”-ként az emberi társadalom és gazdaság számára életlehetőséget nyújt.

Haag (1989) a történelem keretei iránti átgondolt és differenciált érdeklődést az un. Papi iratban fedezi fel. Naptári-kronológiai dátumokat sorol fel, és fontossá válnak olyan adatok, amelyek pontosan megmutatják, hogy Izrael hány esztendőn keresztül élt Egyiptomban (Ex 12, 40), vagy Ábrahám hány éves volt, amikor JHWH megjelent neki (Gen 17, 1). A Papi irat végzi el az idő tagolását, ezzel lehetővé teszi az időpontok megállapítását, tehát a naptár szerepét tölti be. A teremtésben keletkezett égitestek feladata a nappalok elválasztása az éjszakáktól, az esztendők, valamint az ünnepnapok és hétköznapi meghatározása (Gen 14, 1). A rendezett idő ezzel Isten teremtés-adományai közé tartozik. A tagolt idő ezen értelmezési kísérlete lehetővé teszi a különböző idők minősítését. Az idő így válik segítővé a történelemben való tájékozódásban, és az abban rejlő lehetőségek megítélésében. A Papi irat univerzális történelemszemléletet tükröz a teremtéstörténettől kezdődően (Gen 1. f.). Világképe statikus, ugyanis Isten a kozmoszba örök törvényeit építette bele, Ábrahámban és Noéban pedig az egész emberiséggel kötött szövetséget jeleníti meg.

A „ma” fontossága a Deuteronomiumban jelenik meg, és az atyák idejétől való elhatárolódást szolgálja. A „ma” a kontraktust kötő Isten jelenlétén keresztül nyeri el döntő jelentőségét. Figyelmeztet azonban, hogy az ember a mindenkori jelen óra aktualitását csak akkor ismerheti fel, ha a történelmet nem felejt el: „Emlékezzél! Ne feledkezz meg róla.” (Dt 9, 7). A múltban megtörtént, Istennel szembeni engedetlenségét Izraelnek mindig szem előtt kell tartania. Aki ugyanis megfeledkezik arról, hogy az átélt történelmet értelmezze, az Wolff (2001) látásmódja alapján tönkreteszi a jövőt a mában. A történelem Istene „ma” az az Isten, aki a jövő ura. A „ma” hirdetett ige a ma generációját összekapcsolja az elkövetkezendő nemzedékekkel, akikre ez az ige éppúgy vonatkozik (Dt 29, 13). Az időhöz való viszony a Dt 29, 13-ban a modern ember számára megszokottól eltérően jelenik meg. Az izraelita ember az elmúlt időt mint adott dolgokat maga előtt látja, míg a jelenkorban élő ember úgy véli, hogy azok múltként mögötte vannak. A jövő pedig nem előtte, hanem a háta mögött van (Jer 29, 11).

A deuteronomista történeti műben¹⁹ jelenik meg az a történetábrázolás, amely a nagy politika terén lezajló cselekedetekre koncentrál, de az eseményeket egyetlen közös

¹⁹ A deuteronomisztikus történeti mű folyamatos elbeszélést nyújt Izrael történetéről, attól kezdve, hogy a törzsek Kánaán elfoglalására készülnek, egészen a babiloni fogságig; részei: Dt, Józs, Bír, 1-2 Sám, 1-2 Kir.

elem kapcsolja össze, amely a prófétáktól indul ki. A műnek választ kellett adnia arra a kérdésre, hogy miként következett be Izrael és Júda politikai és gazdasági tragédiája, és miért vetette el JHWH a népet. Az 1 Kir 8, 24 tükrözi az ige és a történelem megfelelését, amely alapján az író a foglalkoztatta, hogy miként működik JHWH igéje a történelemben. Konklúzióként megállapította, hogy a történelmet szabályozó igének pusztító és építő hatása van. Ezen elgondolás alapján racionális sémába foglalta a történelmet, amelyet üdvtörténetként aposztrofált. Ez olyan folyamat, amelyet a benne permanensen kimondott, ítélő és megmentő isteni ige formál és vezet beteljesedésre.

A történelem monoteizmusban gyökerező egysége a prófétizmusban jutott kifejezésre. Így a történelmi múlt, jelen és jövő összefüggésbe került, amely abból a meggyőződésből származott, hogy a jelenben azt a JHWH-t hirdetik, aki már a múlt nagy tetteiben kinyilatkoztatta magát Izraelnek. Ugyanez a JHWH tartja kezében Izrael jövőjét is, amelyre biztosítékot nyújtanak a megelőző isteni tettek. Ennek, Dohmen (1985) értelmezése szerint, némileg ellentmond a zsidó képtilalom, amely kizárta az Isten ábrázolását. Ez az intézkedés a minden emberit felülmúló Teremtő transzcendenciáját óvja. Mindezek ellenére a történelem egységét és kontinuitását a múltban, jelenben és jövőben tevékenykedő és Izraellel dialógusban álló Isten azonossága biztosítja. Az eszkatológia az izraeli prófétizmus történelmi jellemzője, és azért bukkant fel, mert a karizma a túlerőben lévő intézménnyel (politikai és gazdasági hatalom) szemben tehetetlennek bizonyult. Bock (2002) mindezek között fennálló ok okozati viszonyként értelmezi a jövő fontosságának felértékelődését, mivel az eszkatológia jellemzője, hogy a meghirdetett jövő Isten üdvözítő tetteinek a következménye, és nem a dolgok menetének eredménye. A bekövetkező jövő attribútumai közül Rózsa (2001) a végérvényességet tartja relevánsnak, amelyet a jelen állapottól mély szakadék választ el.

A történelem szerepének tisztázását a Deutero-Izajás viszi tovább azáltal, hogy a múltat és a jövőt új összefüggésben világítja meg (Iz 46, 10). A korábban láthatatlan eljövendő itt a múlt próféciáinak, orákulumainak fényébe kerül. Először tehát maguk az elkövetkezendő események indulnak meg az emberhez, mivel az ember magától nem fordul feléjük. A prófétai ígélet azáltal viszi tovább az idő és a történelem megértését, hogy megnyitja az „új” jövő lehetőségét. Megjelenik a legtávolabbi idő (*ólám*), amely ugyanúgy vonatkozik a múltra, mint a jövőre. Ezért harsogja a Zsoltárok könyve (93, 2): „Trónod szilárdan áll kezdet óta, te, Uram, öröktől fogva vagy.”. Ahogy az idő és a történelem mint múlandó dolog nem fájdalmas tapasztalatok nélkül való, úgy biztosítja JHWH az örömet örökre (Iz 51, 11). Számára nincs teológiai, politikai, gazdasági határ teremtés és

történelem között, mivel a kreáció történelmi kategóriává válik: új Izraelt teremt (Iz 48, 6). Minden, amit a teremtőről mondani akar Buber (1998) szerint a történelemre irányul, és mindaz, amit a történelemről mond, az üdvösség iránt táplált reményt jelzi. Ezért kapcsolódik össze Izajásznál a népek és Izrael megváltása, ezért az univerzalizmus híve.

A történelem és az idő önálló témává válik a Prédikátornál. Megállapítja, hogy mindennek megvan a maga ideje, de ez nem pusztán üres kategóriát jelent, hanem éppen adott alkalmat egy esemény számára, sőt az eseménynek egy aspektusára. Ezt prezentálja a Préd 3, 1-8, amikor felhívja a figyelmet arra, hogy a történelemben az embernek nem minden sikerül mindig ugyanúgy, mert a sikerhez és a kudarchoz a különböző időpontok nem egyformán kedvező alkalmakként társulnak. Tudni véli, hogy az Isten megszabta minden emberi cselekvés idejét, megvan a maga „kairosza” minden döntésnek, de az ember tettei nem esnek egybe az Isten által megszabott idővel. Nem tud az ember egyformán cselekedni a történelemben, mert önnön magával is különböző dolgok történnek. Az ember képtelen megszabni az időpontokat és ez csapásként nehezedik rá. Az embernek az idővel és a történelemmel kapcsolatos gondját az jelenti, hogy a jelenben töpreng a múlttól és a jövőről anélkül, hogy az átfogó összefüggést megértené, miközben saját jelene is kicsúszik a keze közül. Az isteni mű egészét és a történelem változásának értelmét az ember képtelen felfogni. Az Isten - parancsolatai szerinti életvitelben és a jó lehetőségek iránti fogékonyságban - mutatja fel a messzire pillantó szkeptikus előtt a történelemmel és az idővel kapcsolatos bánásmód egyetlen lehetőségét.

A történelem dualista szemléletű vizsgálatának előtérbe kerülését Bright (1993) az apokaliptika (Dániel könyve) megjelenésének idejére helyezi. Dániel nem a történelem fordulópontjára koncentrált, hanem egy olyan új világot és kort várt, amely már túl van a történelmen. Dániel könyvét a világtörténelem szimbolikus vagy allegorikus foglalataként értelmezik a zsidó-keresztény hagyományban. Történelmi koncepciójának egészét az uralomváltás gondolata határozza meg, mindaddig, amíg el nem érkezik az az uralom, amely örökké fog tartani. A Biblia egészét meghatározó lineáris történelemszemlélet domborodik ki a műben. Dániel szerint a történelem nem más, mint az egymást váltó világbirodalmak korszaka, egészében azonban mégsem bizonyul az uralom-váltás modell (translatio imperii) hívének, mert a birodalmakat összezúzza egy hatalmas kő, amely az Isten által támasztott királyság. Komoróczy (1992b, 119) úgy látja, hogy nemcsak az uralom-váltás fogalmazódott meg Dániel könyvében, hanem a történelem végső célja felé tartó haladás is, és ennek köszönhetően a könyv a haladás- vagy fejlődés elméletét prezentálta.

1.1.2. A „metahistorikus” történelmi rend gazdasági és társadalmi potenciálja az Ószövetségben

A múlt páratlan ábrázolását az Izrael hitéből fakadó látásmód tette lehetővé, amely nem más, mint a jahvizmusban gyökerező történet szemlélet. Az ószövetségi ember meggyőződése, hogy a történelemben Isten nyomaival találkozik, amelyeket csak a hit fényénél lehet felismerni. Az eseményeket irányító rejtett isteni tevékenység ismeretében értheti meg a hívő azokat az összefüggéseket, amelyek a történelmet irányítják. Isten történelmet formáló tevékenységét jellemzi, hogy JHWH az egész történelem korlátlan ura. Ezt „metahistorikus” üdvtörténeti rendnek nevezi Rózsa (2001 312.), mivel Isten a történelem ura, aki a népek sorsát irányítja, és a történelmet egy meghatározott cél, Isten uralmának beteljesedése felé vezeti. Semmi sem történik akaratán kívül és nincs helye a véletlennek. Teljhatalmának egyik megnyilvánulása, hogy nem lehet olyan tragikus történeti helyzet, amelyet ne tudna üdvösséggé változtatni. Ezt tükrözi József története (Gen 50, 20), és a próféták igehirdetése, amely kifejezi, hogy a történelem Isten kreáló erejéről tanúskodik (Ez 37, 1-14). Sőt, az ember istenképességéből Hentschel (2008) azt olvassa ki, hogy Isten és ember képes kommunikálni a történelemben, mert olyan közel állnak egymáshoz. A szemita nyelvterületen valaki vagy valami nevének ismerete egyet jelent lényének és lényegének birtoklásával. Isten nevének ismerete és magyarázata (Ex 3, 13-14) egyetlen egyszer fordul elő az Ószövetségben, amelyben Isten valódi történelmi ittlétének bizonyítékát látja Gnilká (2007). Ez kétirányú hatást jelent, egyrészt saját népe felé, másrészt népének ellensége is empirikus tapasztalatot nyer létezéséről.

A történetírás fejlődésével egyre jobban előtérbe kerülnek a direkt humán tényezők összefüggései, az emberi indulatok, motivációk és szándékok, ezzel párhuzamosan egyre inkább sikerül megmutatni a háttérben álló isteni tervet, amely szerint történik minden (1 Kir 1). A történelemnek alapvető meghatározottsága, hogy az embert úgy mutatja be, Rad (2000 I.) értelmezése alapján, mint aki a bűn önmaga által okozott tragikus körforgásának áldozata. A deuteronomista történetteológia a történelmi időt is meghatározott sémába foglalja, amikor úgy mutatja be, hogy Izrael egy ideig mindig követte a bírát, a halála után azonban elfordult JHWH-től és következett a vezető nélküli időszak, amikor is az Isten büntetésként kiszolgáltatta a népet az ellenségnek. Az ókori kelet ciklikus gondolkodású volt, de itt a szerzőt Izrael teljes történelme foglalkoztatta, mégpedig az, hogy mi az értelme és tartalma Isten szemében egy teljes korszaknak.²⁰ Jóllehet ez a történelem - úgy

²⁰ Az ember és az emberiség történelmi sorsa a Hold ciklikusságát prezentálja. Az archaikus teória ezért nem hajlandó a történelemnek értékhordozó jelentést tulajdonítani. A gazdasági és társadalmi okok miatti

tűnik - egymástól többé vagy kevésbé független önálló eseményekre oszlik, Isten szemében mégis egységes egésznek alkot. Az isteni, történelmet irányító tevékenység bemutatásában mindig érvényesül Izraelnek az a hite, hogy JHWH felette áll az eseményeknek, és cselekvése átfog minden történést. Nem jelenik meg többé bizonyos időközönként végbemenő szent csodákban, hanem teljességgel eltűnik az empirikus tekintet elől. Mindamelllett folyamatosan penetrálja az élet valamennyi területét, a teljességgel profánt is. Az Ószövetség felfogásában Rózsa (1986) szerint Istent - noha közvetlenül tevékeny a történelemben - soha nem sodorják az események, hanem megőrzi transzcendenciáját. JHWH munkálója, de nem része a történelemnek, amely az ember világához tartozik. Ezért a történelem minden isteni közreműködés ellenére az ember tevékenységének eredménye, aki nem csupán tehetetlen bábu Isten kezében, hanem egyben felelősségteljes cselekvő. Ennek ellenére Preuss (1991) felfedezi Isten emberi alakját is a történelemben, amikor az „Úristen lépteit” (Gen 3,8) lehet hallani, vagy amikor Ábrahám vendégszerető gondosságával találkozik (Gen 18, 1-14).²¹ Az sem ritka, hogy a teremtmény angyala alakjában találkozik alkotójával (Gen 16, 10; Bír 6, 14). Az ószövetségi ember a jövőt a jelen cselekvésével alapozza meg, és tetteiért Isten számadásra szólítja fel (Oz 4, 9). JHWH transzcendenciájának hitéből fakad Izrael történelem szemléletének mítosz-ellenes beállítottsága és valóságérzéke is. Izrael számára a történelem kezdete a jelen valósághoz tartozik, és nem az időtlenségbe torkollik. A kozmosz és a történelem születése Isten kreációjából indul el. Gniska (2007) a Gen 2, 2 alapján úgy értelmezi a teremtést, mint ami az idő fogalomkörén belül helyezkedik el, és jelöli a történelem kezdetét. Az Ószövetség történelemképe, ha fel is használja a mitológiai elemeket, azon nyomban demitizálja azokat.

Az Ószövetség tehát a monoteizmusból kifolyólag a történelmet egyetlen folyamatos és összefüggő egészként szemléli. A történelem nem más, mint kizárólagos urának, JHWH-nak és Izraelnek kommunikációja. Ebben a kezdeményező az Isten, aki megszólítja az embert. A történelem egységét és töretlenségét a múltban, jelenben és jövőben dialógust folytató egyetlen Isten azonossága biztosítja, szemben az emberi partner állhatatlanságával. JHWH mellett az idegen Istenek semminek bizonyulnak, s a népek felett egyedül neki van hatalma, hogy rendelkezzen velük.

szünetelés azáltal nyert értelmet, hogy megfelelt az idő rendjének. A Hold, mint időmérő eszköz, az „örök visszatérés” mítoszt hordozta magában Eliade (1998) értelmezésében. A Hold fázisai és a három éjszakán át tartó eltűnése, majd ismételt felbukkanása a ciklikus elméletek fundamentumát adták.

²¹ Az antropomorf kifejezőmód mindig metaforikus jellegű, amit jól tükröz, hogy számos ellentmondásos kijelentéssel találkozunk, többek között azzal, hogy Isten megbánhat-e valamit: 1Sám 15, 29, 1 Sám 15, 11.

A történelem egysége arra a felismerésre vezetett, hogy a történelem teleologikus, egy cél felé halad. JHWH hatalma nem a természet megismétlődő eseményeiben, hanem a történelem meg nem ismételt cselekedeteiben mutatkozott meg, és ezeket tervszerűen vezette. Tehát nem örök és nem ciklikusan ismétlődő, hanem befejezés felé tartó folyamat. Ez a befejezés a büntetés vagy az üdvösség lehet. JHWH üdvözítő tevékenysége nem a természet illetve az évszakok ciklikus körforgásában, hanem megismételhetetlen egymásutániségben történik. Rad (2000 I.) értelmezésében Izrael egyedül a Prédikátor könyvében veszítette el üdvtörténeti gondolkodásával fennálló kapcsolatát, és csúszott vissza az egész Keletet meghatározó ciklikus gondolkodásba. Ez a ciklikus gondolkodás azonban tökéletesen profán formában fejeződik ki, és a szerző ebben a JHWH történelmi cselekvését mindenestől nélkülöző világban Istent keresi.

Az üdvtörténet egyes eseményeit az Ószövetség eleve céltudatosan kapcsolja össze (Dt 6, 23). A történelem célirányossága az Ószövetségben a kezdet és a vég, az ígélet és a beteljesedés dichotómiájában jelenik meg, melyben isteni üdvözítő terv valósul meg. A történelemnek alfája és ómegája van, kiindulását a kozmosz és az ember teremtése jelenti, míg Izraelé akkor kezdődik, amikor Isten meghívja a pátriárkákat, majd kinyilatkoztatja magát Mózesnek. A történelem végét a próféciák hirdetik meg változatos formában, de az ítélet ellenére alaphangjuk az üdvösség. A prófétai ige hirdetésben jut kifejezésre leginkább az, hogy a történelem cél felé tart, és Isten a történelmet szövetsége beteljesítésére irányítja. A prófétáknál fokozatosan előtérbe került a történelem beteljesedésének üdvösség-jellege, amelyet ezért eszkatológikus vonásokkal ruháztak fel, és a megígért történeti vég a történeti kezdetnek megfelelő újakezdéssé alakult. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a történelem megismétlődik, hanem, hogy a végpontban megvalósuló új kezdet messze felülmúlja a kiinduló pontot, és valóban nívumot hoz (Jer 31, 31-34). A történelem az ígélet és a beteljesedés összefüggésében isteni üdvtervet valósít meg. A lépésről lépésre kibontakozó üdvterv végső fokon Isten országának megvalósulásához vezet. Az üdvterv lehetővé teszi a történelem megértését, az egyes események szélesebb összefüggésbe helyezését és megvilágítja a jövőt is. Olyan üdvtörténet tehát, amely az Ószövetség lapjain soha nem ér el az üdvig. Üdvtörténet és mégsem az, hanem történet, amelynek nincsen teológiai végállomása.

Az Ószövetség írói felismerték a történelem értelmének egyetemes vonatkozásait is. Izrael saját történelmét mindig más népekével összefüggésben szemlélte. Ennek oka nemcsak az volt, hogy Izrael sorsa összefonódott az ókori Kelet népeinek történetével, hanem hitéből következett egyetemes látásmódja: JHWH, Izrael Istene a népek egyetlen

Ura, mellette nincs más kezdeményező a történelemben. A népek is JHWH alkotásai, ezért hoznak létre egyetlen nagy közösséget, amelyről a népek táblája tanúskodik a bibliai őstörténetben (Gen 10. f.). Így jelenik meg az egyetemes történelmi látásmód, és vele az emberi nem egységének eszméje. Izrael tudatában volt annak, hogy különleges helyzetét csak Isten kiválasztásának köszönheti, és hirdette, hogy a történelem végén a népek is eljutnak JHWH elismerésére (Iz 45, 14; Ez 36, 23).

Izrael történelmi érzéke akkor gyengült meg, amikor a törvény jelentőségével a vallás egész alkata megváltozott. Bright (1993) ebben a törvény elszakadását látja a szövetség gondolkörétől - ahová eredetileg tartozott - amely ezáltal valamilyen örökkévaló és változatlan létezővé vált. Ennek köszönhetően a vallás kezdett eltávolodni a történelmi összefüggésektől, mivel a hit alapja a történelmi szövetség helyett a törvény lett (2 Krón 6, 11). A judaizmust is jellemezte azonban az isteni üdvterv várható beteljesedése, tehát a jövő iránt tanúsított érdeklődés. Megjelent a politikai messiásra való várákozás, de a szabadtói remények nem a fennálló társadalmi rendhez fűződtek, hanem az Isten által küldött személyhez, aki az új rendet hozza, és ezzel megújítja a történelmet. Schubert (1992) kutatásai azt prezentálják, hogy JHWH napját, a várt eszkatont a történelemben, már nem a fennálló társadalmi rend folytatásaként fogták fel, hanem mint katasztrófális isteni beavatkozást, amely más és új rendet hoz létre, méghozzá Isten üdvtervének beteljesedését a történelemben.

Az eszkatológia, a végső dolgok hangsúlyozása, Simon (2009) meglátása alapján a későbbi zsidóság köreiben nem élvezett prioritást. A halál utáni élet fontossága az izraeli vallásban - a babiloni fogság és a makkabeusi kor kivételével - eltörpült az evilágihoz képest. Pozitív vagy negatív tartalmú ítéletét választott népével JHWH a mindenkori aktuális időben artikulálja, ahol Eliade (1998) értelmezésében a sabbathi pihenőnap keretében, mint imitatio dei, a történelem végéig jelenvalóvá vált.

1.1.3. Gazdaság és társadalom messiási időkerete az Újszövetségben

Az Újszövetség arról tanúskodik, hogy Krisztus az Isten megváltó hatalmának várt és döntő belépése az emberi történelemben, amely az idők teljessége. Az „Ige” a teremtés alapján Gál (1987) elmélete értelmében már valamilyen szellemi módon jelen volt az Ószövetség idején is a világban, de valóságosan az Újszövetségben nyilatkoztatta ki magát úgy, hogy történelmi eseménnyé lett. János apostol a Teremtés könyvéhez hasonlóan a „kezdetben” (1, 1) időhatározóval kezdi evangéliumát, amellyel a Megváltó történelmet meghatározó keretszerepét szimbolizálja. Jézus megkeresztelkedésekor ezért történik az

evangélisták szerint teofánia (Lk 3, 21-22; Mk 1, 9-11; Mt 3, 13-17), amelyben megnyilvánul a történelem ura. Jézus, az Újszövetség tanítása szerint, Istennek a végleges történeti és eszkatológikus kinyilatkoztatása a világban. Ezért Isten országának várt eljövetele Jézus életében és munkájában valósult meg (Mk 1, 15). A Messiás kánai menyegzőn mondott szavai mutatják az új korszak kiinduló pontját: „Mit akarsz tőlem asszony! Még nem jött el az én óráim.” (Jn 2, 4). Senior (1992) felfogásában Jézus csodái (dynamis: Mk 6, 2; Mt 13, 54; Lk 4, 36) küldetésének szerves részét alkotják, amelyekkel megindult Isten uralkodása. A történelemben megjelenik az igazi hatalom, amely képes legyőzni a sátáni erőket. Az Újszövetség interpretációjában Ő Izrael történelmének teológiai értelme és célja. Keresztelő János ezért tárja fel tanítványainak thaumaturgiájának szimbolikáját az Izajás próféta (61, 1-3) által megjövendöltek szerint. Jézus csodatevése nem csak legitimálta eszkatológikus üzenetét, hanem Meier (1994) szerint dinamizálta is. A mustármagról szóló parabola a végérvényesség startpontjára reflektál, amelynek alfája garantálja az ómegát. A „frame” jelleg vitathatatlaná vált Jézus halálakor kimondott búcsúüzenetével: „Beteljesedett!” (Jn 19, 30).

Az Izrael történetéhez való viszony dialektikus, nem kontinuos história, ennek okát Bultmann (1998) abban látja, hogy megszakítják a Krisztusban bekövetkezett eszkatológikus események. De az ellentét a történeti Izraellel - az üdvtörténet eszkatológikus törése - valójában nem a diszkontinuitást, hanem éppen a folytonosságot jelenti. Isten népének kiválasztása most a keresztyén gyülekezetben realizálódik, akikkel megkötötte Isten az új szövetséget. Fitzmyer (2003 b.) a Rom 9, 6-9-t úgy értelmezi, hogy Izrael nehéz helyzete nem ellentétes azzal, hogy Isten szuverén ura a történelemnek. A törésvonal abban fedezhető fel, hogy a prioritás a pogányokra tevődik át, mert az Ószövetség ígéretei nem a rassz Izraelének, hanem a hit Izraelének szólnak. A genealógia nem biztosítéka az öröklésnek, ezért utal Pál apostol Ábrahám fiaira (Gen 15, 2; 16, 15), akik közül egyedül Izsákon keresztül származott tovább az üdvösség a történelemben. Jézus egész működése arra mutat, amit már az Ószövetség is hirdetett, hogy Isten maga nyúlt bele természetfeletti jelekkel az emberiség történetébe. Tanúskodik róla, hogy az emberi történelem nem tiszta természet, nem profán folyamat, hanem az Istennel fennálló kapcsolatnak és az örök cél felé való menetelésnek a kifejeződése (Jn 16, 5-15). Madigan (2008) a János evangéliumban azt a sugallatot látja, hogy az Ige eljövetele a világba nem egyszeri és megismételhetetlen esemény, hanem kontinuitás, sőt a Logosz (memra) jellegzetes vonása. Ezt tükrözi a grammatikai szerkezet is, mivel melléknévi igenevet használ és nem befejezett ígét. Az Ige funkciója, hogy helyreállítsa és tökéletesítse a

kapcsolatot Isten és teremtménye között. Jézus fellépésének kezdetekor eszkatológikus próféciát hirdetett a következő szavakkal: „Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyek országa” (Mt 3, 2). A Fiú emberi alakja szerint visszatért az Atyához, de az emberi történelem telítettsége nem szűnik meg, mert a Szentlélek a történelem végéig jelenvaló marad a világban. A történeti Izrael üdvösségtörténeti szerepének lezárását jelenti Jeruzsálem pusztulása (Mt 23, 37-39), de egyben meghirdetésre kerül Jézus abszolút hatalommal való második eljövetele is (Mt 24, 30), amely által lezárul az emberiség földi története. Ezzel keretbe foglalja az embeiség hátralevő időszakát.

Az Újszövetségen belül különbségek találhatók a jelen és a jövő értelmezésében és számos árnyalatot lehet felfedezni. A történelmi szituációhoz kötötten a kutatók²² feltérképezik Jézus példabeszédeiben a Kr.u. 1. század Palesztinájának társadalmi - gazdasági környezetét. Máté és Márk az evangélium kerygmatisztikus jellegének szolgálatába állították a történeti beszámolót, ezért létezik náluk egyidejűleg eszkatológikus és történelmi esemény. Az eszkatológia történetiesítését János vitte végbe (Jn 3, 18) azáltal, hogy megjelenik az ítélet, és a Jézussal való találkozásban megtörténik a hit és a hitlenség. Collins (2003) értelmezésében az üdvtörténettel egyidejűleg a történelem eszkatológikus ellensége, az Antikrisztus képe is megjelenik. Az ítélet nem egy drámai kozmikus eseményben testesül meg, hanem az emberek Jézus szavával szembeni magatartásában megy végbe. Az eszkatológia történetiesítése abban is kifejezésre jut, hogy a világ nem tudta érzékelni és értelmezni, hogy mi történik, csak diszharmóniát látott (Jn 9, 16). A passió órája a világ számára a diadal órája, mert úgy tűnik, hogy abban a világ fejedelme parancsol (Jn 14, 30), valójában azonban ez az óra a világ elítélése.

Lukács evangéliuma és az Apostolok Cselekedetei csupán egy világtörténelemként lejátszódó üdvtörténetet tartalmaznak. Farkasfalvy (1994 173) szerint ezt tükrözi Lukács munkássága is, akinek evangéliuma „Krisztus idejét” mutatta be, míg az Apostolok Cselekedetei az „Egyház idejét”, amely a történelem végéig fog tartani. Lukács ezért írja le a többi evangélistához képest egy „szemtanú” és egy „történész” pontosságával az eseményeket: „Heródesnek, Judea királyának korában...” (Lk 1, 5), „Ebben az időben történt, hogy Augusztus császár rendeletet adott ki...” (Lk. 2, 1), „Tibériusz császár uralkodásának 15. esztendejében, amikor Poncius Pilátus volt Juda helytartója, s Galileának Heródes volt negyedes fejedelme, testvére, Fülöp meg Itureának és Trachonitis tartományának, Lizániás pedig Abilinának volt a negyedes fejedelme, Annás és Kaifás főpapok idején...” (Lk 3, 1 - 2). Ez utóbbi idézetből is kitűnik, hogy a szerző az akkori világ

²² Jeremias (1970), Scott (1990), Young (1998), Hultgren (2002), Székely (2003).

egésze számára mutatta meg a történelmi események datálását. A „történelem közepe” Jeruzsálemben bontakozott ki Jézus halálával és feltámadásával, de miután a zsidóság elutasította az „evangéliumot”, az üdvösségtörténet centruma Rómába tevődött át.

Az ítélet és az üdv eszkatológikus folyamatok, azaz olyan történések, amelyekkel megszűnik a világ addigi rendje, befejeződik a történelem addigi menete. Murphy - O'Connor (2003) „A korintusiakhoz írt első levél” 2, 6-8 szakaszával jellemzi Isten üdvösségtervét, amely a romlott, pusztulásra ítélt társadalom keretei között a Megváltó megalázó halálán keresztül valósul meg. Ezért Jézus isten- és emberképe egyrészt ahistorikus, mert Isten és a teremtmény viszonya nem kötődik a világhoz, másrészt Jézus istenképe radikálisan történetivé is vált, ugyanis a történetietlenítés dialektikusan értendő: a világtörténelmen túli Isten találkozik az emberrel az ő mindenkori saját történetében.²³ Madigan (2008 103.) ezért nevezi a testté vált Ige népének a keresztény közösség tagjait. Az üdvösség így szorosan összekapcsolódott a világtörténelmi eseményekkel, és nem egy mitikus korban, és nem is egy transzcendens szférában zajló időtlen folyamatként játszódott le, hanem itt a földön történt. Az új szövetség azonban nem egy nép történetét megalapozó aktus, hanem eszkatológikus esemény - bár egy történelmi cselekedetből fakad - és „Isten népe”, amellyel ez a szövetség köttetett, nem világtörténelmi, hanem eszkatológikus tényező. Arra a kérdésre, hogy „Ti kinek mondtok engem?”, a keresztény ember válasza: „Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia” (Mt 16, 16), amelynek következtében az Ószövetség új értelmet nyer, mint a megváltás művének része, amely a végcélhoz, Krisztushoz vezet, és Bright (1993) értelmezésében ez az Üdv története. Az üdvösség története azt tárja elénk, hogy Isten párbeszédet kezdett az emberrel. Ennek következtében az emberi történelem sorsa Gál (1987) interpretációjában eldőlt az üdvösség javára, ugyanis a történelem nem más, mint az Atya és a Fiú belső, örök párbeszédének a témája. Boyarin (2001) erre a binitarianizmus terminus technikust használja, amely értelmében a Logosz Isten önkinyilatkoztatása, Isten permanensen jelen levő kreatív és határozott szava a történelemben. Ezt fejezi ki János evangélista „Az Ige Istennél volt” (Jn 1, 1) szófordulattal.

A keresztény Szentháromságban harmadik személye a Szentlélek (2Kor 13, 13) az emberiség történelmének végéig jelenvalóvá lett és lesz. A Vigasztaló (Paraklétosz; Jn 14, 26) a keresztény egyházak kohéziós, szakrális ereje. A krisztológikus megközelítés

²³ Jézus fenségcímei (Emberfia, Kyrios (Úr), Krisztus (Messiás), Dávidfia, Isten Fia, Fiú, Soter (Üdvözítő), Logos (Ige) Gnlika (2007 118.) szerint mind arra utalnak, hogy ő a végső idők történelemben megjelenő üdvösségghozója.

történetsszemléletében az ember jelene a döntő, és nem a múlt vagy a jövő (Lk 12, 8). Az ember aktuális döntése határozza meg a végleges sorsát, amely sajátos interakciós időkeretet eredményez. Az ember és Isten kölcsönös output - input relációjában a teremtmény döntése a jelenben zajlik, míg a Megváltó válasza a jövőben történik.

Augustinus óta a lineáris történetlátás megkérdőjelezhetetlen a keresztény kultúrában, amelyben hegei parafrázissal a tézist felfoghatjuk a Paradicsomnak, az antitézist a kereszthalálnak, a szintézist a parúziának.²⁴ Konklúzióként megállapíthatjuk, a történelem folyamata teleologikus, amely az eszkhatonban teljesül be, ezáltal a cél definiálja az ember számára a mindenkori jelent, amely egyben a történelmi múltat is magában hordozza.

1.1.4. Az idő, a kereskedelem és a kultusz relációja a Koránban

Munif (2008) értelmezésében a Korán azt állítja magáról, hogy az emberiség számára benne található az egyetlen épségben megmaradt útmutatás a múltra és az eszkatológikus jövőre vonatkozóan. A Korán prognózisai pontosan beteljesednek, amelyet jól prezentál a Perzsa Birodalom 30. szúrában megjövendőlt veresége.²⁵ Mindezek bizonyítják, hogy a Koránban megnyilatkozó Isten ura a történelemnek.

Fodor (2008) interpretálásában a kinyilatkoztatás fogalmának szinonimája maga a Korán, amely ebben a felfogásban nem lehet a történelemben végbement isteni kinyilatkoztatásra adott válasz. A Korán, Allah irreverzibilis szava, amely independens a történelmi eseményektől és megváltoztathatatlan. A Szent Írást megközelíthetjük az inlibráció fogalmával, amely Isten transzformációját jelöli könyv alakban. Időtlen és ősrégi tekintéllyel egyedül a Szent Könyv bír, ezért a centrumban nem Mohamed található, akinek ezért Gnilka (2007) szerint nincs szoteriológiai szerepe. A Próféta csupán egy intőkből és örömhírhozó életútjából összeálló hosszú időfűzér utolsó darabja.²⁶ A Koránban ezért nem fedezhetünk fel szinte semmilyen személyes közlést Mohamedről, amely alól kivételt a 111. szúra képvisel. A Korán nem más Fodor (2008) értelmezésében, mint az Őskönyv autentikus arab változata, így a Korán is preegzisztens. Minden Szentírás az Őskönyvből vezethető le, a Koránban ezért jelennek meg a Bibliával megegyező

²⁴ A történelemtudományban a lineáris megközelítés nem számít önmagától értetődőnek, gondoljunk csak Spengler és Toynbee ciklikus teóriájára.

²⁵ Kr.u. 630 körül a Bizánci Birodalom végleges győzelmet aratott a perzsa seregeken.

²⁶ A történelmi idő ebben az aspektusban teljességgel indifferens, a nemzetségek láncolata összegabalyodik, így lesz Mária, Jézus anyja, Mózes fivérének, Áronnak leánytestvére (19: 28).

történelmi szereplők. A történeteik közötti eltérések okát az adja, hogy a Bibliát meghamisították az Írás Népei.

A Korán történetisége és időbelisége vitatott kérdés a muszlim világban. A mutazilita teológia a 43: 2 ájára hivatkozva a Korán teremtettsége mellett tör lándzsát, míg az asarita²⁷ iskola (és az egész ortodoxia) megkérdőjelezhetetlennek tartja a Korán örök és teremtetlen voltát. Az asarita megközelítés szintén megtalálja azon ájákat, amelyekkel alátámasztja dogmáját, azáltal, hogy az Ősírás Allahnál van (13: 39), egy jól őrzött égi táblán (85: 22). Nagel (1994) rámutat a Korán időbeliségének megjelenésére még az asarita iskola rigorózus felfogásában is, mert a szent mű szavainak recitálása már az idők kezdete óta a történelemben zajlik. A Korán (17: 106) történelmi időbe való belépését nyomatékossítja, hogy részletekben érkezett el az emberiséghez.

Nagel (1994) lehetetlennek tartja, hogy a Korán Istenével a teremtmény direkt módon érintkezésbe lépjen.²⁸ Nicholson (1997) a teremtő és a teremtmény közötti differenciát áthidalhatatlannak rajzolja meg, amely egyben azt is jelenti, hogy nincs közösen megélt idejük. Allah az emberi történelmen kívül marad és megőrzi transzcendenciáját. Isten felsőbbrendűsége ellenére az antropomorf képek a Koránban is megjelennek. Istennek vannak testrészei (3: 26; 11: 37; 2:115), rendelkezik tárgyakkal (32: 4). A „megszabott határidő” (6: 2) elrendelése az ember számára a Teremtő omnipotenciáját jelenti. Ibn Khaldún (1995) a 46: 15 ája értelmezése alapján egy nemzedék idejét 40 esztendőben határozza meg. A determinista felfogás szerint ez a sors definíciója, amelynek a teremtett világ alá van vetve.²⁹ A dolgok elrendelt ideje Isten birtokában van (27:57), még a Próféta sem rendelkezik ismeretekkel a végső Óra idejéről (7: 187). A „Végső Óra” (17: 21) azonban mindenképpen eljön és lezárja az emberi történelmet. A szakadár zsidó és keresztény vallási csoportok ideje lejárt, annak köszönhetik fennmaradásukat, hogy Allah egyetlen szavával „haladékot ad nekik” (42: 14). Az emberi időszámítást is egyedül Allah uralja, derül ki az ephesosi hétalvók legendája körül kialakult vitában. A Legenda Aureában és a többi keresztény elbeszélésben eltérő koncepció alakult ki arról, hogy a Decius császár parancsára, a hitéért bealaztatott hét fiatal hány esztendeig aludt a Kelion hegy egyik barlangjában. Mohamed világossá teszi, a

²⁷ Al-Asari (Kr. u. 873-935) által alapított vallásjogi iskola.

²⁸ A muszlim misztika, a szufizmus ebben a kérdésben a Korán tanításával ellentétes álláspontot fogalmaz meg.

²⁹ Armstrong (1998 85) a fatalizmus fundamentumát a dzsáhilija (hitelenség kora) idején meghatározó muruvva (virtus-etika) teóriájában találja meg. A dahr (idő, sors) kíméletlenségét az emberi élet önmagától értendő velejárójának aposztrofálták. Ennek keretében volt értelmezhető az egyénre kiszabott idő, az adzsál, amely az ember minden törekvésétől independens. Ezt a szemléletet fedezi fel Watt (2000) a 45:24 ájában.

pontos információt csak Allah adhatja meg, ami 309 évet tesz ki (18: 25). Az idő meghatározása, nem a mai értelemben, a másodpercnyi pontossággal determinált életstílusnak megfelelően bírt jelentőséggel, hanem a terminusok a kereskedelem szempontjából különültek el. A „Járjatok bennük éjjel-nappal biztonságban” (34: 18) a kereskedelem számára való út- és időhosszt határozza meg, amely a karavánállomásokat és a közöttük lévő útszakaszt jelenti. Ezek a stációk „(messziről) látható városok” (34: 18), amelyek úgy helyezkedtek el egymástól, hogy délben és este érhessek el őket a karavánok. Ez azért volt költséghatékony, mert nem kellett élelmet és vizet szállítaniuk.

A 2: 213 vers az emberi társadalom fejlődéstörténetét tükrözi, amelynek kiindulópontján az emberiség egyetlen közösséget alkot, majd ezt követően anarchikus viszonyok uralkodtak.³⁰ Isten hírnökei a diffúz világban bizonyos közösségeket szólítottak meg, eltérő időpontokban. Az időbeliséget mutatja az „utód” terminus gyakori használata a Koránban, amely a nemzedékek egymás utáni történelmi láncolatára vonatkozik. Zovkic (2008) szerint Mohameddel az az idő érkezett el, amikor Isten olyan üzenetet hozott el, amely már nem korlátozódik egy meghatározott történelmi korra. Az iszlám az emberiség történelmének végéig érvényes lesz, és világtörténelmi küldetésstudatot fogalmaz meg. A „próféták pecsétje” (33: 40) kifejezés mindösszesen egyszer található meg a Koránban, de a muszlim vallásfelfogás fundamentumává vált. Az iszlám profetológiája Mohamedet ez alapján tartja az utolsó küldöttnek, akivel az emberi időben lezárulnak az isteni kinyilatkoztatások.

Az emberi idő fontossága a medinai periódusban domborodik ki, amit Benyik (2008) az alapján támaszt alá, hogy Mohamed életének utolsó tíz éve van csak pontosan dokumentálva.³¹ A mekkai korszakban a Próféta élettörténete minden prófeta generális ábrázolásával egyezik meg, önálló perszonális jegyeket nem hordoznak az események. Simon (1967) az időszámítás irreleváns jellegére hívja fel a figyelmet a nomád arabok körében, ahol az évek elenyésző a jelentősége, bioritmusukat a napszakok- és az évszakok váltakozása határozta meg. Az időbeli pontosításokhoz nevezetes eseményeket, kataklizmákat hívtak segítségül. Még a kereskedőváros Mekka sem rendelkezett általánosan elfogadott időmeghatározással, és a Korán sem használ pontos történelmi datálásokat. A Szent Könyv (29: 14; 32: 5) többször említ ezer esztendősi időszakot, de ezekben az esetekben Simon (1975) értelmezése szerint csak azt kívánja közölni velünk, hogy valami pontosan körül nem írható, emberi mértékben soknak számító időt jelent.

³⁰ K10: 19; 21: 92; 23: 52.

³¹ Megteszi ezt al - Tabari „A követek és királyok” című könyvében.

Ezzel ellentétben a medinai periódus Prófétája az időben megragadható egyénként, sui generis sorshordozóként jelenik meg. A nagy horderejű társadalmi és gazdasági cselekedetek magában a Koránban történelemként jelennek meg. A hétköznapi életet keretbe foglaló idő a különböző eljárásjogi előírásokban is megjelenik. A válás normarendszerében a „várakozási idő” (iddá) intézményesített rendszere társadalmi és gazdasági kérdések megoldására egyaránt szolgált. A 2: 228 ájában található előírás három hónapos terminust jelöl ki a válás kimondásától végleges bekövetkeztéig tartó időszakra. A válás és az újraraházasodás az asszonyok számára négy hónapos moratóriumot jelölt ki. Az intézkedés fontosságát abban láthatjuk, hogy ez az időszak annak tisztázására szolgált, hogy az asszony állapotos-e, mert az apa személye fontos örökösödési kérdéseket vetett fel. Az elhúzódó jellegű gazdasági és hitelezési ügyekkel kapcsolatban a 2: 282 vers még az arab világban szokatlan írásbeli megerősítést is előírja.

Az iszlám előtti arab időszámítás a holdévet (holdjárást) a napévvvel (a föld forgása) a szökőhónap betoldásával tudta szinkronba hozni.³² Ennek ellenére is komoly diszharmónia alakult ki, amely állandó eltolódásokat jelentett. A holdév ugyanis rövidebb, mint a szoláris év, így a hónapok állandó mozgásban vannak, amely egyben évszakováltásokkal bonyolódik. Mekka egyik társadalmi szerepét a zarándoklat pontos idejének definiálása jelentette, amely együtt járt a hónapok eltolásával. Mohamed ezt az időszámítási módot megváltoztatta (9: 36-37), amikor Kr.u. 632-ben bevezette a szökőhónapok nélküli holdévet.³³ Az interkaláció rendszerét blaszfémiának tekintette, mivel az ember isteni funkciót vindikált magának azáltal, hogy beleavatkozott a teremtett rendbe.

Az Ábrahám-vallás történelemlátását Simon (1994) a retradicionalizálás elvén nyugvónak írja le. A jelenhez rendelt múltképzésnek eklatáns példáját hozzák a 3: 96-97 versek, amelyek a Kába ősiségét tükrözik. A „városok anyja” (6: 92), Mekka történelmi és kozmogóniai értelemben is a világ közepét jelenti. Ábrahám és Izmael alapításából (14: 35) kifolyólag az első város az emberiség történelmében, ezen kívül a Föld köldöke. A 3:19 verset értelmezve Németh (2008) hangsúlyozza, hogy az iszlám már az emberiség kezdeténél jelen van. A mon tematikus 12. szúra József történetének elbeszélésével világosan tükrözi a Korán történelemfelfogását. Az ókori görög történelmi felfogás és az

³² Goldziher (1981 I.) a nomádok éjszakai vándorlásából vezeti le a Hold fontosságát az időtájolásban, amelynek folyamodványaként az adott nap az estével kezdődött.

³³ A muszlim időszámítás (amelyet Umar kalifa (Kr.u. 634-44) vezetett be, és Kr.u. 622. július 16-ra, a hidzsra eseményéhez kötve adja meg az emberi történelem zéró pontját) és a keresztény gregorián naptár között egyre növekvő eltérés van. Egymáshoz képest történő számításuk a következő képlettel adható meg: $G = H - H/33 + 622$; $H = G - 622 + (G - 622)/32$.

Ószövetség látásmódja bukkan elénk, amelyben a vég határoz meg mindent. Az események is visszafelé lesznek értékelve, ezért mondja Jákob: „Bizony ti magatok főztetek ki valamit! Szép türelem hát (az én feladatomban). És Allah az, akihez segítségért kell fohászolni az ellen, amit elmondotok.” (2: 18)

Mohamed nyilvános működését a Kr.u. 613-632 intervallumra tehetjük. A fellépésekor meghirdetett eszkatológikus próféciát „Közel van immár az Óra és kettéhasadt a Hold.” (54: 1) Benyik (2008) Jézuséhoz hasonlóként értelmezi. Az idő eszkatológikus interpretálását hordozza „az első összegyűjtés” (59: 2), amely a zsidók Végső Napon történő megítélését tükrözi a jelenben. A Korán felrajzolja az emberiség történelmének utolsó kataklizmáját is (18: 92-98), amelyet az emberiségnek a káosz és rombolás erőtől, Gógtól és Magógtól kell elszenvednie. A Korán végső konklúziója eltolja az eszkatológikus tevékenységet a jelenből, Isten tette (9: 44) az utolsó időre koncentrálódik.

A Korán történelemlátása dichotóm jellegű marad; míg a mekkai korszak teleológikus, a medinai periódus ciklikus felfogást tükröz. Az előbbi magában hordozza az isteni „causa efficiens”-t, az utóbbi az üdvtörténet diszharmóniája miatt visszatér a kezdeti „aranykor”-hoz, Ábrahámhoz.³⁴

1.2. A tér gazdasági és társadalmi aspektusai

1.2.1. Az Ószövetség univerzális látásmódja a gazdasági és társadalmi térben

Izrael Isten népének tekintette magát, de ez nem jelentette azt, hogy szorosan elzárkózott volna minden más társadalomtól. Ábrahám hitének fundamentumát Benyik (2008) a meghívás élményéből vezeti le: „általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Gen 12, 1-3). A Gen 20, 13 ezt a gondolatsort viszi tovább azáltal, hogy Ábrahám szolgától született fiára, Izmaelre is kiterjed az áldás, akinek utódait szintén nagy néppé teszi a Teremtő. Mózes 4. könyve Ézsau leszármazottait az edomitákat testvérnépként kezelte (Num 20, 14), és Izrael maga is bonyolult folyamatban formálódott néppé. Bright (1993) mutat rá, hogy kialakulási periódusában különböző eredetű népelemeket foglalt magába. A későbbi Izrael ősei nem mind vettek részt a kivonulásban, és már az exodust végrehajtott is elegy nép volt (Ex 12, 38; Num 11, 4). A teljesen idegen törzsek csatlakozását szimbolizálja a midjániták története, amely Mózes apósának törzse volt (Num 10, 29-32). Az ország idegen törzsekből származó lakóit (gér) nem lehetett elnyomni, mert - Buber (1998) szerint - Izraelnek emlékeznie kellett, hogy idegenként élt

³⁴ A két ellentétes látásmód egyszerre jelen volt már a klasszikus muszlim történelemírásban is. A lineáris paradigmát követte Tabari (839-923), míg a ciklikus felfogás irányította Ibn Khaldun (1395-1406, Simon 2002) kezét.

Egyiptomban. A fáraók uralkodása alatt érezhették, hogy mit jelent jogfosztottnak lenni (Ex 23, 9).

A Józs 1-12 a honfoglalás eseményét fegyveres erőszakként írja le, amit egész Izrael gyorsan és véresen, egyesült erővel vitt véghez, kiirtva az ország addigi lakóit. Kontrasztként az Ószövetség egy másik elbeszélése erre másképpen emlékezik; a Bír 1 hosszú folyamatról beszél, és leginkább csak annektálásról. Izrael később azokat a népeket is befogadta, amelyek ősei fegyveresen ellenálltak a honfoglaláskor, mint a gibeonita városzövetség (Józs 9. f.). A héremet csak bizonyos ellenálló kánaánita városok ellen használták, és Palesztina lakosságát semmi esetre sem irtották ki, sőt a népesség nagy része lázadással támogatta az izraelitákat (Bír 1, 22-26). Az Izrael által elfoglalt és győzelmi jegyzékben felsorolt több város esetében sincs szó katonai hadműveletekről. Sőt, Jagersma (1991 I.) hangsúlyozza, hogy Dávid idején előkelő jebusziak, mint a hettita Uriás fontos állásokat töltöttek be. Salamon közigazgatási rendelete pedig a kánaánita lakosságot teljesen egyenjogúvá tette az államon belül.

Izrael nagyjai az emancipáció hívének mutatkoztak házasságpolitikájukban is. Mózes, Izrael vallásának nagy alapítója idegen nőt vett el feleségül és apósának, Jetrónak, aki pap volt, azt is megengedte, hogy részt vegyen az áldozati lakomán (Ex 18, 10-12). Az eszményi király, Dávid, aki vegyes házasságból született (Rut 4, 18-22), feleségül vette Gesúr arám király leányát, és ezt a birodalmi logikát követte fia, Salamon is, akinek háremébe sok fejedelmi származású nő került. A külpolitikai és gazdasági realitásokhoz igazodva többek között az egyiptomi fáraó leánya is. A királyság ideje alatt ez a gyakorlat teljesen megszokottá vált. Salamon még templomot is építtetett az idegen feleségei által tisztelt istenek számára (1 Kir 11, 8). Manassze - júdai király - a jeruzsálemi templomban is engedélyezte a pogány kultuszgyakorlatot (2 Kir, 21, 7), míg Acháb izraeli király a Baal vallást hivatalosan elismerte a kánaániták számára. A fogság utáni templom pedig perzsa védnökség alatt épült fel, és a perzsa uralkodóért áldozatot mutattak be (Ezd 6, 10).

A felebaráti szeretet a nem izraelita embertársakra is vonatkozott, amelynek kizárólagos oka JHWH volt (Lev 19, 34). Sőt, már az Ószövetségben is megjelent az ellenség szeretetének képe, világosan rajzolja meg ugyanis az emberek között tátongó szakadékot, és tisztán látja azt is, hogy az ember saját magát veszíti és pusztítja el, amennyiben nem lép rá a gyűlölet leküzdéséhez vezető útra. Az ősi Szövetség könyve a gazdasági realitásokat maradéktalanul figyelembe véve úgy rendelkezett, hogy a bajba jutott állat megmentése fontosabb legyen minden izraelita számára, mint az állat gazdájának ellenséges viselkedése (Ex 23, 4). Az állatállományt fenyegető veszély

elhárításának érdekében az ellenségeknek ki kellett békülniük. Még egy lépéssel továbbmegy a Példabeszédek könyve (25, 21), ahol magán az ellenségen is segíteni kell, ha az szorult helyzetbe került. Dávid attól sem zárkózott el, hogy az ország integritását fenyegető filiszteusok szolgálatába szegődjön és vazallusi helyzetbe kerüljön.

Izrael saját történelmének kezdetét és folytatását lényegében JHWH ígéreteinek megvalósulásaként értelmezte, így összefonódtak bizonyos, a jövőre vonatkozó várakozások, amelyek közül egyesek túlléptek Izrael saját tapasztalatainak körén az egyetemes felé, és ezáltal tudtak Wolf (2001) szerint különböző népekhez tartozó embereket magukba foglalni. Ennek példája a minden ígéret beteljesülését jelentő új szövetség Izraellel, ami a népek közösségének bevonásával és a világ teljes megújításával együtt valósul meg. Az Ábrahám személyéhez kapcsolódó bibliai történetek ezt tükrözik: „Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Gen 12, 3). Az ilyen típusú áldás Izrael ősatyjának idegenekhez fűződő kapcsolatát használja modellként, mint a pusztulásra megérették érdekében való közbenjárás (Gen 18, 17), az ősi ellenséggel történő megegyezésre való készség (Gen 26, 28), vagy a gazdasági segítségnyújtás (Gen 39, 5; 41, 49, 57). Izrael elhívása a világ népeit is érintette, ugyanis JHWH más népek sorsát is kezében tartotta (Ám 9, 7), és az idegen népek megtérésének lehetőségét is kifejezte (1 Kir 8, 41-43). Az Izajás 19, 23-25 azt mutatja be, hogyan vált Izrael harmadik erőként az áldás közvetítőjévé két nagyhatalom - Asszíria és Egyiptom - számára.

A prófétáknál sorra megjelenik a bűnös népek kiirtásának motívuma, de Buber (1998) felhívja a figyelmet arra, hogy ezzel párhuzamosan Izraelt is elítélik, és felsejlik JHWH egyetemes akarata, hogy testvéri rend uralkodjon a népek között. Illésnek az idegen királynő elleni protest-akcióiból levonhatnánk azt a következtetést, hogy fajgyűlölő volt, emberszámba vette azonban a careptai (főniciai) özvegyasszonyt. Ezt az önellentmondásos viselkedést Jeremiás példáján keresztül érthetjük meg. Jeremiást Isten az emberiség fölé rendeli prófétának (Jer 1, 6), ezért beszél az idegen nemzetek és saját népe ellen (Jer 46-51.f.). Isten munkáját Izraelre vonatkozóan ebben az órában ugyanis csak a rombolás jellemzi, ahogyan egyelőre az összes többi néppel is tesz, mert Babilon mindenkit legyőz. A prófétai iratok azonban a béke ígéretével is foglalkoznak, amelyet Izajás egy újabb dávidi leszármazottól vár (Iz 9, 5). Ez a béke már nem csak Izraelre korlátozódik; a népek Sionhoz zarándokolnak, és minden fegyvert az élet fenntartására, a gazdálkodáshoz használható eszközzé alakítanak át, a hadicselekményeket pedig felfüggesztik (Iz 2, 2-4).

A próféták közül többen hirdették,³⁵ hogy JHWH maga pusztítja el a harci eszközöket, és velük együtt éneklí a Zsoltárok könyve, hogy a Seregek Ura „megálljt parancsol a hadaknak a föld határáig, szétzúzza az íjakat, és összetöri a lándzsákat, s a pajzsokat tűzben elégeti.” (Zsolt 46, 10).

A fogság előtt az univerzalizmus kérdésével kevesebbet foglalkoztak, mert Izrael politikai és gazdasági értelemben nemzet volt a maga nemzeti kultuszával, és nem akarta a pogányokat megtéríteni. A fogság következtében viszont megváltozott a helyzet, és Deutero-Izajás felhívta a népeket, hogy fogadják el Istent, mert közeleg a világuralma, és a pogányoknak is van helye JHWH népei között. Az új „béke-világbirodalomhoz” az igazságosság és minden politikailag és gazdaságilag elnyomott megsegítése is hozzátartozik, ahogyan ezt a messiási uralkodótól várják (Zsolt 72; Iz 11, 2). Izrael a történelemben nem tétlen szerepre, hanem roppant felelősségre van elhívva (Iz 43, 8-13), mert az isteni üdvterv választott eszköze, JHWH szolgája, aki által az Úr véghezviszi az egész világot megváltó munkáját. Bright (1993) megközelítésében Deutero-Izajás próféciája távol állt a hit szűk nacionalista értelmezésétől.

A fogságból hazatért nép azonban nem volt alkalmas ilyen tanítás kivirágztatására, és bár ez az eszmény az Ószövetség ideje alatt soha nem talált általános elfogadtatásra, tovább élt. Zakariás (2, 11) és Malakiás (1, 11) próféták a fogságból való hazatérés után azt az időt várták, amikor a pogányok a Sionra özönlének. A törvény pedig rendelkezett a pogányok közül csatlakozók (prozeliták) befogadásáról, és egyenlő bánásmódot biztosított számukra (Lev 24, 22; Ez 47, 22).

A pogányok altruista bemutatása Jónás könyvében található, amelynek szerzője személyes felelősséget érzett a nem zsidók igaz hitre való megnyerése iránt. Ez a missziós szellem akkor is fennmaradt a zsidóságban, amikor a pogány műveltség vonzása miatt mind jobban magukba zárkóztak (Tób 13, 11). Bár a zsidó hit soha nem lett igazán misszionárius szemléletű vallássá, és nem tartotta céljának a prozeliták gyűjtését, voltak zsidók, akik örültek a befogadásuknak (Jud 14, 10). Bock (2002) Rut könyvében fedezi fel a lobbizást, hogy Izrael integráljon idegeneket saját társadalmába.

A bölcsességhez való viszony egyetemes beállítottságúvá alakult, amennyiben az Izraelen kívüli világ is részesedik abban (Péld 8). A népek a bölcsesség jóvoltából a jog és a rend jótéteményeinek élvezőivé válnak. A nemzetek kormányzói pedig mindnyájan kapnak bölcsességet az Istentől (Péld 8, 15). Rad (2000 I.) nem tartja meglepőnek, hogy a perzsa nagybirodalomban és a hellenista nép között élő zsidóságban jelentkezett annak az

³⁵ Ozeás 1, 4; 2, 20; Jeremiás 49, 35; Mikeás 5, 9-13; Zakariás 9, 10.

igénye, hogy a népek összességét szem előtt tartva tisztázzák sajátos helyzetüket az emberiség történetében.

Az univerzális látásmódhoz nagymértékben hozzájárult, hogy az Ószövetségen belül az egyén felszabadult a közösség, a gén befolyása alól azáltal, hogy találkozott Isten akaratával a feléje forduló isteni szeretetben. Wolff (2001) felfogásában az ember önmagát csak akkor érti meg, ha egyénné válik, és a veleszületett kötelékekből kilépve egy új szövetségre lesz elhívatva. Az ígélet, miszerint az ember individuummá válásában minden nép tagjai részesedhetnek, az Ószövetségben is megjelent (Gen 12, 3; Iz 45, 14; Zak 8, 23).

Az emberiség végső célja már az Ószövetségben magába foglalta a világ összes népének közösségét, amely nem más, mint a szeretet (Iz 9, 21).

1.2.2. A társadalmi és gazdasági izoláció kísérlete az Ószövetségben

Izrael népe a JHWH kizárólagos jogairól szóló ószövetségi részben (Ex 34, 10-26) a világ felé cezúrát húz. JHWH társadalmának középpontjában egy ünnep, a pászka ünnepe áll, amely visszapillantás arra az életformára, amikor nem volt haza, csak JHWH az ellenséges környezetben.

Komoróczy (1992 c.) értelmezésében Illés próféta tanítását Jehu tábornok ültette át a gyakorlatba, amikor kipusztította Omri házáat és a kozmopolita szellemet. Ez az intranzigens politika a nemzeti irányzat győzelmét jelentette, amely ellehetetlenítette a diplomáciai és gazdasági együttműködést a szomszédokkal, és így végezetül kiszolgáltatta Izraelt egy birodalomnak. Illés győzelmének következménye mind Izraelben, mind Júdeában a nemzeti hagyományba való bezárkózás lett. A kozmopolita-integratív politika elvetésre került, és a szűk közösségi és szellemi „mi” keretébe kontrahálódott. A Deuteronomium tanítása hangsúlyozza, hogy egy izraelitának hogyan kell testvérként viselkednie. A „törvény” segítségével az izraelita társadalom legtávolabbi peremén élő személyeket is bevonták a testvériség kötelékébe. Ezért kell a testvér-rabszolgával jól bánni, és a testvér-király ezért nem lehet gögös, mert mindenki testvére a másoknak. Ez a törvénykönyv élesen elkülöníti Izraelt a környező népektől, főleg a kamat tilalmára vonatkozó rendelkezésben (Dt 23, 20), amely előírja, hogy csak külföldiekkel szemben szabad alkalmazni.

Az államiság idején a legkevésbé sem volt vitás, hogy ki tartozik Izraelhez (Dt 23, 1-8), a fogság utáni korban azonban ez megváltozott, tekintve, hogy Izrael ekkor már nem a természet és a történelem meghatározta nép volt. A törvény függvénye lett, hogy ki tagja Izraelnek, és ez redukciót eredményezett, a szent mag tisztaságának védelmében ugyanis ki

kellett zárni Izrael köréből azokat, akik más törzsekhez tartoztak (Neh 13, 1-3). Másrészt Schubert (1992) rámutat, hogy bizonyos körülmények között a törvény lehetővé tette e kör bővülését és ebben az esetben a prozelitákat Izrael tagjaivá fogadták.

Izrael JHWH akaratát dinamikusnak tartotta, amely minden vallási, gazdasági vagy politikai szempontból megváltozott szituációban új formában jelentkezett. A fogság előtti korban a parancsolatok nem törvények voltak, hanem olyan események, amelyet minden generáció mindenkor megtapasztalt JHWH részéről a maga konkrét helyzetében, és amellyel szemben állást kellett foglalnia. A fogság utáni időszakban azonban JHWH minden kor felett álló abszolút törvényadó akaratát érvényesült és a parancsolatok törvénné merevedtek. Ezt a gondolatvilágot tükrözi Aggeus próféta, aki a pogányoktól való radikális elkülönülésre szólít fel (Ag 2, 10-14). A szegregációt fokozta, hogy a fogság után Izrael jövője a törvény parancsainak szigorúbb betöltésétől függött, ezért tulajdonítottak a vezetők nagy jelentőséget a ceremoniális tisztaságnak, a templomi kultusznak, a szombatnak és a tizednek. Számukra ezek nem jelentéktelen külsőségek voltak, hanem megkülönböztető jegyei annak a megtisztult Izraelnek, amelyért fáradoztak. A törvény mint integráló elv és mint megkülönböztető feltétel ezért tett szert mind nagyobb jelentőségre. A türelmességnek határt szabott azzal, hogy létalapja a törvény volt. A törvényhez való ragaszkodás által a közösség az igazi Izraellé vált, ezt az eszményt azonban nem érhették el, ha idegenekkel keveredtek. Ezt tükrözik Nehemiás és Ezdrás elzárkózásra vonatkozó intézkedései. A gyülekezet legfőbb gondja az volt, hogy a maga önállóságának védelmére hogyan tarthatja magát tisztán a világtól. A közösség sorsa azt tanúsította, hogy el kellett különülniük, ha mint zsidók fenn akartak maradni, vagy beletörődtek abba, hogy a judaizmus, mint olyan, eltűnik a világból.

A tisztaság (tohora) meghatározása Komoróczy (1992a.) antropológiai értelmezésében mindig választóvonal a „mi” és az „ők” között. Ez a rossz versus jó duális oppozícióra épül, ezért volt tilos a vegyes házasság (Tób 4, 12), és ezért kellett a zsidónak összetartania a zsidóval (Eszter könyve), a törvényt elhagyó honfitársakat ugyanis megvetették (Sir 41, 8-10). A zsidó gyülekezet tagjai nagy büszkeséggel tekintettek magukra (Zsolt 147, 19), és Bright (1993 435.) interpretációja alapján az volt az uralkodó felfogásuk, hogy a pogányokat megérdemelt sorsukra kell hagyni. JHWH napja eszkatológikus ábrázolásának ezért volt közös vonása a népek végső támadása Jeruzsálem ellen, akiket Isten legyőz, népét viszont békességben megtartja örökre.

A zsidóság azzal jelent meg a történelemben, hogy JHWH Tóráját abszolút rangra emelte. Végül a szó szokványos értelmében vett törvénné vált, amelyet szó szerint, sőt

betű szerint be kellett tartani. Amíg a Szövetség könyve (Ex 21-23) Izrael életterét a tilalmak és parancsolatok révén csak külső szempontok szerint rendezte, addig a fogság után a tér belső vonatkozása szerint is egy isteni rend alá vetették. A törvény nemcsak az élet és a cselekvés alapja lett, hanem egyenértékűvé vált a szövetséggel, és a vallás lényegét és tartalmát alkotta. Ennek köszönhetően kialakult a judaizmus és a „magatartás-zsidóság” (Komoróczy 1992a. 265.), amelynek fő vonásai, hogy a kultuszt a törvény szabályozta és igazolta, így az erkölcsös élet a törvénynek megfelelő magatartással vált egyenlővé, és a jövő záloga a törvénynek való engedelmesség lett. Izraelnek ekkor már nem volt történelme, legalábbis nem olyan, amelyet JHWH-val közösen folytatott volna. „Ettől fogva mintegy a történelem rejtélyes túlszéljén élt és szolgált Istenének” (Rad 2000 I. 81.), amelynek következtében véglegesen megszűnt a többi néppel vállalt szolidaritása is. E radikális elkülönülés következtében ijesztővé, sőt gyűlöltté vált a többi nép szemében (Eszk 3, 8).

A zsidó gyülekezet egyrészt elfordult a világtól - magába zárkózott és nem egyszer türelmetlen magatartást tanúsított - másrészt a pogányok üdvösségének kérdése is foglalkoztatta. A két magatartás között antagonisztikus feszültség áll fenn, amit kielégítően sohasem oldottak meg. Az antinómia a monoteista hit és a kiválasztás fogalma között keletkezett. Ez mutatkozik meg Nehemiás és Ezdrás elkülönítő intézkedéseiben, amelyekben élesebben állapították meg Izraelnek a világtól való szegmentáltságát, ugyanakkor megközelíthetőbbé is tették. Az új Izrael kisebb és nagyobb is volt egyszerre, mint a régi. Kisebb, mert nem mindenki lehetett tagja, aki izraeli leszármazott volt, hanem csak az, aki engedelmességet fogadott az Ezdrás-féle törvénynek, ugyanakkor nagyobb, mert semmi sem akadályozta meg, hogy a gyülekezetbe felvegyék a nem izraelitákat, amennyiben a törvény igáját készek voltak magukra venni. Az ellentét soha nem tűnt el, sőt Bright (1993) szerint az elzárkózás mindjobban felülkerekedett. Ennek következtében a disszimiláció átváltott disz-integrációba. Az identitás megőrzésének közösségi stratégiája arra irányult, hogy mindenáron fenntartsa a csoport kohézióját, és ezért szigorúan szabályozza a gyülekezeten kívüliekkel való kapcsolatokat.

A zsidók külön nép akartak maradni, amely saját törvénye szerint él, és bízik abban, hogy Isten megvédi őket. Abban azonban már különböztek a véleményeik, hogy ez hogyan teljesebbé válik, ennek következtében szektákra, pártokra szakadtak. A szadduceusok válasza alapján a judaizmusnak nem volt jövője, ők csupán a status quot akarták. A harcos nacionalizmus is zsákutcának bizonyult. Az apokaliptika különös színjátékának nem volt helye a világtörténelem színpadán, és a judaizmusnak, mint eszkatológikus közösségnek

sem volt jövője. Egyedül a farizeusok útja maradt, amely a Misnához és a Talmudhoz vezetett. A farizeusokat nem lehet politikai pártnak tekinteni, de - összhangban a zsidó és a bibliai tradícióval - soha nem figyelhető meg a politika és a vallás teljes szétválasztása, mivel a politikai kérdéseket Jagersma (1991 II.) szerint vallási megvilágításban látták és látják. Izrael története a zsidó nép történetében folytatódik tovább, és ez a nép Isten törvénye alatt jelen korunkig fennmaradt. Van azonban egy másik válasz is, amely az Ószövetség történetének és teológiájának célját Krisztusban és az evangéliumban látja. Ez nem más, min a kereszténység. A régi Izrael története tehát egy bizonyos ponttól kezdve két úton haladt tovább: egyrészt a népeket magával ragadó Jézus-mozgalom, másrészt a zsidó nép útján, akik ebben a mozgalomban nem ismerték fel a remélt messiási valóságot.

1.2.3. Az Újszövetség egyetemes látásmódja, avagy egy szubkultúra találkozása a „szupranacionális” gazdasági és társadalmi térrel

Gnilka (1999, 2007) kutatásaira támaszkodva állítja, hogy Jézus személyes küldetése elsősorban a zsidó néphez szólt, és hangsúlyozta, hogy Izrael házának elveszett juhaihoz jött (Mt 15, 24), más esetben pedig eltiltotta a tanítványait attól, hogy a szamariaiakhoz menjenek téríteni (Mt 10, 5). Jézus működését szinte teljes pontossággal, földrajzi koordinátákkal is megadhatjuk, amikor az evangélium Galileáról (Mt 4,23) és annak tájegységeiről, városairól tudósít (Mt, 11, 21-24). A jövendölések alapján Isten országát először Izraelnek kellett felajánlani. Madigan (2008) az első keresztényeket azokban a zsidókban azonosítja, akik a memra (Logosz) inkarnációját a Megváltóban találták meg. Figyelemfelkeltő azonban, hogy Jézust a földön első alkalommal a keletről jövő pogány bölcsek imádták, majd Heródes üldöztetése elől József nyugatra, a pogányok közé volt kénytelen menekülni családjával. Jézus működésében is megjelent az egyetemes vonás, amely a kafarnaumi századosnak mondottakban (Mt 8, 10-12) és a szamariai asszonnyal való beszélgetésében látható (Jn 4, 1-26). Ez utóbbi történet két aspektusból is univerzális jegeket tükröz, egyrészt etnikai vonatkozásban, mert a szamariaiakat pogányoknak tartották a zsidók, másrészt nemi szempontból, mert a rabbik nem álltak szóba asszonnyal. Jézus a közösségi jelleget is kiteljesítette a katolikus egyház társadalmi tanítása alapján (Tomka, Goják 1993), a kánaáni menyegzőn és Zakeus házában, amikor a bűnösökkel evett együtt.

Máté evangélista látszólagos anomáliát okoz azáltal, hogy egy dimenzióban szemléli az egyház ószövetségi előtörténetét, majd a Messiás földi életében összegyűlt kis nyáját és a maga olvasótáborát. A megoldást az által nyújtja, hogy Jézus Isten fia, de ennek

dicsősége csak a feltámadás után lesz örökrésze, és csak miután ebben részesült, küldi tanítványait apostoli küldetéssel minden nép közé (Mt 28, 19-20). Jézus utalt arra, hogy az emberiség nem helyhez kötött vagy nemzeti istenséghez fog imádkozni, hanem az „Atyához”, aki mindenkinek az atyja. Ezt a gondolatsort képviseli Máté evangéliuma (1, 1) azáltal, hogy Jézus családfáját Ábrahámától vezeti le, és hiteles örökösének tekinti magát (Jn 8, 52-58). Ezért lehet egy egyetemes vallás alapja az Újszövetség, amelyben Farkasfalvy (1994) szerint az Efezusi levél adja meg az egész világot átfogó Egyház teológiáját. Ehhez azonban a keresztény gyülekezeteknek fel kellett oldaniuk egy korai egyházpolitikai feszültséget. A centrális probléma a zsidó és nem zsidó keresztények relációjában keletkezett.

Péter apostol pünkösdi beszédével (ApCsel 2, 14-36) létrejött az első keresztény közösség. A jeruzsálemi ősgyülekezet, mint az utolsó idők gyülekezete annak az igazi Izraelnek tartotta magát, amely számára most beteljesedett az Ószövetség ígérete. A főapostol mindenekelőtt a zsidók megtérítését célozta meg (ApCsel 3, 12-26), de az események egyre nagyobb távolságra vitték el a keresztény hittérítőket. A szigorúan vett etnikai határokat Péter lépte át a pogány Kornéliusz megtérítésével (ApCsel 10, 12-16), aminek következtében megindult a pogány misszió. A jeruzsálemi keresztény ősgyülekezet azonban hű maradt a zsidó hithez és a törvényhez, ezért konfliktusba került görögül beszélő tagjaival (ApCsel 6, 1), akik üldözésnek lettek kitéve a zsidóság részéről. A feszült helyzetet az un. „apostoli zsinat” (Gal 2, 1-10) volt hivatva tisztázni, amely elérte a törvénytől szabad pogánykereszténység gyakorlatát. Az apostoli dekrétum (ApCsel 21, 15) bizonyos kötöttségeket még meghatározott a „pogánykeresztényekre” nézve, de ezen intézkedések után megalakulhatott a hellenisztikus gyülekezet. A konfliktus azonban nem oldódott fel, mert a judaisták a zsinati döntés ellenére a pogány-keresztény gyülekezetekben propagandát fejtettek ki a törvénynek és behatoltak a páli misszió területére, amelyről Fitzmyer (2003a.) és Byrne (2003) értelmezése alapján a Galatáknak és a Filippieknek írt levelek tanúskodnak.

A Rómaiaknak írt levél kifejti a keresztény hit princípiumát azzal a kijelentéssel, hogy az Ószövetség ígéretei nem a fizikai leszármazás értelmében vett Izraelnek szólnak, hanem a hit Izraeléhez (Róm 9, 6-29). A testi leszármazás nem biztosítéka az öröklésnek, hiszen Ábrahámnak sok fia volt (Gen 15, 2), de az ősatyának ígért üdvösség csak Izsákon keresztül származott tovább.³⁶ A János evangélium (8, 37-44) fogalmazza meg ezt a tételt

³⁶ Pál „Zsidóknak írt levelében” (11, 17-21) Leimgruber (2008) azt látja, hogy nem csak Izsákra vonatkozott, hogy nagy néppé lesz.

nagyon kemény hangon, amikor a zsidók szemére veti, hogy nem Ábrahámra hallgattak, hanem a Sátánra. A szőlőskert először meghívott munkásai (a zsidók) előjogokat követelnek maguknak (Mt 20, 2-6), a gonosz szőlőmunkások pedig már meg is ölik Isten uralmának hirdetőit (Mt 21, 33-44). A királyi menyegző pedig botrányba fullad érdektelenség miatt (Mt 22, 1-14), de egyben rámutat arra, hogy az újonnan meghívottaknak is meg kell felelnie az elvárásoknak. Isten szuverén a cselekedeteiben és Isten országának megvalósulásával új rendet vezetett be a földön, amelyben minden ember egyenlővé vált. Isten döntése alapján a pogányok lettek a kedvezményezettek, de ez nem jelentette Izrael végleges kudarcát (Róm 11, 1-36). Mindezek mellett Farkasfalvy (1994) lényegesnek tartja, hogy Pál nem tagadta meg etnikai származását, de magáénak tudta azt a missziós örökséget, amire Isten a népet kiválasztotta. A kereszténység vállalta zsidó gyökereit, de elfogadta azt is, hogy Isten új gyülekezete nem maradhat meg egyetlen nép vérségi és kulturális hagyományainak korlátai között. Ezért került át az igehirdetés központja Jeruzsálemből Rómába, ahonnan Pál evangelizáló tevékenysége a zsidóktól a pogányok felé fordult (ApCsel 28, 28). A pogányok megtérése után kerülhet csak ismét sor a zsidók evangelizálására (Róm 11, 11-16). Fitzmyer (2003 b.) rámutat, hogy Isten, terve szerint, mindenkinek irgalmazni akar, beleértve a zsidókat is, akik nem fogadták el Jézus és az apostolok meghívását. Wild (2003) szerint ezért minden embert, pogányt, zsidót és keresztényt egyaránt belefoglaltak a közösség könyörgő és hálaadó imaszándékaiba (Tim 2, 1).

Az egyházi tudat kezdetekben magába foglalta az exkluzivitást és a világtól való elhatárolódás gondolatát, amelyet a „választottak” (2 Tim 2, 10), „meghívottak” (1 Kor 1, 24), „szentek” (Róm 8, 27) elnevezések tükrözik. Az exkluzivitást ezért tartja Bultman (1998 94.) a világtól, mint az erkölcsi tisztátalanság és a bűn szférájától való elhatárolódásnak. A világban ugyanis vándorúton vannak, amelyet Pál a „már nem” és a „még nem” közötti szituációként jellemez (Fil 3, 12-14). Collins (2003) a Jelenések könyvében találja meg azt az ószövetségi gondolatkörhöz hasonló figyelmeztetést, amely a birodalmi asszimiláció elutasítására vonatkozik, egyben figyelmeztet a kulturális kizárólagosságból adódó kihívásokra. Az elzárkózást viszont szétszakítja az Egyháznak az a tudata, hogy a történelemben elhivatott, eszkatológikus gyülekezet, amely egy profán életközösséget is kialakít magának, és ez nem más, mint az Újszövetség gyülekezete. A kereszténység tanítása közül kiemeli Gniska (1999), hogy Isten előtt minden teremtmény bűnös és az ember csak Jézus megváltása által válhat igazzá. A parúzia kitolódásának következtében az Egyház transzcendens jellegét a jelenre vonatkoztatta, és intézményeiben

a szakrális erők közvetítőjét látta. Az Egyház üdvközösségből üdvintézménnyé, egyben e világi intézménnyé vált.

Az irgalmas szamaritánusról szóló parabola rámutat, hogy a felebarát szeretete lerombolja az előítéleteket, amelyek egymás ellen fordítják az etnikai vagy társadalmi csoportokat (Lk 10, 25-37). A kereszténység nem magánügy, nincs Istenszeretet a felebarát szeretete nélkül (1Jn 4, 20). Krisztus követelményeit a Hegyi Beszédben (Mt 5, 21-48) írja le, amely országa „Magna Chartája” (Cserhádi, Fábíán 1975 513.o.). Az őskeresztény közösséget a felebaráti szeretet hatotta át, a gazdagok önként lemondtak javaikról, így nem voltak szűkölködők (ApCsel 4, 34). A diakónusoknak, mint külön erre a célra alapított rendnek, a napi jótékonyossággal kellett foglalkozniuk. Tertulianus "kegyes alapítványoknak" nevezi (Goják 1991) azokat a keresztény gyülekezeteket, amelyek önként összeadták pénzüket és a szegényekre fordították e javakat. Az Egyház agapéval kötötte össze az eukarisztikus vacsorát, emlékezve arra, hogy Jézus, tanítványaival együtt, jóllakatott embereket és gyakorolta az alamizsnaosztást (Mt 8, 16; Jn 13, 29). Krisztus figyelmezteti a gazdagokat különös helyzetükből fakadó szerepvállalásra (Lk 6, 24-25). Minden ember kötelessége a feleslegből a szűkölködőket támogatni (Lk 11, 41), és a rászorulókat segíteni (Mt 25, 40).

Jézuson keresztül minden nép részesévé válik Ábrahám áldásának (Gal 3, 8), és ez jelenti az emberiség szerkezetének a megváltozását, amelynek következtében megjelenik a világban az egyéni emberi méltóság tanítása. Jézus Krisztus tanításával megérkezett Isten uralma mindenki számára, amelynek radikálisan új üzenetét Lohfink (1989) abban ragadta meg, hogy még a bűnösöknek is új perspektívát nyitott.

1.2.4. Arabia mint gazdasági és társadalmi tér

A Korán arab nyelven lett kinyilatkoztatva, az arab „mekkai-irodalmi” nyelvjárásán íródott.³⁷ Az Arab-félsziget lakossága túlnyomórészt valamilyen arab dialektuson kommunikált, még a zsidóság is arabul beszélt, kivéve a Medinában élők, akik egy speciális argót használtak. A pogány költészet egyik fellegetvára Mekka volt. A kultusz központjának Mekkát jelölte ki Mohamed, ezzel véglegesítette az iszlám arab gyökerezettségét.

³⁷ A pontosabb meghatározás kedvéért le kell szögezünk, hogy a Korán az arab irodalmi nyelven, a koinén rögzült. Látni fogjuk, hogy a beduin költészet óriási presztízzsel bírt, és a Kr.u. 7. század elején a mekkai zarándokhelyhez kapcsolódott a produktumok megmérettetése. A koinét, mint művi úton létrehozott irodalmi nyelvet, egyetlen törzs sem tette mindennapi kommunikációja részévé, de mindegyik értette. Mohamed íghirdetése így nem korlátozódott a saját törzsére, bár első hittérítő lépései Eliade (2006) szerint csak a Qurays tagjaira korlátozódtak.

A Kr.u. 7 században a Qurys törzs a politikai és gazdasági tekintélyen túl a kultúra területén is befolyással rendelkezett. A Próféta primer közösségben, a saját nemzetségénél (26: 214) kezdte hittérítő munkáját, amely közösség ezt ambivalensen fogadta. A mekkai korszakban Mohamed a bibliai próféták mintáját felhasználva aposztrofálja magát. A Próféta nem más, mint Allah küldötte, aki a pogány arabok felé közvetíti Isten kinyilatkoztatásait. A Korán funkciója több pólusú, egyrészt a korábbi szakrális művek (Tóra, Evangélium) folytatása, kiteljesítése, másrészt a kezdeti tiszta forráshoz való visszatérés, amely biztosíthatja az univerzális emberi társadalom reprodukcióját. A Korán egyszerre revolucionáris és konzervatív üzenet az egész emberiségnek, amely képes rehabilitálni és rekonstruálni Isten őseredeti rendjét. A mohamedi reprimatio (retradicionálizáció) elve, amellyel az idealizált őseredeti kerül előtérbe, immanens módon jelenít meg minden embert.

Isten hírnökei a Koránban általában csak saját közösségükhöz fordultak. Al Azami (2003) szerint Mohameddel olyan idő érkezett el, amikor Isten olyan üzenetet hozott el, amely már nem korlátozódik egy meghatározott népre, sőt nem is a nemzetekhez, hanem minden egyes emberhez szól. A Korán (7: 172) az Úr és a föld összes lakója közötti ősi szövetségről beszél. Mohamed egyetemes küldetését több ája is alátámasztja (25: 1; 34, 28). Beck (1975) az iszlám univerzális aspektusaként magyarázza Ábrahámnak a 2: 124 versben megfogalmazott szerepkörét.³⁸ Leimgruber (2008) rámutat, hogy a Korán nem ad választ arra, hogy az első muszlimként értelmezett Ábrahám melyik fiát akarta feláldozni az Istennek. Természetesen a politika elvárásainak megfelelően a 21. századi muszlimok Izmaelt állítják a történet centrumába, és ezt a zsidók felé való újabb törésvonalként értelmezik. A küldöttek lokális szerepe mellett egyetemes funkciójuk is megjelenik azáltal, hogy minden népnek támasztott Isten prófétákat, nem csak a Bibliában szereplőknek.³⁹ Mózes nem csak az izraelitákhoz szól, küldetése részét képezi Egyiptom és uralkodója, a fáraó is. Kr.u. 628-ban a történeti hagyomány szerint a Próféta a környező területek fejedelmeihez⁴⁰ követeket küldött, akik felszólították őket a megtérésre.

A kora mekkai muszlim közösség egyik része elhagyja a várost és az arab világot, és idegenek közé költözik. A Súra irodalom Kr.u. 615-re datálja az Abesszínia felé történő

³⁸ Ábrahám univerzalizisztikus jellegét tovább növeli rokonsága, hiszen amellet, hogy fiai a zsidók és az arabok ősatyái, öccse, Náhor az arámok, unokaöccse, Lót a moábiták öse.

³⁹ Hudot Ad törzséhez (7: 65), Salihot Tamud törzséhez (7: 73), Suaibot Madyanhoz (7: 85) küldi Allah.

⁴⁰ Abesszínia uralkodója; Busra kormányzója, aki Heraclius bizánci császár képviselője; al - Muqawqis Alexandria kormányzója; a gassanida al - Harit b. Abi Samir; Hawda b. Ali, a Banu Hanifa feje. Jemen perzsa helytartója/satrapája Bathan, felvette az iszlám hitet.

migrációt, amelynek okát az üldöztetésben találja meg.⁴¹ A vallásilag idegen világot komfortosnak találhatták a muszlimok, mert csak Kr.u. 629-ben, Mohamed kifejezett kérésére szüntették be migráns létüket és költöztek Medinába. Az univerzális látásmód felé történő elmozdulás csírájának tekinthetjük a más arab törzsek felé történő nyitást, sőt a hidzsrával Mohamed elhagyja saját nemzetségét. Medinában⁴² az iszlám közösség két, egymással rokonságban nem álló csoportból tevődött össze egyrészt a hidzsrát elvégző mekkaiakból, másrészt a muszlimot felvevő tősgyökeres lakosokból.

Az iszlám előtti kor primer közösségi rendszere heterogén volt. Az oázisok, a nomádok és a városalakulatok közötti eltérő világot már Ibn Khaldun (1995, Simon 2002) az emberiség történelmének egyik meghatározó dichotómiájaként mutatta be.⁴³ A Kr.u. 6. században mind erőteljesebb beduinizálódás figyelhető meg az Arab-félszigeten a két birodalom ütközőállamainak visszaszorulása miatt. Vizsgált korszakunkban a matrilineáris és uxorilokális leszármazási rendszer visszaszorult a patrilineáris és virilokális struktúrával szemben. Medinában az anyajogú szerkezetet tartja erősebbnek Watt (1956), míg Mekkában az apajogú dominált. Az ansar és a muhagirun tagjai között házassági kötelékek ezért nem is születtek. Mohamed számos felesége közül egy sem volt tősgyökeres medinai. A Korán a 4: 3 verssel rendez véglegesen a kérdést, amely kodifikálta a patriarchális berendezkedést. Simon (1994) rámutat, hogy modernista értelmezésben a 3: 195 vers a nemek teljes egyenjogúságát bizonyítja A Koránt stratifikációs szempontból is univerzális jellegű szemlélet jellemzi (4: 75), mert a társadalmi, gazdasági pozíciójukban gyengékért való harcra szólít fel nemtől és korcsoporttól függetlenül. Ezen nem csodálkozhatunk, hiszen Watt (1953) elemzése alapján láthatjuk, hogy a mekkai periódusban a muszlim közösség tagjai nem bírtak magas társadalmi presztízzsel. A többségi társadalomtól egyre inkább szegregálódó muszlim csoport heterogén jellegű volt. A legkedvezőbb társadalmi helyzetben a gazdag nemzetségek fiatal tagjai voltak, de koruk miatt háttérbe szorították őket, ezért súlytalanok bizonyultak a törzsi rendszerben. A következő csoportot a kereskedelmi és politikai tevékenységben vesztess szerepet betöltő nemzetségek különböző

⁴¹ Watt (1953) és az elméletét átvevő európai kutatók más mozgatórugót feltételeznek, mégpedig a muszlim közösségen belüli feszültségeket és Mohamed kiváló mediációs képességét. A konfliktus oka az aszkézis ellentétes felfogásából adódott: az Abu Bakr vezette csoport elutasította, míg az Utman bin Mazun elképzelését követők – ami teljesen ellentétes volt Mohamedével – a puritán megközelítést preferálták. Az emigránsok vezetője Utman bin Mazum volt. Weber (1987-1999) félreértelmezte a mekkai korszak puritán életvitelét, amelyet Turner (1974) tételesen megcáfolt tanulmányában.

⁴² A várost Mohamed korában Jatrib néven ismerték, csak később kapta a Medina elnevezést, melynek jelentése "a Próféta városa" (Medinat an-Nabir).

⁴³ Bulliet (1990) kutatásai alapján leszegezhetjük, hogy az arab nomádizmus releváns pillanata a nyereg feltalálása volt, amely döntően hozzájárult a nagyállattartó életforma végleges megszilárdulásához Arábiában.

korú és nemű tagjai alkották. A muszlimok közül a legrosszabb helyzetben a „gyengék” voltak, akiknek nem volt nemzetségük. Ők általában patriarchális rabszolgákból lett kliensek voltak. Azt azonban ne hagyjuk számításon kívül, hogy a törzsi struktúra kliensi viszonyából adódóan („wala”) a gyengéket csak a protektor nemzetség vegzálhatta.⁴⁴

A férfiaktól és nőktől álló, vérségi kötelékeibe süllyedt törzsi társadalom elvetésekor a Korán az új rendezőelv beiktatását is univerzális módon indokolja (49: 13): „Allah előtt (azonban), az a legnemesebb közületek, aki a legistenfélőbb”. Delumeau (2004) a Paradicsom elemzéséről értekezve felhívja a figyelmet a hurik Koránon belüli (44: 54) elhelyezkedésére, akiknek szerepét az eredeti feleségek (43: 37) veszik át. Mindez azt bizonyítja, hogy a korai muszlim közösségen belül „vétó” joggal bírtak a nők. Negatív megközelítésben is értelmezhető a nemek közötti viszony közeledése, hiszen Kr.u. 630 januárjában a Mekkába bevonuló muszlimok mindössze tíz embert végeztek ki, akik közül négyen a gyengébbik nemhez tartoztak. Armstrong (1998) határozottan állítja, hogy Mohamed az emancipáció híve volt, hiszen a vizsgált korban egyedüli álláspontot képviselt azzal, hogy egy nő örökösként léphetett fel, elismerték tulajdonhoz való jogát (4: 11), és bírósági eljárásban tanúskodhatott. A Korán nem korlátozza a testvériség eszméjét a társadalom férfi tagjaira, ezt prezentálja a 9: 71 ája Kaleem és Ahmed (2010) értelmezése szerint, sőt a férfit és a nőt egyenlőnek mondják a munka és az anyagi juttatások szempontjából a 4: 32 vers alapján.

Érdeemes megfigyelni, hogy a pogány (2: 78) szó kikre vonatkozik a Koránban. A medinai zsidók hitetlenként aposztrofálták a környezetükben élő, más vallási közösséghez tartozókat. Mohamednél a pogány kifejezés a zsidókra, a judaizáló arabokra és a velük szövetséges pogány arabokra utal. Az „Írás népe” (Ahl al - Kitab; Simon 2009 26.) kifejezés alá tartozó csoportoknak Mohamed idején, valamint a későbbi muszlim birodalomban nem kellett feladniuk saját vallásukat. Velük szemben vallási türelmet és toleranciát gyakorolt az iszlám állam. Az „Írás népe” státusz illette a zsidókat, a keresztényeket, a szabeusokat⁴⁵ (2: 62). A 22: 17 vers közéjük sorolja a mágushitűeket, amely lehetőséget adott a zoroaszterianizmus képviselőinek, hogy az „ahl adz-dzimmához” (védelem népe; Simon 2009 26.) való tartozásukat kérjék. Differenciálnunk kell az „Írás népére” vonatkozó teológiai és jogi aspektust is. Teológiai megközelítésben elavult, idejétmúlt vallásoknak tekintették őket, míg a normarendszer egy fél perifériális státuszt

⁴⁴ Az arab törzsi társadalom jellemző klientéla (walá) fogalomkörének tartja Simon (1994 35) a „wali” (2: 107; védelmező, patrónus) kifejezést, amelyet megkülönböztet a vérségi alapon generált formákkal („nasab”, „hasab”).

⁴⁵ A keresztelő szektákat (ebioniták, elkhaszaiták), esetleg a mandeusokat érthetjük alatta.

adományozott nekik azért, hogy a pogányok és a hívők közé pozícionálták őket. Az örökösödési eljárásnál vis major helyzetben a Korán (5: 106) elfogadja hitelesnek a nem muszlim tanúkat. Igaz, a Korán a bizánciakat a „kékszemű” (20: 102) jelzővel írja le, amely negatív konnotációt hordoz magában. A néphagyomány sötét mágikus erőt feltételezett a kékszemű embereknél.

Mohamed házasságkötéseinél, ágyasainál sem kizáró ok a más etnikumhoz vagy valláshoz való tartozás. Kr.u. 628-ban Egyiptom kopt kormányzója egy Mariya nevű kopt rabszolganőt küldött ajándékba, aki a Próféta ágyasa lett, sőt az egyik kinyilatkoztatás (66. szúra) múzsáját tisztelhetjük személyében. Két gyönyörű zsidó nővel is „frigyre” lépett a Próféta: a Koreisa törzsből származó Rayhanával és a Khajbar törzs megözvegyült 17 éves tagjával, Szafijával. A síra irodalomban megfogalmazottak szerint a medinai korszak legsúlyosabb védekező háborúja, az „árokháború” egy iráni áttértnek köszönhető sikerességét. Moussali (2008) és Rodinson (1978) az első muszlim államot ezért tartják intellektuálisan plurális modellnek. Ezek a szereplők jól illusztrálják, hogy a Korán - megkérdőjelezhetetlen arab gyökerezettsége ellenére - a kezdetektől sem tekinthető kizárólagosan egy etnikai fundamentumú vallás szent könyvének, ahová idegen csak exkluzív adoptálás útján integrálódhat. Az Ahmadija Iszlám Mozgalom alapítója, Mirza Gulam Ahmad (2002) határozottan állítja, hogy a Korán nem csak egyetlen néphez szól, hiszen célja minden egyes ember teljes megreformálása. A missziós üzenet a Korán szubsztanciális részét alkotja, Allah üzenetét mindenkihez el kell juttatni (16: 125).

2. A TÁRSADALMI ÉS GAZDASÁGI SZERKEZET ÖSSZEFÜGGÉSEI

Azokat a politikai - gazdasági szerkezeteket és sajátosságokat vizsgáljuk meg, amelynek keretében élt JHWH választott népe az Ószövetség idején, valamint az Arab-félsziget lakossága a kora középkorban. Felvetődik az a dilemma, hogy pusztán az állam biztosíthat-e szükségyszerű keretet egy nép gazdasági és politikai értelemben vett létezése számára. Az Újszövetség elemzését ebben a fejezetben nem tartom relevánsnak, mert egyrészt az újszövetségi történeti időszakban nem jelent meg minőségileg újként értelmezhető társadalmi-gazdasági struktúra, másrészt a vizsgált kérdéskörhöz a következő szegmensben megkapunk minden választ.

Izrael népe és az arabok öt társadalmi-gazdasági szerkezeti formában éltek a vizsgált korszakban:

1. Szegmentált törzsi struktúra, amelyet Lohfink (1989) a héberek körében nemcsak állam előttinek, hanem egyszerre állam elleninek is tart. Ez egy egalitáriánus JHWH-imádó társadalom volt. Az iszlám előtti arab világ társadalomszerkezete politeista, henoteista felfogású törzsi-nemzetségi szerkezetként ragadható meg.

2. Az államiság (monarchia) volt Izrael történetében Isten második kísérlete.

3. Teokrácia, amely templomközösség volt, jelentősen korlátozott szuverenitással a mindenkori nagyhatalom fennhatósága alatt.

4. Az umma, amely kiterjesztő értelemben azokat a közösségeket jelöli a Koránban, amelyekhez isteni küldött szólt. Az ummának társadalmi, gazdasági értelemben karizmatikus tekintélyt Küng (2006) szerint Mohamed adott, és már az ő idejében megjelent a Korán alkotmányos szerepe.

5. A társadalmi és gazdasági integritás legnagyobb keretét megjelenítő birodalmak.

2.1. Az állam előtti kor

A zsidók és az arabok a Bibliában (Gen 17, 1-8) és a Koránban egyaránt Ábrahámtól vezetik le vérvonalukat, aki tényleges történelmi személyként a Kr.e. 2. évezred folyamán vándorolt ki a szír arab sivatagból és Mezopotámiából Kánaánba. A migráció motivációjában a vallási elemet tartja Noth (1966 145.) meghatározónak, és nem tár fel politikait és gazdasági aspektusokat.

2.1.1. Az Ószövetség szegmentált, egalitárius törzsi struktúrája

A Biblia egyértelmű hagyománya szerint Izrael a Sínai-hegynél kapta meg a törvényt és a szövetséget (Ex 19-24. f.), amely status nascendi volt, mert néppé tette, s ezzel párhuzamosan egy új társadalom jött létre. Ez határozta meg a későbbi közösségi élet puritán vallásosságát, szigorú erkölcsi normáit és társadalmi kötelességeit. Bright (1993) Izrael fontos jellemzőjének tartja, hogy nem vérségi alapon, hanem történelmi tapasztaláson és erkölcsi döntésen nyugodott. Később a törzsi liga szintén szövetség formájában jött létre Szichemben (Józs 24. f.), amellyel a kivonulás és a Sínai kijelentés lett egész Izrael hivatalos hagyománya. Nem a törzsi szövetség teremtette meg másodlagosan a hitet, hanem a hit volt a szövetség létrehozója, alkotó tényezője. A Sínainál kialakult szövetség még csak kisebb nemzetségek kooperációja volt, míg a szichemi szövetséggel megalakult a törzsi liga, amely a Sínai megújítása és kiterjesztése volt.

A két szövetség formája hasonlít a birodalmak hűbéri szerződéséhez.⁴⁶ A preambulumban kijelentette magát az Úr (Ex 20, 2; Józs 24, 2), majd ezt követte a történelmi jellegű prólógus, amelyben felsorolták JHWH nagy tetteit (Ex 20, 2; Józs 24, 2-13). Harmadik lépésként a szövetség feltételei következtek, amelyeknek fundamentumát az alkotta, hogy tilos volt más isteni felséghez fordulni. Ezt tükrözi a Dekalógus (Ex 20, 1-18, Dt 5, 6-21) azáltal, hogy elítélt minden olyan tettet, amely megcsorbítaná a többi izraeli jogait, és ezzel megrontaná a közösség békéjét.⁴⁷ Ez összhangban volt a szövetség lényegével, ami azt jelentette, hogy a hűbéresnek csak egy hűbérura lehetett. A fegyveres segítségnyújtást nem sorolja fel a tízparancsolat, de ez a törzsszövetségben magától értetődően kötelező volt (Bír 5,14–18,23). A hűbéradó intézményét is meglelhetjük, és amint a hűbéreseknak a kikötött hűbéradóval meg kellett jelennie az uralkodónál, úgy az izraeli férfinak is JHWH előtt (Ex 23, 14-17). Annak a rendelkezésnek is megtalálható a paralelje, amely előírta, hogy a szerződés egy példányát letétbe kell helyezni a kultuszhelyen, és meghatározott időnként nyilvánosan fel kell olvasni (Dt 10, 5). Az izraeli törzsek esküvel elfogadták Istent hűbéruruknak, aki arra kötelezte őket, hogy feltételeinek engedelmeskedve az ő uralma alatt egymással szent békességben éljenek. A szövetség nem

⁴⁶ A Kr.e. első évezredben már új értelmezést kapott a hűbériség intézménye, amelyben a hűbérúr és a hűbéres viszonyára a nyers erőszak és nem a jóindulatú pártfogás volt a jellemző. Ez azonban már messze volt a bibliai szövetség szellemétől és nem ez a későbbi fajta kontraktusforma szabta meg Izrael népének önértelmezését, hanem a korábbi.

⁴⁷ A Dekalógus tíz pontja az általunk idézett forrástól (katolikus; amelyet a lutheránusok is ebben a formában ismernek) eltérő képet mutat a Talmudban, a református- és az anglikán egyház köreiben, mert az utóbbiak egybevonják a 9-10. parancsot, viszont szétválasztják a kép- és bálványimádás tilalmát.

egyenlő felek egysége volt, mutatnak rá a kutatók⁴⁸, hanem a hűbéres fogadta el benne a legfőbb hűbérúr feltételeit.

Az Ószövetség Ákán lopásának történetében (Józs 7, 16-18) mutatja be az állam előtti korszak társadalmi és gazdasági struktúráját. Az egyén elsősorban családjának tagja, melynek megnevezése ház (bajit).⁴⁹ Ez a legidősebb cselekvőképes férfi vezetésével természetesen nagycsaládi köteléket jelentett, és négy generációt foglalt magába. A hadseregnek is a nagycsalád volt az alapja, amely a szolgálkkal együtt ötven embert tehetett ki (1 Sám 8, 12). A társadalmi együttélés következő foka a nagycsaládokból felépülő nemzetség (mispáhá) volt (pl. Isai nagycsaládja Efrata nemzetségéhez tartozott), amely a hadseregben egy ezredet állított ki. Megközelítőleg húsz nagycsalád alkotta az egy helyen élő nemzetséget (ezért lakott Efrata nemzetsége együtt Betlehemben; Mik 5, 1). A vezetés a vének feladata volt és a bíraskodást is ők látták el (1 Kir 21, 8). A nemzetségeket összefogó politikai szerkezet a törzs (sébet) volt (pl. Efrata nemzetsége Júda törzséhez tartozott). A törzsek a nomád időben vándorközösségeket alkottak, a honfoglaláskor pedig különböző nemzetségeik lehetőség szerint földrajzilag egy helyen telepedtek le. Minden törzs élén egy törzsi fejedelem (nászi) állt (Num 7, 2), aki a törzsszövetségben törzsének szószólója volt. A legmagasabb politikai egységet a törzsek közössége (Izrael, Izrael háza) alkotta (Józs 24, 9; Bír 5, 11). Izrael törzsei JHWH népeként különösen szorosan egymáshoz tartozónak tudták magukat a közös üdvtörténet és a kinyilatkoztatás alapján (Józs 24). Izrael fiaiként testvérekből álló nép voltak, amely a tizenkét fivértől, mint tizenkét törzs ősatyjától eredeztette magát (Gen 29).

Az államiság korát megelőző Izraelt Rad (2000) olyan emberek csoportjának tartja, akik a világot kizárólag a szakrális dimenzió alapján voltak képesek megérteni. Olyan szent rendelkezésekből és törvényekből indultak ki, amelyek a kultusból származtak, és amelyek érvényét a szertartások biztosították. Izrael a jog minden formáját isteni eredetűnek tartotta. Az államiság előtti politikai-gazdasági szerkezet viszonyait tükrözi az úgynevezett Szövetség könyve (Ex 21-23), amely a törvény előtti egyenlőség és az egyetemes szolidaritás gondolatára épít. Ez az izraeli esetjog Izrael népe premodern, ősi időkre visszavezethető joggyakorlatát tükrözi.

Kezdeti időben nem az egységes háború volt a törzsszövetség kohéziós ereje, hanem JHWH üdvözítő cselekedeteinek közös hitvallása és az istenjog. A Szichemben megalakult törzsszövetség esetében Rad (2000) semmiféle közvetlen politikai és gazdasági

⁴⁸ Bright (1993), Eliade (2006), Haag (1989), Soggin (1999), Westermann (1993)

⁴⁹ A szerkezet bemutatására használt terminus technikusokat Wolff -tól veszem át (2001 260.).

feladatot nem észlel, csupán szakrális funkciót. A pusztai JHWH tisztelők és az újonnan csatlakozott palesztinai héberek szövetséget kötöttek és megfogadták, hogy egyedül JHWH-nak hódolnak, és az ő népe lesznek (Józs 24. f.). Ebben a szervezetben mindegyik törzs Jákob (Izrael) ősi leszármazottjának tartotta magát, de a rendszer nem a származás egyszerű tényét tükrözte, hanem Izrael szövetséges hitének külső kifejezője volt. A Genezisben (29,16–30,24) található 12 törzsre vonatkozó séma azt sugallhatná, hogy Jákob fiai között egyenlőtlen fokú rokonság állt fenn (vannak, akik szolgától születtek). Ez a séma azonban nincs kapcsolatban a törzsek tényleges palesztinai birtokaival (Józs 13-19). Nincs arra utalás, hogy bármely törzs alacsonyabb helyzetbe került volna mint a többi, mind egyenlők voltak. Sőt, némely teljes joggal született törzs eljelentéktelenedett (Rúben, Simeon), míg az ágyasságból származó törzsek (Naftali, Dán) egész Izraelnek adtak vezetőket (Bír 4, 6). A tizenkettes szám szent és sérthetetlen volt.⁵⁰ A törzsi elnevezések a letelepedéssel területi megjelöléssé váltak, de Izrael szervezete elvileg a törzseken nyugodott. Politikai-gazdasági értelemben a törzsek továbbra is magukra voltak utalva, nem létezett állam, központi kormányzat, adó- és vámrendszer, közigazgatási szervezet. A törzsszövetség „központja” az a kultushely volt, ahol a frigyládát őrizték, és itt gyűltek össze a törzseket képviselő törzsfők, akik személye isteni oltalom alatt állt (Ex 22, 28). A törzsi társadalom struktúrája patriarchális jellegűként írható le, a vitás ügyekben a nemzetségfők döntöttek, de az egyes törzsek sem rendelkeztek szervezett kormánnyal. A törzsek közötti békét a szövetségi szankció biztosította. A szövetség fegyveres lépéseket csak akkor kezdeményezett, ha létfontosságú tényezőket érintő kérdések merültek fel. Ebben az esetben szent háborúról (hérem) volt szó, amelyben maga JHWH harcolt az övéi védelmében.⁵¹ Ez szakrális cselekedetnek számított, ezért előtte a férfiak megszentelték magukat, a háború végeztével pedig átok alá helyezték a zsákmányt és átadták az Istennek. A Bírak 4. fejezete mutat rá, hogy milyen gyenge volt ez a törzseket összefűző kötelék abban az esetben, amikor politikai-gazdasági téren is érvényesülni kellett volna. A törzsek közötti egység erősödését szolgálták a szent ládát őrző szentélyhez tartó zarándoklatok.

A letelepedés után az államalkotást megelőző időkben biztonságpolitikai célok érdekében a törzsszövetség élére „Izrael bírāja” került. Ezt a politikai rendszert egyesek amphiktüóniának tartják⁵² (egy központi szentély köré szerveződött törzsszövetség),

⁵⁰ Arra is találunk utalásokat az Ószövetségben, hogy a 12-es szám hogyan maradt meg: a Lévi törzs kiesését a József törzs kettéválása pótolta és így jött létre Manassé és Efraim törzse.

⁵¹ Gnilka (2007) értelmezésében a Bibliában a „szent háború” terminológiája nem szerepel, csupán a vallási indíttatású háború eszméje.

⁵² M. Noth értelmezése alapján, többek között J. Bright, G. von Rad, M. Buber, A. Alt.

amelynek ismerve, hogy veszély idején feltámadt egy kiválasztott, akit megszállt az Úr lelke és összegyűjtötte Izrael törzseit, hogy elűzze az ellenséget. Bock (2002 39.) megközelítése alapján akefális törzsi társadalom, amelynek fő attribútuma, hogy központi vezető réteg nélkül is stabil, nagy társadalom, de nem állam. Működésének jellemzője, hogy az egyes tagok a magasabb pozícióba került képviselők vezetése alatt funkcionálnak, akik szituációtól függően léptek működésbe.

Józsue halálával kezdődött (Bír 2, 6), és Sámuelnek az 1 Sám 12-ben található búcsúbeszédével zárult a bírák kora. Ezek az elbeszélések elsősorban a politikai téren megmenekülést szerző tetteket dicsőítették, amelyeket JHWH a karizmatikusokon keresztül, az ellenség körében támasztott numinózus rettegés révén vitt végbe. Maga JHWH kelt a szent háborúk révén a nép védelmére. Ezt a felfogást Gedeon midianiták ellen vívott háborúja radikalizálta. Fontos volt az is, hogy a bírák hívására milyen létszámban gyűltek össze a törzsek, ugyanis a törzsszövetség nem hozott létre állandó, reguláris hadsereget. Ez a profán tényező is befolyásolta a harci erőt, amit mi sem mutat jobban, hogy a bírá megátkozta a hadba nem szállókat (Bír 5, 15-17, 13). Meg kell azonban különböztetnünk a „kis” bírák (Bír 10, 1-5; 12, 8-15) tisztségét - feladatuk a jog őrzése, védelme és hirdetése - a „nagy” bírák karizmatikus funkciójától. Rad (2000) a „kis” bírák hivatalát a törvényhozói feladatkörnek felelteti meg és olyan instancia betöltésének tekinti, amelyhez a felmerülő kérdésekkel fordulni lehetett. A jogi hagyomány kontinuitására viseltek gondot és valószínűleg a törzsszövetség választott tisztviselőiként munkálkodtak. Bock (2002) a „nagy” bírá feladatát nem az ítélet hirdetés funkciójában találja meg, hanem az uralkodói hatalom gyakorlásában. Politikai vezetőnek számított, de nem rendelkezett királyi hivatallal, hanem helyileg és időben korlátozott hatáskörrel ruházták fel. Tiszte nem volt örökölhető, mert képességein (karizmáján) nyugodott, így kétségbevonhatatlan tekintélyt birtokolt. Izrael alkotmányának ez a fajta hatalom tökéletesen megfelelt, ugyanis maga az Isten vezette népet karizmatikus képviselője által. Annak ellenére, hogy gyenge kormányzási formának bizonyult, a törzsi liga viszonylag sokáig fennmaradt. Ez a politikai struktúra annak köszönhette stabilitását, hogy Izraelt ebben az időben nem fenyegették világhatalmak, csak városállam méretű királyságok. A törzsszövetség – vezetőjével, a bírával – csak önvédelmi háborúkat viselt, hódításokba nem bocsátkozott. A törzsrendszernek ahhoz sem volt ereje, hogy megfékezze a fennálló széthúzó erőket. Nem tudta biztosítani a JHWH-hit tisztaságát, és egyszer sem volt képes

összefogni Izrael erőit közös fellépésre.⁵³ „Önromboló igazságszolgáltatása” (Bright 1993 174.) – amely szabályos eljárás a lázadó hűbéres ellen – mint a törzsek közös támadása a vétkes törzs ellen (Bír 19-20. f.) tovább gyengítette Izraelnek a környező államokkal való szembeszállását, és gyakorta polgárháborúval fenyegetett.

A bírák történetében azonban egy általánosnak tekinthető politikai-gazdasági hanyatlásnak lehetünk tanúi. A bíra karizmája elhívását követően az ellenségben aratott győzelemben a nyilvánosság előtt is igazolást nyert, élete azonban gyors ütemben hanyatlásnak indult, mert valamilyen katasztrófa sújtotta.⁵⁴ Az a pesszimista felfogás áll e mögött, hogy karizmájuk által a nagy bírák csak rövid időre emelkedhettek létük kötöttségei fölé.

A Bibliában felmerült az igény egy olyan új politikai szervezetre, amelynek elitje nem csak korlátozott időre válhat népe megmentőjévé. A politikai úr betöltésére először a klerikálisok tettek lépéseket. A silói amfikciónia utolsó napjainak körülményei azonban a bomlás jeleit mutatták, mert elhanyagolták a szokásokat, és elégedetlenség töltötte be azokat, akik részt vettek a kultuszban (1 Sám 1-3). A törzsszövetség vezető papja teljesen elszokott attól, hogy JHWH kijelentéseivel foglalkozzon. Ehelyett a silói papság kísérletet tett, hogy materiálissá transzformálja Isten uralmát, és egy új struktúrát konstituáljon, amelyet Buber (1998 84.) hierokráciaként definiált. Az Afek melletti, filiszteusok ellen vívott csatában azonban megbuktak a frigyáda elvesztésével (1 Sám 4, 11).⁵⁵ A szent lánának ugyanis két alapvető funkciója volt, egyrészt a törvényábrák rejtekhelyéül, másrészt JHWH trónusként szolgált, amely biztosította a politikai-gazdasági érvényesülést is. Sámuel szorította ki a papságot és a papi vezetést felváltotta a prófétai. Ezzel megszűnt a klerikális társadalom mindennemű alapja, mivel JHWH elítélte és kiirtotta a papságot (1 Sám 4. f.).

A korszak végét Haag (1989) abban véli felfedezni, hogy a törzseken belül a vérségi kötelék nagymértékben meglazult, s a lokális közösségek, a városok és a hozzájuk tartozó, nekik alárendelt helységek (un. leányvárosok) léptek előtérbe kánaáni mintára. A letelepedés gazdasági struktúra- és életmódváltást is eredményezett, aminek következtében

⁵³ Ennek ellenére a deuteronomista történetológia egy Izrael egészére kiterjedő, a legmagasabb rendűnek számító vezetői hatalom birtokosainak tartja a bírákat, akik minden esetben hosszú ideig gyakorolják hivatalukat.

⁵⁴ Pl. Jefe kardélre hányja a rokon törzset, Sámson pedig felemészti az erős és a karizma közötti súlyos viszály, amelynek köszönhetően a sem nem erős, sem nem okos, ámde alattomos filiszteusok cselszövésével legyőzik.

⁵⁵ Popper (2006) a holokausztéhoz mérhető traumaként írja le az eseményt.

a lokális érdekek a közérdek fölé helyezkedett. A specializált és rétegződött városi társadalom szembe került a vidék törzsi alapon szerveződött társadalmával.

2.1.2. Az iszlám előtti arab világ, avagy a „port of trade”, az „iláf” és a „hums” intézménye

Az Arab-félszigeten vizsgált korszakunkban csupán az oázisok és a birodalmak limesei közelében találhatunk állandó vegetációs területet. Arábia jelentős része csapadékháánnyal küzdött, és a földalatti források kiemelkedő jelentőséggel bírtak a gazdálkodás és a mindennapi vízszükségletek kielégítésében.⁵⁶ A muszlim hagyomány szerint az elűzött Hágár és Izmael egy ilyen vízforrásnak, a Zamzam-nak köszönhette életét, amely egyben Mekka születését is biztosította, igaz kútjai Watt (2000) szerint csak egy kisebb közösséget tudtak ellátni. Az éghajlati adottságokból és a természeti források hiányából (fa, vasérc) adódó mostoha körülmények gazdasági és társadalmi hatásai Arábia történetében determináló erővel jelentek meg a tudósok⁵⁷ értelmezésében. A természeti adottságok hatványozott formában érvényesültek az aszályos periódusok idején, márpedig a Kr.u. 6. század második felét pont ez jellemezte.⁵⁸

Az arab törzsi-nemzetségi világ struktúrájának és relációjának feltérképezéséhez elengedhetetlen a nomád és letelepedett arabok közötti viszony tisztázása. Altheim (1962) ezt a problémát a kiegyenlített és a kényszer-reciprocitás között található különbséggel oldja fel. Míg a gazdasági csere által megalapozott, kiegyenlített reciprocitás esetében a letelepedettek kezében volt a kezdeményező szerep, addig a fegyverek dominanciájával uralt kényszer-reciprocitást a beduinok határozták meg. A nomád gazdaság képtelen volt többlettermelésre, optimális esetben is csak a mindennapi szükségletek kielégítésében reménykedhetett. A kényszer-reciprocitás intézménye nélkül a nomádok a természeti adottságokból adódó szűkösség miatt képtelenek lettek volna fennmaradni, de a letelepedettek is igyekeztek a kényszerűségből hasznot előállítani. A Kr.u. 6. században Simon (2009 92.) értelmezésében a testvériség típusú (khawa, ukhuwwal) kényszer-reciprocitás számított tipikusnak, amely a nomádok által a letelepedetteknek traktált rokonságból származtatott védelmi rendszer volt.

⁵⁶ A pálmafélék termesztését és az agráriumon belüli dominanciáját a talajvízből való táplálkozásuk indokolta.

⁵⁷ Ibn Khaldún (1995), Hoyland (2001), Retsö (2003), Benke (1987), Simon (1967, 1975, 1982, 1982a).

⁵⁸ Ez nem jelenti azt, hogy elfogadnánk L. Caetani „inaridimento” elméletét, amelyben a politikai-gazdasági változások egyetlen okát az elsivatagodásban lelhetjük meg, azonban az aszályos évek hosszú sorát fedezhetjük fel: 591, 593, 594, 598, 605, 606, 627, 630.

A törzsi-nemzetségi struktúra mindent átfogó erejét fedezhetjük fel a 3. szúra megnevezésénél - Al-Imran (Imrán) nemzetsége -, amelyet Zovkic (2008 155.) a proféták nemzetségének nevez, és amely megegyezik a bibliai Amrammal, aki Mózes és Áron apja volt (Ex 6, 20).⁵⁹ Az arab világ és a Korán (49: 13) a törzs kifejezésére két terminus technikust használt: „suub” (sab), „qabail” (qabila) (Beeston 1972 258-259, Ibn Khaldún 1995). A „qabail” a legkiterjedtebb vérrokonni szervezeti formát jelenti, a törzset az észak-arab területeken. A „suub” a dél-arab társadalmi szervezetet jelöli, amely az öntözéses agrárkultúrából kifolyólag nem vérségi alapon konstitúálódik. Ez geneológiai értelemben megfoghatatlan, és a gazdasági aspektusok döntenek a politikai konstrukcióban. Arabia deserta hatalmas kiterjedésű területének Jemenen kívüli részén a territoriális relációk helyett az állandóan fluktuáló és flexibilis interperszonális viszonyok domináltak. Az arab törzsi világ leginkább Hobbes „bellum omnium contra omnes” (Vámosi 1999) elmélete szerint ragadható meg. A vérbosszú törvényéből fakadó, viszonylag vérmertes, permanens fegyveres konfliktusok között mindenféle társadalmi-gazdasági érintkezés lehetetlen lett volna egy stabilizáló szisztéma nélkül. Ezt a ballasztot a „szent hónapok”⁶⁰ (2: 197) intézménye biztosította, amely az európai „treuga dei” logikájára emlékeztet. Prokópiusz az Opera Omnia-ban leírja (Procopius 2.), hogy ebben az időszakban nem törtek be idegen területekre. A törzsek egy része azonban a hónapok interkalációja révén szabadon értelmezte a tiltott időszakot.

Az egalitarizmus eszméjével penetrált törzs és a nemzetség (kaum), mindeneket felülíró integráló erőteret adtak, amelyet Ibn Khaldún József testvéreinek „konfessziójával” prezentál a 12: 14 ája értelmezésekor. Az arab ember mint individuum nem értelmezhető, csak a törzs minden tagját magába foglaló szolidaritási közösség részeként. A termelési eszközöket (legelő, vízforrás) és a termelt javakat az egyén csupán mint a törzshöz tartozó használhatja. A törzsek tagjai közötti kohéziót Ibn Khaldún (1995 138) a közös leszármazásba vetett hitből és az egymás iránt érzett szolidaritásból (asabiya)⁶¹ vezeti le, amelynek egyik legfontosabb alapegysége a család (ahl) és a nagycsalád (bayt). Benke (1987 41.) az „ahl” szó eredeti jelentéséből (sátor) eredezteti a nemzetségi struktúrát. A sátor egy-egy család szinonimája, míg a sátortábor a nemzetsége, a sátortáborok pedig a törzsé, amelynek irányítója a sejk volt. A törzsfő addig élvezhette státuszát, ameddig

⁵⁹ A Korán Imran házából származtatja Zakariást, Jánost, Máriát és Jézust.

⁶⁰ A Korán 9: 23 négy szent hónapot említ, míg más versek (2: 194; 5: 2) csak egyről tudnak. A szent hónapok a holdév 11. (du l-qada), 12. (du l-higga), 1. (al-muharram) és 7. (ragab) hónapjai voltak.

⁶¹ Benke (1987) a klánszellem kifejezéssel ülteti át magyarra. Munif (2008a.) a törzshöz való fanatikus ragaszkodásként értelmezi.

választóinak legitimáló erejét bírta, hatalmát a nemzetségekből álló tanáccsal gyakorolta.⁶² Az egyén az arab törzsi világban önmagában normaszegést sem tudott elkövetni, hiszen ez nyomban az egész keretet érintette. A legritkább és legvégsőbb megoldásnak számított a törzsből való kizárás. A Banu Hasim élén Mohamed egyik nagybátyja, Abu Talib állt, aki mindvégig kiterjesztette a nemzetség protektori kötelékét a Prófétára. Abu Talib halála után a nemzetség első embere Mohamed másik nagybátyja, Abu Lahab lett, aki megvonta tőle a nemzetség védelmét.

Az arab törzseket alkotó nemzetségek eltérő katonai és gazdasági erővel rendelkeztek, társadalmi presztízst is ez határozta meg. A Mekkát uraló Qurays törzs gazdaságilag kiszolgáltatottabb nemzetségei a Kr.u. 6. század utolsó évtizedében létrehozták a Hilf-al-Fudul-t, az Igazak Szövetségét. A Szövetség célja a gazdasági és politikai érdekképviselet hatásos megteremtése volt. Tagjai között találhatjuk azokat a nemzetségeket⁶³, amelyek potenciálja nem tette lehetővé az önálló karavánutak megszervezését. A Szövetség impotenciáját prezentálja, hogy a Próféta rokonságát jelentő két nemzetség (Banu Hasim, Banu'l-Muttalib) ellen, Kr.u. 616-19 között bojkottot tudtak létrehozni. A Qurays vezetői a nemzetségi társadalom egyik legerőteljesebb büntetését alkalmazták, amikor nagyrészt gazdasági, kisebb részt társadalmi motiváltóságú büntetést szabtak ki a két nemzetségre.⁶⁴ A Szövetség tagjai elbuktak a megmérettetésben, mert cserbenhagyták partnereiket, viszont a Banu Hasim vezetője, Abu Talib a szokásjognak megfelelően védelmet nyújtott Mohamednek, még a teljes gazdasági ellehetetlenülést is kockáztatva.

Mohamed nemzetsége, a Banu Hasim szerény státuszt foglalt el, erre egyes ájak is utalnak (2: 247). Ez volt az egyik oka a Próféta sikertelen ige hirdetésének a mekkai előkelők között. Részükről erős elvárásként jelentkezett, hogy szabaduljon meg a vallási csoportjában megjelenő periférikus társadalmi elemektől, a söpredéktől (6: 52-53). A Korán Noé szájába adja (26: 111-113) a „csöcselék” átértelmezését; míg ezt a mekkaiak társadalmi helyzetként aposztrofálták, addig Mohamed morális síkra helyezte a kérdést. A Koránban (7:60) a hitetlenek meghatározó személyiségei mindig az előkelőkből („mala”) kerülnek ki. A mekkai oligarchia számára elfogadhatatlan volt egy olyan Isten, aki

⁶² A Qurays törzs nemzetségi tanácsa a mala volt, amely a Kr.u. 7. század első felében átalakul a gazdag kereskedők tanácsává.

⁶³ Banu Hasim, Asad, Zuhra, Taym, al-Muttalib.

⁶⁴ Mohamed korában a mekkai Qurays törzs létrehozott egy „think tank”-et, egy konzultációs testületet a nemzetségek előkelőiből, amely nem bírt végrehajtó hatalommal, de a legerősebb véleményformáló intézménnyé vált. Jelentős volt a szerepük a Mohamed nemzetségével szembeni bojkott kimondásában. Watt (1953) a testület szerepét meghatározónak tartja a hidzsra kikényszerítésében.

értékesebbnek tarthatja a nincsteleneket, mint a gazdagokat. Politikai és gazdasági aspektusból Watt (1953) a 13 mekkai klán közül a Banu Mahzumot tartja a legerősebb nemzetségnek.

A törzsi társadalomban a magántulajdon Istenhez kötve jelent meg először, „Hagyjátok őt, hadd legeljen Allah földjén” (7: 73). Az istenség tulajdona szent területnek („temenos”, „hima”; Simon 1994 177.) számított, megsértője hübriszt követett el. A magántulajdon társadalmi szerepe kiemelkedővé vált Mekka kereskedővárossá alakulásakor. Az „omne principium difficile” latin aforizmának megfelelően a tulajdonformák egymásmellettiségéből súlyos törésvonal keletkezett a Qurays nemzetségei között - vagy akár nemzetségein belül is. Két princípium antinómiájának lehetünk tanúi, a magántulajdonosi szemlélet ütközik a holisztikus felfogással. A törzsi társadalom közösségi felelőssége mellett megjelenik a pénzvagyon működésének individualista nézőpontja. A közösségi jogok és kötelességek egyre inkább devalválódtak (68: 17-27). A társadalmi struktúrájában a nomád társadalmakat leképző Mekkában a közösség reprodukciójában diszharmonikus viszonyok konstruálódtak a kereskedelmi tevékenység dominanciájával. A nemzetségek és nagycsaládok közérzete devalválódott, az addigi társadalmi szabályok anomáliája lépett fel. A törzsi társadalom rokonsági, vallási kötelékeiből adódóan a törzsön belül egyre gyakrabban keletkeztek erős feszültségek. A badri csata (3: 13) idején a mindössze 300 fős muszlim sereg ellen a mekkaiak óriási túlerőben (950 fő) vonultak fel, de két nemzetség (Banu Zuhra, Banu Adi) a vérségi, ideológiai relációk miatt kivált, és nem volt hajlandó megütközni a muszlimokkal. A mekkai sereg körülbelül 750 fős maradt, amelyből nagyjából feltérképezhetjük a mekkai nemzetségek katonai erejét. Ezeket a konfliktusokat generális jellegűnek tekinthetjük, hiszen Medinát is - a Próféta érkezése előtt - permanens harcok jellemezték (3: 103), amelyek két főszereplője az Aws és a Hazrag törzs volt.

Kránitz (2008) a Kr.u. 5.-6. századra teszi az arabság körében a henoteizmus kialakulását, amely egy olyan vallási rendszer, ahol dominánsan kiemelkedik egy erős Istenség a többi közül. A Kr. u. 7. században Mekka berendezkedése és funkciója az arab törzsek között szintén amphiktüóniaként írható le. A mekkai szentély minden istenséget befogadó pantheon lett, ahol a főisten pozícióját Hubal töltötte be.⁶⁵ Az iszlám előtti

⁶⁵ Mekka szerepét másképpen értelmezi Lüling (1992), aki régészeti kutatásokra hivatkozva állítja, hogy a Kába keresztény kultusz hely volt. Al-Azraqi krónikájában a mekkai templomot többek között Jézus és Mária festménye díszítette.

korban a Kábánál⁶⁶ mondták ki vagy fel azokat a megállapodásokat, amelyek a törzsi-nemzeti rendszer legfontosabb kereteit biztosították: a klientélát (mawáli), a szomszédsági viszonyt (dzsivár), a szövetséget vagy szerződést (ahd), (Simon 2009 42). A letelepedett araboknál a Kr.u. 3. században vált általánossá az isten-képmás, a 6. századra szinte minden nagycsalád rendelkezett egy bálvánnyal, amelynek a gazdaságot, kereskedelmet védelmező mágikus funkciója volt.

Mekka létrejöttét felfoghatjuk egy profán csodának, hiszen ökológiai viszonyai nem voltak alkalmasak nagyobb populáció eltartására. A terület alkalmatlan volt nagyszabású állattenyésztésre és földművelésre. A száraz völgyben elhelyezkedő Mekka élelmiszerellátása csak import alapján volt megoldható (16: 112; 28: 57), a gabonatermesztés ilyen éghajlati körülmények között szóba sem jöhetett (14:37). A Qurays törzs egyetlen öfenntartási módja a nagy területet felölelő nomád állattenyésztés lehetett. A Korán világosan feltárja (2, 126) a várossá válás okának egyetlen lehetőségét, a tranzit kereskedelmet, amely Simon (1982) értelmezésében önálló merkantil gazdaságot jelentett. Virágzó kereskedelem nélkül Mekka, mint város, nem létezhetett volna. A kultikus központ lehetőségét Mekkának a „hums” intézménye biztosította, amelynek következtében az észak-arab törzsek amphiktüóniája lett (106: 3-4). Ez az intézmény a Qurays törzs kereskedelme számára nélkülözhetetlen lett, mert egy integrált rítust adott azoknak a törzseknek, amelyek a kereskedelmi útvonal különböző szakaszait tartották ellenőrzésük alatt. A törzsek a közös kultusz által szimbolikusan „lélekrokonságba” kerültek egymással, amelynek felbecsülhetetlen előnyét abban láthatjuk, hogy a Qurays előtt kitágult a törzsi világ. Az arab törzsek szokásrendszerének nélkülözhetetlen komponense volt az endogámia intézménye, amelynek zárt világát a „hums” szisztémája felnyitotta. Az exogámia lehetőségével élve a Qurays mindenki rokonává, így egyben a törzsi világ érinthetetlenévé avanszált. A „hit pajzsa” kézzelfogható védelmet jelentett Mekka számára, és olyan magas „falakkal” vette körül, amelynek bevételeire évtizedekig senki sem gondolhatott. A 29: 67 ája mutatja be a „hums” adta biztonság és a Mekkán kívüli világ uralta állandó bizonytalanság kontrasztját. A Qurays törzs többek között, mint majd látni fogjuk, a pax Meccanával biztosította vallási hegemóniáját és „kereskedelmi kapu” szerepét (40: 4; 3: 196), amelynek egyik tartópillérét a „hums” intézményében fedezhetjük fel. A „hums” létrejöttének pontos behatárolása nehézkes, de valószínű, hogy a későbbiek

⁶⁶ A Kába az iszlám világ Korán által kijelölt szentélye, ahol őrzik a híres „fekete követ” valamint Hágár és Izmael sírjait.

során kifejtésre kerülő Abraha vezette expedíció és a Kába újjáépítése közé tehetjük.⁶⁷ A „hums” intézménye alkalmas volt egy arabiai vallási „multikulturalizmus” kibékítésére, ezzel párhuzamosan a kultuszterületen felmutatott toleranciája vallási flexibilitást eredményezett, amely azt is magában hordozta, hogy nem vált kizárólagossá valamilyen rítus tekintetében.

Az éves zarándoklatok idején Mekkába érkező arab törzseket bálványaik szakrális tisztelete mellett a kereskedelem is motiválta. Simon (1994 146.) a zarándokhely és a vásár elválaszthatatlanságát mutatja be a „mawsim” szó elemzésével, amely az előbb említett két fogalom közös kifejezése. Egyben Munif (2008) meglátása alapján ez volt az arab világ legrangosabb kulturális fesztiválja. Költők és regélők szórakoztatták a résztvevőket, és a legnépszerűbb irodalmi alkotások kikerültek a Kába falára. A költő (sair) (69: 41) szinonimája a vizsgált időszakban a jós (52: 29), a vajákos és a varázsló (38: 4), aki a transzcendencia birodalmának ismerője. A papi réteget nélkülöző struktúrában a költő tudása mágikus és ezoterikus jellegű, amelyet a dzsinnek közreműködésével kamatoztat (37: 36). A költő funkciói a törzsi társadalom működését szolgálták, hiszen a természetfeletti erővel állt relációban. A pre-prométheuszi kor felfogását tükrözve még az álmuk is meghatározó jelentőséggel bírt (21: 5). Jóstehetségükből kifolyólag ők jelentették a törzsi társadalom egyik legnagyobb presztízzsel bíró rétegét, produktumukat Goldziher (1981 II. a) szerint materiálisan megvalósulónak értelmezték. Ezt a befolyást bizonyítja, hogy a Próféta kortársa, a Taifban és környékén élő Taqif törzs tagja, Umaiya bin Abi's-Salt, annak ellenére, hogy nem vette fel az iszlám hitet, a Kr.u. 9. században egyistenhívő költőként (hanif) jelenik meg.⁶⁸ A szatíra fegyverét birtoklók (3: 186) a kultúrharc folyamán megsemmisítő vereséget mérhettek az ellenfélre/ellenségre azáltal, hogy becsületét nevetség tárgyává tették.⁶⁹ Egy jól sikerült költői humor egy nemzetség hírnevét évtizedekig erodálhatta. Kr.u. 624-ben Badrnál a muszlimok fogságába esett a Qurays számos tagja, de a Próféta csak kettőt végeztetett ki, akik verseikkel megsértették hiúságát. Az egyikük az iráni tapasztalatokkal is rendelkező an-Nadr bin al-Harit a Qurays meghatározó köreihez tartozott, mivel az Abd ad-Dar nemzetség vezetője volt. A Korán (31, 6-7) „megalázó büntetést” határoz meg minden gúnyolódó poétának. A vesztes uhudi csata (Kr.u. 625. március) után a nagy hírnévvel rendelkező és félelmetes Kab bin al-

⁶⁷ Az expedíció időpontjára eltérő datálások születtek, de leginkább a Kr.u. 547-t fogadhatjuk el. A Kába újjáépítését Kr.u. 605-608 közé tehetjük.

⁶⁸ Amennyiben a költőre vonatkoztatjuk a 7: 175-176 verseket, akkor a Koránból homlokegyenest mást olvashatunk ki a homo religious voltáról.

⁶⁹ A becsületet az erénnyel (muruwwa) szinonim fogalomként értelmezték, amely az ógörög araté-nak felelt meg.

Aszaf⁷⁰ gúnyverseivel a Prófétára mért csapás mértékét Watt (1956) a válaszcspás erejével teszi egyenértékűvé. A költőt orvul meggyilkolta öt muszlim harcos. Mohamed stigmának tekinti, hogy a mekkaiak költőnek vagy valamilyen funkciójában hasonló szereplőnek tartják (26: 224; 52: 29).⁷¹ A minél hatékonyabb küzdelem érdekében a Próféta szolgálatában is álltak költők⁷², akiket felmentett a negatív megítélés alól (26: 227).

A 34: 18 vers a Mekka kereskedővárossá válását megelőző időszakra utal. A himyarita kort eleveníti fel a Sába és a Tubba (Jemen) (44: 37; 50: 14) terminusok használata. A Tubba népe kifejezés az utolsó himyarita királyok uralkodói címe volt, akik a Kr.u. 6. század elején ellenőrzésük alatt tartották az Arab-félsziget legjelentősebb kereskedelmi útvonalát. A későbbiek során látni fogjuk, hogy Jemen bukása elengedhetetlen feltétele volt Mekka felemelkedésének. A tömjénút⁷³ Jemen és Palesztina (valamint Szíria) között húzódott, s körülbelül 75 állomáshelyet foglalt magába. A legfontosabb kereskedelmi termékek a távol-keleti presztízs áruk (illatszer, fűszer, selyem⁷⁴) mellett Dél-Arábia és Afrika státusszimbólumai (elefántcsont, drágakő, arany, szantálfa, szegfűszeg, rabszolga, cserzett bőr, mazsola) voltak, valamint a szíriai manufaktúrák termékei. „Az elefánt” címet viselő (105.) szúra Mekka kereskedelembel való belépésének kezdeti periódusát mutatja meg, másrészt a független Jemen utáni uralmi viszonyokat. Kr.u. 547 körül bizánci közbenjárásra Jemen abesszin helytartója, Abraha (Kr.u. 535-58) a status quo megőrzésére hadjáratot indított a perzsa-barát Lahmidák és beduin szövetségeseik ellen. Irán ütközőállamként használta a Lahmidák királyságát, míg Bizánc vazallus államát a Gassanidák jelentették. A két ütközőállam megsemmisülése és az abesszinek visszaszorulása, valamint a permanens bizánci és perzsa háborúk mind a fundamentumát adták Mekka kereskedelmre gyakorolt befolyásának. Mekka irreguláris hadereje pedig elégségesnek bizonyult arra, hogy az ütközőállamok egy-két vazallusát (pl.

⁷⁰ A költő személye egyben arra is alkalmas, hogy prezentálja a kor vallási és etnikai viszonyait. Kab apja révén a Taiyi törzsből származott, anyja által azonban a zsidó Banu'n-Nadir befolyásos tagja volt.

⁷¹ A Korán agitatív-didaktikus üzenetét a rímes próza, a „sag” segítségével kívánta artikulálni, amely Simon (1994 496.) szerint félreérthető lehetett, abból az aspektusból, hogy ezt a formát a jósök (kuhhan) használták. Mohamed adaptálta és egyben modifikálta is a „sag”-ot, mert nála az üzenet tartalma felülírta a stílusjegyeket. A Prófétát jósnak tekinthették a kora mekkai korszak eskü-formái miatt (100. szúra), amelyben a transzcendens világot hívja segítségül üzenete legitimmé tételéhez.

⁷² Kab bin Malik, Kab bin Zuhayrt, Hassan bin Tabit, Abd Allah bin Rawaha.

⁷³ Az elnevezés az egyik legfontosabb árutól, a tömjéntől származik, amelyet Bizánc a Kr.u. 4. századtól óriási mennyiségben importált Jemenből. A tömjénút déli kiindulópontja az Hadramaut (Arab-tenger), valamint a tömjénkereskedelem fellekvára, Sabwa volt, ahonnan az út a Nagran-i elágazásnál szétvált. Az egyik irány a Yamama érintésével Hirába vezetett, a másik út a Vörös-tenger mellett húzódva Taif, Mekka, Jatrib (Medina) érintésével Petrán keresztül Gazzaban (Földközi-tenger), illetve Damaszkuszban fejeződött be.

⁷⁴ A selyem Kína monopóliumának számított, amelyet a közvetítő kereskedelem járulékos költségei súlyosan terheltek. II. Iustinus uralkodása alatt Bizánc kísérletet tett a selyem önerőből történő előállítására. A selyemszövő központok Szíriában történt felállításával azonban a kereslet továbbra is kielégítetlen maradt.

Hawazin törzsek) kikapcsolja az Arábián átmenő kereskedelemről. Ezek voltak a Harb al-Figar, a Kr.u. 6. század 90-es éveinek legfontosabb összecsapásai, amelyek során még a szomszédos Taifot uraló Taqif törzset is sikerült kiiktatni a tranzitkereskedelemről.

Mekka fő bevételi forrása a kereskedelem, amely a 25: 40 ája utalásából jól láthatóan távolsági jellegű volt. A kereskedelem biztonságát szavatolni tradicionális megközelítésben kétféle opció kínálkozott: egyrészt a katonai erő monopolizálása, másrészt a hagyományos kétoldalú szerződés („hif”). Az utóbbi nehézségét Simon (1994) abban látja, hogy a hif kölcsönös segítségnyújtást jelentett, amely a permanens törzsi háborúk világában ellehetetlenítette volna a békés kereskedést. A megoldás egy merőben új kontraktusfajta lett, amely nómot hozott a törzsi világ konfliktusainak féken tartásában. A 106. szúra világítja meg az „iláf” nélkülözhetetlen intézményének jelentőségét. A „kereskedelmi kapu” (port of trade)⁷⁵ státuszt az iláf (és a hums) nélkül Mekka nem érthette volna el, mert államisággal és potenciális haderővel nem rendelkezett. Az iláf a Qurays által kidolgozott sui generis kontraktus volt, amelyet egyszerre kell értelmeznünk megnevezési egyezményként, és kereskedelmi szerződésként. Mekka az úti biztonságot eredményező szerződést a tömjénút mellett élő nomád és félnomád beduin törzsekkel kötötte meg. Az iláf-ok megkötését hosszabb folyamatként írhatjuk le, amelynek alfaját a Kr.u. 6. század közepén kereshetjük, ómegáját a 7. század első éveiben. Az iláf létrehozásában a mekkai nemzetségek ambivalens módon vettek részt, ugyanis a gyengébb nemzetségek, az Igazak Szövetségének tagjai a jemeni kereskedők mellett lobbiztak, és nem voltak érdekeltek abban, hogy Mekka felügyelete alá kerüljön a tömjénút. A gazdaságilag erősebb nemzetségek a Banu Mahzum és a Banu Abd Sams irányításával azonban kiszorították a piacról az idegen konkurenciát. Az iláf a következő elemekből tevődött össze: egyrészt a Qurays áramoltatta a törzsek export (bőr, szőrme) és import (ló, fegyver) áruit, másrészt biztosította a törzsek előkelőinek a protektori feladatok ellátását. A tömjénutat területileg uraló törzsek részvételét Mekka rentábilissá tette a hosszú távú kereskedelemben. A város „kereskedelmi kapu” státuszából adódóan politikailag és ideológiailag neutrális volt. A sira irodalom bemutatja azt a kísérletet is, amely tradicionális megoldást hozott volna Mekka számára és nem a „port of trade”-t. A 6. század utolsó harmadában a Qurays egyik meghatározó személye, Utman bin al-Huwayrit bizánci befolyást akart kiépíteni Mekkában, ezért felvette a kereszténységet és téríteni

⁷⁵ A terminus technikust Polányitól (1972) vesszük át, aki az archaikus társadalmak elosztási és csereviszonyai leírásának tipologizálásánál használta a „reciprocitás”, a „redistribúció” és a „csere” kategóriái mellett.

kezdt a törzsen belül. Lépését gazdasági szempontok alapján, a szíriai kereskedelem megtartásával indokolta. Ez a kísérlet Bizánc számára nem járt eredménnyel és nem tudta Mekkát vazallusi viszonyba édesgetni.

Mekka sivatagi „port of trade” kereskedelmének alapvető vonása, hogy nem rendelkezett saját termelési potenciállal, hanem a rajta kívül álló mikro- és makrotársadalmak közötti közvetítő kereskedelemről beszélhetünk.⁷⁶ A már említett zarándoklathoz kapcsolódó saját piacát ettől elkülönítve, a használati értéket cserélő lokális piacként kell értelmeznünk. A lokális piac abban a periódusban bírt jelentőséggel, amikor Mekka mint város még nem létezett, csupán mint a zarándoklat központja, amely provizórikusan vált lakottá az év egy időszakában, és a kultuszhoz kapcsolódó „vásárolás”, mint a törzs járulékos bevétele bírt fontossággal.⁷⁷ A Qurays a várossá válást megelőző időszakban csak használati értéket produkáló nomád gazdasági tevékenységet végzett, amely jelentős árutermelő potenciállal nem rendelkezett. A várossá válás oka és okozata egyszerre volt az árura alapozott, de árut elő nem állító funkció hetedik század elejére kialakuló dominanciája. A Qurays által felismert lehetőség a tranzitkereskedelem volt, amelyet az arab világon kívüli keresleti és kínálati relációk hívtak életre. A „port of trade” típusú kereskedőközpont a két szomszédos nagyhatalom luxusjavainak állami külkereskedelmében vállalt szerepet. Mindezt óriási haszonkulccsal tette, hiszen egy befektetett dinár egy dinár hasznot jelentett, amely száz százalékos nyereséget realizált. A kereskedés közvetítő eszköze a nemesfém volt, annak ellenére, hogy ismerték Heraclius dinárját és a perzsa drachmát. Magukat a presztízs javakat bizonyos megszorítások között felfoghatjuk „pénz”-ként is, amelyeket import javakra lehet elcserélni.

2.2. Az állam: a professzionális gazdasági és társadalmi alrendszer szimbiózisa

A filiszteus veszély hívta fel a figyelmet a törzsszövetség csődjére, egyben indokolta az átalakulást. A katonai arisztokrácia Nyugat-Palesztina ellen indított támadásai minden törzs területére veszélyt jelentettek, és az Afék mellett elszenvedett vereség véglegesen rámutatott, hogy a nép régi rendje csődöt mondott. A teopolitikai

⁷⁶ A síra irodalomból következtethetünk a kereskedelmi tevékenység mértékére, az áruforgalom nagyságára és értékére. A badri csatát generáló karaván árukészletében a Qurays szinte valamennyi törzse érdekelt volt, értéke megközelítette az 50 ezer dinárt. A mekkai vezető klánok gazdasági potenciálját mutatja, hogy Said bin al-As Abu Uhayha familiája adta a befektetett összeg meghatározó hányadát, de a többi család is több ezer arany mitqált fektetett be, például a Banu Mahzum, al-Harit bin Amir bin Nawfal, Umaiya bin Halaf, Banu Abd Manaf. (Simon 1994) Az 50 ezer dinár vagy mitqal értéke 212,5 kilogramm arany súlyának felel meg. (Simon 1982)

⁷⁷ Bohannon - Dalton (1962) kimutatták, hogy a perifériális piacokkal rendelkező archaikus gazdaságban a presztízs javak és a létszükségleti áruk kereskedelme nagyrészt elkülönült egymástól.

szenvedélyesség helyett egy reálpolitikai mozgalmat hívtak létre, amelynek irányultságát Buber (1998) abban látja, hogy bevezették az államokban ismert örökölhető karizmát, a kontinuitás dinasztikus biztosítása érdekében. Olyan uralmi formát kívántak alkalmazni, amelynek vezetője biztosítva van a halál és az interregnum ellen. A törzsek egy ilyen, biológiailag is szilárdá tett hatalmi személytől várták a megmenekülést.

Saul „hadi királysága” (Rad 2000 38.) és Sámuel személye jelentette a provizórikusságot az államnélküliség korából az államiság korába. Sámuel volt a régi rend utolsó képviselője, aki egyszerre volt bíra, pap, próféta és nazír. A karizmatikus hagyomány örökségét vitte tovább az eksztatikus prófétacsoportok irányításával. A mozgalom célja kettős volt, egyrészt a filiszteusok kiűzése, másrészt a hitelét veszített silói papság helyett az ősi JHWH-hagyomány továbbörzése.

Ebben a konfliktusokkal teli helyzetben választották királlyá Sault. A politikai szerkezetváltás kísérleti jellegét azonban jól tükrözi az Ószövetségben az események párhuzamos elbeszélése. Az egyik hagyomány a királyság intézményével hallgatólagosan rokonszenvez (1 Sám 9, 1-10, 16; 13, 3-15), míg a másik elveti az új politikai szerkezetet (1 Sám 8. f.; 10, 17-27; 12. f.). Ez az uralmi forma Bright (1993 182) értelmezése nyomán azonban tipikusan izraeli volt, ugyanis a felkenésről szóló rész nem királyként (melek) említi Sault, hanem vezérként (nágid). Sámuel és a törzsfők nem szokványos értelemben vett uralkodót akartak, hanem olyat, aki a törzsek választott katonai vezetőjeként állandó megbízatással szolgál előttük. Saul királysága még nem jelentette a régi hagyományokkal való szakítást, mert az ősi kultushelyen, Gilgálban választották meg (1 Sám 11, 14), és akár nágid volt, akár melek, a bíra feladatát kellett vállalnia: harcba hívni népét JHWH ellensége ellen. Hatalomra jutása is ezt tükrözte, a nép prófétai felkenés alapján, közfelkiáltással választotta meg.

Saul nem változtatott Izrael belső törzsszervezetében. Közigazgatási gépezetet sem alakított ki, és hivatásos hadseregében összesen egy tisztet talált Donner (1984 169): Abnért, aki a törzsi katonaság parancsnoka volt (1 Sám 14, 50). Karizmatikus királysága a szakrális és gazdasági életben sem eredményezett semmiféle változást. Az állam autonóm hatalomként még nem tudott hatást gyakorolni a hitre és a gazdaságra. Saul kísérlete, hogy egy szabad törzsi társadalomból államot formáljon, kontraproduktívnak bizonyult. A királyság intézményének amorfságát tükrözi a trónutódlás kérdésének megoldatlansága. A király halála után Saul házának trónöröklési jogát egyetlen életben maradt fia, Esbaal képviselte, akit Abnér segítségével királlyá tettek (2 Sám 2, 1-4), de a primogenitura elvét a törzsek még nem tartották kötelezőnek. Ezért tudott Dávid Júda királyává válni a többi

törzs figyelmen kívül hagyásával, majd kiegyezve velük Hebronban, s így az ünnepélyes szövetségekötés után egész Izrael uralkodója lett (2 Sám 5, 1-3). A karizmatikus hagyomány szerepe ekkor még fontos volt, mert Dávid harci sikerei bizonyították, hogy JHWH szolgálja, tehát nágid, akit a néppel való szövetségekötés után, felkiáltással választottak meleké egy ősi kultushelyen. Donner (1984) szerint ennek következménye a perszonálunió létrejötte az északi és a déli rész között.

Izrael a királyság kialakulásától kezdve kezdte fokozatosan levetkőzni az ősi hit azon jellegzetességeit, hogy az egész életet alapvetően átfogják a szakrális törvényszerűségek. Izrael életének új korszaka kezdődött és ez a változás egy új politikai akarat, új gazdasági, kulturális kezdeményezések és egyidejűleg újszerű vallási elképzelések formájában jelent meg. Az új állami akarat nem arathatott volna győzelmet, ha nem vált volna érezhetővé a reform szükségessége.

Izrael belső életét azok a reformok érintették, amelyeket Dávid államférfiként, hadvezérként és gazdasági vezetőként kezdeményezett azzal, hogy kiterjesztette az egykori törzsszövetség által birtokba vett területet. Dávid ezután már nem törzsi király volt, és ettől kezdve új értelmet kapott az Izrael (és Júda) elnevezés is azáltal, hogy tartós politikai arculatot nyert, és így állammá vált. Az Izrael név, amely eredetileg azt a törzsszövetséget jelölte, amelynek tagjai elfoglalták Palesztina térségének egy részét, most a földrajzi egységet jelentette, amely lényegében az egész országot magába foglalta. Palesztina és Szíria vezető hatalma lett, és ezzel Izrael véglegesen az új államrend mellett kötelezte el magát. Izrael a korona fennhatósága alatt megszervezett, összetett birodalommal alakult. Az országhoz csatlakozó kánaánita lakosok a korona alattvalói voltak, és nem az Izraeli törzseké. Dávid territóriumai a Nílus-menti és a mezopotámiai nagy birodalmakkal hasonlóan adózó vazallus államok vettek körül. Dávid új közigazgatási rendszert hozott létre (1 Kir 4, 7), és a törzsi berendezkedés végleges bomlása az állam térnyerése miatt felgyorsult. Az ősi határok végső fellazítása Salamon közigazgatási reformjának volt köszönhető, amikor az adózás bevezetésének érdekében 12 kerületre osztotta az országot úgy, hogy ezekbe a kánaánita területeket is besorolta, és mindegyik élére egy helytartót nevezett ki (1 Kir 4, 7-9). A régi törzsszövetségi rend így egy időre elveszítette politikai és gazdasági jelentőségét. A törzsek együvé tartozásának szálai fennmaradtak ugyan és a 12 törzs szövetségi rendje megszentelt hagyományként élt tovább, de az országos politikában és gazdaságban a törzseknek már nem volt befolyása. Államigazgatási szempontból átszervezték a társadalmat, azt a népet, amely korábban szakrális egységnek, „JHWH népének” tekintette magát és igen kevés politikai szerep volt szüksége. A változások

következtében fokozatosan kialakult a hivatalnok réteg. Bock (2002) kiemeli az új uralkodó osztály improduktív jellegét, amely adók és a robotmunka bevezetésére kényszerült. Az államigazgatás fontosságát mutatja az udvari tisztviselők névjegyzéke (2 Sám 8, 15-18; 20, 23-26), amely említést tesz különböző katonai funkciókat betöltő tisztekről, királyi jegyzőről, államírnokról, főpapokról és az állami robotmunka vezetőjéről. A központi hatalom megszilárdulását jól tükrözte az izraeli robot (1 Kir 5, 13), amely a kötelező katonai szolgálatból alakult ki. Az állam megalakítása után a királyt a jogi hierarchia csúcsán találhatjuk (2 Sám 15, 2). A jogszolgáltatásban kvázi dekoncentráció volt azáltal, hogy a király biztosította az ügyek helyi intézését, de a jogorvoslat legfőbb fórumát maga az uralkodó jelentette (2 Sám 14, 1-24).

Dávid trónját a Nátán-orákulum (2 Sám 7, 1-17) legitímálta három aspektusból. Egyrészt a dinasztia örök fennállását hirdette, másrészt megígérte az atya-fiú viszonyt JHWH és Dávid utódai között, harmadrészt tartalmazott egy „ellenállási záradékot”, amely hangsúlyozta a király Istennek való alárendeltségét, s kilátásba helyezte az uralkodó esetleges megbüntetését. A jövendölés megelőlegezte a dinasztia örök fennmaradását, amely összeolvadt az egyetlen kiválasztott városról alkotott elgondolással. Az új fővárost, Jeruzsálemet, amely „Észak” és „Dél” között feküdt és egyik törzs területéhez sem tartozott, Dávid foglalta el a jebuzitáktól. A város bevétele nem haditettként volt fontos, hanem mint elsőrangú politikai tevékenység. Az állami logikát tükrözi, hogy Dávid a zsoldosaival foglalta el, ezért saját territóriumává vált. Az állam vallási, gazdasági és politikai központjává tette, ezzel együtt az ősi törzsi Izrael legitim utódává is. Az új Izrael központja és a nemzeti egység szimbóluma Jeruzsálemben és Dávidban manifesztálódott.⁷⁸

A hadsereg a zsoldosok felfogadása révén, valamint harci szekerek alkalmazásával mechanizálódott, amelynek következtében a hadügy Izraelben gazdasági kérdéssé vált és deszakralizálódott. A Dávid által elrendelt népszámlálás (2 Sám 24) egyértelműen katonai és gazdasági megfontolásból szültett, amely a hadsereg megreformálását tűzte ki célul. Ez az éles fordulópontra a „szent háborúk” helyére a tervszerűen vezetett háborút léptette. A hivatásos hadsereg lett a relevánsabb, a törzsi sorkatonaságot Bright (1993) csak kiegészítő jellegűnek tartja. A JHWH-hit elveszítette JHWH cselekvésének legjelentősebb területét, vagyis Istennek a történelemben végrehajtott tetteit és Izrael védelmét.

⁷⁸ Később a 2 Kir 19. lett a Jeruzsálem elpusztíthatatlanságáról szóló mítosz gyökere.

A karizmatikus vezetés az állam kialakulásától kezdve fokozatosan veszített jelentőségéből.⁷⁹ A királyság azonban – amely számos terület szekularizációját leginkább előmozdító intézmény volt – karizmatikusnak tartotta magát. A királyi hivatal legitimáló jegye a „JHWH felkentje” cím volt, így Dávid trónja is Nátán jövendölése révén részesült szakrális legitimációban Schubert (1992) értelmezése alapján. A karizma fogalmának jelentése azonban módosult, és a királyi kormányzás politikai, gazdasági vagy jogi döntéseiben megnyilvánuló bölcsességét tartották karizmatikusnak.⁸⁰

Salamon uralmának stabilitását szolgálta a templom felépítésével. Eliade (1998) érzékelteti az 1 Krón 28:19 vers tartalmának fontosságát, mert szerepel benne, hogy a templom mintázata eszményi helyet foglal el az örökkévalóságban. A templom funkciói „királyi szentély” és „birodalmi kincstár-templom”, ahol állami áldozatokat mutattak be. Így a JHWH-kultusz otthona egy állami szentély lett, amely rangját annak köszönhette, hogy a Dávid által Jeruzsálembé hozatott szent ládát itt helyezték el, és ezt a kultikus tárgyat valamennyi törzs magáénak érezte. A szent láda révén a templom egész Izrael szakrális centrumává vált. Az állam politikai és gazdasági szempontból fokozódó mértékben függetlenítette magát JHWH-től. Ez a templom jogi helyzetéből is jól látható, ugyanis királyi birtokon építették (2 Sám 24, 24) és építtetője a király volt, aki egyben a javítások ügyében is intézkedett. A kultusz megreformálása is a király jogai közé tartozott és a papok királyi hivatalnok státust kaptak. Ennek volt köszönhető, hogy a királyok a templomban idegen kultusznak is helyet adhattak. Szétszakíthatatlan dependencia alakult ki a trón és az oltár között, vagyis az állam és a vallás viszonyában.

A templom a király legitimációjának helyszíne volt, a szentélyben történt ugyanis a koronázás, és a leendő uralkodót itt bízta meg az istenség a hatalom gyakorlásával. A király ezután a trónon ülve fenyegető szavakkal közölte az egész világgal, hogy uralkodása megkezdődött (Zsolt 2). JHWH ezzel az aktussal egyben adoptálta is a királyt (Zsolt 2, 7), ez azonban nem test szerinti nemzésnek, hanem a történelemben megvalósuló jogi cselekménynek számított, amelynek következtében a király sui generis kapcsolatba került az Istennel. Az uralkodó ezért tarthatott igényt arra, hogy a JHWH és népe között közvetítő hivatal abszolút birtokosa legyen. Ez eltért az ókori kelet népeinek szokásrendszerétől. Egyiptomban Isten fiának tartották az uralkodót, míg Babilonban és Asszíriában az Istenek által kiválasztott szolgának tekintették. Izraelben az adoptáció Jagersma (1991)

⁷⁹ Már Jefe sem volt a korábbiakhoz hasonlóan karizmatikus, hiszen csak hosszadalmas egyezkedés után indult az ammoniták elleni harcba. (Bír 11, 5-11).

⁸⁰ Archaikusabb felfogást a királyzsoltárok képeznek, amelyek az uralkodót karizmatikusnak úgy mutatják be, mint akit JHWH Lelke támogat.

értelmezése alapján a király Istentől való függésének egy formáját jelentette, amely szövetségi viszonyt tükrözött. Izraelben az uralkodó kiváltsága volt, hogy szabadon intézhetett kéréseket isteni atyjához (1 Kir 3, 5), és a büntetését is megválaszthatta (2 Sám 24, 15). Személyét Isten üdvözítő kegye vette körül (Zsolt 18, 10), amelynek következtében érinthetetlennek számított (Zsolt 2, 2). A politikai vezető legkiemelkedőbb joga az volt, hogy Isten vikáriusaként uralkodhatott (Zsolt 110), és JHWH felkentjeként helytartóként ülhetett JHWH trónján. Nem volt azonban egészséges folyamat, hogy az állam és a kultusz eggyé vált, ezáltal a politikát és a gazdaságot isteni szankciók biztosították. A királyság intézménye beépült a JHWH tisztelet teológiájába is, és az izraeli királyság szakrális intézménnyé vált. A nagy ünnepek szertartásában megnőtt a király szerepe, és az őszi újévi ünnepen a dávidi szövetség gondolata Bright (1993) szerint háttérbe szorította a Sínait és feltételeit. A hivatalos nemzeti teológia kiemelte, hogy JHWH örök szövetséget kötött Dáviddal és utódaival, és a templomi kultusz hangsúlyozta, hogy az Úr Siont választotta földi uralkodásának színhelyéül (Zsolt 2, 4-11). Ennek következményeként lehetetlennek tartották, hogy Dávid házának uralma és gazdasági jóléte megszűnjön. A templom és a királyság elválaszthatatlanságát a deuteronomista történetteológia domborítja ki leginkább.

A perszonálunió felbomlásakor derült ki, hogy a törzsi függetlenség parazsa képes még fellobbanni, s ez rámutatott a karizmatikus vezetés hagyományának meglétére. Sőt, a szakadás ténye is isteni legitimációt kapott Semajá próféta által, aki JHWH akarataként hirdette azt ki (1 Kir 12, 21-24). Az északi birodalom (Izrael) élén nem egy JHWH által elismert dinasztia állt, hanem az állam berendezkedését tekintve az ősi izraelita karizmatikus vezetés hagyományozódott tovább, amely a nép egyhangú elfogadása révén vált szilárd intézménnyé. Wright - Murphy és Carm - Fitzmyer (2003) szerint ennek folyománya, hogy az északi rész első királya, Jeroboám, formailag a sauli példa szerint jutott hatalomra. Izrael államformája ugyanúgy királyság lett mint a déli államé, de a két állam politikai és gazdasági kultúrája sokban különbözött. Az északi országrész mechanizmusaiban több volt a „demokratikus” jelleg, mint Júdeában. Az uralkodóházi trónöröklés elvével szembehelyezkedő törzsszövetségi hagyomány elevenen élt. Izraelben teoretikusan karizmatikus királyság volt, az isteni kiválasztás és a nép egyetértése alapján. Ugyanakkor ez jelentette az állam és a gazdaság ingatagságát is, mert a király karizmájának megszűnésével párhuzamosan az alattvalók lojalitási kötelezettsége is eltűnt. A valóságban a karizmatikus vezetéshez már nem lehetett visszatérni, és az állandó

trónvillongások destabilizálták az államot.⁸¹ Ez a 8. sz. utolsó harmadában végül politikai anarchiába torkollott Izraelben (2 Kir 15, 8-28). Ezt a korszakot Ozeás (7, 1-7) az összeesküvés koraként mutatja be, ahol a rend és törvényesség összeomlott, és az államhatalom csődöt mondott. A már csak elviekben élő teóriát, az isteni kiválasztáson és népi megválasztáson alapuló királyságot végletekig megcsúfolták.

Az államforma teológiai legitimációja abból indult ki, hogy a királyság az egyike azoknak a kegyelmi-üdvrendi adományoknak, amelyeket JHWH adott népének. JHWH célja az volt, hogy az új politikai - gazdasági szerkezet által Izrael, mint autonóm közösség képes legyen az ókori kelet népei között fennmaradni. A királyság előtti korszakot ezért értelmezik a külső fenyegetettség időszakaként, amellyel együtt járt az anarchia. Ez a törzsek dezorganizációjában, a szociális ellentétekben és a jogbizonytalanságban nyilvánult meg. Ennek ellenére a királyság, mint államforma diszkvalifikációja újra és újra felbukkant az Ószövetségben.

Izrael saját történetét nem egy mitikusan ünnepeelt és politikailag kipróbált királyságból, hanem egy rabszolgacsoportból vezette le, akik Egyiptomból szabadultak ki.⁸² Ezért a monarchia elutasítása Rózsa (2001) értelmezése alapján az exodus-élményre támaszkodott. A királyság elleni polémia Izraelben régebbi keletű, mint maga a királyság intézménye, és ez a környező világtól elhatároló differentia specifica a JHWH-ban való hittel elválaszthatatlanul összekapcsolódott. Ezt az államformát Izrael először kísértésként ismerte meg. Jól tükrözi ezt Jotám meséje (Bír 9, 8-15), amely az Ószövetség egyik legmarkánsabb monarchia-ellenes dokumentuma. A politikai szatíra az első izraeli királyság-kísérlethez kapcsolódik, amit Abimelek hajtott végre Szichemben. A királyságot egy metaforával a nevetség tárgyává teszi, amikor a túskebokor a saját árnyékát dicséri, miközben fenyegeti a cédrusokat, amelyek a legjobb árnyékot adják. Jotám konklúziója, hogy a királyságra csak egy semmirekellő alak tör, aki a közjavakat semmivel sem tudja gazdagítani. A kritika tárgyát a királyok hatalomvágya jelenti, amely az életben a legjobbat semmisíti meg. A szatíra célja a királyság megakadályozása, hogy az életigenlő erők kibontakozhassanak. A Bír 6-8. fejezete, valamint a 9. fejezet között Lohfink (1989) összefüggést talált, mert az írás két személyt állít egymással szembe, Abimeleket (aki királyságra tör, így alattvalói halálát és pusztulását okozza) és Gedeont (aki nem akar

⁸¹ Kr.e. 922-876 között háromszor következett be erőszakos „dinasztiaváltás”.

⁸² JHWH-ra a korai időszakban nem is alkalmazzák a királyi címet, csak a király zsoltárok: 47, 93, 96-99, és Izajás 6, 5.

király lenni és népét Isten segítségével megmenti). Gedeon beszédében (Bír 8, 22) JHWH királyi uralmára hivatkozva megtagadta, hogy testvérei felett hatalmat gyakoroljon.

Az 1 Sám 8, 10-18 a király jogait mutatja be dubitatív módon. Az uralkodó kisajátítja a jogokat, ez az eljárási mód viszont összeütközött azokkal az alapelvekkel, amelyeken a régi struktúrák alapultak. A szabad parasztok így rabszolgamunkára kényszerültek. A királyság hivatalával hasonlítja össze a bírákét az 1 Sám 12, 10, amelynek királyság ellenes felhangja van. Ebben a megítélésben Izrael helyes teokratikus rendjének kérdéséről van szó, és a szöveg azt tükrözi, hogy a bírák hivatala a legmegfelelőbb kormányzási forma Izrael számára. Ezeket az ellenérzéseket erősítették fel a királyság idején bekövetkezett kataklizmák.⁸³

A Deuteronomium a királyi hivatalt pusztán a történelmi jelennek tett, zavarból fakadó engedménynek tekinti. A benne található „összefüggő alkotmánytervezet” (Wolff 2001 241) a királyság intézményét demokratizálja (Dt 16,18–18,22). Az intézményi struktúrákat nem a király személyére koncentrálnak alakították ki, sőt számos jellegzetes uralkodói feladatkörrel - amelyeket az 1 Sám 8, 20 a királynak tulajdonított - megfosztották. Az igazságszolgáltató hatalmat a lévita papok köréből származó bírák kezébe adták. A katonai stratégia szerepét a papok kapták meg, akik a sereg vezetői lettek. A Tóra mindennapi életben történő értelmezése pedig a próféták feladata volt. Izrael tulajdonképpen uralkodója a Tórán keresztül, melyet a papok őriztek, a próféták értelmeztek, a bírák pedig alkalmaztak, maga JHWH. A király pedig a minta, aki JHWH akarata szerinti életvitelt folytat. A Tóra uralmát ez a hatalommegosztás biztosította, amelynek következtében a hatalmi ágakat funkcionálisan elválasztották egymástól. Ezt erősítette meg az a politikai gyakorlat, hogy királlyá csak a nép közül való választás révén avanszálódhatott valaki, akit előzőleg az Úr is kiválasztott. A királyság szokásos uralkodói hatalma ezáltal vesztett erejéből, és a „Törvény” a honfitársakat ezzel egyidejűleg (indirekt módon) a király testvéreivé emelte fel. Ez a királyság intézményének forradalmian új felfogását tükrözi, ahol a királyi hivatal alkotmányos ábrázolása miatt érvényesül a „checks and balances” elve.

Izajás a megjelenő Messiást - aki politikai figura - nem nevezi királynak, mert a történelemben még jelenlevő királyok tévelygéseivel az egyetlen igazi „melek” igazságát szegezi szembe. Izajás azért nem fogadja el a királyi méltóságot, mert ő merte kinyilvánítani először, hogy látta „JHWH Cebaót királyt” (Buber 1998 192). A monarchia intézménye kimondott és kimondatlan kritikájának páratlan kicsúcsosodását Eliade (2006)

⁸³ Izrael (Kr. e. 721) és Júda (Kr. e. 587) államisége megszűnt a helytelen politikai vezetés következtében.

az Ószövetségben Deutero-Izajásnál fedezi fel, aki az Úr szolgájának (Ebed-JHWH) alakját állította fel példaképként.

Ezekielnél (40-48. f.) jelenik meg a civitas Dei, amely nagyszabású terv a nemzet helyreállítására, de nem a letűnt dávidi államot tartja szem előtt, hanem az ősi törzsszövetség idealizált képét. Ez egy valódi teokrácia, amelyben a vezető szerep a cádoki papságnak jut, míg a világi fejedelemnek alárendelt jellege van. Isten helytartója már csupán reprezentatív funkciót tölt be. Középpontjában a templom áll, ahová „JHWH jelenléte” visszatér, és örökre ott trónol (Ez 43, 1-7). Ez egy utópista államterv volt, melynek Jeruzsáleme még csak hitben volt meg, mégis ez lett a jövő forrása. A monarchikus uralom helyett a teokrácia és a papok mellett érvel Sirák fia könyve. Jagersma (1991 II.), a következő vizsgált struktúra koncepcióját előrevetítve, kiemeli a főpap alakjának fontosságát Mózes törvénye alapján.

2.3. A „szubnacionális” konstrukció gazdasági és társadalmi determinációja

Jeremiás próféta jelezte, hogy a dávidi ígéretekbe vetett nemzeti bizalom hamis, és a fennálló állam és a királyság intézménye el fog pusztulni. Az állam és a nemzeti teológia Kr. e. 587-ben a pogány babiloni hatalom csapása alatt összeomlott. A nemzeti katasztrófát a próféták az Úr szuverén és igazságos ítéletének tartották és felszólították JHWH népét, hogy bizalmukat ne egy államformába és állami politikába helyezték, hanem álljanak az Úr szava mellé, és így kialakulhat egy új közösség, amelynek sajátosságát Bright (1993) abban látja, hogy már személyes döntésen alapul. Ez volt az egyetlen lehetőség arra, hogy Izrael mint nép fennmaradjon. Ezekiel fogalmazta meg azt a tételt, hogy önálló politikai-gazdasági rendszer, valamint templom és kultusz nélkül is el lehet jutni JHWH-hoz még a fogság földjén is. A régi nemzeti remény továbbra is megmaradt, de a jövő tárgyává vált (Ez 34, 23). Vallásuk találkozott az idegen hatalmak erejével, amely arra készítette az erőtlen zsidóságot, hogy elfogadják a „diva demalchut dina” (Ben-Dor-Pedahzur 2008 228.) teóriáját, amely biztosította az idegen hatalom alatti fennmaradás lehetőségét.

Az asszírok és a babiloniak előírták a deportáltak és a telepések számára az anyaország állami kultuszát, míg a perzsák kultuszpolitikája ennek ellenkezője volt. A perzsák elismerték a birodalomhoz csatolt népek kultikus gyakorlatát, sőt államigazgatási tisztviselőiken keresztül helyreállították azok megbomlott rendjét. Ebbe a sorba illeszkedik be Kürosz Kr. e. 538-ban kiadott dekretuma (Ezd 6, 3-5), amely azonban még nem rendelkezik a száműzöttek Júdába történő visszatelepítéséről. A rendelet arra adott felszólítást, hogy a kultuszt újítsák fel Palesztinában. A perzsák Júda fejedelmére,

Sesbaccarra bízták a hazatérést, akinek kiadták az elpusztított templom szent edényeit is (Ezd 5, 14-15). A következő lépést a templom felépítése jelentette Zerubbábel vezetésével (Ezd 6, 15). A templom újraépítésével a zsidó népközösség - mely Izrael igazi maradékának tekintette magát - újra kultuszközösséggé lett. Ez önmagában nem volt elégséges alap Izrael végleges fennmaradásához, mert Júda, amely nem volt állam, még önálló provincia sem, a szamáriai helytartó alá tartozott. Ekkor azonban még élt a remény, hogy a dávidi birodalom ismét életre kelthető, ezért a próféták JHWH felkentjévé avatták Zerubbábelt (Ag 2, 20; Zak 4, 14). Ezzel ellentétben a Zerubbábelnek tulajdonított hivatás nem járt politikai következménnyel, és az is tisztázatlan maradt, hogy az új templom milyen politikai-gazdasági berendezkedésnek megfelelő funkciót fog betölteni. Malakiás próféta panaszai azt feltételezik, hogy a templom felépülésével megakadtak a közösség szervezésének folyamatai, sőt még a kultikus gyakorlat is eltorzult. Ez annak ellenére történt, hogy Júda teokratikus közösségként élhette életét Jesua főpap és utódai vezetése alatt (Neh 12, 26). A templom felépítésével a zsidók kultuszközösséget alkothattak, de egyre inkább erősödött körükben az a felfogás, hogy a hithűség nem rentábilis (Mal 2, 17).

A revolútív változások Nehemiás személyével kezdődtek a jeruzsálemi viszonyokban. Nehemiás gondoskodott arról, hogy megvalósuljon Júda - mint Szamáriával egyenrangú, önálló provincia - társadalmi biztonsága és alkotmányos konszolidációja. A falak felépítésével képessé tette Jeruzsálemet a védekezésre, és Rad (2000 78.) megfogalmazásában szünoikiszmosszal növelte a város létszámát. Nehemiás lett az új provincia első helytartója, aki megteremtette a gyülekezet, mint népközösség politikai és gazdasági alapját. A kultusz területén lévő viszonyokat is rendezte, és hajthatatlan puristaként viszonyult az újonnan kialakult kultuszközösséghez. Az idegen törzsekből származókat kizárta a gyülekezetből, és a vegyes házasságok felbontására (Neh 13, 1-3. 23-28) kényszerítette a JHWH-hívőket.

A kultuszközösség belső helyreállítását Ezdrás pap fejezte be, aki a perzsa hivatalnokrendszer tagjaként - „az ég Istene törvényének titkára” (Ezd 7, 12) - a zsidók vallási ügyeivel kapcsolatos feladatokat látta el. Ezdrás vitte Jeruzsálembe azt a törvénykönyvet, amellyel kizárólag a templom körül összegyűlő közösség kultikus rendjét akarta szabályozni és helyreállítani. Ez egyrészt magába foglalta a szakrális igazságszolgáltatás kialakítását, másrészt a törvény iránti engedelmességet ellenőrző hatóság felállításával járt együtt. Polgári ügyekkel csak olyan mértékben foglalkozott, amennyiben a szakrális törvény átnyúlt a világi törvény hatáskörébe. Aki az abar-naharai kormányzóság területén a jeruzsálemi kultuszközösséghez tartozónak vallotta magát - tehát

zsidó volt - az Ezdrás által hozott törvénynek volt köteles engedelmeskedni. Izrael közösségi életét a törzsszövetség napjai óta a szövetségi törvény szabályozta, s ehhez mindenki lojalitással tartozott. Az izraeli törvény nem államjog volt, mutat rá Bright (1993), hanem szakrális jog, mely elméletileg az állam felett állt.

Ezdrás Izrael második alapítója volt és a törvény alapján újraszervezte a zsidó népközösséget. A Tóra felolvasásával a szövetség megújítását szimbolizálta, amelynek következtében új politikai-gazdasági valóságként jelent meg a zsidóság, ennek legszembeötlőbb jellegzetességét Lohfink (1989) az állami szuverenitás megszűnésében vélte felfedezni. Izrael túl tudott lépni az államon és a királyságon, ugyanis ez Izraeltől - „JHWH-népétől” - idegen létforma volt, de törzsszövetség restitúciója sem történt meg. Lehetetlenné vált a szakrális liga ősi intézményének újbóli életre hívása, és ez azért volt fájdalmas, mert ragaszkodtak a törzsszervezet és a leszármazás ábrándjához. Ezdrás az új Izrael identitását hozta törvénykönyvében, amelynek alapján új és jól körülhatárolható közösség alakult, amely már nem nemzeti egység, hanem Júda szent maradéka volt. A templom funkciója is megváltozott, többé már nem volt a dávidi ház uralkodói szentélye, sem Izrael népének ősi nemzeti rítushelye, hanem az újonnan szervezett zsidó gyülekezet szakrális, politikai és gazdasági központjává alakult át, amelynek kultusza az egész gyülekezet hitét és felelősségét fejezte ki.

A törvény magyarázatának függvényeként értelmezi Bright (1993), hogy minek tekinthető Izrael, ahol a Tóra a népközösség alkotmányává vált. A Tórát az adott terület felett uralkodó birodalmak⁸⁴ mindig szentesítették, így a zsidók egy olyan jogi helyzetbe jutottak, amelynek révén meghatározható vallási-politikai-gazdasági egységként létezhettek, még ha tulajdonképpen nemzeti mivoltuk nem is volt meg. Lohfink (1989) ezt a sajátos politikai formát teokráciaként értelmezi, amely már nem rendelkezett földi királlyal, egyedül JHWH uralkodott felettük, aki a Tórán keresztül gyakorolta hatalmát. Az állam alatti létben a mindenkori nagyhatalom garanciáival a jeruzsálemi templomállam tulajdonképpen altársadalomként jelent meg. Politikailag mindig az adott birodalomnak voltak alávetve, gazdaságilag teljesen integrálódtak, de elismert népközösséget alkottak, amely belső ügyeit a maga Istenének törvénye alapján rendezhette. Izrael ezzel átment a nemzeti létből a törvény szabályozta népközösség, a gyülekezet létébe. Ezt a létformát csak akkor zavarta meg az ismételten megjelenő államiság gondolata és a „nacionalizmus”, ha a Törvény előírásainak betartását a birodalmi kormányzat megakadályozta.

⁸⁴ pl. IV. Szeleukosz (2 Mak 3, 3).

A Deuteronomiumban JHWH akaratának kinyilvánítása egy olyan népet célzott meg, amely meghatározott történelmi helyzetben élt, utasításai és ígéretei Izrael történelme egy bizonyos szakaszának kérdéseire vonatkoztak. Ettől fogva azonban JHWH kijelentése már nem a megszólított Izrael éppen fennálló tér- és időbeli helyzetéhez, illetve pillanatnyi állapotához igazodva valósult meg. A törvény az időtől és a történelemtől független abszolút tényezővé vált, és elérte a Rad (2000 80.) által nomizmusnak nevezett szellemi fokot. Az, ami egykor belső igényből jött létre, ekkor olyasmivé lett, ami kívülről lépett szembe az emberrel, és ami újszerű tényezőként nagymértékben meghatározta a kultuszközösség fejlődését. Az isteni parancsolat már nem a kiválasztott népet a történelmen átvezető Isten üdvözítő szándékú, a rend létrehozását célzó akarat volt, hanem ettől kezdve a szó teológiai értelmében vett törvénnyé vált. A Tórában az izraeliták számára átfogó társadalmi, gazdasági rend képe rajzolódott ki, amelynek célja a mindennapok megszentelése volt, amely egyet jelentett a társadalmi rétegek eltörlésével. A közösség, az „Isten uralmát” tűzte ki célul, tehát a teokráciát, amely minden emberi uralmat tagadott, Bock (2002) meglátása alapján magát az államot is. Izrael kénytelen volt a törvények szolgálatába állni, míg korábban a parancsolatok álltak Izrael szolgálatában. A törvény abszolút rangra emelkedett, és így Izrael - Rad (2000) szerint - elhagyta a történelem terét. JHWH-val fenn álló kapcsolata nem szakadt meg, de miután JHWH akaratát időtlen, abszolút valóságként kezdte értelmezni, szükségképpen vége szakadt az Izraelt magával vivő üdvtörténet folyamának. Izraelnek az Ószövetség idején csak a Makkabeusok korában volt ismét tényleges történelmi tapasztalata, csak ekkor írt valóban történelmet.⁸⁵

A fogság utáni időben Izraelre a közösségi szerveződés volt jellemző. Az idegen birodalom, mint megszálló hatalom által állított helytartó mellett a főpap (Ag 1, 1) és a vének tanácsa (Jo 1, 2) vezette a közösséget. Már Zakariás (4, 6) rámutatott arra a rivalizálásra, amely a világi címet viselő Zerubbábel és Jósua főpap között zajlott. A papi osztály befolyásának növekedésére hívja fel a figyelmet Jagersma (1991), amely abból is kitűnik, hogy markánsan a fogság utáni irodalomban jelent meg először. A Nehemiás utáni korszakban a gyülekezet vallási vezetője, a főpap, mindjobban világi fejedelemmé is vált és kialakult a papi arisztokrácia. Ennek következtében új politikai intézmény jött létre, amely egyesítette a vallási, gazdasági és politikai hatalmat. Az új „templomállam” teokráciának tartotta magát, mivel a korábbi királyi funkciót a papok gyakorolták, és az

⁸⁵ A Makkabeusok korának következtében kialakult papi-királyság politikai intézményének bemutatását nem tekintem a fejezet feladatának.

egész nép Istennek elkötelezett, tehát ahogy Bock (2002) rámutat, szent lett. A birodalmon belül Júda, mint egy „autonómiával” rendelkező egyházi állam működött. A vallásos társadalom ideológiájának fő elvét Lohfink (1989) JHWH királyként való értelmezésében látja. Ez elősegítette, hogy a templom hatalmi jelképpé váljon, így szimbolikus szerepe fontosabbá vált, mint a királyság korában volt. A király felszentelési szertartása helyett a pap felkenésének rítusát vezették be.

Jeruzsálem JHWH üdvösséget ígérő igéjének (1 Kir 11, 13) következtében megmaradást és megmenekülést biztosított akkor is, amikor Júda léte már értéktelenné vált JHWH szemében.

2.4. Az Umma⁸⁶

Az umma prototípusa maga Ábrahám, aki önmagában is közösségként fundált (6: 120). Működésének kezdetén Mohamed nem törekedett egy új politikai-gazdasági rend megalapítására. Az addigi társadalmi struktúrától és kultúrától való elmozdulás Kr.u. 615 körül kezdődött a monoteizmus hittételének kialakulásával. Az indulást nem lehet eruptív folyamatként leírni. A Korán nyitó szűrája keletkezését Simon (1994) a mekkai korszak végére datálja, és a benne szereplő „minket” kifejezésből azt a konklúziót vonja le, hogy a szegregációban élő muszlim közösség kis létszámú lehetett. A 11: 91 vers „raht” terminusában Simon (1994 225) malíciát vél felfedezni, mert ez alapján a Mohamedet körülvevők száma maximum tízfős csoportra utal. A korábbi részekben már láthattuk, hogy Kr.u. 619-ben a Próféta elveszítette saját nemzetségének védelmét, és helyzete Mekkában tarthatatlanná vált, amelyet feleségének, Khadidzsának halála tovább súlyosbított. Társadalmi státuszának stabilizálására Mohamed sikertelenül keres protektorokat szülővárosán kívül, így a Mekka kereskedelmi érdekszférájához tartozó Taifban. Az évenkénti zarándoklatra érkező törzsek sem akceptálják kérését, kivéve a Nawfal klánt. Az igazi áttörésre Kr.u. 621-ig kell várnia, amikor a jatribi nemzetségek képviselői személyében saját társadalmi konfliktusokra találnak orvosságot, ezért a Próféta Kr.u 622-ben elhagyja Mekkát.⁸⁷ A permanens konfrontáció megértéséhez in nuce fel kell térképeznünk Medina különösen heterogén népességét és sajátos gazdasági helyzetét, amely minden szempontból eltérő képet mutatott Mekkához képest.

⁸⁶ Rostoványi (1998 28.) pontosabbnak tartja az „ummat Muhammad” kifejezést.

⁸⁷ A síra irodalom (Lings 2003) és a muszlim kutatók (El-Gamal 2006) menekülésként írják le az seményt, míg a nyugati tudósok racionálisan megfontolt lépésként.

Medina az általunk vizsgált korszakban a szó hagyományos értelmében nem tekinthető városnak, sokkal inkább egy vízben gazdag oázisnak, amelyet egyaránt jellemeztek a lakott (tanyák, falvak, erődítmények) és a mezőgazdasági haszonterületek (kertek, pálmások, szántóföldek). Az oázis a tömjénút mellett feküdt, de lakóinak megélhetését nem a tranzitkereskedelem biztosította, hanem a föld- és kertművelés. A Kr.u. első századokban az oázist a zsidó vallásúak uralták, akik a nomádokkal szemben erődítményekkel védekeztek. A 6. század második felében a politikai és katonai irányító szerep két arab testvértörzs, az Aws és a Hazrag kezébe került. A gyengébb zsidó törzsek egy-egy patrónus nemzetségbe integrálódtak, míg a két legbefolyásosabb, a Banu'n-Nadir és a Banu Qurayza autonómok maradtak, ingó és ingatlan értékeiket megőrizve. A harmadik jelentős zsidó törzs, a Banu Qaynqa státuszát tekintve köztes állapotot képzett, mert politikai autonómiáját megtarthatta, de földbirtokait elveszítette. Megélhetésüket az egyetlen medinai lokális piac működtetésével és kézműves tevékenységgel fedezték. A Medinán belüli erethismus okát a demográfiai növekedés és a megélhetést biztosító földterület behatároltságából vezethetjük le. A Kr.u. 618 körül lezajlott buati csata irreverzibilis folyamatokat indított el, amelynek feloldására a partikuláris törzsi logika már nem bizonyulhatott elégségesnek. Az összecsapástól csupán az Abd Allah bin Ubaiy vezette, Hazraghoz tartozó nemzetség tartotta távol magát, mert reménytelenül vágyott a döntőbírói szerep elnyerésére. Egy olyan, az államiság attribútumait nélkülöző oázisban mint Jatrib, ez a lépés azonban csak az egyik nemzetség hegemóniáját jelentette volna a többi felett. Valódi megoldást eredményező aktor csak törzsön kívülről érkezhetett.

Watt (1953) a „nuqaba” (5: 12) intézményét tartja Mohamed első politikai kísérletének, amelyet az aqabai szerződés (Kr.u. 621; 60: 12) hozott létre. A Próféta a medinai ansár 12 képviselőjével kötötte meg a kontraktust. A kísérlet rövid életűnek bizonyult, mert képtelen volt az ansárt egyesíteni, helyette az Aws és a Hazrag törzsek nemzetségi logikáját érvényesítette. Az első politikai kontraktus eredményeként az új központ Jatrib lett, amely igazi menedéknek (8: 26) bizonyult a muszlimok számára.

A hidzsra után Mohamed a testvériesítés (muahah) intézményének (3, 28-29; 8:72) kidolgozásával felülírta a „nuqaba”-t. Kizárólag a vallási szervezőelv alapján akart új gazdasági-társadalmi struktúrát létrehozni. Ez a politikai keret már nem törzsi, de még nem umma. A kohéziós erőt az iszlám adja, egy duális közösségteremtő logikai elv alapján. Ez egy sajátos véd- és dacsövetség, egy művi úton konstruált testvérieség egy-egy ansár és muhágirun viszonyában. Tekinthejtük egy exkluzív közösséget létrehozó organizációs elvnek is, mert a testvériesítés kizárja azokat a hívőket, akik a hidzsrát még nem

teljesítették. Mohamed a törzsi társadalom kereteit kívánja lebontani, ami radikális cezúrát jelent azáltal, hogy a Medinába érkező muszlimok nem integrálódnak az addigi nemzetségekbe. Nem lesznek a nemzetségek adoptált tagjai, kliensei vagy szomszédjai. A kísérlet kudarcát a Badr utáni (Kr.u. 624) örökösödési szabályokban láthatjuk (33: 6), ahol a vérségi elv győzedelmeskedett a vallási felett. Mohamed egyébiránt sohasem tudott teljes mértékben megszabadulni a törzsi miliőtől, ezért alkalmazott pozitív diszkriminációt szülővárosával és lakóival kapcsolatban.

Az umma olyan közösséget jelent, amely az iszlámhoz tartozás elve alapján konstruálódik. Ezt a társadalmi szerkezetet már nem akadályozzák lokális gazdasági, vallási érdekek, miután Mohamed diplomáciai bravúrt végrehajtva összebékítette a több törésvonal (vallási, etnikai, gazdasági, ideológiai) által szétszakított Medinát (49: 9-10). A társadalmi-gazdasági struktúra ideológiai alapját az Ábrahám-vallás („millat-Ibrahim”) (Simon 2009 17) jelentette, amellyel Mohamed megalkotta az iszlám prioritásának fikcióját a judaizmussal és a kereszténységgel szemben (2: 124-141; 3: 64-115). Kidolgozására a medinai zsidókkal történt antinómia adta az okot. Az iszlám fundamentumát Ábrahám személye jelentette, aki a tiszta istenhit első képviselőjeként („haníf”), fiával, Izmaellel⁸⁸ együtt megalapította a Kába-kultuszt. Ez azt is jelentette, hogy kultikus központnak Mekát jelölte ki, amivel megteremtette a Qurays törzsszel való kiegyezés lehetőségét. A Badr utáni időszakban Mohamed beilleszti a mekkai zarándoklatot (3: 97) az iszlám hitrendszerébe. Az ideológiai harc során Mohamed fokozatosan lehatárolta az Ábrahám-vallást a többi monoteista csoporttól (2:135-141). A vallásalapító „templomot” építtetett Medinában, és a „szalát”-ot (2: 3) közösségteremtő szertartásként rendelte el, amellyel a liturgián túlmutató célokat tűzött ki.⁸⁹ A déli istentisztelet adaptálásával (2:238) a közösen végzett rítusra helyezte a hangsúlyt, és nem az egyénre korlátozódó fohászra. Integráló hatása volt a megszentelt helyen és ünnepélyes időpontban kimondott „kölcsonös átok” (3: 61) intézményének, amely társadalmi szintű istenítélet értelmezést kapott.

⁸⁸ Izmaél (Ismail) feltűnik a mekkai szúrákban is (6: 86), de ekkor még nem Ábrahám fiaként (6: 84). Ebben a minőségében először a medinai keltezésű 14. 39-ben lép fel. Izmael a Bibliában ambivalens szereplőként jelenik meg, egyrészt elnyeri Isten ígését (Gen 21, 18), másrészt a vadzamárhoz hasonlítva így jellemzi a Gen 16, 12: „keze mindenki ellen, és mindenki keze őellene”. Pál „Galatáknak írt levelé”-ben ambivalensen viszonyul Ábrahám elsőszülött fiához, Izmaelhez. A „szolgáló fiai” (4, 28 – 31) pejoratív kifejezés jó szolgálatot tett a középkorban az ellenségkép megrajzolására, és az újkorban is szellemi muníciót adott az iszlám területek katonai leigázására. Az evangélikus teológus Nauman (2004) azonban rámutat, hogy a Biblia nem lehet fundamentuma egy ilyen torzképnek.

⁸⁹ Simon (1994) figyelmeztet arra, hogy Mohamed életében az alapvető vallási kötelezettségek (szalát, zakát, hagg) végleges szabályozása nem történt meg.

Az umma ideológiai konstrukciójának kohéziós erejét Mohamed személyes karizmája szolgáltatta. A Próféta legitimitásának szükségszerű feltétele volt, hogy tisztázza tanítása eredetét, ezért olyan küldöttnek aposztrofálta magát, aki isteni kinyilatkoztatást kapott. Az ember számára a transzcendenssel való direkt kapcsolat lehetősége az ókori Kelet istenkirály felfogásából konstruálódik. Az iszlám esetében nem a próféták Istennel való kapcsolatának szituációja élvez prioritást, hanem a Korán theokratikus jellegének bizonyítása.⁹⁰ Mohamed relációja ezért ambivalens a Teremtővel való találkozás látomásához. Istennel való személyes találkozásról csak a mekkai korszakban beszél (53: 1-18). A későbbiek során ezt az interperszonális viszonyt elképzelhetetlennek tartja. A 42: 51 ája kimondja, hogy az embernek lehetetlen az Istennel való közvetlen kapcsolat, legfeljebb látomás és sugallat útján (17: 60) vagy követ által. Allah és a próféták közötti üzenetközvetítő a Lélek (16: 102; 17: 85; 40: 15) vagy egy angyal. Mohamed realista felfogását láthatjuk abban, hogy elhárít magától minden csodát (13: 7).

A közösség status nascendi állapotára utalnak a Koránban azok a jogszabályok, amelyek sürgősen megoldandó gazdasági, társadalmi jellegű problémákra reflektálnak. Ide sorolhatjuk az örökösödéssel kapcsolatos rendelkezéseket, az árvák javainak kezelésére vonatkozó normákat (4: 1-14), valamint a házaseset zavarainak jogi kezelhetőségét (65. szúra). Az umma gazdasági működtetése komoly kihívást jelentett a Próféta számára. A közösség és a háborús célok megvalósítására szolgált a jótékonyságra, „adakozásra” (2: 3) való felszólítás. Watt (1956) ezt vélte felfedezni a kora medinai korszakban a „zakát” és a „sadaqa” terminusok használatában. Az iszlám öt kötelessége között szereplő „zakát” végleges kialakulása mint vallásjogi terminus technikus, a hidzsra utáni kilencedik évre tehető. Watt (1956 369-373) azonban rámutat, hogy a „zakát” a kora medinai korszakban is fontos költségvetési kérdésként merült fel, mint a ramadához kapcsolt alamizsnálkodás, míg ezt megelőzően Mekkában pusztán önkéntes jó cselekedetnek számított. Teológiai fundamentuma és fogalomhasználata az Ószövetség Sínai hegyen kötött kontraktusára hivatkozik (4: 77; 7: 156; 5:12). Ezekben az ájokban a „zakát” olyan jelentéstartalmat hordoz Bashear (1993) magyarázatában, amely a „nafaqa” és a „sadaqa” azon értelmezésében szerepel, amely még a muszlim közösség hadi és egyéb kiadásait volt

⁹⁰ Ez a differencia óriási rendezőelvvé lépett elő a muszlim társadalmakban. A dinasztikus törekvések megpróbálták a keleti istenkirály koncepciót érvényesíteni, amellyel szemben az iszlám közösség sikeresen opponált, és ezt a mohamed mintával alapozta meg. Ez a konszenzus elv hegemóniáját eredményezte, amely a közösség normatív szabályozásának isteni előfeltételezettségét jelentette.

hivatva fedezni.⁹¹ A „zakát” korai értelmezésben tehát az ünnepekkor szervezett alamizsnálkodást jelentette, majd csak évekkel később lett a javakra kirótt törvénnyé tett adó, amelynek mértékét így jelöli a Korán: „a fölösleget” (2: 219). Ugyancsak a bevételt növelték a beduin törzsek hozzájárulásai (9: 98), amelyet nem önkéntes vállalásnak, hanem a sarchoz hasonló, egyoldalú fizetési kötelezettségnek tekintettek. A közösségi adó beszedése körüli konfliktusok (49: 6-7), egyik jellegzetes esete Walid bin Uqba bin Muayt és a Banu’l - Mustaliq esetével reprezentálható.

A Korán ideiglenes, sui generis bevételi forrásokról is beszámol (58, 12), amikor a hívőket arra buzdítja, hogy a Prófétával való találkozás alkalmával tegyenek le adományokat közösségi célokra. A bevétel ad hoc jellegét bizonyítja az 58, 13 ája, amely felülírja ezt a gyakorlatot és megelégszik a többi generális adó megfizetésével. A Próféta korabeli, kibontakozóban lévő muszlim állam újabb bevételi forrása az „Írás népe” fejadója („gizya”; 9: 29) volt.

A Mekka elleni katonai akciók legitimációs alapját az Ábrahám-vallás teremtette meg. A portyák, razziák („gazawat”) a Mohamedtől függő szegény hitsorsosok, a „muhagirok” eltartását szolgálták, majd a muszlim közösség kiépítését, hiszen az umma elégséges gazdasági bázissal nem rendelkezett. A gazdasági haszon mellett pszichológiai nyereséggel is szolgáltak a portyák. Kiváló feszültség-levezető és propagandisztikus, lelkesítő szerepüket Mohamed többször is felismerte. Az ansar és a muhagirun közötti krízis leginkább gazdasági természetű volt, ugyanis az utóbbi nem rendelkezett olyan bevételi oldallal, amelyből fedezhette volna kiadásait. Mohamed a feszültség forrását egy gazdag zsidó törzs, a Banu’n Nadir legyőzésével oldotta meg. A vesztesnek el kellett hagynia Medinát, hatszáz tevén elszállíthatta ingóságait, de értékes földjeik, fegyvereik és nemesfém készletük a győztes kezébe került. Mohamed a zsákmányt a muhagirun között osztotta szét, amellyel felszámolta az ansartól való egzisztenciális függésüket. Az 59: 9-10 versek alapján láthatjuk, hogy az ansar nem opponálta ezt a sajátos „redistribúciót” (59: 6). A hodaybiyai (Kr.u. 628. március), kétes sikerű vállalkozás miatt érzett csalódást egy gazdag zsidó oázis, a Haybar elleni akció ígéretével oszlatta el. Ez a fajta patronázs rendszer kezdetekben számos feszültség forrása lett (3: 161), amíg a zsákmányelosztás szabályai nem kristályosodnak ki.

⁹¹ A sadaqa és a zakát terminusok a kalifátus idején már nem szinonimái egymásnak. Az előbbi kifejezés az önkéntes alapon történő adakozást jelöli, míg az utóbbi a kötelező szegényadót/jótékonykodást (Kaleem, Ahmed 2010 421.). A 21. század első évtizedében a zakát teljesítése a következő államokban volt kötelező: Irán, Jordánia, Kuvait, Líbia, Pakisztán, Szaúd - Arábia, Szudán.

A háborús zsákmány több típusát különbözteti meg a Korán. A „vallás” intézménye a Próféta-nak biztosította a közönséges ingó hadizsákmány (ganima) ötödrészét (8: 41).⁹² Simon (1994 187) a nafal-t (8: 1) a zsákmány sui generis formájának jelöli, amelyet a harcosok nem birtokolhattak önmagától értetődő módon. Mohamed rendelkezhetett a pogányoktól harc nélkül a birtokukba jutott javakkal is. A hadizsákmány egy részét a Próféta a fontos ellenfelek/ellenségek korrumpálására fordította. A medinaiak között komoly elégedetlenséget váltott ki, hogy a gazdag hunayni zsákmány teljes egészében a mekkai előkelők áthangolására lett felhasználva. Az umma anyagi forrásainak feltérképezésére álljon itt egy-két szemléltető példa: a tabuki portya során a bizánciból muszlim fennhatóság alá került Aylát keresztény fejedelme, Yuhanna bin Ruba, 300 dénár évi adót fizetett a Próféta-nak, a szintén keresztények lakta Adruh és Garba évi 100 dénárt. A zsidók által lakott agrárjellegű oázisok terményeik bizonyos hányadával fizettek. Maqna a termények 25 százalékával, amely mellett egyszeri hadizsákmányként lovaikat, fegyvereiket és rabszolgáikat is át kellett adniuk. Ennek a szisztémának a kialakulásából Simon (1975) azt vezeti le, hogy Mohamed a kényszerreciprocitás intézményét használja mintának az adózás megszervezésekor. A zsidó vallásúak által lakott Haybar oázis Kr.u. 629-ben történt elfoglalása utáni intézkedésekben szemléltethetjük meg ennek „állatorvosi lovát”, amikor a zsákmányt felváltja a közös földtulajdonjogon alapuló rendszeres adó.⁹³

Az umma megszervezésének egyik akadálya a képmutatók (munafiqun) tevékenysége volt (2: 8-20), ezért 624-től élesen támadja őket Mohamed. Az integráció alacsony fokát jelzi, hogy a képmutatók vezére, Abd Allah bin Ubaiy megtehetette, hogy a muszlim seregből kivonja jelentős erőnek számító háromszáz fős csapatát (3: 154). A 624. márciusi badri csata előtt Mohamed azért tanácskozik az anszárral, mert az aqabai szerződés a Medinán kívüli fegyveres összecsapásokban való részvételt önkéntessé tette (42: 38). Kr.u. 628-ban a vakmerő hudaybiyai vállalkozásban való részvételt számos beduin törzs⁹⁴ könnyedén visszautasította, Mohamed kérése ellenére (48: 11). Igaz, az óriási zsákmánnyal kecsegtető oázis, Haybar elleni portyából büntetésből diszkvalifikálta őket (48: 15). A medinai muszlim ellenzék a törzsi társadalom eszköztárával akarta a társadalmi és gazdasági problémákat rendezni. Politikai bukásukat elkerülhetetlenné tette, hogy a vallási komponens megkérdőjelezhetetlen befolyásra tett szert Medinában.

⁹² Ezt a bevételi forrást a törzsfőnöknek járó ¼ rész modifikációjának tekinthetjük.

⁹³ A törzsi társadalom irreguláris haderejének és partikuláris viszonyainak impotenciáját ékesen bizonyítja Haybar esete. Az oázis struktúra katonai ereje mintegy tízezer fegyveres lehetett, de ezek diffúz módon harcoltak, ki-ki a saját oázisát védve, ezért óriási túlerejük ellenére vereséget szenvedtek a másfélezer fős muszlim seregtől.

⁹⁴ Gifar, Muzayna, Guhayna, Asga, Aslam.

A Próféta etnikai és vallási adottságoktól függetlenül integrálni akarta a medinai társadalmat, beleértve a zsidókat is (2: 40-121). A zsidó vallásúakkal való együttműködés kudarcát tükrözi a 2: 75 ája hangvétele, amely élesen szembeállítja a hívőket és a zsidókat. Az 5: 51-58 versekben a testvérbarátság intézménye a zsidók és keresztények előtt már lezárult. A medinai zsidók nem rendelkeztek egységes politikai szervezettel, ezért nem lehettek Mohamed komoly ellenfelei. Gazdasági és kulturális fölényüket nem tudták politikai értelemben kamatoztatni. Az „árokháború” és a Banu Qurayza megsemmisítése után (33: 9-27) Mohamed pozíciója megkérdőjelezhetetlenné vált Medinában.

Az umma koncepció sikerességét láthatjuk a 9: 122 ájában, amikor Mohamed praktikus szempontból azt kéri, hogy csak küldöttségek érkezzenek hozzá a törzsek nevében. Mekka elfoglalásától kezdve a törzsek és frakcióik a Próféta elé vonultak, hogy felvegyék az új vallást, és ennek feltételeiről értekezzenek. Az arab törzsek integrálódását a 9. szúra határozatai felgyorsították, mivel a dzsihád elrendelése, valamint a nem muszlimok Mekkából való kizárása kedvezőtlen volt számukra. A Próféta erejét jól szimbolizálja, hogy az ősök szokásából levezetett vérbosszú intézményét a vérdíj koncepciójára cseréli, ahol a nemzetség szerepe elenyészik, helyére az umma lép. Az umma két székhellyel is rendelkezett, a kialakulóban lévő impérium vallási központja Mekka lett. Mohamed ezzel az ügyes diplomáciai és gazdasági előnyökkel járó lépéssel kompenzálta Mekkát, ami elveszítette kereskedelmi kapu státuszát. Politikai székhelye Medina maradt, amely kiváló geopolitikai adottságokkal bírt, egyrészt a Vörös-tenger közelsége, másrészt bőséges vízellátása miatt.

Az umma ideológia, teológiai, politikai és gazdasági értelemben is igyekezett megszüntetni a törzsi struktúrákból adódó partikularitást. Ebben az új társadalomban a tagok élete tabuként jelenik meg, ezért a felgyülemelő feszültségeket exportálni kell, és el kell indítani az expanziót, a rablóháborúkat. Mindezt elősegítette a Próféta tekintélyének növekedése, amiért Gnika (2007) a zseniális államfővé válás részének tekinti és az identifikáció finomodásaként értelmezi a Mekkában használt „intó” (11: 2) és a medinai „küldött” (2: 129, 24: 62-63) közötti szemantikai disztinkciót.⁹⁵ Glasenapp (1993) a medinai korszak végére az ummá-t olyan teokráciának értelmezi, amelynek élén az

⁹⁵ Az un. Medinai Alkotmány 23. pontja prezentálja Mohamed presztízsét, akít „Allah prófétájának” kellett szólítani, és ahhoz is elegendő volt a befolyása, hogy a nemzetségi szervező elvvel szemben érvényesíteni tudja az umma tagjainak terület szerinti strukturálását. Watt (2000) elemzései azt mutatják, hogy Mekka birtokba vétele előtt Mohamed a 9 medinai törzsi vezető egyike volt csupán, autokratikus hatalomgyakorlásra nem volt lehetősége. Maróth (2008), Tüske (2008) és Qutb (2003) a vezetői státusz megkérdőjelezhetetlenségét, a vallási és politikai autoritást a 4: 59 ájából olvassák ki. Másrészt a 42: 38 ája megkérdőjelezhetetlenné teszi a konzultáció és tanácskozás (súra) intézményét az üzleti, a politikai és a magánéletben, amely Kaleem és Ahmed (2010) megfogalmazása szerint demokratikus kultúrára szocializál.

abszolút hatalommal rendelkező Próféta egyszerre volt minden hatalmi ág birtokosa, az isteni parancsok végrehajtója, törvényhozó és bíró, hadvezér és adókövető. Mindezek mellett az umma egalitárius elveken épült, ahol nem találunk kiváltságos társadalmi réteget vagy papi osztályt. Sőt, Shariati (1979) értelmezésében a Korán szövegeiben a társadalmi kérdésekre vonatkozóan Allah és a nép szinte szinonim fogalmakként szerepelnek, így az umma ideális társadalomnak nevezhető. Manyasz (2008) ezért állítja, hogy már Mohamed életében jelen volt az umma vezetésének két, egymástól eltérő felfogása, a genetikai leszármazáson alapuló és személyhez kötött (Ali bin Abi Talib), valamint a szervezeti (Abu Bakr, Umar), de ugyanolyan mértékben a karizmatikus legitimitációra épülő elv. A közösség tagjai politikai és jogi aspektusból egyenlőnek tekinthetők, gazdasági szempontból viszont megmaradt a heterogenitás.

2.5. A birodalom, mint integráló gazdasági és társadalmi struktúra

Az impérium a hatalom vagy az uralom egy meghatározott formája, amely Simon (1994) értelmezésében a prekapitalista kor domináns struktúrája. A királyságot, a fejedelmek és törzsi vezetők irányította politikai közösségeket azonban nem tekinthetjük azonosnak a birodalommal. A birodalom - a rendszerelméletek téziseit felhasználva - az államhoz hasonlító komplex társadalmi szervezet, amely az alrendszerek sokaságát egyesíti magában. Nem kell homogénnek lennie, elég, ha a különböző alrendszerek beilleszkednek a társadalomba. A történelemben a társadalmi alrendszerek határai rendszerint kisebbek, mint az állami szervezeté, illetve legfeljebb éppen akkorák. A birodalom nem más, mint egy állam társadalmi alrendszerei közül némelyek kivetítése más államokra vagy térségekre. Erről tanúskodik Náhum könyve (3, 16), amelyben olvashatjuk, hogy a kalmárok és a hadsereg mindig együtt terjeszkedtek. A birodalom tehát valamely állam közvetlen uralma idegen területek felett, oly módon, hogy e területeken a társadalmi szervezet bizonyos alrendszereit az anyaországé alá rendeli. A katonai és a gazdasági alrendszer extrapolációja nélkülözhetetlen a birodalomnak, hiszen pusztán a létét az adórendszerének és az ezen alapuló redisztribúciónak köszönheti. A birodalmi szervezet mindig erőszakot jelent, mert a létfontosságú erőforrások feletti rendelkezés saját területen kívüli centralizálása önmagában véve is erőszak. Az adóalap optimalizálása permanens katonai jelenlétet igényel, amely minden birodalom esetében feltételez egy korlátot, a szükségképpen fennálló *actio radius-t*. A hatósugár vége következhet a humán és anyagi természetű erőforrások végeességéből, vagy az adott találkozási helyen egy hasonló erőforrások mozgósításával bíró potencia megjelenéséből. Mindez még erőteljesebb

formában jelentkezik két birodalom találkozásánál, amely vagy egy „gyepű” rendszer, egy úgynevezett senki földje létrejöttéhez vezethet, vagy ebben a puffer zónában, ahogy már Altheim (1962) klasszikusnak számító művében leírta, a szövetségépítés diplomáciája jelenik meg a vazallus államok rendszerével. Az „ígéret földje” lakói, többek között a zsidóság és az Arab-félsziget nomadizálói vagy városlakói éppen ilyen ütközőterületen élték az életüket évezredekken keresztül.

Náhum próféta (3, 4-6) és a Jelenések könyve (17. f.) a birodalmat „ringyóként” mutatja be, és elismeri, hogy varázsereje van, amely azt jelenti, hogy nemcsak hódít, hanem csábít is. Ezért szolgálták kollaboránsok a birodalmat, és segítettek abban, hogy ráépüljön a helyi társadalomra. A 2 Kir 18, 31-32 ezt a helyzetet mutatja be Jeruzsálem ostrománál, ahol a birodalom főpohárnoka héberül beszél Júda királyának és népének, és a gazdaságilag kifizetődőbb élet reménységét próbálja felkelteni a védőkben.

Az Ószövetség Komoróczy (1992 b. 139.) értelmezésében AsszírIA történetén keresztül mutatja be a birodalmi integráció három fokozatát:

1. A katonai akció célja a zsákmányszerzés és a meghódoltatás. A győzelemnek azonban nincsenek a gazdaságra és a társadalomra irreverzibilis következményei.
2. A helyi uralkodó eltávolítása - kivégzés, fogság - és helyettesítése a királyi család egy másik tagjával, aki hűségesküt tett, és adót fizetett a birodalomnak.
3. A hadsereg újjászervezte az országot, helytartót nevezett ki és a birodalom tartományai közé sorolta, ezzel a közigazgatás részévé tette.

Ez a minta azt mutatja, hogy a birodalomtól való függés centripetálisan fokozatokba rendeződik. A dependencia első fokozata a birodalomtól legtávolibb országok helyzete volt, míg az utolsó a hatalmi centrumhoz legközelebb állóké. AsszírIA és Babilónia birodalmi logikája a népesség deportálása és diszlokációja volt, amelynek következtében a birodalom igazi „melting pot” lett, míg Perzsia ezt a gyakorlatot türelmes politikájával nem követte.

Izrael és Júda prófétái beszéltek a gonosz birodalmak bukásáról, de prófeciájuk nem politikai és gazdasági, hanem teológiai volt, ami kinyilvánította, hogy JHWH hatalma a legerősebb. Ezek a prófétai beszédek (Ozeás, Jeremiás) valójában sokszor Izrael és saját vezetőik ellen szóltak.

Habakuk próféta a káldeusokban (babiloniak) a jövő világbirodalmát látta, de csalódottan jegyezte meg, hogy nem lett javulás az erőszak és az igazságtalanság tekintetében. Jeremiás programja birodalmi orientációjú, de nem volt a babiloni párt embere. A meghódolást hirdeti, de mint politikát, hangsúlyozza Komoróczy (1992 d.).

Jeremiás olvasatában a birodalom uralkodója, Nebukadnezár csupán JHWH szolgája (Jer 25, 9). Számára a konfliktus nem Júda versus Babilon, hanem Júda versus JHWH. Kifejezi azonban azt is, hogy a történetileg esetlegest nem lehet egyetemes normává tenni, és a meghódolni vagy ellenállni bináris kódja közül hol az egyikre, hol a másikra van szükség. Nem Bábel uralmát akarta, hanem népének megmaradásáért küzdött. Babilont JHWH eszközének tekintette, de nem megoldásnak. Ezért utasította vissza a babiloni testőrparancsnok kitüntető ajándékát. Jeremiás levele (29. f.) a charta a galutban élő JHWH népe számára, és felszólítja őket, hogy részt kell venniük a birodalom életében, hogy az prosperitást tudjon felmutatni. Jeremiás elképzelésében Komoróczy (1992 a.) nem a zsidó identitás feladását látja, hanem a stratégia-váltást.

Deutero-Izajásnál az Úr felkentje Círusz (Iz 45, 1) a Perzsa Birodalom uralkodója, aki legyőzi Babilont. JHWH birodalmi felkentjének feladata a népek felszabadítása a szolgaságból, de mind a népeknek, mind Círusznak meg kell ismerniük az Urat (Iz 45, 22). A szerző művének második felében Círusz alakja háttérbe szorul, Buber (1998) ennek okát abban véli felfedezni, hogy a király rosszul hajtotta végre az isteni tervet. A politikailag és gazdaságilag elnyomott népek között az örökséget már Ebed-JHWH-nak kell szétosztania, amelynek következtében Isten birodalma eljut a föld határáig (Iz 49, 6). A Koránban (17: 5) „hatalmas erejű szolgák” képében jelennek meg a birodalmak és vezetőik, akiknek feladata, hogy megbüntessék az Istent elhagyó népet, Izraelt.

A Prédikátor könyve Jagersma (1991 2.) értelmezésében a fennálló politikai, társadalmi és gazdasági viszonyok elfogadására hív fel, és az ellenállást haszontalannak tartja. Elutasította az uralkodó kritikáját (Préd 8, 2-4; 10, 20), és a birodalommal szembeni küzdelmet azért is feleslegesnek érezte, mert társadalmuk politeista volt, így a tolerancia versus türelmetlenség ellentétet nem ismerte.

Dániel könyve a birodalmakat úgy írja le, mint egy különös állóképet, amit az Isten országa - a hegyoldalról emberi kéz érintése nélkül leszakadó sziklaként - porba dönt. A birodalmakat jelképező négy vadállat a tengerből emelkedik ki (Dán 7. f.), amely a társadalmi káoszt szimbolizálja és rámutat mulandóságukra. Az Isten országa reprezentálja ezek ellenképét, amely egy új szimbolikus alak, az ég felhőin keresztül érkező Emberfia képében jelenik meg. Bock (2002) ebben már egy új társadalom és egy új, abszolút birodalom vízióját ismeri fel, amelyben Isten uralma valósul meg. A könyv arra is figyelmeztet, hogy a birodalomban való lét az identitás megőrzését felszámolhatja. Ezt tükrözi, hogy a királyi udvarban nevelkedő zsidó ifjak eredeti theophorikus neveit megváltoztatták azért, mert azt remélték, hogy ez identitásváltással fog járni. A szerző

megmutatja, hogy miben lehet asszimilálódni és miben nem. Felállítja a részleges alkalmazkodás és részleges elzárkózás modelljét. Ezt tükrözi az előkelő származású Dániel próféta sorsa, akit Júdából Nebukadnezár király parancsára Babilonba hurcoltak (Dán 1. f.). A próféta egy teokratikus társadalomból hirtelen az abszolút monarchiába került, ahol egy politeista, pluralista társadalmat talált. Ezután következett egy másik váltás, amikor a méd-perzsa Dáriusz király legyőzte Babilont (Dán 5. f.). Ezzel Babilon számára jött el a rendszerváltás ideje, Perzsia ugyanis alkotmányos monarchia volt, amelyben a törvényeket a királynak is be kellett tartania (Dán 6, 9-10). Dániel mind a két birodalomban befolyásos státust töltött be a hierarchián belül, de semmilyen körülmények között nem felejtette el, hogy létezik abszolút teremtő Isten.

Az ókori keleten a szarv a hatalmat és az erőt szimbolizálja. Dániel könyve (8, 21) és a Korán (18, 83) a világ egyik legnagyobb hódítóját, Nagy Sándort ezért ábrázolja „kecskebakként” illetve „kétszarvúként”. A legyőzött méd-perzsa birodalmat is kétszarvú kosként tünteti fel Dániel könyve (8, 7). Nagy Sándort, akit Jupiter Amon fiának tartottak, a pénzérmeiken szarvval jelenítettek meg. Dániel könyvében Nagy Sándor hatalmas uralkodó, de „ereje teljében letört a nagy szarva” (8, 8) szófordulat érzékelteti, hogy a 33 éves korában elhunyt uralkodó valamiért nem tudta beteljesíteni küldetését. A Korán ezzel szemben Nagy Sándort Allah jámbor szolgájaként rajzolja meg, akinek legnagyobb érdeme a hitetlenek elleni fellépés (18: 87).

Judit és Eszter könyve is felteszi a kérdést, hogy a világbirodalmat meg lehet-e nyerni Isten ügyének, és hasonló konklúzióra jut, mint Dániel.

Mohamed korában a birodalmak szempontjából az előző évszázadok tendenciája érvényesült. Az Arab-félsziget gazdasági és politikai aspektusból is puffer területnek számított. A két kompetitív birodalmi szereplőt Bizánc és a szaszanida Irán (Perzsia) adja számunkra, a „senki földjét”, a tercier világot az Arab-félszigeten Szíria és Irak területén (Jemen és a különböző törzsszövetségek), kisebb részben Észak-Kelet Afrikában (Abesszínia) találhatjuk meg. A casus belli-t a kereskedelem szolgáltatta, tüzet a régmúltban található, ókori előzmények táplálták.

A Kr.u. 5. században Róma csillaga végképp lehanyatlott, de ez nem jelentette a Kelet-Római Birodalom bukását. Augustus császár óta az afrikai, a távol- és közel-keleti kereskedelem legfőbb felvevőpiaca Róma volt, amelyet bukása után Bizánc örökölt meg. A tengeri kereskedelemben (Indiai-óceán, Perzsa-öböl) Bizánc, geopolitikai helyzetéből fakadóan, legyőzhetetlen vetélytársat kapott Irán személyében. Azonban a nyugat felé irányuló kereskedelem befejező szakaszán, amely már szárazföldön zajlott, Irán potenciálja

nem bizonyult elégségesnek. Ebben találhatjuk az okát annak, hogy a Kr.u. 6. században a Keletről (és Kelet-Afrikából) Bizánc felé irányuló kereskedelemnek nélkülözhetetlen közvetítői lettek az ütköző zóna lakói, Kr.u. 502-628 között ugyanis rövid szünetekkel tarkított permanens háború zajlott a két nagyhatalom között. A direkt kereskedelmi érintkezést, a közvetlen cserét a konfrontatív viszony kizárta, ezért kellett további szereplőket beiktatni a tömjénút elnevezésen ismertté vált, Jemen és Szíria között húzódó szakaszon.⁹⁶ Ezt akár evidenciaként is kezelhetjük, amennyiben elfogadjuk Polányi (1968) prekapitalista korra vonatkozó elemzéseit, amelyek a birodalmi mechanizmuson belül sui generis pozícióba emelik a gazdaságot szabályozó normákat. Mindezt azokban a lépésekben is tetten érhetjük, hogy Bizánc igyekezett a birodalom határán kívülre vagy a peremére helyezni a vámköteles, távolsági kereskedelemmel kapcsolatos tevékenységeket. Ez a fajta külkereskedelem „extra muros” formában, institutionálisan elkülönül a társadalmon belül meghatározó ökonomikus struktúrától. Az antinómia azért jelentkezett, mert a birodalom zárt rendszerként akart fundálni, ugyanakkor gazdasági stagnálásához, esetleg prosperálásához külkereskedelemre is szüksége volt, amelynek regulációja egyoldalú folyamatként elképzelhetetlen lett volna.

Az ütközőállamok katonai funkciója mellett ezért ugyanolyan fontossággal bírt kereskedelmi tevékenységhez kötött szerepük. A tömjénút és a kereskedelem vonatkozásában a Lahmidák és a Gassanidák bírtak meghatározó relevanciával. Kr.u. 529-től Bizánc a Gassanidák segítségével bonyolította szárazföldi kereskedelmének egy részét, míg a perzsák ugyanezt a szerepet szánták a Lahmidáknak. A két vazallus állam a következő évtizedekben élte fénykorát, és mindegyikük sorsát saját hűbéruruk pecsételte meg.⁹⁷ A Gassanidák a tömjénút északon található befejező állomásait uralták (Petra, Damaszkusz), a Lahmidák Észak-Arábia (Jatrib) felett rendelkeztek befolyással. A vazallusok sikerei egyre fokozódó bizalmatlanságot eredményeztek uraiknál. A Kr.u. 561-re datálható bizánci-perzsa békeszerződés 5. cikkelye az ütközőállamok kereskedelmi potenciálját kívánta megnyirbálni. Tiberius császár (578-82) meggondolatlanul Sziciliába száműzette a Gassanidák éléről al-Mundrit, majd fiát an-Numant, országukat pedig 15 dux között osztotta fel, amely fragilissá tette potenciáljukat. A Lahmidák befolyása Amr bin Mundir (554-569) uralkodása után fokozatosan elenyészett, majd Kr.u. 602-ben utolsó

⁹⁶ A másik meghatározó kereskedelmi útvonal a selyemút volt. Irán területi fekvésével elzárta Bizánc elől a Belső-Ázsián áthaladó kereskedelmi útvonalat, amelynek megkerülése a Kaszpi-tengeren és a Kaukázuson keresztül igen veszélyes vállalkozásnak bizonyult.

⁹⁷ Simon (1967, 1975, 1982) az ütköző államok felszámolását politikai és gazdasági zsákutcaként írja le, hiszen ebből kifolyólag Arábia rentábilis felügyeletének eszköze szűnt meg.

uralkodójukkal, III. Numan bin Mundirral együtt végleg sírba szállt. A birodalmaknak azonban szükségük volt az ütközőállamokat helyettesítő kereskedelmi kapura, s ezt Mekkában találták meg. A „port of trade” Polányi (1972) meglátása szerint paritásos értelemben adja meg a biztonságot a résztvevőknek, mert a birodalom limitálni képes a számára nehezen tolerálható hatásokat, míg a kereskedőnek szavatolja a kereteket.

Az általunk vizsgált időszakot a Kr.u. 602-ben indult sokadik bizánci-perzsa háború fémjelezte, amely váltakozó intenzivitással és sikerrel folyt. Kr.u. 614-ben a perzsák elfoglalták Jeruzsálemet, de a háború második szakaszában már Bizánc dominált. Kr.u. 628 februárjában meggyilkolták a perzsa uralkodót, II. Khuszró Parvéz-t, amely megindította Irán bukását. A következő esztendőben a perzsák elhagyták a bizánci tartományokat, így a keresztények előtt megnyílt az út a szent város, Jeruzsálem felé. A bizánciak Kr.u. 630-ban bevonultak Jeruzsálembe, de ezeket a sikereket már nem sokáig élvezhették, mert egy új, félelmetes ellenfél állt a birodalom határain.

Mohamed életében arab impériumról nem beszélhetünk, de a Próféta a tabuki portyával saját maga határozta meg a birodalommal válás irányát. Ez a portya a Bizánci Birodalom fennhatósága alá tartozó szír területek ellen irányult. A 630 októberében megindított expedíció fontosságát jól tükrözi időpontja és mérete. A Próféta úgy döntött, hogy több hónapos győzelmi sorozat után (Mekka elfoglalása, a hunayni győzelem és Taif bevétele), a legmelegebb időszakban (9: 81) induljon útnak harmincezer fős serege. Mohamedet a revans vágya fűtötte, mivel Kr.u. 629 szeptemberében az első komolyabb erőket felvonultató bizánci-arab összecsapás a muszlimok vereségével zárult. Ezek a hadi események egyúttal Mekka kereskedelmi kapu státuszának végét is jelentették, mivel megszűnt politikai értelemben vett neutrális helyzete, bekebelezte ugyanis egy születőfélben lévő katonai birodalom.

3. AZ ISTENI NORMA A TÁRSADALOMBAN ÉS A GAZDASÁGBAN

A Biblia és a Korán szövegrészei alapján a vallás, a társadalom és a gazdaság imperatívuszokban megjelenő relációját elemezzük. Az isteni normához vagy az állami törvényhez való lojalitás problematikája kerül bemutatásra. Az engedelmesség anomáliáit, illetve az imperatívuszok közötti harc esetleges kibékíthetlenségét vizsgáljuk.

3.1. A szakrális szféra konfrontációja a társadalmi és gazdasági prioritásokkal az Ószövetség világában

Az állam létrejötte után az uralkodók alapvető és gyakorlati ellenállása az igazságossághoz való alkotmányos kötődéssel szemben azzal a következménnyel járt, hogy az állam és a szakrális szféra relációjában zavarok és konfrontációk keletkeztek. Az állami hatalomgyakorlás megkísérelte „házasítani” a karizmát, amely azonban egyesek számára imposzibilisnek bizonyult. Az intézményes hatalomgyakorlás korrigálásában látja Bock (2002) a próféták rendjének, egy új konfiguráció létrejöttének okát.

A próféták hivatását Hentschel (2008) az angyalok szerepköréhez hasonlítja, ugyanis az információ közvetítésénél a „hírnök-formulát” használják. A prófétai üzenet teológiai erejét az adja, hogy a transzcendens Isten emberi szóval nyilatkozik meg. Társadalmi legitimitációja azonban a látensségből adódóan visszafogott erejű maradhatott. A Kr.e. 9. századtól a 7. századig tartott a belső felbomlás kora, amelyben a politikai és a gazdasági élet öncélúvá és önállóvá vált, ennek következtében a JHWH-hit hátrányos helyzetbe került. Ezzel a tendenciával szemben lépett fel a prófétai mozgalom, amely JHWH szuverén rendelkezési hatalmát hirdette az Izrael életének keretét képző társadalmi és gazdasági terület felett. Az Izrael politikai biztonságának megteremtésére irányuló törekvésekkel kerültek szembe, különösen a diplomáciával és a fegyverkezési politikával. Az 1 Kir 20. fejezetében (a Kr.e. 9. században) a prófétaság és a hadvezetés közti együttműködést tárja elénk a szerző, amikor még a próféta adta a parancsot a támadásra, sőt meghatározta, hogy kik vonulhatnak harcba elsőként. A karizmatikus mozgalom és az állami instanciák közötti együttműködés hosszú távon a megalkuváshoz és a hivatalos prófétasághoz vezetett. Az állam pedig fokozatosan professzionizálta a hadsereget, és kiszorította belőle az államhatalmon kívüli komponenseket. Az igazi prófétát jelölő „Izrael szekere és fogata” (2 Kir 2, 12) kifejezés alapján viszont látható, hogy a prófétaság egyértelműen szembe helyezkedett a hadvezetés technikai, gazdasági szekularizációjával.

Izrael valódi védelme nem lehet más, mint a próféták karizmája. Ez a polemikus elkülönülés az állami és szakrális hivataloktól a 8. századtól kezdve a valódi próféta sajátossága lett. Buber (1998) a nábit új társadalmi státuszát úgy fogalmazta meg, hogy ha a próféta nem akart udvari hivatalnok lenni, akkor az államhatalom nélküli ellenzék soraiba kényszerült. Ez veszélyes vállalkozásnak bizonyult, ugyanis Isten igazsága, amelyet a prófétának hirdetni kellett, ellentétben állt azzal, amit az udvar - és sokszor a nép - hallani akart.

Semajá és Ahijjá viselkedéséből kitűnik, hogy a próféták a törzsszövetségi hagyomány gondolatvilágában éltek, és azt az izraeli óhajt fejezték ki, hogy ha kell, az ország revolúció által térjen vissza a régi rendhez (1 Kir 12, 21-24). Az északi rész prófétái Sámuel szellemében a dinasztiaalapítás elleni harcot képviselték. Ez vezetett az északi állam legsikeresebb uralkodóházával való konfrontációhoz is. Az Omri-ház királyai - akik a megfontolt kiegyenlítődés és a tolerancia politikáját vezették be - sikeres gazdasági és külpolitikai törekvéseik ellenére válságot idéztek elő valláspolitikájukkal. Világra való nyitásuk „mini-nagyhatalommá” (Komoróczy 1992c. 193.) tette Izraelt, de mindez a szoros értelemben vett nemzeti hagyományok sérelme árán történt. Acháb felesége, Izebel - tiruszi király leánya - Baalnak templomot építtetett Szamáriában, a fővárosban (1 Kir 16, 32). Valójában ez nem jelentett valójában mást, minthogy Acháb szövetségkötése paritásos szerződés volt, és a kultusz volt kapcsolatuk szimbolikus reprezentációja. Ez önmagában nem volt kirívónak számító eset az ókorban, de az már igen, hogy a király felesége téríteni is kezdett. Acháb JHWH-hívó maradt, de az udvar és utódai elpogányosodtak, a pogány kultusz papsága pedig állami dotációt kapott. Izebel valláspolitikájába nem fértek bele a rigorista JHWH tisztelők, ezért üldözni kezdte őket. Ennek következtében az izraeliták többsége „kétfelé sántikált” (1 Kir 18, 21), sőt még a próféták egy része is megingott, és csak azt merték artikulálni, amit az uralkodó hallani szeretett volna (1 Kir 22, 1-28). A JHWH prófétáknak egy olyan, merőben új veszéllyel kellett szembenéznük, amilyennel eddig sohasem találkoztak: JHWH akaratának hirdetéséért bűnhődés járt. Ekkor fordult szembe az államhatalommal Illés (és Michajehu) próféta, aki az ősi mózesi hagyomány megtestesítője volt Izraelben. Illés protest-akciókba kezdett és szent háborút hirdetett Acháb király és pogány istene ellen. Megölette Baal prófétáit azokkal az izraelitákkal együtt, akik hódoltak Baal előtt, és vak gyűlölet vezette az idegen kultúrával szemben. Illés fundamentalistaként lépett fel egy hagyomány belső logikáját követve, és ez azáltal vált végzetessé, hogy politikává és vallási normává, tehát programmá alakult. Buzgalmának tárgya - JHWH - egyben több is volt, mint politika. Izebel jól látta: mindaddig, míg ilyen

revolútív szándékú emberek élnek, lehetetlen a megbékélés az államhatalom és az alattvalók között. Illés munkáját tanítványa, Elizeus és a prófétakörök folytatták, akik a szövetségi törvények szellemében bíralták a királyi hatalmat és beavatkoztak a politikai életbe. Ellenállásuk az Omri-ház bukásához vezetett (2 Kir 13, 14), amikor is forradalmat robbantottak ki Jehu hadseregpáncsnok vezetésével. Az államcsíny után a fővezért Elizeus próféta közreműködésével és a hadsereg beleegyező közfelkiáltásával tették királlyá, betartva a hagyományos karizmatikus formát.

Rad (2000) a politikát a nagy- vagy íróprófétáknál látja relevánsnak a hit számára. Nézőpontja szerint azt állították, hogy JHWH megjelenését és végső döntéseit éppen a társadalmi-gazdasági eseményekben lehet felismerni. Az állam vezetői ezzel ellenkezően saját isteni megbízatásukat akarták szublimálni, és Isten teljhatalmú fiaiként jelentek meg. A hagyomány arra utal, hogy a nagy próféták ez ellen protestálva a vádló szerepében léptek fel, és Isten ítéletét a királlyal szemben is kihirdették (Oz 7, 3; Ez 1, 22; Jer 22.). A politikai szempontok alapján sikeresnek tartott II. Jeroboám (Kr. e. 786-746) és Uzijja (Kr.e. 783-742) uralkodók kivívták Ámosz és Ozeás bírálatát a társadalom dezorganizációja miatt. Mindkét királyságot éles osztálytagozódás jellemezte, és ezzel karöltve jelent meg a vallásosság romlása. A kultusznak - pogány mintára - már csak az volt a funkciója, hogy a szertartásokkal és az áldozatokkal kiengesztelje az istenséget és biztosítsa a status quot. Az állami kultusz papsága állami tisztségviselőnek számított, a prófétai rend tagjainak többsége pedig az állam érdekeinek szolgálatába állította hazafias buzgólkodását. Izrael és Júda bizakodóak voltak, ennek alapját a nemzeti erőbe vetett hit, valamint a JHWH ígéreteibe helyezett bizalom jelentette. A vallásos hit azonban belül visszajára fordult, így a nagypróféták közvetítő instanciaként jelentek meg JHWH és Izrael között. A Dt 28, 15-ben elhangzó ige és a történelmi beteljesedés megfelelésén dolgoztak. Ennek szellemében szakítottak az államot megalkuvóan szolgáló prófétai közösségekkel, amelyeket korrumpálhatónak tartottak.

Az írópróféták valójában sohasem vonták kétségbe igazán a királyság, a papok vagy a bírák hivatalának legitimitását és szükségességét, csak sokkal komolyabban vették ezeket a JHWH akarata eszközének tartott hivatalokat, mint azok, akik ebben az időszakban birtokolták őket. Az írópróféták (Ámossal és Ozeással kezdve) elődeiktől eltérően nem tüzeltek lázadásra az államhatalom ellen, hanem meghirdették az „Úr napját”, amely Izrael sorsa, és ez nem jelentett mást, mint az ország pusztulását. Nemzetük bűneit a szövetségi törvény szellemében hangoztatták, de ezt az állam lázadásként aposztrofálta, mivel szembeszálltak a hatalommal és befolyásolni akarták a politikát, ezáltal a gazdaságot

is. Itt mutatkozott meg, hogy nem az ősi mózesi kontraktus, hanem az Úr Dáviddal kötött szövetsége volt a júdai királyság teológiai és alkotmányos alapja. A két egyezmény között feszültség húzódott, mert az erkölcsi parancsok ugyan kötelezték a királyt (Zsolt 72), de az isteni ígéretek bizonyosak és feltétel nélküliek voltak (Zsolt 89, 1-4). Identifikációjuk is bosszantotta az állam vezetőit, mivel a nagypróféták önmagukat a karizmatikus bírói tiszt folytatóinak vallották, amely egy politikai-kormányzói funkciót takart. Az Úr mennyei királyi udvarának közvetítői voltak, a földi világ feletti uralmának megbízott képviselői. Kötelességük volt az uralkodókat emlékeztetni arra, hogy Izrael igazi ura JHWH, akinek kijelentett akarata bizonyosságában ítélik meg és térítik helyes útra az államhatalmat. A 8. sz. közepére már nem csak az uralkodó, hanem a rossz vezetés következtében az egész nemzet fellázadt JHWH uralma ellen. Az ország politikája mindig az éppen hatalomra került párt partikuláris érdekei szerint alakult, így az önzetlen és közös érdeket szolgáló politikai és gazdasági cselekvés eltűnt (Oz 7,1-7). Ennek következtében szigorúbb figyelmeztetésre volt szükség, ezt mondták ki a nagypróféták. Ítéletük alapját az a meggyőződés képezte, hogy JHWH Izrael hűbérura. Elutasították azt a felfogást, hogy Izrael a kultusz révén lett JHWH népe és nevetségessé tartották azt a hamis elképzelést, hogy JHWH aprólékos kultuszi szertartásokért cserében köteles megvédeni és jólétet biztosítani nemzetének (Iz 1, 10-20). Egész próféciájuk JHWH szövetségének mélységes megértéséről tanúskodik. A próféták által JHWH, mint vádló és bíró perbe hívta lázadó hűbéresét és népét.

A nagypróféták minden esetben bíráltak olyan diplomáciai lépéseket, amelyek olyan szövetségkötést vontak maguk után, ami a JHWH-ba vetett bizalom elvesztésének kifejezése volt. Buber (1998 190.) ezt „teopolitikai realizmusként” definiálja, amely nem tette lehetővé, hogy próféciájukat pusztán „vallási” kérdéssé légiessítsék. Izajás ezért utasítja el az asszírok elleni kontraktust, amelyet Júda és Egyiptom kötött az egyiptomi istenek nevében (Iz 28, 15). Júda válasza ugyanis a külső fenyegetettségre sohasem találta meg az arany középutat, és ez deficites vallásosságából volt levezethető. A próféták tiltakoztak az ellen, hogy a stratégia két elhibázott alternatívában merült ki, egyrészt a vak és fanatikus bizalomban, amely öngyilkos lázadással volt egyenlő, másrészt a gyáva, hitetlenségből fakadó behódolásban. Izajás és Mikeás nem fogadták el a feltétel nélküli isteni ígéretek, hanem összhangba hozták a Sinai szövetséget a Dávidnak adott ígérettel. Júda birodalmak általi megfenyítését az Úr művének tartották, ami pedagógiai célzatú volt. A próféták megadták a nemzeti remény tiszta értelmezését. Ebből azonban Bright (1993) szerint a politika csak annyit fogadott el, hogy az ország bűnhődött, de mindörökre

fennmarad. Sion sérthetlensége vak dogmává lett, amivel életveszélyes volt szembehelyezkedni (Jer 26. f.).

A próféták és az államhatalom között akkor is törés alakulhatott ki, amikor egy uralkodó a JHWH-hit érdekében reformokat vezetett be. Jozija a király és a nép ünnepélyes szövetségekötésével a megtalált törvénykönyvet az állam alapszabályává tette, amelyhez az ország politikájának és gazdaságának alkalmazkodnia kellett. Jeremiás ezért a királyt az „igazság emberének” nevezte, de amikor rádöbben, hogy a reform meglehetősen külsőséges intézkedésekkel és elsődleges funkcióját politikainak értelmezte, éles bírálatot illette (Jer 6, 16-21). A reformok legfőbb célját a politikai elit hatalmának és befolyásának növekedésében látta (Jer 7, 1-15). Jozija ugyanis nem állami törvényt hozott, amikor a deuteronomiumi törvényt az állam alkotmányaként kihirdette, hanem az államot az Úrral kötött szövetség törvényének megtartására kötelezte. Az uralkodó azáltal, hogy a reformot csak a nemzet biztonsága feltételének tekintette, a hamis béketudatot és Bright (1993) szerint a szélsőséges nacionalizmust erősítette. Jeremiás nem értett egyet azzal, hogy a mózesi szövetség a dávidi szövetség szolgálóleányává redukálódott, amelynek következtében a törvényre épített teológia önmaga torzképe lett. A törvény külső teljesítésével az isteni védettség automatikus megszerzhetőségének hamis víziója jelent meg, a próféta ezért az egész reformot tévedésnek tartotta (Jer 44, 17). Az államhatalom nem tolerálta Jeremiás véleményét, és a királyság illetve a templom pusztulásáról szóló próféciai miatt üldözte őt (Jer 15, 10; 17, 18). A hatalom a politikai véleménykülönbséget kriminalizálta, holott csak a nézetek ütköztek meg. A döntés monopolizálása a másként gondolkodás kizárásával járt, amelynek következménye Komoróczy (1992. d.) interpretálásában Jeremiás fokozatos marginalizálódása lett. Két eltérő politikai princípium összeclapásánál a hatalmi establishment kerülhet ki győztesen. Jeremiás szilenciumot kapott, amikor kitiltották a templomból, megfosztották ugyanis a nyilvános szólás intézményes formájától. Ezért kellett a gesztus-metaforákhoz nyúlnia (Jer 13, 1; 18, 1), és új politikai megnyilvánulási formaként egyszemélyes politikai happeningeket rendeznie (Jer 19, 1; 28, 12). Jeremiás így teremtette meg mondanivalójához a második nyilvánosságot.

A vallás, a gazdaság és a politika viszonyában a perzsa korszak optimálisnak számított. Nehemiás helytartó és Ezdrás pap - vallási reformátorként - hűséges volt mind JHWH-hoz, mind az uralkodóhoz. A birodalmon belüli zsidó gyülekezet csak akkor fordult a politikai hatalom ellen, ha a kormányzat megsértette „autonómiájukat”, és valamiféle *communis opinio* megteremtésére törekedtek. IV. Antiochusz Epifánész (Kr. e. 175-163)

szeleukida uralkodó alatt következett be a legsúlyosabb pengeváltás az államhatalom és a vallás között az Ószövetség ideje alatt. Valójában ezt a konfliktust sem pusztán vallási kérdések generálták, hanem gazdaságiak is. A szeleukida uralkodó politikáját az apameai békekötésből⁹⁸ levezethető válság határozta meg, aminek következtében templomfosztogatásokat végzett (1 Mak 1, 17). A szakrális központok az ókorban több funkciót töltek be, nemcsak szentélyek voltak, hanem bankként is működtek. Ehhez társult, hogy az uralkodó magát Zeusz látható megnyilvánulásának (theosz epifánész) tartotta, ezért - a hellenista uralkodóktól mindig követelt - isteni előjogra tartott szert. A viszályt tovább mélyítette, hogy Jeruzsálemben helyőrséget építtetett (az un. Akrát), amely görög polisz jogot kapott és külön alkotmánnyal rendelkezett. Ennek következtében Jeruzsálem a polisz része lett, a templom pedig a szentélye, ahol JHWH-t Zeusszal azonosították és királykultuszt végeztek (2 Mak 6, 2). IV. Antiochusz a zsidó Istent, a „menny Istenét” akarta azonosítani a görög pantheon főistenével, s ezzel a zsidó vallást birodalmi politikája eszközévé kívánta tenni. Dekrétumával (1 Mak 1, 41) az volt a célja, hogy a birodalmon belüli diffúz szokásrendszert kanalizálja és integrálja. A kísérletre az érintettektől különböző válaszok érkeztek, a hellenizáltak elfogadták a királyi rendeletet, míg mások passzív ellenállásba kezdtek. Az utóbbiak inkább meghaltak, mintsem a törvényt megszegték volna. Dániel könyve mutatja be ezt a helyzetet, és a törvényhez való hűséget példaként állítja, az elhunytakat pedig az örök élettel vigasztalja (12, 1-4).

Teljesen más alternatívát választottak a Makkabeusok, akik fegyveres felkeléssel reagáltak a királyi rendeletre. Ezen lépésükkel nem maradtak magukra, mert csatlakozott hozzájuk a haszidok mozgalma (1 Mak 2, 42), akiknek célja a Tóra szerinti élet volt. Jagersma (1991 2.) felhívja a figyelmet arra, hogy katonai ellenállásuk a vallásos élet újbóli zavartalan gyakorlásakor megszűnt. A gerillaharcosok azonban saját törvényeikkel is konfrontálódtak, és az önvédelemre vonatkozóan „egy időre” felfüggesztették a szombat törvényét (1 Mak 2, 29-41). Az ellenállás eszkalálódott és szabadságharccá vált, amelynek következtében a Makkabeusok bevonultak Jeruzsálembe, s ez ismételten meghozta a zsidók vallásszabadságát és politikai önkormányzati jogát. A Makkabeusok törekvéseiben azonban a politikai-gazdasági hatalom elnyerése lett a fő program, és a vallást csak saját terveik megvalósítására használták fel. Ezt tükrözi a hanuka ünnepének elrendelése, amely az első olyan megemlékezés az Ószövetségben, amelyet emberek (Júdás) elhatározásából vezettek be, és ezzel hellenista szokást vittek be a zsidóság életébe. A Makkabeusok közül

⁹⁸ A Nagy Antiochusz rómaiakkal vívott vesztes háborúját 190-ben lezáró szerződés többek között óriási hadisarcot rótt ki a Szeleukida Birodalomra.

Simon már örökölhetően birtokolta a főpap, fejedelem és hadvezér címet (1 Mak 14, 35), szakítva azon vallási hagyománnyal, hogy a főpap csak Cádok családjából származhat.⁹⁹

3.2. Az Újszövetség képe: a transzcendens normák érvényesülésének lehetősége egy birodalom gazdasági és társadalmi szisztémájában

Jézus működésének időszakában Palesztina területének nagy része Szíria római provinciához tartozott, és egy procurátor kormányozta (Poncius Pilatus Kr. u. 26-36.). A Messiás nyilvános színrelépése Tiberius császár uralkodásának 15. évében kezdődhetett (Lk 3, 1), és mindössze két-három évig tartott, munkájának kontinuitását tanítványai és a szakrális erők biztosították. Galilea és Perea Heródes Antipas (Kr.e. 4.-Kr.u. 39.) tetrarcha, míg Iturea és két másik kisebb terület Fülöp tetrarcha (Kr.e. 4.-Kr.u. 33.) uralma alatt állt. Caligula császár jóindulatának köszönhetően I. Heródes Agrippa újra egyesíthette Júdeát és Szamáriát, és megkapta egész Palesztina királyának címét (Kr.u. 41-44.). A Római Birodalom vazallus királyaként így Palesztina független lett Szíria római provinciától. Agrippa halála után Palesztina ismét egy procurátor irányítása alá került és provinciává vált. II. Agrippa (Kr.u. 49-92.) ugyan megkapta a jeruzsálemi templom felügyeletének és a főpap kinevezésének jogát, de Palesztina királya már nem lehetett.

A római impériumban a zsidók a religio licita helyzetét élvezték, amely magába foglalta a vallási automómiát és hitbéli kérdésekben a joggyakorlás hatalmát. Belső kormányzatként működött a Szanhedrin, amelynek vezetője a rómaiak által kinevezett főpap volt, és tagságát a felső papságból kikerülő szadduceusok és a farizeusok (írastudók, vének) alkották. Illetékességi köre vallási területen a törvény magyarázata és alkalmazása, de funkciói körébe tartozott a vallási jogszolgáltatáson kívül a profán is. Korlátozott politikai, gazdasági hatalommal is rendelkezett, amelyhez szüksége volt a procurator jóváhagyására. Többek között a császárnak fizetendő közvetlen adókért is ez a testület volt felelős. Ezek közül a tributum capitis keltette a legnagyobb ellenállást (Jézust is erről kérdezték). A zsidóság és Róma kapcsolatát Caligula császár uralkodásától fokozatosan elrontották a császárkultusz elvárásai. Egyre markánsabb fellépéssel találkozhatunk a vallási alapon szerveződő, revolútív fegyveres mozgalmak esetében. Gyűjtőnévként a zelóták kifejezést használhatjuk, és Kr.u. 6-ban galileai Júdás irányításával kezdik el Róma-ellenes tevékenységüket. A legszélsőségesebb nézeteket vallók a politikai

⁹⁹ Igaz, tartalmazott egy olyan megszorítást, hogy a címet csak addig viselheti, amíg igaz próféta nem támad Izraelben.

motivációjú gyilkosságokat is végrehajtó sicariusok voltak. Célkitűzésüket röviden így adhatjuk vissza: Isten uralmának fegyveres erővel való megvalósítása a földön.¹⁰⁰

Jézus a hegyi beszédben hirdette ki társadalmi rendjét (Mt 5, 1-7; Lk 6, 20-49), amelynek lényeges komponensei az erőszakról való lemondás és minden politikai viszony elutasítása önmagától. Jézus nem hozott létre politikai, gazdasági struktúrát saját közösségének, nem alkotott intézményrendszer életre hívására vonatkozó jogi szabályokat. A következő szavakkal még a bírói hatalmat is elhárította magától: „Ember, ki hatalmazott fel rá, hogy bírótok legyek és elosszam örökségeket?” (Lk 12, 14). Zebedeus fiainak kérésére (Mk 10, 35-45) kifejtette, hogy nem földi teokráciát akar, hanem „Isten Népét”, amely kiválasztottsága és elhivatottsága révén a világ erőszak- és uralomvágyó társadalmaival éles ellentétben áll. Az Újszövetségben koherens képet lát Horgan (2003), és Krisztust minden fejedelemség és uralom forrásának tartja, aki Emberfiaként (Mk 13, 26) a hatalom igazi birtokosa.

A birodalomnak való adófizetés témájában Jézus egy provokatív kérdésre tett feleletében (Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17; Lk 20, 20-26) nyilatkozott meg. Az adófizetés ténye Viviano (2003) szerint azt jelentette, hogy elismerik az idegen, pogány uralmat Izrael felett, amely a dénáron szereplő feliratból is következett: „Tiberius Caesar divi Augusti filius Augustus”¹⁰¹. (Harrington 2003 83.) Jézus válaszával - „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!” (Mt 22, 21) - elfogadta az államot és az adott gazdasági struktúrát, ahogy van, mint két rossz közül a kisebbet. A nagyobb rossz ugyanis az anarchia lenne. Nem akceptálta viszont az állam igényét arra, hogy isteni eredetűnek tartsák.¹⁰² Abban az esetben, ha Jézus negatív módon reagál, forradalmárnak látszott volna, olyan valakinek, aki veszélyt jelenthet a Római Birodalom számára. Amennyiben Jézus pozitív választ ad, a Rómával való együttműködés miatt hitelét veszítette volna a vallásos zsidók szemében. Jézus reagálása mégis pozitívnak tekinthető, de hitelvesztés és blaszfémia nélkül; rendezni kell a kormánnyal szembeni anyagi kötelezettségeket, mert az érmék, amelyekkel az adó fizetendő, a császár tulajdonába tartoztak. Harrington (2003) elemzése azt tükrözi, hogy a fejadó (kensos, census) ellen a zsidók közül a zelóták akartak fellázadni. Jézus hasonlóképpen jár el a Szanhedrin

¹⁰⁰ Bock (2002. 137-157.), Jagersma (1991 .2. 83-100.)

¹⁰¹ „Tibériusz császár, az isteni Augusztusz fia, hatalmas főpap.”

¹⁰² A Jelenések könyvének 13. fejezete kifejti, hogy az állam diabolosszá is válhat.

adószedőivel kapcsolatban is, bár nem ért egyet a templomadó intézményével, természetfeletti körülmények között mégis megfizeti az egy sztatért (Mt 17, 24 - 27).¹⁰³

Lukács (20, 20 - 26) evangéliuma arra buzdít, hogy rendezni kell a kormányzattal szembeni anyagi kötelezettségeket, és lojálisan kell eljárni az adófizetés kérdésében. Mindezekon túl Lukács evangéliuma a szociális gondoskodás társadalmi és gazdasági mintáját tartalmazza, amely görbe tükör Róma normái felé. Jézus erőszakmentes társadalmi változást és a hamarosan elérkező Isten országát várta. Életével kifejezte azonban azt is, hogy amit Isten kért, az prioritást élvez az állam politikai és gazdasági igényével szemben. Amennyiben az evangélium kontextusába helyezve vizsgáljuk meg az adófizetésről szóló tanítást, Karris (2003) szerint kitűnik, hogy a császár csak olyan területeken számíthatott lojalitásra, ahol működése megfelelt annak, amit Isten kívánt. Ez abból a szempontból megfontolandó, hogy Jézus Pilátus előtti tárgyalása folyamán a vallási vezetők visszautaltak erre az epizódra, és azzal vádolták, hogy tévútra vezette az embereket tanításával.

Az Újszövetség számos része¹⁰⁴ a polgári hatóságok iránti kötelezettségekre hívja fel a figyelmet, és azok teljesítésére szólítja fel az embereket. Ezek a rendelkezések nem korlátozódtak a keresztényekre, ugyanis még Róma birodalmi uralma is Istentől származott. Pál az Atyát jelölte meg, mint annak a jólétnek és békének forrását, amit a római császári hatalom hozott. Ezt a tételt hangsúlyozza Péter apostol első levele (2, 13-17) azáltal, hogy minden emberi intézményt Istentől származtat. Wild (2003) a keresztények lojalitásánka hangsúlyozását látja az uralkodó egészségéért és az állami intézményekért folytatott imájában (Tim 2, 2-4), amellyel azt a reményt fejezték ki, hogy ezek a hatóságok is eljuthatnak az „igazság” ismeretére. Igaz, ez az ima nem patrióta szempontok miatt valósult meg, hanem a hatóságok részéről történő vegzálást akarták elkerülni. A zsidók és a keresztények ugyanis nem vettek részt az istenek állami imádatában, ami a társadalom többsége részéről gyanakvást váltott ki. Ennek köszönhető, hogy a politikai hatalomnak való engedelmesség és az adott gazdasági szerkezet elfogadása az Istenhez való lojalitás egy formája, hiszen az embernek az Istennel való kapcsolata nem korlátozódik a kultikus szférára. A szabadság ürügyén folytatott társadalom-ellenes magatartást Dalton (2003), ezért tartja eltévlyedésnek. Az Újszövetség

¹⁰³ Korszakunkban négyféle adót különböztethetünk meg: 1. polgári adó; 2. a templom fenntartására szolgáló vallási adó; 3. Kr.u. 70-től Jupiter Capitolinus római templomát támogató adó; 4. a mainstream iskolától eltérő, rivális jamniai iskola támogatására szolgáló „adó”, amely a más gondolkodású zsidókkal való szolidaritás jele.

¹⁰⁴ Rómaiakhoz írt levél (13, 1-7), Filippieknek írt levél (1, 27), Péter apostol első és második levele (1 Pét 2, 13-17; 2 Pét 2, 19), a lelkipásztori levelek (Tit 3, 1-8; 1 Tim 2, 1-4).

szabadságfogalma ugyanis az Isten akarata iránti készséget jelenti. Hasonlóképpen ezért ítéli el Neyrey (2003) kommentárjában a Szentírás azokat, akik hamis szabadságot hirdetnek (2 Pét 2, 19) azzal a programmal, amely az állam és a tekintély ellen irányul és rámutat, hogy ezek az ígéretek egyedül pusztulást hozhatnak. A kard a világi büntető hatalom jelképeként jelenik meg, amely az állam legitim hatalma arra, hogy az engedetlen polgárokat rendreutasítsa a biztonság fenntartásának és a közös cél, a közjó elérésének érdekében. Fitzmyer (2003 b.) feltételezésében a Rom 13, 1-7. verseken végighúzódik, hogy az állam korrekt módon viseli magát, és a közösség érdekében tevékenykedik. Sem egy diktatórikus kormányzás lehetősége nem merül fel, sem egy olyané, amely nem képes megbirkózni azokkal a helyzetekkel, amelyben egyének vagy kisebbségek jogos vallási és gazdasági érdekeit elhanyagolják vagy megsértik. Pál a kérdésnek csupán egy vonzatát emelte ki, az alattvalók kötelességét a legitim hatalommal szemben. Nem beszél azonban a világi hatóság kötelezettségeiről, a „javadra” (eis to agathon) kifejezés azonban az állami instancia tevékenységének rendeltetését mutatja meg.

Az engedelmisség egy másik indítóoka a lelkiismeret (Róm 13, 5). A büntetéstől való félelem nem mindig elég arra, hogy a polgárokat az állami szabályok megsértésétől elrettentse. A lelkiismerethez való fellebbezés azt mutatja, hogy a polgári törvényeknek való engedelmisség erkölcsi, és nem egyszerűen jogi kötelesség. A lelkiismeret mögött álló transzcendens fórum ugyanis maga Isten. Összekapcsolja a világi uralkodókhöz való emberi viszonyulást magával a világi uralom isteni eredetével, hangsúlyozza azonban a világi hatalom ráruházott jellegét. Ez gondolkoztatja el Pilátust is, amikor megtudja, hogy Jézus ellen az a vád valódi indoka, hogy az Isten Fiának tartotta magát (Jn 19, 7-8), valamint, hogy Jézus utal arra a felső világra, ahonnan jött, és ahonnan minden hatalom származik (Jn 19, 11).

Pál tevékenysége mutat rá, hogy az evangélium hirdetése semmiképpen sem ássa alá a római államhatalmat. Személy szerint is igénybe veszi az államhatalom kínálta segítséget, amikor hivatkozik a „Lex Porcia de tergo civium”-ra, amely súlyos büntetés terhe alatt megtiltja egy civis Romanus megkorbácsolását (ApCsel 16, 37-39). Gallió ítéletét is (ApCsel 18, 12-17) példaszerűnek tartotta, aki politikusként a zsidók és a keresztények közötti viszályba keveredett bele. Az ő gondjuk ugyanis nem a vallási törvény, mutat rá Dillon (2003), hanem az államhatalommal szembeni véttség, s ebben a keresztény igehirdetőt nem lehetett elmarasztalni. Ezt igazolja a római parancsnok levele is (ApCsel 23, 12-35), amely az állam szemszögéből értékeli a fogoly Pál helyzetét és kimondja, hogy büntetőjogi szempontból nem bűnös. Rámutat, hogy az apostol esete a

vallási viták körébe tartozik, amelyekben a birodalmi hatalom nem illetékes, és ez Lukács evangélista fő érve a közhatalom és az evangélium kapcsolatának dolgában. Jézus esetében is ez lett volna a helyes eljárási mód Pilátus részéről, aki pozíciójának féltése miatt nem tette meg ezt a lépést, mivel a zsidók részéről politikai fenyegetést kapott. A helytartó ítéletét politikai motívummal indokolja - „a zsidók királya” - (Gnilka 1999 193.) annak ellenére, hogy Jézus nem csinált politikai mozgalmat. Nem vette figyelembe, hogy Jézus egyetlen szava sem szólt olyan messiás királyról, aki a nép ellenségeit szét fogja zúzni.

A politikai, gazdasági és jogi állapot jelentéktelenségét tükrözi Murphy - O'Connor (2003) elemzésében, hogy Isten hívása minden helyzetben az egyénhez szól (1 Kor 7, 14-24) és a társadalmi állapot megváltoztatása nem javítja Isten értékelését. Sőt, a keresztényeket alacsonyabb rendű, a polgárok jogaival nem rendelkező társadalmi osztálynak mondja (1 Pét 1, 1; 2, 11-12). A rabszolgakérdés sem létező a keresztény gyülekezet számára, amennyiben az a társadalmi rend kérdése. A tényt, hogy van rabszolgaság, mint a világ adott rendjét fogadták el. Dalton (2003) furcsának tartja, hogy az ősegyház az Ószövetség szabadság szemantikája ellenére sem látta meg a rabszolgaság intézményének gonoszságát. Az 1 Kor 7, 20. versben megfogalmazott elv miatt ugyan a rabszolgáknak nem kellett visszautasítaniuk a felszabadítás lehetőségét, de az isteni hívásra adott válasz szempontjából mindegy, hogy valaki szabad vagy rabszolga. A keresztény rabszolgákat Pál „Krisztus szabadosának” (1 Kor 7, 22) nevezte. A hitnek a világi rendtől való függetlensége, valamint vele szembeni fölénye abban viszont megmutatkozik, hogy a gyülekezeten belül nem volt érvényes az úr és a rabszolga közötti különbség, mivel keresztényként testvérei egymásnak. Igaz, a rabszolgák gazdáira vonatkozó köteleességlista elhagyásában Wild (2003) a rabszolgatartók iránti lappangó elfogultságot fedez fel. „A Timóteusnak írt első levél” 6, 1-2 a vagyonosabb keresztények rabszolgatartáshoz való pozitív attitűdött mutat. A zsidóktól eltérően a keresztények igazi otthona nem annyira a világ, hanem a keresztény közösség. A társadalmi státusból származó kötelezettségek azonban nem elhanyagolhatók, mind az urak, mind a szolgák felelősek azért, hogy helyzetük szerint a jót tegyék, és a rosszat kerüljék (Kol 3, 18-25).

Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Újszövetségen belül a szövegek komplementer jellegűek, és csak a kánon egésze tekinthető az apostoli örökség részének. Az őskeresztényeket, amíg abban a várakozásban éltek, hogy közel van a földi világ vége, nem érdekelte az élet profán rendjének szabályozása és azt az államra bízta. Minél inkább sor került azonban - az idő múlásával - keresztény életszabályok kialakítására, annál inkább ki kellett bővülnie a szent jog területének. Pál és apostoltársai szembetalálják

magukat a konkrét vallási közösség/ek szervezésének kihívásaival. A közösség diszharmonikus pillanatát véli felfedezni Gnilka (2007) abban, hogy az apostol kihagyja a „Galatákhöz írt levélből” a hálaadó imát. Az államhatalommal való szembeszállás lehetősége sejlik fel a Filemonnak írt levélben (3, 20). A keresztények, mint egy másik világ polgárai esetleg hajlanak arra, hogy megkérdőjelezzék a világi hatósággal fenntartott kapcsolatot, különösen, ha az pogány. Egyes őskeresztények szociális forradalom programjának lehetőségeként értelmezték Pál azon tanítását, hogy a másodlagos különbségek eltűnnek azáltal, hogy a keresztények az „egy Lélek” által elsődlegesen beletestesülnek Krisztusba (Gal 3, 28). Ez a Krisztusban való egység Fitzmyer (2003 a.) szerint azonban nem vonja maga után a politikai és gazdasági egyenlőséget a társadalomban.

A földi vezetőkkel szembeni merő gúny jelenik meg az 1 Kor 2, 6-8-ban, mert a bukott emberiség nézetei tükröződnek a pusztulásra ítélt társadalom struktúráiban. A gögös politikai vezetők pedig nem ismerték fel, hogy Isten üdvösségterve az egyetlen hiteles bölcsesség. A Rómaiaknak írt levél optimizmusát a világi hatalomról a Tesszalonikaiakhoz írt levél korigálja, ennek okát Farkasfalvy (1994) abban találja meg, hogy az állam a gonoszság eszközeként nyilvánította ki magát. Az államhatalommal szembeni pesszimista és csalódott hangulatot tükrözi az első keresztényüldözések után íródott apokaliptikus mű, a Jelenések könyve. A káosz és az Isten elleni lázadás mitikus szimbóluma a tengeri és a szárazföldi szörny (Jel 13, 1-18), amely Collins (2003) értelmezése alapján nem más, mint a Római Birodalom. A mű egyetlen nagy impériumra összpontosít, amelyben minden szörnyűség összeadódott. Az eszkatologikus ellenséget Antikrisztusként mutatja be, mert a császári misztérium kultuszát valósította meg (Jel 13, 15). Traianus császár uralkodása alatt (Kr. e. 98 – 117) a keresztény közösségeknek imádniuk kellett az uralkodó képét, és meg kellett átkozniuk Krisztust. Rómát egy metafora segítségével „kéjnőként” (Jel 17, 1-18) ábrázolja a szerző és élesen elítéli mindazt, amit ez a birodalom képviselt, politikai és gazdasági rendszerének méltánytalanságát. Elutasítja Róma istennőt, amely a Római Birodalom igényét fejezi ki a világ feletti uralomra, és azt az erőszakot, ami a római teljhatalom és gazdasági rendszer másokra kényszerítésével járt (Jel, 18, 24). Ezek az attribútumok Rómának az örökkévalóságra és istenségre való alaptalan igényét fejezik ki, amelyek a diktatúra megvalósulásához vezettek. Ennek a birodalomnak bukás a sorsa, és ezt a szerző politikai, gazdasági folyamatként írja le, amikor arról szól, hogy a népek pusztítják el (Jel 17.). A Róma elleni gyűlölet azonban nem az államrend elvi elutasításán alapult, hanem a császárkultusz követelménye miatti felháborodáson.

A törésvonal nemcsak a vallás és az állam között húzódott, a kereszténység az államigazgatási jogosítványokkal rendelkező religióval is ütközött. János evangéliuma érzékelteti az antinómiát, mindezek ellenére Boyarin (2001) azt ajánlja, hogy az evangéliumot ne zsidó-ellenes textusként értelmezzük. Sokkal inkább zsidó-keresztény szellemiségű alkotásként, amelyet a későbbi korok használtak antiszemita célokra. Jézus szombati gyógyításaival szemben (Jn 9, 13-14) nem az állam, hanem a farizeusok és a Szanhedrin emelték fel a hangjukat, mert ez a szombat törvényének megszegése volt. Jézus igehirdetésében tiltakozott a zsidó törvényfelfogás ellen, mert az etika nem volt benne elválasztva a jog előírásaitól, amelynek következtében elveszett az erkölcsi indíték. Bultmann (1998) megközelítése is figyelmeztet arra, hogy az Istenhez fűződő relációt nem lehet pusztán jogviszonyként értelmezni. Jézus jogot formál a törvények átértelmezésére (Mt 5, 17-19), új normák konstitúciójára és régiak megszüntetésére (Lk 16, 16). A templom megtisztításakor a régi próféták tekintélyével és szerepében lépett fel. Fegyvert azonban itt sem használt, csupán egy kötélből font ostort. A zsidó vezetők, akik a hatalom és a tekintély birtokosai voltak, azt kifogásolták Jézus tetteiben, hogy a vallás felett a felügyeleti jog a főtanácsot illette meg. Elméletileg elismerték, hogy Istennek joga van prófétát küldenie, de igazolnia kellett magát, mert aki illetéktelenül messiási vagy prófétai címet követelt magának, arra a zsidó jog kimondta a félrevezetés vádját, amelynek jogkövetkezménye a megkövezés volt (Mt 27, 63).

A zsidó vezetők felléptek a tanítványok ellen és Jézus követése aposynagogost¹⁰⁵ vont maga után, a keresztény missziókat pedig makacsul elutasították és akadályozták (ApCsel 14, 19). A misszionáriusok újra és újra összeesküvések áldozatai lettek, de ennek szándékában magukat ártatlannak vallották, és a lázadás vádját visszautasították (ApCsel 24, 1-23). A törésvonalak keresztezhetők is egymást, amit jól példáz, hogy a Barabás és Jézus közötti választás lehetőségét a zsidók vezetői számára a pogány birodalom képviselője adta. A zsidók ekkor még hajlandóak bizonyítani a császár iránti hűségüket (Jn 19, 15), ezzel viszont ellentmondásba keveredtek a prófétai örökséggel, amely arra figyelmeztette őket, hogy a jövő biztosítékát mindig csak Istenben lássák. Jézus királysága nem volt politikai hatalom (Lk 23, 1-25), és az evangélium ironikusan emeli ki azt, hogy maguk a zsidók azok, akik nemcsak helyeslik a felkelést, hanem még zavargásokat is keltenek (Lk 23, 18-19, 25). Az ApCsel 18, 2 pedig nem felejtette el megemlíteni, hogy a zsidók voltak azok, akiket Claudius kiűzött Rómából a forrongások miatt. Igaz, hogy a Jeruzsálembé való bevonuláskor Jézust királyként üdvözölték (Lk 19, 28-40), de Ő úgy

¹⁰⁵ A zsinagógából való kizárás, amely maga után vonta a társadalmi és gazdasági diszkriminációt is.

király, hogy halála révén életadó, ezért használják Karris (2003) szerint a zarándok-zsoltárt (Zsolt 118) uralkodói státusának hirdetésére. Fontos rámutatni az „Izrael királya” vallási titulus (Mt 21, 5-9) és a „zsidók királya” (Mk 15, 26) politikai cím közötti különbségre, amelyek közül Jézus az elsőt választotta bevonulásakor. Királysága nem evilági, de vele együtt mégis megjelent a földön.

Jézust politikai okokból is elítélték, mert galileai származású volt, amely zelóta fészeknek számított. A főtanács attól tartott, hogy Jézus működése politikai zavarhoz vezethet, és ennek következtében megváltozhat Róma türelmes politikája annak ellenére, hogy a Názáreti Jézus minden emberi uralkodásformát visszautasított és transzcendens hatalomról beszélt, „Isten királyi uralmáról” (Bock 2002 69.). Már Jeremiás meghirdette (31, 31-34), hogy az új szövetség a világi hatalomról és az intézményes erőszakról való lemondás után jön létre, és Isten országa valóban eljön a világba. Farkasfalvy (1994) megközelítése alapján Jézus a dávidi Messiásként jelent meg, de a dávidfiúság politikán túli és természetfeletti értelmet kapott, amely már teológiai fogalom. Nincsenek olyan alattvalói, akik akár a zsidók, akár mások állami, gazdasági berendezkedését veszélyeztetnék, tehát Jézus uralma más, nem földi természetű. Jézus kenyérszaporítása (Jn 6, 1-15) azonban azt bizonyította, hogy hatalma van a földön, ezért akarta a nép politikai értelemben királynak tenni. Elfogatásának történetében is kidomborodik hatalmának nagysága, de egyben visszafogottsága is akkor, amikor a fegyveresek meghátrálnak előtte (Jn 18, 16). Meier (1994) biztosnak veszi, hogy a csodáknak szerepük volt abban, hogy a hatóságok Jézus életére törtek. A hatóságok megijedtek a társadalmi és gazdasági viszonyokat emberfeletti módon átlépő Messiástól.

Ez a királyság Gál (1987) megközelítése alapján Isten országa, amely szellemi és természetfeletti, ezért vallja meg Krisztus nyíltan Pilátus előtt, hogy királynak tartja magát. A kereszt azonban mindenre rányomja a bélyegét, Jézus hitéből nem lehet politikai zavargást szervezni, mert vállalni kell a vértanúság kockázatát (Mk 8, 34-35).¹⁰⁶ Ezt tovább fokozza Benyik (2008) értelmezésében az a tény, hogy Jézus tudatosan készült a halálára¹⁰⁷, amit olyan szituációként élt meg, amely magyarázatul szolgál tanításának esszenciájára. Az apostolok bukásként élték meg az eseményt, amelynek átértelmezése csak a feltámadás után történt meg. A kereszt titka ugyanis az, hogy a kereszténység

¹⁰⁶ Cook (2007) összefüggést talál a vegzáció és a mártíromság között a judaizmus és a kereszténység felfogásában, egyben rámutat, hogy ez szinte teljesen hiányzik a mohamedáni iszlámban; kivételt egyetlen, de nehezen értelmezhető Korán (85: 4-8) részlet képvisel. Eliade (1998) kimutatja, hogy a szenvedés keresztény felfogása eltért a korabeli értelmezésektől, amelyek nem voltak képesek a fájdalmat pozitív lelki tartalommal felruházni.

¹⁰⁷ Jézus halála Jeruzsálemben Kr. u. 30-35 között következett be.

újjászületés, amely az embert egy romolhatatlan (aphtharsia) örökségre teszi méltóvá. Isten parancsa egyértelmű, interpretálja Giesen (1995): meg kell valósítani Isten országát (Mk 1, 14-15; Lk, 4, 43; Mt 4, 17). Jézus és a tanítványok ennek a feladatnak a megvalósítására rendelték alá magukat, teljes engedelmességgel, akár életük árán is.

3.3. Isteni törvény/ek versus profán gazdasági-társadalmi normák a Koránban

Mekka legerősebb nemzetségei (Banu Mahzum, Abd Sama) a vallási, gazdasági és politikai status quo fenntartásában és e hatalmi ágak fúziójában voltak érdekeltek, hiszen ez biztosította számukra hegemon szerepüket. A korai iszlám legmarkánsabb ellenfeleit is ezekben a nemzetségekben találhatjuk meg. Al-Walid bin al Mugira irányításával léptek fel a Próféta ellen, mert a hosszútávú kereskedelemben betöltött szerepük veszélybe került. A Korán átokszúrája (104. szúra) ezért támadja al-Walidot és társait al-Ahnas bin Sariqot és Umaya bib Halatot. A kompromisszum lehetősége sejlik fel a mekkai keltezésű 106. szúrában, amely elismerő hangon szól a Qurqysról és Mekkáról. Itt még optimista a Próféta, hisz abban, hogy a törzs tagjai békés úton megtéríthetők. A Qurays azonban megpróbálta eltávolítani a városból Mohamedet (17: 76), aki ellen a fő vádpontot úgy összegezzük, hogy megsértette az ősök szokását. A Próféta mekkai nehéz helyzetét, személyes vívódását tükrözi a 12: 110 ája, amikor őszintén szól csalódásáról a büntető ítélet elmaradása miatt. A 109. szúra háttérben a Qurays maliciózus játékát láthatjuk, akik alternatívaként azt kínálták, hogy paritásos istenhitet tegyenek magukévá, amelynek alapján egy esztendeig Allahnak áldozzanak, egy esztendeig a többi istennek. A mindössze öt ájából álló 111. szúra egyesíti magában a verbális megsemmisítés két legfélelmetesebb eszközét, az átkot és a ráolvasást, amely saját nemzetségének egyik leggazdagabb tagjára, Abu Lahabra és feleségére, Umm Gamálra vonatkozik. A Próféta nagybátyja elvetette az új vallást, és szövetségben állt a Qurays vezetőivel. Mohamed anyagi és társadalmi körülményei egyre kilátástalanabbá váltak, amelyek akadályozták a közösségépítésben. Ez a presszió olyan erejű volt, hogy a hidzsra után a mekkai muszlimok ideiglenesen eltántorodtak a hittől (16: 110). A Próféta részéről a represszió gyorsan megszületett, a harcok elindítóit a muszlimokban fedezhetjük fel, amelyhez jogalapot is találtak (22: 39-40). A casus belli-t a hívők saját földjeikről való elűzése és a Kábától való távortartás adta. Az „ösi” tapasztalat is erre predesztinálta Mohamedet, hiszen Ábrahám (Ibrahim), az első muszlim, a bálványimádás miatt konfrontálódik saját apjával (6: 74-80). Mózes az isteni törvénnyel vétkezni nem akarók számára a következőt ajánlja: „...öljétek meg azokat, akik

(bűnösök) közöttetek!”(2: 54). Tamud törzse¹⁰⁸ (7: 77) visszautasította az isteni normát, ezzel a lépéssel hübriszt követtek el, fizetségük a pusztulás lett. A Korán elvetette (9: 114) az „atyák érdemébe” helyezett téves törzsi hitet, és a Szent könyv (18: 9-26) bemutatja az igaz hívők vallásüldözését, amikor modifikálva és szelektálva visszaadja az ephesosi hétalvók legendáját.

A medinai kezdet sem számított harmonikusnak, hiszen az ellenzék a kora-medinai korszakban akadályozta a muszlimok rituáléit (2:114). A másik megoldandó problémát a medinai képmutató (munafiquna) hitetlenek jelentették, akik ellen a K 2: 1-20 indít támadást. A Próféta világosan tudtára adja a muszlimoknak (3: 179), hogy Allah nem tűri a keveredést a képmutatókkal, sőt még halálukkor sem övezheti tisztelet őket (9: 84). Paret (2001) a képmutatók Mohamed-fóbiáját politikai és gazdasági okokból vezeti le, ugyanis nem tudták tolerálni, hogy Medina gazdaságilag felvirágzott a Próféta tevékenységének köszönhetően. A politikai integráció sikeressége is emészthetetlen volt számukra.

A monoteizmus és politeizmus összeütközése több síkon zajlott. A Mekka elfoglalása előtti medinai időszakot tükrözi az az ája (2: 196), amely a zarándoklat elvégzésének akadályoztatása esetén a fegyveres harcot ajánlja, annak érdekében, hogy az áldozati állatokat Isten házához lehessen juttatni. Mohamed a háború költségeinek viselésére, adakozásra buzdítja híveit (2: 195). A Próféta a haláltól való félelemre is megtalálja a gyógyszert. Watt (1956) a katasztrofális eredménnyel végződött Bir Mauna-i portyával (Kr.u. 624) hozza összefüggésbe azt az áját, amely a következőképpen közelíti meg a súlyos kérdést: „És ne mondjátok azokról, akik halálukat lelték Allah útján, hogy halottak (lennének)! Ellenkezőleg! Élők ők (a túlvilágon)...” (2: 154). A Korán álláspontja szerint az pusztul el, aki bűnt követ el és nem bánja meg, és nem az, aki a harcban meghal. A pogány arabokkal való végső leszámolást Mohamed a törzsi-nemzetségi világ szokásjogát betartva a hudaybiyai szerződés felmondásával kezdi (9: 1). A casus belli is az iszlám előtti kor logikáját tükrözi, amikor a Próféta az „eskü” megszegésére hivatkozik (9: 13). A hidzsra utáni kilencedik évben Mohamed kitiltotta Mekkából a nem muszlimokat.

A pogány vallási tradíció ellen fellépő Mohamed számára az egyik legnagyobb kihívás Allah lányainak kultusza jelentette, amely mögött markáns társadalmi-gazdasági erőcsoportok álltak. Az istennő-triászból az Arab-félsziget földrajzi határait átlépő kultusszal al-Lát rendelkezett. Ennek a hellenizálódott rítusnak Petrában és Aleppóban is

¹⁰⁸ Dél-arab eredetű törzs, legkorábbi említése a Kr.e. 715-ben keletkezett forrás, amely felsorolja a II. Sargonnak alávetett arab törzsek között Tamudot. Arabia dél-nyugati részéből Szíriába és Egyiptomba irányuló karavánkereskedelemmel foglalkoztak.

voltak tisztelői. Az arab törzsek közül a Taifot uraló Banu Taqif felügyelte az „Úrnő” szakrális központját. Az Arab-félszigeten a legrangosabb nővért al-Uzza személyében találhatjuk meg, akinek kultusza a Qurqys hegemoniája miatt Mezopotámiáig mindenhol elterjedt. Tiszteletének székhelye az Irak és Szíria felé tartó kereskedelmi utak mellett, a Mekka közelében található an-Nahló-ban volt. A rituálé centrumában három akácfa állt, amelyek egyike a „leg hatalmasabb” Úrnő lakhelyéül szolgált. Az ifjú Mohamed a politeizmus híveként ugyancsak mutatott be áldozatot a kultuszhelyen. Az istennő szertartása véres állat- és emberáldozatot jelentett. Al-Mundir bin Ma’as-Sama (Kr.u. 505-554), Hira fejedelme feláldozta ellensége, a gassanida al-Harif gyermekét, más esetben négyszáz fogoly apáca fizetett életével a „Leghatalmasabbnál” kijárt segítségért cserében. A Próféta kivágatja a szakrális erővel felruházott fákat Halid bin al-Waliddal, Mekka birtokbavétele után (Kr.u. 630. január). Qudayban volt a sorsért felelős nővér, al-Manat kultuszhelye, amelyet a Hudayl törzs felügyelt. A szakrális központ egy sziklában manifesztálódott, amelynek tisztelői közé tartoztak a medinai Aws és Hazrag törzsek is. Mekka bevételével párhuzamosan Sad bin Zayd Ashali megsemmisítette a rítushelyet. Mekka bekebelezése után a Próféta a környező beduin törzsek megtérítésére törekedett, amely sok esetben fegyveres konfliktust eredményezett. Ezek közül a legjelentősebbnek a hunayni csata (9: 25-27) számított, amelyben a Hawazin törzseket véglegesen térdre kényszerítette Mohamed azáltal, hogy asszonyaik és gyermekeik is a muszlimok fogságába kerültek.

Paret (2001) elemzésében rámutat, hogy a muszlimoknak meg kellett küzdeniük az arab törzsi panteon többi transzcendens alakjával is, akik között találhatunk lokális és kiterjedtebb kultuszterülettel rendelkezőket (71: 23). Az eredetileg viharistenként tisztelt Wadd Dél-Arábiában a mineusok bálványa, észak-arábiai kultusz központja pedig Dumat al-Gandal. Kr.u. 628-ban a keresztény befolyás alatt álló oázisban Halid bin al-Walid nem ütközött ellenállásba az istenség szobrának elpusztításakor. A jemeni területről származó Madhig törzscsoport istene Yagut volt, aki Mekkában és a Hawazin törzsek között is nagy tisztelettel rendelkezett. Az istenség rítusa számos törzsi háborút generált a Madhig törzsön belül. Lokális istenségnek számított a Hudayl és Hamdan törzsek által imádott Suwa. Ruhában található kultikus központját Kr.u. 630-ban semmisítette meg Amr bin al-As. Mekka bevétele után a törzsi istenségek nyilvános tiszteletének sorsa megpecsételődött, az őket tisztelni szándékozókkal együtt. A megváltozott társadalmi-gazdasági helyzetet tükrözi a 9: 36 ája, amely a minden pogány elleni harcot hirdeti meg, minden időben. A pogány arabok két alternatíva között választhattak: végső harc vagy áttérés az iszlámra (8:

12). A kései keletkezésű 3: 85 ája is ezt támasztja alá, amelynek örök kárhozata alatt Simon (1994) valószínűsítése szerint nem a többi vallást kell értenünk, hanem azokat a muszlimokat, akik aposztatákká váltak. Végezetül, az ősök szokásvilágát teljesen felülírva a 9: 113 vers még a nem igazhitű rokonokért való érdekkijárást is megtiltja.

Vallási norma ütközhet más monoteista vallás elképzeléseivel is. Mekkában zsidó-keresztények éltek, Medinában nagyszámú zsidó vallású populáció. Newby (1988) a zsidókkal való összeütközés vallási, gazdasági és politikai okait egyaránt megtalálta. A medinai zsidók egy része (Banu Qaynuqa) az Aws szövetségese volt, a másik részük (Banu'n-Nadir, Banu Qurayza) a Hazrag-é. Ez azt jelentette, hogy a zsidók azonos hitvallásuk ellenére egymás ellen is harcoltak (2: 85). Watt (1956) az uzsora tilalom forrását a zsidók elleni ideológiai harcból vezeti le (2: 275-80, 4: 161). Mohamed ugyanahhoz a valláshoz tartozónak gondolta magát, mint a zsidók, ezért elvárta tőlük, hogy kedvező kamatra adjanak neki kölcsönt. A zsidó vallási törvények (Lev 25, 36) értelmében hitsorsostól nem lehetett uzsorát kérni, idegennel szemben a magas kamat járható útnak számított (Dt 23, 21). A zsidókkal való végleges szakítást tükrözik a 3: 1-32 versek. A Próféta kijelenti, hogy a zsidóknak már nincs részük az uralomban (4: 53-54). Mohamed párhuzamot von saját sorsa és Jézus története között, akit szintén megtagadtak a zsidók (3: 63). A zsidókkal való szakítás nyílt harcot vont maga után, ezért sorolja fel a Próféta a történelem folyamán elkövetett bűnlajstromukat (4: 153-169), amelynek részévé tette Jézus elleni halálos tervüket is.¹⁰⁹ A medinai zsidókra vonatkozó átokformula (3: 112) nem terjed ki az ansar szövetségében vagy védelmében („dimma”) álló zsidókra. Az iszlám közösség zsidóktól való távolságtartását a sabbattól való elhatárolódás (16: 124) is mutatja. Az 5: 59-86 versek azt tükrözik, hogy már több összecsapás is történt a zsidókkal, amelyek mozgatórugója esetében nem találhatunk faji alapú indítékot. A vesztes uhudi csata (Kr.u. 625) megrendítette a Próféta helyzetét Medinában, amelynek visszafordítására rentábilis hadi és gazdasági vállalkozásokat kellett prezentálnia. A hadi sikerhez katonailag gyenge, földrajzilag pedig elérhető ellenfelet kellett találnia. Mohamed praktikus okokból a két megmaradt medinai zsidó törzs egyikét választotta. A Banu'n-Nadir törzs tehetőségét pálmaültetvényeinek, a kereskedelemnek és az uzsorának köszönhette. A zsidó törzs hamis politikai biztonságérzetét táplálta, hogy segítséget ígért nekik a „képmutatók” irányítója, Abd Allah bin Ubaiy. Kétheti ostrom után elűzték Medinából a Banu'n-Nadir-t. A fegyveres konfliktus során a Banu Qurayza zsidó törzs neutrálisan szemlélte vallástestvére muszlimokkal szembeni küzdelmét, és nem vállalkozott protektori szerepre.

¹⁰⁹ A Korán (4: 157) Jézus halálát a keresztény-gnosztikus értelmezésben (doketista) közelíti meg.

Sorsuk azonban nekik is megpecsételődött, amikor Kr.u. 627 március-áprilisában Mekka beduin szövetségeseivel (Gatafán, Sulaym törzsek) és az elűzött zsidó törzsekkel (Banu'n-Nadir, Banu Qurayza) támadást intézett tízezer fős sereggel Medina ellen. Az „árok háború” megpróbáltatásait a 8: 25 és a 33: 26 versek érzékeltetik, amelyek utalnak arra, hogy a muszlimok legnagyobb nehézségét a Banu Qurayza ellenséghez való közeledése okozta. Az áruló zsidó törzset 15 napi ostrom után legyőzték a muszlimok.

Az iszlám előtti kor keresztényekről alkotott pozitív képe cseng vissza, amikor a Korán (5: 82) békeszeretőnek és a fennhéjázást elkerülőnek mondja őket. A keresztényeket azonban politeistának értelmezi Mohamed (19: 35). A keresztények elleni legsúlyosabb vád a triteizmus, amely Allah, Mária és Jézus szentháromságtana (4: 171-173). A Korán (5: 14) a krisztológiai viták során létrejött keresztény szekták (nesztoriánus, jakobita, melkita, ariánus) működését a Krisztuskövetők bukásaként értelmezi.¹¹⁰ A keresztények polarizációjának és fragmentáltságának oka, hogy elfelejtették az Írás egy részét. A zsidókkal történt sikeres fegyveres harcok után a keresztények elleni kemény fellépést tűzte ki a Próféta (9: 29-35). A Korán 3. fejezetének Jézus emberségét bizonygató részét Zovkic (2008) a nadzsráni keresztények Kr.u. 631. évi mekkai látogatásához köti, akikkel Mohamed sikertelen apológiát vívott Jézus isteni természetéről. Mohamed elutasítását a zsidók és a keresztények részéről Fodor (2008) abban látja, hogy a Próféta olyan történeteket ismert, amelyek az extrabiblikusnak számító midrás és apokrif irodalom részei.¹¹¹ Mindezek mellett Asad (1980) levezethetőnek tartja a Koránból (3: 55; 2: 113) a történelem végéig jelen levő vallási pluralizmust. Igaz, a 22: 25 ája széttöri a más vallásúakkal szembeni toleráns álláspontot.

Nem jelenthető ki minden esetben, hogy a vallási konfliktusok és egymástól eltérő normarendszerek fegyveres összeütközése eskalálta volna a térséget. Az „Írás népe” az „ahl ad-dimma” státuszt kapja az ummán és a kialakuló iszlám államon belül, amely azokat a nem muszlim közösségeket foglalta magába, akik a fejadó („gizya”) megfizetése után védelmet élveztek. A Próféta kijelentése: „Nincs kényszer a vallásban!” (2: 256) a

¹¹⁰ A Kalkhedoni (negyedik egyetemes) Zsinat (Kr.u. 451) sikertelenül kísérelte meg egyesíteni a keresztény irányzatokat azért, hogy elutasította a nesztoriánus és a miafizita álláspontot. A hivatalos a diafizita dogma lett, amely Krisztusnak mindkét természetét elismeri, amelyek egységben vannak jelen Krisztus egyetlen személyében. A Kr.u. 5. század utolsó évtizedeiben a nesztoriánusok elhagyták a Bizánci birodalmat Zénon császár erőszakos fellépése miatt és Perzsiába menekültek. A bizánci államegyház ortodoxiáját opponálva létrejött a szír ortodox egyház, és hívei többsége elfogadta az alexandriai monofizita krisztológiai tanokat (Krisztus kizárólagos istenlénységisége). A Gassanida törzs oltalma alatt tevékenykedett Jakobus Baradeus, Edessza püspöke, akiről az irányzatot jakobitának nevezték el. Összefoglaló néven antikhalkedóni egyházaknak nevezzük azokat az irányzatokat, amelyek csak az első három egyetemes zsinat tanításait fogadják el.

¹¹¹ Jakab ősevangélium, a Gyermekség evangélium szír és örmény változatai.

keresztényekre és a zsidókra vonatkozott, nem követelték meg az áttérést. Zirker (2012) ezen ája értelmezésénél kiemeli, hogy az iszlám harci eszközökkel történő kiterjesztése irreálisnak tűnő elvárás.

A nemzetközi konfliktusok is mutattak vallási színezetet. A Bizánci Birodalom valláspolitikája a melkita irányzat befolyása alatt állt, ezért ellenségesen lépett fel a monophüsitákkal Egyiptomban, a nesztoriánusokkal Szíriában és a nem keresztények közül a zsidókkal Palesztínában. Herakleiosz császár (610-641) erőszakos módszerével sikertelen kísérletet tett a jakobita irányzat visszatérítésére. A perzsa-bizánci háborúknak ezért mindezek a vallási és etnikai csoportok az előbbieken oldalán álltak, majd a muszlim hódítókat is felszabadítóként üdvözölték. A tömjénút feletti ellenőrzésért folytatott harc során Bizánc kísérletet tett Irán tengeri hegemoniájának megtörésére. A cél elérésének fundamentuma a Vörös-tenger feletti dominancia megszerzése volt, amelynek eszközét egy professzionális kereskedelmi flotta felállításában és kikötőbázisok (Clyma, Aila) építésében találták meg. Mindezek a lépések elégtelennek bizonyultak egy erős ideológiai alapon álló szövetséges nélkül. A *modus vivendi*-t Bizánc a vallási, gazdasági és politikai alapon álló, Abesszíniával való kooperációban találta meg. A tömjénút azonban a himyarita Jemen felügyelete alá tartozott, amely kolóniák felállításával biztosította a Saba szúra (34: 18-19) verseiből láthatóan. A Kr.u. 6. század második évtizedében Bizánc és Jemen között elkerülhetetlenné váltak az összecsapások, amikor a himyarita Dhu Nuwas a judaizmust támogatva megölette a keresztény bizánci konkurens kereskedőket és lemészárolta a kereskedő és monophüsizita püspöki központ, Nagran keresztény lakosságát. Justiniánus szövetségesétől, Elesbaas abesszin uralkodótól kapott segítséget, aki Kr.u. 525-ben bizánci logisztikai támogatással legyőzte a himyaritákat. A keresztény helytartók fővárosukból Sanaából egészen Kr.u. 575-ig ellenőrzésük alatt tartották a területet. Uralkodásukat egy 1251 négyzetméter alapterületű, kupolás katedrális is szimbolizálta. A konfrontáció okai között Irán és Bizánc ütközőállamai esetében is megtalálható az eltérő vallási motiváció. A Gassanidák monofiziták voltak, míg a Lakhmidák utolsó előtti uralkodója III. Numan al-Kábusz (Kr.u. 570-602) nesztoriánus keresztény.

A Korán határozottan képviseli azt az álláspontot, hogy a prófétáknak jogukban áll a normák felett rendelkezni. Jézusnak (3: 49-50) hatalmában áll, Zovkic (2008) értelmezése alapján, legitim módon új étkezési szabályokat alkotni. Mohamed „laxista” módon állt a vallási normákhoz, amikor kísérletet tett az arabok, a zsidók és a keresztények megnyerésére. Az imairányt („qibla”) Jeruzsálem felé fordítja, majd ennek közömbösségét hirdeti (2: 115), végül a mekkai irányt (2: 149-150) jelöli ki. A jeruzsálemi „qibla”-t

Mohamed már Mekkában elrendelte, majd Kr.u. 624-ben Medinában változtatta meg az irányt Mekka felé. A zsidók imádkozási vektora Jeruzsálem volt (1 Kir 8, 44; Dán 6, 11), sőt az első évszázadokban a keresztények is kelet felé fordultak. A böjttel kapcsolatos változtatások mögött hasonló logikát fedezhetünk fel. A muszlim hagyomány vallja, hogy az asúra böjt helyére került a ramadán (2: 185). A zsidók megnyerésére átvett asúra, a zsidók Yom kippurja az engesztelés napja (Num 29, 7). Ez szintén az Ábrahám-vallás önálló kultikus jegye lesz. Az étkezési és tisztasági előírások (5: 3-6) a zsidókkal való együttműködést szolgálták. Mindezek ellenére a muszlim közösségen belül a változtatások feszültségeket generáltak. Mohamed pragmatizmusa jelentkezik a 2: 177 ájában, amikor megmagyarázza az ellenkezőknek a „qibla”-val történt változásokat. A muszlimok a hudaibiyai megegyezésnek megfelelően Kr.u. 629 márciusában kultikus látogatást („umra”)¹¹² tettek Mohamed vezetésével kétezren Mekkában. Közülük egyesek tisztátalannak tartották a pogány istenekkel tarkított kultushelyet (2: 158), Mohamed szeme előtt azonban a kiegyezés egyik fontos lépéseként realizálódott.

A Próféta, jóval megelőzve Machiavellit, a „cél szentesíti az eszközt” elvét alkalmazza a szent hónapok kérdésében (2: 217). Az eset egy jelentéktelennek nevezhető portya idején Kr.u. 624 januárjában történt, amikor egy csapat muhagirun ragabkor (a szent hónapban) megtámadott egy mekkai karavánt, azt kifosztotta és vezetőjét (Amr bin Abd Allah al-Hadramit) megölték. Mohamed szentesíti a szentségtörést. Ezt a gondolatsort teljesíti ki a 9: 36 ája, amely minden hónapban engedélyezte a harcot a pogányok ellen. Mohamed példát statuált személyes harcba vonulásával azáltal, hogy a hunayni, taifi és tabuki összecsapások tiltott hónapok idején zajlottak. A szent hónapok már csak a muszlimoknak adtak védelmet. Kr.u. 625-ben a Banu'n Nadir zsidó törzs elleni sikeres ostrom a hadijog teljes megsértésének volt köszönhető. A pálmaültetvény megtizedelése a kor szokásai szerint primitív, krudélis cselekedetnek számított, ami még hadiesemények idején is a szigorúan megengedhetetlen kategóriába tartozott. A Korán legitimálja a cselekedetet (59: 5) és egyértelművé teszi, hogy Allah az egyetlen mérce.

A vallásalapítók történetében nem számít egyedülálló eseménynek, hogy már életükben megjelennek azok az eretnek mozgalmak, amelyek ellen ideológiailag vagy fegyverrel kell harcolniuk. A muszlim közösségen belüli törésvonalként értelmezhetjük a Banu Salim nemzetség (a banu Hazrag csoport tagja) Quba-i (Medinától két mérföldre) mecsetalapítási kísérletét (9: 107-110). Kr.u. 630-ban Medinában komoly elégedetlenség

¹¹² A „kis zarándoklatot” jelenti, amelyet az év bármelyik hónapjában el lehet végezni. A szertartások helyszíne Mekka.

alakult ki, ezért a muszlimok és beduin szövetségeseik egy része szabotálta az ebben az időben folyó hadjáratokat. A mecsetépítők támogatója az emigrációban élő Abu Amira ar-Rahib medinai ellenzéki vezető volt. A győztes hadjáratok után a Próféta parancsot adott a mecset megsemmisítésére. A Korán (6: 93) lesújtó véleményt fogalmaz meg a hamis prófétákkal kapcsolatban. Politikai, katonai és vallási értelemben a legnagyobb kihívást a Banu Hanifához tartozó Musaylima okozta. A Mohamed életében elinduló politikai-vallási mozgalmat csak a 633-as aqrabai csatában sikerült megsemmisíteni, amelynek erejét mutatja, hogy a muszlimok több mint 700 embert veszítettek el. Musaylima mozgalma szociális és gazdasági indíttatású volt, amely a földművesek köréből rekrutálódott. A vallási mozgalom aszketikus jegyei képesek voltak kanalizálni az agrárium dolgozóit.

Salamon és Munif (2003) a „pimus inter pares” elvét látja megvalósulni a Korán esetében és nem találnak olyan áját, amely a társadalmi megkülönböztetést intézményesítette volna, kivételt egyedül a rabszolgaság intézménye képez. A patriarchális rabszolgaság intézményét és normarendszerét inkorporálja a Korán (16: 75; 30: 28), amelyet Allahtól rendelt státuszként értelmez. A rabszolgaság Mohamed korában nem játszott gazdasági és politikai értelemben releváns szerepet, eltérően az antik világ klasszikus görög-római mintájától. A Korán nem írja elő categoricus imperativusként a rabszolgák felszabadítását, de vallásos cselekedetként jutalmazza (2: 177; 90: 13). A rabszolgával való bánásmód esetén megengedhetetlen a kegyetlen, megalázó habitus (4: 36; 24:33). Mohamed első müezzinje, Bilál is rabszolga volt, sőt a Korán szövegét a Próféta felszabadított rabszolgája Zaid ibn Thabit jegyezte le. Nem csak színes bőrű, hanem fehér rabszolgák is voltak (16: 75), mint például Mohamed fogadott fia, a kalabita Zayd ibn Haritha. Az „árokháború” idején a perzsa etnikumú volt rabszolga, Szalmán al-Fáriszí adja az arabok számára az új haditechnikai konstrukciót. A Próféta halála után évszázadokkal később kialakuló sáría (vallásjog) a 24: 33 ája alapján dolgozta ki a mai napig legalitással rendelkezve a rabszolgák megváltását, amelynek fundamentumát önálló keresetük adja.¹¹³

A pogányok elleni harc (2: 190-193) nem jelentett adekvátan totális háborút minden időben, hanem részletesen körülírta a fegyverhasználat szituációit. A szakrális és profán normák ütközése esetében elkerülhetetlen a „dzsihád” szó jelentésének tisztázása. A Korán értelmezésével, elemzésével foglalkozó tudósok¹¹⁴ differenciálják a kis és nagy dzsihád

¹¹³ A rabszolgaság intézménye a 21. században is létezik a muszlim jogban, igaz, viszonylag kevés ország alkalmazza: a kettészakadt Szudán (muszlimok lakta részein), Szomália, Nigéria.

¹¹⁴ Zirker (2012), Simon (1994), Paret (2001), Robinson (1996), Rostoványi (1998, 2004)

jelentését, az „Isten útján” folytatott küzdelmet (9: 19.24.73; 49: 15; 61: 11), amikor az utóbbit lelki törekvésként értelmezik, míg az előbbi konkrét fegyveres harcként. Tibi (1996) rámutat, hogy a Koránon belül a dzsihád, mint „erőfeszítés” generális fogalmához hozzátartozik a harc (kital). Simon (2009 384.) négy eltérő fázist különböztet meg a Koránban a dzsiháddal kapcsolatban. A Próféta a mekkai periódusban az ellenséges lépésekre passzív rezignációval válaszolt (25: 63), és a hitetlen népek megsemmisítését Istenre hagyja. Ahmad (2002) a 3: 20 verset elemezve állítja, hogy az iszlám nem lehet más, mint kötelezettségvállalás a békés életre, fegyvert csak az üldözöttek megóvása érdekében lehet használni. A hidzsra utáni időszakban a konfrontáció erősödésével a Próféta kimondja a monoteista vallásokkal (22: 39) és a pogány arabokkal (9: 13) szemben a fegyver alkalmazásának jogosságát. A legradikálisabb álláspontot az un. „kard-vers” (9: 5) képviseli. Goldziher (1981 b. 784.) ezért nevezi „ecclesia militans”-nak az iszlámot.

Fontos tudnunk, hogy az egyes ájak konkrét eseményekhez kötődnek, és ez érvényességi körüknek határt szab, legalábbis a teológiai, vallásjogi megközelítések esetében. A vizsgált kérdést teljesen máshogy látják a Muhammad ibn Abd al Wahháb (1703-87) által elindított dzsihád-mozgalmak. A téma kutatói¹¹⁵ hangsúlyozzák a megközelítések közötti éles eltéréseket és a kritikai irányzatokat is megjelenítik. Sir Szayyid Ahmad Kán (1817-98) a nyugati világgal való párbeszéd lehetősége miatt átértelmezte a „kard-verset”, és állította, hogy a 9: 5 ája nem szüntette meg a békés reláció lehetőségét, a dzsihád alkalmazásának feltételét a vallásüldözéshez kötötte. A szalafijja¹¹⁶ hívei, Muhammad Abdu (1849-1905) és Rasid Rida (1865-1935) a dzsihádöt a védekező háború fogalmával aposztrofálta. Ezt az álláspontot erősíti Benke (1987), ugyanis a 22: 39 vers értelmezése alapján a Koránban a dzsihád nem jelenthet „szent háborút”, mert csak a védekező jellegű harc tekinthető legitimnek, és az iszlám mély meggyőződéséből kell fakadnia. Munif (2008 a.) megközelítésében a 60: 8-9 versek egyértelműen lehetőséget adnak muszlim és más vallásúak békés együttélésére. A toleráns aspektusokkal szemben a 20. században fellépő fundamentalisták a dzsihádöt a „kard-vers” alapján akcionalista módon értelmezik.¹¹⁷ A síita felfogás szintén offenzív jellegű, mert a dzsihádöt felhasználhatónak tartja még a hitetlenekkel kapcsolatban tartó muszlimokkal szemben is. Ezzati (1981) kiolvashatónak véli a 13: 11 versből az iszlám revolúció melletti kiállást. Az erőszakot azonban elutasítják a Roy (2004) által neofundamentalistának nevezett

¹¹⁵ Peters (1996), Firestone (1999), Kepel (2007), Salamon-Munif (2003)

¹¹⁶ Shahin (2008) a szalafijját egy szemléletmódnak tartja, amely a muszlim közösség reformját fogalmazza meg, célja az iszlám eredeti formába történő visszaállítása a vak hit kigyomlálásának segítségével.

¹¹⁷ Abd asz-Szalám Faradz, Musztafa Sukri, Abdullah Azzám.

csoportok, amelyek célja a globalizáció körülményei között a Koránon alapuló társadalom bevezetése. A szerteszét ágazó megközelítésekkel láthatjuk, hogy a Koránban szereplő dzsihád a modern kor minden iszlám irányzatában megjelenő kategória, amelyet egymástól eltérően interpretálnak.

4. A HELYES KÖZÉLETI MAGATARTÁS, A VEZETŐI KOMPETENCIA ÉS A TEHETSÉG KÖZÉLETI ASPEKTUSAI SZAKRÁLIS TÉRBE

A 21. század társadalmi szinte evidensnek tartják azoknak a tehetségeknek a feltérképezését és szocializálását, akik csúcsteljesítményükkel elősegíthetik saját nemzetük, vagy globálisabb szemüvegen keresztül tekintve, a föld népei számára a közös megvalósulását. Kiemelkedően fontosnak tűnik ez a felgyorsult világban, ahol a társadalmi-gazdasági folyamatokon belül egyre markánsabban jelenik meg egy olyan bizonytalansági faktor, amely nagy részben csökkenti a társadalmi-gazdasági folyamatokra vonatkozó prognózisok és rizikó-analízisek hatékonyságát. A kiszámíthatóságba vetett hit eltűnése fájdalmas erővel jelenik meg a modern államok individuumai és közösségei számára, amely mind a két szinten mentális problémák megjelenését generálja. Az említett társadalmi tünetek feltérképezésére és orvoslására egy olyan politikai-gazdasági elit lehet képes, amely kompetenciával bír az adott területen és tulajdonságai leírhatók a tehetség fogalmával. Az aktoroknak rendelkezniük kell intelligenciával, kreativitással, fizikai állóképességgel és - nem elhanyagolható módon - morális töltettel is.

Az előbb leírtakból világosan kiderül, hogy a tehetség fogalmának értelmezési koncepciói közül nem tartjuk kutatásunk számára iránymutatónak azokat, amelyek Terman (1924) nyomán csupán az intelligenciával azonosítják a tehetséget. Ezzel szemben azokat a megközelítési módokat preferáljuk, amelyek a tálentumot olyan gondolkodási és viselkedési formaként ragadják meg, amely alkalmassá teszi az embert új konstrukciók, látásmódok megtalálására.¹¹⁸

A társadalom és a tehetség közötti relációban, illetve az átlagostól kiemelkedően eltérő képességek megítélése alapján Gyarmathy (2011 9.) négyes korszakolást alkalmaz. A legősibb a transzcendentális, misztikus felfogás, ezt követte a tehetséget az abnormalitással összekapcsoló szakasz, majd ennek cáfolataként jelent meg a pszichometrikus megközelítés, amely mellé a negyedik periódusban felzárkózott a tehetség kognitív értelmezése. Kutatásunkban az első szakasz egy sui generis területével foglalkozunk, mégpedig a Bibliában és a Koránban megjelenő tehetségkonceptióval, esetleg koncepciókkal. Az ókor és a középkor számára nem volt ismeretlen a kiemelt képességű ember politikai-gazdasági szerepének jelentősége, amelynek szép irodalmi példája a Homérosz Odüsszeiájában megrajzolt Mentor-Telemakhosz kapcsolat. A Távol-

¹¹⁸ Ezt a megközelítést vallják többek között: Ogilvie (1973), Gagné (1991), Jackson és Butterfield (1986), Renzulli (1978), Csíkszentmihályi (2009).

Keleten szintén fontosnak tartották a tehetség értelmezését, amelynek birtokosait Kung Fu-Ce tipologizálta, Liu Shao¹¹⁹ pedig a tehetségre utaló tulajdonságok alapján kategorizálta (Harsányi 1994 84.). Mindezek mondanivalóját számunkra tovább fokozza, hogy a kiváló adottságú embereket a gazdaságban, politikában és az irányításban való szerepvállalás miatt osztályozták. Az ókori gondolkodás a kiemelt mentális és fizikai képességeket egyfajta misztikus erő jelenlétének tulajdonította, amelynek birtokosa különös kapcsolatot tarthatott fenn a transzcendentális világgal. A vezetői kompetencia, a tehetség és a képességek megítélése az ókortól napjainkig jelentősen változott. A tradicionális szemléletben a vezető karizmatikus egyéniségére, míg a modern megközelítések kreativitására, a menedzser-szemléletre és a konfliktuskezelésre helyezik a hangsúlyt.

A tehetség közéleti aspektusainak vizsgálatánál egy tematikai kontrakciót kell végrehajtanunk, mert írásunkban csak a vezetői adottságokkal felruházott, közszereplőként fellépő tehetség vezetői tulajdonságaira koncentrálunk. Jelezni szeretnénk, hogy az értekezés keretei miatt számos fontos területet figyelmen kívül kell hagynunk. Jelenlegi problémafelvetésünk a tehetség a Biblia és a Korán szerint vélelmezett helyes uralkodói, politikusi és gazdasági vezetői magatartásformáinak bemutatására korlátozódik. A téma felveti az abszolút és a relatív értékek viszonyát abból a szempontból, hogy melyik milyen mértékben szükséges ahhoz, hogy a tehetséges közszereplő meg tudja őrizni integritását.

A Biblia és a Korán emberképének ismerete nélkül nem adhatunk választ arra a kérdésre, hogy a közéletben megjelenő tehetség számára milyen a helyes vezetői magatartás. Ebben a témában fundamentumnak számít, hogy a Bibliában megjelenő ember az egyedül szuverén Isten képmása¹²⁰ és egyben a világ kormányzója (Gen 1, 26; Zsolt 8, 6). A teremtmény mint uralkodó felel meg Isten képének, ezért értelmezi ezt a szerepkörét Wolff (2001 199.) felelősségtudó ügyvivőként, míg Schulz (2005 51.) Isten földi reprezentánsaként. A Korán nem nevezi az embert Isten képmásának, a Teremtőhöz semmi sem hasonlíthat (42:11; 112:4). Az ember funkciója azonban megegyezik a Bibliában megjelenőével, amikor Allah helyetteseként (khalifa; 2:30) jelenik meg. Uralkodói joga és kötelessége nem autonóm, hanem illusztráló jellegű, amelyet Isten delegált számára. Ezen kitételek generálisan nem egy személyre érvényesek, hanem kollektíven értendők (Gen 1), amelyek magukba foglalják mindkét nem tagjait. Igaz Éva kreációja Ádámából (Gen 2,

¹¹⁹ Kategóriái: morális erő, irányítási és vezetési képesség, tapintat, megfelelő bánásmód dolgokkal és emberekkel, az elméleti kérdésekben való jártasság, kiemelkedés a fizikai erőben és bátorságban és az ékesszólás kiválósága.

¹²⁰ Dohmen (1985) a képmás kérdéskör ambivalenciáját Ozeás próféta szerepkörével rajzolja meg, aki megfogalmazta a képtilalmat, mindezen túlmenően a tiltás a Dekalógus állandó komponensévé vált.

23; K 4: 1) etiológiaként interpretálható. A vezető a közösségből csak képességei és képzettsége alapján emelkedhet ki, de szuverenitást nem gyakorolhat a többi ember felett. Mindkét Szent Könyvben az emberiség kiindulópontja Ádám, amely pozicionálja minden ember sorsközösségét, másrészt prezentálja az ember gyarlóságát, esendőségét, mulandóságát, amely gyengeségekkel szemben a Teremtő nyújt reményt. Ádám bűnbeesése a Koránban nem jelent irreverzibilis történelmi terheltséget az emberiség minden tagja számára (95: 6), míg a Biblia újszövetségi részében Pál megfogalmazza az áteredő bűn teóriáját (Róm 5,12). Az áteredő bűn olyan életteret vindikál az ember számára, amely állandó lázadást eredményez Isten értékrendszere ellen. Az ember arisztotelészi értelemben jelenik meg, szellemi létező, rendelkezik a beszéd képességével (zoon logon echo), lehetősége van a dolgokat rációval felfogni. Az ember képes nevet adni a teremtett világnak (Gen 2, 19; K 2: 31), amelyet ebből kifolyólag hatalma alá rendezhet. Ennek az uralomnak az előfeltétele a demitizált világ, amelyben minden Isten teremtménye és tulajdona (K 20: 6), ezért nem létezik az ember számára alapvetően hozzáférhetetlen terület. A világ vezetése viszont nem szabad, hogy az ember létének veszélyeztetéséhez vezessen, és az ember a Biblia alapján nem válhat a leigázás tárgyává (Gen 9, 6). Az Újszövetségen keresztül egy eszkatológiai kinyilatkoztatással gazdagodik az Ószövetség (Gen 1, 28) azáltal, hogy a „Mégfeszített” uralkodói módszere az emberiséget visszarántja az önmegsemmisítésből (Mt 28, 18-19). Krisztus egy új „creatio ex nihilo” mediációját hordozza magában, amellyel az emberiség visszanyeri Ádám bűne miatt elveszített méltóságát (Kol 3, 10). Gnilka (2007) értelmezésében ez az újteremtés viszonyában Isten és ember kooperációját hordozza magában. A Korán az ember Isten előtti presztízsét Iblisszel és az angyalokkal (2: 34; 7: 12-18) szembeni prioritásával még tovább fokozza, de az ember partneri relációba nem kerülhet a Teremtővel. A Koránnak Messiásra, Megváltóra sincs szüksége, mert nem ismeri az „eredeti bűnt”, ezért az ember földi lehetőségeit optimálisabbnak feltételezi, mint a Biblia.

A tehetség politikai, gazdasági szerepvállalását tekintve a Bibliában és a Koránban megjelenő konstrukció minden pillanatát átfogja a transzcendenshez való viszony. Emellett jelenik meg kiegészítő, de semmiképpen sem elhanyagolható tulajdonságként, személyiségjegyként vagy akár készségként a közszereplő intellektuális adottsága, moralitása, motivációja, kitartása, kíváncsisága, illetve alkotóképessége és a környezeti tényezők befolyása.

4.1. Az igazság/osság és a jog, mint társadalmi és gazdasági mező

A társadalmi tényezőkre, kulturális viszonyokra koncentráló elméletek az egyes egyént körülvevő politikai, gazdasági és jogi környezetet sem hagyják figyelmen kívül, amikor azonosítani próbálják a tehetséget.¹²¹ Az ezen a dimenzióon belül értelmezett társadalmi mező jelentősen meghatározza egy-egy megnyilvánulás közösségre gyakorolt hasznosságát és egyben jogosságát. A politika, a gazdaság és a jog mint értékelési mechanizmussal bíró társadalmi alrendszerek, valamint az igazságosság fogalma egy adott társadalomban erősen predesztinálja azokat a tulajdonságokat, amelyek az individuumot tehetségé emelik.

Az igazság/osság elsősorban az ember Istenhez fűződő viszonyának, másodsorban az emberek egymás közötti és természeti környezetével fennálló kapcsolatának mércéje. A legfőbb életérték Rad (2000) értelmezésében az ember helyes magatartása egy abszolút erkölcsi norma tükrében, egy olyan törvénynek megfelelő állapot, amelyet az igazságosság abszolút eszméje szabályoz. Az igazságosság szociális szerepe az, hogy minden részrehajlástól mentesen örködjék ezen igények felett, és gondoskodják, hogy mindenki azt kapja, ami megilleti (iustitia distributiva). Az ősi Izrael és az Arab félsziget lakossága azonban nem egy eszmei norma fundamentumán ítélte meg egy adott magatartásformát, hanem a személynek azon közösséghez fűződő viszonya alapján, amely közösség elvárásainak éppen meg kellett felelnie. Az Ószövetség és a Korán igazság-fogalma nem tekinthető csupán bírósági vonatkozásúnak, mivel átfogja az izraeliták és a muszlimok egészének életét, a közösséghez hű magatartás pedig több a pusztán korrektségnél és a törvénynek való megfelelésnél. A szakramentális vallások jogi felfogását a kozmoszhoz és a közösséghez való reláció determinálja, míg a profetikus vallásoknál a centrumba a társadalmat alkotó egyén kerül. Jézus és Mohamed (6: 164) ezért individualizálja az igazságfogalmat és elszakítja a holisztikus megközelítéstől. A Korán (5: 44-50) kiemeli mindhárom ábrahámista vallás jogrendszerének teokratikus formáját.

JHWH és Allah parancsolatai nem jelentettek abszolút törvényt, hanem üdvösségre vezető rendet adományoztak. Izrael üdvösségként értelmezte JHWH Sínain tett kijelentését és a parancsolatokat a szövetséggel szoros értelemben szemlélte, de a Dekalógust Rad (2000) szerint nem tekintették abszolút morális, erkölcsi törvénynek, mert nélkülözi a pozitív töltést. A Dekalógus (Dt 5. f.) lemond¹²² arról, hogy bensőleg rendezze az életet és

¹²¹ Csíkszentmihályi és Robinson (1986), Tannenbaum (1983), Arroyo és Sternberg (1993), Czeizel (1997), Csíkszentmihályi (2008).

¹²² Két kivételt leszámítva: a szülőkre és a szombatra vonatkozó parancsolatot. A Dekalógus etimológiai értelemben sem hordozza magában a „törvény” jelentést, a „Tíz parancsolat” szó szerinti fordítása „Tíz Szó”.

megelégszik azzal, hogy egy tág életkör határaitra olyan jelzéseket állítson fel, amelyeket figyelembe kell vennie annak, aki JHWH-hoz akar tartozni. A titokban elkövetett bűnök ellen fordul az úgynevezett „sikemi dódekalógus” (Dt 27, 15-26), amely átokgyűjtemény, és azokra sújt le, akik kivonták magukat a közösség ellenőrzése alól, és így nem voltak büntethetők. Izrael tudta, hogy társadalmi életét egy folytonosan megnyilvánuló igazságosság élteti. Az Ószövetségben minden igazságosság foglalatja a törvény megtartása, míg az Újszövetségben az igazságot Jézus tanítása hordozza. Ezek a „törvények” azért fontosak, mert az ember embersége felett öröködnék, és az Újszövetség ezeket a morális útmutatásokat teljesíti ki a Hegyi beszédben (Mt 5, 21-48) megfogalmazottakkal, amelyekkel Jézus meghirdette Isten országát. A „Hegyi beszéd” antitézisei Bultmann (1998) meglátása szerint Isten akaratát állítják szembe a joggal. Isten előtt nem csak az számít, amit tesz az ember, hanem az is, hogy mi a szándéka. A Korán sajátos megközelítésére hívják fel a kutatók a figyelmet (Munif 2008; al-Azami 2003), amikor az eltörölt és felcserélt versek problémáját tárják fel, és rámutatnak, hogy már Al-Tabari kommentárja is úgy magyarázta, hogy a gondolatért való felelősségre vonást tartalmazó K 2: 284-t eltörölte Allah egy másik ájával (2: 286). A Koránban a jog struktúrája nem minden esetben merev, Allah flexibilisen változtatja és felülírja azokat a korábbi normákat, amelyekre közösségének már nincsen szüksége (2: 106, 16: 101, 87: 6-7).

Isten törvényéhez - amely minden ember szabadságát védi és minden szolgaságból ki akar vezetni - mindig lojálisnak kell lenni, mert aki megfosztja a szabadságtól embertársát, még ha ő maga is a király, saját magát taszítja el a jövőtől és a tisztességtől. A szakrális élet törvényszerűségét a népszámlálással megsértő Dávid is JHWH büntetésével találkozott (2 Sám 24, 10-17). A történelmet rejtve irányító ius talionisban maga Isten jár el a vétkessel szemben, még akkor is, ha vétkét titokban követte el az uralkodó, mint Dávid Úriás ellen. A Koránban (17: 7-8) is megjelenik az ókori kelet bűn és bűnhődés koncepciója, amikor ok-okozati viszonyt tételez fel a büntetés és annak kiváltó cselekménye között. Isten törvényét nem csak megtartania kell az uralkodónak, hanem foganatosítania is szükséges (Zsolt 122, 5), ezért Jozija, aki megkapta és hűségesen meg is őrizte Mózes törvényét, eszményi királyként jelenik meg a deuteronomista történeti műben (2 Kir 22. f.). Az igazságszolgáltatás optimálissá tétele - s ennek érdekében reformálása is - a politikus feladatköréhez tartozik. Bright (1993) kutatásai Josafát júdai király példáját emelik ki, aki az ősi szokásjog gyakorlata helyett - amit a vének végeztek a székhelyeken - meghonosította a király által kinevezett bírák rendszerét, míg Jeruzsálemben feljebbviteli

bíróságot hozott létre, amely vallási ügyekben a főpap, világi ügyekben Júda nágidjának elnöklete alatt ítélt. A Koránban kiemelt szerepként jelenik meg Mohamed bírói funkciója (4: 105-113), aki döntéseit az „Írás” alapján hozza.

A pozitív jogot a hierarchia legmagasabb fokán állóknak is meg kell tartaniuk. Acháb felesége, Izebel igényei ellenkeztek az óizraelita földtörvénnyel, amikor Nabot szőlőjét meg akarta szerezni (1 Kir 21). A történet az izraeli földműves királytól való függetlenségét jelzi, amely azon alapult, hogy a föld tulajdonjoga a JHWH-től kapott adományban gyökerezett.¹²³ Ezért lépett fel Illés próféta az abszolutisztikus kánaáni mércét alkalmazó Izebel ellen. A király a perjog formai előírásait - amely a jogszerű bizonyításhoz két tanút ír elő (Dt 19, 15) - a Nabot elleni eljárás során betartotta (1 Kir 21, 10). Az ítélezésben érvényesülő két fő mérce, az igazságosság és a méltányosság azonban Rózsa (2001) meglátása szerint deficites maradt. Pedig az uralkodó az alapján mérettetik meg, hogy mekkora szabadságot ad a JHWH által megszabadítottaknak. Gardner (1997) tipológiájában társadalomra gyakorolt hatását tekintve Illés a „Befolyásoló” tehetségtypusba sorolható, mert teopolitikusként célorientáltan cselekedett és direkt módon penetrálta a politikumot és a gazdaságot.

A Bibliában (Zsolt 72) és a Koránban magas elvárásként jelenik meg az igazságosság követelménye, amely az alapján ítéli meg az elitet, hogy azoknak nyújt-e segítséget, akik a leginkább rászorulnak, így mindkét Szent Könyv a pozitív diszkrimináció kívánalmát hirdeti meg. A király tehát vagy a leggyengébbek királya vagy nem igazi uralkodó. Erre emlékeztet Ámosz, akinek kulcsszava az igazságosság, és aki felszólalt korának igazságtalan társadalmi felépítése ellen. Jeremiás ezért engedi át a pusztulásnak az igazságtalan, ezzel egyben jogosulatlaná vált királyi házat (22, 6). Már Mohamed első beszédeiben felfedezi Kránitz (2008) a társadalmi igazságosság körüljárását, igaz, úgy véli, hogy a Próféta a Mekkába beszivárgott keresztény és zsidó vallásokból adaptálja szókészletét.¹²⁴ Az igazságosság felülírja az önző egyéni érdekeket, ezért kerülnek ítélet alá a gazdaság és társadalom szférájában „hamisan mérők” (7: 85, 11: 85; 17: 35; 83: 1-3). Mohamed határozott figyelmeztetést kap a fogyatékkal élőkkel való toleráns bánásmódra (80: 1-10). A történeti irodalom Mohamed egy olyan botlását mutatja be, amikor türelmetlenül viselkedett egy vakkal, míg ugyanebben az időben a

¹²³ Az ősi izraelita földdel kapcsolatos egész jogrendszer teológiai alapjának a Lev 25, 23 számát, amely a birtokviszonyokat rendezte.

¹²⁴ Luxenberg (2011) megközelítése még markánsabb, amikor azt állítja, hogy a Korán fundamentumát egy „keresztény-liturgia könyv” alkotja. Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg Benke (1987), amikor csupán illusztratív jellegűként fogalmazza meg a hatást.

legodaadóbban értelmezte hittételeit egy befolyásos mekkainak. A Korán felfogásában az igazság és a hit csak szimbiózisban létezhet. Az igazságot gondolatban, szóban és tettekben is képviselni kell, aki ezt nem teszi az „munafiq” (képmutató), „kafir” (hitetlen) vagy „fasiq” (bűnös), (Simon 1994 16.) Ezen illusztrációk alapján megállapíthatjuk, hogy Khatena (1992) a vezetői képességre tett meghatározása - olyan képesség, amely az emberek képviseletére, valamint események és helyzetek mások érdekében történő kezelésre ruház fel - már a Biblia és a Korán korában is jelen volt.

A jog és az igazságosság képi tehát a trón alapját (Iz 9, 6; Péld 20, 6). Az egész nép jogrendjéből kell minden egyes jogát levezetni, és ezzel elhárul a veszély, hogy a király egy szegmentum szempontjából ítélje meg az egész társadalmat. A jogegyenlőség elvárását tovább affirmálta, hogy az Ószövetség szerint a politikai vezető uralmát nem a hatalmasok és a gazdagok biztosítják, hanem a segítségére szoruló szegények, mégpedig akkor, ha a király az ő érdekükben lép fel (Péld 29, 14). Ezzel szinte messiási elemet vezettek be az uralkodás művészetébe. Az evangélium és az Isten országának hirdetésekor Giesen (1995) szerint ezért élveznek prioritást Krisztusnál a „szegények, foglyok és az elnyomottak” (Lk 19). A jog és igazságosság öre és szavatolója címek alapfeltétele, hogy a király aláveti magát JHWH-nak (Zsolt 101, 2-4). A Próféta feladatát a Korán az alábbi módon interpretálja: „...aki leveszi róluk a súlyos terhet és bilincseket” (7: 157). Ebben az esetben az említett ája a metafora segítségül hívásával a rossz törvények bénító erejét érzékelteti. Salamon és Mohamed uralkodását a helyes igazságszolgáltatás jellemezte, így Gagné (Gagné, Begin, Talbot 1993) interperszonális képességeket leíró „Bíró” típusa nem csak etimológiai, hanem szemantikai egybeesést is jelez. A „Bíró” képes a konfliktusok feloldására, a kompromisszumok megkötésére. Salamon szántó föld ügyében hozott ítéletét ezért tartja jobbnak Dávidéval szemben a Korán (21, 78-80). Az Istennel szembeforduló politikusnak, gazdasági vezetőnek meglazul az életet meghatározó kapcsolata, és ez valódi halált jelent számára.¹²⁵ A Bibliában és a Koránban az optimális vezető személyével elválaszthatatlanul összeszövődött az eszményi jogi viszonyok megvalósulása, de a hivatal betöltője csak közvetítő és megbízott személy lehet. A vezetőnek szüksége van arra, hogy Isten jogot és igazságot adományozzon neki (Zsolt 72, 1), mert a politikus igazsága így egyben a polgárok sorsának jobbra fordulását is eredményezi (Zsolt 72, 3). A messiási szintre emelt ideális vezetőt csodás karizmák segítik, hogy Isten törvényt adó akaratát érvényre juttathassa országában (Iz 11, 1).

¹²⁵ Ez nem a fizikai élet kioltódásának pillanatát jelenti, hanem azt, amikor JHWH elhagy valakit.

4.2. A társadalmi és a gazdasági struktúra irányításának kritériumai

A társas készségeken alapuló kiemelkedő teljesítmények és vezetői képességek, valamint a szociális tudatosság Ogilvie (1973), Jackson és Butterfield (1986) szerint a tehetség horizontján belül jelennek meg. Csíkszentmihályi és Robinson (1986) meglátása tovább színesíti vizsgált területünket azáltal, hogy a kiemelkedő képességű társadalmi, gazdasági szereplőt a kulturálisan meghatározott tevékenységi potenciálok és az aktushoz szükséges perszonális képességek és készségek relációjaként értékeli. Véleményük szerint azt az idő/biológiai dimenziót sem hagyhatjuk figyelmen kívül, amely arra mutat rá, hogy az egyén képességei változnak élete során.

Az Ó- és Újszövetség, valamint a Korán minden hatalom, tehát az államhatalom és a gazdasági hatalom forrásának is Istent tartja, akinek minden társadalmi szereplő felelősséggel tartozik. Pilátusnak tett válaszában ezért utal Jézus a felső világra, amely, Gál (1987) meglátása alapján, szubordináció a helytartónak. A politika ugyanis sohasem monológ, vallja Buber (1998), hanem párbeszéd a politikus és a „hallgató” Isten között. Izajás próféta számára ez okból kifolyólag elfogadhatatlan Acház király politikája (Iz 7. f.), aki a szakrális szférát abszolút mértékben elválasztotta a politikától, s ezért hirdetett „Immánuel” (Iz 7, 14) formában ellenkirályt, aki hűséges Istenhez, tehát teopolitikus. Ez a közszereplői generáció új típusa, aki politikai és gazdasági cselekedeteihez Istentől nyeri a motivációt.¹²⁶

A politikai, gazdasági vezető nem élhet vissza hatalmával, mert az elnyomáshoz vezet. Az Izajás prófétánál megjelenő „sanyargató botja” (9, 3) kifejezés a kegyetlen uralmat és kormányzást szimbolizálja. Rózsa (2001) ebben a politikában a szabadság, a függetlenség hiányát, valamint a gazdasági kizsákmányolást látja. A politikus soha nem válhat türannosszá. Jól tükrözi ezt a babiloni királyról szóló gúnydal, aki a teljes erőtlenséggel jellemezhető seólba került JHWH ítélete alapján (Iz 14, 15-18). Az ítélet súlyosságát annak tükrében értelmezhetjük helyesen, ha tudjuk, hogy Izrael fontosnak tartotta a halál demitizálását.¹²⁷ Az ember mint Isten képmása kizárja azt a lehetőséget, hogy az egyik ember a másik felett zsarnoki uralmat gyakoroljon. A Róm 13, 3 vers ugyanis feltételezi, hogy mindenki a hatalomtól való félelem nélkül akar élni. Az izraeli birodalom kettészakadását és a Roboám elleni lázadást is az okozta, hogy az uralkodó

¹²⁶ Allport (1980) definíciójának értelmében, ahol a motiváció nem más, mint a személyiség sarkalló ereje.

¹²⁷ Mohamed szintén gyakran fenyegeti ellenfeleit és a bűnösöket, hogy a gyehenna (2: 206) lesz örök szenvedésük helye. Azt tudnunk kell, hogy az iszlám előtti arab világ teológiai elképzelései között nem létezett a „halottak birodalma”, a „pokol”. A túlvilágba vetett hit gyökeretlen volt, ezért a Próféta súlyos szavai nem lehettek különösebben demoralizáló hatással a korszak emberére.

robotmunkára kötelezte a törzseket (1 Kir 12, 11). A Koránban felsejlik az emberek közötti hierarchia legitim volta (4: 69; 6: 165), de Mohamed, magát is beleértve, visszautasította, hogy a prófétákat olyan uraknak tekintsék, akiknek hódolni kell (3: 79-80). Simon (1994) értelmezésében a 4, 69 ája bizonyos fajta rangsort mutat a legkiválóbbak között, amikor megkülönbözteti a „prófétákat”, az „igazságosokat”, a „tanúkat” és az „igazakat”. A földi életben azonban a bűnösök (6: 129) is lehetnek a hatalom birtokosai. Az európai szerződéselméletekkel¹²⁸ párhuzamba állíthatjuk a Korán (4: 58-59) hatalomfelfogását azáltal, hogy az alattvalók és a fejedelem relációját letétként értelmezi, ahol az uralom legitim birtokosa a nép. A politikusnak hallgatnia kell a lelkiismeretére, mert akkor biztosan elkerüli a diktatórikus megnyilvánulásokat. Davis és Rimm (1985) úgy véli, hogy a tehetséges ember érzékenyebb az erkölcsi kérdésekre és képes mások érzéseit és elvárásait megérteni. A szerzőpáros és Abrams (1985) azonban arra is figyelmeztet, hogy nem mindig alakul ki szimbiózis magasabb morális gondolkodás és konkrét cselekedet között.

Az elit tagjainak saját népe szolgájává kell válnia, amennyiben ezt visszautasítja, számíthat rá, hogy Roboám sorsában kell osztoznia. Eliade (2006) szerint a fennálló uralkodói viszonyok keltette nyugtalanságról tanúskodnak a Deutero-Izajásnál található Ebed-JHWH (az Úr szolgája) énekek, amelyek radikálisan újszerűen rajzolják meg az igazi uralkodó jellemvonásait. Ez az uralkodó az őt bántalmazók felé fordítja hátát, arcát pedig odanyújtja a verekedőknek (Iz 50, 6; 53, 3), magával hordozza a többiek fájdalmát (Iz 53, 4), szerepet cserél az elnyomottakkal és büntetéseiket magán viselve szabadokká teszi őket. Az ideális uralkodó azáltal éri el mindezt, hogy a földkerekség királyai elnémulnak előtte (Iz 52, 15). Nem csupán üres paradoxont tanít a szöveg, hanem hangsúlyozza, hogy a legmélyebben megalázott az igazi úr, és ezzel kiemelkedő módon hangsúlyozza, hogy az igazi közszereplő szolgálatnak tekinti hivatását. Jézus és Mohamed tanítása rámutat, hogy a szenvedés és az üldöztetés nem tragédia, ha igaz cél érdekében történik. Arra is felhívják a figyelmet, hogy azok, akik őket követik, vegzatúrának lesznek kitéve a világban (Jn 16, 33, K 68: 4). Jézus azáltal szerezte meg királyságát, hogy kiitta a szenvedés kelyhét (Jn 19, 1-11). Míg a megaláztatást a zsidók erő- és hatalomvesztésként értelmezték, addig az Újszövetség a Zsolt 22, 7 alapján éppen az ellenkezőjét látja benne. A Próféta is átélhette a törzsi rendszerből való kitaszíttottság érzését, amikor nemzetsége megvonta tőle protektorságát. A Korán (93: 6-11; 94: 1-4) tanúsága szerint azt sem felejtette el, hogy árvaságban és szűkölködésben élt.

¹²⁸ Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau.

A politikai és gazdasági vezetőknek példaképként szolgáló emberré kell válnia (Dt 17, 19), aki honfitársainak képviselője és hűséges hozzájuk. A hűség motívumának fontosságára JHWH adta meg a modellt azzal, ahogyan a pusztában viselkedett népével. Az Ószövetség az emberi együttélést a közösséghez való hűség szempontjából ítéli meg, amikor Saul azt mondja, hogy Dávid igazabb nála. Ekkor a király arra utalt, hogy Dávid komolyabban vette kettőjük közösségi kapcsolatát és nagyobb figyelmet szentelt neki, mint amit Saul mondhatott el magáról (1 Sám 24, 18). A hűség társadalmi aspektusaira is figyelmeztet a Korán, és rámutat, hogy a hűtlenségnek súlyos ára van. Az „árok háború” után a Banu Qurayza kegyetlen büntetést kap, férfitagjait kivégzik, családjaikat rabszolgává teszik (33: 27).¹²⁹

A politikusnak azonban távol kell tartania magát a szélsőségesen nacionalista megnyilvánulásoktól és ideológiától. Az Ószövetségben a szélsőséges nemzeti érzéseket JHWH hatalmának helytelen értelmezése táplálta (Iz 1, 10-20). A sovinizmus pusztító politikai hatását Cidkija uralkodásának bemutatása szemlélteti (2 Kir 25. f.). Jeremiás személye pedig arra példa, hogy származásából adódóan lehetett volna elkötelezett az establishment mellett, de nem volt hajlandó a szélsőséges nemzeti politikát kiszolgálni. Ezzel, Komoróczy (1992 d.) véleménye alapján, megjelenítette a kritikai értelmiség archetípusát, amelynek Bultman (1998) teóriáját figyelembe véve elsősorban nem az emberi értékelések mércéje szerint (1 Kor 7, 23) kellene élnie az életét. Mohamed is képes kordában tartani a szélsőséges nézeteket, helyettük az állandó kompromisszumkeresés jellemzi. Gondoljunk csak a Qurayshoz való viszonyára, amikor a pogány Mekkát az Ábrahám-vallás kultikus központjává emeli, ezzel Mekkának biztosítja a centrális szerepet. Ezen a nyomvonalon tovább haladva beemeli a mekkai zarándoklatot (3: 97) az iszlámba, és a város elfoglalása után a megbocsátás gesztusával fordul a Qurays vezetőihez, akik az iszlám közösségen belül is magas presztízsű pozíciókhoz jutnak.

A Bibliában és a Koránban a háború ténye nem egyedi, szokatlan jelenségként kerül megfogalmazásra. Az Ószövetség felfogásában Izrael fegyveres konfrontációi Isten háborújaként értelmezhetők.¹³⁰ Míg Gnika (2007) magyarázatában a Józsué 3, 5-11 csak megközelíti a „szent háború” fogalmát, addig a szerző értelmezése szerint ezek a versek szubsztanciálisan mindenképpen magukban hordozzák a szakrális háborút. A felkent uralkodó hivatalának szerves részét képezték a fegyveres harcok, ezért a hadtudományok

¹²⁹ Bobzin (2000) kutatásai során Mohamedet felmenti a vérengzés alól és egyik harcosában, Sad ibn Muadban találja meg az események felelősét.

¹³⁰ Ex 15, 3-4; Józsué 10, 14; 1Krán 14, 14-15; 2Krán 14, 10; Bír 5, 23.31.

területén is jártasságot kellett szereznie. Dávid király dicsőítő énekében ezért zengheti büszkén: „Megtanítottad kezemet vívni, karomat ércíjat feszíteni” (2Sám 22: 35). A hadvezéri funkció prioritását Rad (1951, 2000) nem a hódításban látja, hanem a szabadításban, illetve a nép védelméről való gondoskodásban. Az uralkodó hadi stratégiáját illetően a királytörvény (Dt 17, 14-20) fogalmazza meg az iránymutatásokat, egyben előírja a felelőtlen harci ambíció elkerülését. Az elvárás még erősebben jelentkezik, ha ez politikai-gazdasági függőséget jelent egy birodalommal szemben (Iz 30, 1). Jozija fellépése Kr. e. 609-ben idioszünkrasszia volt, mert Júda sorsát a nagyhatalmak határozták meg, a király azonban nem tudott belátni ezekbe az erőviszonyokba és befolyásolni sem tudta őket, így a változások és új konfigurációk a feje felett alakultak ki. Júda beavatkozása a világpolitikába ezért csak vakon történhetett és kudarchoz vezetett. Az Újszövetség számára a hadviselésben való jártasság képessége háttérbe szorult, a háború apokaliptikus képére rémülettel tekintettek (Mk 13, 7).

Mohamed életpályája nem fejedelmi udvarban indult, ezért szocializációja nem tartalmazta a hadtudományokat. Katonai téren a tapasztalatlan muszlimok számos elhibázott stratégiai döntést hoztak. A medinai képmutatók vezére Abd Allah bin Ubaiy sok esetben professzionálisabb katonai taktikát dolgozott ki, mint a muszlimok (3: 154). Mohamed mindezek ellenére az idő előrehaladtával kiváló érzékkel választotta ki hadvezéreit. Az uhudi csatában (3: 152) a muszlimokra vereséget mérő mekkai Halid bin al-Walidból pár évvel később a Próféta világverő hadvezére lett. A Korán (3: 172-174; 8: 17) egyébiránt egyértelműen leszögezi, hogy a katonai győzelem Allah döntésén múlik. Mohamed a neki tulajdonított harci érdemeket mindig elutasítja, és az isteni beavatkozásnak tulajdonítja. A 8: 17 ája értelmezésénél a muszlim hagyomány a Próféta katonai szerepvállalásánál a mágikus erőt véli dominánsnak (Simon 1994), míg az európai kutató (Watt 1956) csak a profán harci cselekményt fedezi fel. A Korán (21: 81) Salamon király számára biztosít természetfeletti hatalmat, amely a dzsinnek kordában tartására is elegendő, míg a Prófétát az összecsapások során angyalok támogatják. A fegyveres konfliktusok vállalása tovább nemesedik azáltal, hogy a Korán (4, 95-96) a harci cselekményekben résztvevőket hitükben rangosabbnak tartja, mint az „otthonmaradókat”. A katonai szolgálat alól kibújókat a Próféta erősen ostorozza (9: 24). A hadi események még az istentisztelet rendjét is felülírhatják, veszély esetén engedélyezik a „szükség-istentiszteletet” (4: 101-103).

A Próféta arab kortársai sem rendelkeztek professzionális katonai ismeretekkel. A badri csatát (8: 7) a túlerőben lévő mekkaiakkal szemben Mohamed nyeri meg jó stratégiai

helyválasztása, a harcosok megfelelő kora és ideológiai felkészültsége miatt. A Korán (8: 60) felhívja a figyelmet a megfelelő technológiai felkészültség fontosságára is. Az „árokháború” során a tízezer fős sereggel szemben egy új haditechnikát vetettek be, „nomen est omen” árokkal vették körbe az oázis védtelen részeit. Az elhúzódó ostrom és a kedvezőtlen időjárási körülmények demoralizálták a szövetségeseket. A hadviselésben az emberi élet védelmének fontossága is megjelenik, amelyet az új találmányok szolgálnak, mint a Dávid király által megalkotott páncéling (K 21: 80). A Korán a foglyokkal szembeni katonai szabályokat szintén lefekteti (8: 67-71). A kérdés fontosságát a gazdasági szempont is indokolja, hiszen a foglyokért járó váltságdíj fontos bevételi forrást képzett. Az „utilitarista” szempont érvényesítése sokszor a katonai teljesítmény rovására ment (8: 67). A hadszíntéren elért sikerekhez kiváló kommunikációs és információs csatornákat épített ki Mohamed (9: 61). A birodalmak professzionális és jól felszerelt zsoldos hadseregeivel szemben a siker kulcsát Salamon és Munif (2003) értelmezésében a rapiditás és a pszichikus túltöltöttség jelentette.

Az Arroyo és Sternberg (1993) által definiált tehetség intellektuális dimenziójához tartozik a képességek hatékony illesztése az adott társadalmi környezethez. Ez a teleologikus koncepció magában hordja a leküzdhetetlen akadályok felismerését, valamint egy optimálisabb környezet felé való elmozdulást. Minden meggondolatlan és elhamarkodott cselekvés gyanús (Péld 19, 2), ezért az önuralom fontos jellemvonássá válik (2 Tim 1, 7; Tit 1, 8). Saul bukását is az okozta, hogy háborús időkben képtelen volt megfontolt, józan értelmű döntéseket hozni (1 Sám 10, 9-13). A Koránban a türelem („sabr”) kulcsfogalom, (103-szor fordul elő), amely az iszlám előtti kor virtus („muruwwa”)¹³¹ fogalmában gyökerezik, és fontos tulajdonsága a harcosnak (2: 250). A Korán (49: 1-2) a Mohameddel való kapcsolattartásban is elvárja a visszafogottságot és megfontoltságot, példát mutatva minden tárgyalási szituációra. Izajás próféta békelátomása (2, 2-5) a semleges politikára és a békesség szeretetére hívja fel a figyelmet. Gedalja sorsa viszont arra mutat rá, hogy a békepolitika ellen az elvakult nacionalizmus mindig fel fog lépni.

A király a béke szerzője (Zsolt 72, 3. 7.), amely üdvös állapot, azaz a legoptimálisabb. A béke több, mint a háború ellentéte, de nem paradicsomi állapot, hanem

¹³¹ Gecse (1980) a beduin törzsek etikai fundamentumának számító kifejezést a következő jelentésekkel látja el: férfiasság, bátorság, vérbosszú és vendégszeretet. Goldziher (1980) a virtus szóval adja vissza jelentését, amelyet egy sajátos morálfilozófiai tartalommal nem rendelkező vallásként aposztrofál (ezzel egyben tévesen vegyítette a vallás és az erkölcs fogalmát). Armstrong (1998) és Watt (2000) a törzsi humanizmus terminus technikust ajánlja.

a dolgok és az ember világa rendjének sértetlen és rendeltetésének megfelelő állapota. A béke akkor válik a háború ellentétévé, amikor a meglévő üdvös állapotot külső ellenség fenyegeti, és így politikai jelentést kap. Izajás teopolitikai tanításának magját Buber (1998) a nyugalomra és békére való felhívásban ragadja meg (18, 4; 32, 15), amely a helyes politikai magatartást tükrözi. Jeremiás próféta mutat rá, hogy a politikai küzdelmekben és a háborúban a meghódolás vagy ellenállás nem elvi, hanem gyakorlati alternatíva, és a történetileg esetlegest nem lehet egyetemes normává tenni - hol az egyikre, hol a másokra van szükség. Jézus földi működését a béke értékének képviselője jellemzi. A békesség üdvözlésével küldi 72 tanítványát a világba (Lk 10, 5-6), és Jeruzsálem elsiratásakor kiemeli, hogy a társadalom nem tudja érzékelni azt a praktikumot, ami a békességét szolgálná (Lk 19, 42). A Messiás éles cezúrát húz a profán béke és a transzcendens módon megközelített béke fogalma közé, amikor kijelenti: „Az én békémet adom nektek. Nem úgy adom nektek, ahogy a világ adja.” (Jn 14, 27).

A politikusnak és a gazdasági vezetőnek harcolnia kell a kíméletlen gazdasági rendszer ellen, amely a társadalmi egyenlőséget megingatja, a szegényt kiszolgáltatja és rabszolgasorsra juttatja (2 Kir 4, 1). Az uralkodónak nem szabad vagyonát oly módon gyarapítania, amely a szociális terhek emelkedéséhez vezetne, és amelynek egyetlen célja saját egzisztenciájának növelése lenne. Ehelyett segítenie kell az elnyomottakat és a nincsteleneket szabadságuk elnyerésében, és ezen a területen is pozitív diszkriminációt kell alkalmaznia. Az Ószövetség több könyve (Ex 22, 24; Lev 25: 36) felhívja a figyelmet a kölcsön fontosságára, amely saját hittestvérek között csak kamat nélkül engedélyezett. A Deuteronomium (15, 7-10) még ennél is tovább megy, amikor rámutat, hogy még a hetedik esztendőben, tehát a „haladék évében” is kötelesség a szegények kölcsönrel való támogatása. Az elit a béreket öncélú nyereségvágyból és önző élvezethajhászból sohasem tarthatja alacsony szinten. Jeremiás próféta erre hívta fel Jojákim király figyelmét, egyben figyelmeztette, hogy aki ilyet tesz, az nem tudja, hogy milyen a JHWH színe előtti egyedül legitim királyi hivatal Izraelben (Jer 22, 13-19). Ugyanebből az aspektusból ítéli el Allah az elitet, akik a rajtuk kívüli társadalmi csoportokat ki akarják szorítani a gazdasági versenyből. A következő kondíció megváltoztatásával akarják optimálissá tenni maguk számára a kereskedelmet: „Tedd hosszabbá az utazásaink közötti távolságot.” (34: 19). A Korán ökonomikus kifejezésekkel teszi világossá vallási tanítását, és a kereskedő logikáját használva állítja, hogy a tisztességes evilági befektetésnek megvan a túlvilági haszna (2: 261). A 64. szúra elnevezése, „A kölcsönös becsapás”, a kereskedelmi élet ironikus kifejezését ígéri az igaz útról letérteknek. A gazdasági világ terminusából átvett

„kárvallottak” is azok lesznek, akik „elmulasztották” (6: 31) az Allahhal való találkozás üzleti hasznát. Az evilági örömeiket keresők is megkapják „a tetteikért járó teljes fizetséget” (11: 15), igaz, túlvilági büntetésük sem fog elmaradni. Salamon és Abdul (2003) értelmezésében a 70: 18 vers az egyéni javak felhalmozásának legitim esetét csak akkor feltételezi, ha a szociális jellegű motiváció is kitapintható. A társadalmi redistribúció fontos szegmenseire tapinthatunk rá, amikor megvizsgáljuk, hogy a Korán (9: 60) kikben kodifikálja a sadaqára jogosultak körét.

A Próféta nagy erőket fektet az örökösödés szabályinak kodifikálásába (2: 180-182; 5: 106-108). Az anómiás társadalmi állapot azért lépett fel, mert az anyajogú társadalmi berendezkedést felváltotta az apajogú. A matrilineáris struktúrában az anyaági rokon adta a gyámot, aki a közösség érdekeit szem előtt tartva kezelte a javakat. Watt (1956) elemzésében a patrilinearitás előretörése új jelenséget szült, ahol a gyám egyénként lépett fel, és apajogon örökölt a „jószágot”. A gyámok visszaéléseket követtek el az új struktúrában, és sajátjukként kezelték a rájuk bízott vagyont. Gyakori eset lehetett a női árvák házasságkötésének időbeli kitolása, vagy férjhezmenetelük esetén hozományuk visszatartása (4: 4). A Korán (4: 7) rendelkezései felfüggesztik azt a joggyakorlatot, amely kismizte a feleséget és a lánygyerekeket a családfő elhalálásakor az örökség elosztásából. Az ókori keleten a sógorházasság intézménye (Dt 25, 5-10) általánosan elterjedt volt. A Korán (4: 19) megtiltja a levirátus típusú házasság visszaéléseit, a jegypénz elmaradását és azt, hogy az asszony a vagyonával váltsa meg magát.

Mohamed az uzsora és a kamat intézményének megkérdőjelezésével a kutatók¹³² véleménye alapján az iszlám világ máig ható sui generis gazdasági filozófiáját teremtette meg. A Próféta fokozatosan jutott el az uzsora és a kamat kiiktatásához. A mekkai eredetű versek (3: 130; 30: 39) még csak rosszalják a pénzszerzés ezen módját, de a 4, 164 ájától kezdve tilalommá jegecesedik. Az arab uzsora-rendszerben, ha az adós a tartozását nem tudta kamatostól megfizetni, az előbbi tetéző újabb kamatban állapotok meg. A Próféta törekedett rá, hogy az iszlám felvétele után töröljék el a korábbi uzsorákat (2: 278-281).¹³³

¹³² Watt (1956), Firth (1963), Rodinson (1978), Rostoványi (2004), Kaleem, Ahmed (2010); egyben jelzik az uzsora és a kamat fogalmának értelmezése közötti differenciákat. Balala (2011 47-54.) interpretációjában a tiltott riba a hitellel való kereskedésre, míg a tiltott gharar a szükségtelen kockázattal és bizonytalansággal járó kereskedésre vonatkozik, egyben hibás retorikai azonosításnak tekinti, hogy a legtöbb kortárs jogász és iszlám pénzügyi tudós a riba-t differenciálatlanul kamatként értelmezi.

¹³³ A napjainkban Európában is egyre elterjedtebb iszlám banktípus nem ismeri a kamatra adott kölcsön lehetőségét, de megengedi az „osztalék szisztémáját”. A kamat kiküszöbölésére a Profit and Loss Sharing szisztémáját használja, amely profit- és veszteség-részesedést egyaránt tartalmaz. A kölcsön egyetlen fajtáját, a jótékonyaságit (qard hasan) ismeri el az iszlám main stream, amely egy olyan kamat nélküli kölcsön, amelynek a visszafizetési ideje nincs előre determinálva. A Korán (2: 245; 64: 17) ezt Istennek adott kölcsönként értelmezi, amelyre a 21. században a mikrofinanszírozás intézménye (MFI) épül.

Madigan (2008 109.) érdekes összehasonlítást tesz a Koránban használt arab (rabb) és angol (lord) „úr” kifejezések szemantikai elemzésével. Az angol kifejezés eredetileg két szóból származik („loaf” és „ward”), amelyek jelentéséből kiderül, hogy a lord a kenyér őrzője volt, aki azért volt felelős, hogy népét élelemhez jutassa. Az arab nyelvben a „rabb” a korlátlan uralom szinonimája (egyben Istené is), amelynek jelentése - a „lord”-hoz hasonlóan - magában foglalja az alapvető emberi szükségletek fenntartásának gondolatát is. Természetesen ez azt is jelenti a szent könyvek teodíceai olvasatában, hogy az Úrként tisztelt Istennek köszönhetjük létezésünk minden szegmensét és pillanatát. Az Újszövetségben a szegény Lázár szocializációs célzatú története (Lk 16, 19-31) irányul az öncélú gazdagság ellen. Ez nem jelenti azt, hogy Lukács evangéliuma elvetné vagy bagatellizálná a gazdasági rendszert. A pénz, dehonesztáló módon, „hamis mammon”-ként (Lk 16, 11) lesz nevesítve, de még ezt is hüen kell kezelni, s ez magába foglalja a kamat és az uzsora elutasítását (Lk 6, 35). A Korán (2: 212) morális értelemben negatív felhangot ad az evilági cicomáknak és hiúságoknak, mert elvonják az ember figyelmét a transzcendenstől. Kaleem és Ahmed (2010) interpretálásában a K 17: 26-29 versek a pazarlás, az extravagancia és a vagyon nemesfémekben történő felhalmozása ellen irányulnak, mindezeket túl bátorítanak a pénzköltésre, főként a közjó érdekében. A közösségi és a magántulajdon védelmének fontosságát jelzi, hogy a lopásért kiszabott büntetési tétel (1/4 dinár értéktől) a sajátosan arab eredetű kézlevágás volt (5: 38). Az iszlám nagyon erőteljes szociális érzékenysége és geopolitikai sajátossága mutatkozik meg az Istennek felajánlott áldozatban is. Az áldozati állat húsa a szegényeket illeti meg, nem válik az istenek eledelévé.

A politikusnak, gazdasági vezetőnek terveznie kell, akkor is, ha csekély a lehetősége, hogy rendelkezzen a jövő felett (Péld 21, 31; 16, 9). Ahhoz, hogy az egyén kompetens vezetővé váljon, Sisk (1993) hat területet ír elő, amelyek közül az egyik a jövőre vonatkozó válaszadás: a jövőorientáltság. A megfontolt ember számol a jövő tervezésének, illetve tervei megvalósulásának kiszámíthatatlan különbségével. Azt, aki ezt a deficitet nem tartja tudatosan szem előtt, az a veszély fenyegeti, hogy félreérti a politikus, gazdasági vezető emberi mivoltát, és az embert Isten helyére állítja. A Prédikátor könyve és a Korán (18: 32-44) óv a vélt bizonyosságtól, miszerint az ember ura a jövőnek, és rámutat arra, hogy a kiszámíthatatlanság, bár nem iktatható ki, csökkenthető. A K 1:6 és a Zsolt 27, 11 ezért kéri a Teremtőt, hogy vezesse az embert egyenes úton. A Korán (3: 8) látásmódjában ez a kérés hatványozottabban jelenik meg, mert nincs egyértelmű döntés az

emberi szabad akarat és a predesztináció között.¹³⁴ A politikusnak, gazdasági szereplőnek számolnia kell azzal, hogy nem lehet biztos a jövő körülményeit illetően (Préd 8, 7), és még az sincs saját kontrollja alatt, hogy milyen állapotban lesz terveinek megvalósulása órájában (Préd 9, 1b). Asad (1980) a K 19: 21 elemzésénél tér ki arra, hogy Isten előidéz olyan eseményeket, amelyek kiszámíthatatlanok és felfoghatatlanok teremtményeinek. Al-Ghazali (2000) ezért csodálkozik azon, hogy a zsidók miért nem fogadják el Isten mindenek feletti erejét.¹³⁵ A közszereplőt figyelmezteti, hogy az igazán nagy horderejű reform, amely minden kielégítetlen szükségletet, minden erőszakos megosztottságot és minden elnyomó jogtalanságot megszüntet, soha nem történhet meg JHWH és Allah „tevékenysége” nélkül, ahogyan az Újszövetségben is elválaszthatatlanul összekapcsolódik Jézus küldetésével (Jel 21).

Wolf (2001) azt a következtetést vonja le a Bibliából, hogy aki a reménység Istenét (Deus spei) - mint Izrael történetében a pátriárkák, a próféták, a nagy királyok és a názáreti Jézus hitének megalapozóját - elhagyja és a reménység bálványának (Deus spes) a humánnummal, mint önálló tartalommal hódol, az vagy embertelen módon lehetetlent követel az embertől, vagy szánszalmasan viszonylagossá teszi az új világ eljövételére való várakozást. A Biblia reménysége olyan új teremtést ígér, amely a politikus és a gazdasági vezető lehetőségeit radikálisan meghaladja, ugyanakkor bátorítja is, hogy tegye meg azokat a kompetenciájában álló lépéseket, amelyek e cél eléréséhez vezetnek. A Korán (16: 8) a reményt azáltal is kiszélesíti, hogy felhívja a teremtmény figyelmét arra, hogy számos olyan dolgot képes kreálni Allah, amiről senki sem tud, de az embert segítik. A reménység Istenének ígérete kettős csalódással szembeni harcerő a közszereplő számára. Vannak, akik a túlvilággal vigasztalódnak, és csalódást okoznak az által, hogy a reményt megváltoztathatatlanak tartják. Mások azt állítják, hogy az üdvösség egész mennyországát saját erejükből létre tudják hozni, és csalódást okoznak azáltal, hogy a jelent reménytelenül tönkreteszik. A lényében a jövő felé orientált közszereplő ezzel

¹³⁴ A murdzsia, a mutaziliták és a kháridzsiták a szabad akarat elvét vallották, és kizárták tartották, hogy Allah rosszra hangolja az ember szívét. Az ember leglényegesebb attribútumának írták le a választás lehetőségét, hiszen ez alapján ítélik meg. A 17: 16 ájában a Korán másik tendenciája jelenik meg, amely arra utal, hogy az Isten omnipotenciája mindent eleve elhatároz. A fatalisztikus létértelmezést előmozdította, hogy Mohamed pályafutása elején kudarcot kudarca halmozott. A két irányzat közötti közvetítő elméletet, az okkazonalizmust Asari (873-935) alkotta meg, amely az Isten omnipotenciája mellett elképzelhetőnek tartja, hogy az individuum az isteni döntést „befogadja”. A szunnita irányzatban a „mainstream”-et Galwash (1968) szerint a szabad akarat elvetése jelentette, az emberi lét sorsként, tehát az egyéntől independens létezőként való definíciója. Erről az állásponttól a 20. században történt elmozdulás, amelynek okát Gnilka (2007) a dekolonizációs küzdelmekben találta meg. A predesztináció tana ugyanis legitimációs alapot nyújt a mindenkori társadalmi és gazdasági struktúráknak. A síta szociológus Shariati (1979) nem lát a determinizmus és az emberi szabadság között antinómiát.

¹³⁵ A Korán elismeri Mária szűzen születését.

szemben az ígéret szavában bízva radikálisan reménykedő tud maradni az apró lépések viszonylagosságai között. Pál „Kolosszeieknek írt levelében” (3, 10) Hentschel (2008) azt a reményt fedezi fel, amely biztosítja a mindenkori innovációt az embernek, hiszen a teremtmény permanensen megújul alkotója képmására.

4.3. A bölcsesség, az értelmesség, a tudás és következményei - a helyes gazdasági és közszereplői életvitel

Az európai kultúra évezredek óta keresi a tudás pontos szemantikai disztinkcióját, szembeállítva a tudatlansággal. A tudás máig elfogadott meghatározását Platón fejtette ki, többek között Philébosz (59e-67b) és Theaitétosz (201a-210d) című műveiben. Az Állam című könyvében rámutat a tudás és a társadalmi-gazdasági szerepvállalás közötti relációra (Szabó 1984). Utópiájában Platón kifejti, hogy korának nyomorúságos kormányzati viszonyaiból kivezető út csak akkor lehetséges, ha a tudás birtokosai vezetik az államokat. Ahogy már utaltunk rá, a huszadik század első évtizedeiben kidolgozott tehetség-koncepciók is az intelligenciával azonosították a tehetség fogalmát, és a későbbi elméletek sem vonták kétségbe, hogy az intelligencia a tehetség egyik összetevője lehet. Az intelligencián, vagy szinonimáján, az értelmességen pedig Wechsler (1974) nyomán értsük az egyén azon általános képességét, amelynek következtében meg tud birkózni az őt körülvevő világgal. Stogdill (1974) és Khatena (1992) kutatásai azonban azt mutatják, hogy a vezetők nem a társadalom legintelligensebb tagjai közül kerülnek ki, csupán az átlagnál kell magasabb szintű értelmi képességekkel rendelkezniük. Ez egyben azt is jelenti, hogy nem feltétlenül a kiemelkedő intelligencia juttat valakit vezetői státusba.

Érdekes aspektusa merül fel a kérdésnek a Koránban és az iszlám hagyományban Mohamed analfabétaságának megtárgyalásakor. Lehetséges-e egy sikeres politikai és gazdasági rendszert létrehozni az írás és olvasás képessége nélkül?¹³⁶ A Korán (29: 48), a kutatók egy része (Munif 2008, Fodor 2008, Armstrong 1998) és az iszlám hagyomány az arab törzseket nem sorolja az írástudó nemzetek közé, és teológiai aspektusból is állítják, hogy a Próféta analfabéta volt. Benyik (2008) kiemeli a szóbeliség dominanciáját az iszlám előtti korban, a társadalmi-gazdasági jellegű szerződések javarésze ebben a formában született, melyek szavahihetőségét az eskü szavatolta. Egy kontraktus írásba foglalása csupán rendkívüli esetben történhetett. A Korán 2: 282-83 mutatja meg az adósság, az

¹³⁶ Polányi (1972) válasza erre a kérdésre: igen, sőt még az újkorban is létezett ilyen birodalom Afrikában. A több évszázadon keresztül fennálló Dahomey írásbeliség nélkül teremtett központosított politikai-gazdasági adminisztrációt. Az írás „művészetének” tilalma tudatos politikai döntés volt, ugyanis ez biztosította a kulturális izolációt.

óvadék és a biztosíték összefüggéseit az írásbeliség intézményével, amelyet El-Gamal (2006) kereskedelmi kvantum-ugrásként értelmez. A Próféta Medinában rendeli el írásbeliséggel kapcsolatos döntéseit, pedig ebben a városban ez sokkal kevésbé volt elterjedt, mint Mekkában. A kereskedelmi központban Simon (1994, 2009) elképzelhetetlennek tartja, hogy Mohamed analfabétaként Khadidzsa ügyintézője lehetett volna. Azt azonban elfogadja, hogy a Próféta valószínűleg saját maga kívánt írástudatlannak látszani, ezért használt írnokokat.¹³⁷

A Biblia és a Korán társadalmi elitről alkotott képének megértéséhez elengedhetetlenül szükséges a bölcsesség szerepének rövid bemutatása is. A Biblia a bölcsességet fokozatosan modifikálta, amely először Istennel szorosan összefüggő préegzisztens valóságként jelenik meg (Sir 24, 9; Pél 3, 19), amely egyben különbözik is a Teremtőtől. Az átértelmezés másik végpontjaként ezzel a gondolkörrel szoros összefüggésben a megszemélyesített (Pél: 1, 20), majd a társadalom vezetői számára elkerülhetetlenül fontos, tanulással megszerezhető bölcsesség található (Bölcs 6, 1-21), amely az Újszövetség által Jézus Krisztusban csúcsonyosodik ki (Mt 11, 19; Jn 6, 35).¹³⁸ A bölcsesség mindkét Szent Könyvben az egész életvitelt magában foglalja, és azt a kognitív képességet jelenti Rózsa (2001) értelmezése szerint, amelynek segítségével az ember felismeri a világban uralkodó rendet, és így a valóságos helyzetnek megfelelően tud dönteni. A bölcsességnek az egész világot penetrálnia kell, ezért az életúttal elválaszthatatlanul összetartoznak. A bölcsesség birtoklása azonban nem jelenti a politikai-gazdasági hierarchiában elfoglalt státusnak való automatikus megfelelést (mint Egyiptomban vagy Kínában), amelyet Foucault (1990) már lehetetlennek képzel posztmodern értelmezésben. A bölcsek és az ostobák a társadalom minden rétegén belül megtalálhatók. Azt, hogy számunkra miért érdekes mégis a bölcsesség kérdése az indokolja, hogy a bölcsességnek közéleti jelentősége van. Ez a valódi hatalom egy társadalmi struktúrában, amely erősebb lehet a politikainál és a gazdaságinál is (Péld 24, 1-6). Asad (1980) metaforikus utalást fedez fel az 5: 110 ájában a prófétai bölcsességgel kapcsolatban, amit Jézus már csecsemőként birtokolt. Az Újszövetségben a bölcsesség hasonló tartalmú megjelenítésével találkozhatunk Lukács evangélistánál, amikor azt

¹³⁷ A leghíresebbek a medinai Hazrag törzs Banu Naggar nemzetségéből származó Ubaiy bin Kab (a jogi tartalmú kinyilatkoztatások memoralizálója) és Zayd bin Tabit voltak (aki még Utman kalifa idején is jelentős szerepet játszott, majd Ali ellenzékéhez tartozott). Hasonló szerepet töltött be a Hudaýl törzsből származó Ibn Masud.

¹³⁸ A talmudi zsidóság a Tórárt értelmezi mindent átható bölcsességként.

mondja: „A gyermek pedig nőtt és erősödött, bölcsesség töltötte be, és az Isten kegyelme volt rajta” (2, 40).

Amennyiben az ember Isten képmásaként a teremtés és a történelem megfelelő felügyelője szeretne lenni, akkor el kell fordulnia az esztelenségből fakadó gonosz tettektől, és szüksége van a bölcsesség minden döntést átható megvilágítására. Megnyilvánul azonban valami „sötét” dolog is, mivel JHWH, hogy romlást hozzon, a politikailag hasznos tanácsot is meg tudja zavarni (2 Sám 17, 14; Ez 19, 11-14). A Korán (5: 14) ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Ezért vizzályt és gyűlölséget támasztottunk közöttük, ami a feltámadás napjáig fog tartani.” A fatalista szemléletmód különösen áthatja a Korán egyes szakaszait (5: 49, 17:16). Ebből következik, hogy a tudás leglényegesebb eleme az istenfélelem, amely az ember számára magával hozza megismerése korlátainak felismerését is (Péld 25, 2). A Korán (17: 39) ezért teszi tizenkét pontból álló „dekalógusát” a bölcsesség részévé. Aki a valóság sötét peremeit és az összefüggések áthatolhatatlan burkát nem veszi tudomásul, egy önmaga által gyártott hamis képpel cseréli fel a valódi világot (Jób 26, 12-14). Ez érvényes a társadalmi, politikai és gazdasági döntéshozatalra is, ugyanis a tudás minden tárgya Isten teremtése. Ebben a teremtésben azonban bizonyos törvények uralkodnak, amelyek a vizsgálódó ember előtt megnyílnak (Zsolt 104, 24). A látszólag képtelen történések vagy tények mögött megpróbálja feltárni a rejtett törvényszerűségeket, és az ember ilyenkor útját állja a káosznak. Ezért beszél a Példabeszédek (1, 5) a kormányzás művészeteként a bölcsességről, olyan művészetnek tartva, amely átvezet az élet forgatagán. Az Újszövetségben az ismeret és a bölcsesség a hitben gyökerezik, melynek Bultman (1998) szerint az a gyakorlati célja, hogy világossá tegye a hívő helyzetét, aki ennek következtében megtanulja megérteni magát.

A bölcsességet, amennyiben azt jóra használják fel, McCreesh (2002) a politikai és gazdasági hatalom forrásaként interpretálja a Példabeszédek könyve alapján. A politikai vezetőnek a bölcsesség birtokosává kell válnia, így az igazi győzelmet „bölcs” politikai megoldások révén és nem hadi cselekményekkel éri el. Ez a megállapítás érvényes az államháztartás területén is (Péld 16, 16), ezért kiemelkedő társadalmi-gazdasági jelentősége van a megfontolt politikus „jó” mellett való döntésének. Buber (1998) határozottan állítja, hogy Isten megköveteli az embertől a döntést, amellyel részt vesz a következő pillanat sorsának meghatározásában. Ebből az aspektusból érthető, hogy Salamon uralkodói képességeit miért teszteli Sába királynője (1 Kir 3. f.). Salamon politikai jövőjére minden vetélytársának összes prudenciájánál együttvéve nagyobb

befolyással volt az a felismerés, hogy Isten szerette őt (2 Sám 12, 21), azonban ezek a kifürkészhetetlen bölcsességek sem esnek kívül Izrael bölcsességén. „A bölcsesség mindig aktuális politikum” (Wolf 2001 256.), akkor is, ha JHWH bölcsességének tulajdonképpeni territórium a egyén akarata - azonban éppen ez által lesz hatással a történelem megszabású eseményeire. A Korán az emberi tudás viszonylagos jellegét Koré pusztulásának történetén keresztül tárja fel, aki büszkén állítja roppant mértékű gazdagságáról: ”Ez csupán a birtokomban lévő tudás alapján adatott nékem!” (28: 78). Mindezek mellett a Korán (96: 4-6) felszólít a gondolkodásra, az intellektus használatára, az igazság felfedezésére, sőt Kaleem és Ahmed (2010) közvetítésében a 20: 114 ája az új tudás keresését egyenértékűvé teszi a hittel. A hit és a józan ész szimbiózisát El-Gamal (2006) Ábrahám személyiségének elemzéséből mutatja ki, hiszen az istenek létének introspektív megkérdőjelezésével jut el Allahhoz.

A bölcsesség hiánya megmutatkozik az erénytelen nevelésben is, amint az jól kitűnik Dávid fiainál (2 Sám 13, 2; 15, 1). Pedagógiai palettájukról hiányzott az alázatosság, amely a bölcsességnek mindig nélkülözhetetlen feltétele. Ezért van megrajzolva Dávid alázatos emberként, amikor Absalom elől menekül (2 Sám 15, 25), és ezért ábrázolja a szerző Absalomot és Addoniját gögösként, ami bukásukhoz vezet (Péld 16, 18). A Korán (64: 14) és az Újszövetség (1Kor 7, 15) szintén figyelmezteti a hívőt, hogy konfliktusba kerülhet megátalkodott családtagjaival. Nagy László (1930) figyelmeztetett arra, hogy a kiváló képességekkel rendelkező tehetség is elbukhat jellem és akaratere nélkül. A házasságra és a szexualitásra vonatkozó elvárásokban pedig intés hangzik el a háremtartásra vonatkozóan. Gedeonnak egy ágyastól származó fia, Abimelek zsarnoki királyságot állított fel, és az állampolitikára nézve Dávid házasságtörésének is mélyreható következményei voltak (2 Sám 11. f.). Salamon esete szintén azt példázza, hogy Izrael történetében számos asszony fordította el JHWH-től az uralkodót (1 Kir 11, 1-3). Mohamed feleségeivel való kapcsolata néha elütött az optimálistól és ez a közösségen belül is zavarokat eredményezett. A 33: 28-35 ájából világosan kiolvasható a feleségek növekvő vágya a luxusigények iránt. Egymás közötti egyre élesebb rivalizálásuk a Próféta rosszallását váltotta ki, ezért pedagógiai céllal egy hónapig nem közeledett hozzájuk, és felajánlta a válás lehetőségét nekik. Mohamedet rendkívül megviselték a kedvenc feleségével, Aisa bint Abu Bakr-ral kapcsolatos spekulációk (24: 11-20). A fiatal feleség a

Banu'l-Mustaliq elleni portyáról hazafelé lemaradt a seregtől, és egy ifjú beduin vitte Medinába, amely számos rosszindulatú pletykát szült.¹³⁹

Mohamed ötven éves kora után kilenc házasságot kötött, de az iszlám előtti arab világban korlátlan számú kapcsolatra lehetett szert tenni.¹⁴⁰ Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a geopolitikai és gazdasági aspektusokat, amennyiben ezt a szokást értelmezni próbáljuk. Az ó-arab törzsek szempontjából prioritást élvezett a fiú örökös biztosítása. Az általánosan elterjedt történet szerint a Qurays egyik vezetője, al-As binWail ártalmatlan szereplőnek tartotta Mohamedet, mert nem volt képes fiú utód nemzésére, ez egyben azt is jelentette, hogy halála után semmi nem marad utána (108: 3). Egyes tudósok (Glasenapp 1993, Goldziher 1981 b.) a Próféta túlfokozott érzékiségét és morálisan megkérdőjelezhető rendelkezéseit emelik ki, míg mások (Benyik 2008, Simon 1994, Watt 1956) a Próféta párkapcsolatokat és szexuális szokásokat érintő rendelkezéseit etikai szempontból pozitív előrelépésként aposztrofálják.¹⁴¹ Watt (1956) a Próféta házasságkötéseiben meghatározónak tartja a gazdasági és politikai motivációt. Első feleségének, Khadidzsának, aki a szíriai kereskedelemben érdekelt Asad nemzetségből származott, köszönhette anyagi jólétét és növekvő társadalmi presztízsét (94: 5-6; 108: 1). A nagy korkülönbség ellenére a házasság sikeres volt, amelyet bizonyít hét közös gyermekük, továbbá, hogy a Próféta nem választott feleséget mellé, csupán Khadidzsa halála után. Abu Bakr, Aisa apja szintén jelentős vagyonnal rendelkezett, amelynek értékét egy millió dirhemre becsülték (Benke 1987 78.). Dzsoveiria a Musztalik törzs vezetőjének lánya volt, míg az 51 esztendőes Majmuna, Mekka egyik legbefolyásosabb emberének, Abbasznak a sógornője.

Mohamed engedélyezi a válást, amely a 65 (1-7) szúra elnevezését is adja, de több hónapos türelmi időt ír elő, amelynek során rendezni lehet a kapcsolatot. Mohamed saját maga is házasodott elvált asszonnyal, sőt annak is megteremti a legitimációját, hogy saját fogadott fiának, Zayd bin Haritának volt feleségét, Zaynab bint Gahsot feleségül vehesse

¹³⁹ A Próféta halála után ezen események során keletkezett érdeksérelmek nagyban befolyásolták a kalifátus politikumát. A későbbi első kalifa, Abu Bakr megvonta a támogatását azoktól, akik lányát, Aisát rágalmazták. Ali bin Abu Talib, a 4. kalifa (Kr.u. 656-61) bukását többek között annak köszönhette, hogy Aisa gyűlölettel fordult felé, mert anno Ali azt javasolta nagybátyjának, Mohamednek, hogy váljon el fiatal feleségétől.

¹⁴⁰ Paret (2005) 13-nak számolta a Prófétával házastársi viszonyban élő nőket, míg Popper (2006) 9-nek. A komparativitás jegyében érdekes adat lehet, hogy II. Khuszró Parvéz (Kr.u. 590-628) perzsa uralkodó több ezer feleséget és ágyast birtokolt, de ez társadalmi felháborodást váltott ki, és fényűző életmódja hozzájárult bukásához.

¹⁴¹ Például: az arabok (hasonlóan a zsidókhoz) a havibaj idején nem laktak egy fedél alatt a nőekkel, de „per anum” érintkeztek velük. Mohamed betiltja ezt a szokást (2: 222).

(33: 4). A 33: 37-38 ezt a házasságkötést Allah eleve elrendelt parancsának mondja.¹⁴² A szexuális indítékot szinte teljesen kiiktathatjuk, hiszen Zaynab ekkor már minimum 35 esztendő volt, amely ebben az időben már éltes kort jelentett az asszonyi szépség relációjában.¹⁴³ A politikai indok annál inkább az újabb házasságkötés motiváló ereje lehetett, hiszen az új ara családja a Qurays egyik legbefolyásosabb emberének, Abu Sufyánnak szövetségese volt, akinek lányát, Umm Habibát a hudabijjai kontraktus (Kr.u 628) megpecsételéseként vette nőül. Mohamednek a törzsi előljárókkal tartandó diplomáciai kapcsolatok miatt szükségszerű volt a korlátlan számú házasság lehetősége.

Mohamed párkapcsolatainak elemzése közben feltárhatjuk a kor gazdasági és társadalmi sajátosságait. A 33: 50 ája segítségével rendszerezhetjük Mohamed feleségeinek eltérő társadalmi státuszát. A Prófétához jogi értelemben legszorosabban tartozó feleségei azok, akikért jegypénzt fizetett (pl. Aisa), és azok az unokatestvérek, akik abszolvták a hidzsrát. A Bibliából jól ismert intézmény, a rabszolganő ágyasság is megtalálható Mohamed kapcsolati rendszerében (pl. Rayhana, Mariya). Igaz ez kiváltja az „első feleségek” rosszallását, de Allah a Próféta lépését legitimálja (66: 1-2). Azok a nők is potenciális feleségjelöltek lehettek, akik kontraktussal rendezték „ideiglenes” házasságukat. Watt (1956 395) értelmezésében ez a versrész a „muta” típusú házasság ellen irányul, amely egyben azt is jelenti, hogy az ilyen jogi helyzetű feleség csak a Prófétának tartja meg magát.

A többnejűséget csak azzal a megszorítással engedélyezi a Korán (4: 128), ha egy férj igazságos a feleségeivel. Feleségeit nem hanyagolhatja el, nem bántalmazhatja és szidalmazhatja, ezért a Próféta a poligámiát kivételességként fogalmazza meg (4: 3). Leimgruber (2008) az ókori kelet családjogi szokásokat vizsgálva szokványosként írja le, hogy Ábrahámnak fiút szült felesége szolgája, Hágár. A konkrét péda felvet egy másik aspektust, az Istennek tett humán áldozat kérdését. A Biblia (Gen 22, 12) és a Korán (6: 137) egyértelműen elítéli az Istennek szentelt emberáldozatot. Észak-Arábiában elterjedt szokásnak számított még a Kr.u-i első évszázadokban is az emberáldozat (pl. a Lahmidák körében). A muszlim „dekalógus” (6: 151-153; 17: 31) megtiltja a demográfiai kérdések

¹⁴² Az eset ambivalens értelmezését mutatja, hogy a Kr.u. 8. században alkotó Hasan von Basra ezt az eseményt tekinti Mohammed legrosszabb tetteinek. Az első muszlimokkal foglalkozó keresztény teológus, Damaszkuszi János az „Eretnekségről” című könyvében kitér a Zaynabbal kötött házasságra, és Mohamedet hamis prófétának tartja.

¹⁴³ Benke (1987) ezt a házasságot mégis szerelmi motivációval magyarázza, Armstrong (1998) már az első házasság esetében is az érzelmi szálát tartja erősnek, igaz Aisa és Szavda (Mohamed háztartását irányította) esetében a gazdasági és a politikai motivációt.

gyilkossággal történő rendezését, ugyanis a nomád arabok megölték gyermekeiket a szegénységtől való félelem miatt.

Káin és Ábel története (Gen 4, 1-16) a társadalmi munkamegosztás, a foglalkozások és a hozzájuk kötődő konfliktusok közötti relációt domborítja ki. Goldziher (1981a. I.) felfogásában mind a Bibliában, mind a Koránban magasabb presztízsű foglalkozásként jelenik meg az állattenyésztés és a kereskedelem (Ábel, Jákob, Mózes, Dávid), mint a földművelés (Káin). A munkára való nevelés érdekében hangsúlyozza, hogy a hozzáállástól függ szabadság és szolgaság, hatalom és elnyomás viszonya. A szorgalmas fog uralkodni (Péld 12, 24), elhangzik azonban a figyelmeztetés, hogy aki a társadalmi-gazdasági viszonyok teljes valóságát akarja látni, annak számolnia kell JHWH szabad közbeavatkozásával. Ezért tekintette Renzulli (1978) a képességgel és a kreativitással egyenrangúnak a feladat iránti elkötelezettséget, amely olyan személyiségjegyekből adódik össze, mint érdeklődés, kitartás, kritikus gondolkodás és önbizalom. Önmagában az emberi szorgalom nem vezet eredményre, csak akkor, ha az Úr félelmével párosul (Péld 15, 16). Gondolni kell az eredménytelenség lehetőségére is, amely korlátot szab az emberi önállóságnak (Zsolt 127, 1). A Korán (6: 152) a modern kort is meghazudtolva hívja fel a figyelmet a méltányos és arányos munka- és tehervállalásra, amelyet a képességekhez és adottságokhoz kell igazítani. A K 53: 39 vers elemzése alapján Bani Sadr (1980) a munka és a tulajdon szimbiózisára mutat rá.

Az „ostoba” politikai és gazdasági szereplő azokat a törvényszerűségeket ismeri félre, veti meg és hágja át, amelynek a bölcs aláveti magát. Az „ostoba” szó nem egy intellektuális fogyatékosra vonatkozik, sőt a társadalmi szereplő cselekvésével és nem a megismeréssel áll kapcsolatban. Murphy - O'Connor (2003) ezért vél felfedezni az 1Kor 2, 6-8-ban merő gúnyt a világ fejedelmeivel szemben, akik nem ismerték fel „Isten rejtett bölcsességét”. Az ostobaság az ember életének középpontjában uralkodó összhang hiánya, amelynek következtében az ember nincs többé az igazság birtokában. Ha valaki nem értelmezi azokat a törvényszerűségeket, amelyeket a politikusnak ismernie kellene, az meggondolatlanságot és gögöt von maga után. A politikusnak a gögösség helyett az önuralom területén kell eredményeket elérnie, McCreesh (2002) ezt tartja lényegesnek a másokon való uralkodáshoz.

Felvetődik a nők vezető társadalmi szerepvállalásának problematikája is, Addison (1979) szerint ugyanis a gyengébbik nem tagjai kevésbé erősek azokon a képességterületeken, amelyek a vezetői tehetséghez szükségesek. Kockázatkerülésük és sok elem esetén való döntésképtelenségük mellett azonban hordoznak jó vezetői

tulajdonságokat is, ilyenek a szociabilitás, az empátia, az intuíció, a megbízhatóság, a kompromisszumkészség. A Bibliában atipikusnak számít a női vezető, de nem teljesen ismeretlen, gondoljunk csak Debórára vagy Izebel szerepére és befolyására, avagy a Korán által is megemléített Sába uralkodónőjére, akiről a 27: 23 ája a következőket állítja: „Azt tapasztaltam, hogy egy nő uralkodik fölöttük, és hogy mindenféle dolgot kapott, és hogy egy óriási trónusa van.” Munif (2008) felhívja a figyelmet arra, hogy a Koránban a férfi (Ádám) és a nő (Éva) egyformán felelősek az édenkertből való kiűzetésért. A Koránban magas presztízst élvez Mária, Jézus anyja, akiről a 19. szúra kapta címét. A patriarchális arab kultúrában a családi jelző (nasab) általában a személy apjának neve, amikor ez egy személy anyját jelöli, az azt is jelenti, hogy az anyai ág genealógiája magasabb státusú. Robinson (2003) ezt prezentálja Jézus Koránban szereplő megnevezésével: „Mária fia” (K 23: 50).¹⁴⁴

A vezetőnek sokrétegű képességekkel (pl. nyelvek tudásával) és szakpolitikai ismeretekkel kell rendelkeznie, hogy különböző helyzetekben megfelelő tanácsot tudjon adni közösségi ügyekben (Tób 4, 18). A döntések meghozatalához erkölcsi intelligenciára szintén szükség van. A Korán „hikma” (bölcesség) (6: 89) szavának jelentéstartalma az ítélet és a döntés képességét jelöli. A politikai-gazdasági szféra kompetitív szituációihoz a közszereplőnek magas fokú retorikai kultúrára is szert kell tennie (2 Sám 14, 5; 17, 1). Gagné (Gagné, Begi, Talbot 1993) a tehetség prototípusai közül többet is köt¹⁴⁵ a beszédkészséghez, amelyet a társas sikeresség egyik fundamentumának nevezhetünk. A dolgok ismerőjének, neveik tudójaként jelenik meg az ember a szent iratokban, sőt Ádám tudása az angyalok fölé kerekedik Allah segítségével (K 2: 33). Az emberi beszéd erejét és romboló hatását dramatizálja a Péld 12, 6 által használt erőteljes metonímia. Gniska (2007) kiemelkedőnek tart számos prófétát a beszédkészség területén, akik saját metaforikus kommunikációt fejlesztettek ki.¹⁴⁶ A parabola használata Jézus számára olyan integrációs, mobilizációs és artikulációs eszközt jelentett, amely segítségével az absztrakt társadalmi-gazdasági folyamatokat a hétköznapi kommunikáció eszköztárával írhatta le.¹⁴⁷ A rutinszerűen ismételt hétköznapi világ interakciói eruptív hatást váltottak ki a hallgatóságból. Mohamed parabolái teoretikusan nem segítik a kognitív folyamatokat, hanem agitatív, propagandisztikus metodológiával az érzelmekre hatnak.

¹⁴⁴ Természetesen a „Mária fia” kifejezés polemikus szerepet is betölt a keresztényekkel szemben. Jézus az iszlám teológia felfogásában kiemelt szerepű próféta (rasul) (Al-Ghazali 2000), de „nem Isten fia” (Bauschke 2001).

¹⁴⁵ „Szónok”, „Szóvivő”, „Kofa”, „Szótár”.

¹⁴⁶ Izajás, Jeremiás, Jézus, Pál, Mohamed.

¹⁴⁷ Mt 20, 1-16; Mt 21, 28-32, Mt 22, 1-14; Mk 12, 1-12; Lk 10, 25-37; Lk 12, 16-21; Lk 16, 19-31.

A Korán két, bűbáj ellen védelmet adó szúra zárja (113, 114), amelynek okát feltérképezhetjük a sira irodalomból. Egy medinai zsidó ember, Labid bin Asam lányaival együtt szómágiát és varázslást vetett be a Próféta ellen, aki ezeknek köszönhetően komoly betegségbe esett. A két szúra ezt a gonosz kötést oldotta fel. A történetből láthatjuk, hogy a racionalista szempontból babonásnak tekintett Próféta milyen jelentőséget tulajdonított a gonosz módon felhasznált szavaknak. A sikeres konfliktuskezelésnek is elengedhetetlen feltétele a helyes kommunikációs technika elsajátítása, amely a következő elemekből áll: aktív figyelés, strukturálás, általánosítás, summázás, kiterjesztés, rendezés és csoportosítás. Ezt a politikusképet tökéletesen mutatja be a József-történet (Gen 37-48. f.), amely olyan ifjút ábrázol, aki fegyelem, szerénység, tudás, önuralom és istenfélelem révén egész lényét nemessé formálja, és aki minden élethelyzetben ugyanaz marad. Ez a bölcsesség „arisztokratikus formája” (Rad 2000 342.), amely kísérlet a politikai és gazdasági élet biztonságának megteremtésére. Ez a bölcsesség az élet szűkebb területével, a népesség szociális szempontból magasabban álló rétegének világával foglalkozik, annak olyan sajátos problémáival együtt, mint a tulajdon, a jó hírnév és a státus megőrzése.

A királytörvény rendelkezései (Dt 17, 14-20) az izraeli királyt a keleti uralkodókat jellemző hatalomtól és tekintélytől tartják távol, és ehhez a Tóra tanulmányozását ajánlják segítő eszközként. Ezért jelenik meg a Dávid-kép mérvadóként, amely a hagyomány során erőteljesen tipikus jellegűvé bővült. E kép alapján mérettetnek meg a politikai vezetők, akik közül az lesz tökéletes, aki teljes szívéből megtartja az összes parancsot. Az Újszövetségben számos erénykatalógus határozza meg az ember helyes életvitelét (Kol 3, 5-14; Ef 4, 31; 1 Tim 6, 4-11; Jak 3, 15-18; 2 Pét 1, 5-7): hit, igazság, kegyesség, önmegtartóztatás, tiszteletreméltóság, állhatatosság, ártatlanság, egyszerűség, tisztaság. Ezeket az erényeket, mint társadalmon belüli magatartásmódokat, Bultman (1998) a szeretet parancsának fényében tartja értelmezhetőnek (Kol 3, 14), önálló jellemvonásként pedig a perfekcionizmusra és a szentségre törekvés csábításában jelennek meg. Az erénykatalógusok a Koránból (9: 112; 23: 1-11) sem hiányozhatnak, amelyek orientáló erővel bírnak a példamutató társadalmi élethez. Munif (2008 a.) kiemeli, hogy a Korán (2: 143) a mértékletesség és az arany középút vallását tartalmazza.

Már Terman (1924) vizsgálataiból is kiderült, hogy a legnagyobb alkotók rekrutálódásánál a környezeti tényezők befolyása is érvényesült. A vezetőnek vigyáznia kell, hogy a teremtés lehetőségei feletti uralom helyett, bizonyos szituációkban, a lehetőségek uralkodnak az ember felett. Az ember megismerhette a szőlészet tudásának birtokában a bor megrészegítő hatalmát (Gen 9, 21). Az építészet az embert az öndicsőítés

kábulatába ragadta (Gen 11, 4). Mohamed (2: 219) ezért kíván keretet szabni, amikor eltiltja követőit a szerencsejátéktól¹⁴⁸ és a részegítő italoktól¹⁴⁹. Ezek a példák is bizonyítják: ha az embert uralmuk alá hajtják azok az instrumentumok, amelyek felett neki kellene rendelkezni, megszületik az embertelen ember. Az ember végső rendeltetése Isten dicsőítése, e cél nélkül a politikus és a gazdasági vezető önmaga bálványaként zsarnokká válik, és az emberiség elveszíti szabadságát.

4.4. A társadalmi-gazdasági „kreativitás”¹⁵⁰ lehetőségei az ellenféllel vagy ellenséggel szemben

A társadalmi és gazdasági rendszerek megkövetelik az alkotóképességet vagy más néven a „teremtőerőt” az ellenféllel/ellenséggel szembeni relációban. Ennek a szikrának vagy ötletnek a megjelenése gyakran megmagyarázhatatlannak tűnik, könnyen tulajdonítható akár transzcendens sugallatnak. A 21. század politikai, gazdasági konfliktusainak feloldásánál különböző presztízsű nemzetközi vagy regionális szervezetek¹⁵¹ bábáskodnak, az eredmény sokszor ennek ellenére is deficitese marad. A Korán és a Biblia korának világában a politikai, gazdasági vezetők számára többféle megoldási lehetőség kínálkozott, amelyek a mai napig érvényesek lehetnek. A professzionális vezető döntéseinek hatása társadalmi; erre a tényre Landau (1990) is rámutatott, kifejtve, hogy a társadalmi kreativitás hatásköre tágan értelmezhető, akár az egész kultúrkörre is.

„Ne szálljatok szembe a gonosszal” (Mt 5, 39) tanítja az Újszövetség a testi erőszak elkerülése érdekében. Nyitva hagyja azonban a pszichológiai vagy erkölcsi küzdelem lehetőségét (Mt 5, 38-48), a „médiaháborút”.¹⁵² Jézus tanítása ugyanis valódi stratégia és nem passzív beletörődésre vagy a gonosszal szembeni közömbösségre irányul. Csíkszentmihályi (2008 345.) ezt tovább fokozza annak bemutatásával, hogy a kereszténység elterjesztői a társadalom kevésbé előnyös helyzetű rétegeiből kerültek ki. A cél az, hogy szívének megváltoztatására készítsük az ellenfelet, mert ez feltételezi a politikai, gazdasági küzdőfél megfelelő hozzáállását. Ez azonban nem minden helyzetben

¹⁴⁸ A „maysir” volt az egyik legnépszerűbb szerencsejáték, amelynek alapja a nyíljárás.

¹⁴⁹ Balala (2011) három fázist mutat ki a Koránból a bor tilalmát illetően. A mekkai eredetű 16: 67 a pálma és szőlőbort Allah adományaként értelmezi, míg a 4: 43 csak az istentiszteleten való ittas megjelenést tiltja. A Korán (2: 219) nagy bűnnek mondja a szeszes italok fogyasztásának lehetőségét, végül abszolút elzárkózik tőle.

¹⁵⁰ A kreativitás fogalmat minden anakronizmust elkerülve annak tekintetében használjuk, hogy tudatában vagyunk annak, hogy a kifejezést Galton vezette be az Amerikai Pszichológiai Társaság 1950-es konferenciáján.

¹⁵¹ ENSZ, EU, NATO, Arab Liga, FÁK, ASEAN, stb.

¹⁵² Ezt a stratégiát valósította meg a 20. sz. folyamán Mahatma Gandhi és Martin Luther King.

adott, és ennek következtében eljutunk a politika határáig. Ilyen esetekben szükségessé válhat, hogy más bibliai alapelvekhez folyamodjunk.

A közszereplő ellenféllel/ellenséggel szembeni reakciójában a bibliai gondolkodásban Viviano (2003 116) öt szakaszból álló fejlődést figyel meg:

1. Korlátlan bosszúállás (Gen 4, 15).
2. „Ius talionis”, vagyis korlátozott bosszúállás (Dt 19, 16-21).¹⁵³
3. „Ezüstszabály”: „Ne tedd azt másoknak, amit nem akarsz, hogy ők tegyenek neked.” (Tób 4, 15).
4. „Aranyszabály”: megnyílás a jó cselekedet felé, kezdeményező szerep vállalása a jóakarat légkörének megteremtésében (Mt 7, 12).
5. Ellenségszeretet, amely meghívás az erkölcsi hősiességre és a szentségre (Mt 5, 43-48).

A pentatonikus skála első két pontja felveti a fizikai készségeken alapuló kiemelkedő teljesítmények kérdését. Ogilvie (1973), Frenkl (2002), Jakson és Butterfield (1986) koncepciója szerint a kiváló fizikai adottság sem esik a tehetség kategóriáján kívül. Sámson alakjára könnyedén ráilleszthető Gagné (Gagné, Begin, Talbot 1993) fizikai képességfajtái közül a „Herkules” típus. Az ősatyák közül Jákob teljesítményét emeli ki Frenkl (2010), aki képes megbirkózni az angyallal, de Izrael első királyát, Sault is többek között a JHWH által kapott fizikai adottságai alapján választották ki. A Korán (2: 247) is hangsúlyozza Saul testalkatának kiválóságát. Az arab kultúrában kiemelt jelentőséggel bírt a harmonikus külső megjelenés, amelynek kizárólagosságát Mohamed elítéli: „Amikor nézed őket, a küllemük tetszik neked és ha mondanak valamit odafigyelsz a szavukra.” (63: 4). A történelmi hagyomány a Próféta ellenfelei közül többeket is jóképűnek ír le.¹⁵⁴ Jelen korunkban az autoriter berendezkedésű társadalmakban és a demokráciák alacsonyabb kultúrájú rétegeinél preferált az erőt felmutatni képes vezető.

A Korán az első két lépcsőfokot ismeri (2, 178-179), de csak a „ius talionis”-t (17: 33) hagyja érvényesülni. Az 5: 45 ája szó szerint értelmezi a bosszúállás elvét, amelynek elengedése az alamizsnálkodás jegyébe tartozó kivétel. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a koráni törvénykezés az individuum felelősségét hirdeti, ezért a megtorlás szereplője közösség nem lehet. Az „elismert módon” (2:178) tovább szűkíti a visszaélés potenciálját, mert a vérdíj címén felmerült képtelen követeléseket kizárja. Gnilka (2007)

¹⁵³ A „szemet szemért” elvet a szadduceusok szó szerint értelmezték, a későbbiek folyamán a zsidók megelégedtek a kártalanítással.

¹⁵⁴ Például a „képmutatók” vezérét, Abd Allah bin Ubaiy-t.

meglátása szerint Mohamed már a kora medinai időben (2: 247) felismerte, hogy szülővárosával szemben a fegyveres fellépés lesz az egyetlen lehetőség. A Koránban gyakran fedezhetünk fel olyan részeket, amelyek konkrét eseményekkel kapcsolatban buzdítottak a fegyveres harcra (2: 193; 8: 39; 9: 26). A 4: 71-83 versekkel Mohamed az uhudi csatavesztés után bekövetkezett letargiát akarja legyűzni. A fegyveres harc és a háború szabályait is lerakja a Próféta, amikor előírja „...hajítsd vissza nekik (a szerződésüket)...” (8: 58); ezzel utal arra, hogy ebben az esetben az ellenség sem tarthatja igazságtalannak a háborút, sőt a védekező jellegű harcokat kiemelten preferálja (22: 39). A fegyveres konfrontáción kívül, Eliade (2006) szerint sokszor helyette, a Próféta az ellenséggel szembeni fellépés széles eszközkészletével dolgozik. Mekka első térdre kényszerítését Mohamed politikai kreativitásával érte el, amikor elvágta az élelembeszerzés lehetőségét (23: 75-77). Mekka gabona exportőre, Tumáma bin Utal (a Banu Hanifa egyik nemzetségének főnöke) az iszlámra való áttérésekor beszüntette a Qurays élelmiszerimportját. A lépést súlyos éhínség követte, amely a történelmi hagyomány szerint arra kényszerítette a mekkai előkelőket, hogy levelet írjanak Mohamednek, amelyben szemére vetik, hogy szétszakította a velük való vérrokonság szálait. Diplomáciai szerződéssel érte el Mohamed, hogy ideiglenesen bevonulhasson Mekkába, amelynek okán a muszlimok Kr.u. 629 márciusában elvégezheték az umrát, a „kis zarándoklatot” (48: 24-25).

Ogilvie (1973) „Hitler-típus”-ként aposztrofálja a tehetséget, amennyiben antiszociális képességek mozgatják. Ennél a típusnál a Machiavelli által megfogalmazott „a cél szentesíti az eszközt” típusú társadalmi cselekvési mechanizmust figyelhetjük meg. Nagy Heródes gyermekek ellen elkövetett gyilkosságsorozata a történelem legsúlyosabb bűneire hívja fel figyelmünket. A politikai vezetésben abszolút tehetséges aktor a csecsemőkorú konkurens sikertelen elpusztításának krudélis kísérletekor egyben arra a helyzetre is rámutat, amelyet Czeizel (1997) többletfaktorként írt le. Ez nem jelent mást, mint az életben maradás imperatívuszát, az alkotásra alkalmas kor megélését.

Az ellenség szeretete a kereszténység értelmezése szerint nem reménytelen idealizmus, hanem bölcs stratégia a diktatúrán való felülkerekedésre. A politikus hősies viselkedése rossz színben tünteti fel az üldözött, és ezt a hatalmon lévők nem tudják befolyásolni. A kereszténység nem befelé fordított agresszió, hanem a szeretet bölcsessége által győztes stratégiává alakított fellépés. Ha feltesszük a kérdést, hogy hiányzik-e az erkölcsi és politikai józanság az ellenségszeretetből, a Szentírás válasza elutasító. Az ellenségszeretet meglehetősen hatásos lehet, ezt Gandhi 20. századi politikai tevékenysége

is bizonyította. Csíkszentmihályi (2008 333.) szerint ez azt a folyamatot is prezentálja, ahogy a személyes szinten megvalósuló komplexitás társadalmi fejlődésbe megy át. A további kérdés az, hogy ez az egyetlen törvényes szabály mutatkozik-e a vallásos politikai konfliktushelyzetben való viselkedésére vonatkozóan, és hogy a bibliai tanítás korábbi szakaszai érvényüket veszítették-e. A keresztény társadalmi tanítás válasza - a szerző felfogásától teljesen eltérően - egyértelmű nem, ugyanis mind az öt pont alatt felsoroltak maradandó forrást jelentenek a hívő számára, amikor azok alkalmazása megfelelő. Viviano (2003) az ellenség morális szintjétől teszi függővé, hogy a bibliai erkölcsnek mely fokát kell alkalmazni. Barkun (2004) és Rostoványi (2004) kiemelik a protestáns fundamentalisták hatását a neokonzervatív politikai irányzatra a 20. század utolsó évtizedeitől, akik nem rettentek meg Krisztus ellenségszeretetének teljes negligálásától.¹⁵⁵ A lehetőségek széles választékát figyelembe véve a „Hegyi beszéddel” is lehet kormányozni, ha nem feledkezünk meg a korábbi erkölcsi időszakról, amelyet a beszéd előfeltételez. Az ellenséggel és a politikai ellenféllel szembeni bosszú vágyát és annak gyakorlását Fitzmeyer (2003 b.) kizárja a keresztény életvitelből (Róm 12, 19-21). Isten eszkatológikus haragjának létezését - amely meg fog nyilvánulni a bűn ellen - a hívő ember nem felejtheti el. A Korán végső megoldása az ellenséggel szemben az ószövetségi fokozatokkal mutat párhuzamot: „...a földön azoknak a jutalma, hogy megöletnek, vagy keresztre feszítetnek, vagy egymással ellentétesen a kezük és a lábuk levágatik, vagy elűzetnek (erről) a földről” (5: 33). Igaz, Mohamed is hagy kikaput azoknak, akik Istenhez fordulnak, „mielőtt még hatalmat nyernének fölöttük” (5: 34).

Sisk (1993) kiemeli a társas kompetencia prioritását, valamint a csoportfolyamatok feltérképezésének fontosságát. Az első benyomás súlyát és annak csalóka módját ezért mindig a helyén kell kezelni. A Korán (12: 42) története alapján József azért raboskodott évekig, mert nem Istenben bízott, hanem az emberben. A Biblia Mózes példáján keresztül (Dt 3, 23-28) minden vezetőt figyelmeztet arra, hogy ha a népükért való fáradozás irányát eltévesztik, egyéni sorsuk félrecsúszhat. Még akkor is, ha Mózes és József a politikusok azon kategóriájába sorolható, akiket Tannenbaum (1986) - a társadalom preferenciái szerint osztályozandó - hiány (scarcity) tehetségként (pl. Abraham Lincoln, Winston Churchill) aposztrofált. A Korán (9: 53-54) az Istenbe vetett hitet ezért sorolja előtérbe a

¹⁵⁵ A Biblia (Dán 9, 20-27; Iz 2, 3; Iz 62, 6-7; Jk 11, 1-2) számos helye utal arra, hogy Jézus második eljövételének feltétele Izrael és a Templom helyreállítása, ennek előmozdításán dolgozik és lobbitevékenységet folytat több protestáns fundamentalista és evangélikalista szervezet: International Christian Embassy Jerusalem, Canaan Land Restoration Inc. of Israel, National Unity Coalition for Israel. Mindenképpen meg kell említeni, hogy ezzel a törekvéssel nem minden zsidó vallási irányzat ért egyet, többek között az ultraortodox zsidóság anticionista álláspontot képvisel.

társadalmi és gazdasági jellegű közjót szolgáló jócselekedetknél, valamint a vallási előírások, rituálék betartásánál. Mohamed őszintén ismeri be, hogy a rábízott kinyilatkozástól isteni segítség nélkül eltérítették volna, amely önmaga világi és túlvilági bukásával lenne egyenértékű (17: 73-75). Erről tanúskodik a „sátáni versek” (53: 19-25; 22: 52) körüli zavaros közjáték. A Próféta még Mekkában az iszlám mozgalom kritikus időszakában hajlítani akarta tanítását, hogy kedvezzen a Qurays vezetőinek. Az 53. szúra recitálása közben a Sátán olyan szavakat adott a nyelvére, amely, a történeti irodalom szerint, Allah lányait is elismerte volna transzcendens patrónusként. Hasonló eset történhetett volna Kr.u. 630-ban Taif ostromakor, amikor a Banu Taqif feltételekhez kötötte a behódolást. Az egyik kérésük az volt, hogy istennőjüket, al-Latot még egy esztendeig imádhassák. A Próféta nehéz döntés előtt állt, mert az elhúzódó ostrom kikezdte presztízsét. A Korán végleges konklúziója: „Ha ő számos dologban engedelmeskedne néktek, bizony, szorongattatásban lenne részetek!” (49: 7) nem hagy kétséget afelől, hogy Mohamed nem engedhet Isten akaratából. A kísértés elkerülése végett szétromboltatta az istennő szentélyét al-Mugira bin Subaval. „A zarándoklat” nevet viselő szúra (22: 52) és Lukács evangéliuma (4, 3-13) a legsötétebb ezoterikus erőt is felvillantja, amely a kinyilatkoztatás folyamatában tevékenykedő prófétákkal szemben felléphet.

Az ilyen típusú vezetők a társadalom önvédelme, jóléte számára elengedhetetlenül fontosak, ezért tekinti a nép kiválóságnak őket. Természetesen a feladat, a történelmi szituáció, a motivációs, interakciós és megerősítő hatások szintén befolyásolják azt, hogy ki lehet jó gazdasági- politikai vezető.

ÚJ TUDOMÁNYOS EREDMÉNYEK

A Szent Könyvek szövegrészeit megvizsgálva feltárultak előttünk azok a tendenciák, amelyek segítségével a felvetett kérdéseket feltehetőleg sikerül megválaszolni.

1. Első hipotézis (H1): a Szent Íratok lapjain térben és időben egyaránt egy univerzalisztikus és teleologikus struktúra bontakozik ki.

Az elemzésem alapján a következő tézis (T1) fogalmazható meg:

A Biblia, mint láthattuk, az emberiség történelmét valóban teleologikusan ábrázolja és egy metahistorikus üdvtörténeti rend megvalósulásáról tanúskodik. A történelem végső célja felé halad térben és időben, és egy lineáris, egyben univerzalisztikus történetsszemléletet tükröz, elutasítva a természet megismétlődő eseményeiből kiinduló ciklikus gondolkodást. Az zsidóság számára kánoniként értelmezett Ószövetség könyvei megkérdőjelezhetetlenné teszik a földi idő fontosságát, miután ez az egyetlen intervallum, amikor az ember szimbiózisban lehet Istennel. Izrael és a zsidóság „mi”-történetében Egyiptom a szolgaság háza, és az exodus jelentette a megszabadulást, míg a keresztény tanítás szerint Krisztus hozta a megváltást (Gal 5, 1), amivel az egész emberiséget a „mi” részévé szándékozott tenni. Ennek egyetlen korlátja maga az ember lehet, ugyanis minden földi uralommal szemben az „Isten uralmát” az jellemzi, hogy nem erőszakkal kényszeríti magát az emberre, hanem meghívással. Jézus és Mohamed fellépésükkor eszkatológikus próféciát hirdettek meg, amely a történelemnek adott sui generis minősítést. A modern embernek is ebben a telített időben kell tevékenykednie a történelem végéig, míg Isten uralma véglegesen meg nem valósul a földön.

A Korán szövegei dichotómiát sugallnak mind a térben vizsgált univerzalizmus, mind az idő értelmezésével összefüggésben. A mekkai periódusban született ajákban az iszlám az egyetemes üdvterv talaján áll, Medinában azonban az Ábrahám-vallás repriminációjával visszatér a nomád világ ciklikus felfogása és az arab identitás dominánssá válik. A Korán univerzalisztikus szemlélete ettől függetlenül megkérdőjelezhetetlen, hiszen az iszlám már Mohamed halálakor (Kr.u. 632. június 8.) is nyitottságot és integrációs lehetőséget kínált minden csatlakozni kívánó új komponensnek. A teljes befogadást az abbaszida-forradalom (Kr.u. 750) hozta meg, amely események következtében, fajtól függetlenül, minden muszlim egyenlő lett. A Korán olyan népeket tudott magához édesgetni, akiket a korábbi hódítók nem voltak képesek megszólítani (például a koptok jelentős hányada), vagy olyan társadalmakat, amelyek identitásuk

részének tekinthető „saját” vallással rendelkeztek (perzsák), esetleg más világvallás követői voltak (szírek). A Biblia szintűgy óriási erővel ragadott magával egész kontinenseket. A Szent Könyvekből kiáramló „spirituális-gravitációs” erő (amelyet nem lehet pusztán vallásiként értelmezni) még a 21. században is elképzelhetetlen tömegekre gyakorol hatást.

A 20-21. században az általam vizsgált Szent Könyvek alapján nyugvó világvallások main stream irányzataiban általános jelleggel dominál az univerzalisztikus attitűd és a lineáris időfelfogás. Ezzel ellentétben a vallási fundamentalista (eredetihez visszatérő) mozgalmakat a reipristinatio motiválja, visszafordulnak a kezdetekhez, az autentikus forráshoz, a Bibliához és a Koránhoz. Ez a muszlimok esetében Mohamed mintakövetését testesíti meg, aki visszatért az Ősíráshoz és Ábrahámhoz, hogy restaurálhassa az elrontott történelmet. Az újkori dzsihád mozgalmak azonban figyelmen kívül hagyják Mohamed toleráns álláspontját (2: 256), helyette a „kard-vers” (9: 5) kiterjesztő értelmezéséből vezetik le akcióikat. A keresztény fundamentalista csoportok szintén elfeledkeznek a Hegyi Beszédről (Mt 5, 3-12) és a krisztusi ellenségszeretetről (Mt 5, 43-48). Ezekben az esetekben a ciklikus történelemértelmezés válik dominánssá, amikor vissza kell térni az „aranykorhoz”, és ebből kifolyólag lehet a megrontott jelent helyreigazítani, egyben az addigi társadalmi és gazdasági rendező elveket is átértelmezni. A lineáris felfogás a történelemhez és a közösségekhez való viszonyban nem ismeri a drasztikus jellegű fordulatokat, ezért látásmódja univerzalisztikus marad a történelem végéig, amely a toleráns habitust is magában hordozza.

A Biblia és a Korán számára a térben egy kozmikus köldök található, amely a világ közepe, „szent hegye”. A zsidóknak ez Jeruzsálem és a Tábor hegye Palesztinában (Bír 9, 37), a keresztényeknek a Golgota, a muszlimoknak elsősorban Mekka a Kábával, másodsorban Medina és Jeruzsálem. A szent helyekhez való reláció a reciprocitást és a konfrontatív viszonyt egyaránt generálhatja. 21. századi relevanciájukat bizonyítják a minden évben felénk irányuló, óriási tömegeket megmozgató zarándoklatok. Egyben kirajzolódik a differencia is, míg a Biblia szent helyei nyitottak minden érdeklő számára, addig a Korán szakrália központjai zártak a „hitetlenek” előtt.

Az iszlám és a kereszténység közötti antinómiát egyrészt az univerzalisztikus jelleg adja, a minden embert megcélzó missziós attitűd, másrészt fundamentalista csoportjaik szegregációja, valamint szent idejük és területeik szerepeinek kizárólagos értelmezése.

2. Második hipotézis (H2:) a Szent Könyvek differenciált képet festenek a különböző társadalmi és gazdasági szerkezeti formákkal kapcsolatban, de azt vélelmeztük, hogy az optimális funkciókat biztosító struktúrák kifejeződnek a szövegekben.

Az elemzésem alapján a következő tézis (T2) fogalmazható meg:

A Bibliában és a Koránban megnyilvánuló Istenbe vetett hit közösségeket konstruált, a zsidóság politikai szerkezeti formáit, majd a zsidó és a keresztény vallási gyülekezeteket és az iszlám ummát. A premodern kor struktúrái még nem ismerték a differenciált, funkcionálisan tagolt szisztémákat, hanem a törzsi társadalom örökségét hordozták tovább. Ez egyben azt is jelentette, hogy a professzionális gazdasági és politikai alrendszerek szimbiózisban jelentkeztek, és csak a legkritkább esetekben különültek el egymástól.

Az Ószövetség idején különböző politikai, gazdasági szerkezetekben zajlott a kiválasztott nép élete. Kitűnik azonban, hogy a Szentírás elutasítja azt a felfogást, hogy létezhet egy optimális uralmi, gazdasági forma. Az államellenes, egalitáriánus, szegmentált törzsi struktúra ugyanúgy társadalmi és megélhetési keretként szolgált JHWH népének, mint az állam a királyság intézményével. Dániel története pedig véglegesen prezentálja, hogy nincs olyan struktúra, amelynek politikai és gazdasági méreteiből kifolyólag abszolút hatalma lenne, valamint, hogy nincs abszolút értékes államrend. Mindez azonban nem jelent automatikusan birodalom-ellenes aspektust. A fogság utáni korban JHWH népének meg kellett találnia azt az új külső formát (teokrácia), amelyben élhette életét, s amelyben úgy definiálhatta önmagát, hogy mint nép fennmaradhasson. A törvény kanonizálásával a zsidóság feltétlen zsinórmértéket kapott, amelyet a régi Izrael nem ismert, és ennek következtében Isten akaratát minden helyzetre nézve megtudhatta a törvényből. Az Ószövetség törvénye azonban nem állami eredetű, hanem az államot megkérdőjelező álláspontból ered, az úgynevezett „Szentség törvényéből” (Lev 17-26). A fogság utáni közösség ennek köszönhetően tudatosan illeszkedett be a mindenkori nagybirodalmak gazdasági és politikai keretei közé. Az önálló államiság gondolata csak a makkabeusi és az újszövetségi korban jelent meg.

Az iszlám a többi világvallástól keletkezése körülményeit tekintve élesen elkülönül, ugyanis nem egy erős politikai, katonai, gazdasági rendszer keretein belül született meg, hanem önmaga konstruálta saját struktúráját, majd birodalmát. Az ummában az egyén vallási és jogi értelemben az individualizáció útjára lép, de politikai és gazdasági aspektusból a közösség tagjaként realizálódik. A Korán nem szüntette meg a törzsi-rokonsági alapú rétegződést, csak kiegészítette a vallási alapú redisztribúció elvével. Ez

determinálta az ummán belül a nagyon erős szociális érzékenységet, hiszen a Koránban (2: 275) a kereskedelem és a jótékonyág összefüggő fogalmak. Az alapelv a pozitív gazdasági tevékenység támogatása, és a kamatok uzsora általi vagy a kockázatvállalás nélkül szerzett kereset lehetőségének elvetése. A jótékonyág ugyanis csökkenti az egyenlőtlenség szintjét a társadalomban, és Isten áldása kíséri a szegények támogatását. A jótékonyág fogalma nem korlátozódik a pénzbeli és a természetbeni juttatásokra, a tudás és a tapasztalat közvetítése is szükséges a szükségben lévők felé. A vagyon egyenlőtlen társadalmi elosztását azonban a Korán nem akarja felszámolni. Mohamed társadalom- és gazdaság-értelmezésének metodológiája az Ószövetség felfogásához áll közel, hiszen Isten sugallata motiválja. Az isteni eredetűnek vélt politikai és gazdasági státusz magában hordozza a kompromisszum nélkülséget, ahol az emberi komponens már impotensnek bizonyul. A megfelelő kultusz helyreállítása egyben a társadalmi, gazdasági viszonyok megváltoztatását is jelenti. Az Istenhez való reláció determinálja a másik emberhez és a társadalmi, gazdasági környezethez való viszonyulást. A Koránban és az Ószövetségben nem lehet elválasztani a vallást, a gazdaságot és a politikumot, míg az Újszövetségben igen, mivel a Biblia egész mondanivalóját Krisztusra vonatkoztatja.

Mindezekből következik, hogy a társadalmi-gazdasági struktúrához való kapcsolatukban markáns különbség található, mert Jézus tanítása radikálisan eszkatológikus jellegű maradt mindvégig, míg Mohamed revelációi evilági jelleget öltöttek. A keresztény közösség szervezésének kezdete az apostolok idejére datálható, amelyről leginkább Pál Kr.u. 49-67 között írt levelei tanúskodnak. Az Újszövetség közössége mindvégig vallási, míg a Korán közössége politikai, gazdasági jelzőkkel írható körbe. Mohamed nem definiálta a Koránban, hogy konkrétan milyen politikai, gazdasági berendezkedés szolgáljon a muszlim társadalom keretében. A fő rendező elv azonban megkérdőjelezhetetlen: „al-islám din vad aula” (Krizmanits 2008 160), azaz az iszlám a vallás és az állam szimbiózisa. A muszlimok számára egy politikai és gazdasági rendszer csak akkor lehet legitim, ha biztosítja az iszlám céljait. Ezzel szemben a zsidók és a keresztények egy vallásuk számára kedvezőtlen környezetben is lehetnek „jó fiai” Istennek. Még a zsidó fundamentalizmus is csak ritkán terjeszti ki hatósugarát az „Ígért földjén” túl eső területekre. A messiási Jézus mozgalomban ismét megjelent a régi társadalmi ideál utáni vágy (egalitáriánus társadalom). Ebből következően a korai keresztény közösségek sem akartak államot, csak állam alatti társadalmat, és a szociális különbségek felszámolására törekedtek. Az Újszövetség célja egy alternatív társadalom. Az Újszövetség értelmezése nem hagy sok lehetőséget a vallás és politika közötti

törésvonal betemetésére, de vannak kivételek: a katolikusoknál a felszabadítási teológia, a pravoszlávoknál a cezaropapizmus, a protestánsoknál és az anglikánok esetében az államvallások (Dánia, Norvégia, Svédország, Anglia); nem beszélve az USA-ban a fundamentalista, evangélikalista és egyéb puritán jellegű protestánsok milicista és önbeteljesítő Biblia magyarázatairól.

3. Harmadik hipotézis (H3): szerint a szent könyvek isteni normái egyszerre tükröznek flexibilis és rigorózus, dogmatikus álláspontot a profán világ gazdasági-társadalmi életét szabályozó törvényeivel és más vallások szakrális jogszabályaival való találkozásukkor, amelyek egyszerre adnak biztonságot a Szent Könyvek aktorainak (ugyanígy a posztmodern kor emberének), másrészt rémisztően hatnak a „multikulturális” világban.

Az elemzésem alapján a következő tézis (T3) fogalmazható meg:

A Biblia és a Korán optimális esetben nem tartja önálló területnek a jogot, az etikát, a gazdaságot és a politikát, és nem engedi a négy terület elkülönülését, nem húz közöttük éles szemantikai disztinkciót. A társadalom tagjának legfőbb életértéke a helyes magatartás egy abszolút erkölcsi normának megfelelően. Az értékelését, a döntését, a szándékát, az akaratát és a cselekvését különböző célokra irányítja, de ezeket mindig az igazságos vagy igazságtalan bináris kód határozza meg. Megfelelő lehet egy döntés gazdasági, kulturális, külpolitikai szempontból, de csak akkor szolgálja a politikus és az egész társadalom érdekét, ha morális és igazságos, azaz Istennek tetsző. A Biblia és a Korán tanítása nem elégszik meg azzal, ha a hívő ember látszólag az erény megtestesülése, de a politikai és gazdasági cselekvés sikeressége érdekében a morált figyelmen kívül hagyja.

Az államnak és a gazdasági élet szereplőinek mindig Isten igazságát kell képviselnie a Szent Könyvek szerint, és mindig lojálisnak kell lenniük Istenhez, tehát az isteni normához. Az ember az abszolút értéket, normát nem teheti relatívvá, és a relatívakat nem teheti abszolúttá. Politika, gazdaság és vallás normarendszere között akkor keletkezik konfrontáció, ha a vezetők elfelejtik, hogy létezik egy végtelen, teremtő Isten. Ezért kell a Biblia és a Korán alapján az államnak theopolitikát folytatnia, Isten ugyanis teret hagyott az emberi döntésnek. A Szent Írásokban lefektetett isteni norma más vallási vagy profán jogszabállyal akkor kerülhet kibékíthetetlen ellentétbe, ha olyan társadalmi, gazdasági keretek, szituációk lépnek elő, amelyek intoleránsnak számítanak. Ezekben az esetekben a törésvonalak áthidalhatatlanná válnak a normarendszerek között, és társadalmi, gazdasági kataklizmákhoz vezethetnek. A Szent Könyvek normarendszerei lerakták azt a

fundamentumot, amely alapján minden kor gondolkodói és cselekvői kikövetkeztethetik az aktuális válaszokat.

4. Negyedik hipotézis (H4:) azt állítottam, hogy a Biblia és a Korán átfogó elemzése lehetőséget ad számunkra egy új, eddig sehol nem használt vezetői tehetség tipológia megalkotására.

Az elemzésem alapján a következő tézis (T4) fogalmazható meg:

A modern tudomány számára vizsgálat tárgya lett a vezetői képesség, amely a tehetség egyik elismert formája. A Bibliában és a Koránban megjelenő tehetségkonceptiót a spirituális háttértartalom nélkül nem érthetjük meg. A tehetség meghatározásánál és a politikához, gazdasághoz való kapcsolatánál ezen belül jelenik meg egy szociokulturális szempont, amely a mindenkori közízlésre épít. Láthattuk, hogy az ó- és középkorban is voltak egymástól jól elhatárolható tehetségterületek, többek között a morális, az interperszonális, a társas, a gazdasági, az intellektuális és a fizikai. Társadalmi presztízsiük szerint hierarchikus viszonyba sorolhatjuk ezeket a kategóriákat, de az adott kor kihívásaira adandó válaszok alapján az említett kategóriák permanens változásban voltak. A morális terület prioritását a Biblia és a Korán sohasem vonja kétségbe, annál inkább egyes politikai, gazdasági funkciót betöltő szereplők.

Végezetül a Bibliában és a Koránban megjelenő, tehetséggel bíró közszereplőket tipologizálok. A tehetség ismérvét 5+1 dimenzió alapján ragadom meg. Abszolút moralitásnak, esetleg transzcendens dimenzióknak nevezem a +1-et. Ez a kategória kényszerítő erejű, és azt mutatja meg, hogy a politikai-gazdasági aktor milyen etikai attitűddel és habitussal bír. A mi esetünkben ez nem jelent mást, mint a „Teremtőhöz” való relációt. Az öt szimpla dimenzió az intelligencia, a „teremtő erő” (más néven a kreativitás), a motiváltság és a kitartás, a fizikai erő és végezetül egyéb személyiségjegyek és képességek. A Biblia és a Korán szemléletét, értékelési mechanizmusát követve két, egymástól eltérő előjelű csoportot tudunk megkülönböztetni. Elsőként azon kiemelkedő képességű közszereplők csoportját, akik JHWH és Allah hívására, tehát a transzcendens dimenzióra pozitív választ adnak, másodsorban azokét, akik negatív feleletet fogalmaznak meg. Mind a két csoportot tovább oszthatjuk 3-3 részre annak megfelelően, hogy az öt szimpla dimenzió mindegyikét birtokolják, esetleg a többségét, vagy csak 1-2 területen mutatnak kiemelkedő képességeket. Még egyszer le kell szegeznem, hogy a Biblia és a Korán tehetséges vezetőre vonatkozó koncepciója szerint csak annak a cselekedetei mozdíthatják elő hosszú távon a közjót, aki Isten törvénye szerint jár el.

Ezek alapján nevezem az első csoportot „Messiás típusnak”, vagy „Isteni kiválóságnak”, amelynek tagjai megkérdőjelezhetetlenek etikai síkon, és a tehetség mindegyik dimenziójában kiemelkedőt nyújtanak. A transzcendens jellegű elvárásoknak köszönhetően az eszményi politikai vezetők, Immanuel (Iz 7,14) és Ebed-JHWH (Iz 49,6) sorolhatók ide, hús-vér közszereplőt keresve pedig az egyiptomi társadalmi hierarchiában is magasra emelkedett Józsefet találhatjuk. Ennek ellentétpárja a „Káin típus”, aki az abszolút antiszociális tehetség. A politikailag sikeres birodalmak gonosz vezetőit írja le ezekkel a jellemzőkkel a Jelenések könyve (17.), Náhum próféta (3, 4-6), Izajás próféta (14,3-21) vagy a Korán (18: 94) Góg és Magóg inkarnációjával. Ezek a politikusok istenként vagy isteni jelzőkkel manifesztálták magukat, és befolyásukat abszolútnak értelmezték földön és égen.

A következő ellentétpár pozitív tagjánál meg kell említenem, hogy előfordulhat, hogy minden dimenzióban lehetőséget kapott a Teremtőtől, de élete egyes szakaszában vagy szakaszaiban elbukott a morális szférában; igaz, különböző körülményeknek köszönhetően vissza tudta nyerni személyes integritását. Mindezek alapján „Mózes típusként” neveztem meg ezt a csoportot, utalva arra, hogy a névadó egy-egy rövidebb periódusra többször is rossz választ adott a különböző kihívásokkal szemben. Egyben jelzem azt is, hogy a kiválasztott szereplő egyes területeken már nem felel meg a tehetséggel szemben támasztott követelményeknek. Gondoljunk csak arra, hogy Mózes beszédhibás volt. Negatív ellentétpárját „Heródes típusnak” nevezem, mert ezzel érzékeltetni tudom az abszolút amorális aspektust, de egyben azt is, hogy uralkodása az adott történelmi szituációban olyan vezetői képességeket csillogtatott meg, amiért kiérdemelte a „Nagy” jelzőt. A Korán nem ismeri Heródes alakját, de azoknak a népeknek a vezetőit igen, akik hasonló istentagadást követtek el.

Az utolsó ellentétpárnál olyan személyeket választottam ki az általam jelölt csoport névhordozójának, akiknél egy-egy terület jelent meg erősségként. A csoport pozitív felét „Sámson típus”-ként, míg negatív pólusát „Góliát típus”-ként ragadom meg. Mindkét kiválasztott szereplő elsősorban testi erejének köszönhetően emelkedett ki kortársai közül, mindketten elbuktak, de ez csak egyiküknél, Sámsonnál jelentett katarzist. A Korán esetében Sámson helyére Sault állíthatjuk, aki azonban a Bibliában ambivalens megítélés alá esik, amelyet tovább tetéz katonai öngyilkossága.

Végezetül szeretném azt is jelezni, hogy tipológiám, mint minden besorolás, megközelítő és ráutaló jellegű, és semmiképpen sem akarja azt a benyomást kelteni, hogy abszolút érvényű. Nem is lehet minden része az, hiszen az idő, mint az embert körülvevő,

kanti értelemben apriori kategória, minden egyén életében kényszerítő erővel jelentkezik. Értem ezen azt, hogy a velünk szemben szakadatlanul érkező kihívásokra gyakran még a kiemelkedő talentumok sem képesek egész életük folyamán, minden esetben a legoptimálisabb választ megadni. Az ember humán létezőként tomista megközelítésben eventuais, ez teszi a tipológiát is esetlegessé, de úgy vélem, ez a fajta besorolás mégis alkalmas arra, hogy elkülönítsük egymástól a Bibliában és a Koránban megjelenő különböző vezetői tehetség típusokat.

KÖVETKEZTETÉSEK ÉS JAVASLATOK

A kultúrák és kultuszok közötti párbeszédet a szerző a tudományon belül, interdiszciplináris viszonyok között elengedhetetlennek tartja. Az „írástudók” felelőssége meghatározóbb annál, hogy ezt a feladatot a politikára, a diplomáciára és az egyházakra hárítsák. Az interkulturális kapcsolatok erősítésére jóval több tudományos jellegű attrakcióra lenne szükség, a kölcsönös megismerés jegyében. Ez nem csak a társadalomtudományokra vonatkozik, hanem a reáltudományok és természettudományok területére is.

A felsőoktatásban szakiránytól függetlenül minden hallgatónak megfontolandó lenne egy olyan kurzus bevezetése, amely a kultúrák és kultuszok alapértékeit, egymáshoz való relációját mutatná be. A globális gazdasági és társadalmi folyamatok következtében egy diplomás ember a föld bármelyik kontinensén megjelenhet munkavállalóként, befektetőként, vállalkozóként, ahol az adott kulturális milió megalapozott ismerete nélkül kulturális zsákutcában találhatja magát.

Az EU integrációs folyamatainak mélyítése és szélesítése elképzelhetetlen az „Öreg Kontinens” identifikációjának átgondolása vagy átértelmezése nélkül, amikor több mint tízmilliós iszlám népesség él Európa határain belül, vagy évtizedek óta vár a csatlakozásra, mint a túlnyomórészt muszlimok lakta Törökország. A zsidó-keresztény-iszlám kultúrkör fogalmának tisztázása, a három komponens egymáshoz való kapcsolatának pontos meghatározása evidenciaként jelentkezik.

A szerző által felrajzolt vezetői tehetség tipológia és a mögötte álló taxonómia lehetőséget ad a gazdasági és társadalmi élet - a Szent Könyvek útmutatásait elfogadó - elitjének, hogy önmaguk integritását megőrizhessék, és a döntési szituációk krízispillanatait elkerülhessék vagy mérsékelhessék azáltal hogy önön kulturális attitűdjüknek és vallási habitusuknak komponenseit komparatív módon használhassák ugyanazon vagy más kultúrák képviselőivel történő interakciókban. A gazdasági és társadalmi státuszokat betöltő vezetők esetében a stresszhatások következtében kialakuló érzelmi-mentális kimerülés, egy esetleges burnout szindróma megelőzésében, kezelésében is hatékony segítséget nyújthat az önreflexiót, bensőséges elmélyülést elősegítő új ismeretanyag.

ÖSSZEFOGLALÁS

Az értekezésben a két világvallás szent könyvének (Biblia, Korán) társadalomtudományi aspektusból történő analizisével foglalkoztam. A témaválasztást indokolta a kultúrák és a kultuszok közötti relációk, konfrontációk 21. századi felerősödése. A téma aktualitásának a nyugati demokratikus világban van egy sajátos közgazdasági aspektusa is, méghozzá a 21. század elejének gazdasági válsága, illetve a válság tradicionális mikro- és makro-ökonómiai eszközökkel való kezelésének nehézségei. Ezek a kihívások az alternatív közgazdasági megoldásokra, többek között az etikai alapú vagy keresztény szemléletű teóriákra irányították a figyelmet. Az értekezés célja ezen megfontolásból éppen a primer források gazdaság- és társadalomképének elemzése.

Az alkalmazott kutatási módszerek eredményeként megállapítható, milyen hatással jelentkezett az idő és a tér értelmezése a gazdasági és társadalmi struktúrákra. Választ kaptunk a múlt, a jelen és a jövő értelmezésére, egymáshoz való relációjára és relevanciájára. Kidomborodtak előttünk azok a társadalmi, gazdasági szerkezetek és sajátosságaik, amelyek keretében éltek a választott népek. Ennek alapján vethettük fel azt a kérdést, hogy létezik-e optimális uralmi, gazdasági forma, és részesíthető-e bármelyik társadalmi szerkezet előnyben a többivel szemben. Feltérképeztük a szent könyvek isteni normáit, amelyek egyszerre tükröznek flexibilis és rigorózus, dogmatikus álláspontot a profán világ gazdasági-társadalmi életet szabályozó törvényeivel és más vallások szakrális jogszabályaival. A dolgozat releváns új kutatási eredménye, hogy a Biblia és a Korán átfogó elemzése lehetőséget adott számunkra egy új, eddig sehol nem használt vezetői tehetség tipológia megalkotására.

Kutatómunkám tapasztalatai és az eredmények alapján kiemelem, hogy a kultúrák és kultuszok közötti párbeszéd a tudományon belül, interdiszciplináris viszonyok között elengedhetetlen. Az interkulturális kapcsolatok erősítésére jóval több tudományos jellegű attrakcióra lenne szükség a kölcsönös megismerés jegyében. A felsőoktatásban szakiránytól függetlenül minden hallgatónak megfontolandó lenne egy olyan kurzus bevezetése, amely a kultúrák és kultuszok alapértékeit, egymáshoz való relációját mutatná be.

Az EU gazdasági és társadalmi értelemben is krízishelyzetbe került. Értelmezésem szerint az integrációs folyamatok mélyítése és szélesítése elképzelhetetlen az „Öreg Kontinens” identifikációjának átgondolása vagy átértelmezése nélkül, amikor több mint

tízmilliós iszlám népesség él Európa határain belül, vagy évtizedek óta vár a csatlakozásra, mint a túlnyomórészt muszlimok lakta Törökország.

Az általam felrajzolt új vezetői tehetség tipológia és a mögötte álló taxonómia lehetőséget ad a gazdasági és társadalmi élet – a Szent Könyvek útmutatásait elfogadó – elítjének, hogy önmaguk integritását megőrizhessék és a döntési szituációk krízispillanatait elkerülhessék vagy mérsékelhessék.

A gazdasági és társadalmi státuszokat betöltő vezetők esetében a stresszhatások következtében kialakuló érzelmi-mentális kimerülés, egy esetleges burnout szindróma megelőzésében, kezelésében is hatékony segítséget nyújthat az önreflexiót, bensőséges elmélyülést elősegítő új ismeretanyag.

SUMMARY

This study presents a sociological analysis of the Holy Books (the Bible and the Quran) of two world religions. The choice of subject is reasoned by the intensification of relations, confrontations between cultures and cults in the 21st century. A special economic aspect also contributes to the up-to-datedness of the topic in the western democratic world; in fact, the economic crisis at the beginning of the 21st century as well as the difficulties of managing the crisis with traditional micro- and macroeconomic tools. These challenges have directed our attention to alternative economical solutions, including theories on ethic base or Christian attitudes. Therefore, the aim of the study has been to analyse how wealth and society appears in the primary sources.

As a result of the research methods applied in this study, we can identify the ways in which the interpretation of space and time influenced economic and social structures. The results also give an answer to questions regarding the understanding of past, present and future as well as their relevance and relationship to each other. They highlight the special features of the social and economic structures that form the framework in which these chosen peoples lived. Based on these findings we raised the issue of the existence of an optimal rule or economic system and asked the question whether any social order can be preferred over the others. The Holy Books have also been studied in order to map the divine norms apparent in them. These norms reflect a flexible but at the same time rigorous and dogmatic attitude towards the legislation controlling the economic and social life of the profane world as well as towards the sacral laws of other religions. The most relevant research result of the present study enabled by the comprehensive analysis of the Bible and the Quran is a typology to classify leadership talent.

The research process and its results highlight the necessity of academic and interdisciplinary dialogue between cultures and cults. In order to strengthen intercultural relationships and mutual understanding, significantly more academic activity would be needed. It would also be worth considering the introduction of a course into the curriculum of all university students to deal with the fundamental values of cultures and cults and their relations.

The European Union is facing a crisis in both economic and social sense. In my understanding a deeper and broader integration process is unthinkable without reconsidering and re-interpreting European identification given the fact that a population of more than ten million Muslims is living within the borders of the “Old Continent” or has

been waiting for accession for decades as is the case with the predominantly Muslim Turkey.

The leadership talent typology outlined in this study and the taxonomy behind it enables those members of the economic and social elites who follow the guidance of the Holy Books to preserve their identity and avoid or at least mitigate the crisis involved in decision making.

By promoting self-reflection and inwardly oriented meditation, this new information might also prove to be useful to prevent or treat emotional and mental symptoms of burnout occurring as a result of stress and affecting leaders in prominent positions of economic and social life.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Abroms, K. I. (1985): Social giftedness and its relationship with intellectual giftedness. In: Freeman, J. (Ed.): *The Psychology of Gifted Children*. John Wiley and Sons Ltd., New York, 201-218.

Addison, L. (1979): Simulation gaming and leadership training for gifted girls. *Gifted Child Quarterly*, 23, 288-296.

Ahmad, K. M. G. (2002): *Az iszlám tanításának a filozófiája*. Palatinus Kiadó.

Al-Azami, M. M. (2003): *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*. UK Islamic Academy, Leicester.

Alford, H. J. – Naughton, M.J. (2009): *Menedzsment, ha számít a hit – Keresztény társadalmi elvek a modern korban*. Kairosz Kiadó, Budapest.

Al-Ghazali, S. M. (2000.): *A Thematic Commentary on The Qur'an*. Translated from the Arabic by Ashur A. Shamis, The International Institute of Islamic Thought, Herndon.

Almond, G. A. - Scott, R. E. - Sivan, E. (2003): *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*. University of Chicago Press.

Allport, G. W. (1980): *A személyiség alakulása*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

Altheim, F. (1962): *Entwicklungshilfe im Altertum. Die grossen Reiche und ihre Nachbarn*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1962.

Armstrong, K. (1998): *Mohamed: Az iszlám nyugati szemmel*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Arroyo, C. G. – Sternberg, R. J. (1993): Against all odds: A view of the gifted disadvantaged. In: Wallace, B. – Adams, H. B. (Eds.): *Worldwide perspectives on the gifted disadvantaged*. Bicester, UK: AB Academic Publishers, 29-43.

Asad, M. (1980): *The Message of the Qur'an*. Dar al-Andalus, Gibraltar.

Asad, T. (2002): *Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?* In.: Padgen, A. (Ed.): *The Idea of Europe From Antiquity to the European Union*. Cambridge University Press, Cambridge. 209-227.

Balala, M - H. (2011): *Islamic Finance and Law. Theory and Practice in a Globalized World*. Palgrave Macmillan, New York.

Bani Sadr, A. (1980): *Work and the Worker in Islam*. The Hamdami Foundation, Tehran.

Baritz, S. L. (2003): Az üzlet mint hivatás – utópia vagy realitás? A vállalati spiritualitásról egy keresztény konferencia kapcsán. *Kovács*, VII. évfolyam, 3-4. szám. (47-62).

Baritz, S. L. (2009): „Ti vagytok a föld sója”. A globális válság alternatív megközelítése. *Távlatok/84*. (5-19).

Baritz, S. L. (2011): Új bort új tömlőkbe? Önérdék, piac és profit az utilitarizmus és az erényetika tükrében. In: Ungvári Zrínyi, I. – Veress, K. (szerk.): *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó. (99-115).

Barkun, M. (2004): *Religious Violence and the Myth of Fundamentalism*. In.: Weinberg, L. & Pedahzur, A. (Eds.): *Religious Fundamentalism and Political Extremism*. Frank Cass Publisher, London. 55-70.

Bashear, S. (1993): On the origins and development of zakat in early Islam. *Arabica* 40., Jerusalem. (84-113).

Bárány, I. (ford.) (2001): *Platón: Theaitétosz*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest. 106-122.

Bauschke, M. (2001): *Jesus im Koran*. Böhlau Verlag, Köln.

Beck, E. (1975): Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse von Sure 2,118 (124)-135 (141). In.: Paret, R. (ed.): *Der Koran*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 111-133.

Beeston, A.F.L. (1972): Kingship in Ancient South Arabia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 15/1-3, 256-68.

Ben-Dor, G. - Pedahzur, A. (2008): Az iszlám fundamentalizmus egyedisége és a nemzetközi terrorizmus negyedik hulláma. In.: Krizmanits J. (szerk.): *Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban*. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 223-241.

Benedikt XVI. (2006): *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Herder Verlag, Freiburg.

Benke, J. (1987): *Az arabok története*. Kossuth Könyvkiadó.

Benyik, Gy. (2008): A Biblia és a Korán keletkezése és magyarázata. In.: Benyik György (ed.): *Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia*. JATE Press, Szeged. 71-88.

Beyme, von K. (1992): *Die politischen Theorien der Gegenwart*. Westdeutscher Verlag, Opladen.

Biblia Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás (1979). Szent István Társulat, Budapest.

Bobzin, H. (2000): Mohammed. C.H. Beck, München.

Bock, S. (2002): A bibliai Izrael története. Jel Kiadó, Budapest.

Bohannon, P. and Dalton, G. (eds.) (1962). Markets In Africa. Northwestern University Press. Evanston, Illinois.

Boyarin, D. (2001): "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John" (Harvard Theological Review, 94:3 [2001], Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. 242-84.

Bright, J. (1993): Izrael története. Kálvin Kiadó, Budapest.

Buber, M. (1998): A próféták hite. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Bulliet, R. W. (1990): The Camel and the Wheel? Columbia University Press, New York.

Bultmann, R. (1998): Az Újszövetség teológiája. Osiris Kiadó, Budapest.

Byrne, B. S.J. (2003): Levél a Filippieknek. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 329-339.

Collins, A. Y. (2003): Jelenések könyve. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 631-661.

Cook, D. (2007): Martyrdom in Islam. Cambridge University Press, Cambridge.

Cragg K. (1985): Jesus and the Muslim. George Allen & Unwin, London.

Cragg, K. (1984): Muhammad and the Christian. A Question of Response. Darton, Longman and Todd Ltd, London.

Czeizel, E. (1997): Sors és tehetség. FITT Image és Minerva Könyvkiadó, Budapest.

Cserháti J., Fábián Á. (szerk.) (1975): II. Vatikáni Zsinat tanításai, Budapest, Szent István Társulat.

Csicsman, L. (2008): Az Európai muszlim közösségek társadalmi integrációjának kérdőjelei a biztonságpolitikai kihívások tükrében. In.: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 297-320.

Csíkszentmihályi, M. (2008): A fejlődés útjai. A harmadik évezred pszichológiája. Nyitott Könyvműhely, Budapest.

Csíkszentmihályi, M. (2009): *Kreativitás. A flow és a felfedezés, avagy a találegonyság pszichológiája.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

Csíkszentmihályi, M. – Robinson, R. E. (1986): *Culture, time and the development of talent.* In: Sternberg, R. J. – Davidson, J. E. (Eds.): *Conceptions of Giftedness.* Cambridge University Press, Cambridge. 264-284.

Dalton, W. J. S.J. (2003): *Péter első levele.* In: *Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata.* Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 493-501.

Davis, G. A. – Rimm, S. B. (1985): *Education of the Gifted and Talented.* Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Inc.

Delumeau, J. (2004): *A Paradicsom története. A gyönyörök kertje.* Európa Könyvkiadó, Budapest.

Demandt, A. (2002): *Zeit und Unzeit. Geschichtsphilosophische Essays.* Böhlau Verlag, Köln Weimar.

Dillon, R. J. (2003): *Az Apostolok cselekedetei.* In: *Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata.* Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 229-295.

Diós, I., Farkas, O. (Eds.) (2000) : *Bocsássunk meg és kérjünk bocsánatot! II. János Pál szentföldi zarándokútjának beszédei és nagyböjt első vasárnapi homíliája.* Szent István Társulat, Budapest.

Dohmen, Chr. (1985): *Das Bilderverbot. Seine Entstehung u. s. Entwicklung im Alten Testament.* (Bonner biblische Beiträge 62). Königstein, Ts., Bonn: Hanstein 1985.

Donner, H. (1984): *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen.* ATD Ergänzungsreihe 4/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

El-Gamal, A. M. (2006): *Islamic Finance Law, Economics, and Practice.* Cambridge University Press, Cambridge.

Eliade, M. (1998): *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem.* Európa Könyvkiadó, Budapest.

Eliade, M. (2006): *Vallási hiedelmek és eszmék története.* Osiris Kiadó, Budapest.

Endreffy, Z. (ford.) (1986): *John Locke: Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról.* Gondolat Kiadó, Bp.

Esposito, J. L. (1999): *The Islamic Threat. Myth or Reality?* Oxford University Press, New York.

Evangelische Kirche in Deutschland (2006): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. http://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf. Letöltve: 2013. 01. 13.

Ezzati, A-F. (1981): The Revolutionary Islam and the Islamic Revolution. Ministry of Islamic Guidance, Tehran

Farkasfalvy, D. (1994): Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez. Szent István Társulat, Budapest.

Firestone, R. (1999): Jihad: The Origin of Holy War in Islam. Oxford University Press, New York.

Firth, W. R. (1963): Elements of Social Organization. Beacon Press, Boston.

Fitzmyer, J. A. S.J. (2003a.) : Levél a Galatáknak, in.: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 313-329.

Fitzmyer, J. A. S.J. (2003b.): Levél a Rómaiaknak. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 385-443.

Fodor, Gy. (2008): Bibliai és koráni exegézis. In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 121-130.

Foucault, M. (1990): Felügyelet és büntetés. A börtön története. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

Frenkl, R. (2002): Sporttehetség. In: Czeizel E. – Gáborjáni P. – Gyarmathy É. – Palotás J. – Százdí A. (szerk.): Magyar Tehetséggondozó Társaság, Almanach 2002. Petit Real, Budapest. 63-68.

Frenkl, R. (2010): Az emberi teljesítés, mint érték, hatása az élet kiteljesedésében, a Biblia tükrében és napjainkban. In: Závoti, Józsefné (szerk.): „Amit a legkisebbel tesztek azt énvelem teszitek”. Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, Sopron. 37-42.

Gagné, F. (1991): Toward a Differentiated Model of Giftedness and Talent. In: Colangelo, N. – Davis, G. A. (Eds.): Handbook of Gifted Education. Allyn and Bacon, Boston. 65-80.

Gagné, F. – Begin, J. – Talbot, L. (1993): How well do peers agree among themselves when nominating the gifted or talented? Gifted Child Quarterly, 37 (1.), 39-45.

Galwash, A. A. (1968): The Religion of Islam. Al-Shaab Printing House, Cairo.

Gardner, H. (1997): Rendkívüliek. Kulturtrade Kiadó, Budapest.

Gál, F (1987): János evangéliuma. Szent István Társulat, Budapest.

- Gecse (1980): Vallástörténet. Kossuth Könyvkiadó.
- Giesen, H. (1995): Herrschaft Gottes – heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien. Verlag F. Pustet, Regensburg.
- Glaserapp v. H. (1993): Az öt világvallás. Gondolat Talentum.
- Gnilka, J. (2007): Biblia és Korán. Szent István Társulat, Budapest.
- Gnilka, J. (1999): Die frühen Christen. Verlag Herder, Wien.
- Góják J. (szerk.) (1991): A társadalom keresztény alapelvei, Rerum Novarum XIII. Leo pápa körlevele a munkások helyzetéről. A KDNP kiadása, Budapest.
- Goldziher, I. (1981a.): A Higa - költészet előtörténete. In.: Simon, R. (szerk.) Az iszlám kultúrája. II. Gondolat, Budapest. 597-764.
- Goldziher, I. (1980): Az iszlám. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- Goldziher, I. (1981b.): Az iszlám vallása. In.: Simon, R. (szerk.) Az iszlám kultúrája. II. Gondolat, Budapest. 765-847.
- Goldziher, I. (1981): Nomadizmus és földművelés. In.: Simon, R. (szerk.) Az iszlám kultúrája. I. Gondolat, Budapest. 7-70.
- Gyarmathy, É. (2011): A tehetség. Fogalma, összetevői, típusai és azonosítása. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.
- Haag, H. (1989): Bibliai Lexikon, Szent István társulat, Budapest.
- Haag, H. (2006): Csak aki változik marad hű önmagához. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- Harrington, J. D., S.J. (2003): Evangélium Márk szerint, in.: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 43-95.
- Harsányi, I. (1994): Tehetségvédelem. Magyar Tehetséggondozó Társaság, Budapest.
- Haynes, J. (1998): Religion in Global Politics. Longman, London.
- Hentschel, G. (2008) : „Miért kérdezed a nevemet?” A közeli és a távoli Isten. In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 113-119.
- Hopkin, J. (2002): Comparative Methods. In.: Marsh, D., Stoker, G. (eds.): Theory and Methods in Political Science. Palgrave-MacMillan, London. 249-267.
- Horgan, M. P. (2003): Levél a Kolosszeieknek. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 455-465.

- Horváth, J. ford. (2001): Platon: Philéosz, Atlantisz Kiadó, Budapest. 92-105.
- Hoyland, R. G. (2001): Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam. Routledge, London.
- Hultgren, A. J. (2002): The Parables of Jesus. A Commentary. W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Huntington, S. P. (2008): A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Ibn Khaldún (1995): Bevezetés a történelembe. Ford. Simon R., Osiris Kiadó, Budapest.
- Jagersma, H. (1991): Izráel története I-II., Budapest.
- János Pál pápa II. (2003): Ecclesia in Europa. Az Egyház Európában kezdetű apostoli buzdítása. Szent István Társulat, Budapest.
- Jakubinyi, Gy. (2008): A Katolikus Egyház és az Iszlám a II. Vatikáni Zsinat Nostra Aetate kezdetű dokumentum fényében. Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról (NA3). In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 17-22.
- Jackson, N. E., – Butterfield, E. C. (1986): A conception of giftedness designed to promote research. In: Sternberg, R. J. – Davidson, J. E. (Eds.): Conceptions of Giftedness. Cambridge University Press, Cambridge. 151-181.
- Jeremias, J. (1970): Die Gleichnisse Jesu, 8. Durchgesehene Auflage. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.
- Kaleem, A., Ahmed, S. (2010): The Quran and Poverty Alleviation. A Theoretical Model for Charity-Based Islamic Microfinance Institutions (MFIs). Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly Volume 39 Number 3. 409-428. <http://nvs.sagepub.com/content/39/3/409.refs.html>
- Karris, R. J. O.F.M. (2003): Evangélium Lukács szerint, in.: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 161-229.
- Kavanaugh, J. F. [2003]: Krisztus követése a fogyasztói társadalomban - A kulturális szembenállás lelkisége. Ursus Libris - Altern-csoport, Budapest.
- Kepel, G. (2007): Dzsihad. Európa Kiadó, Budapest.
- Khatena, J. (1992): Gifted: Challenge and response for education. Illionis, Itasca, Peacock Publishers Inc.

Kis, J. (ford.) (1978): Jean - Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről avagy a politikai jog alapjai. Magyar Helikon, Budapest.

Komoróczy, G. (1992a.): A babilóni fogság, in.: Komoróczy, G.: Bezárkózás a nemzeti hagyományba, Századvég Kiadó, Budapest. 230-305.

Komoróczy, G. (1992b.): Arany fej, agyaglábú szobron, in.: Komoróczy, G.: Bezárkózás a nemzeti hagyományba, Századvég Kiadó, Budapest, 1992., 108-183.

Komoróczy, G. (1992c.): Bezárkózás a nemzeti hagyományokba, in.: Komoróczy, G.: Bezárkózás a nemzeti hagyományba, Századvég Kiadó, Budapest, 183-199.

Komoróczy, G. (1992d.): Jeremiás, Jeruzsálem, Nebúkadreccar, in.: Komoróczy, G. Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Századvég Kiadó, Budapest, 199-230.

Koselleck, R. (2003): Elmúlt jövő. A történeti időszak szemantikája. Atlantisz könyvkiadó, Budapest.

Králik, L. (2010): Muzulmán világ. Riport Kiadó, Nagyvárad.

Kránitz M. (2008): Egy Isten, két vallás. Azonosságok és különbözőségek a keresztény és az iszlám istenfelfogásban a Tanítóhivatal szemszögéből. In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 53-68.

Krizmanits, J. (2008a.): Gondolatok a fundamentalizmus kérdésköréhez. In.: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 13-22.

Krizmanits, J. (2008b.): Politika és iszlám. In.: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 159-221.

Küng, H. (2006): Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. Piper, München.

Landau, E. – Tarján, T. K. (1997): Bátorság a tehetséghez. Calibra Kiadó, Budapest.

Lawrence B. B. (1995): Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age. University of South Carolina Press.

Leimgruber, S. (2008): Ábrahám a Bibliában és a Koránban. In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 131-142.

Lings, M.(2003): Az iszlám prófétája. Salam Alapítvány, Budapest.

Lohfink, N. (1989): Das Jüdische am Christentum. Verlag Herder, Wien.

Lorenz, K. (2001): A civilizált emberiség nyolc halálos bűne. Cartaphilus Könyvkiadó, Budapest.

Luxenberg, Ch. (2011): "Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache." 4. Auflage: Schiler, Berlin.

Lüling, G. (1992): Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie. Lüling, Erlangen.

Madigan, D. S.J. (2008): Az ige népe: János olvasása muzulmánokkal. In: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 103-112.

Manyas, R. K. (2008): Az iszlám irányzatai. In: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 23-48.

Maróth, M. (2008): A politikai hatalom kérdései az iszlámban. In: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 61-69.

Marquard, O. (2001): Az egyetemes történelem és más mesék. Atlantisz Kiadó, Budapest.

Marty, E. M. - Applebay, R. S. (1991-95): The Fundamentalism Project. I-V. University of Chicago Press, Chicago.

McCreesh, T. P. (2002): A Példabeszédek könyve. In: Jeromos Bibliakommentár I., Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 697-711.

Meier, J. P. (1994): A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Volume Two: Mentor, Message, and Miracles. Mentor. Doubleday, New York.

Mousalli, A. S. (2008): Demokrácia és pluralizmus az iszlám szellemében. In.: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 99-120.

Munif, A - F. (2008): A Korán magyarázat és helye a muszlim gondolkodásban. In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 27-51.

Munif, A - F. (2008 a.): Szélsőségesség és mártíromság muszlim nézőpontból. In.: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 243-266.

Murphy-O'Connor, J., O.P. (2003): Első levél a Korintusiaknak. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 339-365.

Muzslay, I. (1995): Gazdaság és erkölcs. Márton Áron Kiadó, Budapest.

Nagel, T. (1994): Geschichte der islamische Theologie. Untertitel: Von Mohamed bis zur Gegenwart. Verlag C.H. Beck, München.

Nagy, L. (1930): A tehetség lélektani problémái. In: Harsány, I. (szerk.) (1994): Tehetségvédelem. Magyar Tehetséggondozó Társaság, Budapest.

Nauman, Th. (2004): Ismael unter dem Segen des Gottes Abrahams. in: H.-M. Barth; Chr. Elsas (Hg.), Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden, IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposion, Marburg 2002. Hamburg. 179-192.

Newby, G.D. (1988): A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to their Eclipse under Islam. University of South Carolina Press, Columbia.

Neyrey, J. H. S.J. (2003): Péter második levele. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 661-668.

Németh, P. (2008): A radikális monoteizmus és politikai radikalizmus összefüggései az iszlám világban. In: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 49-60.

Nicholson, R. A. (1997): Az iszlám misztikája. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest.

Noth, M. (1966). Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Hildesheim, Gg Olms.

Ockerfels, W. (1992): Kis katolikus társadalomtan, Katolikus Társadalmi Akadémia.

Ogilvie, E. (1973): Gifted Children in Primary Schools. Macmillan Educ. Ltd.

Paret, R. (2001): Der Koran: Kommentar und Konkordanz. 6. Auflage. Kohlhammer, Stuttgart.

Paret, R. (2005): Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Kohlhammer, Stuttgart.

Peters, R. (1996): Jihad in Classical and Modern Islam. Markus Wiener, Princeton.

Polányi, K. (1972): Dahomey és a rabszolgakereskedelem. Egy archaikus gazdaság elemzése. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.

Polanyi, K. (1968): Essays - Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi. George, D. (ed.). Anchor Books, Garden City, N.Y.

Popper, P. (2006): Vallásalapítók. Saxum Kiadó.

Preuss, H. D. (1991): *Theologie des Alten Testaments. I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln.* Kohlhammer, Stuttgart.

Procopius, C.: *Opera Omnia* (CHSB VOL 2).
[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0490-0575,Procopius Caesariensis, Opera Omnia \(CSHB Vol 2\), GR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0490-0575,Procopius_Caesariensis,Opera_Omnia_(CSHB_Vol_2),GR.pdf). Letöltve: 2013.01.20. 15. óra.

Quigley, W. (2003): *Catholic Social Thought and the Amoralism of Large Corporations: Time to Abolish Corporate Personhood.* Loyola University New Orleans School of Law. <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/mgmt/Bilbao/papers/Daniels.pdf>; 2013.04.20.

Qutb, S. (2003): *Int he Shade of the Quran. Vol III. Surah 4.* Islamic Foundation. <http://www.kalamullah.com/shade-of-the-quran.html>; 2013.03.07.

Rad, von G. (2000-2001): *Az Ószövetség teológiája I-II.* Osiris Kiadó, Budapest.

Rad, von G. (1951): *Der Heilige Krieg im alten Israel.* Zwingli - Verlag, Zürich.

Rauschenbusch, W. (1917): *The Social Principles Of Jesus.* Rochester Theological Seminary, New York City. <http://www.gutenberg.org/dirs/2/9/9/1/29912/>

Renzulli, J. (1978): *What makes giftedness? Reexamining a definition.* Phi Delta Kappa. 60, 180-184.

Retsö, J. (2003): *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads.* Routledge Curzon, New York.

Ricoeur, P. (2000): *Politikai nyelv és retorika.* In: Szabó, M. - Kiss, B. - Boda, Zs. (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest. 53-62.

Robertson, P. (1993): *Az új világrend. Hit Gyülekezete, Budapest.*

Robinson, F. (1996): *Az iszlám világ atlasza.* Helikon, Budapest.

Robinson, N. (2003): „Jesus”. In: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an, Volume Three,* Brill, Leiden–Boston. 7-21.

Rodinson, M. (1978): *Islam and Capitalism.* University of Texas Press, Austin.

Rostoványi, Zs. (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén.* Aula, Budapest.

Rostoványi, Zs. (2004): *Az iszlám világ és a Nyugat.* Corvina, Budapest.

Roy, O. (2004): *Globalised Islam. The Search for a new Ummah.* C Hurst & Co Publishers Ltd, London.

Rózsa H. (1986): *Az Ószövetség keletkezése.* Szent István Társulat, Budapest.

- Rózsa, H. (2001): Üdvösségeközvetítők az Ószövetségben. Szent István Társulat, Budapest.
- Rushdie, S. (1988/2004): The Satanic Verses/Sátáni versek. Viking/Konzorcium, London/Budapest.
- Said, E. (1978): Orientalism. Routledge and Kegan Paul, London.
- Salamon, A. – Munif, A. F. (2003): Saría. Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa. Press Con Kiadó, Budapest.
- Schreiner, S. (2008): A Korán mint Biblia - magyarázat és az íráshamisítás problémája. In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 89-102.
- Schubert, K. (1992): Die Religion des Judentums, Leipzig Benno Verlag.
- Schulz, E. (2005): Der Mensch als Bild Gottes – der Mensch an der Grenze des Lebens. Ein Leitbild des seelsorglichen Handelns. Erfurter Theologische Studien, Band 86, St. Benno-Verlag, Leipzig.
- Scott, B.B. (1990): Hear Then the Parables. A Commentary on the Parables of Jesus. Fortress Press, Minneapolis.
- Senior, D. (1992): Jesus: A Gospel Portrait. Paulist Press, Mahwah.
- Shahin, E. El-D. (2008): Szalafijja. Dzsemal ed-Dín al-Afgháni és Muhammed Abduh reformmozgalma a 19-20. század fordulóján. In: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 121-133.
- Shariati, A. (1979): Ont the Sociology of Islam. Mizan Press, Berkeley.
- Simon, R. (1975): A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege. Akadémia Kiadó, Budapest.
- Simon, R. (1982): A törzstől az államig. In: Tőkei, F.: Őstársadalom és ázsiai termelési mód. Magvető Könyvkiadó, Budapest. 347-460.
- Simon, R. (1982a.): Az arab történelmi mozgás tendenciáihoz: A tulajdonviszony és az államiság kérdéséhez. In.: Tőkei, F.: Őstársadalom és ázsiai termelési mód. Magvető Könyvkiadó, Budapest. 461-496.
- Simon, R. (1967): Az iszlám keletkezése. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Simon, R. (2002): Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire. Akadémia Kiadó, Budapest.
- Simon, R. (2009): Iszlám kulturális lexikon. Corvina Kiadó, Budapest.
- Simon, R. (ed.) (1994): Korán. A Korán világa. Helikon Kiadó, Budapest.

Sisk, D. A. (1993): Leadership education for the gifted. In: Heller, K. A. - Mönks, F.J. - Passow, A.H. (Eds.): International Handbook of Research and Development of Giftedness and Talent. Pergamon, Oxford. 491-505.

Soggin, A. J. (1999): Bevezetés az Ószövetségbe. Kálvin Kiadó, Budapest.

Stogdill, R. M. (1974): Handbook of leadership: A survey of theory and research. New York, Free Press, New York.

Strauss, L. (1999): Természetjog és történelem. Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest.

Szabó, M. ford. (1984): Platon: Állam. In: Platon összes műve I-III. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Székely, J (2003): Az Újszövetség teológiája, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest.

Tannenbaum, A. J. (1983): Gifted children: Psychological and educational perspectives. Macmillan, New York.

Tannenbaum, A. J. (1986): Giftedness: psychosocial approach. In: Sternberg, R.J. – Davidson, J. E. (Eds.): Conceptions of Giftedness. Cambridge University Press, Cambridge. 21-52.

Terman, L. M. (1924): The physical and mental traits of gifted children. In: Tannenbaum, A. J. (1986): Giftedness: psychosocial approach. In: Sternberg, R. J. – Davidson, J. E. (Eds.): Conceptions of Giftedness. Cambridge University Press, Cambridge.

Thomas, D. (ed.) (2007): The Bible in Arab Christianity. (The History of Christian-Muslim Relations 6). Leiden: Brill.

Tibi, B. (2008): A fundamentalizmus. In: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 135-157.

Tibi, B. (1996): War and Peace in Islam. In: Nardin, T. (ed.): The Ethics of War and Peace. Princeton University Press, Princeton. 128-145.

Tomka Miklós, Goják János (szerk.) (1993): Az egyház társadalmi tanítása, dokumentumok, Budapest, Szent István Társulat.

Turner, B. S. (1974): Weber and Islam: A Critical Study. Routledge and Kegan Paul, London.

Tüske, L. (2008): A politikai tér és az aktivista utópia a 20. századi iszlámban. In: Krizmanits J. (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 91-97.

Vámosi, P. (ford.) (1999): Thomas Hobbes: Leviatán. I. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Viviano, V. B. O. P. (2003): Evangélium Máté szerint. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 95-161.

Watt, W. M. (2000): Az iszlám rövid története. Akkord Könyvkiadó.

Watt, W. M. (1953): Muhammad at Mecca. Clarendon Press, Oxford, UK.

Watt, W. M. (1956): Muhammad at Medina. Clarendon Press, Oxford, UK.

Weber M. (1987-1999): Gazdaság és Társadalom. 1-2/4. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.

Wechsler, D. (1974): Manual for the Wechsler Intelligence Scale for Children – Revised. Psychological Corporation, New York.

Westermann, C. (1993): Az Ószövetség teológiájának vázlata. Református Theológiai Akadémia, Budapest.

Wild, A. R. S.J. (2003): Lelkipásztori levelek. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 477-493.

Wolff, H. W. (2001): Az Ószövetség antropológiája. Harmat-Porta.

Wright, A. G. – Murphy, R. E. – Carm, O. – Fitzmyer, J. A. (2003): Izrael története. In: Jeromos Bibliakommentár III., Biblikus tanulmányok. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest.

Young, H. B. (1998): The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation. Hendrickson Publishers.

Zirker, H. (2012): Der Koran. Zugänge und Lesarten. vollst. (neu bearb. und erweit. 2. Aufl.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Zovkic, M. (2008): Jézus gyerekkora a Koránban és a szinoptikus evangéliumokban. In: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 143-164.

Fontosabb internetes forráshelyek:

<http://www.sullivan-county.com/id2/index.htm>

http://www.muslimaccess.com/islamic_resources.asp

<http://www.depositum.hu/tanitas.html>

<http://www.kalamullah.com/books.html>

http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/batn-SIM_1286

JOGI NYILATKOZAT
NYILATKOZAT

Alulírott **Varga Norbert** jelen nyilatkozat aláírásával kijelentem, hogy a(z) **A BIBLIA ÉS A KORÁN GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM KÉPE – A KÉT FORRÁS KOMPARATÍV ELEMZÉSE** című

PhD értekezésem

önálló munkám, az értekezés készítése során betartottam *a szerzői jogról szóló 1999. évi LXXVI. tv.* szabályait, valamint a Széchenyi István Gazdálkodás- és Szervezéstudományok Doktori Iskola által előírt, a doktori értekezés készítésére vonatkozó szabályokat, különösen a hivatkozások és idézések tekintetében.¹

Kijelentem továbbá, hogy az értekezés készítése során az önálló kutatómunka kitétel tekintetében a programvezetőt illetve a témavezetőket nem tévesztettem meg.

Jelen nyilatkozat aláírásával tudomásul veszem, hogy amennyiben bizonyítható, hogy az értekezést nem magam készítettem, vagy az értekezéssel kapcsolatban szerzői jogsértés ténye merül fel, a Nyugat-magyarországi Egyetem megtagadja az értekezés befogadását.

Az értekezés befogadásának megtagadása nem érinti a szerzői jogsértés miatti egyéb (polgári jogi, szabálysértési jogi, büntetőjogi) jogkövetkezményeket.

Sopron, 2013. április 29.

.....
doktorjelölt

¹ **1999. ÉVI LXXVI. TV. 34. § (1) A MŰ RÉSZLETÉT – AZ ÁTVEVŐ MŰ JELLEGE ÉS CÉLJA ÁLTAL INDOKOLT TERJEDELEMBEN ÉS AZ EREDETIHEZ HÍVEN – A FORRÁS, VALAMINT AZ OTT MEGJELÖLT SZERZŐ MEGNEVEZÉSÉVEL BÁRKI IDÉZHETI.**

36. § (1) nyilvánosan tartott előadások és más hasonló művek részletei, valamint politikai beszédek tájékoztatás céljára – a cél által indokolt terjedelemben – szabadon felhasználhatók. Ilyen felhasználás esetén a forrást – a szerző nevével együtt – fel kell tüntetni, hacsak ez lehetetlennek nem bizonyul.