

Maróth Miklós

Hogyan lehet megőrizni Európa keresztény identitását?

How to Preserve Europe's Christian Identity



Összefoglalás

Maróth Miklós Corvin-lánccal kitüntetett, Széchenyi-díjas egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja az iszlám kérdéséről adja közre gondolatait, a dolgozat fő esszenciája annak tudományos igazolása, hogyan lehetne megőrizni Európa keresztény identitását, különös tekintettel az elmúlt években felerősödött migrációra, az iszlám térségből történő bevándorlásra. Maróth professzor álláspontja szerint Európa római, avagy keresztény kultúrája akkor marad meg, ha individualista, anyagi-as szekularizált szemlélete teret enged a közösségi, gondoskodó, vallási közösségekre építő hagyományainak. Akkor, ha ismét elismeri a természetjog létét és érvényességét.

Kulcsszavak: iszlám, kereszténység, rómaiság, természetjog, historicizmus, közösségi szellem, individualizmus

Summary

University professor Miklós Maróth, regular member of the Hungarian Academy of Sciences, publishes his ideas about questions related to Islam. Recommendations, supported by scientific data, are given for preserving Europe's Christian identity, with special focus on the immigration from Muslim areas, which has increased in the past few years. In Professor Maróth's position, Europe's Roman heritage or Christian identity can survive if its individualistic, materialistic and secularized approach leaves room for collective and caring traditions relying on its religious communities, and when it regains recognition of the existence and validity of natural law.

Keywords: Islam, Christianity, Roman heritage, historicism, community spirit, individualism

MARÓTH MIKLÓS, professzor, igazgató, Avicenna Közél-Kelet Kutatások Intézete, az MTA tagja (maroth@avicenna-kkki.hu).

A NÉMET HISTORICIZMUS

A 18. század végén kibontakozó (W. von Humboldt: *Grenzen der Wirksamkeit des Staates; Denkschrift über die deutsche Verfassung*), majd a 19. században kivirágzó német történeti iskola (Dilthey, Windelband, Meinecke stb.) új irányt szabtak a német gondolkodásnak. Von Humboldt az említett politikaelméleti művében, John Locke nézeteihez kapcsolódva, arra az eredményre jutott, hogy az állam nem gátolhatja az egyént boldogsága elérésében, illetve nem gátolhatja az egyén maga választotta fejlődését. Szerinte az egyént csakis saját mértékeivel, nem pedig külső, absztrakt normákkal szabad mérni. Az állam tevékenységét ennek következtében az egyén védelmére kell korlátozni: az állam kötelessége megvédeni őt minden sérelemtől, és elhárítani minden akadályt a kibontakozása útjából. Az államtól megvon minden hatáskört még a nevelés, a vallási élet és az erkölcsi normák meghatározása terén is. Elismeri ezeknek a kérdéseknek a fontosságát, de úgy látja, ezekkel kapcsolatban minden döntést a polgárok szabad társulásainak kell meghozniuk.

A kultúrát is a polgárok szabad társulásai fejlesztik, ezért az államot és a polgári társadalmat világosan el kell választani egymástól. E nézetéből fakad a híres tétele az akadémiai szabadságról (*akademische Freiheit*): az egyetemeknek önálló javakkal kell rendelkezniük, hogy az állam minden beavatkozásától mentesek legyenek, ne fűggyenek tőle, mert csak így lehet biztosítani a tudományos kutatás és az oktatás szabadságát.

Ezek a nézetek többé-kevésbé értelmezhetők a kor nagy kérdésére adott válaszként: a németek nagyjából ebben az időben, az angoloktól és a franciáktól némileg lemaradva, léptek a polgári fejlődés útjára, és ennek a fejlődésnek a legfőbb gátja a feudális hagyományokat ápoló államszervezet volt.

Ezt a nézetet látszik igazolni művének másik vonulata is, amely nem más, mint a paternalista rendőrállam elítélése. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy elméletének megvalósításában az adott helyzet „szükségyszerűségei” jelenthetik a legfőbb akadályt, márpedig a szükségszerűségeket mindig a lehető legkomolyabban kell figyelembe venni. Azaz a helyzetben adódó szükségszerűségek és az egyének sajátszerűségei jelölik ki a mindenkori politika határait (Iggers, 1988:82–83).

Az egyének és az egyéni törekvések szerepét még inkább hangsúlyozza az *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte* című töredékében, ahol azt fejtegeti, hogy az ember az egyéni lényegéből fakadó belső képességei révén, intuitív módon ismerheti meg az élő természetet, az élettelen pedig annyira sem (Iggers, 1988:84–85). Általános ismereteink tehát vagy egyénre szabottak, vagy nincsenek is, ezért általános törvényszerűségeket nem is tudunk megismerni.

Humboldt főntebb már említett és az itt nem említett követői végül arra az eredményre jutottak, hogy a társadalmak nézetei az alapvető kérdésekről mind történetileg meghatározottak. Különböző korokban és társadalmakban különbözőképp határozzák meg, mi az igazságosság, mi az erényesség, mi helyes, mi helytelen és így tovább. Szerintük ezek az eltérő nézetek a maguk idejében és a maguk helyén mind egyaránt érvényesek és igazak (Strauss, 1999:15–32).

Max Weber érvelése szerint olyan alapvető fogalmat sem tudunk meghatározni, mint az igazságosság. Arisztotelész példájából kiindulva azt mondja, hogy a természet

egyedeket eltérő képességekkel áldott meg, ezért a tehetségesebbek többel, a kevésbé tehetségesekek kevesebbel tudnak hozzájárulni a társadalom közös céljainak megvalósításához. Arisztotelész e megfontolásból vezette le a disztributív igazságosság gondolatát: aki többel járul hozzá a közös célokhoz, az többet is kapjon, aki pedig kevesebbel, az kapjon kevesebbet.¹ Max Weber szerint ez csak az egyik lehetséges válasz.

Véleménye szerint azonban a jelen problémára lehet más választ is adni. Kiindulhatunk abból, hogy a természet igazságtalanságát a társadalomnak kell kiigazítania: akinek a tehetsége nagyobb, és többel járul hozzá a társadalom boldogulásához, az ne kapjon többet másoknál, mert a tehetségesebb nagyobb teljesítménye egyszerűen a kötelessége, miközben emberként ugyanannyit ér, mint bármelyik kevésbé tehetséges társa. Azaz mindenkinek ugyanannyit kell kapnia a munkájáért, figyelmen kívül hagyva a teljesítményét (Strauss, 1999:53–54).

Max Weber szerint eldönthetetlen, melyik érv a helyes, következésképp eldönthetetlen, hogy az igazságosság melyik fogalmát kell elfogadnunk. Erről a társadalmak döntenek minden adott korban. Max Weber gondolatait igazolják saját tapasztalataink is: miközben Nyugaton a kapitalista társadalmakban az előző, addig a szocialista országokban az utóbbi fogalom uralkodott néhány évtizedig a második világháború után, egészen 1990-ig.

A német történelmi iskola gondolatsora mára diadalmas ideológiává változott Európában, és ennek eredményeként terjedt el az a relativizmus, amely minden dolgot, minden kultúrát egyenrangúnak és egyformán jónak tart, majd ez változott át mára mindenütt a mindannyiunk számára ismert erkölcsi és világnézeti nihilizmus uralmává. Ennek az ideológiának a túlhajtása nyilatkozik meg akkor, amikor az emberek nemi öntudatát is társadalmi tényezőkből próbálják levezetni, és úgy gondolják, hogy neveléssel nem szabad férfi vagy női öntudatot kialakítani a gyermekekben, majd fölnőve ők maguk fogják eldönteni, mi a nemük.

Ezt az elméleti hátteret manapság leginkább a liberális és baloldali pártok vallják a magukénak. Elég ennek bizonyításaként hivatkozni a szocialista vezetésű svéd államra, illetve a magyar liberális és baloldali pártokra. Ez az elméleti háttér azonban, mivel az értékek relativizálása révén végső soron tagad minden örök értéket, egy pusztán haszonelvű politizálást eredményez.

Ez a gondolatsor sajnálatos módon, megfelelő módosulásokkal, átkerült a vallástudományok területére is. Ennek az irányzatnak egyik képviselője volt Othmar Spann, aki azt a véleményét fejtette ki, hogy minden vallás mélyén az ember transzcendens tapasztalata áll, és ezt adja elő szimbólumok segítségével (Spann, 1947). Az ember lelki tapasztalata végső soron tehát azonos, de a különféle szimbólumok segítségével kifejtett megnyilvánulásuk, azaz a vallás más és más lesz attól függően, milyen szimbólumokat alkalmaznak azok, akik tapasztalataikat szavakba foglalják. Azaz voltaképpen minden vallás egyformán jó, mert ugyanannak a dolognak a megnyilvánulása, csak éppen egy sajátos, a többitől elütő formában. Ezért nem szabad különbséget tenni az egyes vallások között sem társadalmi elismerésben, sem anyagi támogatásban.

Ennek az elméletnek a hívei a vallásosságát ezt a közös tapasztalati szintjét mitikus vallásnak nevezik. Ennek az elméletnek a hívei szerint a mitikus vallásosságot

az emberiség három úton igyekezett meghaladni. Egyrészt a misztikus tapasztalatok alapján létrehozta a misztikát, majd a monoteista forradalom révén a monoteista valóságokat, amelyeket aztán az emberi felvilágosodás fog megszüntetni. Az elmélet kritikáját egyébként Joseph Ratzinger (XVI. Benedek pápa) adta az *Einheit und Vielfalt der Religionen* című, Karl Rahner 60. születésnapjára megjelentetett kötetbe írt tanulmányában.²

Amint azt a mindennapokban láthatjuk, ez az elmélet mind a mai napig él. Az EU a legutolsó magyar egyházi törvényt is ennek a szemléletnek a jegyében kritizálta 2011-ben és 2012-ben, követelve, hogy az abban az állami támogatás köréből kizárt többi vallás is részesüljön azonos erkölcsi és anyagi megbecsülésben. Azaz minden dolog, és így minden vallás is, egyformán jó, mert minden a történelem terméke.

A TERMÉSZETI JOG

Ez az egész gondolati konstrukció, a német historizmus és a rá épülő valláselmélet azonnal összeomlik, ha elfogadjuk az ókortól fogva ismert, ámde az újkorban háttérbe szorult gondolatot, miszerint vannak természeti törvények. Az ókorban megfigyelték az állatok viselkedését, és úgy gondolták, hogy amit az egységes élővilágon belül szabad megtenni az állatoknak, azt szabad megtenni az embereknek is. A természet törvényeinek engedelmeskedve viselkednek ugyanis az állatok úgy, ahogyan viselkednek, és mivel az ember ugyanannak a természetnek a része, neki is ugyanannak a törvénynek kell engedelmeskednie. Természetesen e gondolkodás paradox következményeire mutattak rá azok a filozófusok, akik kutyák módjára viselkedtek (cinikusok), de az alapvető bizonyos korlátozásokkal mindenki elfogadta, végig az ókorban (Watson, 1971:216–238).

Később az ókori természeti törvény fogalma tovább élt a középkorban az isteni törvény (*lex divina*) fogalmában, majd a francia forradalom után, átfogalmazva *emberi jogok* terminussal utalnak rá. Az emberi jogokat aztán a huszadik században nemzetközi szervezetek deklarációi rögzítették (Barker, 1948:312).

A természeti törvények fölötte állnak az emberi törvényeknek, és a segítségükkel eldönthető bármelyik emberi törvényről, hogy az jó-e, avagy rossz. Tulajdonképpen Szophoklész *Antigoné* című drámájában a konfliktus lényege az, hogy Antigoné a természeti törvényből kiindulva cselekszik, de helyes eljárásáért a rossz városi törvények alapján bűnhődik. Ugyancsak a természeti törvények gondolata állt a nürnbergi perben hozott ítéletek mögött, amelyekben az emberiség elleni bűnökre hivatkozva ítélték el azokat a fasiszta vezetőket, akiket hazájuk érvényes törvényei alapján nem lehetett volna elítélni.

A természeti törvények gondolatát manapság leginkább Leo Strauss képviselte. Rámutatott arra, hogy a historicista érvelés alapja a filozófia lehetőségének tagadása. A historicisták érvelése szerint – Platónra utalva – a filozófia csak akkor lenne lehetséges, ha a barlang falán mozgó képek helyett a valóságot látnánk. Márpedig a valóságot nem tudjuk megismerni. Ezzel szemben Leo Strauss megjegyzi, hogy a valóságot nem is kell a maga teljességében megismernünk, ha már azt tudjuk bizonyítani, mennyire

azonosak a különböző korok problémái, és mennyire azonosak azok a kérdések, amelyek az embereket foglalkoztatják. Mindez akkor is így van, ha a különböző korokban az emberek, tudásuk különböző mélységének megfelelően, különböző válaszokat adnak a régi kérdésekre. Ha pedig a filozófia ebben az értelemben lehetséges, akkor a politikai filozófia is lehetséges (Strauss, 1999:33). A filozófia, benne az erkölcs- és a politikai filozófia pedig válaszait egyazon értékek mentén fogalmazza meg a különböző időkben.

Ennek a nézetnek viszont az a következménye, hogy a vizsgált tényeket és az így megállapított örök értékeket meg kell különböztetnünk egymástól. A cselekedeteinkben megnyilatkozó természetjog gondolatának elfogadása tehát értékek fölismeréséhez vezet mind az erkölcsstan, mind a politika terén. A természetjogot elfogadó konzervatív szellemű politizálás, valamint a természetjog gondolatát alapvető fontosságúnak tartó vallások éppen ezért érték-, és nem érdekorientáltak. Márpedig az értékek hierarchiába állíthatók, ezért vannak nagyobb és kisebb értékek, magasabb és alacsonyabb szempontok. Antigoné az emberi jognál magasabb rendű természetjogra hivatkozva cselekedett, a nürnbergi perben a magasabb rendű általános emberi jog alapján ítélték el az alacsonyabb rendű nemzeti jogrend alapján cselekvő egykori német politikai vezetőket.

A mai viszonyok közt azonban a német történelmi iskola alapján létrejött relativista, azaz végeredményében nihilista ideológia erejét mi sem mutatja jobban, mint az a tény, hogy Leo Strausst, bár ifjúkorában még Németországban egy cionista szervezetbe is belépett, végül az USA-ban nácinak bélyegezték. Ha nem is ép bőrrel, de mégis könnyebben megúsza a dolgot Frivaldszky János, aki a természetjogról az utóbbi időben több munkát is publikált Magyarországon (Frivaldszky, 2007).

Az európai vallások azonban mindig elfogadták, és mind a mai napig elfogadják a természeti törvények gondolatát. Például a katolikus körökben mértékadó minden lényeges vatikáni dokumentum a természetjog érvényességének gondolatán alapul. Ezt még akkor is állíthatjuk, ha a középkorban a filozófusok hajlandók voltak a természet teremtetője, azaz az Isten után „isten törvényekről” beszélni, és így a „természeti törvény” terminus háttérbe szorult. Ha pedig elfogadjuk a természetjog érvényességét, akkor Othmar Spann elméletét el kell vetnünk, amely szerint minden vallás valamilyen sajátos megjelenése ugyanannak az emberi transzcendentális tapasztalatnak.

A HÁROM MONOTEISTA VALLÁS KAPCSOLATA

E bevezető után térjünk rá az elmélete szerinti állítólagos „monoteista forradalom” gondolatára, azaz nézzük meg közelebbről a három nagy monoteista vallást, amelyek mindannyian egy csoportba sorolhatók a világ összes többi vallásával szemben. Ezek a judaizmus, a kereszténység és az iszlám. Hagyjuk most itt figyelmen kívül azt a szemmel látható óriási különbséget, amely e három kinyilatkoztatott vallás és például az animisták között van, és a pártatlan szemlélő számára is világos, mennyivel magasabb értéket képviselnek ezek az absztrakt istenképpel rendelkező vallások azoknál, amelyek minden fában vagy kődarabban Istent vélnek fölfedezni. Most tehát vizsgáljuk csak ezt a három vallást.

A történelemből tudjuk, miként jött létre a judaizmus Izrael földjén monoteista vallásként, szemben a politeista környezetével. Azt is tudjuk, hogy a judaizmus egy szövetség, amelynek három fontos tényezője van: az egyetlen Isten, a választott népe és a neki ígért föld. A szövetség központjában azonban az isteni törvények megtartásának gondolata áll (Chouraqui, 1968:5–9). Ezek a törvények eredetileg a társadalom törvényei is voltak, de miután Izrael népe elvesztette politikai függetlenségét, megmaradtak pusztán vallási törvényeknek. A törvényeket az Ószövetség szövegéből a Talmudban mondták alapján vonatkoztatta el a közösség, így lassanként a Biblia szövege háttérbe szorult, és a vallás elsődleges forrása a Talmud lett (Fejér, 1999:54–80). A judaizmus tehát szigorúan egy nép és egy föld vallása, világvallássá a zsidó diaszpóra révén vált.

Rémi Brague francia filozófus fejtegetéseit elfogadva azt is tudjuk, hogy a kereszténység a Római Birodalmon belül jött létre. Róma, amint kifejti könyvében, fölszívta magába a provinciák műveltségét, ez esetben a héber Biblia ismeretét és a görög (pontosabban a sztoikus) filozófiát, és abból egy sajátos, eltéveszthetetlen római keveréket hozott létre. Ez a keverék a kereszténység. Ebben benne van a héber Biblia (az Ószövetség, de nem a judaizmus), az Izrael földjén keletkezett, ámde görögül írt Újszövetség, és e szövegek értelmezésének kerete, a görög filozófia. A kereszténység tanításának központjában azonban nem a törvény áll, amelynek a helyét egyébként a filozófiai háttér ismeretében megfogalmazott erkölcsi normák foglalják el, hanem Krisztus keresztáldozata, amelyet minden emberért mutatott be, és amellyel potenciálisan minden embert (keresztényt és nem keresztényt) megváltott (Brague, 1993:26–41).

Ezután jött létre pogány környezetben az iszlám, amely nagyon sokat tanult mind a judaizmustól, mind a kereszténységtől, így például beépítette tanításába az ószövetségi próféták és Jézus Krisztus tiszteletét is. Mindennek következtében az iszlám hitvallásának minden pontja, ahogyan a muzulmánok hangsúlyozzák, elfogadhatók a zsidók és a keresztények számára is. Ezek a következők: hit Istenben, az angyalaiban, szent könyvében, apostolaiban, az utolsó ítéletben és az eleve elrendelésben (Wolfson, 1976:4). Ezeket a fő témákat már maga a Korán is nevesíti a következő módon: „Nem az a jámborság, ha orcátokat Napkelet vagy Napnyugat felé forgatjátok. A jámborság az, ha valaki hisz Allahban, a Végső Napban, az angyalokban, az Írásban és a prófétákban. Aki javait – bármily kedvesek is azok néki – odaadja rokonainak, az árváknak, a szegényeknek, az úton járóknak, a koldusoknak, és a rabszolgák (kiváltására); aki elvégzi az istentiszteletet, és megadja a *zakátot*; akik teljesítik kötelezettségüket, ha kötelezettséget vállaltak; akik állhatatosak a szükségben, bajban és megpróbáltatásban” (Korán 2:177).

Ha ezeket halljuk, valóban úgy gondolhatjuk, a három vallás messzemenő összhangban áll egymással. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk a kérdést, azonnal komoly fönntartásaink támadnak.

Az első fönntartásunk azzal szemben fogalmazható meg, ahogyan az iszlám e hasonlóságot magyarázza. Ők ugyanis egy állítólag Ábrahámnak adott őskinyilatkoztatásból vezetik le a három vallás tanítását és a köztük föllelhető hasonlóságot. A három vallás különbségét azzal magyarázzák, hogy az ábrahámi kinyilatkoztatást mind a zsidók, mind a keresztények utóbb meghamisították, míg az iszlám nem tett mást, mint azt helyreállította a maga eredeti tisztaságában. A Korán idevonatkozó helyei egyikén

például ezt olvashatjuk: „Allah bizony meghallotta azoknak a szavát, akik azt mondták: »Allah szegény, ám mi gazdagok vagyunk.« Le fogjuk írni [a végső számadáshoz], amit mondtak, s azt, hogy megölték jogtalanul a prófétákat, s azt mondjuk majd nekik: »Íz-leljétek meg [a Pokol] tüzének kínját!« [...] Mondd: »Már én előttem jöttek hozzátok küldöttek nyilvánvaló bizonyítékokkal és azzal, amiről beszéltek. Miért öltétek hát meg őket – ha [különben] igazat mondotok?«” (Korán 3:181–183).

Másutt ezt olvashatjuk: „Emlékezzetek arra, amikor megállapodást kötött Allah azokkal, akiknek az Írás adatott: »Magyarázzátok meg ezt az embereknek, és ne titkoljátok el!« Ám ők a hátuk mögé hajították, és potom áron elkótyavetyélték azt. Milyen nyomorúságos vásárt csapnak!” (Korán 3:187).

Azaz a három vallás kapcsolatában mind a judaizmust, mind a kereszténységet azonnal a vádlottak padjára ültették, és mint legkésőbb jött monoteista vallás, ezzel a mesterfogással azonnal a sor élére furakodott, és átvette a legősibbnek kijáró helyet. Ezzel voltaképpen elérték, hogy a másik kettő, udvariasságból elfogadva az „ábrahámi vallás” megjelölést, minden párbeszédet eleve az Isten szavát is meghamisító csaló kétséges pozíciójából kezdhet, aki jobban teszi, ha elfogadja az erkölcsileg feddhetetlen legfiatalabb testvér gyámkodását. Megfontolandó tehát, hogy érdemes-e a párbeszéd megalapozásának érdekében elfogadnunk az iszlámtól kétséges hivatkozási alappal kijelölt, minket eleve hátrányos helyzetbe hozó tárgyalási keretet.

A második főntartásunk jóval bonyolultabb. Részben erre a tartalmi főntartásra már az imént a lehető legegyszerűbb formában utaltam: az említett példák azt mutatják, miben egyezik a három vallás, de hallgatnak azokról a lényeges különbségekről, amelyek elválasztják őket. Ebben az összefüggésben nem hanyagolható el az, hogy a kereszténység központi tanítása Krisztus mindenkiért vállalt megváltó tevékenysége a keresztalála árán, aminek nyoma sincs az iszlámban.

Az univerzális kereszténységgel szemben az iszlám vallása azoké, akik a hetedik századi sivatagi életmódot és törvényeket hajlandók elfogadni (vö. az alábbiakat), a judaizmus pedig, mint láhattuk, egy nép és egy föld kapcsolatát föltételezi.

A TÖRZSI TÁRSADALOM ÉS AZ ISZLÁM; A RÓMAISÁG ÉS A KERESZTÉNYSÉG

Részben azonban, figyelmen kívül hagyva a többi dogmatikai hasonlóságot és különbséget, utalni kell arra is, hogy minden vallás alapján létrejön egy kultúra is. Márpedig az iszlám kultúrája lényegesen más, mint a mi kereszténységen alapuló európai kultúránk.

Az iszlám ugyanis a hetedik század elején, az Arab-félszigeten egy törzsi társadalomban jött létre. Mohamed különböző származású híveivel elmenekült Mekkából Medinába, ahol több arab és zsidó törzs élt. A törzsek vérségi alapon szerveződtek, így érthető módon a törzs tagjai minden körülmények közt gondoskodtak egymásról. Ha valaki szűkölködött, azt anyagilag támogatták kamatmentes, „családi” kölcsönnel; ha beteg volt, gondját viselték; ha árva volt, fölnevelték; és ha valamelyik más törzs tagjával konfliktusba keveredett, minden körülmények között megvédték. Természetesen, ha a konfliktus az ő hibájából keletkezett, utólag maguk közt megbüntették.

Mohamed hívei ilyen körülmények között egyéenként védtelenek voltak a törzsi társadalomban. Mohamed ezért megszervezte saját híveinek közösségét, mégpedig teljesen a törzsi társadalom mintájára. A közösség összetartó ereje nem a közös származás, hanem a közös vallás gondolata lett, és a hívek közösségére a törzs tagjainak jogait és kötelességeit ruházta. Mivel az iszlám vallásának a törzsi társadalom szokásait elfogadó, azokon csak néhány pontban enyhítő Koránon kívül a másik alapvető írott forrása a Mohamed cselekedeteit és mondásait tartalmazó *hadisz*-irodalom, továbbá Mohamed a törzsi társadalom szabályait elfogadva beszélt és cselekedett, érthető, hogy az iszlám törvényei tulajdonképpen egybeesnek a hetedik század elejének arabiai szokásaival és társadalmi törvényeivel. Az iszlámot elfogadva tehát a hetedik század eleji Arábia törzsi társadalmának a szokásait és törvényeit fogadjuk el magunkra nézve kötelezőnek, mivel azok emelkedtek a Korán és az ugyancsak az isteni kinyilatkoztatás erejével rendelkező *szunna* révén az isteni törvények rangjára. (Mohamednek a *hadisz*okban megőrzött mondásai és tettei alkotják a *szunnát*.) Mivel a törzsi közösség volt egyszerre mind a politikai közösség magva is, így a hívők közösségének adott isteni törvényekké vált törzsi törvények egyszerre mind a politikai közösség törvényeivé is váltak. A *saría* tehát a vallási közösség, és ezáltal a vele egybeeső politikai közösség törvénye is. Olyan törvény, amely nagyjából fele terjedelemben rögzíti az ember kötelességeit az Istennel, felében a felebarátaival szemben. Nem beszél azonban a közösség politikai intézményeiről, berendezkedéséről, azaz az államról és az intézményeiről, az állam működéséről és így tovább. Azaz jellegében teljesen eltér az állami törvényektől, és csak azokra a témákra szorítkozik, amelyek más vallások látókörébe is tartoznak.³ A Talmudból elvonatkoztatott zsidó törvények és a *saría* mai kategóriáink szerint a „szent törvények”, azaz a kánonjog fogalma alá rendelhetők.

Ha ezek után a Római Birodalom felé fordulunk, akkor emlékeznünk kell arra, amit Cicero mondott az *Állam* című könyvében.⁴ Szerinte az államot az egységes jogrend elfogadása, valamint az emberek egymás számára való hasznossága tartja össze. Ez a megfogalmazás egy világbirodalomban, amelyben különböző nyelvű népek, különböző vallások éltek egymás mellett, természetes is volt. Azaz ebben az esetben az állam és a vallás törvényei elkülönültek egymástól, és a társadalomban mindenkinek valamilyen hasznos munkát kellett végeznie, amellyel a közös boldogulás ügyét szolgálta.

Röviden azonban meg kell állapítanunk, hogy nemcsak a különféle vallások nem lehettek hatással az állam törvényeire (leszámítva a privilegizált helyzetben lévő római vallást), hanem pontosan fordítva, a Római Birodalomban létrejött kereszténységet is átítatta a római gondolkozásmód. Elég bizonyítékként Szent Pál következő szavaira utalunk: „A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, a hitet megtartottam. Most készen vár az igaz élet koronája, melyet azon a napon megad nekem az Úr, az igazságos bíró, de nemcsak nekem, hanem mindazoknak, akik örömmel várják eljövetelét” (2Thessz 4).

A szavak a rómaiak körében közkedvelt sportversenyekre és az ott nyerhető győzelmi koszorúra emlékeztetnek. Azaz, amint az iszlám vallásának alapján létrejött kultúra az arabiai törzsi társadalom gondolkodásmódját tükrözi, akként a kereszténység alapján létrejött kultúra sem tud elszakadni a római hagyományoktól. A keresztény kultúra

lényeges eleme a verseny, a hatékonyság, a hasznosság. A sporthasonlat mutatja, hogy ennek a gondolkodásmódnak az eredményeként számolnunk kell győztesekkel és vesztesekkel, sikeres és sikertelen emberekkel. Összességében véve a társadalom gyors fejlődését ez a versenyszellem szolgálja, de ennek következtében mind a vallási, mind a politikai közösségnek külön-külön is számolnia kell az elesettekkel, és gondoskodnia kell azok megsegítéséről. Továbbá a sportban mind a győzelemben, mind a vereségben is az egyéneknek van részük. A versenyszellem következtében az egyén szerepe hangsúlyossá válik a társadalomban, ahol az egyének egymás versenytársai.

Ez másképp alakul az iszlámban. Ott a hasonlatok alapja nem a sportverseny, hanem a sivatagi utazás. A sivatagi utazásban a karavánnak van egy vezetője (*qā'ūd*, mind a mai napig így hívják a politikai vezetőket is), de ő nem áll a karaván tagjai fölött, hanem velük egyrangú. A karavánnak a tagjai és a vezetője vagy együtt jutnak át a sivatagon, vagy együtt pusztulnak el. Mindannyian alapvetően együttműködnek, és szolidárisak egymással, nincsenek egymással versenyhelyzetben. Az iszlám vallásában nem az individuum, hanem a közösség a fontos, és a közösséget erős szolidaritás érzése hatja át ugyanúgy, mint a törzs tagjait.

HOGYAN LEHET MEGŐRIZNÜNK EURÓPA IDENTITÁSÁT?

Európa és az iszlám találkozásakor tehát számos problémával kell számolnunk, de talán ez a kettő is elég annak érzékeltetésére, hogy alkotóelemeik nem csereszabatosak. Az egyik probléma lényege az, hogy Európában már Cicero szerint is, és a római hagyomány jegyében azóta is, mindenkinek hasznosnak kell lennie a társadalom számára, és hatékonyan kell dolgoznia. Az európai társadalom célja a közös vagyon folyamatos gyarapítása. A muzulmán társadalom számára a hatékonyság értelmezhetetlen, és szívesen ráhagyatkozik a mindenható Allah és a közösség segítségére. A társadalom egésze a muzulmán hagyományok jegyében szívesen keres magának új mezőket, amelyeket lelegetlően újabb mezők felé távozik. Az egyik társadalom individualista, a másik viszont mindent közösségben, csoportosan csinál. Elég emlékeztetni a dán karikatúrákat követő botrányra: Marokkótól Indonéziáig az iszlám világának összes országa egységesen tiltakozott. A migránsok, amint 2015-ben láthattuk, nem egyénekként, hanem csoportokba szerveződve érkeztek. Ezzel szemben a keresztények, ha támadás éri őket, sohasem lépnek föl bajba jutott testvéreik védelmében, legfőljebb utóbb igyekeznek karitatív tevékenységgel javítani azok helyzetén és saját lelkiismeretükön.

Az európai társadalom tehát individualista, de ennek ellenére a közös vagyon gyarapításán dolgozik, és ismeri a közjó fogalmát, míg a keleti társadalom közösségi jellege ellenére is legfőljebb egyéni sikeres üzletekben gondolkodik, illetve igyekszik egyéni vagyonokat fölhalmozni. Az európai társadalom a tőkét működteti a hatékonyság jegyében, a még nagyobb haszon elérésének céljával; a másik ezzel szemben kincsképzésre használja, és ha teheti, egyénekként teaurál. Ennek következtében a keleti társadalom nem hatékony, a gazdaságból kivont és teaurált tőke következtében folyamatosan hiánnyal küzd. Ahogy az egyik sejk említette a mecsetben tartott pén-

teki beszédében: bizonyos muzulmán személyek megvehetik maguknak a legdrágább európai luxusautót is, de abból a társadalmuk egyetlen csavar legyártására is képtelen.

Ugyanakkor minden párbeszédre törekvésnél figyelni kell arra, hogy az iszlámban hatalmas irodalma van a trükköknek, a ravaszkodásnak, amellyel a partner fölébe lehet kerekedni. Mint minden törvényes rendszer esetében, az életidegen szabályokat trükkökkel (arabul: *hīla*) lehet megkerülni (Schacht, 1964:78–82; Khawam, 2002). Ennek egy triviális megnyilvánulási formája az 'iszlám' szó szokásos értelmezése a „béke valóságként”, hivatkozva a névben rejlő *silim*, 'béke' szóra. Az iszlámban való elemi szintű jártassággal is tudni lehet azonban, hogy az iszlám nem emberek közti békét, hanem az Allah akaratóban való megbékélést (*aslama*) jelenti. Ugyancsak elemi módszer hivatkozni a Korán ötödik szűrájának 32. versére, amely szerint ha valaki megöl egy embert, az olyan, mintha minden embert megölt volna, figyelmen kívül hagyva az ugyanitt, a folytatásban említett kivételeket és a Korán más helyeit, ahol más kivételek szerepelnek.

Az eddig vázoltak szellemében tehát megkísérelhetünk válaszolni a címben fölített kérdésre: hogyan lehet megőrizni Európa identitását?

Ahhoz, hogy Európát az iszlám káros befolyásától megmenthessük, paradox módon az iszlámtól kellene tanulnunk.

1. Mindenekelőtt el kellene tanulnunk tőle saját vallásunk komolyan vételét. Manapság azt láthatjuk, hogy a fiatalok világvilágképét nem a család, nem is valamelyik egyház, hanem az amerikai filmek és a folyóiratok formálják. Azokban találják meg viselkedésükhöz a példákat, azok alakítják a gondolkodásmódjukat. Márpedig ezek a források nem hitelesek, a belőlük sugárzott világvilágkép nem a vallási tanításokkal kompatibilis, hanem azzal a haszonelvű, nihilista ideológiával, amely a német historicizmus talaján termett. Az egyházak a komoly mondanivalót sugárzó, ám mégis szórakoztató filmek gyártásában, kevés kivételtől eltekintve, nincsenek jelen. A „legyetek jók, ha tudtok” gondolatot egyenesben képviselő egyházi sajtó unalmas (szemben a filmmel, amelynek ez a címe), miközben a propaganda szakemberei már régóta tudják, hogy sohasem azt a dolgot kell reklámozni, amelyet el akarok adni, hanem egy életstílust, amelynek tartozéka az, amit árusítunk. A *Gazdagok és szépek* című filmsorozat (és társai) egy vonzó, könnyű hedonista életstílust mutatnak be, amely párosul a fiatalok erkölcsi és világnézeti nihilizmusával. Az egyházak ezzel szemben leragadtak a Római Birodalomból visszamaradt marketingeszközöknél. Nem kétséges, hogy a fiatalok melyiket utat választják.

Keresztény identitásunkról szekuláris terminussal beszélhetünk úgy is, mint rómaiságról, római hagyományainkról. A kereszténység ugyanis, amint föntebb mondtam, Róma terméke, továbbá Róma bukása után a kereszténység közvetítette Európának a római kultúrát és mentalitást. Csak két példát említek:

– Az európai hadseregeket mind a mai napig a római hadsereg szervezésének elvei szerint építik föl és vezetik;

– A mai katonákkal szemben is a római hadsereg katonáival szemben megfogalmazott erkölcsi kötelességeket – bátorság, kötelességteljesítés, engedelmesség, kitartás stb. – támasztják. Azokat, amelyek a Rómában uralkodó irányzatnak tekinthető sztoikus filozófia erkölcsstanából származnak.

A római szellem és öntudat föltámasztása azért is fontos, mert ez lehet a legjobb védőpajzs a globalizmus elleni harcban. Márpedig a globalizmus legalább annyira veszélyes a keresztény és általában véve hagyományos európai vallásos szellemiségre, mint az iszlamizáció. Az a globalizmus, amely az előbbieken említett relativizmus és nihilizmus legfőbb képviselője.

Ha tehát nem vesszük komolyan a saját vallásunkat és az azon alapuló, római gyökerű kultúránkat, és nem alkotunk erős közösségeket, akkor az erős identitástudattal és erős közösségtudattal rendelkező iszlám maga alá gyűr minket. Akkor továbbra is folyamatosan zárják be a keresztény templomokat, párhuzamosan a folyamatos mecsetépítésekkel, mint ahogyan ma ezt látjuk Nyugat-Európa országaiban.

2. Másodszor, kerülni kell a párbeszédet az iszlámmal, amennyiben vallási kérdésekről van szó. Ők ugyanis isteni igazságukról és csaló voltunkról meggyőződve soha, egyetlen kérdésben sem fognak egy tapodtat sem engedni. Az iszlám törvényeit követve egyoldalúan téríteni akarnak, és megvetnek, elutasítanak mindent, ami nem az iszlám. Követelni fogják saját törvényeik bevezetését a mi országainkban, és mi a német historicizmus káros következményeként megjelent uralkodó ideológiánk jegyében engedni fogunk, mert minden egyformán jó, minden pusztán történeti fejlődés eredménye. A mi hosszú történelmi múlt és számos küzdelem eredményeként kifejlesztett nézeteink, a mi hagyományaink semmivel sem jobbak, mint a *saría* vagy bármely más törvény. Kár lenne hitünkhöz, eredményeinkhez, hagyományainkhoz, kultúránkhöz ragaszkodni, élni a multikulturalizmus!

Vizsont saját hagyományainknak engedve készek a társadalom segítségére hagyatkozni, és nem akarnak a társadalom számára hasznosnak mutatkozni, ahogy azt fontosabb Ciceróra hivatkozva mondtam. Még a bevándorlók második és harmadik generációjának nagyjából 60%-a is az európai keresztény államok szociális hálóján élőködik. Azoknak a keresztényeknek a munkájából élnek, akiket mélyen megvetnek, és alsóbbrendűnek tartanak.

Más területen sem engedhetjük becsapni magunkat. Mindenekelőtt úgy, hogy nem sétálunk bele abba a csapdába, miszerint a *sariát* be kellene vagy lehetne vezetni az európai államok jogrendjébe, ahogyan erre már egyes európai országokban láthatunk kísérleteket, jóllehet néhány európai nagyváros egyes területein a *šaría* már gyakorlatilag érvényben van. Vagy hivatkozni kell ebben az esetben is, nemcsak a többi vallással szemben, az állam és a vallás szétválasztására, és az állami törvénykezésből teljességgel ki kell iktatni a *šariát* mint szent jogot, vagy harcolni kell azért, hogy a többi felekezet kánonjogát is vegyék figyelembe az állami törvénykezésnél.

3. Vizsont törekedni lehet az együttműködésre az iszlámmal a közös értékeink védelmében. Számukra is, mint a keresztények és a zsidók számára, a család rendkívül fontos, bármit is értsenek családon. Isteni törvényre hivatkozva a muzulmán országok nem fogadják el a *család* fogalmának megváltoztatását olyan módon, hogy azt ne csakis egy férfi és egy nő kapcsolataként lehessen értelmezni. Számukra természetes az, hogy a vallás a társadalomban lényeges tényező, és a vallásos emberek érdekeit, érzékenységét még a szekuláris államnak is tiszteletben kell tartania. Emlékezzünk arra, hogy a dániai karikatúrák botránya után mind a magyar államelnökök, mind a miniszterelnökök

nyilatkozatban erősítette meg, hogy az államnak, a sajtónak és a közélet szereplőinek nem szabad megsérteniük a vallásos emberek érzékenységét. Az utóbbi évtizedekben ehhez hasonló hangot nem hallottunk Európában. Ezt az önbizalom nélküli, csakis a fölkezt vezetőire (hiába) váró kereszténység sohasem tudta volna elérni, szemben az erőttől duzzadó iszlámmal. Ők ugyanis ebben az esetben is az egész közösségük erejére támaszkodtak.

Ebből következőleg, föltehetőleg az iszlám hívei is hajlandók lennének harcolni a német történelmi iskola ideológiájából származó nihilizmus és relativizmus ellen. Azaz hozzájárulnának általában véve az értékeltű gondolkodás és politizálás pozícióinak javításához Európában, és isteni törvényeik tiszteletével velünk együtt utat tudnának törni abba az irányba, hogy a társadalmi törvények kizárólagos uralmával szemben a természeti törvény is visszakerüljön az őt megillető helyre a társadalomtudományokban. Ebben az esetben talán reménykedhetünk abban, hogy a közvéleményt ismét meg lehet győzni arról, hogy a férfi nemcsak a társadalom vélekedése szerint férfi, hanem a természeténél fogva az, és ezt a tényt szubjektív benyomások sem változtathatják meg.

Az iszlám ugyanis, amint azt vezetői többször kifejtették, globalizálhatatlan. A globalizmus veszélyével szemben az iszlám lehetne a legerősebb szövetségünk.

Meg kellene tanulnunk az iszlámtól, milyen erős a közösség, és milyen erő van a szolidaritásban. Nekünk is együttesen kellene fellépnünk – felekezeti különbség nélkül – minden vallásellenes támadással szemben, és nekünk is folyamatosan gondoskodnunk kellene a szűkölködőkről, mint ahogyan ezt a kereszténység is tette, mielőtt feudális egyházzá vált volna a 6–8. században (Brown, 1971; Maróth, 2017:9–17). A korai kereszténység ereje ugyanis nem a tanításban, hanem a késő római korban folytonos társadalmi és gazdasági bizonytalanságban élő híveinek nyújtott szociális és anyagi gondoskodásában rejlett. Erről az útról a hatodik, hetedik és a nyolcadik században tért le, amikor a latinul nem tudó, de a mai államokat megalapító barbár germán uralkodók mellett átvette a közigazgatás feladatait, a hivatalos állami struktúra részévé válván letette a pásztorbotot, és a hívőkön uralkodó állami vezetés részévé vált. Az iszlám térítő ereje ma pontosan a híveinek nyújtott szociális gondoskodásának, karitatív tevékenységének az eredménye.

Európa római, avagy keresztény kultúrája akkor marad meg, ha individualista, anyagiasság szekularizált szemlélete teret enged a közösségi, gondoskodó, vallási közösségekre építő hagyományainak. Akkor, ha ismét elismeri a természetjog létét és érvényességét.

JEGYZETEK

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika (Ethica Nicomachea)*, V. könyv 5–6. fejezet, különösképp 1130b 30 skk.

² Korábban már magát a könyvet részesítette kritikai vizsgálatban Brunner, 1956:57 skk. lapok.

³ A bőséges szakirodalomból csak példaként néhány mű: Goldziher, 1881; Paret, 1957; Rodinson, 1968; Brown, 2011.

⁴ Cícero: *De re publica*, I. 25, 39.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Barker, Ernest (1948): *Tradition of Civility. Eight Essays*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Brague, Remi (1993): *Europa. Eine exzentrische Identität*. Campus Verlag, Frankfurt/Main.
- Brown, Jonathan A. C. (2011): *Muhammad*. Oxford University Press, Oxford, <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199559282.001.0001>.
- Brown, Peter (1971): *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. Thames & Hudson, London.
- Brunner, August (1956): *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*. Herder, Freiburg.
- Chouraqui, André (1968): *Histoire du Judaïsme*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Fejér Lajos (1999): *Zsidóság*. Gede Testvérek Bt., Budapest.
- Frivaldszky János (2007): *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Szent István Társulat, Budapest.
- Goldziher Ignác (1881): *Az iszlám története*. Révai testvérek – Franklin Társulat, Budapest.
- Iggers, Georg G. (1988): *A német historizmus*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Khawam, René R. (2002): *Le Livre des Ruses. La stratégie politique des Arabes*. Phébus, Paris.
- Maróth Miklós (2017): Szent Márton a változó időben. In: Tóth Orsolya (szerk.): *Pannóniától Galliáig: Szent Márton és kultusza*. Hereditas Graeco-Latinitatis 6., Debreceni Egyetem, Debrecen.
- Paret, Rudi (1957): *Mohammed und der Koran*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Rodinson, Maxime (1968): *Mahomet*. Seuil, Paris.
- Schacht, Joseph (1964): *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press, Oxford.
- Spann, Othmar (1947): *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. Gallus-Verlag, Wien.
- Strauss, Leo (1999): *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest.
- Watson, Gerard (1971): The Natural Law and Stoicism. In: Long, Anthony A. (ed.): *Problems in Stoicism*. The Athlone Press, London.
- Wolfson, Harry A. (1976): *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press, Cambridge–London.