

HELMUTH VON GLASENAPP

Az öt világvallás

Bráhmaizmus

Buddhizmus

Kínai univerzizmus Kereszténység

Iszlám

A digitalizálást elkövette: „Határozó”

„Határozó” jegyzete: Egyáltalán nem foglalkoztam a könyv tartalomjegyzékével, valamint a „Név- és tárgymutató”-val, az úgy maradt ahogyan az OCR program hagyta! Ennek az a magyarázata, hogy teljességgel lehetetlen az oldalszámokat hozzáigazítani az örökké változó áttördelésekhez, és nincs is az egésznek érdemi jelentősége elektronikus könyvben, ahol tetszőleges szóra vagy szókapcsolatra azonnal rákereshet az olvasó a programmal. Mindazonáltal benne hagytam ezt is a könyvben, mert az eredetiben is benne volt. Az oldalhivatkozások számát is eredetinek hagytam meg a szövegtörzsben.

Negyedik kiadás

GONDOLAT • BUDAPEST, 1984

Az eredeti mű:  
Helmuth von Glasenapp: Die fünf Weltreligionen

Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf • Köln, 1972

Fordította Pálvölgyi Endre

Az utószót írta Lukács József

ISBN 963 281 346 4

© 1963 by Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf

© Pálvölgyi Endre, 1975. Hungarian translation

## ELŐSZÓ

Aki a természet vagy a szellemi élet valamely jelenségének lényegével és fontosságával tisztában akar lenni, nem szabad beérnie azzal, hogy az illető jelenség megnyilvánulási formáinak egyikét megismeri, hanem arra kell törekednie, hogy a különböző országokban és korokban kialakult formáinak sokféleségét áttekintse. Ez vonatkozik a vallásra is. Bensőséges vallásos élet gyakorlásához tökéletesen elegendő egyetlen vallás ismerete, de lehetetlen megfelelő képet alkotni a vallásról általában, annak lényegéről és tényleges tartalmáról, ha mindössze egyetlen hitformáról szerzett ismeretek állnak rendelkezésünkre. Aki kizárólag anyanyelvén beszél, jól elboldogul vele a gyakorlati életben, de a nyelv lényegébe, változásainak feltételeibe, lehetőségeibe, kifejezésformáiba csak akkor nyerhet betekintést, ha képes azt más nyelvekkel is összehasonlítani. Ugyanígy a vallás alapelveiről, természetének sajátosságairól is csak az alakíthat ki magának világos elképzelést, aki nemcsak egy vallással foglalkozott. Ezért, amint arra már Max Müller is rámutatott, ilyen értelemben a vallásra is érvényes az, amit Goethe a nyelvről mondott: „Aki csak egyet ismer, nem ismer egyet sem.”

A világ sok régi és mai vallása közül a jelen munka csupán azzal az ötlettel foglalkozik, amelyeknek mai hívői az emberiség túlnyomó többségét alkotják. Először 1951-ben megjelent könyvem első három kiadásában ezért az „öt nagy vallás”-nak neveztem őket, csupán e hitformák nagy elterjedtségére utalva ezzel, és nem fejezve ki semmiféle értékítéletet a világ népességének kisebb részét zászlajuk alá gyűjtő vallásokról. Több ízben kifejezésre juttatott kívánságnak tettem eleget, amidőn a jelenlegi új kiadásban a címet *Az öt világvallásra* változtattam. Erre az jogosított fel, hogy a hinduizmus ma már nem korlátozódik a Gangesz-vidékre, hanem vannak hívei az Indiával határos országokon kívül Afrika, Amerika és Óceánia indiaiak lakta kolóniáiban, és szorgos missziós tevékenység folyik a nyugati országokban is. A kínai univerzizmus tanait szintén sokan követik Kína területén kívül Kelet- és Dél-Ázsia több országában, valamint a más földrészekén élő kínaiak sorában is. A modern fejlődés következményeként megszűnt az egykori különbség a régi értelemben vett világvallások (buddhizmus, kereszténység, iszlám) és a nemzeti vagy népi vallások között.

Az egyes vallások ismertetése során arra törekedtem, hogy keletkezésükről és lényegükről pontos, objektív, világos és közérthető leírást adjak, továbbá hogy vázoljam azt a metafizikai eszmerendszert, amelyben érzelem- és akaratviláguk látható kifejezést nyert. Ehhez általában azokat a dogmatikus szövegeket vettem alapul, amelyeket az egyes vallásformák teológusainak többsége mértékadónak tart. Fejtegetéseim a vallási tanokról, kultuszokról és szokásokról szándékosan leíró jellegűek, mivel a történelmi vizsgálódásnak nem feladata, hogy egy hitrendszer történetileg kialakult nézeteit és rítusait misztikusan tovább költse, pszichológiai teóriák szellemében szimbolikusan értelmezze, vagy éppen modernizálja.

Annak érdekében, hogy az eredetileg kétkötetes művet az olvasók tágabb köre számára is elérhető áron, egykötetes „szakkönyv”-ként lehessen közreadni, elkerülhetetlen volt némi rövidítés. Le kellett mondani néhány kevésbé jelentős részletről, az irodalomjegyzékről és még egyebekről is. A mű ennek ellenére egészében, lényegét tekintve változatlan maradt. A frankfurti Fischer kiadónál időközben megjelent könyveimben, *Die nichtchristlichen Religionen* [A nem keresztény vallások, 1957] és *Glaube und Ritus der Hochreligionen in vergleichender Darstellung* [Hit és rítus összehasonlító vizsgálata a magaskultúrák vallásaiban, 1960] az összehasonlító vallástudománynak azokat a kérdéseit is tárgyaltam, amelyekre jelen könyvem első kiadásában csak röviden tértem ki.

Tisztában vagyok azzal, hogy álláspontom, amely szerint „valamennyi vallás egyaránt kora viszonyaitól függő kísérlet arra, hogy az általunk mindenkor csupán tökéletlenül és részlegesen felfogható metafizikai (természetfeletti) dolgokat megmagyarázza”, nem fog megértésre találni sem az igazhítű vaisnaváknál és ssaiváknál, sem a „kis” és „nagy szekér” buddhistáinál, sem a konfuciánusoknál és taoistáknál, sem a katolikusoknál és protestánsoknál, sem a szunnitáknál és síitáknál, mivel egy bizonyos vallási közösség meggyőződéses hívei, legyen az illető közösség akár valamelyik világegyház, akár csak kis szekta, többnyire azon a véleményen vannak, hogy az általuk igaznak tartott vallásos nézeteket az összes többi embernek is el kellene ismernie. Az összehasonlító vallástudomány egyetlen vallás ilyen totalitási igényét

sem ismerheti el. Ugyanerre az eredményre vezet az a megfontolás is, hogy minden egyes hitforma hívei a vallásos emberek összességén belül csak kisebbségnek számítanak, továbbá hogy a világtörténelem eddig eltelt évezredei során a vallásos elképzelések, koncepciók és körülmények, ha lassan és észrevétlenül is, de folytonosan változtak. Aki arra szorítkozik, hogy a vallásnak csak egyetlen típusával vagy korszakával foglalkozzék, az nem ismeri fel, hogy más vallási szférák hívei ugyanazokra az érvekre hivatkozva, ugyanolyan határozottsággal valamennyien a saját meggyőződésüket tartják végérvényesnek és megcáfolhatatlannak. Még vallásos álláspontból kiindulva is tarthatatlan az a nézet, hogy létezik olyan abszolút vallásforma, amelyre valamennyi embernek törvényszerűen át kellene térnie. Találó szavakkal szólt erről már az a sziámi király is, akinek XIV. Lajos misszionáriusokkal levelet küldött, s abban felszólította, csatlakozzék az ő, az istennek egyedül tetsző vallásához. A sziámi válaszában vitába szállt vele: „Csodálkoznom kell, hogy az én jó barátom, Franciaország királya, ennyire érdeklődik olyan ügy iránt, amely kizárólag az istenre tartozik. Vajon a világ mindenható ura akkor, amidőn hasonló testet és lelket adott az embereknek, nem adhatott volna nekik egyazon vallási törvényeket, nézeteket és istentiszteleti formákat is, ha azt akarta volna, hogy a föld minden népe egy és ugyanazon hitet valljon?”

Tübingen, 1963 május

Helmuth von Glasenapp

# BEVEZETÉS

Vallásnak azt a — megismerésben, gondolkodásban, érzésben, akaratban és cselekvésben kifejeződő — meggyőződést nevezzük, amely szerint személyes vagy személytelen transzcendens erők vannak működésben. Az etikai fejlett vallások ezt a meggyőződést a világ erkölcsi rendjébe vetett hittel kapcsolják össze; ez a hit a cselekedetekért való erkölcsi felelősségnek, az egész magatartás igazságos megítélésének és a tökéletesség legmagasabb fokára való eljutás lehetőségének elképzelésében jut kifejezésre. Ma nyolc ilyen etikai fejlett vallást ismerünk: a bráhmanizmust vagy hinduizmust, a dzsainizmust [jainizmus], a buddhizmust, a kínai univerzizmust, a párszizmust, a zsidó vallást, a kereszténységet és az iszlámot. Közülük a hinduizmus, a buddhizmus, az univerzizmus, a kereszténység és az iszlám a hívők százmillióit mondhatja magáénak, ők együttesen a vallásos emberiség kilenczted részét teszik ki. Könyvünk feladata: ez utóbbiak tanainak és létformáinak megismertetése.

Az öt nagy vallás két csoportra oszlik: azokra, amelyek a Hindukustól keletre és azokra, amelyek ettől nyugatra keletkeztek. A keletiek „az örök világtörvény vallásai”-ként jellemezhetők, mivel e vallások szerint a világ örökkévaló, nincs őszkedete és meghatározott vége, hanem a keletkezés és elmúlás egymást követő, váltakozó folyamatában szüntelenül megújul. Olyan immanens [belső] törvényszerűség uralkodik felette, amely a benne végbemenő valamennyi történést önmaga szabályozza. Emellett másodlagos jelentőségű, hogy a minden létezés legfőbb elvét személytelen világtörvény képviseli-e, vagy pedig ezt az elvet a világ felett és a világban működő isten megnyilvánulásában, manifesztációjában látják. A „történeti istenkinyilatkoztatás” nyugati vallásai viszont a kozmosznak és lakóinak létezését a világtól elkülönült és annál végtelenül hatalmasabb személyes isten tevékenységéből eredeztetik. Ez az isten mindent a semmiből hozott létre, és autonóm módon, korlátlan hatalommal, kifürkészhetetlen elhatározása szerint, szigorú terv értelmében uralkodik mindenek felett. E vallások szerint a világ valamikor, egy meghatározott időpontban keletkezett, és egyszer véget is fog érni. A világ teremtése és a világ vége közötti időszakban játszódik le egyszerien és megismételhetetlenül a világtörténelem történeti folyamata. A két felfogás mélyreható különbsége nyilvánvaló. Az előbbi a világot „sub specie aeternitatis” [az örökkévalóság szempontjából] tekinti, számára minden történelmi eseménynek csupán átmeneti, az örökkévalóság mércéjével mérve csekély és a kozmoszhoz képest korlátozott és közvetett jelentősége van. A másik nézet szerint ellenben a csak néhány évezredre terjedő, szűk területen lejátszódó történelmen belül minden egyes történelmi esemény döntő fontosságú nemcsak önmagában, hanem azért is, mert az egyének cselekvése határozza meg a sorsot, amely rájuk a világvégét követő egész örökkévalóságban vár. Szükségtelen külön hangsúlyozni, hogy az idő kérdésében elfoglalt alapvetően eltérő álláspontok döntő hatást gyakorolnak a hívők gondolkodásának és életének legkülönfélébb területeire, más vallások követőihez való viszonyukra és számos más vonatkozásban is. Ezért a Hindukus ilyen értelemben a vallástörténet nagy szellemi vízváltójának tekinthető. Terrnészetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy itt is, ott is létrejöttek olyan tanítások, amelyek a két ellentétes felfogás között átmenetet jelentenek.

A következőkben először az örök világtörvény vallásaival foglalkozom, mivel ezek időben megelőzik a történeti istenkinyilatkoztatás vallásait. A bráhmanizmussal kezdem, mivel a karma tana már az ősi upanisadokban (i. e. 9-8. század?) megjelent, ezt követi az i.e. 6. században keletkezett buddhizmus. A kínai univerzizmusról ezután lesz majd szó, mivel ez Buddha kortársainak, Lao-cének és Konfuciusznak tanításaiban nyerte el máig érvényes kifejezési formáját. A sort a történeti istenkinyilatkoztatás két vallása, a kereszténység és az iszlám fejezi be, amelyek mindketten lényegesen későbbi eredetűek. Annak gyakorlati igazolása, hogy a kínai vallásokat az indiaiak után tárgyaljuk, noha az univerzizmus alapeszméi jóval Lao-ce és Konfuciusz előtt léteztek már, elsősorban abban keresendő, hogy a buddhizmus ma Kína harmadik vallásának számít, és a kínai eredetű tanokhoz való viszonyára röviden ki kellett térni.

Az etikailag fejlett vallások története a föld keletkezése óta eltelt sok millió évhez viszonyítva vagy az ember első megjelenése óta elmúlt bosszú időszakhoz képest, de még a világtörténelem közelebről ismert hat évezredével összehasonlítva is, csak rövid, alig három évezrednyi időszakra tekinthet vissza. Erre a körülményre kezdettől fogva figyelemmel kell lennünk, hogy e vallásokat megfelelő időbeli távlatból vizsgálhassuk. Csak ha az etikailag magasrendű vallási formák kialakulását megelőzően már eltelt roppant időszakra gondolunk, akkor érthetjük meg, miért mutatható ki még mindig oly sok primitív maradvány ezekben a magas fejlettségi fokot elért vallásokban, és ennek alapján világossá válik, hogy létrejöttük és elterjedésük az emberiség szellemi életének történetében nem tekinthető végállomásnak.



# AZ ÖRÖK VILÁGTÖRVÉNY VALLÁSAI

# A BRÁHMANIZMUS VAGY HINDUIZMUS

## I. A hinduizmus lényege

### *1. A bráhmanizmus és hinduizmus fogalma*

Elő-India honi vallását, amelyhez ma a szubkontinens lakóinak kb. kétharmada tartozik, bráhmanizmusnak vagy hinduizmusnak nevezik. A két kifejezés eredete teljesen eltérő. A bráhmanizmus szó az indiai papok kasztjának, a bráhmanáknak nevéből származtatható, és nem Brahmá isten nevéből, amint azt sokszor tévesen állítják. Indiának azokat a lakóit jelölik vele, akik a bráhmanákat tekintik papjaiknak, vagy legalábbis azokat a tanokat követik, amelyeket a bráhmanák szent irataikban kifejtettek. A kifejezés eredete tehát hasonló a lámaizmus szóéhoz, amellyel azokat a buddhistákat jelölik, akiknek a lámák a papjai.

A hinduizmus ezzel ellentétben földrajzi fogalomból származik. Az Észak-Indiába benyomuló muszlimok az Indus-vidék lakóit hinduknak nevezték. Ahogyan a görögök az Indus folyó indiai nevéből (a szanszkritban: Szindhu, azaz folyó; még ma is megvan a Szindh tartomány nevében) az Indosz nevet alkották, amely ma a szubkontinens lakói összességének jelölésére használatos, úgy a muszlimok a folyónév perzsa alakjából (Szindhu az óperzsában Hindus) képezték azoknak az indeknek a nevét, akik nem tartoztak a Próféta vallásának követői közé. Ma a bráhmanizmus és a hinduizmus elnevezés egymással felcserélhető fogalmak; Sir Alfred Lyall példája nyomán a hinduizmus úgy definiálható, mint „az az autochton indiai, azaz saját talajon kialakult vallási-társadalmi rendszer, amelyhez a mai India lakosságának túlnyomó többsége tartozik, és amely magában foglalja mindazon rítusok, vallások, szokások, nézetek és mitológiai elképzelések összességét, amelyeket a szent könyvek és a bráhmanák előírásai közvetlenül vagy közvetve szentesítettek”.

A bráhmanizmus szó kiterjedési körével kapcsolatban nincs nézeteltérés az indológusok között: bráhmanizmusról kb. az i. e. 1. évezred kezdete óta beszélhetünk, azóta, hogy a papság Indiában monopolhelyzetbe került. A „hinduizmus” fogalmának időbeli határaitól viszont különböző nézetek léteznek. Ha „hinduizmus”-on az indiai ősi talajon kialakult vallást értjük, akkor már az i. e. 3. évezredbeli, árkák<sup>2</sup> előtti vallási formákat is így nevezhetjük, hiszen a mohendzsodarói [Moheno Daro] és harappai ásatások azt bizonyítják, hogy az Indus vidékén már ekkor megvoltak a mai hinduizmus alapvető jellegzetességei, amilyen pl. a phallosz-kultusz, egyes szent növények és állatok tisztelete, talán már egy anyaistennő és Siva isten imádata is. Szűkebb értelemben azonban, a fogalom mai értelmében csak akkortól használható e kifejezés, amikor az ősi autochton elképzelések összeolvadnak a bráhmanák kiváltságos helyzetének eszméjével, a lélekvándorlásnak és a megváltásnak első ízben az upanisadokban (i. e. 8. század?) megjelenő gondolatával. Ha a következő szakaszban „bráhmanizmusról vagy hinduizmusról” beszélünk, akkor ezen azt a hitformát értjük, amely az upanisadkortól máig meghatározza mindazon indiaiak vallásos gondolkodását és érzését, akik nem csatlakoztak sem a dzsainizmushoz, sem a buddhizmushoz, sem pedig valamelyik más, a Gangesz-vidéken elterjedt idegen eredetű valláshoz.

### *2. A hinduizmus mint vallási-társadalmi rendszer*

A hinduizmus a legsokoldalúbb vallási képződmény, amelyet a jelenkor ismer. Fenséges és visszataszító, primitív és kifinomult gyakran annyira közvetlenül egymás mellett található benne, mint sehol másutt. Délen az egyik nagyszerű, művészileg tökéletes templomban ősi rítusok teljes pompájával ünneplik Sivat, közben félrehúzódva egy aszkéta, rudrása-bogyóból<sup>3</sup> készült olvasóját morzsolgatva ujjai között,

---

<sup>1</sup> „A Hindu név először Dareiosznak, Hüsztaszpész fiának két feliratában fordul elő mint a perzsa birodalom egyik határ menti tartományának és e tartomány lakóinak elnevezése.” Schrader, F. O.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. [A vallás a történelemben és a jelenben.] 2. kiad. 2. köt. 104. hasáb.

<sup>2</sup>Az árkák (a szanszkrit „árj”-ből; jelentése: vendégszerető, nemes) kifejezést e műben a tudományos szóhasználatnak megfelelően kizárólag az indo-európai nyelvet beszélő népek azon ágának megjelölésére használjuk, amely ágból a későbbi indek és perzsák (pontosabban irániak) származtak.

<sup>3</sup>A rudrása fafajta, amelynek bogyóját rózsafüzérnek használták – Szerk



mormolja a szent formulát: „Sivo 'ham, Sivo 'ham” (én vagyok Siva), így adva kifejezést hitének, amely szerint a világ ura, a papok tiszteletének tárgya a valóságban nem más, mint az az ősök, amelytől minden egyén származik. Közvetlenül a szentély mellett kis templom áll, benne vad, rikító színekkel kimázolt istennőszobor, amely elé gyermekáldás után sóvárgó asszonyok bábukat tesznek, hogy megnyerjék segítségét. Benáreszben, az indiai Rómában, ahol Sankara a *Bráhma-szútrákhoz* készült kommentárjait írta, és ahol még ma is a legbölcsebb és legtanultabb bráhmanák élnek, nap mint nap visszataszító üzletelés figyelhető meg a nagy fürdőlépcsőn: papok, fakírok és kereskedők versengenek egymással a legváltozatosabb módszerekkel, hogy a jámbor zarándokok pénzét kicsalják. Kis gyülekezeteknek egy szádhü magyarázza az upanisadok vagy a *Gíta* bölcsességét, vagy Krisnáról és Rámáról mesél ősi legendákat, pár lépésre tőlük egy kútnál a benne lakó szent kobrának mutatnak be áldozatot, odébb az elefántfejű, lógó hasú Ganésa durván kifaragott kőszobra áll. A Kalkuttával [Calcutta] szomszédos Kálíghátban Kálíznak mutatnak be véres kecskeáldozatot, ugyanettől a várostól nem messze található az a kolostor, ahol az utolsó nagy hindu szent, Rámakrisna (1886) csendes meditációban mélyült el a brahmába<sup>4</sup>, az egész „sokság” fölé emelkedett Minden-Egybe, és ahol tanítványa, Vivekánanda († 1902) azon fáradozott, hogy egy szellemivé finomított hinduizmust mint a modern tudomány valamennyi követelményének megfelelővé tett vallást tárjon a nyugati világ szeme elé. Igaz, más vallásokban is előfordul időnként, hogy a fenséges és az alantas, a szellemileg igen fejlett és a primitív összekeveredve jelenik meg, hiszen valamennyi vallás követői erősen különböznek egymástól műveltségi színvonaluk tekintetében: a Gran Chaco keresztény indiánjának vagy az Estramadurából való parasztnak nyilvánvalóan egészen másfajta elképzelései vannak az istenről és az üdvözülő keresztényeknek megígért jutalmakról, mint egy modern tomistának vagy kantianusnak, mégis azok az ellentétek, amelyek a hinduizmusban jelentkeznek, sokkal szembevetőbbek közvetlenül egymás mellett. Ez természetes is, elsősorban azért, mert nekünk, európai szemlélőknek feltűnőbb és szokatlanabb az a trópusi gazdagság és bujaság, amely a vallási formákban is megnyilvánul, mint az, ami a nyugati szellemhez közel áll; másrészt azért, mert Indiában a vallásos gondolkodás tárgyainak sokfélesége és a lakosság differenciáltsága — elsősorban kulturális rétegződés tekintetében — ténylegesen is nagyobb mérvű, mint nálunk. Hozzájárul azonban ehhez még egyéb is: a hinduizmus olyan vallás, amelyet nem egy bizonyos személy alapított, hanem az évszázadok során mintegy önmagától, a benne lakozó erők következtében és a külső körülmények hatására jött létre; a kötelék, amely összetartja, nem egy alapító szava és eszméi, hanem a fejlődés folyamatossága, amely megszakítás nélküli áramlatként kapcsolja össze az ókort a jelenel. A hinduk éppen ezért szívesen nevezik vallásukat „szanátana-dharmá”-nak, azaz „örök vallás”-nak. Ennek megfelelően azt tanítják, hogy időről időre, mindig újból bölcs férfiak és testet öltött istenek jelennek meg, hogy hirdessék az igazságot. Ilyen volt Ráma, Krisna, Vjasza, Manu, Vaszista, Agasztja, Sankara stb., de egyikük sem fektette le új tanok alapját, hanem csak a már kezdettől fogva ismert igazságot fogalmazta vagy hirdette meg újból. A hinduizmus tehát nem ahhoz a kerthez hasonlít, amelyet egy ember tervszerűen hozott létre, és amelyet utódai azután tovább fejlesztettek, illetve részben átalakítottak, mint a buddhizmus, a kereszténység vagy a iszlám, hanem az őserdőhöz, amelynek vadul burjánzó sűrűjén különböző személyek igyekeztek időnként ösvények törésével úrrá lenni. Bár a kínai vallás szintén természetes képződmény és nem tudatos alkotás, Konfuciusz és Lao-ce már oly korai időszakban megtalálta számára az irányadó, érvényes megfogalmazást, hogy e tekintetben nem helyezhető a hinduizmussal azonos szintre.

A hinduizmusnak abból a sajátosságából, hogy „lett”, és nem „létrehozott” vallás, következik, hogy nem rendelkezik szilárdan körvonalazott dogmatikával olyan értelemben, mint a buddhizmus és a történeti istenkinyilatkoztatás két vallása. Ezért azután híveitől nem követeli meg sem azt, hogy egy olyan túlvilági istenben higgyenek, aki a világegyetemet meghatározott módon teremtette és kormányozza, aki a történelem folyamán törvényhozóként lépett fel, és egykor földi alakot öltött magára; de nem kívánja azt sem, hogy a világ személyes irányítójának létezését megtagadják, mint a buddhizmus. Az egyénre bízva annak eldöntését, vajon ateista, panenteista<sup>5</sup> vagy teista<sup>6</sup> kíván-e lenni, vajon Visnut vagy Sivát tekinti-e a világ irányítójának stb. Ugyanígy nincsenek mindenre kötelező érvényű, határozott elméletei a világ keletkezéséről, annak anyagi vagy anyagtalan alkotórészeiről, a lélek lényegéről és a testhez való viszonyáról stb. Az életmódra vonatkozóan sincsenek szilárd, mindenkit egyformán kötelező előírások. Ezért azután akad olyan hindu, aki húst fogyaszt, és olyan, aki vegetariánus; van, aki buja orgiákon vesz részt, és vannak, akik a legszigorúbb aszkézist gyakorolják, és még sok másféle is. Ilyen értelemben a hinduizmusból hiányzik a ragaszkodás olyan meghatározott hitelvekhez, amelyeket általában a valláshoz való tartozás elengedhetetlen feltételének, „*conditio sine qua non*”-jának szoktak tekinteni. A hinduk ezt ki is hangsúlyozzák, vallásuk jellemző sajátosságaként emlegetik a tiszteleti tárgyak korlátlan

---

<sup>4</sup>Brahma a Minden-Egy (pan-hen), az ősök, a világszellem; Brahmá főistenség, a brahma istenné személyesülése. – Szerk

<sup>5</sup>A panenteizmus szerint az isten nem azonos a világgal, nem ő a mindenség, de nem is áll külön tőle, mindenben benne van immanensen és transzcendensen: - Szerk

<sup>6</sup>Teizmus a világot megalkotó, annak gondját viselő személyes istenben hívó világnézet. - Szerk

változatosságát és az üdvösség elnyerésére szolgáló eszközök sokféleségét.

Végezetül különbözik a hindu vallás a buddhizmustól, a kereszténységtől és az iszlámtól még abban is, hogy kifejezetten indiai jelenség, és az is akar maradni, nem fejt ki missziós tevékenységet idegen országokban, és a gyülekezetbe nem fogad be egyetlen nem indiai személyt sem.

A hinduizmus különleges sajátosságának tekintett három tényező, nevezetesen az, hogy nincs létrehozója, nincsenek szilárdan rögzített dogmái, és nem fejt ki missziós tevékenységet, korlátozott érvényű. Csak akkor igaz, ha a hinduizmust a három világvallással szembeállítva vizsgáljuk; tágabb történelmi perspektívából nézve kiderül, hogy a hinduizmus nem abszolút értelemben, hanem csak fokozatilag tér el a többi vallás tanításaitól.

Három oka van annak, hogy a hinduk vallásuk megalkotójának nem egyetlen személyt tekintenek: 1. Hisznek az önmagát szüntelenül megújító világ örökkévalóságában, ezért nem ismerik a világ kezdetét és a világ történelmi folyamatának egyedi jelentőségét. Ebből következik, hogy isteni vagy emberi lénynek semmiképp sem tulajdoníthatnak akkora jelentőséget, mint amilyent Krisztusnak, vagy - jóval kisebb mértékben - Mohamednek, vagy más prófétáknak azok a vallások tulajdonítanak, amelyek a világ történetét egyszeri, megismételhetetlen folyamatnak tekintik. 2. A hinduk nem fejlesztettek ki mindenkire kötelező tanokat, ezért az egyidőben létező sokfajta nézetet nem származtathatják egyetlen személytől, még egy olyan buddhától sem, aki meghatározott időszakokként megjelenik a világban, és habár a többi buddhától mint individuum különbözik is, lényegét és az általa hirdetett tanokat illetően nem egyéb elődeinek tökéletes megisméltetésénél. 3. A hinduizmus saját elmélete szerint az „örök vallás” igényével lép fel, olyan vallás kíván lenni, amely az örök igazságot mindig korszerű, adekvát formában közli az emberiséggel. Ehhez fel kell tételeznie, hogy mindig új és új igehirdetők támadnak. Ha ezeket a szempontokat figyelembe vesszük, akkor csökken a szakadék, amely a hinduizmust a két nyugati vallástól elválasztja: a sok risi, szent, megtestesülés [inkamáció], vagyis mindazok, akik a mostani világ fennállása óta, a különböző korszakokban színre léptek, azokkal a prófétákkal, apostolokkal, egyházatyákkal és szektaalapítókkal azonosíthatók, akik Ádámtól a jelenkorig egymást követve vagy egymással egyidőben hirdették, illetve magyarázták az isten igéjét. A különbség tehát csupán abban rejlik, hogy a hinduizmus, ha összességében nézzük, az isteni bölcsesség kinyilatkoztatójaként nem egy meghatározott személyt állít középpontjába, és mindenre kiterjedő türelmével az olyan különböző fajtájú nézeteket és kultuszokat is értékes vallási eszmekincs hordozójának tekinti, mint amilyenek a visnuitáké, sivaítáké, sáktáké stb. Ez körülbelül olyan, mintha a kereszténység nemcsak a katolikus egyház 1500-ig létrejött valamennyi tanítását tekintené a keresztény üdvigazságok egyenjogú képviselőjének, hanem a középkor nagy eretnekeit, a reformátorokat és minden szektaalapítót is. Tehát a hinduizmust nem annyira maguk a tények különböztetik meg a többi vallástól, mint inkább azok a különböző szokások és módszerek, amelyek segítségével az ilyenfajta tényeket vizsgálja, és értékeli.

Hasonló a helyzet azzal az első pillanatban különösnek tetsző dologgal is, hogy a hinduizmus nem rendelkezik olyan általánosan elfogadott dogmákkal az istenről, a világról, a lélekről stb., amelyeknek keresztény megfelelői a vallási hovatartozás előfeltételei. Ha ugyanis valóban egyáltalán nem volnának olyan hittételei, amelyeket többé-kevésbé minden hindu magáénak vall, akkor nem is lehetne más vallásoktól megkülönböztetni. Ez a megfontolás már önmagában is valószínűvé teszi, hogy akárcsak minden más vallás, a hinduizmus is olyan meghatározható nézeteken alapul, amelyeket hívői kötelezőnek ismernek el; ezzel azonban korántsem akarjuk azt mondani, hogy e nézeteket párhuzamba lehetne állítani a kereszténység vagy az iszlám dogmaival. Alaposabb elemzés során ki fog derülni, hogy valóban léteznek pontosan körvonalazható, minden hindu számára közös szociális, erkölcsi és metafizikai eszmék, valamint az is, hogy e nézetekre mint szilárd és megingathatatlan alapelvekre épül ez a sokoldalú rendszer, valamennyi szerteágazó tanításával és rítusával együtt.

A hinduk nézete szerint a világegyetem - mind tágabb, mind szűkebb értelemben - rendezett egész, amely felett a természetben és az erkölcsi élet területén egyaránt megnyilvánuló világtörvény (dharma) uralkodik. A rend mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a mindenséget benépesítő élőlények származásuk következtében képességeik és köteleességeik tekintetében erősen különböznek egymástól. Más jogai és köteleességei vannak pl. az oroszlánnak, mint a szarvasmarhának; mások egy istennek, mint egy embernek; más a szellemeknek, mint a pokol lakóinak stb. Az emberiségben belül is számtalan különböző rend van, amelyek eltérnek egymástól abban, hogy mi szabad és mi tiltott számukra. Legfelül helyezkednek el azok, akik tetteikben és életmódjukban fizikai és erkölcsi szempontból a lehető legnagyobb mérvű tisztaságot tartják be, és ezért e tekintetben a legközelebb állnak az istenekhez. Az emberi nemnek ezek a legmagasabb rendű képviselői a bráhmanák, mert ők szellemi dolgokkal foglalkoznak, és különféle, a táplálkozásra, társadalmi érintkezésre stb. vonatkozó szigorú parancsok megtartásával óvják testüket a fizikai és rituális tisztátalanságoktól. E legmagasabb rend — amint a *Mahábhárata* mondja (12, 296, 20) — azt a feladatot kapta, hogy

„elfogadja az adományokat, áldozatot mutasson be mások érdekében, és tanítsa a Védakat”. Utána, második rendként a harcosok (ksatriják) következnek, akik a társadalmi rend védelmét látják el; közülük kerülnek ki rendszerint a királyok is. Rangban ez alacsonyabb a bráhmaának rendjénél, mivel vele ellentétben nem kizárólag lelki dolgokkal foglalkozik, hanem elsősorban testiekkel. Minthogy a harcosoknak fizikai erejük megőrzése és gyarapítása létük alapvető előfeltétele, rájuk nem kötelezők olyan szigorú étkezési előírások, mint a papokra, pl. nem kell tartózkodniuk a hús fogyasztásától, szabad vadászniok stb. A bráhmaának a létfenntartáshoz szükséges javakat azok adományaiból nyerik, akik szolgálataikat igénybe veszik, vagy akik jótetteket kívánnak gyakorolni; a ksatriják viszont arra kényszerülnek, hogy másoktól közvetve vagy közvetlenül, erőszakkal, hadizsákmányként vagy adók és szolgáltatások (dézma) formájában szerezzék meg azt, amire szükségük van. A tanító és harcos renddel ellentétben a tulajdonképpeni dolgozó rendet a vaisják alkotják. Állattenyésztés, földművelés, kereskedelem és ipar: ezek azok a hasznot hajtó tevékenységek, amelyek segítségével testük táplálásáról és életszükségleteik kielégítéséről gondoskodnak. Ez a három felső kaszt, tagjai különleges beavatási szertartás révén úgyszólván másodszor is megszületnek, és ezért „kétszer születettek”-nek nevezik őket. Szemben állanak az összes többi emberrel, akik nem részesülnek abban a szentségben, amely egyedül jogosít fel a Védák tanulmányozására. Ezek az ún. „lúdrák”, az indiai társadalmi rendszer negyedik rendje, akik a „kétszer születetteknek” szolgálnak oly módon, hogy a legkülönbélebb, „tisztaság” szempontjából különbözőképpen értékelt foglalkozásokat űzik. Azok, akiknek szennyes tárgyakkal kell bánniuk, pl. a ruhamosók, vagy akik élőlényeket ölnek le, pl. a halászok és a vargák, alacsonyabban állnak, mint a takácsok, fazekasok stb., akik kevésbé alantas tevékenységet folytatnak. Az indiai társadalmom legalsó csoportjai a „pancsamák” (az ötödik rend tagjai) összefoglaló néven ismert, páriáknak vagy aszprisjárnak (érinthetetleneknek) is nevezett személyekből állanak.<sup>7</sup> Ezek középkori értelemben tisztátalan mesterséget folytatnak, mint pl. az utcaseprők, árnyékszék tisztítók, a tolvajok kasztjainak tagjai stb. Mivel ez az öt rend számos alcsoportra oszlik, a hinduizmus két-három ezer kasztból álló hierarchiát, rangsort alkot, amelynek minden egyes tagja meghatározott funkciót tölt be a társadalmi organizmuson belül. A nem hinduk az indiai szemlélet szerint rangban valamennyi hindunál alacsonyabban helyezkednek el, mivel egyáltalán nincsenek kasztok szerint besorolva. Ortodox álláspontonról a különböző kasztokba tartozó embereket úgy tekintik, mint különböző speciestekhez tartozó [különböző fajú] élőlényeket, amelyeknek vannak közös sajátságaik (mint az oroszoknak, elefántoknak, bivalyoknak stb.), de származásuk és öröklött tulajdonságaik, életmódjuk, jogaik és kötelességeik tekintetében születésüktől fogva teljesen különböznek egymástól. A kasztrendszernek mint a világrend egyik intézményének elismerése a hinduizmus alapvető jellegzetessége, amely azt nemcsak az összes nem indiai vallástól, hanem a buddhizmustól is megkülönbözteti. Az európai szemlélőket kezdettől fogva a legnagyobb mértékben meglepte az a tény, hogy ekkora fontosságot tulajdonítanak annak, hogy valaki melyikhez tartozik az eredetüket egyazon emberi és isteni ősapára visszavezető, egymással az étkezésre, ivásra, házasságra, társas érintkezésre, öltözködésre, erkölcsre és szokásokra, a foglalkozásukkal járó tevékenységekre vonatkozó szigorú, öröklött előírásokkal összekapcsolt személyek endogám (egymás között házasodó) csoportjai közül. A meglepetés csökken, ha megszabadulunk attól az illúziótól, hogy az embereknek bizonyos meghatározott helyen és időben meghonosodott csoportok szerinti felosztása, valamint az ezzel kapcsolatos elképzelés arról, hogy közülük az egyik vagy a másik a többinek alá van rendelve, mindig és minden korban és minden országban érvényes volt. A történelem inkább arra tanít, hogy az egyéneknek közösséggé történő egyesülése származás, nyelvi hovatartozás, hagyomány, vallás, gazdasági érdek, munka és más hasonlók alapján, a fejlődés különböző szakaszaiban és a különböző népeknél igen eltérő módon ment végbe, és hogy e közösségek közül melyiket illetik meg előjogok a többiek felett, a nézetek folyton változnak. Ha tehát Indiában a vérségi kapcsolatokkal, a hagyomány, a munka és a gazdasági érdek köteleivel egybekapcsolt közösségek a kasztok különös alakját öltötték, és a közvéleményben annyira kimagasló jelentőséget nyertek, hogy velük szemben a vallási, nemzeti, nyelvi és más lehetséges csoportosításokat másodlagosnak tekintik, akkor helytelen volna a társadalmi fejlődés tévútjáról vagy bizonyos tényezők másokhoz való viszonyának téves értékeléséről beszélni. Valójában inkább az a helyzet, hogy Indiában a kasztrendszer, ha változó formákban is, de évezredek át fennmaradt, és máig a társadalmi élet gerincét alkotja; vele szemben az államformák, a (visnuiták, sivaiták stb. közötti) vallási különbségek és sok egyéb mint lényegtelen háttérbe szorult. Mindebből csak egyetlen tanulság vonható le, éspedig az, hogy a kulturális élet kontinuitásáról [folyamatosságáról] gondoskodó hatalmak nem mindenütt az állam és az egyház, mint a keresztény Európában, a közösségi gondolkodás másfajta szervezeti formáit is számításba kell venni mint

---

<sup>7</sup> Voltaképpen csak négy rend van. Ezeken kívül állnak az érinthetetlenek (aszprisják), akiknek csak késői és ritkán használt jelölése a pancsama (= ötödik). A nálunk elterjedt pária elnevezés megfelelője (parajan)pedig csak a dél-indiai nyelvekben fordul elő, a többi indiai nyelvben nem használatos. – Szerk

olyan hatalmas tartópilléreket, amelyek az emberi társadalomnak léte folyamán stabilitást kölcsönöznek.

Az ortodox hinduizmus a kasztrendszer annyira túlfejlesztette és idealizálta, hogy azt a világrend immanens alapelveként tekintette; hiányát a nem indiai népeknél azzal magyarázta, hogy eltávolodtak az örök világtörvénytől, és emiatt náluk megromlottak az emberi lét igaz, megváltoztathatatlan alapelvei. A kasztrendszer a természetben is megvalósultnak vélik, ezért pl. a gyémántokat, attól függően, hogy fehér, vöröses, sárga vagy kékesfekete színűek, bráhmanáknak, ksatrijáknak, vaisjáknak vagy lúdráknak hívják. Madhva<sup>8</sup>, a teológus azt tanítja, hogy az istenek is különböző kasztokba tartoznak, Brahmá és Agni bráhmanák, Siva és Indra harcosok, az Asvinok<sup>9</sup> és a földistennő a lúdra kasztba tartoznak, a többi istent túlnyomórészt vaisjáknak tartja. Annak a hitnek, amely szerint a kasztrendszer isteni eredetű intézmény, legfigyelemreméltóbb kifejtése már a híres *Rigvéda* himnuszban megtalálható (10, 90, 12. vers). Ebben az áll, hogy a négy kaszt Purusának, az őslénynek szájából, karjából, lábszárából és lábfejből keletkezett. Ennek az elképzelésnek nyilvánvalóan az a szemlélet szolgált alapjául, hogy amint az ember mikrokozmoszában a testet a beszédben kifejezésre jutó szellem irányítja, a kar védelmezi, a lábszár fenntartja, a lábak viszik útján, a társadalom szervezete is csak akkor működhet célszerűen, ha a legfontosabb részeit alkotó négy rend sűrűlódás nélkül együttműködik benne.

Noha a kasztrendszer metafizikus jelentőségéről kialakított nézetek rendkívül mélyen gyökereznek az indiai gondolkodásban, a hinduk minduntalan hangsúlyozzák azt is, hogy bár a mi világunkban és korunkban a kasztok feltétlen érvényűek, azért léteznek kasztrendszer nélküli világok is, sőt, földünkön is volt más, boldogabb kor, amikor kasztok még nem léteztek. Azt, hogy a kasztokat végső fokon csak feltételes, csupán e világra vonatkoztatott, a szanszárának<sup>10</sup> alárendelt létre korlátozott érvényűnek tartják, bizonyítja az a tény, hogy a maguktól minden világi dolgot elutasító aszkétákat az összes kaszt törvényen és kaszti ellentétén felül állóknak tekintik.

Az élőlényeknek ez a roppant ranglétrája, amely Brahmá istennel kezdődik, és a növényekkel végződik, valamint a hinduista tömegeknek e gondolat alapján történő kasztokba rendezése, ha csupán megmagyarázhatatlan véletlennek vagy egy mindenható isten önkényének köszönhető létrejöttét, ellentétben állana az indiaiak legkedvesebb elképzelésével, amely szerint világrendünk erkölcsi alapokon nyugszik. Az indiaiak hite szerint minden egyén léte és sorsa azoknak a cselekedeteknek szükségszerű következménye, amelyeket korábbi életében véghezvitt. „Amiképpen cselekszik valaki, ahogyan él, olyanná lesz. Aki jót cselekszik, abból valami jó lesz, aki gonoszul cselekszik, abból valami rossz” - tanítja az egyik upanisad. Egy másik azzal egészíti ezt ki, hogy aki a földön illő életmódot folytat, az bráhmanaként, harcosként vagy vaisjaként, aki rendjéhez méltatlanul él, az kutyaként, disznóként vagy tisztátalan, kiközösített emberként fog újjászületni, A hinduk az élőlények roppant sokféleségét - a legfőbb istenektől a legalacsonyabb rendű férgekig, rovarokig és növényekig azoknak a cselekedeteknek a rendkívüli változatosságára vezetik vissza, amelyeknek ez a jutalma vagy büntetése. Mivel azok a tettek, amelyeket egy élőlény léte során elkövet, és amelyek azután új létének meghatározóivá válnak, sohasem azonosak teljesen egy másik lény tetteivel, ezért két, új létre születő egyén sem lehet soha egymással teljesen azonos. Másrészt azonban két különböző lény tettei sokban megegyeznek, ezért az élőlényeknek van sok, többé-kevésbé közös sajátosságuk is. Az élőlények erényei és gyengéi, képességei és fogyatékosai tehát előző életükben tanúsított erkölcsi magatartásuk következményei és ezért természetes okaikon kívül még morális kiváltóik is vannak. Minthogy minden létezés feltételezi egy megelőző lét cselekedeteit, ezért ennek az ítélezési folyamatnak nem lehet kezdete, és a jótettekért vagy bűnökért járó jutalmazást és büntetést nem tartóztatják fel sem a világ elpusztulásának, sem nyugalmi állapotának időszakai, mivel a cselekedetek transzcendentális, természetfeletti hatóereje nem enyészik el, hanem potenciálisan konzerválódik addig az időig, amíg ismét érvényre jut.

A világ elsődlegesen morális rendje nemcsak abban jut kifejezésre, hogy mindenkinek elkerülhetetlenül fizetnie kell tetteiért, hanem megmutatkozik abban is, hogy lehetőség nyílik az élőlények fokozatos tökéletesedésére és végleges megváltására is. Az uralkodó felfogás egyáltalán nem állítja, hogy számtalan újjászületés után *minden* lény szükségszerűen eljut egyszer a szanszára kötelekeitől való megszabadulásig, és az üdvözülés módjáról, valamint az örök boldogság természetéről alkotott elképzelések az egyes iskolák felfogásában erősen eltérnek egymástól, mindazonáltal a világon létező végtelenül sok élőlény egy szellemi rangsort alkot. Ebben a rangsorban mindenkinek a helyzetét az határozza meg, milyen közel vagy távol áll az adott pillanatban, a megváltástól. Ez a rangsor különbözik attól, amelybe cselekedeteinek következményeként került, de annál nem kevésbé fontos. A két hierarchia közötti különbség érthetővé válik, ha elképzeljük, hogy az az ember, aki közel van a megváltáshoz, a szellemi ranglétra egyik legmagasabb

---

815. századi hindu teológus, a madhva szekta alapítója. — Szerk

9A két Asvin (=lovass) a virradat megszemélyesítője és az istenek orvosa, a hajnal örökké ifjú, ragyogó aranyszekéren vágató hírnöke. — Szerk.

10 Világfolyamat, világműködés. — Szerk.

fokán áll, a „természetes” rangsorban ugyanakkor egészen alacsony minőségű is lehet, például lúdra, és ezért nemcsak valamennyi isten megelőzi, hanem a magasabb kasztok tagjai is.

Az élőlények e kétféle, természetes és szotériológikus, azaz üdvözülési szempontok alapján felépülő ranglétrájának párhuzamos létezése többé-kevésbé valamennyi vallásban megtalálható. A középkori kereszténység szintén különbséget tett egyrészt angyalok, szentek és a győzedelmes egyház többi tagjai: papok, nemesek, polgárok keresztény rendjei, másrészt üdvözültek, az isten kegyelmében részesültek, még nem részesültek és elkárhozottak között. A hindu vallásban azonban a két rangsor sokkal részletesebben ki van dolgozva, mivel az isteneken kívül, akik nagyjából megfelelnek az angyaloknak és a szenteknek, még számos természetfeletti lény is beletartozik (természetszellemek, nágák, jakrák, aszurák, kinnarák, gandharvák, vidjádharák, bhúták, pisácsák, préták stb.), és a rendek számtalan alkasztra oszlanak. Ehhez járul még, hogy az indek szerint az állatok és a növények szintén szerepelnek mindkét rangsorban, míg Nyugaton, mivel ott megtagadják tőlük a lelket, számukra nincs hely a megváltás folyamatában. Az indiai klasszifikációra azonban legelsősorban az jellemző, hogy valamennyi még teljesen meg nem váltott egyéni léleknek el kell töltenie hosszabb-rövidebb (a körülményektől függően esetleg évmillióig is eltartó) időt minden egyes fokon, hogy azután lejjebb süllyedjen, vagy feljebb emelkedjék. Még maguk az istenek is (az örök világszellem kivételével) alá vannak vetve a lélekvándorlásnak, és ezért előfordulhat, hogy valamelyikük a jövőben ismét a természetes hierarchia alacsonyabb helyére kerül.

Az erkölcsi világrendről, a cselekedetek megítélésének szabályairól, valamint a természetes és a szellemi-erkölcsi hierarchiába tartozó élőlények jogairól és kötelességeiről szóló ismeretek hiteles forrásai a szent iratok. Közöttük első helyen a négy Veda áll, függelékeivel, a bráhmaikkal és az upanisadokkal együtt. Ezeket minden ortodox hívő földöntúli eredetűnek tartja. Érdekes módon azonban az egyes filozófusok eltérő magyarázatokat adnak erre. A teisták szerint a Védákat a világ ura alkotta, és terjesztette el, a panenteisták szerint a világszellem lehelte ki magából időről időre. Az ateista mimánszákák szerint mindörökké fogva létező szellemi szubsztanciák, a szánkhják szerint nem örökkévalók, mégis minden újonnan létrejövő világban ugyanolyan formában léteznek, mint az elpusztultakban, mivel a mindentudás felé haladó lélek, amely karmájall révén a legfőbb istenek egyikévé lett, a korábbi időkből emlékszik rájuk, és átmenti őket. A más vallások kinyilatkoztatási irataival azonos rangúnak tekinthető Védák mögött értékben és jelentőségben elméletileg elmaradnak az emberi szerzőktől származó művek, noha közülük némelyiknek a gyakorlatban döntő jelentősége van. Elméletileg mindenesetre a Védáknak minden gondolkodás és cselekvés örök érvényű irányelveként való elismerése a hinduizmus alapdogmája, egész vallási-társadalmi rendszerének tartóoszlopa. Hiszen a „kétszer születetteknek” a tisztátalan kasztokkal szembeni előjogai azon alapulnak, hogy tanulmányozhatják a Védákat, a bráhmaikkal pedig azért tarthatnak igényt arra, hogy ők legyenek az „emberi világ istenei”, az a kaszt, amelyet mindenki tisztelni tartozik, mert joguk van a Védákat tanítani, magyarázni és (a belőlük tanult rítusok alkalmazásával) az életben hasznosítani.

A szent iratokra minden hindu számára többé-kevésbé közös nézetek, intézmények és szokások tömegét vezetnek vissza: bizonyos istenekbe vetett hitet, avatási szertartásokat, áldozatok és más ceremóniák elvégzésének szükségességét és végezetül bizonyos olyan elképzeléseket, amelyeket minden hindu magáénak vall (a tehének, a Gangesz folyó és meghatározott helyek szentnek tekintése, az özvegyek házasságának tilalma és más hasonló). Minthogy azonban mindezek koronként, vidékenként és a lakosság különböző rétegeinél erősen differenciált alakban jelentkeznek, mégsem szabad a hinduizmus általános érvényű, alapvető dogmáinak tekinteni őket. A legjellemzőbb rájuk az, hogy határaik nem vonhatók meg élesen, úgy, hogy még maguk a bráhma teoretikusok sem tudnak Megegyezni abban, hogy ezek a határok meddig is terjednek. Egyes ortodoxok az „érintheletleneket”, a hindu istenekben való hitük ellenére is a hindu valláson kívül állóknak tekintik, az olyan hinduista reformszektákat, mint amilyen a szikheké, a BráhmaSzamádzsé stb., hozzá nem tartozóknak tartják, mások viszont oly messzire mennek, hogy az indiai primitív vallásokat, sőt még a kereszténységet és az iszlámot is az örök hindu vallás előfokainak tekintik, és hisznek benne, hogy valamikor a távoli jövőben, megtisztult és átalakult formában ezek is a „szanátana-dharma” [örök vallás, 1. 16. 1.] tagjaivá lesznek.

Az elmondottakból az következik, hogy a hinduizmusnak, éppúgy, mint a többi vallásnak megvan a maga meghatározott, szilárd nézetekből álló köre, amely éltető alapul szolgál számára, és amellyel együtt áll, vagy bukik. Ezek a dogmák nagyrészt társadalmi természetűek, és olyan módon szorítják korlátok közé az egyén életét, ahogy az minden más vallástól idegen. Kárpótlásul viszont a hinduizmus mindenfajta hitbéli dologban oly nagy mozgási szabadságot engedélyez követőinek, amilyent egyetlen más metafizikai rendszer sem. Hiszen nem követel tőlük egyebet, mint hitet abban, hogy a világ rendjét a vétkek és érdemek utólag érvényesülő következményei mindig újból helyreállítják. A hinduk maguk dönthetik el, hogy az

utóbbi automatikusan működő, örök törvénynek képzelik-e el, vagy pedig azt tételezik fel, hogy a világtól különböző vagy azzal ilyen vagy olyan módon azonos, személyes vagy személyiség feletti isten manifesztálódik benne, aminthogy tőlük függ az is, vajon a panteon<sup>12</sup> számos istene közül Visnut, Sivát vagy egy másikat a többiek fölé emelnek-e, vagy sem. Éppily kevésbé van előírva a hinduk számára, hogy higgyenek bizonyos képességekkel rendelkező szellem-monádok<sup>13</sup> létezésében; abban, hogy az anyagi világ az összellemből keletkezett vagy ez utóbbtól különböző őanyagból, esetleg atomokból; abban, hogy a magatartás, a tudás vagy az isten iránti szeretet vezet az üdvözüléshez, vagy pedig abban, hogy a megváltás állapota egyéniségük átszellemült szublimációjából vagy annak teljes feladásából áll. A hinduizmus tehát az embert kaszt-előírásaival részletekbe menően alakítani kívánja, és beleavatkozik az egyén életének minden mozzanatába, ugyanakkor azonban a metafizikai elmélet területén nem lép túl az erkölcsi világrend elismerésének megkövetelésén, abból a bölcs felismerésből indulva ki, hogy minden hitbéli dolog az egyén személyes ügye, és mindenki maga viseli a felelősséget metafizikai meggyőződéséért. Annak, hogy egy vallás ilyen nagyvonalú álláspontot foglalhasson el, az az előfeltétele, hogy követői sokfajta eltérő nézetet fejlesszenek ki, és ne lépjenek fel ezek egységesítésének és uniformizálásának igényével, továbbá hogy vezető képviselőiben éljen az a meggyőződés, hogy az üdvösséghez sok egymás mellett haladó út vezethet, hiszen ezek nem egyebek, mint egy és ugyanazon cél elérésére szolgáló különféle egyéni módszerek, amelyek igazi lényege az emberi értelmet úgyis meghaladja.

Amint látjuk, az ortodox hinduk szerint vallásuk az „örök vallás” amelynek hívői, a bráhmanáktól a legalsóbb kasztokig, az emberi nemben belül a rangsor legfelső fokán helyezkednek el, mivel rituális tisztaság szempontjából mind szellemi, mind fizikai tekintetben felülmúlják az összes többi embert, feltéve természetesen, hogy a kasztjukra kötelező előírásokat megtartják. A hinduizmushoz tartozásnak tehát az a feltétele, hogy valaki beletartozzék az egyik hindu kasztba, ez azonban csak beleszületéssel lehetséges, mert senkit sem lehet választással vagy kinevezéssel felvenni a kasztba. Attól, hogy valaki hisz abban, amiben a hinduk hisznek, vagy követi a hinduk szokásait, még nem válik hinduvá. Más vallásról áttérni lehetetlen, senki sem csatlakozhat a hinduizmushoz úgy, mint a buddhizmushoz, a kereszténységhez vagy az iszlámhoz. A hinduizmus ennnyiben az indiaiak „nemzeti vallása”, és nem világvallás. A hinduizmus ennek ellenére mindenkor széleskörű missziós tevékenységet folytatott. Az évszázadok folyamán az elő-indiai félszigeten, a Himalájától egészen a Comorin-fokig, a legkülönbözőbb néptörzsekkel ismertette meg tanait és életrendjét, és nyerte meg őket e hitnek. A különböző helyi természetkultuszok követőinek „hinduizálása” azonban – legalábbis elméletben – nem úgy történt, hogy egyes egyéneket „térítették meg”, hanem úgy, hogy az egész néptörzset kasztként felvették a hindu társadalom rendszerébe. Ez annak az elképzelésnek alapján történt, hogy a hinduizmus az emberiség örök vallása, eredetileg a föld valamennyi lakosa hozzá tartozott, sok nép azonban az idők során tudatlanságból vagy pártoskodásból eltávolodott a hindu vallástól, és önálló úton haladt tovább. Ezt a régebbi állapotot azonban megtisztító (suddhi) szertartások segítségével ismét vissza lehet állítani, ily módon azokat a törzseket, amelyeknek elődei valamikor hinduk voltak (vagy annak tekintették őket), ismét be lehet fogadni. Ezt a gyakorlatot követték a bráhmanák Hátsó-Indiában és Indonéziában is, mivel ott nagy számban telepedtek meg hinduk. Ilyen suddhi-szertartásokat végeztek a hindu papok Indiában olyan személyek esetében is, akik saját maguk, vagy akiknek elődei felvették a keresztény vagy az iszlám vallást, de ismét vissza akartak térni atyáik hitére. Nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben gyakorlatilag megszegték azt az elvet, amely szerint a hindu vallás egyéneket nem fogadhat be, csak kasztokat, még akkor is, ha elméletileg megtartották úgy, hogy csak egész családokat vettek vissza. A gyakorlatban még ennél is tovább mentek. A „suddhi” segítségével elvéve még olyan muszlimokat vagy keresztényeket is hinduvá tettek, akiknek ősei nyilvánvalóan sohasem voltak hinduk, és akiknek a hindu vallásba történő „visszalépése” ezért csak fikció volt. Egy amerikai nő, Mrs. Miller például, amikor férjhez ment az egykori indore-i maharadzsához, felvette a hindu vallást. Ezek az egyedi esetek azonban mindeddig nem nyerték el az ortodox hittudósok jóváhagyását, ezért csak mint vitatott kivételek említhetők. Elvileg mindenestre érvényes, hogy a hinduizmus, ha toboroz is híveket eszméinek oly módon, hogy rendszerei némelyikét, mint pl. Sankara vagy Csaitanja [Chaitanya]<sup>14</sup> tanait, írásban és szóban Indiában, sőt újabban Amerikában is propagálja, formális és általános elismert befogadással nem foglalkozik.

Noha a hinduizmus nem igazi missziós vallás, mégis olyan vallásnak kell tekinteni, amelynek terjesztését hatalmas siker koronázta. Hiszen papjai, a bráhmanák rájöttek, hogyan terjesszék el tanait és rítusait az egész Gangesz-vidéken, és miképp szerezzenek neki akkora tábor, amely megközelíti az iszlámét, ha az

---

<sup>12</sup>Egy nép v. vallás isteneinek összessége. — Szerk.

<sup>13</sup>A görög filozófiában a monádok (rnonaszokj minden létező alapjai. oszthatatlan, tökéletes egységek; Leibniz rendszerében is minden létező alapjai, önáll ó szellemi lények. — Szerk

<sup>14</sup>Hindu misztikus, költő A 1 ;:- száradban. -

egész világot számításba vesszük. Valóban, az általa létrehozott eszmekincs más formában egész Közép- és Kelet-Ázsiában befolyásos szellemi hatalommá lett: hiszen a buddhizmus, Sir Charles Eliot találó megállapítása szerint voltaképpen „export form of Hinduism” [a hinduizmus export formája], amelyből a csak „belföldi használat”-ra szolgáló társadalmi és egyéb elképzelések (a kasztrendszer, a bráhmanák előjogai, a Védák isteni kinyilatkoztatásként való elismerése stb.) maradtak ki.

## II. A történeti fejlődés

Az ősi város, Prajága (azaz áldozóhely), amelyet a muszlimok a nálunk is ismert Allahabad (Allah lakóhelye) néven emlegetnek, India legszentebb helye, mert itt egyesül a két szent folyó, a Gangesz és a Jamuna [Brahmaputra]. Ennek jelképes jelentősége van a hinduizmus szempontjából: ez ugyanis lényegét tekintve szintén két különböző nagy forrásból eredő, de később egyéforrott fejlődési folyamatnak mintegy az összetalálkozása. Az egyik áramlat az árják, akik négy évezrede északról nyomultak be Indiába, és azt nyelvi és kulturális tekintetben messzemenően átalakították. A másik áramlatot az őslakosság képviseli, amely már az árják bevándorlása előtt is Indiában élt, már akkor sem volt egységes, és máig meg tudta őrizni ősi sajátosságait. Az indiai kultúra e két komponens teremtő szintézisének köszönheti keletkezését, az indiai vallás tőlük nyerte az egész világon egyedülálló jellegzetességeit.

Indiai hit szerint Prajágánál még egy harmadik, láthatatlan folyó is egyesül a Gangesszel és a Jamunával: a Szaraszvatí (amelyet valójában már jóval távolabb elnyel a sivatag). Aki akarja, ebben is jelképet láthat: a két nyíltan megmutatkozó hatáson kívül, amelyekről már szoltunk, van a hinduizmusnak egy harmadik, nem ilyen nyilvánvaló forrásból származó táplálója is: mégpedig azoknak a népeknek az eszmevilága, amelyekkel határain át került érintkezésbe, vagy amelyek hosszabb-rövidebb ideig megtelepedtek Indiában, mint a perzsák, görögök, hunok, a mongol bevándorlók, a muszlim hódítók és az európai gyarmatosítók. A hindu vallás származásának és létrejöttének meghatározásához előbb meg kell ismerkednünk két fő összetevőjével, amelynek létrejöttét köszönheti. Az egyéb hatások közül viszont csak a két utolsóval, vagyis az iszlámmal és az európai befolyással foglalkozunk behatóbban, mivel a többiek kisebb jelentőségűek, és közelebbi meghatározásuk megoldhatatlan.

### *I. Az árják előtti korszak*

India legősibb történelme számunkra ma még hétpecsétes titok. A néprajztudósok feltételezik, hogy az elő-indiai szubkontinens legrégebb lakói negridek voltak, akik — mivel a kontinensek akkor természetesen még nem öltötték fel mai alakjukat — afrikai és melanéziai törzstársaikkal térbeli és genetikai kapcsolatban állottak. Az északról érkező európidék azután délre, eldugott vidékekre szorították, illetve fokozatosan beolvasztották őket, úgy, hogy ma eredeti állapotukban már nem találhatók meg. A több hullámban előrenyomuló és ebben a távoli országban letelepült európidék között a legfejlettebb típust a délen még ma is dravida nyelveket beszélő, törékeny, barna bőrű nép elődei képviselték. Anyajogú társadalomban éltek, ekés földművelést űztek, és talán a Földközi-tenger vidéki preindogermán lakossággal állottak közeli rokonságban. E nép évezredekkel időszámításunk előtt birtokolta ezt a területet. Vallásáról sokáig semmi bizonyosat nem tudtak, feltételezték azonban, hogy a mai hinduizmusnak bizonyos elemei, mint amilyen például a phallosz-kultusz vagy a termékenységistennők tisztelete, erre vezethetők vissza, csak éppen nem történik róluk említés a valószínűleg az i. e. 2. évezredben bevándorolt árják szent szövegeiben, vagy ha mégis, ott nem játszanak nagy szerepet. Még ötven esztendővel ezelőtt is az volt az uralkodó nézet, hogy Indiába csak az árják hozhattak magasabb rendű kultúrát és vallást, s hogy a Gangesz-vidék árják előtti lakosai szegényes kultúrájú, primitív népek voltak. Ezeket a nézeteket alapvetően megváltoztatták azok a nagy archeológiai felfedezések, amelyeket 1921-1922-ben az Indus-vidéken tettek. Ekkor Mohendzsodaróban (Szindh [Sindh] tartomány) és Harappában (Pandzsab [Punjab]) nagy városok romjait tárták fel. Az ott talált tágas épületek, művészi eszközök, tetszetős plasztikák a kultúra olyan fokáról tanúskodtak, amely a csak falvakban lakó, fejlett kultúrául és művészettel még nem rendelkező árjákét messze felülmúlta. Ez az úgynevezett Indus-kultúra meglepő hasonlóságot mutat Elő-Ázsia korabeli kultúrájával, másrészt viszont olyan egyéni vonásokkal is rendelkezik, hogy nem lehet egyszerűen az utóbbi hajtásának tekinteni, hanem mint a 3. évezredben virágzó nemzetközi világkultúra önálló tagját kell vizsgálni. A tudomány még bizonytalanságban van afelől, melyik nép volt ennek a kultúrának a megteremtője, annál is inkább, mivel a talált feliratokra még nem sikerült minden tekintetben kielégítő olvasatot találni. Egyes kutatók az Indus völgyi embereket indoeurópaiaknak tartják, akik nem

az árja ághoz, hanem ennek a nyelvcsaládnak egyik ősi csoportjához tartoztak. A legtöbben viszont azt feltételezik, hogy a dravidák őseiről van szó, és azt állítják, hogy ezek a sumerekkel és pre-indoeurópai földközi-tengeri népekkel állanak közelebbi rokonságban. Az mindenesetre bizonyos, hogy Mohendzsodaro, Harappa és a később felfedezett Csanhudaro vallása magas fejlettségű képkultusz volt, amelynek tiszteleti tárgyaiul férfi és női istenek - az egyikben jóga-pozitúrában ülő Sivát, a másikban Durgához hasonló istenanyát vélnek felfedezni -, szent állatok (bika, elefánt, kígyó, krokodil), növények (fügefa), phallosz-kövek és szent szimbólumok (horogkereszt [szvásztika]) szolgáltak. Ennek alapján mindez a mai hinduizmus egyik előzményének tekinthető, amelyben a hitélet és a kultikus szertartások egyes lényeges elemei már tisztán kimutathatók, ugyanakkor azonban hiányoznak belőle mindazon tényezők, amelyekkel az árja bevándorlók gazdagították a hinduizmust.

## 2 A védikus korszak

Azok az árják, akik az i. e. 2. évezredben az északnyugati hegyi utakon benyomultak az Indus árterületére, és a korábbi lakosokkal folytatott állandó harcok közepette meghódították India északnyugati részét, pásztorharcosokból álló fiatal nép volt, amely azonban már valamelyest földműveléssel is foglalkozott, de a városépítés és a magasabb rendű művészi alkotótevékenység még idegen volt számára. Vallásuk sok tekintetben a civilizáció hasonló fokán álló természeti népek vallásához hasonlított. Azért tudunk róla sokkal többet, mint Afrika primitív törzseinek vallásairól, mert az árják isteneikről szóló szent énekeiket és áldozati mondásaikat szájhagyomány útján generációról generációra átörökítették, majd végül (valószínűleg csak időszámításunk kezdete után) írásban is lerögzítették. A szent iratokat, amelyekben vallási nézeteik kifejezést nyertek, „Védák”-nak (szent tudás) hívják, vallásukat ezért „védikus vallás”-nak nevezik. Legősibb formája, amelynek emlékét a *Rigvéda* himnuszai (rics) őrizték meg, sokféle isten tiszteletéből állott, ezek az istenek túlnyomórészt természeti jelenségeket, pl. ég, föld, Nap és Hold, hajnal, tűz stb. személyesítettek meg. Közülük némelyik még igen szoros kapcsolatban állott azzal a természeti szubsztrátummal, amely alapjául szolgált, mások azonban az idők során fokozottabb mértékben antropomorfizálódtak<sup>15</sup>, különféle mítoszok leplébe burkolóztak, és így egyéni sajátosságokkal rendelkező, mennyei alakokká váltak. Indra isten például, aki eredetileg, akárcsak az óskandináv Thor, bizonyára viharisten volt, később mint a harciasság példaképe, az istenek királya jelentős szerepet játszott. A természetisteneken kívül megtalálhatók a világi tevékenységek és intézmények védelmezői is és azok, akiket a bajban segítségül hívnak. Etikái tulajdonságok megtestesítői a rendszerint együtt szereplő Mitra és Varuna isten. A perzsa Mithrasszal rokon Mitra eredetileg valószínűleg napisten volt; Varuna égistenként, holdistenként, vízistenként, az eskü és a büntetés isteneként jelenik meg, alakja az idők folyamán oly sok fázison ment keresztül, hogy eredeti lényegéről a legváltozatosabb elméleteket állították fel. Mitra és Varuna az örök világrend „ritá”-jának<sup>16</sup> őreiként tevékenykednek; ez a rend a természetben, az erkölcsben és a rítusban jut kifejezésre. A rita a Veda egyes helyein a világ legfőbb elveként szerepel, amely felette áll valamennyi istennek, másutt viszont olyasvalamiként, amit Mitra és Varuna irányít. A monoteizmus, vagyis az a hit, amely szerint egy meghatározott isten mindig a legfőbb isten, és ő uralkodik az összes többi felett, még nem jelent meg ekkor, hanem csak az egyistenhit előzménye, az ún. „henoteizmus”, amely az istenek közül egyszer az egyiknek, máskor a másinak adományozza a világ feletti mindenhatóságot, a legfőbb hatalmat. A *Rigvédában* csirájában már megtalálható az a két nézet, amely később majd közösen határozza meg az egész további fejlődést, noha ekkor még nem érvényesül teljes következetességgel: az egyik az a hit, amely szerint valamennyi istennek egy személytelen világtörvény parancsol; a másik az az elképzelés, hogy a világtörvényt egy főisten szabályozza, és a világtörvény segítségével uralkodik istenek és emberek felett.

A kultusz a legrégebbi időben egyszerű volt, és az árja családfők végezték a szent tűz előtt, a lángokba dobva áldozati ajándékaikat. Az idők során azonban az áldozati szertartás mind bonyolultabb lett, úgyhogy ellátásához külön személyek váltak szükségessé, akik a szakrális ügyekben tájékozottak voltak, és ily módon külön papi rendet alkottak. A túlvilággal a védikus korszak emberei aránylag keveset foglalkoztak; feltételezték, hogy a halottak korábbi lakóhelyük közelében bolyonganak, és ezért hozzátartozóiknak táplálniuk kell őket, vagy azt, hogy az alvilágba jutnak, illetve mágikus szertartások segítségével az égbe emelkednek fel, hogy ott az istenek társaságában éljenek.

I. e. 1000 körül az árják Pandzsabból tovább nyomultak előre kelet és dél felé, a Gangesz termékeny síkságára, és ott mint uralkodó réteg letelepedtek az őslakosok között. Annak érdekében, hogy előjogaikat megőrizték, kialakították a kasztrendszer, amely éles korlátokat emelt a papok, harcosok és vaisják árja

<sup>15</sup> Antropomorfizmus: a természet jelenségeinek a képzeletbeli lényeknek emberi alakokkal és tulajdonságokkal való felruházása. — *Szerk.*

<sup>16</sup> Rita: szilárd rend, törvény, szent szokás. — *Szerk.*



rendjei, és a „súdrák”, a leigázott régebbi lakosok utódai közé. Ettől kezdve vallásuk növekvő mértékben az utóbbiak, a leigázottak vallásának a hatása alá került. Elsősorban azonban az idézett elő jelentős változást, hogy a mind fontosabbá váló rituális szertartások révén a bráhmanák olyan monopolhelyzetre tettek szert, amellyel a világ egyetlen más papi kasztja sem rendelkezett soha. Azt állították, hogy a szent énekek és szertartások ismerete révén mindent meg tudnak szerezni a földön és a túlvilágon azoknak, akik szolgálataikat a maguk számára magas fizetség ellenében biztosítják. Ezt azzal magyarázták, hogy a szent formulák és eljárások hatalma oly nagy, hogy azoknak még az istenek is kötelesek engedelmessé válni. Ahogyan a modern kor mérnöke képes uralma alá hajtani a természet erőit működésükről szerzett ismeretei segítségével, és munkát végeztetni velük, ugyanúgy a rituále szakértői is azt képzelték, hogy ha elvégzik az áldozatbemutatás különféle fogásait, ezzel arra kényszeríthetik az isteneket, hogy kívánságaiknak eleget tegyenek. A papi tisztség ilyen értékelésének nem lehetett más következménye, mint hogy a bráhmanák mind saját elképzelésük, mind a nép felfogása szerint valamiféle istenekké, az „emberi világ istenei”-vé váltak, akiknek a világtörvényről szerzett ismeretei minden más halandónál előkelőbb helyzetet biztosítottak. Ezért az árják vallását, amely a kultikus cselekményeknek a korábbi naiv istenhitet háttérbe szorító elburjánzásából jött létre, joggal nevezik „bráhmanizmus”-nak. Mivel a bráhmanáknak az az igénye, hogy valamennyi kultikus cselekmény elvégzésére kizárólag ők legyenek jogosultak – az isten lényegéről alkotott elképzelések minden átalakulása és a vallási rítusok formájában időközben bekövetkezett összes változás ellenére – mindmáig az indiai vallás egyik legszembeszökőbb jellegzetessége maradt, ezért India vallása, amint azt a 14. lapon már említettük, a bráhmanizmus fiatalabb formájának nevezhető.

A papság szellemi uralmának a kor irodalmában is nyoma van. Ahhoz a négy szent szöveghez, amivé a Védák időközben nemesedtek, tudós bráhmanák terjedelmes kommentárokat készítettek, ezek részletesen ismertetik az egyes szertartásokat, amelyekhez a Védák énekeit és mondatait felhasználják, elmondják mitikus keletkezésüket, és feltárják mitikus értelmüket. Ezekben a „bráhmaná”-nak nevezett áldozati szövegekben az indiaiakra máig annyira jellemző hajlam a filozófiai spekulációra oly módon jut kifejezésre, hogy megkísérlik értelmezni és felsorolni az egyes léthatalmasságokat, isteneket és erőket, amelyek a világot és az életet kormányozzák, és megvilágítani ezek egymáshoz való kapcsolatát. E pluralizmus mellett, amely a törvényszerűen együttműködő végső szubsztanciák sokféleségét tételezi fel, mindinkább előtérbe nyomult a minden létező végső egységét hangsúlyozó tendencia. Lelkes költők már egyes Védá-himnuszokban is hirdették azt a nézetüket, hogy az egész sokféleség egy eredeti egységből jött létre. A bráhmanaszövegekben továbbfejlesztették ezt a gondolatot. A Minden-Egy, amely mindennek ősoka és amely mint minden létező legbenső magva, benne rejlik mindenben: ez a brahma, az a „szent hatalom”, amely az áldozat hatékonyságát biztosítja. Az a filozófiai érdeklődés, amely a bráhmanákban lassanként tért hódított, ezt követően a mélyebben gondolkodó bráhmanák, kiváltképp pedig a harcosok kasztjába tartozó és a bráhmanák lelki gyámkodása ellen fellépő urak között indult jelentős virágzásnak. Ezeknek az embereknek nézetei a „brahmá”-ról, az abszolútumról, amely azonos az „átman”-nal, „önnönmagá”-val, minden egyed legbensőbb magvával, mivel minden egyed a mindenségből keletkezett, az áldozati szertartási szövegekhez fűzött vagy beléjük ágyazott upanisadokban („titkos tanok”-ban) találták meg azt a kifejezési formát, amely minden hindu gondolkodása számára máig irányadó maradt.

Az upanisadokban, amelyek közül a legrégebbi valószínűleg i. e. 800 körül keletkezett, olyan hit is szóhoz jutott, amelynek a Védákban még nincsen nyoma, a későbbi fejlődés szempontjából azonban döntő jelentőségű volt: a hit abban, hogy a halott ember, jó vagy rossz cselekedeteitől (karma) függően, a földön vagy másutt, állatként, emberként, istenként vagy más módon újjászületik. Nem tudjuk, hogy vajon ezt a mély értelmű tanítást a bölcs Jádzsnyavalkja, aki először közölte a *Brihadáranjaka-upanisadban* (3, 2, 13), a Védakorbéli árják ránk nem hagyományozott gondolatainak folytatásaképpen fejlesztette-e ki, vagy vajon már az árják előtti lakosság gondolkodásának a sajátja volt-e, és azokhoz az eszmékhez tartozott-e, amelyeket az árják tőlük vettek át. Mindenesetre ennek a tanításnak a felbukkanása az indiai szellemi élet szempontjából tekintve igen jelentős következményekkel járt, és az indiai világképnek számos olyan jellegzetes vonást adott, amelyeket az évezredek át megőrzött. Ezek közül a legfontosabbak a következők: az az elképzelés, amely szerint az élőlények között, tehát az emberek és az állatok között is, lényegüket illetően a különbség csak fokozati és nem lényegbeli; hit a világfolyamat kezdet- és végnélküliségében; a szanszára kötelekeitől való megszabadulásba vetett remény és az a hit, hogy ez a megszabadulás, vagyis a megváltás csak a cselekvéstől való tartózkodás és szenvedélymentes lemondás révén érhető el.

A régebbi upanisadok kora a védikus korszak végét és egyben a klasszikus kor kezdetét jelzi. Főképpen két jellemző vonása van: I. az indiai vallási fejlődésnek az a két áramlata, amely addig egymástól függetlenül haladt, ekkor fokozatosan egyetlen hatalmas áradattá egyesült: a hinduizmussá vagy másképpen korai bráhmanizmussá, és 2. a papság törekvései ellenére új üdvöztanok [az üdvözülés

módjáról szóló tanítások] keletkeztek, amelyek azután önálló vallási formákká fejlődtek, és i. sz. 1000 körülig heves versengést folytattak a bráhmaizmussal: ilyen a dzsainizmus és a buddhizmus.

Az indiai vallástörténet az ezt követő 1500 esztendőben tehát három párhuzamos vonalon haladt egymás mellett, és e három fejlődési irányzat ezer szállal kötődött egymáshoz. A következő részben kénytelenek vagyunk csupán a hindu vallás történetének vázlatos előadására szorítkozni, a buddhizmussal könyvünk másik fejezete foglalkozik majd. A dzsainizmusra pedig ebben a vonatkozásban nem kell közelebbről kitérni, mert tanítása, sok részletének önállósága ellenére, akár lényegét, akár problematikáját tekintjük, a buddhizmushoz közel álló alakot mutat, és a jelentőség ellenére, amelyre Indiában szert tett, nem számítható a világ nagy vallásai közé.

### 3. A klasszikus korszak

Az indiai „ókor”-t az i. e. 1. évezred közepe táján váltotta fel az indiai „középkor”, ezt pedig i. sz. 1000 körül az indiai „újkor” követte.<sup>17</sup> Mivel a „középkor” kifejezés Indiára alkalmazva könnyen félreértést okozhat, hiszen az indiai középkor első része az európai ókorral esik egy időre, az európai középkor utolsó ötszáz éve viszont Indiában már az újkornak felel meg, ezért ezeket a csupán a nyugati történelem céljainak megfelelő terminusokat inkább elkerüljük, és helyettük „klasszikus korszak”-ról fogunk beszélni. Ez a kifejezés megfelelőnek látszik azért is, mert az indiai kultúra ebben a korszakban nyerte el máig is érvényes alakját, érte el legnagyobb virágzását és legszélesebb körű elterjedését, továbbá mert azt a nyelvet is, amelyen ennek a kornak szellemi termékei ránk maradtak, „klasszikus szanszkrit”-nak hívják.<sup>18</sup> A klasszikus szanszkrit a védikus szövegek szanszkrit nyelvéből kifejlesztett, a nyelvészek által mesterséges szabályok közé szorított és ezzel természetes fejlődésében megakasztott költői és tudományos nyelv, amely már akkor kizárólag kultikus és irodalmi célokat szolgált. A lakosság élő érintkezési nyelvként vidékenként különböző, „középinde” dialektusokat használt, amelyek közül néhány, pl. a páli és egyes prákrit nyelvek, bár írásban is használták őket, messze elmaradtak jelentőségben a nyelvi formák alapján „óinde”-nek nevezhető szanszkrit mögött.

A védikus korszak végére az árják az Indus és a Gangesz medencéjéből kiindulva kiterjesztették hatalmukat messze dél felé; a klasszikus korban befolyásuk fokozatosan az egész félszigetre kiterjedt. Az árják India legnagyobb részére ráerőszakolták saját nyelvüket, úgy hogy ma sok millió olyan indiai is árja nyelveken beszél, akiknek őseiben semmi vagy csak igen kevés vér folyt a védikus árjákéból. Délen azonban az árja nyelv nem szorította ki a dravida nyelveket, de erős hatást gyakorolt ezekre is. Ez megmutatkozik a dravidák tamil, telugu, kannada és malajálam nyelven írott irodalmi alkotásaiban is. Ennek oka az, hogy délen már az időszámításunk kezdete előtti utolsó évszázadokban védikus iskolák létesültek. A dél-indiai bráhmaiak, akiknek anyanyelve tamil vagy más dravida nyelv, gyakran írásban és szóban egyaránt kiválóan jártasak a szanszkritban.

Miközben tehát az árják Indiában mind nagyobb politikai hatalomra tettek szert, és nyelvük, valamint a szent Védákban rögzített nézeteik mindjobban elterjedtek, ők maguk egyre fokozódó mértékben környezetük hatása alá kerültek. A bevándorlásukkor számukra még ismeretlen új nézetek és szokások olyan tömkelege hatolt be gondolatvilágukba, és azt oly messzemenően átalakította, hogy az örökségként magukkal hozott és átvett nézetekből önálló sajátosságokkal rendelkező új keletkezett. A *Mahábhárata* és a *Rámájana* című nagy eposzok, továbbá a tizenhét purána, valamint számos tankönyv és törvénykönyv azok a művek, amelyekben ez az átalakulási folyamat úgyszólván a szemünk láttára megy végbe, s bennük a védikus előírások és elképzelések más eredetűekkel és számos újjal egységes egészé olvadnak össze.

Az upanisadok kora óta a bráhmaizmusban bekövetkezett változás legszembevetőbbben az istenek világának teljesen eltérő voltában mutatkozik meg. Noha tisztelik még a védikus isteneket, pl. Indrát, Agnit (a tűzistent), Varunát és Mitrát is, mások mindinkább háttérbe szorítják őket. A panteon legelőkelőbb helyét most három isten foglalja el: Brahmá, Visnu és Siva.

Brahmá, aki a világ keletkezésében döntő szerepet játszott (de nem saját tetszése szerint teremtette azt a semmiből, és nem is önmagából sugározta ki mint ősök, ezért tehát vele kapcsolatban semmiképp sem használható a keresztény értelemben vett „világteremtő” kifejezés), és aki a szent

---

<sup>17</sup>Az ókor, középkor, újkor kifejezést tehát, mint látjuk, nem a nálunk szokásos értelemben használja a szerző. A középkort a középinde nyelvek megjelenésétől számítja, az újkort az újinde nyelvek megjelenésétől (Az óinde nyelv a 12. századig klasszikus értékű alkotásokban is használatos volt.) - Szerk.

<sup>18</sup>A szanszkrit szó jelentése: művészi megalkotott; a szabályokba rögzített, irodalmi nyelvet jelölik ellentétben a természetes, vulgáris köznyelvvél (a prákritával).

Védákat kinyilatkozta, a 15. lapon említett brahma (semlegesnemű szó) megszemélyesített alakja. Brahmá, más kozmogonikus [a világ keletkezésében szerepet játszó] alakokkal, mint amilyen pl. a bráhmána-szövegekben gyakran emlegetett Pradzápati (a teremtmények ura) összeolvadva, számos mítosz tárgya lett. Eredete és a kezdetben neki tulajdonított jelentőség ellenére (buddhista szövegek tanúsága szerint egyes bráhmanák a világ legfőbb urának tekintették) nem nyert tartósan az összes többi istennél magasabb rangot, és a legtöbb hindu ma csupán demiurgosznak, a világ építőmesterének tartja, aki a világot a már előtte is meglévő alkotórészekből elrendezte, és aki a nyugalom időszaka után a lét körforgásába ismét visszatérő lelkeket a számukra szükséges testtel ellátja. Vagyis Brahmá a mai bráhmanák szerint csak amolyan arkangyalféle, aki meghatározott feladatokat végez el, és ezért azoknak a templomoknak a száma, amelyet kifejezetten neki szenteltek, csekély.

Sokkal sikeresebb volt Visnu pályafutása, pedig ő a Védákban még kevéssé előkelő helyet foglalt el. A legkülönbözőbb istenekkel és hősökkel azonosították, míg végül India két leghatalmasabb istenének egyikévé lett. Sok hindu valamennyi isten közül kifejezetten őt tartja a legfőbbnek. Benne ölt testet a világ fennmaradásának elve. Amikor az emberiséget az a veszély fenyegeti, hogy a gonosz hatalmak erkölcsi pusztulásba döntenek, ő jelenik meg ember vagy állat alakban, mint hal, teknősbéka, vadkan, ember-oroszlán, törpe, Parasuráma, Ráma(-csandra), Krisna, hogy megmentse; a jövőben pedig mint Kalki lép majd fel, hogy a jogrendet helyreállítsa.

Visnunak ezen avatárjai (lejövetelei, alászállásai, azaz inkarnációi) közül a Ráma és Krisna alakjában történők a legkedvesebbek. Ráma királyfi volt, később Ajódhjá (Oudh) királya, kinek feleségét, Szítát elrabolta az óriás Rávana. Ráma hatalmas hadsereg élén – a seregben sok majom is volt (köztük az okos Hanumán) – visszaszerezte hitvesét. Krisna szintén királyi vérből származott. Mivel nagybátyjának, a kegyetlen Kanszának, Mathurá királyának azt jósták, hogy Krisna megöli, ezért Kansza megparancsolta, hogy országában pusztítsanak el minden újszülött fiúgyermeket. Krisna azonban megmenekült ebből a betlehemi jellegű gyermekmészárlásból, és Brindábanban, a pásztorok között nőtt fel ismeretlenül. Már gyermekként csodás tetteket vitt véghez, mint ifjú azután az összes pásztorlány (gópi) kedvence lett. Később megölte Kanszát, Mathurá uralkodójaként győztes hadjáratokat vezetett, majd Gudzsaratba [Gujarat] ment, ahol Dvárakában (Dwarka) 16 000 nővel 180 000 fiút nemzett. Krisna hőstettei, szerelmi kalandjai és bölcs mondásai az indiai költészet legkedveltebb témái közé tartoznak.

Visnu mellett a hinduk legnépszerűbb istene ma Siva („a kegyes”). Védikus előképe Rudra, a félelmetes íjász, aki a betegségeket küldi, és terjeszti. Ezzel az árja istennel azonban egy előárja természetisten olvadt össze, a nemzőerő megszemélyesítője, akit a linga (phallosz) képében tisztelnek. Ily módon Siva egyszerre jelképezi a mindenség teremtő és pusztító erőit. Szellemivé változva a nagy aszkéták előképeként jelenik meg, aki önsanyargatással úrrá lesz a világon, és ezzel új szellemi létet teremt, üdvözítőként kegyesen elhozza az ember számára a megváltást.

Akárcsak Visnut, Sívát is számos hindu tekinti a világ legfőbb urának, úgyhogy a hindu vallásban két vallási párt áll szemben egymással, közülük az egyik Visnut, a másik Sívát tartja a világ egyetlen örök irányítójának, az összes többi istent pedig az ő alárendeltjeinek, a szanszárának [világfolyamat] kiszolgáltató lelkeknek, akiknek a kozmikus történelemben meghatározott feladatokat kell elvégezniök. A hinduk többségének toleráns és nem szektás beállítottsága miatt természetesen csak kisszámú indiai ragaszkodik ennyire dogmatikusan nézeteihez. A mindent magába fogadó indiai szellemnek jobban megfelelt, hogy a védikus henoteizmus mintájára [34. l.] egyszer Visnut, máskor Sívát tiszteljék mindenható istenként. Az európaiak számára az ilyen egyidejűség elképzelhetetlen, mivel számukra az istenfogalom elválaszthatatlanul összekapcsolódik az isten abszolút reálisnak tartott tulajdonságairól és történeti tetteiről alkotott határozott elképzelésekkel. A hinduk ezzel szemben panteonjuk egyes alakjait csak többé-kevésbé egyenrangú, a végső, minden ellentmondás felett álló valóság megtestesülésének tekintik, és az isteni egyes formáit oly kevéssé tartják abszolút érvényűnek és feltétel nélkülinek, hogy pillanatnyi hangulatuk szerint az istenről alkotott elképzeléseik közül hol az egyik, hol a másik léphet előtérbe.

A legnagyobbak gyermekeinek vagy szolgálóinak tekintett többi isten közül csak az elefántfejű Ganésát említem meg, aki legyőzi az akadályokat, és ezért a különböző fajta vállalkozások megkezdésekor, pl. az iskolai tanulmányok előtt, adóznak neki tisztelettel; a legtöbb szöveg is a hozzá intézett fohással („Sri-Ganésája namah” = „tisztelet a fenséges Ganésának”) kezdődik. Ganésa Siva egyik fia, akárcsak Szkanda (Kumára vagy Kárttikéja), a háború tízfejű istene. A Védákból valók az égtájak őröként tevékenykedő égi alakok: Indra, a viharisten (Kelet), Agni, a tűzisten (Délkelet), Varuna, a vizek istene (Nyugat), Váju, a szélisten (Északnyugat), Szúrja, a napisten (Délnyugat), Csandra, a holdisten (Északkelet), Kubera, a gazdagság istene (Észak) és Jama, a halál istene (Dél). Rajtuk kívül van még számtalan más lény is, a legkülönfélébb szentek, látnokok, jósok, hősök, démonok és szellemek; mindegyiknek megvan a maga külön hatásköre.

Ősidők óta tiszteltek számos istennőt is, ezek a védikus irodalomban erősen háttérbe szorultak, a

klasszikus korszakban azonban ismét fokozott mértékben rájuk terelődött a figyelem, amiben nyilván a nem árja szellem megnövekedett hatásának egyik következményét kell látnunk, hiszen a termékenységkultusz már Mohendzsodaróban is kimutatható, és a dél-indiai dravidáknál ma is igen elterjedt. Laksmín, a szerencse istennőjén és Szaraszvatín, a tudomány istenasszonyán, Visnu, illetve Brahmá hitvésén kívül a panteon legjelentősebb nőalakja Durgá („a nehezen megközelíthető”), Siva felesége, akit Umának, Gaurínak és Párvatínak is neveznek. A természet örökkévaló erejét személyesíti meg, amely létrehoz, majd ismét elpusztít. Ebben a félelmetes alakjában ma különösen Bengáliában tisztelik őt sokan, és borzalmat keltő módon, összekuszált hajjal, kiöltött nyelvvel, halálfejekből álló nyakláncsal, holttesteken táncolva ábrázolják. Tisztelői közül egyesek a világ legfőbb uralkodójának tartják, az őserőnek (sakti), akitől minden más isten függ, úgyhogy még férje, maga Siva is háttérbe szorul mögötte. Hasonló istennők még azok az „anyák”, akik lázat, kolerát és más csapásokat idéznek elő.

Az indiai panteon áttekinthetetlenül gazdag és változatos. Annak következtében, hogy hajlandó befogadni magába a legkülönbözőbb helyi isteneket és hősöket is, és mivel kialakulására a legkülönbözőbb irányzatok voltak hatással, inkább emlékeztet vadul burjánzó rengetegre, mintsem rendezett, jól ápolt szent ligetre, habár történetek kísérletek arra, hogy az istenek hatalmas tömegét szisztematikusan rendszerezzék, és józan korlátok közé szorítsák oly módon, hogy több istent egyetlen isten különböző megjelenési formájának, inkarnációjának, illetve kisugárzásának nyilvánítottak. Ezek az egységtörekvések végső formájukat abban a tanításban nyerték el, amely szerint Brahmá, Visnu és Siva egyetlen olyan őslény három különböző alakja, aki tevékenysége során mint a világegyetem teremtője, fenntartója és elpusztítója jelenik meg. A háromalakúságnak ez az elmélete (trimúrta) a vallásos gondolkodást természetesen csak csekély mértékben befolyásolta, mivel a legtöbb teológus, ha egyáltalán elismeri valamilyen legfőbb, személyes isten létezését, akkor többnyire vagy Visnut, vagy Sivat kívánja erre a helyre tenni, a másik két istent pedig a legfőbb isten alárendeltjeinek, vagy megjelenési formáinak tekinti.

Ezeknek az isteneknek a kultusza teljesen eltérő attól, amelyben a védikus árják a maguk isteneit részesítették. Hódolatukat nem füvel körülültetett áldozóhelyeken mutatják be, hanem kisebb-nagyobb templomokban, szobraiknak mint élő hatalmasságoknak ételt, italt és keneteket ajánlanak fel, kocsikon körülhordozzák őket, stb. A gazdag templomi rituále kidolgozásával együtt járt számos új kultikus eljárás és ünnepi szertartás bevezetése is a köz- és magánéletben egyaránt, úgyhogy az élet első percétől az utolsóig, szakrális cselekmények keretében játszódik le, és ezzel vallásos jelleget kap. Jellemző azonban az indek konzervativizmusára, hogy az étellel kapcsolatos és azt dicsőítő legfontosabb szertartásoknál a legteljesebb mértékben megőrizték a védikus mintaképeket, illetve ezeket fejlesztették tovább. Általában 16 szanszkárát (szentség) különböztetnek meg, amelyeket a magasabb kasztokba tartozó férfiak számára ki kell szolgáltatni. E szanszkárák közül az elsőket születéskor és gyermekkorban nyerik el, ezek: a névadás, az első kimenetel a házból, az első étkezés szilárd táplálékkal, az első hajvágás. A protestáns konfirmációnak megfelelő szertartás közepette viszik el a gyermeket a bráhmána tanítóhoz tanítványként. Miután több éven át tanulmányozta a Védákat, a hazatérés szentségével (szamávartana) visszaadják a világi életnek. Ezt rendszerint házasság követi, a szülők kiválasztotta, azonos kasztból való lánnyal.

Az esküvőn számos rítus elvégzésére kerül sor, amelyek a házasság boldogságát vannak hivatva biztosítani és férfiutódok születését szavatolni. A terhesség idején meghatározott ünnepeket rendeznek, hogy ezzel megoltalmazzák a csírázó életet. Az utolsó szentséget akkor kapja a hindu, amikor tetemét elégetik. Ezzel azonban a hátramaradottak számára még nem ér véget a ceremóniák sora, amelyek egy rokon halálakor szükségesek. Ellenkezőleg: meghatározott rítusoknak kell alávetniük magukat, hogy a haláleset következtében rájuk szállott szennytől megtisztuljanak, és halotti ajándékokat kell felajánlaniok. A holtak szellemének bemutatott áldozatok, az ún. Manes-áldozatok (sráddha), amelyeket a gyászév alatt az elhunytért, a gyászév letelte után, amikor a halott már bejutott az ősök közösségébe, érte és három elődjéért, a dédapáig bezárólag, évente felajánlanak, a bráhmanák jövedelmező bevételi forrása, akárcsak a többi ünnepség, hiszen a szent cselekményeknél végzett tevékenységükért, sőt még pusztán jelenlétükért is, gazdagon megajándékozzák és megvendégelik őket.

A bráhmanák kiváltságos társadalmi helyzete annál jobban megszilárdult, minél inkább elterjedt a kasztrendszer, és ennek eredményeként mind több, újabb alsó kaszt keletkezett. Ez már azért is említést érdemel, mert a dzsainizmusban és a buddhizmusban bráhmánaellenes reformmozgalmak támadtak, amelyek nem ismerték el a papi rend öröklődő előjogait. A bráhmanák szellemi fölénye azonban mindenkor oly nagy volt, hogy az ősi hagyományokon nevelkedettek készségesen alávetették magukat nekik. Befolyásuk megtartásához és kiterjesztéséhez kétségkívül nem kis mértékben hozzájárult az is, hogy

kiválóan értettek hozzá, miképp lehet az eredetileg hatáskörükön kívül eső szellemi áramlatokat befolyásuk alá vonni. Számos olyan kultuszt és, szektát, amely tulajdonképpen a bráhmanák hatalmi övezetén lívül esett, az idők során magukhoz csatoltak, bekebeleztek, átírták saját eszméikkel.

Az indiai szellemnek nincs szüksége sem arra, hogy az összes vallási eszmét egyetlen merev rendszerbe foglalja, sem pedig arra, hogy megőrizze azoknak az emléket, akik ezeket az eszméket létrehozták. A nagy világnézeti és etikai kérdéseket rendszertelenül, többé-kevésbé eklektikus módon tárgyaló művek tömegéhez képest csekély azoknak az írásoknak a száma, amelyek e problémákat szigorúan tagolt, szilárdan körvonalazott formában, álláspontjukat az ellentétes véleményektől határozottan elhatárolva adják elő. Az egyes tanok vagy eszmék szerzőiről oly kevés maradt ránk, hogy gyakran még nevüket sem ismerjük, születésük és haláluk időpontjáról és életrajzokról pedig végképp nem tudunk semmi bizonyosat. Az indiaiak ui. mindig nagyobb súlyt helyeztek a tárgyra, mint a személyekre, és ezért a nyugati emberekkel ellentétben a történelemnek és az életrajznak nem sok figyelmet szenteltek. Ez különösen az indiai filozófia történetében válik nyilvánvalóvá; a filozófiai szövegeket mindig nagy gonddal hagyományozták tovább, ugyanakkor az egyes rendszerek és művek alkotóinak egyéni vonásai ismeretlenek maradtak számunkra.

Az időszámításunk kezdete körüli és utáni évszázadokban a filozófiai nézetek az ún. vezérfonalakban (szútra) találták meg a maguk szilárd, rendszerezett formáját. Ezek azt mondják meg, miképpen kell annak rendje és módja szerint a világot „nézni”. Az, hogy indiai filozófiai „rendszerekről” beszélünk, illetve, hogy a szanszkrit „darsana” szót, amely szó szerint „szemléletmód”-ot jelent, ezzel fordítjuk, szükségmegoldás. Mert bár az indiai „darsana” valóban a gondolatok olyan összefoglalása, amelyben az egyedi az egészhez és a többi részhez való viszonyában mindenkor a hozzáillő helyet foglalja el, az egyes darsanák mégsem egymással szemben álló és egymást kölcsönösen kizáró tanok, hanem nagyon is jól megférnek egymás mellett, és ki is egészíthetik egymást.

A hagyomány hat darsanát különböztet meg, amelyek mind ortodoxnak számítanak, mivel a Védákat kinyilatkoztatásnak ismerik el, de teljességgel eltérő magyarázattal szolgálnak a világról.

1. A karma-mímánszá (a „vallási rítusok végrehajtásának tanulmányozása”), amelynek szabályait Dzsaimini (i. e. 300-200?) alkotta meg, eredetileg teológiai tanulmány volt, és a szent szövegek magyarázatával foglalkozott, később azonban Prabhákara és Kumáрила mesterek (i. sz. 7-8. század) olyan filozófiai rendszerré fejlesztették, amely a lelkek és más szubsztanciák sokféleségének valóságos létét tanítja.

2. A védánta (a „Véda vége”) olyan elmélet, diszciplína, amelyik a szent Védaszövegek végén álló upanisadok végső célját kívánja felderíteni. Terjedelmes tankönyve a *Bráhmaszútra*, amelyet Bádarajanának tulajdonítanak; mivel ez a mű talányos, tömör aforizmái következtében különféle értelmezéseket tesz lehetővé, ezért a legkülönbözőbb nézetek olvashatók ki belőle: teista pluralizmus, amely az isten, a lelkek és az anyag különböző voltát tanítja, panenteizmus, amely szerint valójában minden az isten emanációja, mindent az isten bocsát ki magából, és illúzió-elmélet, amely szerint csak a személytelen isteni rendelkezik valóságos léttel, az egész sokféleség csak pusztá látszat.

2. A szánhja, amelyet a mitikus látnoknak, Kapilának tulajdonítanak, eredetileg valószínűleg csak a védántában alkalmazott módszer volt, amely a világalapelveket vette számba (szánhja a.m. szám), amelyek a Minden-Egytől származtak evolúció révén. Az i. sz. 4-5. században azután egy módosított, ún. „klasszikus” szánhja jött létre, amely lemondott a monisztikus [minden létezőt egyetlen princípiumra visszavezető filozófiai elmélet] alapelvről, és örökkévaló megismerésre képes, de inaktív egyéni lelkekből álló sokféleséget tételezett fel. E lelkek magukat tévesen az örök anyaghoz kötöttnek hiszik. Ennek a tévedésnek a legyőzése teszi lehetővé a megváltozást, azaz a léleknek a tárgy nélküli megismerés tiszta szellemiségében való öröklését.

3. A jógát („megfeszítés, edzés”) Patandzsalira vezetik vissza. Egy tankönyv szerzőjének tartják, amely mai alakjában az i. sz. 1. század első feléből származik, de egyes részei régebbiek is lehetnek. A jóga a klasszikus szánhjával rokon álláspontra helyezkedő tan a gyakorlati meditációról.

4. A njája („logika”), Gótama alkotása (i. sz. 1. század?) logikai és dialektikus rendszer, amely világnézeti alapját illetően megfelel a vaisésikának, és később eggyé is olvadt vele.

6. A vaisésika Kanáda (i. e. 1. század), természetfilozófiája, és azokat a különbségeket (visésa) igyekszik feltárni, amelyek minden létezőnél megtalálhatók, és pedig oly módon, hogy az összes létezőt kategóriák szerint osztályozza. Kilenc szubsztanciából álló realiztikus pluralizmust<sup>20</sup> képvisel, a

---

20 A pluralizmus a világ egységét tagadó irányzat, azt vallja, hogy a világ egymástól független, önálló rendezőelvek sokasága. (1. még

szubsztanciák együttműködésének eredményeként halad előre a világfolyam. E szubsztanciák: az atomokból álló 4 elem: föld, víz, tűz, levegő; a három egységes, mindenén áthaladó entitás [tulajdonságok összessége]: éter, tér és idő; a számtalan egyéni lélek és a minden egyes lélekhez hozzátartozó, atomi méretű gondolat-szubsztancia.

Vallástörténeti szempontból a hat indiai „darsaná”-ban az a legérdekesebb, hogy teljességgel különböző álláspontot foglalnak el abban a kérdésben, amelyet az európai ember a vallás voltaképpeni központi problémájának tart: az isten létezésének kérdéséről tökéletesen eltérő felvilágosítással szolgálnak. A mímánszá és a klasszikus szánkhja tagadja a világ örök irányítójának létezését; a világegyetem felett szerintük természeti és erkölcsi törvény uralkodik. A klasszikus jóga elismeri ugyan az örök, mindentudó isten létét, de a világ folyására ennek az istennek semmiféle befolyása nincs. A njája és- a vaisésika hisz a matériához és a lélekhez hasonlóan örökkévaló és a matériát és a lelket irányító személyes istenben; a régebbi védántaszövegek pedig panenteizmust tanítanak, amely szerint az isten a világ ős-szubsztanciája, egyúttal azonban a világ fölött álló lény, aki egyes mesterek szerint inkább személytelen, míg mások kimondottan személyesnek tartják. Arról, hogy vajon ez az isten Visnu, Siva vagy valaki más, az istenben hívő rendszerek egyáltalán nem nyilatkoznak, hanem az egyénre bízzák, hogy erről maga alakítsa ki saját véleményét.

Ezek a filozófiai iskolákon kívül létrejött számos szekta is, ezek hitük középpontjába Visnu, Siva vagy valamely másik isten (Brahmá, Szkanda, Ganésa) kultuszát állították. Bár a szekták is a darsanak eszméit használják fel dogmáik kialakításához, ezeken kívül még számos saját tantételt is felállítanak, olyanokat, amelyeket csak ők maguk fogadnak el érvényesnek, mások nem. Sok szekta teológiájában központi fogalom a „bhakti”, a világ ura iránti áhítatos odaadás. Ezt az üdvösség elnyeréséhez a legfontosabb eszköznek tartják, ehhez képest a tudás, amelyet a filozófia megváltást hozónak tekint, háttérbe szorul. A szektáriánusok szerint a megváltás elnyerésének előfeltétele a legfőbb isten kegyelme; mivel az ember túlságosan gyenge ahhoz, hogy a saját erejéből megszabadulhasson a szanszárától, csak egy túlvilági lénytől remélhet segítséget és menekülést, akinek jóindulatát bizalomteljes, fenntartás nélküli odaadásával elnyerte. A Visnuban és Sivában való hit terjedelme és értéke szempontjából egyaránt figyelemre méltó vallásos költészetben találta meg formailag tökéletes, szívhez szóló kifejezését. A szanszkrit és prákrit nyelven író észak-indiaiakkal dél-indiai költők is versenyre keltek, és ennek érdekében felhasználták az „istenek nyelvén” kívül saját dravida nyelvüket is. Főként a visnuita „álvárók” („istenben elmerültek”) és a sivaita „nájanárok” („vezetők”) tamil nyelvű himnuszait becsülik igen sokra mindmáig mint a bensőséges istenmisztika alkotásait. Közülük a legrégebbi az i. sz. 7. századra tehető.

Sankara bráhmána (állítólag i. sz. 788-820) a védánta-szövegek újraértelmezésével nagy fontosságú kísérletet tett arra, hogy a sok egymás mellett létező vallásos nézetet és kultuszformát egyetlen végső, nagy egésszé foglalja össze. Rendszeréhez felhasználta a későbbi buddhista filozófusoknak a kétfokozatú igazságról szóló tanítását, ezzel magáévá tette azt a nézetet, amely szerint a jelenségek világában minden vallási formának megvan a maga létjogosultsága, a legfőbb valóság azonban csak tökéletlenül fogható fel. A különféle vallások a legfőbb egyetemes igazságnak csak feltételezett részletaspektusai, az igazság maga azonban túl van a májára (világillúzió) sokszerűségének látszatán, és csak a meditatív elmélyülés révén ismerhető meg. Sankara kétszintes tanépülete ily módon egyesíti magában az akozmikus teopantizmust — eszerint csak egy legfőbb, személytelen Minden-Egy létezik — a világ személyes urában való hittel, amelynek viszont csak a májára területén belül van érvénye. Minden tan és valamennyi kultusz csupán lépcsőfok az abszolút igazság megszerzéséhez vezető úton, maga az igazság túl van szavakon és gondolatokon. Sankara tana nagy visszhangra talált a legtöbb hindunál, és ma a filozófiailag képzettek körében az ortodox bráhmanizmus legbefolyásosabb kifejezési formájának számít.

Az i. sz. évezred második felét az jellemzi, hogy ekkortájt a szakrális cselekmények jelentőségébe vetett hit egyre erősebben hatalmába kerítette a hinduk lelkét. Ez a ritualisztikus mozgalom, amelyet a tantrákról (azon szövegekről, amelyek megörökítették) „tantrizmus”-nak neveznek, a védikus kor áldozatmisztikájának ellenképe, mivel itt a tisztelet eszköze elhomályosítja a tiszteletadás tulajdonképpeni célját, sőt magát a tiszteletadást is.

Ebben az időben az istennők tisztelete egyre jobban elterjedt. Ennek a figyelemre méltó jelenségnek okát, mint már említettük, abban kell keresni, hogy a nem árja népek szelleme növekvő mértékben hatolt a bráhmanák vallásos gondolkodásába. Ez a fejlődés tetőpontját abban az elképzelésben érte el, amely szerint a férfi istenek kizárólag hitveseik, akiket erőnek („sakti”) neveztek, közreműködésével képesek hatást kifejteni. Ez végül oda vezetett, hogy egyes szekták, az úgynevezett sákták (azaz sakti-hívők) kizárólag a női princípiumot tekintették a legfőbb isteni lényeknek, és Durgát a világ anyjaként és úrnőjeként ünnepelték. Némelyik sáktának saját titkos rituáléja volt, ennek előírásai szerint a szekta hívei átadták magukat az öt szent elem által megszentelt azon dolgok élvezetének, amelyeknek szanszkrit

elnevezése „m” betűvel kezdődik: ezek a mada (bor), matszja (hal), mánsza (hús), mudra (gabonaszemek) és maithuna (nemi érintkezés.) Ezzel az állati lét elemeit magasabb, isteni szférába akarták emelni.

#### 4. Az iszlám uralom korszaka

Az ezredforduló mélyreható változást hozott India történelmében. A bráhmanizmus — a buddhizmus fokozatos meggyengülése és a dzsainizmus visszaszorulása következtében — megszerezte magának a vallási egyeduralmat az egész szubkontinens felett, hogy azután az előnyomuló iszlámmal szemben ismét elveszítse. Az a tény, hogy a muszlimok nemcsak a szubkontinentst hódították meg fokról fokra, hanem sikerült sok hindut is a maguk hitére áttéríteniük, nyilvánvaló jele annak, hogy a hinduizmus — habár a Buddha-hit felett még győzelmet aratott, és saját területén is képes volt reformtörekvéseket kifejleszteni – ereje nagymértékben meggyengült, és ezért a mléccshákat (barbárokat) sem visszaverni, sem pedig – mint azt egykor sok más néppel megtette – beolvasztani nem tudta. Az indiai nép lankadó erejének látható külső jele volt az a tény is, hogy gyarmatosítás és szellemi terjeszkedés Hátsó-Indiában és Indonéziában, valamint a Kínába irányuló szellemi export csaknem teljesen megszűnt. India tehát szellemi exportországból olyan területté vált, ahol a szellemi javak behozatala messze meghaladta a kivitelét.

Az első muszlim betörések Észak-Indiába zsákmányszerző rabló-hadjáratok voltak, amelyek során sok hindu templom megsemmisült ugyan, és sok hindut megöltek, vagy rabszolgává tettek, ennek ellenére ezeknek az expedícióknak nem volt semmiféle kulturális következménye. A Próféta vallásának eszmevilága csak azután kezdett hatást gyakorolni a hindukra, hogy a muszlim uralkodók megalapították India területén saját birodalmukat, és számos hindut az iszlám vallásra térítettek. Ez azonban csak a 15. századtól kezdve történt, és a hindu vallás egésze szempontjából nem volt mélyreható jelentősége. Ellenkezőleg, a hinduk azokat a kialakult szilárd formákat, amelyek az előző korszakot jellemezték, csak kevésbé változtatták meg, megtartották őket a klasszikus kort követő egész időszakban is; a kapott örökség továbbfejlesztésével foglalkoztak inkább, mintsem hogy azt új sajátságokkal bővítsék. Ily módon az, amit az ezredforduló óta Indiában vallási és filozófiai téren produkáltak, noha részleteiben igen magas színvonalú volt, mégis nélkülözte azt az alkotói eredetiséget, amely a klasszikus korszak nagy gondolkodóit jellemezte. A 2. évezred első századainak különös jellegzetessége egy sor visnuita és sivaita szektaalapító fellépése volt, akik azon fáradoztak, hogy Sankara isten-tanának egységesítő „mintha”-[alsob] filozófiája<sup>21</sup> ellen harcoljanak, és a világ általuk tisztelt urát ismertessék el egyedüli igaz istennek.

A vaisnavák közé tartozó Rámánudzsa (11. század) az egyéni lelkeket és az anyagot az isten testének tekintette, Vallabha (15. század) végső soron az istennel azonosnak tartotta őket, a lelkek esetében szerinte azonban a világ urának három attribútuma (a gondolkodás, a lét és a gyönyör) közül a gyönyör, az anyag esetében pedig a gondolkodás és a gyönyör is háttérbe szorult. Ezzel szemben Madhva a lelkekben és az anyagban önálló, örök szubsztanciákat látott, amelyek az istentől teljesen különállóak, bár uralma alá vannak rendelve. A különféle irányzatok közötti másik eltérés az, hogy egyesek Visnut valamennyi alakjában tisztelték, míg mások Rámaként vagy Krisnaként való inkarnációját [megtestesülését] részesítették előnyben. A többi szektával ellentétben a vallabhák [a Vallabha alapította szekta tagjai] elutasították az askézist. A szekta alapítójának utódait isteni inkarnációként tisztelték.

A sivaita rendszerek a világ rejtélyét oly módon próbálták megfejteni, hogy három különböző szubsztanciát feltételeztek: ezek a Pati (az Úr, azaz Siva), a pasuk (az állatok, vagyis az egyéni lelkek) és a pása (kötél), a karma nem tudásának és az anyagnak béklyója, amely kötélektől az istennek meg kell szabadítania a lelkeket. Ezeket az alapeszméket a legkülönbélebb módon értelmezték, úgyhogy egyszer pluralisztikus, máskor monisztikus elképzelések jutottak érvényre. A saivák között a „lingájak”, akik Siva szimbólumát, a lingát<sup>22</sup> egy kis szelencében mindig a nyakukban hordják, különleges helyet foglalnak el, mivel sajátos szokásokat követnek, és a bráhmanista elképzelések és szokások közül számosat nem ismernek el.

Ezzel a skolasztikával egyébként erősen érzelmi színezetű áhítatosság fonódik egybe, amely érzelmes költeményekben, eksztatikus táncmenetekben és titokzatos rítusokban jut kifejezésre. Teológiai szempontból a hinduizmus történetének utolsó ezer esztendeje a szekták részben egymás között, részben az ortodoxia ellen vívott harcának története. Az ortodoxia ugyan valamennyi kultuszt egyaránt

<sup>21</sup> „Mintha”-filozófia, vagyis az a felfogás, amely aszerint a világ nem más, mint látszat, pusztá képzelődés. – Szerk.

<sup>22</sup> Sivát linga, azaz phallosz (férfi nemi szerv) formájában ábrázolták, és tisztelték. – Szerk.

megtúrta mindent átfogó rendszerében, Sankara elmélete értelmében azonban csak viszonylagos igazságértéket tulajdonított nekik. Mivel a hinduk vallási dolgokban türelmesek, és csak kis töredékük fogadott kizárólagos hűséget valamelyik meghatározott szektás nézetnek, ezek a küzdelmek sohasem vezettek olyan eretneküldözésekhez és vallásháborúkhoz, amelyek akár távolról is emlékeztetnének arra, ami ugyanebben az időben Európára jellemző volt.

A hindu szekták egymás iránt tanúsított magatartása éles ellentétben állott a muszlimok kifejezett fanatizmusával; az utóbbiak joguknak, sőt kötelességüknek tartották a „hitetlenek” üldözését és az ellenük vezetett hadjáratokat. Türelmetlenségük a hindukból természetesen szintén szenvedélyes reakciót váltott ki. Ez arra vezetett, hogy ellenállásukban politikai motívumokon kívül vallásiak is szerephez jutottak, és így kialakult a hindu vallásos harciasság, amely addig nem létezett.

A hinduk és muszlimok viszonya, amely az utóbbiak kormányozta birodalmakban, mivel a Próféta követői a hindukat általában alávetettjeikként kezelték, eredetileg többnyire igen feszült volt, az idők folyamán sok helyen szelídebb, konciliáns formát öltött. A muszlim uralkodók és miniszterek érdeklődtek hindu alattvalóik szent iratai iránt, és le is fordították azokat, a hindu misztikusok pedig azon fáradoztak, hogy a Próféta tanait úgy értelmezzék, mint saját vallásuk speciális változatát. Egyes reformátorok még tovább mentek: megkísérelték a két, egymástól olyannyira különböző vallást egy képtisztelet nélküli monoteizmussá egyesíteni. Az arra irányuló kísérleteket, hogy a széles látókörű fejedelmeket, Akbar császárt (uralkodott 1556-1605) és dédunokáját, Mohamed Dárásekoht eszméiknek megnyerjék, természetesen nem koronázta siker, viszont néhány bölcselőnek sikerült olyan vallási közösségeket alapítania, amelyek ezeket az eszméket a gyakorlatba átültették; ezek a közösségek máig fennállnak. E mesterek közül a leghíresebb Kabír volt, a takács (1440-1518?). Tanításának lényegét a következő bölcs mondásban foglalta össze:

„Keleten van Ráma lakása,  
Allahé ennek nyugati mása.  
Lelkedbe nézz, és ott keresd,  
Rámát is, Alláht is megleled.”

A monoteista célokért küzdő legjelentősebb közösséget, a „szikhek”-ét (tanítvány) Nának alapította a 15. században. Ez szektából önálló vallássá fejlődött, saját szent szövegekkel és rítusokkal. Ily módon kívül került a bráhmanizmus itt tárgyalt szerkezetén, noha hétmillió követője számos vonatkozásban közel áll a hindu valláshoz. (L. erről H.v. Glasenapp: *Die nichtchristlichen Religionen*. [A nem keresztény vallások.] 274-283. 1.)

A hindu-izlám egyesülést szorgalmazó mindezen törekvéseknek egészében véve nem lett mélyreható következményük, és egyáltalán nem változtatták meg a hinduizmus lényegét. Bár hozzájárultak ahhoz, hogy megerősödjének azok a tendenciák, amelyek a világegyetem felett uralkodó legfőbb princípiumnak egy személyes Urat tartottak és nem valamely személytelen természeti és etikai törvényt (mint a buddhisták, dzsainák, mímánszakák stb.), de sem a képtiszteletre, sem a kasztrendszerre nem voltak hatással. Ezért az izlámnak, amely más vonatkozásban oly erősen éreztette hatását Indiában, a hinduizmus szempontjából csak periferikus jelentőséget szabad tulajdonítanunk. Úgy látszik, azok a hinduk, akik az izlám elképzeléseihez közelebb kerültek, inkább teljesen áttértek a Próféta hitére, mintsem csatlakoztak volna azoknak a szektáknak egyikéhez, amelyek közvetíteni kívántak az izlám és a hinduizmus között. Ez teljességgel érthető is, mégpedig társadalmi okok miatt. Hiszen a kasztrendszert hatályon kívül helyező szekták tagjait a hinduk rituálisan tisztátalanoknak tekintették, nem étkezhetek velük együtt, és nem házasodhattak össze, a muszlimok pedig hitetlenként kezelték őket, akikkel semmiféle közelebbi érintkezést nem folytattak. A szekták tagjai ezért társadalmilag többé-kevésbé elszigetelődtek. Ilyen körülmények között a hinduk előnyben részesítették az áttérést a Próféta nagy, kaszt nélküli vallására. Ezt egyébként sokaknak nagymértékben megkönnyítette az a körülmény, hogy számos olyan muszlim csoport létezik, amely Allahba és küldöttébe vetett hitének csorbítása nélkül sok hinduista elképzelést és szokást is megtúr.

##### 5. A brit uralom kora

Bár India 1498 óta az európai gyarmatosító törekvések célpontja volt, a nyugati eszmevilág csak a 18. század végétől kezdett nagyobb hatást gyakorolni a hinduizmusra, azután, hogy a Brit Kelet-Indiai Társaság valamennyi fehér versenytársát kiszorította onnan, és megszilárdította uralmát az országban. Az „istenhivők



gyülekezete” (Bráhma-Szamádzs) megalapításával a nagy műveltségű Rádzsa Rámmohan Roj 1828-ban Kalkuttában létrehozta az első központját azoknak a törekvéseknek, amelyek a hinduizmus modernizálását tűzték maguk elé. Ezt követően különféle társaságok és mozgalmak létesültek, amelyek hasonló célokat szolgáltak. Befolyásuk eleinte az európai műveltséggel rendelkező értelmiségiek vékony rétegére korlátozódott, később azonban mélységben és szélességben egyaránt kiterjedt, olyan szekták keletkeztek, amelyek erősen nemzeti jellegűek voltak, mint pl. az 1875-ben Dajánand Szaraszvati alapította „árják gyülekezete” (Árja-Szamádzs). Az „istenhivők gyülekezete” valamennyi vallás harmóniáját hirdette, és igyekezett azok hittételeit az isteni bölcsesség — persze babonáktól és bálványimádástól gyakran óhatatlanul eltorzított — megnyilatkozásaként felfogni. Az „árják gyülekezete” viszont a Védákban minden népre és korra érvényes kinyilatkoztatást látott. Márpedig ha a Védák minden ismeret igazi forrása, akkor benne meg kell találni a legmodernebb találmányokra és felfedezésekre vonatkozó adatokat is, ezek tehát már az ősi Indiában mind ismertek voltak. Az európai gondolkodás- és életformához való fokozódó alkalmazkodás egyre nagyobb mértékben arra ösztönözte az ortodoxokat, valamint a nagy visnuita és sivaita szektákat, hogy körültekintően foglalkozzanak a nyugati szellemmel, és törekedjenek kiegyezésre az öröklött eszmék és a nyugati természettudományos és filozófiai nézetek között. Ily módon az indiai szellemi világ számos új vonással gazdagodott anélkül, hogy lényegesen megváltozott volna. Sok tanult hindu olvassa az Újszövetséget, és foglalkozik behatóan keresztény vagy iszlám tanokkal, habár nincs szándékában vallását a kereszténységgel vagy az iszlámmal felcserélni. Ezért semmi akadályja annak, hogy egy hindu Krisztust az isten megtestesülésének tartsa, vagy az isten prófétájának Mohamedet, elzarándokoljon keresztény szentek (pl. Xaveri Szent Ferenc goai) sírjához vagy muszlim pírak nyugvóhelyéhez, és felhasználja különféle más hitformák kultikus ábrázolásait, ájtatos történeteit, és magát mégis ortodox hindunak tartsa. Meggyőző példa erre Mahátma Gandhi, aki 1921-ben *Young India* [Ifjú India] c. folyóiratában cikket tett közzé hitvallásáról. Ebben (nem szó szerint) a következőket írja: Ortodox hindunak tartom magam, mivel 1. hiszek a Védákban, az upanisadokban, a puránákban, az isteni inkarnációkban és az újramegtestesülésben, 2. elfogadom a kasztrendszer annak tiszta, védikus formájában, 3. a tehenek védelmezését vallásos kötelességnek tartom, és 4. a képkultusz ellen semmiféle ellenvetésem nincs. — Az első ponttal kapcsolatban Gandhi megjegyzi: „Nem hiszem, hogy egyedül csak a Védák isteni eredetűek. Inkább úgy vélem, hogy a Biblia, a Korán és a Zend-Aveszta<sup>23</sup> pontosan ugyanolyan isteni inspiráció hatására keletkeztek, mint a Védák. Egyébiránt hitem a hinduk szent irataiban nem kötelez arra, hogy minden egyes bennük levő szót vagy verset sugalmazottnak tartsak.” Végül így összegezi: „Mindazok után, amit elmondottam, a hinduizmus nem exkluzív vallás. Jut benne hely a világ összes prófétáinak tisztelete számára. Tulajdonképpen nem missziós vallás. Kétségtelen, hogy sok népet befogadott, de ennek az elnyelésnek észrevétlen evolúciós jellege volt. A hinduizmus mindenkinek lehetővé teszi, hogy az istent saját hite, saját »dharmá«-ja szerint imádjá, és éppen ezért békében él minden vallással.”

Gandhi és sok más, nagy műveltségű hindu nézete szerint a hinduizmus — a kasztrendszer nyomasztó korlátai ellenére — a világ legtökéletesebb vallása, mivel vallási tekintetben valamennyi közül a legegységesebb. Végül a hinduizmusnak megvan az a képessége, hogy mindazt, amit más vallási tanokban igaznak vél, bekebelezze. Nem fér hozzá kétség, hogy a más rendszerek nagysága és szépsége iránti fogékonyság a hinduizmus egyik legfontosabb erője. Mint mindennek, ennek is megvan azonban a maga árnyoldala. A hinduizmus ui. nemcsak a magasztosat és jót bocsátotta be szentélyébe, hanem mindenféle alantas és visszataszító dolgot is. Ennek következtében még ma is annyira meg van terhelve alsóbbrendű vallási formákkal, mint egyetlen másik sem az emberiség nagy hitrendszerei közül. Készsége arra, hogy mindent asszimiláljon, másrészt viszont képtelensége arra, hogy azt, amit egyszer időtlen idővel előbb már befogadott, magából ismét kivesse, a föld legsokoldalúbb vallási képződményévé tette, amely egyaránt tartalmazza a misztikus gondolatok mélységének legpompásabb virágait és a vad fétisimádás undorító jelenségeit, sötét babonákat és barbár szokásokat. Igaz, hogy a buddhizmusban, a kereszténységben és az iszlámban is sok régebbi korból származó csökevény található, primitív nézetek és olyan szekták számos emléke, amelyek szexuális orgiákat ültek, vagy véres öncsonkításokat követeltek híveiktől. Ezeknek az eseteknek a többségében azonban csökevényekről, fonákságokról van szó. A buddhisták, konfuciánusok, keresztények és muszlimok túlnyomó többsége a hit és élet azon szabályaihoz tartja magát, amelyek az efféle szélsőségektől megóvják őket. A hinduknál azonban igen vékony az a középréteg, amely nem rendelkezik ugyan magasrendű filozófiai ismeretekkel, mégsem süllyedt le az állat- és démonimádattal, illetve az animisztikus és fetisiztikus kultuszok mélységeiig. Lépcsőfokok végtelen sora vezet a legalantasabb nézetektől a legmagasztosabbakig, és gyakran a legheterogénebb

elképzelések egymás szomszédságában találhatók meg. Egyetlen kultúrországból sem hökkenti meg az utazót annyi, másnak mint (kanti értelemben vett) tömény „pogányság”-nak aligha nevezhető jelenség, mint itt, de sehol másutt nem találkozhat az egyszerű emberek körében annyi filozófiai ismerettel, mint Indiában. Ezért a hinduizmus vallási tekintetben mindmáig egyedülálló jelenség, amelynek helyes és objektív megítélése éppen kiegyensúlyozatlansága, szertelensége és ellentmondásossága miatt nagy nehézségekkel jár. Ezeket a nehézségeket csak az képes leküzdeni, aki vizsgálódásai során sokoldalú ismeretek birtokában és messzemenő megértéssel a hinduizmusnak nem kizárólag elriasztó külsőségeit és nem is csak magasrendű szellemiségét veszi figyelembe, hanem a kettőt együtt, a maga ellentmondásokkal teli totalitásában igyekszik felfogni.

## 6. Az új India

1947. augusztus 15-én Indiában véget ért a brit uralom, az angolok 190 évvel azután, hogy a plasseyi csatával hatalmukat megalapozták, 90 évvel azután, hogy az 1857. évi felkelés során valamennyi ellenfelüket legyőzték, átadták a kormányzást az indiaiaknak. Az elő-indiai félsziget ma két nagy birodalomból<sup>24</sup> tevődik össze, amelyek különböző ideológiai elveket vallanak. Az Indiai Köztársaság világi állam kíván lenni, ahol minden vallás hívői egyenjogúak egymással. Ezért használja a Nemzeti Kongresszus régi lobogóját, amelyen a hindukat a sáfránypiros, a muszlimokat a zöld, a keresztényeket, zsidókat, párszikat stb. a fehér szín jelképezi. Pakisztán viszont a „tisztaság országa” (ahogyan azt a muszlimok értelmezik): félholdas zöld színű lobogója olyan ország felett leng, amelyben az iszlám törvénye az érvényes. Pakisztán létrejöttében jelentős szerepet játszott Dzsinnah (Jinnah) muszlim vezető, aki azt az elvet képviselte, amely szerint „a hinduk és a muszlimok két nép, amelyek minden lényeges dologban különböznek egymástól”. A tényleges helyzet természetesen az, hogy az Indiai Unió egy hindu birodalom más vallású kisebbségekkel, míg Pakisztánban kis százalékarányban szintén élnek hinduk.

India felosztásának proklamálását 1947 augusztusában a vallási fanatizmus olyan indulatkitörései kísérték, amilyenek csak ritkán fordulnak elő a történelem során. Az akkoriban eluralkodott szellemi zűrzavarra mi sem jellemzőbb, mint az a tragikus tény, hogy Mahátma Gandhit, aki mindig a vallási megbékélés érdekében emelt szót, 1948. január 30-án Delhiben egy fiatal maráthi [mahratta] újságíró, az ortodox Hindu-Mahászabhá egyik tagja, meggyilkolta, mert úgy hitte, hogy Gandhi türelmességével elárulta a hinduk ügyét. Ily módon kitűnt, hogy a más vallások iránt tanúsított alapvetően türelmes magatartásuk ellenére a számukra idegen kulturális és társadalmi rend kiváltotta ellentétek miatt felszított fanatizmus a hinduknál éppolyan pusztító következményekkel járhat, akár csak a muszlimoknak a gyűlölete más metafizikai nézeteket képviselők iránt. Ha a vihar most el is csendesedett, azért a hindu—iszlám probléma még sokáig olyan állandó tehertétel marad, amely mindkét államra ránehezedik.

Azt, hogy miképpen alakul majd a hinduizmus jövője az új Indiában, nem lehet megjósolni. Feltételezhető, hogy a hindu vallás sok szempontból modernizálódik, és alkalmazkodik a korszerű követelményekhez, hiszen a külföldi gyarmatosító hatalmak hangsúlyozott vallási semlegességükkel gyakorlatilag állandóan a meglévő fenntartását támogatták; visszavonulásuk most szabadabbá tette az utat a reformtörekvések előtt, és ezt a küzdelmet a hinduknak most majd önállóan, egymás között kell megvívniuk.

## III. A tan

### I. A megismerés forrásai

A hinduizmus nem alakított ki olyan általános érvényű dogmatikát, amelyet az alapított [egy vallásalapító által létrehozott] vallásokéval párhuzamba lehetne állítani. Noha egyes szekták rendelkeznek szilárdan meghatározott hittételekkel, és ezek nagyjából megfelelnek más vallások teológiai-filozófiai rendszereinek, a hinduizmus, mint egész csupán többé-kevésbé általánosan elfogadott alapnézetek sorát

---

<sup>24</sup> A könyv megírásakor Bangla Desh még nem alakult meg.

alakította ki, de az isten és a világ megismerésének minden részletében kidolgozott rendszerét már nem volt képes megalkotni, mert a döntő kérdésekről, mint amilyen az isten és a lélek létezése és lényege, a vélemények annyira megoszlottak, hogy szétfeszítették volna egy nyugati értelemben vett dogmatika kereteit.

Ennek oka az, hogy a hinduk által mértékadónak tekintett szent iratok visszatükrözik az összes fázist, amelyet ez a vallási szempontból oly nagy alkotóerővel rendelkező nép szellemi fejlődése során megjárt. Hiszen e szövegek, amelyek megszabják a vallásos gondolkodás és a vallási élet irányvonalát, nem egy ember alkotásai, mint pl. a Korán, és nem is azonosan gondolkodó személyek szűk köre által kidolgozott kanonikus gyűjtemény, mint az Újszövetség vagy a buddhista Páli-Tipitaka, hanem olyan nagy mennyiségű irodalomról van szó, amelynek egyes részei egymástól távol eső korszakokban jöttek létre, és a legkülönbözőbb elképzeléseket tartalmazzák egymás mellett.

A hinduk szent iratait mind szanszkritul írták, tehát az ókori India irodalmi és tudományos célokra szolgáló nyelvén, amely hindu nézet szerint az istenek nyelve és az emberiség ősnyelve. Az írások két csoportra oszthatók, az elsőbe tartozókat természetfeletti eredetűeknek tekintik, és „srúti”-nak, kinyilatkoztatásnak nevezik, a második csoportba tartozó művek szerzői emberek, ezek „szmriti”-nek, azaz emlékezetben alapuló „hagyomány”-nak számítanak.

Szent kinyilatkoztatás a Véda (azaz „tudás”), ez a hatalmas szöveggyűjtemény, amelynek keletkezési ideje i. e. 1500-tól i. sz. 1500-ig terjed. Ha a Véda késői és apokrif származékaitól, valamint néhány újabb keletű szektáriánus upanisadtól eltekintünk, akkor azt mondhatjuk, hogy a védikus irodalom zöme i. sz. 1000 körül készen állott.

A Védák négy „szanhitá”-ból, dalok és varázsmondások „gyűjteményé”-ből tevődik össze, amelyeket a kultuszban használtak fel. Ezek:

1. a *Rigvéda*, 1028 „hymnus”-ból álló gyűjtemény; ezekkel a himnuszokkal idézték meg az isteneket az áldozati szertartáshoz,

2. a *Számavéda*, olyan „énekek” gyűjteménye, amelyekkel az áldozati szertartás előkészületeit és bemutatását kísérték,

0. a *Jadzsurvéda*, „áldozati formulák” gyűjteménye, amelyeket az áldozás közben mormoltak el,

1. az *Atharvavéda*, „varázskének” gyűjteménye.

E négy szanhitá mindegyikéhez más jellegű írások két rétege tartozik még, és pedig bráhmanák, vagyis áldozati szövegek, amelyekben a szent cselekedeteket írják le és magyarázzák meg, és upanisadok, vagyis filozófiai értekezések, amelyek főként a mindennek alapjául szolgáló világszellem lényegét taglalják.

E művek közül legrégebbi a *Rigvéda*, számos himnusza valószínűleg az i. e. 2. évezredre megy vissza. Az *Atharvavéda* is sok régi anyagot tartalmaz. A *Számavédában* csak kevés olyan vers van, amely nem található meg a *Rigvédában* is, a *Jadzsurvéda* pedig átmenetet jelent az i. e. 1000 körül megjelenő bráhmana-szövegekhez; ez utóbbiak akkor jöttek létre, amikor az árják Pandzsabból [Punjab] előnyomultak a Gangesz termékeny síkságaira. Ezek bele vannak ágyazva, ill. hozzá vannak csatolva az upanisadokhoz (titkos tanok), amelyek közül a legrégebbiek valószínűleg még az i. e. 8. századból valók, középső rétegük az időszámításunk kezdete körüli évszázadokban keletkezhetett, sok újabb és legújabb szöveget ebből a fajtából a legkülönbözőbb időkben, részben már az iszlám uralom idején írtak.

A Védák legjelentősebb és leglényegesebb részei már Buddha korában, tehát i. e. 500 körül rendelkezésre állottak, és a bráhmanák már ekkor nemzedékek sora által továbbadták, ősrégi eredetű, szent egésznek tekintették.

A szent hagyomány (szmriti) a legkülönbözőbb tudományok szútráiból („vezérfonal”) és sásztráiból („tankönyv”) tevődik össze, amelyek a vallási kultusszal, a szent szövegek értelmezésével, a vallási és társadalmi élettel kapcsolatosak. Sok közülük a védikus korból való vagy régi anyaggal együtt újabb keletűt is tartalmazó, mint például *Manu törvénykönyve*, mások viszont részben az i. sz. első évszázadokban keletkeztek, mint például a nagy filozófiai rendszerek alapszövegei.

Szmritinek számít sok olyan szöveg is, amely csak részben oktató, túlnyomórészt azonban elbeszélő tartalmú. Ide tartozik a két nagy eposz. A *Mahábhárata* Bhárata király leszármazottainak harcait beszéli el. A bölcs Vjása művének tartják, valószínű azonban, hogy fokozatosan jött létre az i. e. 4. és az i. sz. 4. század közötti időben. A beleszótt didaktikai betétek közül legjelentősebb a *Bhagavadgíta* („a magasztos éneke”), filozófiai tanköltemény, amelyben Krisna isten elmagyarázza a hős Ardzsunának az isten, a világ és a lélek lényegét. A másik eposz, Válmíki *Rámájánája* (az i. e. 5. század óta) a hős Ráma életéről és azokról a küzdelmekről szól, amelyeket Ráma a démonok királyával, a feleségét elrabló Rávanával vívott (40. l.). Ezt a művet is többször kibővítették, még az időszámításunk kezdete utáni időkben is születtek betoldások. A két eposzon kívül a hindu mitológia legfontosabb forrása a 18 purána („régiről írtak”), ezek a Vjásának tulajdonított, Visnu és Siva kultuszával foglalkozó szövegek, amelyek az i. sz. évezred folyamán keletkeztek.

Ezeket a műveket csaknem valamennyi hindu nagyon tiszteli; a többnyire az i. sz. 1. század második felében keletkezett ágamák („hagyományok”), szanhiták („gyűjtemények”) és tantrák („szövegek”, tulajdonképpen „szövedékek”) azonban kifejezetten szektáriánus jellegűek, csak a visnuiták, sivaiták és sakti-imádók elkülönült gyülekezetei tekintik őket hitelesnek.

Az említett szanszkrit műveken kívül jelentős mennyiségű szanszkrit és népnyelven írott költői, filozófiai és más vallásos alkotás is ránk maradt, közülük jó néhány India számos vidékén a legkedveltebb és legnagyobb hatású vallási ihletettséggű műnek számít, így pl. Tulszidász hindi nyelvű *Rámájánája*, Tukaráinnak, a maráthi szentnek a költeményei vagy a Siva-imádó tamil Mánikkavácsaga versei. A hinduizmus szellemét legtökéletesebben visszatükröző műveknek minden bizonnyal a régebbi és középső korszakból való upanisadokat, a *Bhagavadgítát*, a *Bhágavata-puránát*, valamint a most említett modern költeményeket tekinthetjük.

## 2. A világgép

A puránák tanítása szerint a vilárendszer egy földkorongból áll, közepén a Méru hegy, amelyet kontinensek és tengerek vesznek körül. A föld alatt kígyószellemek és démonok lakta alvilágok és a gonosztevők büntetésének helyei, a poklok találhatóak. A föld felszíne felett, emeletszerűen egymás fölé magasodnak a felső világok, amelyek az isteneknek és a szellemeknek szolgálnak lakhelyül. Az ily módon elrendezett világot burok veszi körül, ez rétegesen egymásra boruló részekből áll. E „világtojások”-ból végtelenül sok van, az üres térben lebegnek egymás mellett. A világok sokféleségének elképzeléséhez a hinduk spekulatív úton igen korán eljutottak, valószínűleg már az upanisadok korában, mivel a buddhizmusban már általánosan elfogadott ez a nézet. Nincs szó azonban arról, hogy ez a kopernikuszi világgép előzménye lenne, hiszen ez a felfogás a világok középpontjának a földet tekintti, körülötte keringenek a Nap, a hold és a csillagok. A világot végtelenül sok élőlény lakja: növények, állatok, emberek, szellemek, démonok, alvilági lények és istenek. Minden lény egyrészt a tisztán szellemi lélekből (dzsiva), másrészt egy vagy több anyagi természetű testből áll. A lélek időtlen idők óta létezik, és az általa véghezvitt jó és rossz cselekedetek (karma) következményeként mindig új és új, a lét különféle formáinak megfelelő testbe költözik. Egyesek szerint a lélek közvetlen kapcsolatban áll a durva testtel, mások viszont úgy hiszik, hogy a lelket, miközben az elhalttól az újonnan kialakuló test felé vándorol, láthatatlan, finom anyagból való test veszi körül, amely az észlelés (látás, hallás, ízlelés, szaglás, tapintás), a cselekvések (beszéd, érintés, járás, kiürülés, nemzés) és a pszichikai élet (manasz, thunkára, buddhí) finom szerveinek hordozója. A képzelet és vágy (manasz), a személyiség elve, a szubjektíválás (ahankára, „én-csináló”, azaz egy individuális énnel való kapcsolat létrehozója) és a fogalmi gondolkodás (buddhí) pszichikai funkciói azok a képességek, amelyeket mint a finom, szubtilis anyaghoz tapadókat képzelték el. Ez a finom test a hordozója az élet öt fuvallatának is, és tartálya azoknak a lappangó benyomásoknak (szanszkára), amelyeket a korábbi létezés idejéből származó akaratrezdülések keltenek, és amelyek hatóerőként szolgálnak az elkövetkezendő karmikus hatások kialakításában.

A lélek és az anyag viszonyát különféleképpen határozzák meg. Egyesek csak az öntudatot tartják a lélek sajátosságának, a gondolkodást, az érzelmi és akarati tevékenységet viszont a lélekhez kapcsolódó finom anyagú szervnek tulajdonítják. Mások ez utóbbi funkciókat is a lélek tevékenységének tekintik. Eltérés mutatkozik abban a tekintetben is, miképp értelmezik a lélek és az anyag közötti kapcsolatot. Az egyik felfogás szerint a két szubsztancia között a kapcsolat reális, a másik nézet szerint ilyen kötelék a valóságban egyáltalán nem létezik, pusztán csak illúzió: csupán tudatlansága miatt hiszi az ember, hogy igazi énje, megismerésre képes lelke egységgé fonódhat a vele semmiképpen össze nem hasonlítható anyaggal.

A különböző irányzatok közötti legfontosabb eltérés azonban még valami másban is megmutatkozik: a pluralisták az egyéni lelkekben olyan végső realitásokat, olyan szubsztanciákat látnak, amelyek öröktől fogva léteznek, és örökké létezni fognak. Ezzel szemben a monisták szerint az egyéni lelkek nem rendelkeznek közvetlen és önálló valóságos léttel, hanem egy világszellem részei, ebből áradnak ki a teremtés időszakának kezdetén, és ebbe térnek vissza időről időre, amikor ez a világszellem ismét abszorbeálja magába a kozmoszt. Vannak, akik úgy vélik, hogy a kiáramlásnak és visszaömlésnek ez az állandóan váltakozó játéka a megváltottak esetében végérvényesen megszűnik úgy, hogy ezek örökre egyesülnek minden létezés ősokával, és meg is maradnak ebben az állapotban. Ennek érzékeltetésére az indiai módszer, amely minden földi viszonylatot úgy igyekszik érthetővé tenni, hogy vagy szűkebb vagy tágabb keretben helyezi el, azt az elméletet találta megfelelőnek, hogy a lélek a mély alvás állapotában szintén visszatér a Minden-Egybe, hogy ébredéskor ismét visszatérjen onnan a „sokság” világába. Eszerint a mikrokozmosz a makrokozmosz pontos másolata; ezzel az elképzeléssel a

világperiódusokról szóló tanításban ismét találkozunk.

Az eddig ismertetett valamennyi tanítás a naiv realizmus nézőpontján áll, vagyis a tudaton kívüli, a megismerő szubjektumtól függetlenül létező külvilág létezését vallja. Ezzel ellentétben az idealista iskolák az egész sokságot májának, a tudatlanság által a Minden-Egy szellemre rárakott látszatnak tekintik. E filozófusok szerint csak a brahma, a világszellem reális, és az összes egyéni én teljes egészében és tökéletesen azonos ezzel. Szerintük tehát valójában nem léteznek individuális szellem-monádok, hanem csak egy univerzális átman<sup>25</sup>, amely a világillúzió megtévesztő leplének hatása következtében egyéni személyiségek sokaságának látszik, megsokszorozódva tükröződik vissza, akár csak a Nap a tavakban és folyóvizekben.

A legtöbb iskola elfogadja a szánkhjának azt a tanítását, hogy az anyag az ősananyagból (prakriti) származik, habár az egyik az isten emanációjának, a másik az istennel együtt párhuzamosan létező világprincípiumnak (ősoknak) tekinti azt. Az ősmatéria a világpusztulást követő nyugalmi állapotban van, eleinte egészen finom kialakulatlan formában. Három alkotórészből, szubsztanciából (guna) tevődik össze: az első a „szattva”, könnyű, világos és örömet okozó; a második a „radzsasz”, mozgékony, ösztönző és fájdalmat keltő; a harmadik a „tamasz”, nehéz, sötét és gátló. Ez a három alkotórész a világ nyugalmi időszakában egyensúlyban van az ősmatériában. Amikor a világevolúció kezdetét veszi, az isten beavatkozása megingatja ezt az egyensúlyt, a gunák egymás ellenében fejtik ki hatásukat, és összekeverednek egymással. Ily módon először létrejön a finom, majd mindjobban fokozódó sűrűsödés révén a durva anyag, vagyis a lélek megismerő és gondolati tevékenységének anyagi szubsztrátumai, valamint az elemek: az éter, a levegő, a tűz, a víz és a föld. Ezek kombinációjából áll a világtörvény. Ebbe beléhatol az isten, és kibocsátja magából azt a Brahmá istent, akit karmája erre a tisztre predesztinált. Brahmá ezután az isten megbízásából demiurgoszként elrendezi a világot az örök törvény értelmében, mivel emlékszik arra, milyen volt a korábbi, elpusztult világ. Ezzel segít az egyéni lelkeknek, amelyek a világ nyugalmi időszaka alatt szunnyadtak, hogy istenek, szellemek, emberek, állatok, növények és alvilági lények testét ölthessék magukra, attól függően, melyik illeti meg őket előző létezésük idején véghezvitt cselekedeteikért.

Brahmá élete száz Brahmá-évig tart, ami 311 040 000 000 000 emberi évet tesz ki. Ahogyan az embereknek ébrenlét és alvás követi egymást, ugyanúgy váltakoznak Brahmánál is a tevékenység és nyugalom periódusai. Ezért Brahmá-nappalokat és Brahmá-éjszakákat különböztethetünk meg. Amikor egy Brahmá-nappal véget ér, részleges világvége következik be, ez azonban csak egyetlen világrendszer földjére, alvilágára és az istenek lakhelyének, a mennynek alsó részére terjed ki. Amikor az éjszaka eltelik, bekövetkezik az újjáteremtés. Egy Brahmá-nap egyenlő egy kalpával (aión) és ezer ún. nagy világkorszakot (mahájuga) foglal magában, ezek mindegyike 4 320 000 emberi évet tesz ki. Minden nagy juga négy világkorszakból (juga) áll, ezek neve: krita, trétá, dvápara és kali. Időtartamuknak és minőségüknek megfelelően csökkenő sorrendben követik egymást: 4, 3, 2, 1. Mindegyik jugának megvan a maga hajnala és alkonya, ezek időtartama az illető juga egytizedét teszi ki. A jugák tartama – az őket megelőző és követő szürkületi szakaszokkal együtt – isteni és emberi években (1 isteni év = 360 emberi év):

krita	4 800 isteni év = 1728000	emberi év
trétá	3 600 isteni év = 1296000	emberi év
dvápara	2 400 isteni év = 864000	emberi év
kali	1 200 isteni év = 432000	emberi év
-----		
	12 000 isteni év = 4 320 000	emberi év

A krita-jugában jog, igazság és erény uralkodik, az ezt követő világperiódusokban e sajátságok mindjobban megfogyatkoznak, ennek megfelelően csökken az emberek élettartama is, és romlik a világ egész fizikai és erkölcsi helyzete. Amikor a hanyatlás eléri mélypontját, ismét javulás következik, és megkezdődik egy új krita-juga, amelyet azután megint a többi silányabb világkorszak követ. Mi most a jelenlegi Brahmá életének második felében, az első kalpa 457. világkorszakában, a kalijuga hajnalán élünk. Ennek a kalijugának a hajnala i. e. 3102. február 18-án az istenembernek, Krisnának halálával kezdődött, maga a tulajdonképpeni kalijuga pedig majd csak az i. sz. 32 899. évben veszi kezdetét. Világunkra tehát még hosszú rossz időszak vár, amíg annak végén megjelenik majd Visnu, fehér lovon, Kalkiként, a gonoszok elnyerik büntetésüket, és új, boldog korszak köszönt az emberekre.

Amikor a részleges világlejtések és -pusztulások egymást követő váltakozása után egy Brahmá

---

<sup>25</sup> Azaz szellem. Ez az egyetemes átman a világszellem vagy mindenségszellem, azaz a brahma. — Szerk.

élete letelik, bekövetkezik az egész világtojás általános pusztulása, és minden visszaalakul differenciálatlan ősmatériává, amelyből a teljes nyugalom hosszú időszaka után ismét új világ keletkezik.

Az itt felvázolt időszámítási rendszer, amelynek további részleteire (Manu-korszakok, özönvizek stb.) nem térhetünk ki, egyrészt megerősíti az emberekben azt a meggyőződést, hogy milyen rövid is életük a kozmikus események roppant időszakaihoz képest, másrészt érezteti velük, hogy a lét felett minden vonatkozásban meggingathatatlan törvények uralkodnak, amelyek a legalacsonyabb rendű élőlényekre éppúgy érvényesek, mint a fenséges Brahmára.

### *3. A legfőbb világprinelpium*

Minden dologban és lényben örök törvény (dharma) munkálkodik. Ez a törvény megnyilvánul 1. a természet rendjében, hatására az égitestek kijelölt pályájukon haladnak, a folyók lefelé folynak, a növények kikelnek magjukból, az eső termékenyítő nedvességet permetez stb; 2. az erkölcsi rendben, amely minden lény számára előírja a helyes magatartást, a kasztoknak és életkorszakoknak megfelelő kötelességek betartására kényszerít, a jó és rossz cselekedetekért kiszabja a bért; 3. a mágikus-rituális rendben, amely a helyes életvitelhez elengedhetetlen szent cselekedetekről, áldozatokról stb. intézkedik. Sok filozófus szerint a világtörvény nem más, mint a végső, tovább már nem egyszerűsíthető világalapelv, amely mindenben és mindenben uralkodik. A mímánszá, a klasszikus szánkhja és más rendszerek (mint a dzsainizmus és a buddhizmus) kivétel nélkül valamennyi istent alárendelik ennek; ezek tehát olyan világnézetet képviselnek, amely csak halandó isteneket ismer, és mit sem tud a világ örökkévaló uráról, végső konzekvenciájában tehát ateista. A njája-vaishésika, valamint a (későbbi) jóga természetfilozófusai viszont az örökkévaló isten létezését tanítják, aki az anyagon és a lelkeken kívül létezik, de nem ő teremtette sem az egyiket, sem a másikat, hanem csak a világfolyamat rendjét tartja fenn. Ez az „*śvara*”, ha a gondolatot következetesen végigvisszük, tulajdonképpen nem más, mint annak az örök törvénynek végrehajtója, amely végső soron rá magára is érvényes. Valójában tehát alá van rendelve a törvénynek, ha ezen belül kap is bizonyos mozgási szabadságot kegyeinek gyakorlására. A visnuita Madhva nagyobb jelentőséget tulajdonít az istennek, mert bár az anyagot és a lelkeket örökkévalónak és az istentől függetlenül létezőnek tartja, viszont az istent tekinti a világ kizárólagos *causa efficiens*-ének (ható okának), és ily módon az ontológiai pluralizmust igyekszik összekapcsolni a funkcionális monizmussal.

A legtöbb indiai filozófus, aki hisz az örökkévaló isten létezésében, a világot is tőle származónak tartja, tehát nemcsak a világ ható ősojának, hanem anyagi ősojának is őt tekinti. A világrend tehát csak az isteni akarat megnyilvánulási formája, minden az istenre vezethető vissza, ő bocsátotta ki magából a „*dharmát*”, a törvényt (Brih. 1, 4, 14). Ezt, ha akarja, ismét visszavonhatja, az egész világtörténet tehát nem egyéb, mint az isten játéka önmagával. Ha ennek az elképzelésnek végső konzekvenciáit levonjuk, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a világon létező rossz is az isten alkotása. A legtöbb teológus természetesen visszaretten attól, hogy az istent jón és rosszon egyaránt felülemelkedett, szuverén zsarnoknak ábrázolja. Ezért a keresztény dogmatikusokhoz hasonlóan jóságos lénynek képzelik el, a gonoszságot pedig az egyének rovására írják, akik elvakultságukban letérnek az erény útjáról, és így az ebből fakadó következményekért egyedül ők a felelősek. Ily módon az isten mindenhatóságának, mindentudásának és jóságosságának feltételezése, másrészt az élőlények választási szabadsága megoldhatatlan nehézségekhez vezet, amelyeket a vallásos érzület úgy igyekszik áthidalni, hogy tudatosítja magában saját alkalmatlanságát a végső igazságok megismerésére.

A mindenség-istent többnyire túlvilági személyként képzelik el, akinek külseje olyan, mint az emberé; aki úgy gondolkodik, érez és cselekszik, mint az emberek, még ha alakja (több feje, karja stb. van) és képességei meg is haladják az emberi mértéket. Az isten mint belső irányító áthatja az anyagot, egyúttal azonban annak valódi létformáját is jelenti. Az indiai panenteizmusra tehát az isten személytelen felfogása már eleve jellemző volt. Ezért a legtöbb iskola az isten személyes formáján kívül és ennek alárendelve, feltételezte az isteninek még egy másik, alacsonyabb rangú, személytelen formáját is. Az az elképzelés, hogy azok a fogalmak, amelyeket egy személlyel szoktunk kapcsolatba hozni, az istenre nem alkalmazhatók, már az upanisadokban is számos helyen előfordul. Ennek végleges kidolgozása Sankara akozmikus teopanteizmusának rendszere, eszerint a brahmának nincsenek attribútumai (jellemző sajátosságai), hanem a brahma a Minden-Egy, örök, boldog szellemi lét, amely minden létező egyedüli alapjául szolgál. Sankara azonban úgy számol le a világ kegyosztó, személyes urába vetett, sok szövegben hirdetett hittel, hogy azt tanítja: ez az abszolút brahma a sokság látszatának világában attribútumokkal rendelkező alakban „*śvara*”-ként mint a hívők imádatának tárgya nyilvánul meg.

#### 4. Lélekvándorlás és regváltás

Valamennyi indiai vallási rendszernek, legyen az teista, panenteista, teopantisztikus vagy ateista, központi dogmája a karmáról és a lélekvándorlásról szóló tan; minden vallásos embernek arra kell törekednie, hogy jó cselekedetekkel biztosítsa a maga számára a kedvező újramegtestesülést. Mivel azonban még a legboldogabb és leghosszantartóbb létezés, még az istenek egében is, véget ér egyszer, ezért folytonos jótettekkel is a boldogságnak csak időben korlátozott állapota érhető el. Márpedig a világi törekvések hiábavalóságát felismerők vágya örökké tartó, időtlen üdvösség után sóvárog. Azokról az eszközökről, amelyek segítségével ez elnyerhető, két elmélet létezik. A visnuita és sivaita szekták többsége azt tanítja, hogy az ember nem képes a szanszára labirintusából kiszabadulni. Csak az isten földöntúli ereje szabadítja meg azoktól a kötelekektől, amelyek a forgandó világhoz<sup>26</sup> láncolják. Az isten segítségét pedig csak hívő szeretettel, az isten iránti hódolattal (bhakti), bizalomteli magaráhagyással, odaadással (prapatti) lehet elnyerni. A teológusok nézetei a részleteket illetően eltérnek egymástól pl. abban, vajon képes-e az ember közreműködni a megváltás folyamatában, s ha igen, milyen mértékben? A szünergizmus [synergizmus, együttműködés] keresztény képviselőihez hasonlóan az ún. „majomiskolák” azt tanítják, hogy megváltása érdekében az embernek tevékenyen közre kell működnie, és csak ha ugyanúgy ragaszkodik az istenhez, mint a kis majom anyjához, amikor átkulcsolja annak nyakát, akkor remélheti, hogy az isten megmenti. A „macskaiskolák” ellenben az isten monergizmusát hangoztatják: ahogyan a macskakölyköt anyja szájába véve elviszi a veszélyes helyről anélkül, hogy az maga bármit is tenne, ugyanúgy a hívő ember sem az isten iránti szeretetével és tiszteletével érdemli ki az üdvösséget, hanem az teljesen és kizárólag az isten kegyelmétől függ.

A tulajdonképpeni filozófiai iskolák viszont azt a nézetet vallják, hogy az ember maga válthatja meg magát. A világ valódi lényegének megismerése nemcsak azt teszi lehetővé számára, hogy megszabaduljon valamennyi, új karmát előidéző szenvedélyétől, hanem megsemmisíti azt a korábbi létezésekből származó karmát is, amely potenciálisan megvan az emberben, de még nem lépett működésbe, mert „mint a tűz a tüzfát, úgy hamvaszt el a tudás tüze minden cselekvést” (*Bhagavadgíta* 5, 37). A megismerést, amely véget vet minden elvakultságnak, a különböző tanrendszerek speciális álláspontjuktól függően különféle módon definiálják: a védánta mint az isten és lélek egységét fogja fel, a szánkhja mint a lélek és anyag különbözőségéről való tudást, a njája-vaisésika mint a létkategóriák ismeretét stb. A tudásnak nem szabad elméletieskedőnek lennie, hanem intuitív befelé fordulásnak, amelyet szent szövegek tanulmányozása és szakadatlan elmélkedés készít elő.

Sok iskola feltételezi, hogy a megváltás csak a halállal következik be, másoknak meg az a meggyőződésük, hogy lehetnek élve megváltottak is, akik a világ kötelekeitől való teljes megszabadulást már földi létük során megvalósíthatják.

Igen különbözőképpen írják le azt az állapotot, amelybe a megváltott a halál után kerül. A visnuita és sivaita szekták többsége úgy képzei el a megváltást, hogy az megdicsőült egyéni továbbélés az isten jelenlétében az ő földöntúli, mennyei világában. A szánkhja, jóga, njája és vaisésika az üdvözülést olyan egyéni létnek tekintik, amelyben a léleknek – mivel az érzékszervekkel megszűnik minden kapcsolata – nincs többé tudomása a világról, és nincs többé lehetősége a tevékenységre sem. Egyes panenteisták a megváltást az istenbe való bejutásként határozzák meg, a teopantisták szerint a megváltás sem istenné válás (mivel a legfőbb igazság álláspontjáról nézve az isten és lélek ténylegesen nem válhatnak el, és nem is változhatnak át valamivé), hanem az abszolúttal alkotott egység helyreállítása, amely egység valójában kezdettől fogva létezett, az egyén előtt azonban – annak tudatlansága miatt – mindaddig rejtve maradt. Sankara annak a hajlamának megfelelően, hogy az upanisadok valamennyi egymástól eltérő tanítását mint a végső igazság előfokait befoglalja rendszerébe, azt tanítja, hogy azok, akik még nincsenek a teljes megismerés birtokában, de ráléptek az ehhez vezető tra, haláluk után Brahmának, a demiurgosznak (4o. i.) világába emelkednek fel, tőle megfelelő oktatásban részesülnek, majd amikor Brahmá élete véget ér, vele együtt elnyerik a megváltást.

Arra a kérdésre, vajon minden lélek eljut-e egyszer a megváltáshoz, a legtöbb rendszer nem ad választ. Egyes visnuita iskolák azt tanítják, hogy a lelkeknek csak egy része váltható meg, a többit az isten arra ítélte, hogy állandóan a szanszára körforgásában vándoroljanak, vagy a „vaksötétség” (ezen a pokol legalsó és legfélelmetesebb régióját értik) örök kárhozatába kerüljenek. A *Bhagavadgítában* már kifejtett gondolathoz (16,6 skk.) csatlakozva a következetes teizmus itt az örökké tartó pokolbeli büntetés feltételezéséhez vezetett, ami pedig az indiai elképzeléstől egyébként idegen.

---

<sup>26</sup> Ez a forgandó világ a világfolyam, a szanszára, a világ körforgása. Szerk.

A világ megváltását a hinduizmus nem ismeri. Mivel az élőlények száma végtelen, a szanszára kereke nem szűnik meg forogni akkor sem, ha mégoly sok lélek nyeri is el az üdvösséget. Az általánosan elfogadott nézet szerint a megváltás állapota nem veszíthető el. Csak egyetlen sivaita szekta és a modern Árja-Szamádzs reformmozgalom vallja azt, hogy a megváltott, miután évmilliókig élvezte a boldogságot, ismét visszatér a világi életbe, mivel elméletük szerint a világon létező lelkek száma korlátozott, és máskülönben lakók nélkül maradna a föld.

### Összefoglalás

Az emberiség öt nagy vallása közül a hinduizmus a legsokszínűbb, mivel a vallási életnek a földön kialakult csaknem valamennyi megjelenési formáját felöleli. Elméletben és gyakorlatban egyaránt egyesíti magában a vallási élmények és cselekvések mindazon fokozatait, amelyeket az ember szellemi fejlődése során bejárt, a fétisek, hegyek, folyók, növények, állatok, démonok és szellemek kultuszától, helyi hősök, szentek és istenek iránti hódolaton át egészen a legmagasabb rendű egyistenhitig, a misztikus panenteizmusig és addig a meggyőződésig, hogy a világegyetemet nem valamilyen világ ura, hanem örök erkölcsi törvények kormányozzák. A *Mahábhárata* büszke szavai: „Ami itt nincs meg, az egyáltalán nem is létezik”, bizonyos korlátozással érvényesek arra a hitrendszerre is, amely ezt a nagy eposzt szent műveként tiszteli.

A hinduizmus igen szoros kapcsolatban áll társadalmi elképzelésekkel, a legintimebb részletekre kiterjedően szabályozza a hívők mindennapi életét, a reggeli tisztasági fürdőtől egészen a szakrális cselekménynek tekintett déli étkezésig és az esti ájtatosságig; a kasztrendszer segítségével minden hívő számára előírja, mit és kivel egyék, mit tegyen, és mit kerüljön el. Ezeknek az egész emberi létet a legmesszebbmenően korlátozó rendelkezéseknek egyedüli célja az, hogy megőrizték az erkölcsi és rituális tisztaságot. Minden tartós vagy átmeneti rituális tisztátalanságot kerülni kell, mert súlyos büntetést von maga után a földi életben és a túlvilágon, feltéve, hogy bonyolult és költséges vezekléssel jóvá nem teszik. Az, hogy a hinduk milyen rendkívüli jelentőséget tulajdonítanak bizonyos meghatározott előírások aprólékos megtartásának és bizonyos szertartások pontos elvégzésének, világosan kiderül abból, hogy a vallási közösségek, szekták és rendek közötti legtöbb szakadást nem a tanok vagy dogmák egyes pontjaiban felmerülő nézeteltérések, hanem a rituális dolgokban jelentkező ellentétek szokták előidézni. Noha mostanában sok régi nézet és szokás kezd meginogni, és a lakosság egyes rétegei közötti ellentéteket a legkülönbözőbb reformtörekvésekkel igyekeznek enyhíteni — propagálják a különböző kasztokhoz tartozók közös étkezését, valamint az értelmetlen és káros szokások megszüntetését —, egyelőre mégsem számíthatunk a viszonyok gyors megváltozására, mivel e törekvések eddig csupán a városokban élő lakosság kis részénél találtak megértéssel, a hinduk 70 százaléka viszont vidéki lakos, márpedig ezek szívósan kitartanak régi szokásaik mellett.

Jellemző a hinduizmusra, hogy nem elégszik meg azzal, hogy valamennyi követőjének előírja bizonyos általános emberi, etikai vagy meghatározott rituális kötelesség megtartását, hanem a „hinduság”-ot alkotó rétegek és csoportok számára különleges, csak rájuk vonatkozó rendelkezéseket is tartalmaz, így ami az egyiknek szabad, az a másiknak tiltott. Nem csupán egyetemes „dharmá”-t tanít tehát, hanem „varnásrama-dharmá”-t is, olyan törvényt, amely az egyes kasztokra és életkorszakokra (családfő, aszkéta stb.) van szabva. Az etikai-rituális parancsolatok sokféleségének megvan a párja a vallási nézetek vonatkozásában is, úgy hogy Auguste Barth találó megállapítása: „la diversité en est l'essence même” [az eltérés maga a lényeg], jól jellemzi a hinduizmust mind elméleti, mind gyakorlati szempontból.

Vallástörténetileg a hinduizmus mindenekelőtt azért tanulságos, mert megmutatja, hogy azonos világnézeti, erkölcsfilozófiai és mitológiai elképzeléseket különféleképpen lehet elrendezni, értelmezni és egészé összekapcsolni. Valamennyi hindu (a modern reformerek kivételével) több istenben hisz, akik különböző kozmikus vagy etikai funkciókat töltenek be, közülük a legnagyobbak azonban teljességgel eltérő hatalmat és jelentőséget tulajdonítanak, attól függően, hogy melyiküket tekintik a legfőbb világelvnek: egy személytelen világtörvényt vagy egy személytelen Minden-Egyet, vagy Visnut, Sivát, esetleg a panteon más alakját (vö. 67 1.). Ennek oka az, hogy Indiában a primitív politeizmus leküzdése kétféle úton ment végbe. A görögöknél, germánoknál és más népeknél az az elképzelés, hogy a különböző istenek hatalma korlátozott, az egyes istenek által betöltött funkciók sokféleségéből már mintegy magától következett, és arra vezetett, hogy feltételezzék az istenek felett is hatalommal rendelkező, kifürkészhetetlen, vak végzet létezését. Egyes indiaiak is vallanak ehhez hasonló nézeteket, amennyiben a „Daivá”-t vagy a „Kálá”-t (időisten) tartják a világban végbemenő események végső, meghatározó tényezőjének. Az indiaiak kifejezetten etikai beállítottságának azonban jobban megfelel, hogy többségük nem valamilyen vaktában működő fátumban, hanem olyan erkölcsi világrendben (rita, dharm) lássa a legfőbb



hatalmat, amelytől a világban és az életben végbemenő minden változás függ. Az upanisadok kora óta azért mégis tettek egy lépést előre az indiaiak: a sorsot a korábbi lét során végrehajtott, erkölcsi szempontból számító cselekedetektől fakadó következménynek, illetve e következmény utólag beért gyümölcsének értelmezik. „A sors nyilvánvalóan nem más, mint az ember korábbi életében tanúsított magatartása” -mondja Jádzsnyavalkja (1, 348). Ezzel a sorsot megfosztották kiszámíthatatlan, önkényes jellegétől, sötét hatalomból kérlelhetetlen következetességgel működő jogelvvé tették, amely a karmától, a tevékenységtől függ. Bhartrihari<sup>27</sup>, a költő (i. sz. 7. század) ezt világosan ki is fejezte egyik versében (2, 92):

„Mi meghajlunk az istenek előtt, de ők is az átkozott sors kényszere alatt állanak. Akkor tehát a sorsot kellene imádni? Nem! Az ugyanis csupán fizetség ezért vagy azért a meghatározott cselekedetért. Ha a fizetség a cselekedetektől függ, mi hasznunk az istenekből és a sorsból? Tiszteld tehát a tetteket, amelyek felett még a sorsnak sincs hatalma!”

A filozófusokkal, akik szerint a karma törvénye a világ felett uralkodó legeslegfőbb princípium, szemben állanak azok az istenhívők, akik egy legfőbb személyes istenben, Visnuban vagy Sivában látják a világ mindenható parancsolóját. Tanításukat úgy fejlesztették ki, hogy az általuk imádott istenek egyikét egyedül örökkévaló és soha el nem múló, senkinek alá nem rendelt legfőbb úrnak nyilvánították, a többi istent pedig korlátozott hatalommal s élettartammal rendelkező angyalok rangjára szállították le. A karma személytelen törvényéről mint a világegyetem tulajdonképpeni hajtóerejéről szóló teória és a szélsőséges teisták dogmái között középütt áll azoknak a nézeteknek sora, amelyek a világ urának tevékenységét és a világtörvényt összhangba igyekeznek hozni egymással, és eközben hol az egyiknek, hol a másiknak az elsőbbségét ismerik el.

Annak, hogy egymástól ennyire eltérő nézetek létezhetnek egymás mellett, valamint annak, hogy e nézetek képviselői ellentéteiket sosem tették jelentős vallásháborúk vagy eretneküldözések kiindulópontjává, az az oka, hogy a legtöbb indiai, mint azt Hermann Keyserling<sup>28</sup> kifejtette, nem hisz abban, hogy „bármely logikai rendszer alkalmas volna metafizikai igazságok tökéletesen pontos kifejezésére”, legfeljebb arra alkalmasak, hogy a „valódit többé-kevésbé érthető és meggyőző szimbolika formájában fejezzék ki”<sup>29</sup>. A túlvilági valóságról kialakított számtalan elképzelésben csupán annyi a közös, hogy az egyén fejlődésének és különleges igényeinek megfelelő lehetőséget biztosítanak a mulandó dolgok fölé emelkedéshez, és hogy végső etikai következtetéseikben megegyeznek. Egy szanszkrit mondás azt tartja: „A tudósok sokat vitatkoznak a szent helyekről, az istenről és a vallási kötelességekről, abban azonban, hogy az anya valami szent, és hogy a könyörületesség erény, minden rendszer egyetért.”<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Bhartrihari három satakát (száz strófából álló gyűjteményt) írt. — Szerk.

<sup>28</sup>Nemet filozófus (+1946).

<sup>29</sup>*Reisetagebuch eines Philosophen*. [Egy filozófus útinaplója.] 6. kiad. Darmstadt, 1922. 1. köt 303. l.

<sup>30</sup>*Szubbásitárnava*, 95: Bóthlin, Otto von: *Indische [indiai]* Leipzig, 1868. 2756.

# A buddhizmus

## I. A buddha

### *I. A buddha fogalma és lényege*

A buddhizmus, mint az már nevéből is kitűnik, olyan tanítás, amelynek alapítóját a „buddha” megtisztelő címmel jelölik. A buddha szó a szanszkritban és az abból származó középipind nyelvekben a „budh” = felébredni jelentésű igetöböl képzett múlt idejű szenvedő melléknévi igenév tőalakja, jelentése tehát a „felébredt”, és azt nevezik így, aki a tévelygés éjszakájából ráébredt a megismerés fényére. A szó alanyesete a szanszkritban „buddhasz”, a középipind páli nyelvekben „buddho”, néhány kutató ezért ezeket az alakokat használja; mivel azonban a nyugati tudományban az indiai lexikográfusok és nyelvészek példája nyomán az ind szavak nem alanyesetben, hanem tőalakban szerepelnek, csaknem kizárólagosan a buddha alak honosodott meg. A „buddha” szóval azonos értelemben használják az ind irodalomban a „bhagavat” (a magasztos), „tathágata” (a tökéletes, tulajdonképpen: az, aki addig eljutott) és sok más kifejezést.

A buddha lényege az, hogy tudását saját erejéből szerezte meg, tehát nem isteni kinyilatkoztatás segítségével, nem a szent iratok tanulmányozása révén, s nem is valamely tanítómester irányításával. Ezért mondja Buddha a *Mahávaggában* (I, 6, 7): „Én magam szereztem meg a tudást, ki követőjének nevezzem magam? Nincs tanítóm, én vagyok a senkihez sem mérhető tanító.” Ezekből a szavakból világosan kiderül, hogy a felébredés nem valami kívülről kapott felvilágosítás, hanem az emberben magában lejátszódó megismerési folyamat végeredménye. Ez azonban nem jelenti, hogy az ember teljesen egyedül, magától képes megtalálni az üdvösséghez vezető utat. Ellenkezőleg, Buddha azt tanítja: „A helyes nézet mások véleménye és saját elmélkedésünk révén jön létre” (Ang. 2, II, 9). Másvalakinek az útmutatására van tehát szükség a nekilendülésnél ahhoz, hogy a gondolkodás folyamata megindulhasson. A külső lendületet az elmélkedéshez, amely azután őt végül is eljuttatta a célhoz, Buddha nem kaphatta élete során egy másik buddhától, mivel akkor ilyen nem létezett, más mesterek viszont, akiknek lábához telepedett, nem voltak abban a helyzetben, hogy a szükséges ismereteket közöljék vele, minthogy azzal ők maguk sem rendelkeztek. Az az elmélet, amely szerint bármi újnak a születéséhez legalább két tényező együttműködésére van szükség, a megváltó felismerés esetében az újramegtestesülés tanában találta meg a kellő magyarázatot: egy buddha képes ugyan rá, hogy önmaga szerezze meg élete során a megvilágosodást, de csak azért, mert számos korábbi létformáinak egyikében hallotta prédikálni egy régebbi korszak buddháját; ennek hatása azóta bekövetkezett valamennyi újramegtestesülése folyamán öntudatlanul végigkísérte őt, és így jutott el azután fokról-fokra végül odáig, amíg az igazság egészen feltárult számára, és ő maga megért a buddhaságra. A buddha tehát nem üdvözítő, aki másokat kegyesen megvált azok közreműködése nélkül, hanem olyan vezető, aki csak megmutatja az üdvösséghez vezető ösvényt, de semmit sem tehet annak érdekében, hogy az útbaigazítot valóban azon is járjon. Ezért áll a *Dhammapadában* (276): „Magatoknak kell erőlködnötök, a Tökéletesek csak utat mutatnak.”

A buddha tehát, amint az elmondottakból kiderül, nem isten, mégcsak nem is egy isten földi megtestesülése, hanem ember, aki pontosan úgy ki van téve a megöregedésnek és a betegségeknek, mint bárki más, és akinek élete a halállal véget ér. Különbözik azonban a többi embertől abban, hogy legyőzött minden elvakultságot és szenvedélyt, s e szellemi és emberi tökéletessége következtében olyan csodás erők bontakozhattak ki benne, amelyek másokból hiányoznak. Nemcsak számtalan korábbi létezésére képes visszaemlékezni, hanem tud más lények korábbi és eljövendő megszületéséről is, tökéletes ismeretekkel rendelkezik a világegyetem szerkezetéről és más személyek gondolatairól, képes magát mágikus módon megsokszorozni, a térben lebegni és más hasonlókra. E mágikus képességek többsége akkor jelentkezik berme, amikor eléri a teljes megvilágosodást (bódhi), és ezzel a buddhává válás várományosából, azaz bódhiszattvából buddhává, felébredetté, megvilágosulttá válik. Mivel azonban annak, akiből utolsó világrajövevényként buddha lesz majd, szellemi fejlődése annyira előrehaladott, hogy csak kevés hiányzik teljes megvilágosodásához, ezért a legendák már születését és gyermekségét is a legkülönfélébb csodákkal veszik körül.

A történelmi időkben csak egy buddha létezett, Gautama, a Sákja-törzsből való bölcs, akiről a következő részben lesz szó. A buddhisták nézete szerint azonban ezt a történelmi Buddhát több más előzte meg, és még mások fogják követni. A szent iratok ismerik ezeknek a buddháknak nevét is, és részleteket közölnek életrajzukból, ezek azonban főbb vonásaikban teljesen megegyeznek Gautamával. Lehetséges, sőt valószínű, hogy Gautama előtt léteztek más bölcsek is, akik az övéhez legalábbis egyes

részleteiben hasonló tanokat hirdettek. Erről azonban, mivel mindaz, amit a szövegek a Sákja-bölcs elődeiről elbeszélnek, kifejezetten mitikus jellegű, nem állapítható meg semmi bizonyos.

Mivel a buddha csak számtalan létezés elteltével, aióntartamú<sup>31</sup>, magánosan végzett, önmagát alakító munka után nyeri el rangját, ebből következik, hogy a világot jelenleg a lét legkülönbözőbb formáiban benépesítő számtalan lény között néhány olyan is található, aki valamikor a jövőben buddhává érik majd. A régebbi felfogás szerint azonban, amelyet a „kis szekér” iskolája képviselt, a buddhák száma korlátozott, mégpedig úgy, hogy csak a világ meghatározott korszakaiban lépnek fel, és ugyanabban a kozmikus rendszerben sohasem jelenik meg egynél több. Egy lény buddhává válásának lehetősége ezért minimális. A „nagy szekér” ezzel ellentétben azt tanítja, hogy a buddhák száma annyi, mint homokszem a Gangesz partján, és ez azt jelenti, hogy mindenkiben vagy legalábbis sok lényben megvan a buddhává válás potenciális képessége. A buddha mindkét elmélet szerint emelkedett szellemű, tökéletessé lett ember, aki levetkőzte a gyűlöletet, vágyat és elvakultságot, és a legmagasabbrendű szenvedélynélküliség és bölcsesség állapotában legyőzött mindent, ami földi. A továbbiakban még rámutatunk arra, hogy a buddháról mint erkölcsi és vallási tekintetben egyaránt felsőbbrendű emberről alkotott elképzelés a későbbi dogmatikában számos olyan vonással gazdagodott, amely őt istenekhez tette hasonlónak; az mindenesetre bizonyos, hogy egy buddha, bármennyi istenekhez hasonlatos tulajdonsággal is ruházták fel, az eredeti, hamisítatlan buddhizmusban sosem lett a szenvedéssel teli világ teremtője és kormányzója, egy buddha feladata mindig csak a felvilágosításra és kegyelemnyújtásra szorítkozik.

## 2. A történelmi Buddha élete

A buddhizmus történelmi megalapítója tiszteleti címén kívül egy sor személynéven is ismert. Szüleitől az akkoriban — úgy látszik — gyakori Sziddhártha („aki elérte célját”) nevet kapta, rendszerint azonban Gautamának (páli nyelven: Gótama) hívták, mivel családja a védikus tanítómestertől, Gótamától származtatta magát. Gyakran emlegetik Sákjamuninak („a sákják bölcse”) vagy Sákja-szinhának („a sákják oroszlánja”) is, mert a sákják harcos nemzetségéhez tartozott.

Az előkelő rákja nemzetség, amely családfáját a legendás Iksvaku királyra és rajta keresztül a napistenre vezette vissza, a Himalája előhegységeiben, a mai indiai—nepáli határvidéken, a mostani Gorakhpur környékén elterülő kis államban uralkodott. Fővárosában, Kapilavasztuban élt Gautama apja, Suddhódana mint király (rádzsá); valószínűleg nem hatalmas és nagy uralkodóként, amint a későbbi legenda tudni véli, hanem mint egy nemesi köztársaság ügyeit intéző „dózse”-féle. Buddha születésének évét a különböző országokban élő buddhisták eltérő módon adják meg, a nyugati kutatások megállapításai szerint i. e. 464 és 557 közé, kb. 560 körülre kell tennünk, ilyenformán Buddha élete kb. az i. e. 560 és 480 közötti időre tehető.

Az indiaiak kegyes érzülete a Magasztos történetét sok mitikus részlettel gazdagította. Az újramegtesztelés tanának megfelelően ez a történet már jóval Gautama megszületése előtt, korábbi létezéseiről szóló beszámolókkal kezdődik. Azután, amikor végül utolsó előtti reinkarnációja alatt a Tusita-égben élt, letekintett a földre, hogy megfelelő helyet, megfelelő családot és megfelelő anyát válasszon ki magának újjászületés céljából. Választása Májára, Suddhódana király erényes feleségére esett. Májá egyszer, egy ünnep alkalmából önmegtartóztatásra tett fogadalmat, és arra kérte férjét, hogy ne közeledjék hozzá szerelmi vágyával. A következő éjszakán azt álmodta, hogy egy fehér elefánt hatol be az oldalába. Ettől kezdve kizárólag vallásos gondolatoknak és gyakorlatoknak szentelte magát, és tízhónapos terhesség után gyermeket hozott világra, aki különbözött minden más gyermektől, mert magja, a korábbi létezések karmája által létrejött szellemlény (gandharva) anélkül került az anyaölbé, hogy ehhez az anyának az apától történő megtermékenyítésére szükség lett volna, holott egyébként a fogamzáshoz három tényező kell: apa, anya és gandharva (Maddzsh. 38). A szülés Lumbini falu ligetében ment végbe, ahol a szülei meglátogatására indult Máját útközben meglepték a fájdalmak. Hét nappal a szülés után Májá meghalt, buddhista felfogás szerint azért, mert azt a drága edényt, amely Buddhát születése előtt magába zárta, soha többé nem volt szabad világi célra felhasználni.

Buddha csodás világrajöttét gyakran állítják párhuzamba Krisztuséval. Eltekintve attól, hogy mindkét vallás alapítója, Zarathustrához és sok máshoz hasonlóan, csodás módon született, az erről szóló elbeszélések maguk, valamint az alapjukul szolgáló motívumok különböznek egymástól. Krisztus szüztől született, mert ő mentes minden bűntől, és szülei távol tartották magukat az érzéki vágy és a nemi érintkezés minden gondolatától. A buddhista ezzel szemben arra helyezi a legnagyobb súlyt, hogy az anya soha többé nem lett anyává.

Buddha születésekor még sok más csoda is történt, amelyek megfelelői Krisztus életrajzában is előfordulnak: az eget ragyogó fény töltötte be, a bölcs Aszita megjövendölte a gyermek Buddha későbbi nagyságát (mint az öreg Simeon, Lukács 2, 25 skk.), már kora ifjúságától megdöbbenette tanítóit rendkívüli ismereteivel stb.

Sziddhártha herceget anyjának egyik lánytestvére, Mahápradzsápati, Suddhódana egyik felesége nevelte fel. Nagy pompa és gazdagság közepette nőtt fel, az egyik szöveg (Ang. 3, 38) szerint azt mondta: „Kényeztettek, nagyon elkényeztettek. Csak benáreszi szantállal kentem magam, és kizárólag benáreszi kelmébe öltöztem. Éjjel-nappal fehér napernyőt tartottak fölém. Volt egy téli palotám, egy nyári és egy az esős évszak idejére. Az esős évszak négy hónapja alatt egyáltalán nem hagytam el palotám, és zenészlányok vettek körül.” Gautama fiatalon feleségül vett egy előkelő lányt, akit a szövegek különböző neveken említenek (Jasódhará, Gópá), rajta kívül azonban volt még egy táncosnőkből álló háreme is. A külső pompa ellenére nem érezte magát boldognak, a fényűző életmód nem elégítette ki, mert tisztában volt azzal, hogy — mint minden embert — őt is fenyegeti az öregség, a betegség és a halál. Így tette fel magának a kérdést: „Van, ami mentes a bajoktól: az öregségtől, betegségtől és haláltól? s ha igen, mi az, és hogyan érhető el?”

A 29 esztendőes Gautama belső fejlődését, a legenda szerint, külső hatások, élmények segítették elő. A legenda szerint Suddhódának megjósolták, hogy fiából vagy világhódító, vagy a világ megvilágosítója lesz; az apa, hogy a neki cseppet sem tetsző utóbbi lehetőségnek elejét vegye, a herceg palotáit övező parkot örökkel elzáratta, hogy minden bajt, kellemetlen benyomást kívül rekeszen. Sziddhártha előtt azonban négy egymás utáni kikocsizása alkalmával megjelent egy isten, előbb aggastyánként, majd mint beteg ember, aztán holttestként, végül pedig aszkéta alakjában, és ezzel a mulandóság és a világ megtagadásának gondolatát juttatta eszébe. Az elmés történet, amelyik egyébként eredetileg nem Gautamáról, hanem egyik mitikus elődjéről szólt, Indiából kiindulva diadalmenetben bejárta az egész civilizált világot, és nemcsak a Távol-Keleten toborzott mindenütt hívőket a Tökéletes megváltás számára, hanem keresztény álöltözetben Nyugaton is közkedveltségre tett szert. A legenda Jozafát királyfiról szól (az indiai „bódhiszattva”-ból származó, már az Ószövetségben is előforduló név romlott alakja), akit Szent Barlám megnyer a keresztény vallásnak, felhasználja a kocsikázás buddhista motívumát, s így Buddha egy véletlen révén a római egyház egyik szentjévé lett, akinek még relikviáit is mutogatták különböző helyeken.

Amidőn Sziddhártha negyedik kikocsizásáról hazatért, a legenda beszámolója szerint az a hír várta, hogy született egy fia, Ráhula. De ez az új kötelék, amelynek az élethez kellett volna láncolnia, sem volt képes eltéríteni szándékától. Még azon az éjszakán elhatározta, hogy megkezdi a hontalanok életét. Távozás előtt bement felesége hálótermébe, hogy megnézzze az újszülöttet. Mivel a hercegné álmában kezét fia fején nyugtatta, nem merte a gyermeket karjába venni, nehogy az anyját felébressze, és ezzel távozása elé akadályokat gördítsen. Búcsú nélkül hagyta el tehát feleségét és gyermekét, valamint háreme sok táncosnőjét, akik pedig azelőtt annyira megigézték művészetükkel.

Kocsihajtójának, Csandakának kíséretében három országon nyargalt át Gautama, míg elérkezett az Anavamá folyóhoz. Itt levetette fejedelmi ruháját, lenyírta haját, és felöltötte az aszkéták köntösét, melyet egy isten hozott számára. Csandakát hazaküldte, hogy beszámoljon hozzátartozóinak hollétéről; hűséges paripája, Kanthaka azonban nem élte túl az urától való elválást, belepusztult, és egy mennyei világban istenként született újjá.

A megváltáshoz vezető utat keresve, Gautama először Árada Kálama mesterhez csatlakozott, majd amikor tőle már mindent megtanult, Udraka (Rudraka) Rámaputra tanítványa lett. Hosszabb ideig azonban ott sem volt maradása, mert úgy találta, hogy az ő tanaik — valószínűleg az upanisadi jóga két formája — csak átmeneti lépcsőfokok az igazsághoz vezető úton, és nem maga az igazság. Ezért egymagában átvándorolt Magadha földjére (a mai Bihar [Bihár] tartomány), és végül Uruvelában ([Uruvelá] a mai Gajá [Gaya, Gaya] közelében) telepedett le. Ott megkísérelte, hogy fájdalmas önsanyargatással és szigorú böjtöléssel, ezeket elmélkedéssel és szemléléddel összekapcsolva, erőszakolja ki a megvilágosodást. Amikor már teljesen legyengült, rájött, hogy ezzel a módszerrel nem juthat el a megismeréshez. Ettől kezdve ismét bőségesebben táplálkozott, és megpróbált tisztán szellemi úton célhoz érni. Visszaemlékezett rá, hogy egy alkalommal apjával egy jambózafa (rózsaalma) hűs árnyékában ült, amikor elérte az elmélyedés első fokát. Most folytatta a meditációnak ezt a módját, és sikerült továbbfejlesztenie, míg végighaladt az elmélyedés négy fokán.

Egyszer, remeteségének hetedik évében, amikor éjszaka egy fügefafa alatt ült, elérte a megvilágosodást (bódhi), és bódhiszattvából buddhává lett. Három egymást követő virrasztás alatt megszerezte 1. a visszaemlékezés képességét saját korábbi létformáira, 2. más lények újramegtestesülésének felismerését és 3. a négy nemes igazság tudását és a három főbaj, az érzéki gyönyör, a létezés gyönyöre és a tudatlanság megszüntetését. Ekkor támadt fel benne a megismerés: „A megváltottban rejlik a megváltás. Megszűnik az újjászületés, véget ér a szent átalakulás, elvégeztetett, amit el kellett végezni, ez után az élet után nem

jön másik.”

Hét napon át ült Buddha a megvilágosodás fája alatt, és élvezte a megváltás boldogságát, majd hosszabb időt töltött a környéken más fák alatt. A legenda szerint ezekben a napokban megkísértette Mára, az ördög. Mára, aki a Magasztost fenyegetésekkel és ígéretekkel már korábban is rá akarta venni, hogy hagyjon fel az igazság keresésével, most azt tanácsolta neki, térjen meg azonnal a nirvánába, hogy ily módon megfossa az emberiséget a megváltó tanítástól. Egy másik, hasonló történet szerint Buddha maga vette fontolóra, vajon hirdesse-e az üdvözülés igazságát, mivel kora nemzedéke nem érett meg rá. Brahmá Szahampati isten azonban arra kérte, hogy legyen tekintettel azokra a lényekre, „akiknek szeme csak kevéssé elhomályosult”, és azt, amit felfedezett, ne tartsa meg önmagának. Buddha ezért úgy határozott, hogy „az örökkévalóság kapuit azok számára, akik hallani akarnak”, megnyitja.

Buddha fontolóra vette, kivel közölje először tanait. Két tanítómestere nem jött már számításba, mivel időközben meghalt. Ezért úgy döntött, hogy első tanítványainak öt aszkétát választ, akik még Uruvelában csatlakoztak hozzá, de amikor a szigorú önsanyargatást abbahagyta, elhagyták őt. Miután földöntúli szemével meghatározta, hol van a tartózkodási helyük, a Benáresz melletti Risipatana vadaskertbe ment, és ott indította el a „tan kerekét” azzal, hogy megismertette az öt aszkétával tanainak alapjait.

A Magasztos benáreszi prédikációiban kifejtette, hogy nem az érzéki élvezetek hajhászása, de nem is a túlzásba vitt önsanyargatás vezet az üdvösséghez, hanem a világról való mértéktartó lemondás középutja. Ennek előfeltétele azonban a szenvedésről, a szenvedés keletkezéséről, a szenvedés megszüntetéséről és a szenvedés megszüntetéséhez vezető útról való négy nemes igazság ismerete. Szenvetéssel teli mindaz, ami az életvágytól függ, a szenvedés oka a vágy és a sóvárgás, a szenvedés megszüntetése a vágyaktól való megszabadulás segítségével történik, az erre szolgáló módszer a nemes nyolcas út: a helyes szemlélet, a helyes gondolkodás, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes élet, a helyes törekvés, a helyes vizsgálódás, a helyes elmélyedés (Szamj. 56, II, 5).

Az öt aszkéta ennek alapján magáévá tette Buddha nézeteit, és ők lettek szerzetesrendjének első tagjai.

Az első világi ember, akit a tanok megnyertek, Jasasz, egy gazdag kereskedő fia volt. Őt csakhamar más megtértek követték. Buddha 36 éves korától 80 éves koráig fáradhatatlanul járta Észak-India poros útjait, kegyes adományokból tartva fenn magát, és beszédeivel, prédikációival terjesztette eszméit. Mélységes meggyőződéssel hitt abban, hogy az embereknek – természetüktől és erkölcsi érettségük fokától függően – különböző bánásmódra van szükségük, és ezért különféle hallgatóit más és más módon oktatta. Sokakkal csak a karnikus következményről [1. 26. I.] szóló tanítást ismertette meg, felszólította őket, éljenek erkölcsös életet, és mennyei örömeiket ígért nekik jutalmul vagy kedvező újjászületést a földön. Azokat, akiket érdemesnek tartott rá, felvilágosított a mohóság ártalmosságáról, és magasztalta a nélkülözés előnyeit; de csak a kiválasztottakat, akikről feltételezte, hogy megvan bennük a szerzetesi élet szabályainak megtartásához szükséges morális erő, vette fel rendjébe. Buddha követői tehát kezdettől fogva két csoportba oszlottak: 1. világiakra, akik megmaradva világi tevékenységük mellett és családi életük keretén belül, megtartották az öt erkölcsi törvényt: ne ölj, ne lopj, ne hazudj, ne kövess el házasságtörést, és ne fogyassz részegítő italokat, és 2. a „szangha” (rend) tagjaira, azaz a szerzetesekre és apácákra, akik ezeket az előírásokat szigorúbb formában, a teljes szüzesség és szegénység megtartásával követték. E két kategória között voltak átmeneti fokozatok is, amennyiben laikusok hosszabb-rövidebb időre önként vállalták a szerzetesi fogadalom egy részét, hogy megtisztuljanak bűneiktől, vagy hogy karmájukat jobbra fordítsák. Nem szabad megfeledkezni arról, hogy ez a fokozatosság a buddhizmusnak mint az újramegteremtésén alapuló minden rendszernek, mindenkor alapelve volt, mert csak ebben az esetben látjuk megfelelő perspektívából Buddha etikáját. A Magasztos sosem hitt abban, hogy valamennyi ember képes lemondani a világról és aszkétaként élni tovább, hanem mindig azt a nézetet képviselte, hogy ennek előfeltételei bizonyos adott időben mindig csak egy elitnél adóttak. Azt azonban nem tartotta lehetetlennek, hogy azok az emberek, akik még nem jutottak el ilyen messzire, valamikor a távoli vagy közeli jövőben, egy későbbi inkarnációjukban, megérhetnek erre. A földi dolgoktól való megszabadulás ajánlásából a buddhizmus „kultúra-ellenességét”-t illetően levont valamennyi következtetés ezért téves. Buddha állásfoglalását a kultúráról, akárcsak azt, amelyet követői az utolsó két és félezer évben elfoglaltak, inkább úgy lehetne jellemezni, hogy a kultúra valamennyi megjelenési formájának megvan a maga joga és szükségessége, de ez mégsem tekinthető a lét végső céljának és betetőzésének, hanem csupán átmeneti jelentősége van, amelyen át az üdvösség keresője a lét magasabb fokára emelkedhet.

Buddha követői a legkülönbözőbb társadalmi rétegekből kerültek ki. Mivel ő maga a harcosok kasztjába tartozott, érthető módon elsősorban saját társadalmi rendjéből való társait nyerte meg hitének.

Magadha királya, Bimbisára és fia, Adzsátasatru, valamint Kósala<sup>32</sup> királya, Praszénadzsit Buddha áhítatos tisztelője volt, s adományokkal támogatta a szerzetesrendet; világi követői közé tartoztak az előkelőkön kívül gazdag üzletemberek is, mint Anáthapindika, a kereskedő, aki Buddhának ajándékozta a „Dzsétavaná”-t, Dzséta herceg Srávasztí melletti parkját, miután korábbi tulajdonosától töméntelen aranyért megvásárolta. A rend jótevője volt Visákhá Migáramátá, gazdag polgárasszony, szintén Srávasztíból, valamint a híres kurtizán, a Vaisálíból való Ambapáli, aki később apáca lett, és szép vallásos költeményeket írt. A szangha tagjai többnyire szintén a magasabb körökből származtak. Szülővárosában, Kapilavasztuban tett látogatásakor Gautama állítólag apját, fiát, mostohaanyját és családjának más tagjait is felvette a rendbe. Két unokatestvére, Ánanda és Dévadatta jelentős szerepet játszott a legelső gyülekezésben. Ánanda volt közülük a fiatalabb, aki mindig Buddha mellett volt. A nagyravágyó Dévadatta viszont bizonyos mértékig Júdás Iskáriót szerepét játszotta, mert amikor Buddha megöregedett, és vonakodott őt utódjának megtenni, meg akarta ölni, és mivel ez nem sikerült, megpróbálta kettészakítani a közösséget. Büntetésül megbetegedett, meghalt, és a pokolba került. Jellemző a buddhista hitre, amely szerint végül a leggonoszabb is elérheti a tökéletességet, hogy a későbbi nézetek szerint Dévadatta, ha majd rendkívül hosszú idő múlva megtisztul, végül egy buddha rangjára is eljut.

Noha Buddha fellépett a papi kaszt igényei ellen, mégis egész sor bráhma csatlakozott hozzá, így pl. két fő tanítványa, Sáriputra és Maudgaljájana. A rendhez tartozásban nem volt azonban semmiféle korlátozás, hiszen akadt a rend tagjai között halász, tehénpásztor, utcaseprő, sőt még egy volt rabló is. A belépéssel, sok más indiai szerzetesrendhez hasonlóan, a buddhistáknál is megszűntek a kasztkorlátok. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy Buddha szembefordult kora társadalmi rendjével, vagy hogy meg akarta reformálni azt. Csupán abban tért el az ortodoxoktól, hogy a kasztrendszer nem isteni, hanem csak emberi intézménynek tekintette, és nem ismerte el a bráhmanák előjogait. Mindenekelőtt szembeszállt azzal a hittel, amely szerint bizonyos szakrális cselekedetek hatálytalaníthatják az elkövetett bűnöket, vagy változtathatnak a karmikus következmény törvényén.

A Magasztos több mint negyven éven át járta Északkelet-Indiát, hogy párbeszédekkel és prédikációkkal terjessze tanait. Csak amikor az esős évszak négy hónapjában (június közepétől október közepéig) Észak-India felázott talaja megakadályozta a vándoréletet, tartózkodott szerzeteseivel a városok melletti parkokban, ligetekben, ahol a kegyes világiak kunyhókat és csarnokokat (vihára) létesítettek számukra. Az „esőkivárás”-nak ez a szokása egyes országokban, pl. Ceylonban, ma is él a szerzetesek körében, annak ellenére, hogy India klimatikus viszonyai, amelyek ezt indokolnák, ott nincsenek meg.

Amikor Buddha nyolcvanéves lett, a béluvai Vihárában, ahol az esős évszakot töltötte, megbetegedett. Allapota később javult, úgy, hogy elmehetett Pavá faluba. Itt Csunda, a kovács azzal az étellel vendégelte meg, amelyet a páli szövegek „szúkara-maddavá”-nak, azaz „vaddisznó lányá”-nak neveznek. Régóta vitatott kérdés, hogy vajon ez puha disznóhúst vagy egy szarvasgomba-, illetve champignon-fajtát jelent-e? A mai buddhisták az utóbbit feltételezik, a régebbi időkben azonban a buddhista aszkéták nem idegenkedtek a húsevéstől, feltéve, hogy az állatot nem ők pusztították el. A nehéz étel elfogyasztásától a Tökéletes ismét megbetegedett, de még eljutott Kusínagarába, a mallák fővárosába. Itt búcsút vett szerzeteseitől, és ezután bevonult a teljes nirvánába. A mallák a világ uralkodójához méltó nagy és pompás ünnepséget rendeztek tiszteletére, majd elégették holttestét, csontmaradványait pedig ereklyeként szétszotogatták, és sztúpákat emeltek föléjük. A legenda elbeszélése szerint a Tökéletes halálát kozmikus jelenségek kísérték, hatalmas földrengés támadt, megperdültek az istenek dobjai, és amikor a tetemet elégették, a levegőből egy vízsugár eloltotta a máglya tüzét.

Gautama Buddha előkelő nemzetségből származott, a katonai nemesség hagyományain nevelkedett, és kora finom szokásai között nőtt fel, származása, gondolkodása és életformája alapján kimondottan arisztokrata volt. Külső megjelenésének méltósága, természetes viselkedése és mintaszerű udvariassága az egyenrangúakkal és az alárendeltekkel való érintkezésben sok emberre lenyűgöző hatást tett. Érdeklődött mások gondja-baja iránt, és részt kért belőlük, ezzel meg tudta nyerni azok birodalmát, akikkel kapcsolatba került, és tanait egyéni igényeikhez alkalmazva tette számukra érthetővé. Értett azonban ahhoz is, hogy mindig megtartsa a szükséges távolságot.

A természet szépsége iránti őszinte érzéke a művelt világfi ízléses öltözködésével és lakás iránti hozzáértésével párosult; értéke szerint meg tudta becsülni a jól elkészített ételt. Igen jártas volt a bráhmanák és a kor filozófiai iskoláinak tanításaiban, éles elméjű kritikusnak és a szópárbajban ügyes ellenfélnek bizonyult. Széles látóköre elsősorban abban mutatkozott meg, hogy felismerte: az emberi szellem nem képes eljutni sem a tér határáig, sem az idő kezdetéig, sem egy végső, ok nélküli okig. Ha arra gondolunk, hogy Nyugaton még 200 évvel ezelőtt is olyan térben és időben szűkre szabott világvég volt az

uralkodó, amely azt tartotta, hogy a világot 5000 évvel korábban teremtették, és mindennek közeli végét várta, akkor csak a legnagyobb csodálattal adózhatunk annak a gondolkodónak, aki már 2500 évvel ezelőtt, a modern asztronómiai kutatások eredményeinek ismerete nélkül, ilyen nagyvonalú elképzelést alakított ki a világ lényegéről. Buddha azonban más vonatkozásban is azok közé számít, akik igen korán olyan nézeteknek adtak hangot, amelyekhez Nyugaton csak sokkal később jutottak el. Hume és Mach előfutára volt abban, hogy megkísérelte az ember és az általa átélt világ vizsgálatát egészen a végső következtetésekig, természetesen nem a modern, tudományos értelemben, hanem kora gondolkodásának megfelelő stílusban. Felismerte minden jelenség szétválaszthatatlan összefonódását, és ezért annak az elvnek helyébe, amely szerint „egy dózis okból egy dózisnyi okozat következik”, a mindent magába foglaló kondicionalizmust tette. Akárcsak egyes ókori görög bölcsek, ő is messze túljutott azon a primitív állásponton, amelyik tévesen azt tartja általános érvényűnek, amit egy ember vagy egy csoport értékesnek vagy értéktelennek tekint. Ezzel a relativizmus úttörőjévé vált, de anélkül, hogy etikai irányvonalától eltért volna. Buddha nemcsak kora mércéjével mérve nagy filozófus, hanem minden idők legnagyobb gondolkodóinak egyike, azok közé tartozik, akik a legmélyebben hatoltak be a valóság lényegébe, és akik az emberi gondolkodás történetét a legtartósabban befolyásolták.

Egy vallásalapító nagysága és jelentősége azonban nem elsősorban intellektuális teljesítményétől és metafizikai teóriáitól függ, hanem sokkal inkább etikai alapelveitől és erkölcsi magatartásától. A buddhista erkölcs lényegét (kvintesszenciáját) állítólag már egy korábban élt buddha megfogalmazta: „Kerülni mindent, ami rossz, azt cselekedni, ami jó, és megtisztítani saját szívünket: ebből áll a buddhák tanítása.” Ennél tömörebben és magasztosabban nem is lehetne megfogalmazni azt, ami minden etika összegezése. Minden azon múlik azonban, vajon sikerül-e, s ha igen, mily mértékben, ezeket a szép szabályokat a gyakorlatban is megvalósítani. Annak alapján, amit tudunk róla, megállapíthatjuk, hogy ritkán akadt olyan mester, akinek tanítása és élete között ilyen tökéletes lett volna az összhang.

Azért, hogy lelkét megtisztítsa minden szenvedélytől, a fényűzéshez szokott herceg lemondott a fejedelmi rangjához méltó jólétről és pompáról, s élete túlnyomó részében hontalan aszkétaként vándorolt, kizárólag alamizsnából élve. A szövegek egybehangzóan azt állítják, hogy érzékeinek szigorú megfékezésével sikerült kiölnie magából minden vágyat, minden harag- és gyűlöletérzést és minden elvakultságot (Dígh. 28, befejezés). És valóban, a legendás életrajzokban alig lehet olyan helyet találni, amelyik ennek az állításnak ellentmondana, míg más vallásalapítókról, ha mást nem is, de fanatikus türelmetlenséget vagy haragos indulatot mégis feljegyeztek életrajzaik. Buddháról viszont azt beszélnek, hogy még ellenségeivel is barátságosan bánt, és követőit arra buzdította, hogy más szekták aszkétáinak is juttassanak alamizsnát (Ang. 8, 12, 8). Jóságával valamennyi ellenségét lefegyverezte, és még a vad elefántokat is lecsillapította, amelyeket Dévadatta azért szabadított rá, hogy megöljék. A Magasztos békeszerető természetét bizonyítják tanítványaihoz intézett alábbi szavai: „Még ha rablók és gyilkosok fűrésszel ízekre szabdalnak is valakit közületek, aki ezért haragot érez, az nem viselkedik tanításom szerint. Mert ilyenkor is tartanotok kell magatokat ahhoz: ne változtassuk meg nézeteinket, ne mondjunk ki indulatos szavakat, hanem maradjunk jóságosak és könyörületesek, tele barátságos érzésekkel és gyűlölet nélkül. Azt akarjuk, hogy ezeknek az embereknek a lelke megteljen barátságos érzelmekkel, hogy azután tőlük kiindulva megteljen azzal az egész világgal” (Maddzsh. 21).

A „barátságos érzület”-ről (maitrí, a páliban: méttá) azt mondják, hogy a vallásos érdemek szerzésének többi lehetőségeit úgy elhomályosítja, mint a hold fénye az összes csillagét. Nyilvánvaló, hogy a buddhista maitrí sok tekintetben megfelel a keresztény „szeretet”-nek, amelyet Pál oly mélységes megindultsággal magasztalt. R. Pischel felfogásával ellentétben azonban meg kell állapítanunk, hogy a keresztény és a buddhista fogalom nem teljesen fedi egymást. A buddhista „maitrí” a minden szenvedélytől megszabadult bölcsnek a világtörvény felismeréséből fakadó jóakarata, míg a keresztény szeretet kifejezetten érzelmi és aktív jellegű. A buddhista szentek lelki egyensúlya lehetetlenné teszi számukra, hogy harag vagy gyűlölet érzését táplálják mások iránt, ugyanakkor a keresztényeknél mindkét szenvedély igen jól megférhet a szeretet mellett.

Buddha teljes megszabadulását mindenféle szenvedélytől a hagyomány elsősorban azzal bizonyítja, hogy még az a törekvés is teljes mértékben kihalt belőle, amely azokban az aszkétákban, akiknek sikerült minden más vágyukat legyőzni, még megmaradt: a hatalomvágy. A Magasztos állítólag nemcsak annak az ismételten jelentkező kísértésnek állt ellen, hogy a világ urává, csakravartinná legyen, hanem miután megfontolta egy általa alapítandó birodalomnak, az örök béke birodalmának lehetőségét, arra az eredményre jutott, hogy a jóság tartós uralma a világon lehetetlenség. Ezért azt tekintette feladatának, hogy csak egyes személyeknek mutassa meg a tökéletesedés felé vezető utat, de nem hitt egy mennyei birodalom eljövételében és a világ végleges megtisztulásában. Habár a buddhista költészet a Sákja-bölcset időnként a megvilágosodás birodalma királyának nevezi, a mahájánában pedig egy buddha-ország uralkodójának ábrázolják, az uralkodó királynak az eszméje, aki a földi uralkodók olyan külsőséges

módszereivel tartja fenn az államrendet, mint amilyen az ítélet és a büntetés, teljességgel kívül esik az ősi gyülekezet gondolkörén, és csak a tan elvilágiasodásának hosszú folyamata után került sor olyan kísérletekre, amelyek a vallást politikai szempontból átértékelték, és egyházi államot kívántak létrehozni.

Buddha egész szellemi alkata kifejezetten szemben állt minden ilyenfajta törekvéssel, ami világosan kitűnik már abból is, hogy végső célként a nirvánát jelölte meg, azt az állapotot, amelyben már ebben az életben „megvalósul a vágyak, gyűlöletnek és elvakultságnak maradéktalan megsemmisülése” (Ang. 3, 55), és amelyben a halál után minden testiség, minden érzés, minden elképzelés, minden törekvés és az egész öntudat örökre megszűnik.

A megingathatatlan nyugalom, a tökéletes lelki béke és a kedély tükörsima tengerhez hasonló állapota abban a földöntúli derűben jut azután kifejezésre, amely Buddha valamennyi képi ábrázolásán átszellemíti vonásait. Bizonyos, hogy a hívők tisztelete éppúgy idealizálta a történeti Gautama alakját, mint az Krisztus, Mohamed vagy más vallásalapítók esetében történt. Ha azonban nem lett volna meg benne — legalább bizonyos mértékben — mindaz, amit tökéletesebb formában neki tulajdonítanak, akkor teljességgel megmagyarázhatatlan lenne, miképp gyakorolhatott oly nagy hatást a mester környezetére, és miért él tovább az utókor emlékezetében úgy, mint a szenvedélyek nélküli, szent ember példaképe.

### 3. Buddha tana

Mivel Buddha egyetlen sor írást sem hagyott hátra, tanainak megismerésénél kizárólag mások beszámolóira kell hagyatkoznunk. Áttekinthetetlenül nagy a száma azoknak a mondásoknak és prédikációknak, amelyek szanszkrit nyelven, középsind dialektusban (páli, prákrit), kínai, tibeti és más nyelveken az ő neve alatt vannak forgalomban. Közülük természetesen csak kevés bizonyult valóban oly réginek és megbízhatónak, hogy autentikusként komolyan számításba jöhessen. De még a legrégebbi, a Théravádin-iskola páli kánonjában vagy más iskolák szanszkrit nyelvű kánonjainak eddig ismertté vált töredékeiben fennmaradt szövegek sem tekinthetők a Magasztos beszédei gyorsírásos feljegyzéseinek. Márcsak azért sem, mert nem magadhí nyelven, Magadha (ma Bihar állam) nyelvén íródtak, amelyen pedig maga Buddha állítólag prédikált. Inkább a régi irodalmi és tudományos szanszkrit nyelven vagy középsind nyelvjárásokban (utóbbiak úgy viszonylanak a szanszkrithez, mint az olasz a latinhoz) készült fordítások ezek. Tehát már ezért sem lehetnek „ipsissima verba magistri” [a mester legsajátabb szavai], hanem annak csupán átültetései. Ha fel is tételezzük, hogy a szanszkrit és páli verziók ránk nem maradt magadhí szövegek pontos fordításai, műveinek legrégebbi, számunkra elérhető formái még akkor is csak azt adják vissza, mit kb. Asóka korában (i. e. 272-232); tehát két évszázaddal Buddha halála után Buddha szavainak tartottak. Ilyen körülmények között nem lehet abszolút bizonyossággal megállapítani, hogy Buddha valójában mit mondott. A szkepticizmus végletekig való kiélezését jelentené azonban, ha valaki azt hinné, hogy Buddha szavaiból tartalmilag és formailag semmi sem maradt ránk, és hogy mindazt, ami róla fennmaradt, kizárólag szerzetesei munkájának kell tekintenünk. Mindent áhítatosan, kritikátlanul elfogadni mint Buddha szavait, illetve szkeptikus álláspontból mindent kétségbe vonni, e két véglet között van az arany középút, amely azt tartja, hogy a legrégebbi feldolgozások a Magasztos valódi beszédei és fejtegetései alapján készültek, s hogy ezeket a későbbi generációk természetesen tovább fejlesztették. Bizonyos, hogy mindig a kutatók szubjektív megítélésétől függ, hogy a legrégebbi írások közül mit és mennyit tekintenek Buddhára visszavezethetőnek; azt azonban igen valószínűnek tarthatjuk, hogy a későbbi átdolgozások számára Buddha valódi szavai szolgáltak szilárd alapul. Vannak igen régi tanok és formulák, amelyek a buddhista irodalomban mindig visszatérnek; ilyenek „a négy nemes igazság”-ról, a „függőségben történő keletkezés”-ről, „az állandó én nemléte”-ről, a „nemes nyolcas út”-ről és a nirvánáról mint a világban való vándorlás végső céljáról szóló tantételek. Ezeket még a legszigorúbb kritika sem vitathatja el Buddhától, hacsak nem akar megrekedni a terméketlen tagadásban, vagy nem óhajtja saját fantáziájának tartalmatlan termékeit a ránk hagyományozódottak helyébe tenni.

A páli kánonok tanításának részletes ismertetésére alább, a „kis szekér” tárgyalásánál kerül sor, itt megelégszem azzal, hogy azokat az alapgondolatokat foglalom össze, amelyek — véleményem szerint — Buddha tanainak lényegét alkotják.

Buddha tanításának kiindulópontja az a felismerés, hogy világunk valamennyi jelensége átmeneti. Nem érte azonban be annak megállapításával, hogy minden, ami keletkezik, ismét elpusztul, hanem megkísérelte ennek az öt rendkívüli módon izgató ténynek okát is kikutatni. Megállapította még azt is, hogy az ember és az általa átélt világ nem alkot egységes egészet, hanem számtalan különálló alkotórészből tevődik össze, testi dolgok, érzések, észlelések és elképzelések, ösztönök és tudatos cselekedetek kombinációjából áll. Ezek az összetevők azonban szintén nem változatlan, végső realitások, amelyek egybeilleszkedve átmeneti jelenségeket hoznak létre, majd miután kapcsolatuk meglazul, ismét másfajta, új kapcsolatokra lépnek,



hanem ők maguk is efemer, rövid életű elemek, amelyek létrejönnek, átmenetileg léteznek, azután megsemmisülnek. Buddha tehát nem hitt abban, mint a materialisták, hogy léteznek örök anyagi atomok, amelyek ideiglenesen testekké, gondolkodó szervekké stb. állanak össze, és ezzel a valóság jelenségeinek sokaságát hozzák létre, és éppily kevéssé ismerte el halhatatlan lelkek vagy szellem-monádok (1. 27. 1.) létezését, amelyek, miután a test elpusztul, elpusztíthatatlanul tovább élnek, mint azt a különböző korok spiritualistái teszik. Tagadta az örök őszubsztancia létezését is, amelyből az upanisadoknak a Minden-Egy-tana szerint emanáció vagy evolúció útján minden szellemi és anyagi keletkezett. Elkerült minden olyanfajta spekulációt, amely a mulandó jelenségek mögött bármiféle maradandót akar kimutatni, legyen az akár a sokságban, akár a végső egységben. Szerinte az egyén, valamint annak külső és belső világa egyszerű elemekre oszlik, amelyek állandó jövés-menésben vannak. Ezek az egyszerű elemek azonban nem esetlegesen és összefüggés nélkül vannak jelen, nem egymástól függetlenül lépnek fel, és nem ok nélkül tűnnek el, hanem szigorú törvényszerűségnek vannak alárendelve, ők a világtörvény (dharma) végtelen sokaságú megnyilvánulási formái, annak a világtörvénynek, amely éppúgy megnyilvánul a kozmosz célszerű elrendezésében, mint a világ erkölcsi rendjében, amely a karma következmény-okságelvén alapszik. Ezeknek az egyszerű elemeknek ezért szintén „dharma” a nevük. Megközelítőleg úgy lehet őket definiálni, mint olyan realitásokat, amelyek — a buddhisták véleménye szerint — már nem tevődnek össze másokból, hanem tovább nem osztható, véglegesen különálló egységek. Ilyenfajta dharmáknak tekinthetők a világ alkotóelemei: a föld, a víz, a tűz, a levegő, a színek, a hangok stb., az életerő, a képességek: a látás, a hallás, az érzékelés, az akaratmegnyilvánulások, a gondolkodás tevékenysége, az öntudat, a nem tudás, a gyűlölet, a vágy, az óvatosság, a dicsőség, a szépség, a gazdagság, az igaz és a hamis tanok, a nemi hovatarozás, az alvás, az éhség, a betegség, a születés, a keletkezés, az öregedés, a halál és sok más. A „dharma” gyűjtőnév alatt tehát a legkülönfélébb szubsztanciákat, tulajdonságokat, folyamatokat stb. foglalják össze, olyan dolgokat, amelyeket mi teljesen különböző kategóriákba sorolnánk. Az élőlények és a külvilág konkrét tárgyai kivételével a legrégebb szövegekben csaknem mindent dharmának neveznek, amiből valamiféle hatás kiindulhat. Buddha tehát azzal a nálunk közkeletű elképzeléssel, hogy vannak meghatározott szubsztanciák, amelyek meghatározott sajátságokkal rendelkeznek, és meghatározott állapotokon mennek át stb., olyan nézeteket állít szembe, amely a világ és az élet egész folyamatát koordinált elemek együttműködéseként értelmezi: ezek az elemek mind egyforma „dologi” léttel rendelkeznek, leginkább „erők”-nek lehetne őket jellemezni. Ezért az, ami számunkra egységes személyiségnek látszik, a legkülönfélébb dharmák kötege, amelyek látszólagos egésszé fonódtak össze. Az egység látszatát az kelti, hogy a dharmák oly bensőségesen működnek együtt, és keletkezésükkor és elmúlásukkor oly gyorsan váltják fel egymást, hogy ennek nem is ébredünk tudatára. Hiszen a tapasztalati világ dharmái állandó mozgásban vannak, másoktól függően keletkeznek, rövid ideig léteznek, majd ismét megsemmisülnek, hogy másoknak adjanak helyet. Létrejöttük előfeltétele más dharmák sokaságának létezése, ugyanúgy, amint egy növény keletkezése feltételezi a magok, a talaj, a nedvesség, a levegő stb. létezését. Ha egy dharma hatóereje kimerül, és ezért eltűnik, akkor az okok, amelyek létrehozták, ugyanolyan fajta másik dharmát teremtenek, és ez lép a kiesett helyébe. Az ember tehát nem más, mint egymással párhuzamosan vagy egymás után törvényszerűen megjelenő lételemekből álló, szünet nélkül áramló, mindig megújuló folyamat. Ez a folyamat a halállal sem szakad meg, mivel a természeti, szellemi és erkölcsi erők, amelyek együttesen alkotják az egyént, nem érhetnek véget hirtelen és váratlanul, hanem a fizikai test pusztulása után is működnek még, ezzel megteremtik az alapot egy új individuum léte számára, aki majd örököse lesz az elpusztult valamennyi jó és rossz tettének. Míg a legtöbb bráhma azt feltételezi, hogy a halott testéből egy változatlan szellem-monád hatol be az anyatestbe, és ebben talál új létehez fizikai hordozóra, addig Buddha olyan újramegtestesülést tanít, amelyben egy szüntelenül változó öntudatáramlás folytatódik, és a véget ért létben felgyülemlett erők új egyénné illeszkednek össze. Buddha tanára a „lélekvándorlás” kifejezést csak akkor lehet alkalmazni, ha „lelken” valami egészen mást értünk, mint a bráhma és a legtöbb ókori, keresztény és iszlám filozófus, tehát nem egyszerű elpusztíthatatlan, örök szellem-monádot, hanem szellemi elemek változékony összességét, amelyek fizikai burkukat egy testben találják meg. Szigorúan véve, a halott és az, aki a holtak továbbra is ható karmikus erői révén újjászületik, két különböző lény, de mégsem az, mert az új egyén voltaképpen ugyanolyan szükségszerűen következik a régiből, mint „a második éjszakai őrég tüze az elsőből”.

A megszünt és az újonnan keletkezett lét közötti összekötő kapocs: azok az akaratmegnyilvánulások, hajlamok (szanszkára), amelyektől az új lételemek egyénné való összefonódása függ, mindenekelőtt a vágy (pontosabban az élet szomjúhozása, az ind nyelvben „trishná”, nőnemű szó), „a varrónő, aki a múltat és jövőt összeférceli” (Ang. 6, 6i, 3).

Az élet szenvedéssel teli, nemcsak azért, mert az első perctől az utolsóig a legkülönfélébb fájdalmak kísérik, hanem különösen azért, mert mulandó, és mert a legboldogabb is ki van téve a betegségnek, a megöregedésnek és a halálnak. A szenvedés csak akkor szűnhet meg, ha a vágy és a többi szenvedély, amelyek az újramegtestesülést előidézik, maguk is megszünnnek. Ez azonban csak fokozatosan, sok

újjászületés során lehetséges. Buddha tana ezért a megváltás felé való fokozatos előrehaladással számol, amelynek során először a világi élet durva erkölcsi rosszasága szűnik meg, majd később szellemi aszkézis segítségével a szenvedélyek finomabb formái is kiküszöbölődnek. Azzal, hogy az egyén (pontosabban: a dharmakombinációknak az individuumok egymást követő sorában szüntelenül folytatódó áramlása) a sok létezés közepette megtisztul, az újjászületés előfeltételei mindig jobbakká lesznek, úgyhogy a pokolban, vagy állat alakban, vagy boldogtalan emberi életkörülmények között való lét lehetősége egyre csekélyebbé válik, és a további előrelépés valószínűsége állandóan nő. Amikor azután egy lény végtelenül sok, időtlen idők óta egymást követő létformáinak végén, számos visszaesés és ismételt felemelkedés után, végül eléri a tökéletes szenvedélymentességet, akkor ezzel a világban való vándorlása véget ér. Az arhat (szent) még a földön él, míg karmája el nem fogy, halálakor azonban mindörökre megszabadulva az újjászületéstől, eljut a nirvána örök nyugalomába. Ez maga is „dharma”, világtörvény szerinti realitás, amely azonban abban különbözik minden más dharmától, hogy ezt nem a hajlamok (szanszkára) idézik elő, és ezért nem is enyészhet el ismét. Ez olyan valami, amely nem mérhető semmiféle mulandó földi dologhoz, ez a szüntelen mozgásban levő világhoz viszonyítva a nyugalomban levő semmi – a bölcs számára azonban az egyetlen igazi, boldogító realitás, amely fennmarad akkor is, amikor minden mulandó dharmaelenyészik.

A buddhista hitvallást számos felirat a következőképpen foglalja össze (e szavak állítólag már a mester életében is a tan lényegét hitelesen kifejező megfogalmazásnak számítottak):

„Az okozati feltételektől függő dharmák (lételemelek) okait a Tökéletes feltárta, és azt is, hogyan lehetséges (ezeknek a dharmáknak) a megszüntetése. Ebből áll a nagy aszkéta tana.”

Ha igaza van ennek a sokat idézett és az összes mai buddhista által elismert mondásnak abban, hogy Buddha megváltás-tanának lényegét a dharmákra vonatkozó elméletben látja, akkor ez utóbbi filozófiai rendszerként jellemezhető. Ez abban különbözik a kereszténységtől és az iszlámtól, de a Visnu és Siva kegyelmében bízó vallásoktól is, hogy a létezés összes folyamatát racionális józansággal vizsgálja, és igyekszik e folyamatok egymással való oksági kapcsolatait feltárni. Ebből a szempontból némiképp közel áll a modern „pozitivizmus”-hoz, annyiban, hogy vizsgálódásait az adottra, a ténylegesen létezőre korlátozza, és eltekint az olyan örök szubsztanciák feltételezésétől, mint isten, lélek, anyag stb. Másrészt viszont mégis magán viseli a metafizika bélyegét, mert karmikus következményről és megváltásról beszél, és elismeri túlvilági (noha mulandó) lények létezését az égben és a szellemek birodalmában, valamint alvilági lények létét a pokolban és a kísértetek világában. Ami azonban domináló etikai tartalmát, valamint a szent dolgok iránti erős érzékét illeti, mind megnyilvánulási formáiban, mind szervezetében teljes mértékben eleget tesz a vallással szemben támasztható követelményeknek, ha a vallás fogalmát nem korlátozzuk helytelenül a nyugati értelemben vett teista hitformákra.

Buddha tanítása minden másnál jobban hangsúlyozza a világ összes jelenségének mulandóságát, szüntelenül hangoztatja, hogy a földön és az égben egyaránt minden szenvedéssel teli, mert törvényszerűen tovatűnik. A létnek ezzel a pesszimiztikus szemléletével azonban soha felül nem múlható optimizmussal rendelkező hitbeli meggyőződés áll szemben: az az elképzelés, hogy a szenvedés legyőzhető; hogy a szanszárát működésben tartó okok és következmények láncolata felhasználható arra is, hogy az elkövetkezendő újjászületési lehetőségeket megsemmisítse; hogy a jó erősebb a rossznál, és hogy létezik az örök boldogság nyugalomának állapota, amelyben a szüntelen ide-oda tévelygés teljesen és mindörökre véget ér. A rendíthetetlen bizalom az erkölcs hatalmában és a törhetetlen remény a megváltás bekövetkezésében azok a legyőzhetetlen életforrások, amelyből Buddha és követői erőt merítettek ahhoz, hogy a szenvedés világában diadalmas derűvel harcoljanak és tevékenykedjenek.

## II. A buddhista vallás története

### *1. Buddha halálától időszámításunk kezdetéig*

Amikor i. e. 480 körül Buddha a nirvánába távozott, hozzá hűségesen ragaszkodó szerzetes- és apácarendet, valamint laikus hívők széles körét hagyta hátra. Utódot, aki helyette a fiatal gyülekezetet vezesse, nem jelölt ki. Mint még életében mondotta: „Aki a tant nézi, engem néz” (Szamj. 22, 87), ezért halála után az általa hirdetett tanoknak és fegyelemnek kellett elfoglalniuk az ő helyét (Dígh. 16, 61). Hiányzott tehát az az iránymutató tekintély, aki Buddha szavainak hiteles interpretációjával szolgálhatott volna, és a dogmatikának, valamint a gyülekezet rendjének minden újonnan felmerülő problémájában vitathatatlan döntéseket hozhatott volna. Ennek ugyan megvolt az az előnye, hogy a szerzetesek és világiak saját lelkiismeretük szerint, önállóan alkothatták meg véleményüket, viszont azzal a

szükségszerű következménnyel járt, hogy a jelentkező nézeteltérések megzavarták a szangha egységét. Mint ilyen esetekben többnyire történni szokott, hamarosan két párt keletkezett, az egyik „a legidősebb szerzetesek” (szthavira, páli nyelven: théra) tekintélyére hivatkozva azt állította, hogy Buddha szavait változatlan formában kell megőrizni, míg a másik – mesterei (ácsárja) értelmezései alapján – úgy látszik, szabadabb felfogásnak hódolt. Az első csoportot, amely később 11 iskolára oszlott, a „szthaviravádin”-ok iskolájának (vének tanítása követőinek), a másikat, amely később 5 iskolára vált szét, az „ácsárjavádin”-ok iskolájának vagy, mivel ők voltak többségben, a „mahászánghiká”-k, azaz a nagy gyülekezetbeliek iskolájának nevezték. Állítólag mindkét gyülekezet külön zsinatokon pontosan lerögzítette kánonjait és tantételeit, erről azonban ez ideig csak a szthaviravádinok állításaiból van közelebbi tudomásunk, ezek három zsinatról számolnak be, közülük az elsőt állítólag i. e. 480-ban, Buddha halála után tartották, a másodikat kétszáz évvel később, Vaisálíban, a harmadikra Asóka király uralkodásának 18. évében, Pátaliputrában került sor. Úgy látszik, ez a kettészakadás volt a későbbi „kis szekér”-re és „nagy szekér”-re való osztódás előkészítője, mivel a „vének tanításának” iskolái, pl. a vibhászjavádinok, a szarvászativádinok, a sautrántikák stb. ragaszkodtak a dharmának végső meghatározható realitásokként való régi elképzeléséhez, és Buddha kizárólagosan emberi létezésének és végleges elmúlásának régi felfogásához, a mahászánghikák viszont hajlottak rá, hogy az empirikus valóságon túl előrehatoljanak a transzcendens felé, és a buddhákat minden földi dolog fölé magasztosult lényeknek tekinték, akikből valódi létüknek csak visszfénye jelenik meg a mi változó világunkban.

Miközben tehát a legkülönbözőbb iskolák azon fáradoztak, hogy a szent iratok kánonját páli nyelven, prákrit dialektusokban vagy tiszta, illetve kevert szanszkrit nyelven megfogalmazzák, valamint hogy tanaikat és fegyelmi szabályzatukat ezek kiegészítéseként vagy magyarázataként szövegekben pontosan lerögzítsék, a „jó vallás” egész Indiában elterjedt. A buddhista misszió sikerét nem kis részben annak a támogatásnak köszönhető, amelyben az iránta jó indulatot tanúsító fejedelmek részesítették. Legnagyobb patrónusa a Maurja dinasztiából való Asóka Prijadarsin (páli nyelven Asóka Pijadaszi) király volt, aki i. e. 272 és 232 között csaknem egész Indiát egyesítette jogara alatt. A vérontást, amelyet Kalinga (Orissza) elleni hódító hadjárata alkalmával rendezett, később megbánta, és vétkét a vallás érdekében gyakorolt „hódításokkal” igyekezett jóvátenni.

Asókának a buddhista vallás terjesztése érdekében végzett nagyszabású tevékenysége (dharmavidzsája) kizárólag szellemi és a buddhista elvek értelmében az erőszakról minden tekintetben lemondó térítés volt. A misszió egész Indiára kiterjedt, beleértve az északnyugati határvidéket is. A hit számára különösen termékeny talajnak bizonyult Ceylon szigete, amely azóta is, egészen napjainkig megmaradt a páli-buddhizmus fő székhelyének. Az, hogy Asóka csakugyan küldött-e követeket Hátsó-Indiába és Kínába is, amint azt a későbbi legendák állítják, kétséges. Ő maga azzal dicsekedett felirataiban, hogy követségek révén megismertette a dharmával Egyiptom, Szíria, Makedónia, Epeirosz és Küréné görög uralkodóit, az említett országokban azonban ezeknek a fáradozásoknak nem maradt nyoma, úgyhogy hatásuk aligha lehetett nagy. Keleten viszont Asóka tevékenységének kétségkívül igen tartós hatása volt, és nagy területek szellemi arculatára nyomta rá bélyegét.

Asóka nemcsak terjeszteni igyekezett a buddhizmust, hanem el is akarta mélyíteni. Ezért a szerzetesi közösségeknek lelkére kötötte, hogy tanulmányozzák a hét, név szerint felsorolt (a páli kánonban teljes bizonyossággal nem azonosítható) szöveget, mert „mindent, amit Buddha, az Úr mondott, jól mondotta”, amint az a bairati feliratban olvasható. Még ennél is fontosabb volt az, hogy Asóka alattvalóit, akiket gyermekeinek nevezett, ediktumaiban arra buzdította, hogy erkölcsös életet éljenek, és megtiltotta, hogy a szekták szóbeli vitát folytassanak egymással. Megtiltotta az állatviadalokat és az állatok feláldozását is, valamint a bráhmanák ünnepi összejöveteleinek megrendezését, amelyeken kegyetlen vagy felesleges szokások voltak gyakorlatban. Asókat valamennyi buddhista országban a kegyes uralkodó mintaképeként tisztelik mind a mai napig. Uralkodása az ókori India fénykora. Ez a fénykor halála után hamarosan véget ért. Azok a dinasztiák, amelyek India kormányzásában a Maurjákat felváltották, részben a bráhmanáknak kedveztek, és ismét visszavették a buddhizmustól azokat az előjogokat, amelyeket a Maurják, akik alacsonyabb sorból kerültek a trónra, juttattak neki, valószínűleg részben politikai okokból. A különféle külső nehézségek ellenére azonban a Tökéletes tanai a szubkontinensen és azonkívül is hatalmas fejlődésnek indultak.

Az első évezred első felében a régi ortodox iskolák továbbra is skolasztikus módon tökéletesítették rendszereiket, és létrehozták ezek nagy, alapvető, összefoglaló műveit. A vibhádzsjavádinok vagy a régi szthaviravádinok páli-buddhizmusa Buddhaghósa (5. század) műveiben találta meg a Ceylonban és Hátsó-Indiában még ma is mértékadónak számító interpretációját. A szarvásztvádinok szanszkrit-buddhizmusának viszont Vasubandhu adta meg végleges alakját a „dogmatika kincseskamráj”-ban, a Tibetben és Kelet-Ázsiában még ma is nagyra értékelt *Abhidharmakóśában*.

Ugyanebben az időszakban régebbi előzményekből a buddhizmus egy új formája jött létre, amely később az egész keleti világot meghódította: az ún. „nagy szekér” (mahájána). A „jána” szónak a szanszkritban igen sokféle jelentése van; jelenti az úton való járást, az utazást, valamint az utat, az életpályát, amelyen valaki előrehalad, és azt a járművet, szekeret vagy hajót, amelynek segítségével az utat megteszi. A mahájána szót ezért igen sokféleképpen lehet fordítani: ez a nagy út, amely az üdvösséghez vezet; ez a „nagy pályafutás” (karrier), amelyet a bódhiszattvák megtesznek (ellentétben az arhatok kis pályájával); a „nagy menetelés vagy nagy átkelés” a változó világ folyóján; vagy végül az a „nagy szekér”, amely a szanszárától a nirvánába visz. Közülük az utolsót használják leggyakrabban. Az *Asta-száhaszrika-pradzsná-páramitá* (A bölcsesség tökéletessége 8000 slókában<sup>33</sup>) azt mondja: „Elindul majd a nagy szekér, hogy a világtérrel való egyenlősége révén, rendkívüli nagysága révén az isteneket, embereket és démonokat magában foglaló világ fölé emelkedjék. Amint a világtérben mérhetetlenül sok, megszámlálhatatlan lény számára van hely, ugyanúgy mérhetetlenül, megszámlálhatatlanul sok lény számára van hely ebben a szekérben is.”<sup>34</sup> A mahájána a korábbi buddhizmussal szemben jelentős előrelépésnek tekinti magát. Lenézően „hínajána”-nak (kis tulajdonképpen: hitvány szekérnek) nevezi az előbbit, mivel csak egészen kevés kiválasztottat képes eljuttatni a buddhaságba, mindenki mást a legjobb esetben is csupán a világtól elidegenedett arhattá tehet. Ő maga ezzel szemben azt állítja, hogy mérhetetlenül sok élőlényt részesíthet a buddhává válásban. Ennek az egyetemes célnak megvalósítása érdekében a mahájána aktív etikát tanít, eszményképe a bódhiszattva, azaz a buddhaság felé vezető úton haladó „bölcshény”, aki a felebaráti szeretet szakadatlan gyakorlásával azon fáradozik, hogy másokkal jót cselekedjék, és őket is eljuttassa a megváltáshoz. Minden embernek arra kell törekednie, hogy bódhiszattvává váljék; minthogy a világon egyre több olyan lény él, aki már elérte a bódhiszattva rangot, a hívők szorultságukban sok, felsőbbrendű világokban trónoló, kegyosztó bódhiszattvához fordulhatnak segítségért. Ennek a kornak aktivitása nem érte be azzal, hogy csak a megvilágosodás felé úton levő bódhiszattvákra feltételezze, hogy cselekvően beavatkoznak az emberiség érdekében, hanem fokozatosan mindinkább kialakult az a hit, hogy a túlvilági mennyekből valamiképpen a buddhák is gyakorolhatnak jótéteményeket a jóra való emberekkel. Ennek a vígaszt nyújtó megváltás-elgondolásnak a megvalósításához a mahájánában gazdag mitológia keletkezett; a jámbor gondolkodás egész sereg üdvözítőt teremtett, akik régebben ismeretlenek voltak, és akiket bizalomteljes odaadással (bhakti) és olyan kultuszformákkal imádtak, amelyek azonosak voltak a hindukéval. A mindezekben megnyilvánuló alkalmazkodás a hinduizmushoz külső igazolását a buddhista filozófia akkoriban végbemenő átalakulásában találta meg: Nágárdzsuna (2. század) és Aszanga (4. század) rendszereikben a régebbi idők radikális pluralizmusáról (1. 47. 1.) áttértek a védánta eszméi által befolyásolt monizmusra.

A mahájána-hívők ezeket - a hagyományos nézeteket felforgató - változtatásokat azzal az állítással próbálták igazolni, hogy olyan iratokat fedeztek fel, amelyek Buddha korára vezethetők vissza, eddig azonban rejtve maradtak. A „kis szekér” képviselői természetesen kétségbe vonták ezeknek az állítólagos régi hagyományoknak a hitelét; az indekre vallási dolgokban jellemző nagy türelmesség következtében - úgy látszik - a régi és a megújított buddhizmus képviselői közötti vita csak szópárbajra és vitairatokra korlátozódott, erőszakos cselekedetekre ritkán került sor, holott ez vallási harcok során Nyugaton elmaradhatatlan volt. Ezért nem csodálkozhatunk, ha arról hallunk, hogy a „kis” és a „nagy szekér”-hez tartozók egyetértésben éltek együtt ugyanabban a kolostorban.

A mahájána keletkezése nemcsak mint egy olyan korszak szellemi kifejeződése jelentős, amelyben az indeket elfojthatatlan tettvágy hatotta át, hanem döntő volt a buddhizmus későbbi sorsára is. Azáltal ugyanis, hogy a mahájána a megváltást kereső, világon győzedelmeskedők számára szolgáló üdvönytől nagystílusú, aktív vallási mozgalommá alakult, alkalmassá vált arra, hogy a nagy tömegeknek a szükségben kegyesen segítők és kézzelfogható kultusz tárgyakra iránti igényét s kielégítse. Ennek révén meghonosodott India azon rétegei és idegen országok oly népei körében, amelyek érdeklődése nem annyira a filozófiai megismerésre, mint inkább a vallási tiszteletre irányult.

---

<sup>33</sup> A slóka a leggyakoribb indiai versmérték, két 16 szótagos sorból áll.

<sup>34</sup> Winternitz, M.: *Der Mahayana-Buddhismus*. [A mahájána-buddhizmus.] Tübingen, 1930. 66. I. (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*. [Vallástörténeti olvasókönyv.] 15.)

A buddhizmus, miközben Indiában és Ceylonban megszilárdult és elterjedt, egyidejűleg folytatta a „világ valamennyi égtájának (digvidzsaja) leigázását” minden irányban. Gyökeret vert délen, az indonéz szigeteken, különösen Jáván, Szumátrán és Borneón; meghonosodott keleten, Hátsó-Indiában, nyugaton Afganisztánban és Kelet-Íránban, északon a mai Szinkiangban (Kelet-Turkesztán). Innen kiindulva sikerült egy olyan országba is behatolnia, ahol nem a fejlettebb indiai kultúra nyomában jelent meg, mint az előbbi helyeken, hanem egy ősi, magas fejlettségű kultúrával és vallással terült szembe: ez Kína volt. A legenda szerint Ming-ti császár állítólag egy álom hatására i. sz. 61-ben tudományos bizottságot küldött a buddhizmus tanulmányozására Közép-Ázsiába. A bizottság hat évvel később érkezett vissza az ország akkori fővárosába, Lojangba, könyvekkel, ereklyékkel és két indiai szerzetessel. Ezt követően számos indiai működött a Mennyei Birodalomban mint fordító és misszionárius; mégis csaknem három évszázadig tartott, amíg a Megvilágosult tanításai meghonosodtak az idegen országban: csak i. sz. 355-ben tette lehetővé császári ediktum, hogy kínaiak buddhista szerzetesek lehessenek, ez ugyanis korábban tilos volt számukra. A buddhizmus természetesen csak úgy verhetett gyökeret az indiaitól sajátjaiban teljességgel különböző kínai népnél, ha a nézetek és szokások tekintetében messzemenő engedményeket tett. Nemcsak templomainak külső alakjában alkalmazkodott a kínai ízléshez, hanem tanaiba is univerzisztikus teóriákat illesztett be. Szentesítette az állami kultuszt, az ősöknek bemutatott áldozatokat, és mindenképpen igyekezett a kínai gondolkodásmód követelményeinek eleget tenni, híven a mahájánának ama alapelveihez, amely szerint a megváltás hirdetőjének fel kell használnia eszméi terjesztéséhez minden segédeszközt, amely az illető országban alkalmas arra, hogy megnyissa a szíveket az igazság előtt. A buddhizmus Kínából áttért a kínai kulturális befolyás alatt álló szomszédos területekre, Tonkinba<sup>35</sup> (i. sz. 190 k.) és Koreába (i. sz. 372 k.) is.

### *3. I. sz. 500-tól 1000-ig*

A buddhizmus, az időnként jelentkező visszaesések ellenére, eddig töretlenül felfelé ívelő pályát futott be, és a hanyatlás első jelei csak a Tökéletesnek a nirvánába jutása után ezer évvel kezdtek hazájában megmutatkozni. Bár a kolostorokban virágzott a tudományosság, és a „kis” és „nagy szekér” tanításai ékesszóló interpretálóakra találtak az éles elméjű filozófusokban és fantáziadús költőkben, a szélesebb néprétegek mégis ismét egyre inkább a hinduizmus és a bráhmanista rendszerek felé fordultak. Ehhez járult még, hogy a Gangesz-vidéken mind fokozottabb mértékben hatalmukba kerítették a lelkeket a tantrizmus és a saktizmus mozgalmi. A buddhizmus sem zárkózhatott el a kor tendenciái elől. A mahájána rituáléjából és a „dháraní”-k (mágikus formulák) recitálásának régóta szokásos gyakorlatából kialakult a buddhista tantrizmus, amely végül a „nagy szekér” egyik válfajából önálló szekérré lett, az ún. „vadszrajáná”-vá, azaz „gyémántszekérré”, amelyet azért neveztek így, mivel papjai vadzsraának (gyémánt, mennykő) nevezett jogart hordtak. A mágikus-rituális jelleg elhatalmasodása az etikai és tanító jelleggel szemben a régi tan szellemétől való elszakadást jelentett, a „gyémántszekér” viszont az ortodoxia elveinek visszatérését képviselte akkor, amikor a tantrizmus következményeként a saktizmus eszmeáramlatai is behatoltak, és ezzel Erósznak új fontosságot kölcsönöztek, ami éles ellentétben állott azzal az értékeléssel, amelyet az aszketikus Buddha adott neki. A hindu vallástól elválasztó határok fokozatos eltűnése, ami Indiában, Nepálban, Hátsó-Indiában és Indonéziában a kultuszok szembetűnő összekeveredésében nyilvánult meg, természetesen még fokozottabb mértékben járult hozzá ahhoz, hogy gyengítse a buddhista tanok ellenállóerejét. Elvilágiasodva és elaggottan, a 8. századtól kezdve a buddhizmus mind több teret veszített a bráhmanista filozófusok (pl. Kumánila és Sankara) támadásai és a Visnu- és Siva-hit misztikus dalnokai ellenében, úgyhogy i. sz. 1000 körül már csak Biharban, Bengáliában és Orisszában volt nagyobb számú követője.

Az indiai kultúrterület északnyugati részén a buddhizmus azért veszítette el sok hívét, mert a 7. században az iszlám meghódította Perzsiát és Afganisztánt, 711-ben leigázta Szindhét, és csakhamar Kelet-Turkesztánra is kiterjesztette hatalmát, ahol egyébként az ujúgurok, akik Sákjamuni hitét vallották, már korábban átvártoltak a manicheizmushoz.

A buddhizmus az öt Elő-Indiában és az északi kultúrterületeken ért veszteségekkel szemben jelentős fellendülésnek örvendett Ceylonban, Hátsó-Indiában és Indonéziában. Ceylonban, akárcsak korábban, ezután is virágzott a „kis szekér”, Hátsó-Indiában: Peguban (Alsó-Burma), a monok birodalma, Kambodzsában a khmer birodalom és a sanok birodalma (Dél-Annam, Trungbo) az indiai kulturális hatásokkal és a bráhmanista elképzelésekkel együtt átvette a mahájánisztikus tanokat is; Angkornak, a

khmerek 9. században épült fővárosának nagyszerű romjai még ma is hatásos bizonyítékai annak a pompának, amellyel egykor ezen a vidéken a buddhákát és a bódhiszattvákat elhalmozták. A jávai Borobudurban az i. sz. 840 körül emelt sztúpa szintén annak a szellemi hatalomnak nagyszerű emléke, amelyet a buddhizmus a dél-ázsiai világban jelentett, amikor a bráhmanizmussal válllvetve meghódította magának a jávai, szumátrai, borneói, celebeszi és bali felső réteget.

Kínában a buddhizmus megerősítette helyzetét, és tovább építette hadállásait. Időnként ugyan heves üldözéseknek volt kitéve, ezek során szerzeteseit erőszakkal visszakényszerítették a világi életbe (ez azonban csak elősegítette a buddhista eszmék terjedését a nép soraiban); viszont gyakran élvezte a császár támogatását. Időközben mély gyökeret vert a kínai szellemi életben, ami kitűnik abból is, hogy már nem indiai követek tanították a kínaiakat, mint korábban, hanem a kínai tudósok maguk mentek el Indiába, hogy ott a helyszínen tanulmányozzák a szent szövegeket, és azután ereklyékkel megrakodva térjenek vissza hazájukba. Az a tény, hogy több buddhista filozófiai iskolát és szektát kínaiak alapítottak, szintén azt bizonyítja, hogy a buddhizmus idegen vallásból fokozatosan honi vallásá lett a Mennyei Birodalomban.

Az említett iskolák közül a legjelentősebb az 520-ban Kantonba (Kuangcsou) érkezett indiai Bódhidharmától származtatott meditációs iskola volt. A meditáció szó szanszkrit megfelelője a „dhjána”, a kínaiában csan, a japánban zen. Az általa tanított elmélet és gyakorlat azonban nem azonos az indiai mintával, hanem számos új vonást öltött magára, amelyek részben a taoista egység-szemléletre, részben a kelet-ázsiai természetszeretetre és művészi érzékre vezethetők vissza, és jelentős hatást gyakoroltak Észak-Ázsia festészetére és költészetére. A „Tisztaság Földje” iskolái Amitábha kultuszát terjesztették, és az ő „Tiszta Országában” való újjászületésben reménykedtek. Csi-i 580-ban alapított iskolát, amelyet a Ningpo melletti Tientai (japánul: Tendai) hegyen levő főkolostoráról neveztek el, és amely a különböző nézetek szintézisére törekedett.

Annamban és Koreában is jelentős előrehaladást tett a buddhizmus, különösen a „hajnali friss levegő országában”, amelynek uralkodói időnként azon fáradoztak, hogy az egész államigazgatást buddhista elvek szerint szervezzék meg.

A buddhizmus hatásköre nagymértékben kiterjedt i. sz. 552-ben, amikor átjutott Japánba. A buddhizmus, amelyet eleinte más, szintén Kínából érkező szellemi mozgalmakkal együtt csak a császári ház támogatott kulturális és politikai okokból, Nippon talaján szilárdan meggyökerezett. Ennek az volt az oka, hogy a szigetország vallása, a „sintóizmus” egyszerű természetkultusból és őstiszteletből állt, amelyet a buddhizmus mind etikai, mind pedig metafizikai tekintetben elmélyített, és kiegészített. A japán igényekhez való alkalmazkodás érdekében a buddhista misszionáriusok a sintó isteneket buddhák és bódhiszattvákat megjelenési formáiként értelmezték, és minden tekintetben kímélték az áttértek vallási érzéseit. Ennek a messzemenő engedékenységnak az lett a következménye, hogy a buddhizmus Japánban egyre inkább olyan alakot öltött, amely lényegesen eltért a többi országétól: Kínában az univerzizmus és a szociális államerkölc eszméi és megjelenési formái jellemezték; a Felkelő Nap országában nacionalista és harcias lett. A buddhizmus központja a legrégebb időkben Nara volt, itt rendezték be főhadiszállásukat a Kínából legelőször ideérkezett (azóta jelentéktelenné vált) szekták. Amikor 794-ben az ország fővárosa Kioto [Kyōto] lett, ennek környékén telepedtek meg a tiszta tantrizmus eszmevilágának hatása alatt álló singon- és tendai-iskolák, amelyek erős befolyást gyakoroltak a kor gondolkodására és művészetére.

A buddhizmus a „gyémántszekér” formájában 642-ben, Bengáliából kiindulva, behatolt Tibetbe is. A honi „bon vallás”-sal szemben azonban csak kismértékben tudott érvényesülni, annak ellenére, hogy messzemenő engedményeket tett a démonhitnek. A térítés csak akkor lett eredményes, amikor 750 körül megjelent a hegyvidéken a legendáktól övezet Padmaszambhava; de a 9. században az üldözések következtében ismét hanyatlás következett. Tibet megnyerésének a későbbiek szempontjából mindenképpen nagy volt a jelentősége, mert itt máig megmaradt, fejlődésének utolsó stádiumában, ez az Indiában kihalt vallás.

#### 4. 1000-ről 1500-ig

A második évezred első századaiban Buddha tanítása, miután ezeröttszáz éven át fennen ragyogott a szubkontinensen, ott mindinkább hanyatlásnak indult. Ennek külső jele azoknak a kínai zarándokoknak elmaradása volt, akik Bodh Gajában és másutt fogadalmi feliratokban örökítették meg magukat. Amikor a muszlimok meghódították Bihart (1193), ezzel elveszett az utolsó támaszpont is. Mivel azok a mesterek és szerzetesek sem voltak képesek többé rendszeres tevékenységet kifejteni, akik nem pusztultak el, vagy nem menekültek Tibetbe, a buddhizmus fokozatosan feloldódott a hinduizmusban. A himalájai

királyságban, Nepálban fennmaradt ugyan a mahájána, de itt is ki volt téve a hinduizmus hatásának.

Ceylonban, elsősorban a pompás székvárosban, Polonnaruwában indult új virágzásnak, és finomodott ki művészien a hínájána. A 12. század óta, azt követően, hogy ott a „nagy” és a „gyémántszekér” - korábban sem túl jelentős - iskolái megszűntek, ez lett a szigeten a buddhizmus uralkodó formája.

A hínájánának Hátsó-Indiában is sikerült más irányzatok rovására terjeszkednie. Burmában Anavrahtá (Anuruddha) págáni [Pagan] király (11. század) részben világi eszközökkel támogatta, noha ezek a módszerek Buddha felfogása szerint nem tekinthetők megfelelőek. Őt a királyok egész sora követte, akik Págánt hatalmas pagodákkal díszítették, és a buddhista kultúra központjává tették. Amikor a várost 1287-ben a kínaiak lerombolták, a „kis szekér” tanai Avában, Toungoóban és Peguban találtak új központot maguknak. A khmerek országában [ma: Kambodzsa] a mahájána dominált, amikor azonban Angkor, miután a sziámiak ismételten elfoglalták és feldúlták, mint főváros megszűnt, a kambodzsaiak, valószínűleg a 15. századtól kezdve, a hínájána tanítását fogadták el. A sziámiak, akik Dél-Kínából vándorolva e korban érkeztek mai lakóhelyükre, 1300 körül szintén a hínájánát részesítették előnyben, habár korábban ezenkívül a hinduizmus és a mahájána is utat talált hozzájuk. Hasonlóképp zajlott le a fejlődés a laóknál is. A sanok kulturált népe viszont, amelyet az előnyomuló annamiták csaknem teljesen felmorzsoltak, ismét primitív állapotba süllyedt vissza; egy részük pedig áttért az iszlámra.

Jáván és Szumátrán a mahájána és a vadzsrajána még fennmaradt a hinduizmus mellett, amíg a 15. század után a szigetek lakói át nem tértek az iszlámra. Balin a Próféta vallása nem tudott meghonosodni, itt máig megmaradt a Siva-tisztelet, polinéziai elképzelésekkel összefonódva, a vadzsrajána azonban már csak egyes rítusaiban él tovább.

Kínában a buddhizmus iránti érdeklődés csökkent, noha több császár is támogatta. A mahájána-„boncok”-on kívül azóta, hogy a mongol Jüan-dinasztia került trónra 1280-ban, tibeti és mongol „lámák” is serénykedtek a hit terjesztésében.

Az annamiták előretörése Hátsó-India nyugati vidékén tartósan megnövelte a kínai kultúra befolyása alatt álló területeket az indiai rovására; a buddhizmusra ebből az a következmény hárult, hogy indiai formáit a kínai formák váltották fel.

Koreában a buddhizmus 1392-ig megőrizte elsőbbségét. Ebben az esztendőben azonban, a Ji- [Yi] dinasztia trónra kerülésekor, erős mozgalom indult ellene. Ennek következményeként a városokból a hegyekbe húzódott vissza, ahol jelentéktelenné sorvadt, miközben a konfucianizmust államilag tanították, és a hivatalos kultusz alapjául szolgált.

Japánban Sákjamuni vallása akkor érte el a legnagyobb virágzását, amikor a Kiotóban árnyékuralmat gyakorló császár helyett a Kamakurában székelő sógun kormányzott (1192-1335). Erre az időre esett a zen (meditációs) iskola megalapítása, valamint a nagy Amitábha [Amida]-iskoláké, amelyek a megváltás elnyerése fontos módszerének tekintették, hogy a „Namu Amida Bucu” (tisztelet Amitábha Buddhának) formulával fohászkodjanak e Buddhához. A Hónen Sónin által 1175-ben alapított dzsódo-iskola, különösen pedig a tanítványa, Sinran Sónin (1173-1262) által létrehozott „dzsódo-sínsú-iskola” („a Tisztaság Földjének Új Szejtája”), amelyet röviden „zen”-nek neveznek, még ma is számos hívőt gyűjt maga köré. A zen, Japán legnagyobb mai buddhista szejtája, protestáns vonásokat mutat, mert kezdettől elvetette a papi nőtlenséget (ma már más szejták papjai is megházasodnak), eltörölt egyes rítusokat és szokásokat, és a megváltást egyedül az Amidában való hittől és az ő kegyelmének csodájától reméli. Sajátosan japán a Nicsiren (1222-1282) által alapított „a törvény virágának iskolája”, amely a „Jó Törvény Lótusz-szútráját” oly nagyra becsüli, hogy már nevének kiejtését is üdvösséget hozónak tartja. Japánnak különleges történelmi küldetést tulajdonít, és tanait a többi buddhisták ellen folytatott fanatikus harcban igyekszik elismertetni. Belőle fejlődött ki nemrégiben a jelenleg is befolyásos, politikailag igen tevékeny „szoka gakkai” mozgalom.

Tibetben a buddhizmus indiai és hazai szerzetesek irányítása alatt mind nagyobb szerepet játszott az egész szellemi, kulturális és állami életben. A tan régebbi formáját, amelyet a nős „vörös sapkások” képviseltek, Cong-ka-pa (1356-1418) és az általa alapított „erényszekta”, a „sárga sapkások” megreformálták. Cong-ka-pa halála után alakult ki a sajátos „khubilgani öröklési rend”, amelynek értelmében feltételezték, hogy a lhaszai főpap, az ún. „dalai láma” halála után egy gyermekben testesül meg újra, akinek kilétét bizonyos csodás jelenségek alapján, amelyek születésekor következnek be, meg lehet állapítani.

##### *5. 1500-tól a jelenkorig*

Évezredünk második felében a buddhizmus megtartotta korábbi hadállásait. A lámaizmus jelentős erősödését jelentette, hogy a mongolok megtértek a „sárga egyház”-ba (1577), miután a Sza-kja-kolostor apátja által a 13. században történt korábbi megtérítésük a „vörös egyház”-hoz nem járt tartós sikerrel. A 17.

században megnyerték a kelet-szibériai burjátokat és kalmüköket is. Amikor az utóbbiak egy része a Don és a Volga között telepedett le, első ízben létesült buddhista gyülekezet európai területen. A „vörös sapkások” a 17. századtól kezdve tanaikat elterjesztették a Himalája országaiban: Ladakhban, Szikkimben, Bhutánban. Ily módon az a vallás, amelynek alapítója a Himalája vidékén született, Nepálon kívül az indiai határvidéknek ezen a részén is ismét megvethette lábát.

Azzal, hogy Kínában 1950-ben győzött a forradalom, majd Észak-Vietnamban és Észak-Koreában is, a buddhista vallás éppúgy vesztett befolyásából, akárcsak Észak-Ázsiának a Szovjetunióhoz tartozó vidékein. A lámaista hierarchia és az egyházi államrend helyzetében a legnagyobb változást azonban Tibetnek Kínához csatolása okozta (1950-tól), ami a dalai lámát Indiába való menekülésre készítette.

Ha ezeken a helyeken visszavonulóban van is a buddhizmus, más helyeken viszont előrelépést könyvelhet el. Indiában olyan törekvések léptek fel, amelyek az „érinthetetlen kasztok” tagjait igyekeznek megnyerni a buddhizmusnak, és ezzel akarnak szociális helyzetükön javítani. Jáván, amióta a muszlimok ma (egyelőre?) nem gördítenek akadályokat terjesztése elé, újjáéledt a Magasztos tanítása. Az utolsó évszázadban a buddhizmus kínai és japán kivándorlók kolóniái révén eljutott Afrikába, Amerikába és Óceániába is; szervezett misszió a japánok részéről csak Észak-Amerika csendes-óceáni partvidékén, Brazíliában, a Hawaii-szigeteken és az első világháború után japán közigazgatás alá került egykori német csendes-óceáni gyarmatokon (Mariana-, Karolina-, Marshall-szigetek) folyt.

A nyugati tudománnyal, vallással és filozófiával való megismerkedés a múlt században új helyzetet teremtett a buddhizmus számára, amely szükségesnek látta, hogy a kereszténységgel mindenütt egyezsége jusson, továbbá hogy magát a szabadgondolkodóktól megvédje, és hogy a modern természet- és társadalomtudományok felvetette problémákkal kapcsolatban állást foglaljon. Ceylonban, Hátsó-Indiában, Kínában és Japánban ez a buddhista szellemi élet részleges aktivizálódását és szélesebb körök érdeklődésének feléledését vonta maga után, aminek következményeit ma még nem lehet felmérni.

Azóta, hogy az európai indológia az eredeti nyelveken közzétette a buddhista szövegeket, és megtanulta megérteni azokat, a buddhizmusról a 19. század elejéig szerzett igen szegényes és pontatlan nyugati ismeretek fokozatosan kibővültek, és jelentősen elmélyültek. Gautama Buddha beszédeinek és más iratoknak fordításai lehetővé tették, hogy minden művelt ember hű képet nyerjen az indiai bölcs életéről és törekvéseiről; nem ily nagy, de egyre nő a száma azoknak is, akik megismerték az e tanításokban rejlő belső értékeket, és kísérletet tettek arra is, hogy többé-kevésbé magukévá tegyék őket. Schopenhauer óta a buddhizmus tett némi hatást az európai szellemi életre, és eszméi — ha különböző mértékben is — termékenyen ösztönözték a nyugati filozófiát és teozófiát.

### III. A tan

#### *1. Bevezető megjegyzések*

A buddhizmus tanrendszere egészében egy nagy házra hasonlít, amelynek szilárd alapzatára a lakók különböző generációi mindig újabb emeleteket húznak fel. Annak érdekében, hogy a hasonlat egészen találó legyen, el kell még képzelni azt is, hogy a felső emeletek lakói szükségesnek és jogosnak ismerik el az alsó emeletek létezését, ezzel szemben a földszinten és az első emeleten lakók elutasítóan viselkednek az emeletráépítési törekvésekkel szemben, és ezért elkerülik a felső emeleteket. A buddhista tanítás fejlődésének itt leírt szimbóluma egyúttal gyakorlati útmutatással szolgál a legjobb módszerről, amellyel áttekintést lehet adni a dogmatikai alapelvekről, mégpedig oly módon, hogy először a hínájána általánosan kötelezőnek tekintett elképzeléseit ismertetjük, és ezután tárgyaljuk a tan későbbi fejleményeit, mintegy rétegenként, úgy, hogy a jelen fejezet 2. szakaszának áttekintése megközelítőleg összefoglalót ad arról, amit ma Ceylonban és Hátsó-Indiában hisznek, míg a 3. szakasz a Kínában, Japánban, Tibetben és Mongóliában mértékadónak tartott hitelveket foglalja magában. A „gyémántszekér”-t nem tárgyalom részletesen ebben az összefüggésben, mivel nem esik bele a buddhista nézetek általános belső fejlődési irányvonalába, hanem (a keresztény gnoszticizmussal együtt) eltávolodást jelent az eredeti tanítás szellemétől, és ma már csak aránylag kevés követője van.



## 2. A „kis szekér”

### 3. a) A szent iratok

A hínájána különböző iskoláinak mindegyike rendelkezik egy-egy kanonikus iratgyűjteménnyel, amelyet szanszkrit nyelven tripitakának („három kosár”), páli nyelven „tipitaká”-nak neveznek, mivel három részből áll: a fegyelem, a diszciplína kosarából (vinajapitaka), a tanbeszédék kosarából (szútra-, a páliban: szutta-pitaka) és a metafizika vagy dogmatika kosarából (abhidharma-, a páliban: abhidhamma-pitaka). Az egyes szekták gyűjteményei nemcsak elrendezésükben és tartalmukban, hanem nyelvükben is különböznek egymástól. A szanszkrit nyelvű és prákrit nyelvjárásokban írott szent szövegek csak töredékesen vagy kínai, illetve tibeti fordításokban maradtak ránk, a théravádinok páli nyelven készült kánonja azonban teljes egészében rendelkezésünkre áll, és Ceylonban, valamint Hátsó-Indiában még ma is Buddha hiteles szavának számít. Eredetileg a szájhagyomány tartotta fenn, és először állítólag az i. e. században foglalták írásba Ceylonban.

A vinaja-pitaka három, a szerzetesi fegyelemmel foglalkozó műből áll. A szutta-pitaka tanbeszédék négy nagy gyűjteménye (nikája); a „hosszú beszédék gyűjteményé”-t (díggha-nikája), a „közepes hosszúságú beszédék” gyűjteményét (maddzshima-nikája), a növekvő számsorban elrendezett beszédék gyűjteményét (anguttara-nikája) és a csoportok szerint elrendezett beszédék gyűjteményét (szamjuttanikája) tartalmazza. Ehhez járul még a „rövidebb művek gyűjteménye” (khuddaka-nikája), amelynek tizenöt szövege közül a dhammapada („a vallás szavai” vagy az „igazság ösvénye”), az udána, az itivuttaka és a szuttanipáta szintén Buddha szövegeit tartalmazzák, részben költői formában. Ugyanennek a gyűjteménynek része még az irodalmilag igen jelentős „szerzetesek dalai” (théra-gáthá) és a „szerzetesnők dalai” (théri-gáthá), valamint a „dzsátaka” néven ismert elbeszélések Buddha korábbi létezéseiről.

Az abhidhamma-pitaka hét műből áll, amelyek száraz, tudományos formában dogmatikai kérdésekkel foglalkoznak. Noha a mai buddhisták ezeket is Buddhának tulajdonítják, nyilvánvaló, hogy későbbi skolasztikus szerzők művei.

A páli kánonokhoz terjedelmes páli nyelvű vallásos irodalom csatlakozik, közülük a *Milinda király kérdéseit* (Milinda-panha) és Buddhaghósa kommentárjait (5. század?) tartják a legnagyobb becsben.

### b) A külső világ

Az általánosan elfogadott buddhista nézet szerint a világ folyamatának kezdetét vagy végét éppúgy nem lehet elképzelni, mint a világ térbeli határait. Buddha a kánon egyes helyein kifejezetten elutasította, hogy nyilatkozzék arról, hogy vajon a világ örökkévaló vagy nem örök, véges vagy végtelen; ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a buddhizmus nem ismeri el a világ kezdetét, sem minden dolog teljes befejeződését, hanem csak a világok keletkezésének és pusztulásának kezdet és vég nélküli sorát; nem egy világrendszer létezését feltételezi, hanem végtelenül sok világrendszert. E világrendszerek mindegyike vízből, szélből (azaz mozgásban levő levegőből) és éterből (légüres térből) álló rétegeken nyugszik, és három részre oszlik: az érzéki örömök régiójára (kámávacsara), az alakok régiójára (rúpávacsara) és az alaknélküliség régiójára (arúpávacsara). A régiók közül a legalsó, az érzéki élvezeteké, durva anyagból áll (amely anyag az elemek: a föld, a víz, a tűz, a levegő atomjaiból képződött), és durva anyagú testtel rendelkező lények lakják. Egészen lent terül el a forró és a hideg pokol, fölötte a földkorong, szárazföldekkel és tengerekkel, amelyek a Méru hegy körül csoportosulnak. A földön állatok, emberek, préták (szellemek, kísértetek) és démonok (aszurák) élnek; a Méru körül keringenek a nap, a hold és a csillagok, rajtuk különböző fajta istenek lanknak, felettük ismét más égi lények tartózkodnak léghajószerű repülő palotákban (vimána). Ezek az istenek még valamennyien rabjai a nemi vágynak, habár náluk ez csak szublimált módon nyilvánul meg.

Az „alakok régiója” azoknak a magasabb rendű isteneknek a székhelye, akiknek még van finom anyagú testük, de érzéki vágyaik többé már nincsenek. Tizenegy. osztályukat az elmélyedés négy fokozata alapján osztják fel, amelyek segítségével a meditáló felemelkedhet hozzájuk.

Az „alagnélküliség régiója” a testetlen istenek birodalma, akik ezer és ezer világkorszakon át elmerülnek a „tér végtelenségében”, az „öntudat végtelenségében”, a „semmiféleségben”, vagy a „különbözőség és különbség nélküliség határának szférájában”, és ebben az állapotban maradnak, amíg e roppant időszak elteltével a földön ismét újjászületnek.

A két felső régió, valamint az „érzéki örömök régiójának” legfelső ege az ott lakók karmája következtében állandóan a létezés állapotában marad, ezzel szemben a világrendszer valamennyi alsóbb rétege, egész Brahmá egéig, alá van vetve a periodikus keletkezésnek és elmúlásnak. Ez a törvényszerű folyamat négy mérhetetlen hosszú világkorszak során játszódik le; a dogmatikusok jellemző módon erről szóló leírásaikat mindig a fennálló világ pusztulásának ábrázolásával kezdik, hogy eleve kiküszöböljék azt a téves nézetet, hogy egy világ másként is keletkezhet, mint azokból az előfeltételekből, amelyek egy másik világ pusztulása révén jönnek létre. A pusztulás korszaka azzal kezdődik, hogy a poklok, a föld és az alsó mennyország lakói meghalnak, és egy másik világrendszerben vagy a Brahmá-világ felett levő égben újjászületnek. A kiürült világot ezután tűz, víz és szélvihar maradéktalanul elpusztítja, és az mérhetetlen hosszúságú kalpa-időszakra eltűnik. A nyugalmi időszak elmúltával az újjászületésre szomjazó lények karmájának hatására a légüres térben levő semmiből egymás után létrejön az alsó mennybolt (kezdve a Brahmá-világgal), a föld és a poklok. Mind megtelik azokkal a lényekkel, akik a világpusztulást a magasban levő mennyekben túlélték. A világ fennállása ekkor kezdődő periódusainak első korszakában paradicsomi állapotok uralkodnak a földön, az emberek nem nélküli fényes lények, akiknek csak finom és könnyű táplálékra van szükségük, és nem kell dolgozniuk. Idővel azonban vágyaik támadnak, és ez a „bűnbeesés” fokozatosan arra vezet, hogy durva ételeket vesznek magukhoz, megművelik a földeket, házakat építenek, és a határsértések bírójául királyt kell választaniuk. Így keletkeznek a kasztok és a legkülönbözőbb állami és szakrális intézmények. A következő évezredekben folytatódik az erkölcsi hanyatlás, úgyhogy az emberek, akik ennek a világkorszaknak a kezdetén elképzelhetetlenül hosszú ideig éltek, már csak tízéves korukig maradnak életben, és végül egy hétnapos háborúban nagyrészt elpusztítják egymást. Néhány békés lény ebben a kaotikus korban visszahúzódik az erdőkre; ezek az ezután kezdődő második világkorszakban ismét létrehozzák a kultúrát, az általános helyzet és az erkölcsi állapotok nemzedékről nemzedékre javulnak, és az emberek végül 80 000 évig élnek. Ezután váltakozva követik egymást a javuló és hanyatló világkorok, amelyekben az életkor 80 000 évről 10 évre csökken, majd ismét 80 000 évre nő. Amikor a huszadik világkorszakban ilyen optimális állapot következik be, új pusztulási periódus veszi kezdetét, amely a világrendszer már ismertett megsemmisülését eredményezi.

Ez a történelmi konstrukció azt fejezi ki, hogy nem lehetséges sem állandó hanyatlás, sem vég nélküli haladás, hanem a kozmoszban a jó szüntelenül rosszá, a rossz pedig jóvá alakul át. Ezt a kultúrák felemelkedéséről és hanyatlásáról szóló spengleri elméletre emlékeztető elképzelést oly módon hangolták össze az újramegteremtés tanával, hogy azt képzelték, a lények ebben vagy egy másik világrendszerben mindig karmájuknak megfelelő kulturális környezetben születnek újjá.

A kultúra meghatározott hanyatló periódusaiban lépnek fel a buddhák, akik megmutatják az emberiségnek a megváltáshoz vezető, mindig újra elvesztett utat. A mi világrendszerünkben Gautama Sákjamuni előtt Krakuccshanda, Kanakamuni, Kásjapa és még több más megvilágosult jelent már meg, néhány évezred múlva várható Maitréja Buddha eljövetele, aki jelenleg bódhiszattvaként az istenek világában tartózkodik.

### c) A belső világ

Az érzékszerveinkkel felfogható világ élőlények és élettelen szubsztanciák sokaságaként jelenik meg előttünk. A filozófiai elemzés azonban bennük csupán „dharmák”, „lételemek” végtelen bőségét látja, amelyek tovább már nem elemezhető végső realitásokként, pontosabban erőkként határozhatók meg. Ezek a dharmák feloszthatók olyanokra, amelyek minden mástól függetlenek és ezért elpusztíthatatlanok, mint pl. a légüres tér vagy a nirvána, és olyanokra, mint a „szanszkrita-dharmák”, amelyek száma felmérhetetlen; ezek más dharmákkal funkcionális összefüggésben keletkeznek, és rövid (sőt, a későbbi felfogás szerint csak egyetlen szempillantásig tartó) létezés után ismét megszűnnek. Minden egyes élőlény ilyen dharmakombinációk egymást szabályszerűen követő sorozatából áll. Annak az alapelvnek, amely szerint az én csak a lételemek folyamatosságát jelenti, és amely szerint az én által tapasztalt, átélt színes, hangos, szagos, ízlelhető, megérinthető, elképzelt világ az énnel elválaszthatatlan egységet alkot, következetes végigvitele esetén e tan szerint csupán a különálló életáramlatok végtelen sokasága létezik, amelyek időtlen idők óta áramlanak, és mindörökké ezt fogják tenni, ha csak ki nem apadnak. Az egyének különféle létezési formái tehát egy saját erejéből mindig megújuló folyamat egymást karmikus szükségszerűséggel követő fázisai, a folyamat ugyanolyan természetesen megy végbe, mint amilyen természetes, hogy az a láng, amelyet mindig új tüzelőanyag táplál, tovább lobog.

A kánon a dharmákat, amelyek a látszólagos individuumot alkotják, öt csoportra (szkandha) osztotta: rúpa, a testi; védaná, érzet; szandnyá, az észlelés (érzékelés) és képzelet megkülönböztetése; szanszkára, hajlamok (különösen karma-létrehozó szenvedélyek) és vidnyána (tisztá öntudat). A dogmatikusok

azon fáradoztak, hogy összeállítsák az élet és a megváltás szempontjából fontos dharmák jegyzékét és a fenti és további kategóriákba osszák.

A buddhista gondolkodásnak rendkívül nagy energiát kellett fordítania arra, hogy érthetővé tegye, miképpen jön létre egy korábban meghalt lény kialakította előfeltételekből törvényszerűen az új egyén, ha elutasítja azt a hitet, hogy létezik örökkévaló lélek-szubsztancia, amely a felbomló testből átvándorol az újonnan képződőbe; de ugyanakkor vitába száll azzal a tanítással is, amely azt hirdeti, hogy az egyéni lélek egy egyetemes szellemben tér vissza, majd ismét kiáramlik belőle. A megoldás, amelyet állítólag Buddha, éspedig még bódhiszattvaként, fedezett fel (Szamj. 12, 10), a híres „függőségben való keletkezés” (pratítja-szamatpáda) formulában rejlik, amely valószínűleg a buddhista dogmatika legősibb állományához tartozik, és minden bizonnyal joggal tulajdonítható Gautamának. Ez az ún. „okozati összefüggés-formula” 12 tagból áll, mindegyik tag egy dharmá (illetve dharmák egy csoportja); úgy vannak elrendezve, hogy a tagok láncot alkotnak, amelyben minden tag a megelőzőtől meghatározott, attól funkcionálisan függő viszonyban keletkezik. A tantétel a kánon több helyén is szerepel, de részletesen nincs megmagyarázva, ezért nem biztos, hogy már a legrégebbi időkben is úgy értelmezték, ahogyan a későbbi dogmatikusok egybehangzóan tették. A még ma is csaknem általánosan elterjedt magyarázat azt tartja, hogy a két első tag azokat a dharmákat nevezi meg, amelyek egy új élőlény jelenlegi létének a régebbi, elmúlt létben keletkezett előfeltételei. A 3-10. tag egy új individuum fokozatos keletkezését ábrázolja (3-5) és az ennek során létrejövő azon erőket, amelyek az eljövendő létformában történő újjászületésének előfeltételei lesznek majd (6-10). A két utolsó tag a jövendő létezés meghatározó momentumait közli, amelyek a korábbi karma-létrehozás következményei.

Az okozati összefüggés-formula legtömörebb megfogalmazása így hangzik:

A nem tudás (1) mint előfeltétel révén ösztönző erők (2) keletkeznek, az ösztönző erők létrehozzák a tudatot (3), a tudat a szellemi-testi individualitást (4), az individualitás a hat érzéket (5), a hat érzék az érintkezést (6), az érintkezés az érzetet (7), az érzet a vágyat (8), a vágy az élet utáni vonzalmat (9), az élet utáni vonzódás a karmikus létet (10), a lét az újjászületést (11), az újjászületés az öregséget, halált, bánatot, jajveszékeltést, fájdalmat, szomorúságot, kétségbeesést (12).

A formula egyes tagjait a következőképpen magyarázzák meg:

Korábbi élet:

1. Avidja, nem tudása annak az igazságnak, hogy minden földi, evilági dolog nélkülözi az állandó ént, azaz örökkévaló szubsztanciális lét nélkül való, mulandó és szenvedésteli.
2. Szanszkára, a karma-alkotó ösztönző erők, amelyek meghatározzák a sorsot az új újramegtesüléskor.

Jelenlegi élet:

3. Vidnyána, tudat, egy alakuló személyiség karmikus feltételektől meghatározott szellemi magja, amely a fogamzáskor jut be az anyaölbé.
4. Náma-rúpa, „név és alak”, a személyiség (egyén) szellemi és testi alkotórészei, az anya testében létrejövő öt szkandha kapcsolata.
5. Sadájatana, a „hat érzék”, az érzéki észlelés és a gondolkodás szervei, amelyek az új lényben keletkeznek, és amelyekkel kapcsolatba léphet a külvilággal.
6. Szparsa, az „érintkezés”, az érzékek és a gondolkodás „érintkezése” a külső világgal; ez a születéskor kezdődik meg.
7. Védaná, az „érzet”, amelyet az érzékeknek a tárgyakkal való kapcsolata idéz elő.
8. Trisná, a „vágy”, az érzéki vágy, elsősorban a nemi vágy, amelynek jelentkezésével, indiai elképzelés szerint, a karma-létrehozás tulajdonképpen megkezdődik.
9. Upádána, az „élet utáni vonzódás”, vagyis az intenzív vágyakozás, szó szerint: „birtokbavétel”, az érzéki világ „birtokbavétele”, hasonlóan ahhoz, ahogy a tüzelőanyagot birtokba veszi a láng.
10. Bhava, a „létesülés”, azaz a karma előidézése, ami az új létezés előfeltétele és az egyik létből a másikba való átmenet.

Jövendő élet:

11. Dzsáti, az (új) „születés”.

## 12. Dzsará-marana, „öregség, halál stb.”.

Az okozati összefüggés-formula az ősi filozófia egy darabkája, teljes mértékben magán viseli az archaikus gondolkodásmód bélyegét, amely mindennek, ami létezik, dologi létezését tulajdonított. A nem tudás, a vágy, a születés, az öregség, halál itt azonos szintre kerül az érzékszervekkel és az öntudattal, ennek megfelelően nincs különbség anyagi okok és hatások között. A dogmatikusoknak az a nyomatékkal hangsúlyozott tanítása, hogy új dharmát nem hozhat létre egy másik egymaga, hanem csak a különféle dharmák sokaságának együttműködése, elismert kommentárok véleménye szerint nem áll ellentétben a formula szövegével, mivel az minden egyes új dharmának csak a főokát tárja fel, és emellett még más dharmák is közreműködnek mellékokokként.

A lételemelek oksági láncát rögzítő formula értéke a buddhisták számára nem egyedül abban rejlik, hogy vele a cselekedetek megítélése következményeiről és az újramegtestesülésről szóló tanítást igyekeznek racionálisan alátámasztani, hanem főképp a megváltás elérése szempontjából van gyakorlati jelentősége. Ha tudjuk, hogy miképp keletkezik a fájdalom, az életvágy, a testi-lelki individuum, miképp a két létezés között hidat alkotó öntudat, a karmikus ösztönző erők, akkor elkerülhető, hogy a lejárt élethez mindig megint új élet kapcsolódjék. Negatív, visszafelé olvasott formájában a formula feltárja az újjászületés megszüntetésének lehetőségeit. Ez abból adódik, hogy a vágyak és akarat megnyilvánulások okainak nem tudása az, ami szükségszerűen újramegtestesüléshez vezet. A világ valódi természetének megértését akadályozó elvakultság megszüntetése és minden földi dolog mulandóságának, lényegtelenségének és szenvedésteljes voltának felismerése a kiindulási pont a megváltáshoz vezető úton; ez a nagy fordulópont az egyéni életáramlás kezdet nélküli létfolyamatában.

### d) Erkölcs és áhítat

A régi buddhizmus az egyéneknek kívánja megmutatni a megváltáshoz vezető utat; az egyén azzal, hogy távol tartja magát a rossztól, jótetteket visz véghez, lelkét elmélkedéssel megtisztítja, fokozatosan eljut a nirvánába. Buddha nyilatkozatainak túlnyomó része intelem az erkölcsös életmódra. Mivel nincs isten, aki parancsokat ad ki, és ezek meg nem tartását bünteti, ezért a buddhista parancsolatok tisztán erkölcsi parancsok, vagyis olyan előírások, amelyek lehetőséget biztosítanak arra, hogy az ember az erkölcsi világrénddel összhangban éljen. Aki ezeket követi, az fokozatosan átkerül a szarszára evilági partjáról a túloldalra, a nirvánába. A gyakorlati etikát a Magasztos alábbi kijelentése foglalja össze: „Gyilkosság, lopás, nemi kicsapongás, hazugság, rágalmazás, gyalázkodás, fecsegés, kapzsiság, rosszindulat és téves nézet: ez az innenső part; a szakítás ezzel a tíz dologgal: ez a túlsó part” (Ang. 10, 170). Az említett fő tilalmakhoz: gyilkosság, lopás, házasságtörés, hazugság, hozzájárul még az alkoholtilalom; ez az öt alkotja az öt szabályt (pancsa-síla). A világiaknak csak ezt az öt vagy tíz parancsolatot kell megtartaniuk, a szerzetesekre ezek szigorúbb formája érvényes (semmitféle nemi érintkezés), és ezenkívül még egész sor részletesen kidolgozott rendszabálynak kell eleget tenniük. Nagy súlyt helyeznek az elmélkedésre, mivel ez vezet el a lélek megszabadulásához minden rossztól.

A hínájána ősi etikája individualista érzelmi etika, az összesség jóléte bizonyos mértékig az egyén helyes magatartásának mintegy örvendetes következménye és kellemes mellékterméke; a végső cél azonban, amelynek érdekében „mozgásba hozták a törvény kerekét”, nem ez, hiszen a világkorszakokról és a kezdet nélküli szanszárában létező végtelen sok élőlényről való egész elképzelés nem teszi lehetővé, hogy a világ tökéletesedésébe vetett hit kialakuljon. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a szent életű buddhisták igyekeztek erkölcsi alapelveiket általános érvényűvé tenni. Ennek a törekvésnek szép, a világon egyedülálló dokumentumai Asóka király ediktumai (I. 98. I.) az i. e. 3. század közepéről. Közülük a másodikban ezt mondja: „Pijadaszi [Asóka másik neve] király, az istenek kedveltje, saját és szomszédai birodalmában mindenfelé meghagyta, hogy létesítsenek lakhelyeket, lakhelyeket az embereknek és lakhelyeket az állatoknak. Elrendelte, hogy ahol nincsenek az emberek és az állatok számára hasznos növények, oda mindenüvé vigyenek ilyeneket, és ültessék el őket. Az utak mentén fákat ültetett, és kutakat ásott az emberek és az állatok számára.” Kilencedik szikla-ediktumában kárhoztatja a külsőleges rítusok túlértékelését, helyettük erényes tetteket ajánl, igazi és hasznos, áldást hozó cselekedetként (mangala): „Balgá nők még sokfajta és különféle értelmetlen és haszontalan üdvözítő szertartásokat végeznek. Pedig csak a következő üdvöt hozó szokások azok, amelyek valóban gazdagon gyümölcsöznek: jóakarát a rabszolgák és szolgák iránt, tiszteletadás a tiszteletet érdemlő személyeknek, az élőlények megkimélése, bőkezűség a bráhmanákkal és aszkétákkal szemben... A jámbor étellel szerzett üdvözítő erő soha nem évül el. Még ha ebben az

életben nem is éri el célját, akkor is végtelenül nagy érdemet jelent a túlvilágon.”<sup>36</sup>

Asókéra még ma is mint az uralkodó mintaképre tekint minden buddhista, mert jól kormányozta alattvalóit, támogatta a szerzeteseket, nem háborúskodott, és főképp mert ő maga is a törvényeknek megfelelően élt. Hiszen Indiában éppúgy, mint Kínában, azt a hitet vallották, hogy az uralkodók erénye nem csupán abból áll, hogy magatartásukkal mintaképpül szolgálnak alattvalóiknak, hanem az egész ország boldogulásán kell fáradozniuk. Így mondja ezt az *Anguttara-nikája* (4, 70): „Ha a királyokból hiányzik az erény, akkor hiányzik az erény hivatalnokaikból is; ha a hivatalnokok nem erényesek, akkor a bráhmanák és a polgárok sem erényesek; ha nem erényesek a bráhmanák és a polgárok, akkor erény nélkül élnek a parasztok is; ha a parasztok nem erényesek, akkor a Nap, a hold és a csillagok letérnek helyes pályájukról. Akkor megszűnik a nappalnak és az éjnek, a hónapoknak, az évszakoknak és az éveknek szabályos váltakozása. Azután ellenkező irányba kezdenek fújni a monszunszelek. Akkor megharagusznak az istenek, és az esőisten nem ad megfelelő esőt. Ha pedig nem esik elég eső, akkor nem érik be rendesen a termés, és akkor az emberek élete megrövidül, rútak, gyengék és betegesek lesznek.” Ha a kánonnak ez a részlete ki is tér az államélet kérdéseire, a buddhista iratok általában mégis kizárólag arra törekednek, hogy az egyént a világról való lemondásra biztassák, és eljuttassák a megváltáshoz, nem pedig arra, hogy előírásokkal szolgáljanak az állami és társadalmi élet számára. Bár a buddhizmus fontos célnak tartja az állam és társadalom megfelelő és célszerű rendjét a világiak erényeinek kibontakoztatása és a szerzetesi közösségek virágzása nélkülözhetetlen előfeltételeként, ugyanakkor azonban nem tekinti a maga feladatának, hogy ennek megvalósításáról gondoskodjék, hanem átengedi ezt a tevékenységet a világi hatóságoknak, és megelégszik azzal, hogy ezeket a saját szellemével áthassa. Csak később alakult ki egyes buddhista országokban bizonyos mértékben a buddhista jog- és államelmélet.

A buddhista vallási élet vezetése kezdettől fogva teljes egészében a szerzetesek kezébe került. A szerzetesek többnyire kolostorokban élnek, számos előírás (szüzesség, a koldulással szerzett ételmezt csak délelőtt szabad elfogyasztaniok) megtartása közepette, életüket a meditációnak szentelik. A külső formák, amelyek között életük folyik, rendkívül egyszerűek; a két szertartás, amely a világból való „kilépés”-t, és a novíciusi idő eltelté után a rendbe való belépést kíséri, tulajdonképpen formulák gépies elmondásából áll, amelyekkel meghatározott kötelességeket vállalnak magukra. A világiak, akik adományaikkal, alamizsnával és kegyes alapítványokkal biztosítják a szerzetesek anyagi életlehetőségeit, cserébe vallási útmutatást kapnak tőlük, főként az upavaszatha-napokon, azaz telihold és a többi nagy holdfázis idején.

A kultusz a régebbi időkben ereklyék tiszteletére korlátozódott, amelyeket sztúpákban [emléktemplom] vagy dágobákban (dhátugarbha: „ereklyetartó”) helyeztek el, csak később terjedt el az a szokás, hogy Buddhát és mitikus elődeit képeken, szobrokon ábrázolják, és éppúgy, mint a hinduk istenábrázolásaikat, virágadományokkal és más ajándékokkal tisztelik. Mivel a buddhák a nirvánában maradéktalanul elenyésznek, nem vehetnek tudomást az áhítatos hívők kultikus cselekedeteiről, és nem is jutalmazhatják meg értük őket. A kultusz célja a még ma is érvényes elképzelés szerint csupán az, hogy a közben keletkező áhitat a hívő lelkét megtisztítsa, és ily módon megváltás felé irányítsa.

Ez az átszellemült kultusz sohasem lett volna képes arra, hogy nagyszámú, részben még alacsony kulturális színvonalon álló ember igényeit kielégítse, ha az egyedüli forma lett volna, amely a világiak számára vallásos tevékenységük kifejtésére rendelkezésre áll. A középkori indek, hasonlóan a mai szingalézekhez, burmaiakhoz és sziámiakhoz, Buddhán kívül még számos démont, szellemet, továbbá férfi és női istenséget is tiszteltek, abban a reményben, hogy tőlük világi előnyökhöz juthatnak. Habár ezek a „dévatak” bizonyos meghatározott tisztségek hosszú életű, de a szanszárának alávetett betöltői, tudásban és hatalomban elmaradnak a buddhák mögött, másrészt viszont földöntúli erővel rendelkező eleven és aktív lények, így a buddhakkal ellentétben, abban a helyzetben vannak, hogy a nekik szentelt kultuszt jótéteményekkel megjutalmazhatják. Ilyen körülmények között érthető, hogy ezeknek az isteneknek a tisztelete a néphitben mindig jelentős szerepet játszott, még ha a szerzetesek műveiben nem is történik erről sok említés.

### 3. A „nagy szekér”

#### a.) A szent iratok

---

<sup>36</sup> Winternitz, M.: *Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipitaka*. [A régebbi buddhizmus a *Tipitaka* szövegei szerint.] Tübingen, 1929, 149. 1. ( *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. [Vallástörténeti olvasókönyv.] 11.)

A „nagy szekér” (mahájána) buddhizmusa a tan régebbi formájának kibővítése; ezért hitelesnek ismeri el a hínájána kánonját, de egy sor más szent irattal egészíti ki azt, amelyeknek nagyobb értéket tulajdonít, mivel ezek korszerűbb, noha állítólag már Buddha által hirdetett, de mindeddig rejtve maradt és csak most felfedezett bölcsességeket tartalmaznak. A mahájána szútrái (tankönyvei) közül az alábbi szanszkrit nyelven írott és kínai, valamint tibeti fordításban is rendelkezésre álló művek a legfontosabbak: *A bölcsesség tökéletessége* (Pradnyápáramitá), kínaiul i. sz. 170; *A Tiszta Ország rendszere* (Szukhávatí-vjúha), kínaiul i. sz. 147-187; *A Jó Törvény Lótusza* (Szaddharma-pundaríka), kínaiul i. sz. 265-316; *A tan ceyloni kinyilatkoztatása* (Lankávatára), kínaiul 4-6. század; *A Buddha-ékszer* (Buddhávátamszaka), kínaiul 4-8. század. A szövegek keletkezési ideje nem bizonyos, a kínai változatok megjelölt keletkezése mégis támpontot ad annak alsó határáról. Ezekhez és más szent iratokhoz még számos mű járul, amelyeket emberi szerzőknek, költőknek, egyháztudósoknak és filozófusoknak tulajdonítanak. A szanszkrit nyelven ránk maradt mahájána-szövegek száma rendkívül csekély azokhoz képest, amelyek csak kínai vagy tibeti fordításban maradtak fenn. Ennek oka az, hogy a buddhizmusnak Elő-Indiából való eltűnése után a szanszkrit szövegeket ott többé nem foglalták írásba, hanem csak Nepálban vagy az indiai kultúrkörhöz tartozó más országokban hagyományozódott tovább, míg a kínai és tibeti változatok máig használatban maradtak, és másolatok is készültek róluk.

#### b) A mindenség egységes voltáról szóló tanítások

A hínájána filozófiája az élőlényekből és az élettelen anyagból álló világot a múlékony, törvényszerűen együttműködő lételelemek (dharmák) sokféleségévé bontotta fel. A nirvána a változó világgal (szanszára) szemben valami egészen más; a nirvána és a szanszára olyan ellentétek, amelyek nem vezethetők vissza valamilyen végső egységre. Az i. sz. 2. században élt Nágárdzsuna „középső tana”, amely „A bölcsesség tökéletessége” szútráin alapul, viszont monizmust [1. 100. 1.] hirdet. Mindannak, ami mulandó, és ami valami mástól függően keletkezik, vagy létezik, szerinte nincs igazi realitása, nem valóságosabb, mint egy gyorsan tovatűnő álm. Valóságos csak az, ami nem keletkezik, és nem múlik el, nem korlátozott sem térbelileg, sem időbelileg, sem fogalmilag, sem okozatilag. Ez az az „üresség” (súnja), amelyben a változás végtelen láncára fűzve, egy elvarázsolt lélekhez hasonlóan minden felbukkan, majd ismét eltűnik. Az „üresség” tehát az a viszonylagos semmi, az a feneketlen szakadék, amely felett minden lebeg, nem pedig valami végső őszubsztancia, amelyből minden keletkezett. Az „üresség”, amely az egyedüli változatlanul maradandó a szüntelenül változó jelenségek áradatában, egyenlő a nirvánával; ez tehát tulajdonképpen minden lény sajátja már, noha közülük sokan vakságukban ennek nincsenek tudatában. A bölcs, aki megszabadítja magát a tévedésekből köré szőtt irreális korlátoktól, már itt a földön a nirvánában érzi magát, és halála után azzá lesz, ami mindig is volt: a kifejezhetetlen és meghatározhatatlan ürességgé, amelynek Minden-Egy voltában megszűnik lét és nemlét minden különbsége. A buddhák és tanaik Nágárdzsuna szerint végső fokon természetesen éppoly valótlanak, mint a sokság világa, mégis értékesebbek annál, mert megmutatják a gyakorlati módját, hogyan lehet a látszatvilágot saját eszközeivel legyőzni.

Más úton jár Aszanga (i. sz. 4. század) „csak tudat-tana”. Eszerint nem létezik valóságos külvilág, mindaz, amiről azt hisszük, hogy tudatunkon kívül észleljük, valójában annak kivetülése. Ha tudatunkat elemezzük, akkor azt tapasztaljuk, hogy minden individuális szellemi élet végső alapja a „tároló tudat” (álaja-vidnyána), amely hasonlóan egy mindig megtelő tartályhoz, az egyén tevékenységének forrása, valamint tapasztalatainak és karmikus rendeltetéseinek gyűjtőmedencéje. Ez a „tároló tudat”, amely időtlen idők óta, létezésről létezésre folytatódik, a bráhmaista rendszerekben lelket helyettesíti, különbözik azonban tőle abban, hogy nem állandó szubsztancia, hanem szakadatlan változásban levő áramlat. E változékonyság miatt éppoly kevésbé tulajdonítható neki valóságos, maradandó létezés, mint a gondolatoknak vagy a külvilág általuk kialakított dolgainak. Az egymás mellett áramló személyiség-kontinuumok vagy tároló tudatok (tudattárok) számára alapul szolgáló végső, kizárólagos realitás tisztán szellemi: a szubjektumra és objektumra szét nem választott tudat. Ez a szavakkal ki nem fejezhető, hanem csak meditáció segítségével, intuitív úton felfogható „ilyenség” (tathatá) minden feltételezettnek maradandó alapja. Ennek az abszolútnak a relatívhoz való viszonya nem határozható meg másként, mint „se nem különböző, se nem nem különböző”. Ha ugyanis minden, ami relatív, teljességgel különböző volna az abszolúttól, akkor egyáltalán nem is létezhetne, ha ellenben azonos volna vele, akkor hozzá hasonlóan tisztának és tökéletesnek kellene lennie.

A két mahájána-iskola abban különbözik egymástól, hogy a „középső tan” nem ismer el semmiféle olyan pozitív „magában való valóságot”, amelyen minden mulandó nyugszik, hanem csupán egy meghatározhatatlan űrt, amelyben úgy jelenik meg minden, mint a villám az üres világűrben, a „csak

tudat-tan” viszont úgy képzei, hogy valamennyi jelenség nem viszonylagos, hanem abszolút, szellemi alapon nyugszik. Mindkét tanítás nagy befolyásra tett szert India határain túl. Tibetben főként Nágárdzsuna rendszerét tanulmányozták, sőt kifejezetten a dalai lámák államfilozófiájának volt tekinthető. A „csak tudat-tan” elsősorban Kínában és Japánban lett nagy jelentőségű.

A Távol-Keleten azonban később hiánynak érezték azt, hogy ezek a tanok nem mondanak közelebbit az abszolútum és a jelenségek változó világának viszonyáról, és emiatt csupán a „teljesen kifejlett mahájána rendszer” tökéletlen előzményeinek tekintették őket. A „teljesen kifejlett mahájána rendszer” a jelenségek világát kifejezetten az abszolútum megnyilvánulásának látta. Ezt az ens realissimumot<sup>37</sup> a japán tendai- és singon-iskolák a Mindenség-Buddhával, Vairócsanával azonosítják. A világ hat összetevője, az elemek: a föld, a víz, a tűz, a levegő, a tér (éter) és a tudat nem más, mint Vairócsana megjelenési formái, az összes buddha, bódhiszattva, isten, ember, állat, növény, hegy csupán az ő egyedül alakjai, hasonlóképp az ő tevékenysége nyilvánul meg a víz zuhogásában, valamint a szél fúvásában és a testi cselekedetekben, a beszédben és a gondolkodásban. Ez a kelet-ázsiai természetérzéstől áthatott szemlélet tehát a jelenségek világát, a régebbi idők filozófiájával ellentétben, nem tartja lényegtelennek, mulandónak és szenvedéstelinek, hanem az egyetemes szellem megnyilvánulási formájának: az örökkévaló nemcsak alapja a világ létének, hanem milyensége is tőle függ. A Mindenség-Buddha ebben a felfogásban bizonyos értelemben azonos a panenteista hinduk mindenség-istenével, de míg a világnak a *Bhagavadgítában* megjelenített örökkévaló ura felette áll minden jónak és rossznak, és a belőle kiáramló lényeket bábszínházi figurákként táncoltatja, egyeseket kegyesen megszabadít a szanszárától, másokat a poklokra vagy démoni anyaölbe taszít, addig a Mindenség-Buddha kizárólag a megváltás megszemélyesített princípiuma. Nem ítél, és nem büntet, hanem csak megváltást és boldogságot hoz. Csak mert az élőlényeket vakká teszi a tudatlanság és a szenvedély, azért nem képesek megérteni saját valódi természetüket, amely egy a Mindenség-Buddhával, és azért nem ismerik fel a kozmosz és az ember erőiben az ő áldásos tevékenységét. E nézet szerint tehát ahhoz, hogy az emberek megtalálják a szenvedéssel teli, változó világban az annak alapul szolgáló isteni Minden-Egyet és ennek révén a megváltást, nem kell más, csupán szellemi átalakulás.

Azokat a különböző formákat, amelyeken a mahájána monizmusa végighaladt, ha tökéletlenül is, de talán érthetővé teszi az alábbi hasonlat: Nágárdzsuna szerint csupán a szakadék, az üres tér a valóságos, minden egyéb az okok és következmények kezdet nélküli, szakadatlan láncban folytatódó fantazmagóriája. Aszanga szerint az abszolútum, a mindenség-szellem egy óceán, az óceán hullámai a karma szelétől előidézett jelenségek, amelyek ily módon egyszerre azonosak vele, és mégis különböznek tőle. Az ún. kifejlett mahájána szerint viszont az óceán hullámai is az abszolútumnak valóságos, reális hatásai. A járatlan hajós számára ezek is veszedelmesnek, szenvedést hozónak látszanak; ennek oka az, hogy nem mérhetetlenségükben, „sub specie aeternitatis” nézi, hanem saját kis, vággyal teli énjéhez viszonyítja őket.

### c) Az aktivista etika

A „kis szekér” olyan etikát tanított, amely az egyén öntökéletesítését tekintette legfőbb céljának, és amely ezt az ideált a világról lemondó szentben látta megvalósultnak, az „arhat”-ban, aki már itt a földön megszabadult a tévedésektől és a vágyaktól, és a halálban teljesen megsemmisül. A régi tanítás szerint kevés kiválasztott lény van, aki később a buddha rangot elnyerheti, és mint ilyen nemcsak saját üdvössége érdekében, hanem másokért is tevékenykedhet. A mahájána nézete szerint az emberi erő indokolatlan lebecsülésének számít, ha valaki azt hiszi, hogy kevés kivételtől eltekintve, a többség a legjobb esetben is csupán saját megváltásáért fáradozhat anélkül, hogy embertársai üdvösségéért bármit is tehetne. Ezért úgy véli, hogy ha nem is mindenki, de legalábbis sok lény van predestinálva arra, hogy végül buddhává legyen, és másoknak megvilágosodást nyújtson. Ennek előfeltétele: aki elhatározza, hogy a Buddháságra törekszik, az ünnepélyes bódhiszattva-fogadalmat tesz. Ebben kinyilvánítja, hogy minden lénynak segít, és valamennyi ezután bekövetkező újramegtestesülésében mások javára fog tevékenykedni. Az önmaga és mások közötti különbséget az a felismerés hidalja át, hogy saját én nem létezik, hanem csak a dharmák ideiglenes összetömörülése, és az idegen én ugyanazt a szenvedést és örömet érzékeli, mint a saját, ezért a kettő közötti különbség csak múltó és viszonylagos. Valamennyi teremtmény összetartozik mint egy test tagjai. A meditatív elmélyedésben éppúgy, mint a gyakorlati életben a bölcs-jelölt megvalósítja „a felebarátnak saját énné való átváltoztatását”. Az idegenre úgy tekint, mint hozzá közelállóra, úgy, hogy ráruházza az apa, anya, fiú és lány fogalmát. Minden lény iránti

egyetemes szeretete nem ér véget az ellenségnél sem, nem táplál haragot iránta, mert tudja, hogy saját maga a bekövetkező balsors karmikus előidézője. „Valamikor régebben egyszer valakinek hasonlóképpen én okoztam ugyanilyen szenvedést, ezért sújt most ez a baj. Fájdalmamnak két oka van: az egyik az ellenség fegyvere, a másik saját testem. Tőle származik a fegyver, tőlem a test. Ugyan kire haragudhatnak most? Ezt az ütésekre érzékeny, test formájú daganatot én szereztem magamnak. Ha ezen fájdalmat érzek, ki ellen kellene nekem, a szenvedélytől elvakultnak, dühöngennem?... Ha az ellenségeimmel szemben türelmet tanúsítok, ezzel jóváteszem sok vétkem, ők azonban miattam a hosszan tartó kínok poklába kerülnek. Én vagyok tehát az, aki bajt okozok nekik, és ők azok, akik jót cselekszenek velem ... Az sem helyes, ha gyűlöletet érzek azok iránt, akik a buddha-képeket, -sztúpákat, és az igaz vallást pusztítják, hiszen ezek a képek stb. nem szenvednek a fájdalomtól.”<sup>38</sup>

Ha a buddhaság emberi várományosa magát valamennyi erény megvalósításával fokozatosan a tökéletesség magasabb fokára emelte, földi halála után felsőbbrendű világokban újjászületik, és onnan gyakorolja áldásos hatalmát valamennyi élőlény érdekében. Mint szabadító és üdvhozó segít azoknak, akik kéréssel fordulnak hozzá; hogy enyhítse az elkárhozottak gyötrelmeit, ráveti magát a pokol tüzének zsarátnokára, és különböző alakokban jelenik meg, hogy prédikációival a többieket hozzásegítse a megváltáshoz a számukra megfelelő módon.

Némely bódhiszattva tettvégya oly nagy, hogy tartósan meg akar maradni ebben az állapotában, és lemond a buddhának járó nirvánáról. Az a hit, amely szerint a mások javára végzett szakadatlan tevékenység a legmagasabb rendű valamennyi törekvés közül, és annak is kell maradnia, csúcspontját a nirvána fogalmának új felfogásában érte el: az a nirvána, amelybe a hínájána szentje halálakor bekerül, „hasonló egy lámpa kialvásához”, és boldog nyugalomból áll, de az elérhető legmagasabb rendű megváltási állapotnak csupán alsóbb szintje. A legmagasabb szintű nirvána nem statikus, hanem dinamikus (apratisthita), szenvedéstől, szenvedélyektől, karmától és korlátoktól mentes lét, amelyben a buddha szakadatlanul jótéteményeket gyakorol mindegyik világban és valamennyi lényel, „mint egy esőfelhő, amely vizét egyformán önti magasra és mélyre, jóra és rosszra”.

#### d) A bódhiszattvák és a buddhák

A hívő mahájánista abban reménykedik, hogy egyszer belőle is bódhiszattva és buddha válhat; addig pedig, amíg ő maga nem emelkedett fel a megismerés és az erény magasabb fokára, tiszteli azokat, akik szellemi pályájukon messzebb jutottak nála, s a felsőbbrendű világokban trónoló bódhiszattvaktól és buddháktól törekvéseinek támogatását várja. A „kis szekér” megelégszik azzal, hogy különböző legendákat beszél el Gautama Buddhának azokról a korábbi létezéseiről, amikor még bódhiszattvaként állati, emberi vagy isteni alakban a szanszára kötelékében tévelygett. Jelenleg élő és kegyeket osztó bódhiszattva e tan szerint csak egy van: Maitréja, a jövő Buddhája, szerepe azonban nem sokban különbözik attól, amit a „nagy szekér” iskolája tulajdonít a bódhiszattváknek. Ezek a bódhiszattvák, különösen Mandzsusri („a bájos szépségű”) és Avalókitésvara („az Úr, aki [kegyesen] letekin”, vagy „a látottak Ura”, azaz a világ ura, gyakran nevezik Lókésvarának is), a tűztől vagy víztől származó veszedelemben segítenek, óvják a foglyokat, védelmezik az utazót, meggyógyítják a beteget, és elhárítanak minden szenvedést, ha az őket megillető tiszteletben részesítik őket.

A mahájánában a buddhák helyzete és jelentősége is alapvetően megváltozott. A „kis szekér” tanítása szerint buddhák csak ritkán jelennek meg a földön, és ugyanabban a világrendszerben soha sincs egyszerre több. Habár a buddha képes csodatetteket véghezvinni, ameddig emberként bolyong a földön, mégsem egyéb „útmutató”-nál, a szent életmódra ösztönzőnél, nem megváltó, és halála után nem gyakorol többé közvetlen hatást a hívőkre. A mahájána szerint buddhák minden időben megjelennek a világban, „számuk végtelen, mint homokszem a Gangeszben”. Képesek arra is, hogy miután földi látszat-testük (nirmána-kája) feloszlott, „gyönyörű testükkel” (szambhóga-kája) a földöntúli világban megajándékozzák a kegyes hívőket, miközben ezzel egyidejűleg „a legmagasabb rendű valóság- (vagy a világtörvény-)testükkel” (dharmakája) felülemelkedve az egész sokságon, eggyé válnak az abszolútummal.

A mahájána-szövegekben megnevezett buddhák roppant sokaságából kettő emelkedik ki, akiknek a hívők hitében különleges hely jut: Amitábha és Vairocsana. Amitábha („mérhetetlen fényű”) állítólag, amikor aionokkal [1. 77. 1.] azelőtt Dharmákara szerzetesként az akkori Buddha Lókésvararádzsát tisztelte, fogadalmat tett, hogy maga is buddhává lesz, de azzal a feltétellel, hogy (jótettei erejével) egy buddha-országot hozhasson létre, amelyben nincs szenvedés, és mindenki, aki ebben az országban

---

<sup>38</sup> Sántidéva *Bódhicsarjatarája* 6, 42 skk., Winternitz, M.: *Der Mahayana-Buddhismus*. [A mahájána-buddhizmus.] 55. I. (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*. [Vallástörténeti olvasókönyv.] 15.)



újjászületik, képes legyen megérni a nirvánára. Miután Dharmákara számos világkorszakon át bódhiszattvaként jót tett a lényekkel, elnyerte a megvilágosodást. Amitábha vagy Amitájusz („mérhetetlen hosszú életű”) néven „Szukhávati”-ban, a „Tiszta Országban” időzik, a kozmosz nyugati részén elterülő képzeletbeli paradicsomban, ahová mindazok kerülnek haláluk után, akik Amitábha megmentő segítségével bizakodva, imával oltalomért fordulnak hozzá. Ebben a boldog országban, ahol nincs vágy és fájdalom, ahol ismeretlen a tulajdon fogalma, és minden lakó lótuszvirágon ül, vagy lótusz kelyhében lakik, kizárólag vallásos dolgokkal foglalkozik, és mindenki, aki utolsó újrámegtestesülését itt éli át, Amitábha prédikációi segítségével eljut a megváltáshoz. A „nyugat paradicsomá”-ba jutás az eredeti elképzelés szerint tehát nem az aszkézis és a megismerés tövises útján érhető el, hanem az Amitábhába vetett bizalomteli hit könnyen járható ösvényén, és innen az élőlények, mivel minden kísértés és akadály hiányzik, fáradság nélkül, megtisztulva emelkednek fel a nirvánába. Később egyeseknek annyira megtetszett a boldog csodaország eszméje, hogy az ebben való tartózkodást nem a cél felé vezető útnak tekintették, hanem magává a célá léptették elő, sőt voltak, akik a Szukhávátit az igazi nirvánának nevezték. E hit követői Amitábha alakját is egyre nagyobb magasságba emelték; több buddha egyikéből ő lett a legfőbb buddha, a fény és az élet voltaképpeni princípiuma: kezdetben csak mérhetetlenül hosszú életet tulajdonítottak neki, amelynek lejártával a nirvánába jut, később azonban már úgy hitték, hogy üdvös tevékenysége sosem ér véget. Egy másik buddhát, akit az őt külön tiszteletben részesítők közül sokan a legfőbb lény rangjára léptettek elő, „Vairócsaná”-t („Naphoz hasonló”) — mint a 124. sk. lapon már láttuk — egyes kelet-ázsiai szekták a jelenségek sokságában megnyilatkozó legfőbb valóságnak tekintenek.

A még ma is valamennyi hínájánista és a „nagy szekér” sok követője által szilárdan vallott eredeti nézet szerint a buddha olyan lény, aki kezdetben nem különbözik a többiektől, később azonban fokozatosan mentessé válik minden tévedéstől, megvilágosodása révén minden természeti korláton felülemelkedő bölcsességre tesz szert, és ennek következtében az összes isten és ember felett áll. A mahájána a buddhák sokaságáról szóló régi elképzelést úgy fejlesztette tovább, hogy végtelen számú buddhát tételezett fel, másrészt azonban felállította azt a teóriát, hogy végső fokon minden buddha azonos. Az a tendencia, hogy egyes iskolák az általuk kiváltképp tisztelt buddhát közvetlenül az abszolutummal vagy a dharmakájával azonosították, panenteista eszmékhez való közeledésre vezetett. Ez akkor jutott teljességgel érvényre, amikor egy bizonyos buddhának a kozmikus legvalóságosabb létezőként [1. 124. (ens realissimumként) való felfogása teljesen háttérbe szorította azt az elgondolást, amely szerint ő csak fokozatosan és lépésről lépésre jut el a teljes megvilágosodáshoz, és ezzel megszületett az az — önmagában kifejezetten buddhista — elképzelés, hogy van egy „kezdetből” (ádi), tehát „öröktől fogva” megvilágosodott „ős-buddha” (ádi-buddha), aki meditációja (dhjána) segítségével négy vagy öt más buddhát hozott létre, az ún. „dhjáribuddhákat”, akik az elemek, a színek, az évszakok stb. patrónusaiként tevékenykednek. A meditáció-buddhák ismét meditáció (dhjáni)-bódhiszattvákat hoznak létre, akik az élőlények érdekében fejtik ki működésüket. Valamennyi eddig említett buddha és bódhiszattva eszményien tökéletes lény, akik földöntúli régiókban tartózkodnak. Azok az ember-buddhák (mánusi-buddhák), akik megjelennek a földön, csak a természetfeletti dhjáni-buddhák visszatükröződései vagy kisugárzásai. A meditáció-buddhákat, meditációbódhiszattvákat és ember-buddhákat a különböző rendszerek kapcsolatba hozzák egymással; így a Nepálban elterjedt felfogás szerinte dhjáni-buddha Amitábhának a dhjáni-bódhiszattva Avalókitésvara a szellemi fia, az ember-buddha Sákjamuni pedig a földi visszatükröződése. Amint látjuk, a késői indiai buddhizmusban és a legtöbb kínai, japán és tibeti iskolában a történeti Gautama vagy Sákjamuni Buddha alakja teljesen háttérbe szorult azokkal a nagyszámú buddhákkal szemben, akik a misztikus gondolkodás teremtményei. Az e buddhákhöz kapcsolódó elképzelések mindjobban eltávolodnak azoktól a régebbi tanításoktól, amelyeket a „kis szekér” Ceylonban és Hátsó-Indiában mindmáig megőrzött, és a földöntúli istenségek elképzeléséhez közelednek. Az erősen hinduizált kevert rendszerektől eltekintve, a buddhista gondolkodás e késői megjelenési formáiban ennek ellenére még eleven a buddhista alapeszme, amely szerint a világ folyását és az egyén sorsát nem a világ örökkévaló ura irányítja tetszése szerint, gondviselészerűen, hanem az a karmikus ítélet rendíthetetlen vastörvényének van alávetve. A sok bódhiszattva és buddha, miként a legfőbb Mindenség-vagy Ős-Buddha mind a szanszára kötelékeitől megszabadító megváltó kegyelem megszemélyesítője, és nem a szenvedéssel teli, nyugtalan világ alkotója vagy uralkodója. Éppen az az erős hasonlóság; amely az Amitábha-hitet a keresztény kegyelem vallásával, a Vairócsana-kultuszt a hinduista panenteizmussal bizonyos fokig kapcsolatba hozza, teszi szükségessé, hogy határozottan felhívjuk a figyelmet arra, hogy európai értelemben vett istenhitről, vagyis a világ teremtőjébe és kormányzójába vetett hitről itt nincs szó. Ellenkezőleg, a buddhizmus ebben is hű maradt eredetileg elfoglalt álláspontjához, amely a világ kezdetének kérdését mint megoldhatatlant elvetette, és a világ folyását, valamint az egyén sorsát egyedül cselekedetei megítélésének következményeiből magyarázta, és

ezért mentesült egy teodicea<sup>39</sup> szükségességétől.

#### e) A kultusz

Az a körülmény, hogy a buddhák és bódhiszattvák végtelen sokaságát tisztelték, akik az embereknek a tökéletesség felé vezető útjuk során nemcsak az akadályok elhárításában segítenek, hanem földi bajaikban is melléjük állnak, szükségessé tette a kultusz gazdagabb kiépítését is. Ezért a nirvánában végleg kihunyó világmegvilágosító szobrai előtti egyszerű imádkozás mindinkább helyt adott egy bonyolult rituálénak, amelynek célja, hogy elnyerjék a kegyét azoknak a megváltáshozóknak, akik „szétszakítják a szenvedés hálóját, orvosai a betegek, a boldogtalannak pedig apja és anyja lesznek”. Az a régi elképzelés, amely szerint a végrehajtott szakrális cselekmények nem úgy nyerik el jutalmukat, hogy mivel a földöntúli lényeknek örömet okoznak, ezért azok valamilyen módon hálásnak mutatkoznak értük, hanem úgy, hogy ezek az aktusok önmagukban hatékonyak, képesek bizonyos erőket létrehozni, és a hívőknek transzcendens érdemeket szerezni, az újabb felfogás mellett változatlanul fennmaradt. Sőt, előfordult, hogy a földöntúli lényekhez intézett fohászok idővel mágikus hatású formula rangjára emelkedett, és úgy gondolták, hogy e formulák kimondásával érdemeket lehet szerezni. Ilyen pl. a Tibetben elterjedt, közismert hat szótagú varázsszó, „(Om mani padmé hüm”, eredetileg valószínűleg Manipadmához, az Avalókitésvarához közel álló istennőhöz intézett ima volt, később azonban Manipadmá nevének („akinek drágakőből való lótusza van”), a két áldást osztó hang: „óm” és „hüm” között álló vocativusát locativusnak (padmé = a lótuszban) és egy előtte álló nominativusnak (manih helyett mani = a drágakő) magyarázták, és így értelmezték: „a drágakő a lótuszban van”. E szent szavaknak a legkülönbözőbb misztikus magyarázatokat adták, pl.: „a buddha megjelent a világban” és hasonlókat. Mindenesetre feltételezik, hogy a formula alkalmazása gyarapítja a jótettek kincstőmegét. A *Kárandavjűhában* (67, 69 skk.) egy bódhiszattva azt mondja: „Meg tudom számlálni, hogy hány homokszem van a négy nagy óceánban, de nem tudok számot adni annak az érdemnek a nagyságáról, amelyet a hat szótagú nagy varázsszó kimondása jelent.”

A buddhák, bódhiszattvák és a kíséretükhöz tartozó felsőbbrendű lények kultusza, akárcsak a hindu isteneké, szent szavak és mondások gépies elhadarásán kívül ábrázolásaik és sztúpáik rituális körülményeiből, víz, gyümölcs, illatszerek, mécsesek adományozásából, ünnepélyes „nagy misék” és „misék” rendezéséből áll, amelyek során a papok szimbolikus eszközök stb. alkalmazása közepette meghatározott ceremóniákat végeznek, és más hasonlókból. A mahájána kultusza méreteiben és jelentőségében oly módon is állandóan gyarapodott, hogy magába olvasztotta a hindu istenek tiszteletét is. Bár a „kis szekér” hívei maguk is tisztelik az olyan isteneket, mint pl. Brahmá, Visnu, Siva, Laksmí stb., mégis ezeknek a tisztelete nem szerves alkotórésze a tulajdonképpeni buddhista kultusznak, és ezért a szertartásokat gyakran Buddha templomain kívül, nemcsak buddhista szerzetesek, hanem (mint pl. Sziámban) bráhmánák közreműködésével végzik, ugyanakkor a „nagy szekér” Kelet-Ázsiában és Tibetben a legkülönbözőbb hindu istenségeket kebelezte be panteonjába. Minthogy ezek az istenek a buddháknál és bódhiszattváknál rangban sokkal alacsonyabbak, és velük szemben hódolatteljes viselkedésre kötelezett megszemélyesítései a szanszárát mozgásban tartó természeti és erkölcsi hatalmaknak, ezért őket alacsonyabb rendű tisztelet illeti meg, ellentétben a Buddhákkal, akiket még az istenek is imádnak, mivel ők legyőzték a világot.

Azokat az avatási szertartásokat, amelyeket a brahmánák gyermekek születésekor vagy az emberi élet más fontos eseményei alkalmával, a királyok felkenésekor vagy egyéb ünnepi alkalmak idején szoktak végezni, valamint a különféle mágikus szertartásokat, amelyek meghatározott formulák (mantra) elmondásával, szent mozdulatokkal (mudrá) és más aktusokkal kapcsolatosak, szintén felvették a buddhista kultuszba, úgyhogy ez egyre inkább a bráhmánista hithez vált hasonlóvá. A kolostorba lépés szertartásai közé újat iktattak be, ezzel avatták a felszentelt szerzetest jövőbeli bódhiszattvává. Ugyanabban a mértékben, ahogyan a rituálé pompája és a kultusz külső ragyogása gyarapodott, nőtt a papság hatalma is. Kelet-Ázsiában és Tibetben is létrejött a hierarchikus tagozódás; a papság általános elvilágiasodása a különböző országokban arra vezetett, hogy az egyházfejedelmek nagy latifundiumok birtokába jutottak, és beavatkoztak a politikai küzdelmekbe; Tibetben és Japánban ehhez még hozzájárult az is, hogy felhagytak a cölibátussal, és létrehozták az örökletes papi dinasztiákat.

Ha a mahájána bizonyos vonatkozásban, különösen a későbbi időkben, erősen el is sekélyesedett, mégis mindvégig megőrizte azt az alapelvet, hogy a buddhák tisztelete háttérbe szorul a minden lény iránti

---

<sup>39</sup> Az a törekvés, hogy az isten tökéletességét és mindenhatóságát összegezzék a világon található bajokkal. — Szerk.

tevékeny segítségben megnyilvánuló szeretet mögött. A *Csandrapradípa-szútra* ezt mondja: „Bármilyen mérhetetlenül sokféle tiszteletet is mutatnak be állandóan az országok milliárdjaiban és billiárdjaiban a buddháknak, ez a mérhetetlen sok (imádat) mégsem ér fel a lények iránti szeretet érzésével.”<sup>40</sup>

A buddhizmus eredetileg a bölcsek számára szolgáló tanítás kívánt lenni, követőinek nem mennyiségére, hanem minőségére helyezte a súlyt. Amikor mindinkább vallási mozgalommá lett, igyekezett megnyerni a nagy tömegeket. Ez csak úgy volt lehetséges, hogy engedelményeket tett ízlésüknek és igényeiknek. Azt a képességet, hogy különböző módon gondolkodó személyeknek műveltségi színvonaluknak és szellemi hajlamaiknak megfelelő módon magyarázta a tant, a mahájána mint az üdvpropaganda eszközeinek alkalmazásában megmutatkozó készséget, „upájá”-t, igen nagyra értékelte, és a bódhiszattvák „tökéletességei” (főerényei) közé sorolta. Annak az alapelvnek szellemében, amely szerint tekintettel kell lenni az egyének érdekeire, és alkalmazkodni kell kívánságaikhoz, ha ezzel el lehet őket vezetni a megváltáshoz, a buddhizmus hirdetői sehol sem harcoltak a bennszülött népi kultuszok ellen mint tévtanok ellen, hanem az üdvösséghez vezető igazság előkészítő fokozataként megtűrték őket, így Indiában a primitív és a bráhma kultuszokat, Ceylonban és Hátsó-Indiában a szellemekben való hitet, Kelet-Ázsiában a konfucianizmust, a taoizmust, a sintóizmust, Tibetben a démonimádatot. A különböző korok és embercsoportok igényeihez való alkalmazkodásnak ez a módszere végül oda vezetett, hogy a buddhizmus az elő-indiai szubkontinensen annyira átalakult már, hogy metafizikai alapelvei megőrzése ellenére sok vonatkozásban pontosan az ellenkezőjét tanította annak, amit eredetileg hirdetett. Buddha azt mondta (Szamj. 42, 6), hogy a bráhmanák hite abban, hogy rítusaik segítségével egy embert halála után a mennybe juttathatnak, éppoly téves, mintha valaki azt hinné, hogy egy vízbe zuhant sziklát szavai segítségével képes felemelkedésre készíteni. A késői mahájánában a varázsformulák (dháraní) erejébe vetett hit, amely sosem tűnt el teljesen, növekvő jelentőségre tett szert, különösen azután, hogy filozófiai megalapozást nyert azáltal, hogy a mantrák kimondását a meditáció párjának, kiegészítésének, sőt végül vele egyenértékűnek tekintette. Az idők folyamán az eszköz hamarosan elhomályosította a célt: egy formula elmormolását annyira hatékonyak tartották, hogy a teológiának külön ága alakult ki, amely a mantrák összeállításával foglalkozott, és a „mantra-módszer”-t (naja) a megváltás elnyerésében a „tökéletességek módszerei”-vel (páramitánaja) egyenértékű eljárásnak tartották. A mantrizmus végül, a tantrikus hindu tanok és eljárások mintájára, külön „szekér”-re fejlődött, amely „harmadik”-ként a „kis” és a „nagy” mellé került. Ez az ún. „mantrájána” vagy „vadszrajána” (gyémántszekér) mágikus, titkos tudományt hozott létre, amely később az eredeti buddhizmustól még jobban eltávolodott azáltal, hogy női isteneket és saktista eszmeáramlatokat is magába fogadott. A vadszrajána az 1. évezred második fele óta az egész buddhista világban követőkre talált, a „kis” és a „nagy szekér” hagyománytisztelő követőinél azonban, különösen erotizált formájában, heves ellenállásba ütközött. Ezért ma már, eltekintve a japán singon- és tendai-szekták tiszta formáitól, csupán Nepálban, valamint a lámaizmuson belül maradt fenn bizonyos mértékben. Mivel a buddhisták túlnyomó többsége mint Buddha valódi tanításainak meghamisítását, elutasítja, ezért a dogmatikának jelen összefoglaló ismertetésében nem szükséges behatóbban foglalkozni vele, annál kevésbé, mivel az iránta érdeklődő olvasó a szerzőnek *Buddhistische Mysterien* [Buddhista misztériumok] c. könyvében részletes leírást talál róla.

Ha a mahájána kultikus vonatkozásban sokszor külsőségessé is vált, és a saktista vadszrajánában egy szexuális vallás idegen alkotórészeit fogadta is magába, ennek ellenére alapanyagát tekintve Kínában, Japánban, Tibetben és ugyanúgy, mint hajdan, a három Indiában [Elő-India, Hátsó-India, Indonézia] továbbra is magasrendű etikai fővallás maradt, amely mind filozófiai bázisát, mind erkölcsi értékeit illetően a keresztény vallással mérhető össze. Az etikai eszményt az egyik bódhiszattva alábbi szavai fejezik ki: „Mint bódhiszattva megőrzöm szellemem szilárdnak és rendíthetetlennek, nyájasnak és állhatatosnak, tisztelettel és alázattal teltek (a mesterek iránt), szégyennel és félelemmel telítettek (a gonoszszal szemben), nyugodtnak és csak arra gondolónak, hogy másoknak szolgáljak, minden kifogás alá nem eső dologban alárendelve magam mindig a lényeknek, hasonlóan egy varázsló alkotásához (amelyik csak a varázsló akaratának engedelmeskedik), büszkeségtől mentesen.”<sup>41</sup>

### Összefoglalás

---

<sup>40</sup> *Siksá-szamuccsaja*, 318. L. 1.: Winternitz, M.: *Der Mahayana-Buddhismus*. [A mahájána-buddhizmus.] 20. 1.

<sup>41</sup> *Siksá-szamuccsaja*, 127. I. 1.: Winternitz, M.: *Der Mahayana-Buddhismus*. A mahájána-buddhizmus.] 44. I.

A buddhizmus az indiai vallás i. e. 500-ban keletkezett különleges válfajának tekinthető, amelyből számos specifikusan vallási-társadalmi jellegű, kizárólag az indiaiakra jellemző elemet (a kasztrendszer, a bráhmánák előjogait, a Védákat és az áldozati szertartások elismerését) mint vallásilag jelentéktelent kiselejteztek, megtartották viszont az óind világnézet nélkülözhetetlen alkotórészeit (a karmikus világtörvényt, az újramegtestesülést és a megváltás tanát), valamint egy sor kozmológiai és mitológiai elképzelést. Míg a bráhmanizmus megőrizte a legfőbb világelvről szóló legkülönbözőbb védikus nézeteket is, a régi buddhizmus, miközben elvetette a teizmust és a panenteizmust, kizárólag a személytelen világtörvényről szóló tanítást ismerte el. A Sákja-bölcs megváltástana abban különbözik minden más indiai és nem indiai hitformától, hogy nem tételez fel a jelenségek mögött semmiféle örök, állandó, önmagától létező szubsztanciát (átman, brahma, lelkek, őanyag, atom stb.), hanem minden jelenséget egymástól funkcionális függésben levőnek, törvényszerűen keletkező és elmúló „lételem”-nek tekint. Következésképp a legfőbb üdvösség a dharmák kényszerű egymásra hatásától meghatározott, azok következményeként létrejövő új egyéni lét lehetőségének megszűnéséből áll, ez tehát a nirvána, amely — mint minden elképzelhető létezés abszolút ellentéte — fogalmilag csak negatívumokkal határozható meg.

Valamennyi vallás közül a buddhizmus hangsúlyozza legerősebben az élet mulandóságát és értelmetlenségét: „Minden múlandó, semminek sincs önálló léte, és ezért »szenvetéssel teli«”. Önként kínálkozik a feltételezés, hogy ez a meggyőződés a buddhistáknak állandóan szorongató bánatot, szomorúságot okoz. Valójában azonban szó sincs erről. A melankolikusan szemlélődő hindukkal és az első puritánokkal ellentétben, valamennyi utazó egyöntetű megfigyelése szerint — e könyv írójának tapasztalatai is ezt erősítik meg — a ceyloni, hátsó-indiai, kelet-ázsiai és tibeti buddhisták kimondottan derűs kedélyűek. Ez annak a vallásos nevelésnek edénye, amelyben a buddhizmus híveit részesíti. Egyáltalában nem emyedt világfájdalmat hirdet, hanem kötelezővé teszi hívei számára, hogy fogadják el a földi dolgok tökéletlenségét és azt, hogy minden földi elkerülhetetlenül pusztulásra van ítélve, és hogy ezek helyett figyelmüket a minden változás felett álló nirvánára kell fordítaniok. A szerzetesrendek fegyelmi előírásai között ezért olyan is szerepel, amely minden bhiksut [buddhista kolduló szerzetes] a szanghából, a rendből való kutasítással fenyeget, ha az élet siralmosságának csüggesztő leírásával másokat a halál utáni sóvárgásra akar ösztönözni. Buddha példáját követve, akinek szobrai mindenütt diadalmos örömtől sugároznak, a hívő tanítványnak is tántoríthatatlanul arra kell törekednie, hogy minden leverő kedélyhangulatot és minden szenvedést leküzdjön, és megingathatatlan szellemi tisztaságra, emelkedett lelki nyugalomra tegyen szert. Ezért Buddha elveti a gyötrelmes önsanyargatást, amelyet pedig sok hindu oly nagyra értékelt, és megváltás-módszerével a nyugodt, tiszta, hideg és józan szellemi magatartás elérésére törekszik.

Az *Anguttara-nikája* szerint (4, 77) Buddha négy dolgot jelölt meg mint a normális emberi szellem számára felfoghatatlant: egy buddha lényege (hatásköre), az elmélyedés lényege, a karmikus következmény működése és a világ megmagyarázása. Aki ezt a négy dolgot spekulatív akarja megérteni, azt az a veszély fenyegeti, hogy — úgymond — rögeszmék és elmezavar áldozatává lesz. A kánon számos helyen kárhóztatja a bráhmánakat, akik arra a kérdésre: „Örökkévaló-e a világ vagy nem örökkévaló, véges vagy végtelen, azonos-e egymással a test és az élet princípiuma, vagy különbözik egymástól, létezik-e a Tökéletes valamiképp a halál után vagy sem?” pozitív vagy negatív válasszal szolgálnak. A szerzeteseket óvják attól, hogy effajta kérdésekkel foglalkozzanak, mivel ezek a megváltás szempontjából értéktelenek. Azzal, hogy lemondanak az efféle dolgokról való spekulációkról, amelyek pedig mind a többi indiai, mind a nem indiai vallásokban nagy szerepet játszanak, oly nagyfokú filozófiai mértéktartásról tesznek bizonyosságot, amilyennel egyébként csak a kínai bölcseknél találkozhatunk. Végeredményben még a dharmákról szóló tanítás is csupán kiegészítő elmélet, amely nem a világ és az élet végső okait kívánja megmagyarázni, hanem az egész egyéni lét nyugtalanságától való megszabadulás gyakorlati célját igyekszik szolgálni. Helytelen lenne, ha Buddha ilyenfajta kijelentései miatt a buddhizmust „valamennyi hívő vallás”-tól teljes egészében (toto genere) különböző „valóságtan”-nak akarná valaki jellemezni, hiszen Buddha számos beszéde, amelyekben kortársai újramegtestesüléséről szólt, már egymagukban is azt mutatják, hogy csak bizonyos vonatkozásban állott szemben szkeptikusan és agnosztikusan kora metafizikai tanaival. A kánonnak ezek a helyei csak azt bizonyítják, hogy a vallási gondolkodók nézetei erősen eltérnek abban, mi az, ami megismerhető és amit érdemes tudni, s hogy az egyes vallások egymástól nagyon különböző módon vonják meg a kikutatható és a kikutathatatlan közötti határt. Nem kétséges, hogy Buddha, különösen, ha a nyugati vallások alapítóival állítjuk szembe, egészen más típust képvisel. „Sem a galileai próféta rövid példázatai, sem ironikus útmutatásai, még kevésbé patetikus bűnbánó prédikációi, sem az arab hadvezér víziókból kiinduló szónoklatai nem állíthatók párhuzamba azokkal a teljességgel az értelemre ható, nyugodt, tárgyilagos, minden belső felindulástól mentes mérlegelésekkel, szuverén, a tárgyról mindig módszeres-dialektikusan teljes képet adó előadásokkal és beszélgetésekkel, amelyek, úgy látszik, Buddha tevékenységének sajátos

formái voltak.”<sup>42</sup>

A buddhizmus története azt mutatja, hogy ha egy megváltás-tan tudatosan lemond a színpompás mitológiai külsőségekről és a díszes kultuszról, akkor mindig csupán kevesek számára szolgáló arisztokratikus filozofikus tan lehet belőle; a nagy tömeg vallási igényeinek csak korlátozott mértékben képes eleget tenni. Ezt a buddhizmusnak azzal kellett ellensúlyoznia, hogy vagy a már előtte meglévő vallások korábbi kultuszaiból merített, vagy ő maga alakított ki olyan ájtatossági formákat és szakrális ceremóniákat, amelyek az istenek és szentek tiszteletének régebbi hasonló jellegű szertartásai helyébe léphettek. Mindkettőt megtette. Indiában minden korban megtúrta maga mellett a régi istenek és szellemek tiszteletét, ahogyan ezt még ma is megteszi Ceylonban, Hátsó-Indiában és az összes többi országban, azokon a területeken, ahol elterjedt. Ezen kívül azonban a mahájánában és a vadzsrajánában létrehozott olyan új formákat is, amelyekkel azt, ami eredetileg szellemi érdekszféráján kívül esett, szintén bevonta abba. Ily módon a Magasztos megváltás-tana, miközben gyökeret vert a legkülönbözőbb népek között, az évszázadok során erősen differenciálódott, habár legbenső magva többé-kevésbé mindig megőrizte azt a sajátosságát, hogy gondolkodó elmék számára szolgáló filozófiaként jött létre.

A más vallási formák iránt már régebben kialakított hajlandóságából válik érthetővé az a tény, hogy a buddhizmus, ellentétben a többi világvallással, sohasem követelte meg a magukat hozzá tartozónak számítóktól, hogy kizárólag csak hozzá tartozzanak, és más vallásokhoz fűződő korábbi kapcsolataikat feladják. Értékesnek tekintette az összes többi vallás tanítását, habár csak mint a Buddha által hirdetett legfőbb igazság tökéletlen, alsó lépcsőfokait. Egy láma ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Amidőn Sákjamuni leereszkedett Dzsambudvípára (az indiai-ázsiai kontinensre), tanítását nemcsak kizárólag Indiában terjesztette el, hanem még a legtávolabbi országokban is, de úgy találta, hogy nem minden nép képes megérteni a lámahitét. Annak érdekében, hogy ezek mégse tévelyegjenek a tudatlanság sötétségében, azt tette, amit a legbölcsebbnek tartott, és az idegen népeknek olyan törvényeket adott, amelyek megfeleltek azok gondolkodásmódjának. Sákjamuni áldása ily módon kiáradt minden népre. Habár a lámaisták voltak azok, akik ezt az áldást teljes egészében megkapták, azért a többi vallásfelekezetek sem maradtak üres kézzel. Aki az ő törvényei szerint cselekszik, az nem vész el, hanem reménykedhet az eljövendő örök: boldogságban.”<sup>43</sup>

Ez népszerű értelmezése annak a nézetnek, amely a régebbi mahájána iratokban ismételtelen kifejezésre jutott már. Hiszen *A Jó Törvény Lótuszában* (24. fejezet) azt mondotta Avalókitésvara bódhiszattva, hogy ő sok élőlénynek Brahmá, Indra, Siva vagy a világ személyes ura alakjában hirdette az üdvözülést, a *Vimalakírtinirdésa* pedig azt vallja:

„Felölti bölcsen, ki bódhiszattva  
Bárki- s bárminek alakját,  
S tanítja minden nyelvre szabva  
Örök törvénynek foglalatját.

Változik nappá s holddá az égen,  
Lesz föld, vagy lég, vagy tűz, vagy pára,  
Indra, Brahmá, de lehet, hogy éppen  
Más isten képét ölti magára.

Mert mindegy, bárki mily hitet vall,  
Kövesse csak a megszokott utat.  
Módot, legyőzni e világot,  
Mindnek saját hite szerint mutat.”

---

42 Weber, Max: *Religionssoziologie*. [Vallásszociológia.] Tübingen, 1921. 2. köt. 245. 1.

43 Bergmann, B.: *Nomadische Streifereien*. [Nomád kóborlások.] 1. köt. 261. I.: Köppen, C. F.: *Die Religion des Buddha*. [Buddha vallása.] Berlin, 1857- 462. I.



## I. A kínai világnézet alapeszméi

### *t. Ég, föld és ember összhangja*

J. J. M. de Groot azt az ősrégi metafizikai rendszert, amely az egész kínai gondolkodás alapjául szolgál, „univerzizmus”-nak nevezi. Az univerzizmus szerint ég, föld és ember az egységes mindenség három alkotórésze, amelyek belső kölcsönhatásban állanak egymással, és mindenre kiterjedő törvény szabályozza őket. A makrokozmosz valamennyi jelenségének megvan a maga megfelelője az ember fizikai, szellemi és erkölcsi életében, ugyanakkor az, ami az emberi társadalomban biztosítja a rendet, irányító elvül szolgál a világ egész építménye számára is. A *Szertartások feljegyzéseiben* (Li ki) ez áll: „Az erkölcs ereje az, amelynek révén ég és föld együttműködik, amely a négy évszakot összhangba hozza, amelynek segítségével Nap és Hold világít, amely a csillagokat pályájukon tartja, amelytől a folyók folynak, amelynek révén minden dolog fejlődik, amelynek segítségével jó és rossz megkülönböztethető, amelynek révén öröm és bánat megfelelő kifejezést talál, amelynek az alatt levők engedelmessé válnak, amely a fent levőket megvilágosítja, amelyek révén a dolgok változásuk ellenére sem zavarodnak össze.”<sup>45</sup>

A *Su king* egyik legrégebbi részében (I, 4) ezt olvassuk: „A legbensőségesebb összefüggés van fent az ég és lent az emberek között, és aki ezt teljes egészében felismeri, az az igazi bölcs.”<sup>46</sup> Ezek a szavak foglalják össze legtömörebben annak a világnézetnek lényegét és programját, amely végletesen egységesnek látja azt a két dolgot, amely Kant szerint „mindig új és növekvő csodálattal és tisztelettel tölti el a lelket”, tudniillik „a csillagos eget felettem” és „az erkölcsi törvényt bennem”. Hiszen ami az égben van, annak megvan a megfelelője a földön az emberben. Egy ősi szöveg, a *Titkos kiegészítések könyve* (Jin fu king), képletesen a következőket mondja erről<sup>47</sup>:

<sup>44</sup> A kínai vallásosság és általában a hagyományos világnézet kutatása, leírása nem könnyű feladat. Nemcsak azért, mert például a kínai filozófia, minden kimagasló teljesítménye mellett sohasem törekedett egy, a világ jelenségeit kimerítően és rendszeresen magyarázó egységes rendszer megalkotására, nemcsak azért, mert a vallásosság fogalma Kínában (és általában Keleten) egészen más, mint amit mi európaiak a magunk tapasztalatai alapján olykor hajlandóak vagyunk általánosítani, hanem – meglepő módon – a rendelkezésre álló írásos források rendkívüli gazdagsága miatt. Az emberi kultúra történetében páratlan mennyiségű és gazdagságú régi kínai írásbeliség továbbadói és gyarapítói ugyanis állandó feladatuknak tartották – sok más, hasonló típusú kultúrával rendelkező néppel egyezően –, hogy a múlttól szóló tudósításokat a jelen szükségleteihez igazítsák. A nemzetközi Kína-kutatás pár évtizede jutott túl csak azon a fokon, hogy megelégedjék a kínai források egyszerű lefordításával és európai szempontú rendszerezésével. Nem róható fel a szerző hibájára, hogy a kínai rész tárgyalásának alapjául olyan művet választott, J. J. M. de Groot munkáját, amely a sinológiának még ebből a korábbi korszakából való. Nem lévén sinológus, más hasonlóan összefoglaló igényű művet nemigen talált volna. De Groot kínai világmérete pedig még a múlt század végétől származik, s annak az időszaknak hivatalos kínai ideológiájából indul ki, amely a maga részéről Csu Hi 13k. -1200) és követői, a szing-li-iskola terméke.

A hagyománynak és az ideológiának ilyen átfogalmazása nem a 12. században történt meg először Kínában. Az első effajta világméretű váltás, amelyet tetten érhetünk, éppen a konfucianizmus állami ideológiává válásának köszönhető, s az i. e. 1. században kezdődik el. Ekkor válik történelmi tényé a Csou-dinasztia valószínűleg sosem volt hatalmas birodalma, ekkor szerkesztődik meg a kínai múlt története több mint kétezer évre visszamenően – nyilvánvalóan a frissen egyesült Kína különböző fejedelemségeinek és törzseinek eredetileg egymás mellett létezett mítikus genealógiáit egymásutamba rakva –, az egykor félig vagy egészen állat alakú kultúrhéroszok erkölcsös konfucianus mintauralkodókká változnak, s a konfucianizmussal össze nem egyeztethető orgiasztikus termékenység-rítusok és emberáldozatok eltűnnek, egy pár kényelmetlenné vált filozófussal együtt, az eredetileg antropomorf ég személytelen erővé lényegül át.

A második ilyen átfogalmazás az i. sz. 3. században, a Han-dinasztia uralmának végén indul. Ekkor kezd a megszilárduló konfucianizmus ellenében felemelkedni a Lao-céből és Csuang-Csouból, valamint bizonyos népi vallásos kultuszokból táplálkozó taoizmus mint vallás, és az aranycsinálás és életelixírkészítés misztikus gyakorlata. Ettől kezdve fogalmazódik meg a konfucianizmus és taoizmus viszonya olyan formában, hogy a konfucianizmus „külső”, azaz az emberi (családi és politikai) kapcsolatokra érvényes tanítás, a taoizmus pedig „belső”, az egyén szellemi-érzelmileki szükségleteinek kielégítését szolgálja. Ezen átalakulások során természetesen nemcsak a szent könyvekhez írott értelmezések, hanem maguknak a szent könyveknek a sora is többször megváltozik.

A konfucianizmus ihlette eme átfogalmazások felfejtésének, a kínai múlt igazi arca restaurálásának folyamata még nem zárult le. Keveset tudni például arról, hogy a régi hiedelemvilág, amelynek a konfucianizmus még az emléket is igyekezett kitorolni a forrásokból, hogyan és meddig élt tovább. A legújabb régészeti leletek arra mutatnak, hogy például a régi egyiptomiakhoz hasonlóan az időszámításunk kezdete körüli időkben a kínaiak igyekeztek a halottak testét múmiaszerűen konzerválni. Nincs még kimerítően felderítve a népi vallásosság múltja sem. Modern megfigyelések alapján az a legelfogadhatóbb vélemény alakult ki, hogy ez utóbbi tartalmaz ugyan konfucianus, taoista és buddhista elemeket, azonban nem egyszerűen e három keveréke s a leghelyesebb elkülönítve vizsgálni. Az máris megállapítható, hogy mindkettőben – a népvallásban és a konfucianus állami rítusban egyaránt – az ősök tisztelete elég régen döntő szerephez jutott, amelynek következtében az összes istenek hajdan volt földi emberekké váltak, akiket haláluk után a császár nevezett ki istenné – ideértve még az ég urát, a Jáde Császárt is. A népvallásban ezenfelül fontos szerepet játszott a földistenek tisztelete. Minden megművelt területnek megvolt a maga istene, akihez a parasztok jó termésért imádkoztak, de akit rossz termés esetén esetleg igen drasztikus eszközökkel igyekeztek jobb belátásra bírni.

A Kínai Népköztársaságban a vallásosság helyzete merőben megváltozott, elsősorban azért, mert a földreform végképp kihúzta a talajt a bürokratikus-patriarchális földbirtokrendszerrel szorosan és nyilvánvalóan összefonódott állami és családi konfucianizmus alól.

<sup>45</sup> Li-Gi, *Das Buch der Sitte*. [Szertartások feljegyzései.] (Wilhelm) 173. 1.

<sup>46</sup> Zenker, E. V.: *Der Taoismus der Frühzeit*. [A korai taoizmus.] *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*. 222. köt. 2. rész. Wien–Leipzig, 1943, 22. I.

<sup>47</sup> Wilhelm, R. fordítása a *Liá-Dsi, Das Buch vom quellenden Urgrund* [Az előtörő ősokról] c. kötethez írott előszóban, XVIII. I. Az öt

„Az égnek öt erőszaktevője van,  
 Aki megpillantja őket, kivirágzik.  
 Az öt erőszaktevő az énből van,  
 Aki működteti őket az égben,  
 Kezébe kapja a világmindenséget,  
 És a természet az énből fog megszületni.

Ég és föld rabló<sup>48</sup> a természetnek,  
 A természet rablója az embernek,  
 Az ember rablója a természetnek,  
 Ha a három rabló jó viszonyban van,  
 Akkor a három hatalom<sup>49</sup> békességben van.

Majd így folytatja:

Ha megfelelő az idő, úgy rendbe jön a test,  
 Ha a gépezet kellőképp mozog,  
 Akkor a változások elnyugszanak.”

A makrokozmosz és a mikrokozmosz között fennálló általános megegyezésnek és összhangnak az az alapja, hogy a világmindenség nagy jelenségei, az elemek, a légköri hatások, a bolygók, égtájak, évszakok stb. a legkülönbözőbb földi jelenségekkel állanak összefüggésben, főképp az emberi élet jelenségeivel. A *Szertartások feljegyzései* erről a következőket mondja: „Az ember egyesíti magában az ég és a föld szellemi erőit, kiegyenlítődnek benne a fény és árny princípiumai, találkoznak benne a szellemek és istenek, egymásra találnak benne az öt változó állapot (elem) legfinomabb erői. Ezért az ember az ég és a föld szíve és az öt változó állapot csírája. Ha az eget és a földet vesszük alapul, minden dolog elérhető. Ha a fényt használjuk eszközül, kikutathatók az emberi érzések... Ha a szellemeket és isteneket hívjuk segítségül, akkor mindenfajta munka biztos védelmet élvez. Ha az öt változó állapotot használjuk anyagként, minden munka megismételhető.”<sup>50</sup> Fényen és árnyékon vagy sötétségen a két kozmikus őselemet, jangot, a pozitív és jint, a negatív erőt értették, amelyekről alább részletesebben szó lesz. Az öt változó állapot pedig azonos az ún. elemekkel: „fa, tűz, fém, víz, föld”, amelyeket nem anyagi szubsztanciáknak, hanem erőknek képzeltek el. „A fa az önmagából szervesen, belülről kifejlődő, a tűz a felemelkedő, a fém a kívülről mesterségesen alkotott, a víz a lefelé merülő, a föld a közös anyaföld.”<sup>51</sup>

Az alábbi táblázat áttekintést nyújt a legfontosabb analógiákról:

<b>Elemek:</b>	<b>1. föld</b>	<b>2. víz</b>	<b>3. tűz</b>	<b>4. fa</b>	<b>5. fém</b>
Érzékek:	Tapintás	Hallás	Látás	Szaglás	Ízlelés
Színek:	Sárga	Fekete	Vörös	Zöld	Fehér
Ízek:	Édes	Sós	Keserű	Savanyú	Csípős (erős)
Szagok:	Illatos	Poshadt	Égett	Büdös	Avas
Napszak:	-	Éj	Dél	Reggel	Este

erőszaktevő azonos az öt légköri jelenséggel (erő, fény, hő, hideg, szél), ill. az öt érzékkel. Azért hívják őket erőszaktevőknek, erőszakoskodóknak, mivel egyik a másik ellenében jut érvényre.

48 Mert mindegyik a másiktól él.

49 Az ég, a föld és az ember.

50 Wilhelm, R.: *Das Buch der Sitte*. [Szertartások feljegyzései.] 38. l.

51 l. m. 374. l.



<b>Elemek:</b>	<b>1. föld</b>	<b>2. víz</b>	<b>3. tűz</b>	<b>4. fa</b>	<b>5. fém</b>
Évszak:	-	Tél	Nyár	Tavaszi	Ősz
Égtáj:	Közép	Észak	Dél	Kelet	Nyugat
Léggöri jelenségek:	Szél	Hideg	Hő	Eső	Fény
Mezei termények:	Köles	Cirok	Bab	Búza	Kender
Teremtmények:	Csupasz	Páncélos	Tollas	Pikkelyes	Szőrös
Állatok:	Marha	Disznó	Tyúk	Juh	Kutya
Szervek:	Szív	Vese	Tüdő	Lép	Máj
Bolygók:	Szaturnusz	Merkúr	Mars	Jupiter	Vénusz
Erények:	Hűség	Bölcsesség	Szemérem	Szeretet	Igazságosság
Indulatok:	Vágy	Félelem	Öröm	Harag	Aggodalom
Kormányzási módok:	Gondosság	Nyugalom	Felvilágosultság	Engedékenysé g (nemtörődömség)	Erély

A kínaiak rendkívüli éleselméjűséget tanúsítottak abban, hogy ezeken kívül még más dolgok analóg voltát is kimutassák, oly módon, hogy valamilyen ténylegesen meglévő vagy állítólagos egyezést igyekeztek találni alakjuk, tulajdonságaik vagy hatásaik között, és ezen az alapon nemegyszer teljességgel önkényes párhuzamokat állapítottak meg. Az öt elemnek, amelyre minden földit visszavezettek, szintén kutatták az összefüggéseit, és megkísérelték regisztrálni ezek kölcsönös kapcsolatát. Az egyik elmélet az elemek sorrendjét egymást kölcsönösen pusztító elvek alapján határozta meg:

a föld felszívja a vizet, a víz eloltja a tüzet, a tűz megolvasztja a fémet, a fém elvágja a fát, a fa felszántja a földet. Ismét egy másik elmélet az elemeket kölcsönösen egymásból származtatja: a fa tüzet támaszt, a tűz földet szül (mint hamut), a föld fémet ad, a fém (ha megolvad) vizet hoz létre, a víz fát nemz. Hiszen az egész kozmosz nem egyéb hatalmas mechanizmusnál, amely állandó változásban van; az öt elem ennek következtében nem örök, végső szubsztancia, hanem létüket minden mással együtt a két őserőnek, jangnak és jinnek köszönhetik, amelyek minden dolog szüntelen változásának okai.

Jang a férfi (a hímnemű), aktív, nemző, teremtő, fényes princípium, jin a női, passzív, befogadó, odaadó, eltakaró. A kettő egymás párja, kiegészítik egymást, és nem ellentétei egymásnak; együttműködésük hozza létre a kozmosz valamennyi jelenségét. Az évszakok periodikus váltakozását pl. a két princípium közötti erőviszonyok eltolódásával magyarázzák. Jang ereje nyáron éri el tetőfokát, ősszel fokozatosan meghátrál jin előtt, az utóbbi télen bontakozik ki legerősebben, hogy azután tavasszal ismét átengedje a hatalmat jangnak. Ez a két őserő, amelyek hatalma a pozitív és negatív, az erő és az anyag, az ég és a föld, a mozgás és a nyugalom, a keménység és a lágyág, a meleg és a hideg, a jó és a rossz stb., szüntelenül váltakozó játékában mutatkozik meg, a maga részéről ismét nem más, mint a Minden-Egy, az állandó változásban levő létező két oldala. Jang és jin egymásba fonódását és együttműködését a Minden-Egyben a mellékelt ábra szimbolizálja:

Ebben a kör fehér fele, amely egy fekete kört foglal magában, benne egy fehér ponttal, jangot; a fekete rész, benne a fekete pontot tartalmazó fehér körrel jint jelképezi. Ez a „T'ai ki”-nek, vagyis

„őskezdet”-nek nevezett kép a világegyetem állapotát fejezi ki, amelyben a pozitív és negatív őserő már különvált egymástól. Ezt az állapotot egy másik („Wu ki”, azaz „kezdetlen”) előzi meg, amelyben minden különbség még szétválaszthatatlanul található egymás mellett. Ezt egyszerű kör jelképezi. A mindenségnek ez az állapota nem abszolút nemlét, hanem potenciális, láthatóvá még nem vált lét, ez a szükségszerű nyugalmi pont a világ fennállásának két korszaka között, amelyek mindegyike későbbi korból való [buddhista, indiai hatásra keletkezett] számítás szerint, állítólag  $360^2 = 129\ 600$  évig tart.

## 2. A legfőbb világeelv

Kínai felfogás szerint a világmindenség hatalmas eleven organizmus, amely folytonos mozgásban van, és amelynek egyes tagjai kölcsönösen szüntelenül hatnak egymásra. Itt felvetődik az összes kozmikus történelem végső okának kérdése, az a kérdés, amelyet a *Csuang-ci* c. mű<sup>52</sup> (XIV, 1) az alábbi szavakkal fejezett ki: „Az égbolt körforgását, a Föld állandóságát, azt, hogy mi módon követi egymást pályáján a Nap és a Hold: ki az, aki mindezt irányítja? Ki az, aki őket egybeköti? Ki az, aki gond nélkül időzik, és mindezt mozgásban tartja?” Amióta a kínai bölcelet ismertté vált Európában, számos tudós igyekezett ezekre a kérdésekre nyugati módon választ adni. Egyesek úgy vélték, hogy a kínaiak tiszta naturalisták, és a kozmoszt szerintük „mindenfajta istenkultusztól független természeti erők” irányítják. Mások deistáknak<sup>53</sup> tekintették őket, akik, bár úgy képzelik, hogy a világot és rendjét az isten alkotta, tagadják, hogy az isten a teremtés után a világ eseményeibe bármilyen módon beleavatkozna. Némelyek úgy vélték, hogy Kínában hisznek a világ örökkévaló, személyes urában, de nem hiányoztak olyan vélemények sem, amelyek a kínaiakat panteistáknak<sup>54</sup> tekintették. Valamennyi kísérlet, amely arra irányult, hogy a világegyetem mozgatóerejéről alkotott kínai elképzeléseket az európai szellemtörténet meghatározott fogalmaival kapcsolják össze, nyomban hajótörést szenvedett azon, hogy minden további nélkül feltételezték: a nyugati teológia filozófiai kategóriái a Távol-Keletnek a miénktől annyira alapvetően különböző szellemi világára is érvényesek, holott kezdettől nyilvánvaló volt, hogy ott másfajta, a miénkkel egyáltalán nem vagy csak részben azonos nézeteket vallanak. Figyelembe kell venni továbbá azt is, hogy a kínaiak az alatt a hagyomány szerint legkevesebb háromezer év<sup>55</sup> alatt, ameddig metafizikai tanaikat követni tudjuk, legalább annyi teóriát dolgoztak ki, mint mi nyugaton, különböző korokban és különböző gondolkodóknál tehát egymástól erősen eltérő nézetek keletkeztek. A kérdésre ezért nem lehet egyértelmű és végleges választ adni, hanem részletes és szakszerűen tagolt tárgyalásmódra van szükség.

Arra a kérdésre: mi tartja fenn, és mi kormányozza a világot, a kínaiak lényegében három fogalommal válaszolnak; ezek a „Sang ti”, a „Tien” és a „tao”. Ezekkel kell először foglalkoznunk, ha kérdésünkre választ akarunk kapni.

„Sang ti”-nak<sup>56</sup>, vagyis legfőbb uralkodónak, legfőbb megistenült ősnek azt a főistent nevezik, aki az általánosan elfogadott nézet szerint az ég mozdulatlan pontján, a sarkcsillagon levő bíborpalotájában lakik, és akinek tekintete előtt a világtörténelem egész színjátéka lezajlik. Sang tit már a *Si king*ben mint legfőbb urat említik, akinek még a királyok is szolgálni kényszerülnek, és aki boldoggá teszi az erényes életet élőket és a gonoszságtól magukat távol tartókat, a gonosztevőket viszont szerencsétlenséggel sújtja. Említést érdemel, hogy a *Si king* azon a kevés helyen, ahol Sang tit említi, mindezt csak általánosságban állapítja meg, de nem beszél el Sang ti egyetlen valóban végrehajtott tettet sem, holott az ilyesmi a világ legfőbb irányítójának létét hirdető valamennyi vallásos szövegnek kedvenc témája. Az egész ókori klasszikus kínai irodalomban csupán egyetlen alkalommal szerepel úgy, amint éppen beszélgetést folytat Wen kirallyal (*Si king* III, 1, VII). Emberhez hasonlatos lényként jelenik meg Sang ti még a *Si king* egyik ódájában (III, 2, I), amely Hou Cinak, a Csou-dinasztia ősatyjának születéséről szóló legendát beszéli el. Ebből megtudjuk, hogy Hou Ci anyja Sang ti lábnyomába lépett, és ettől várandós lett. Összehasonlítva azokkal az elképzelésekkel, amelyeket más népek alakítottak ki a legfőbb istenről, a kínaiaké rendkívül szegényesnek és határozatlannak tűnik, hiszen Sang tiról nem

---

<sup>52</sup> Csuang Csou műve, aki az e. 4. század második felében élt. — Szerk.

<sup>53</sup>A deizmus szerint az isten a világ első oka, kezdeményezője, de nem személyes isten, s a teremtés óta nem avatkozik a világ dolgaiba. — Szerk.

<sup>54</sup>A panteizmus a természet és isten egységét hirdeti. — Szerk.

<sup>55</sup>A kínai művelődés legrégebb írásos emlékei az i. e. 6. századból valók. — Szerk.

<sup>56</sup>Sang ti eredetileg az i. e. 16-1sz.-i Sang-Jin-dinasztia (azaz tulajdonképpen egy törzsszövetség élén álló arisztokrata nemzetség) legfőbb istene. T'ien, az ég tisztületét a Sang-Jinek után következő Csou-dinasztia vezette be. — Szerk.

beszélnek el önálló mítoszokat, és nem számolnak be csodás tetteiről sem. A többi középkori szövegben is csak arról esik szó, hogy királyoknak utasításokat ad, és hogy áldozatot mutatnak be neki. Sang tit tehát azzal lehet jellemezni, hogy noha ő az előidézője mindennek, ami történik, ő maga eközben tétlen marad; a jó uralkodó eszményképe a kínaiaknál tehát az, akitől minden függ, de aki maga személyesen nem avatkozik be állandóan a kormányzás folyamatába. Sang tit ugyan személyként képzeltek el, hiszen ennek a kornak a gondolkodása élőnek, személyiséggel rendelkező lénynek tudott csak elképzelni mindent, ami létezik, valójában azonban nem volt egyéb, mint annak a rendnek a megtestesítője, amely a természetben, az erkölcsben és a rítusban nyilvánult meg, és amelynek segítségével a világ különálló egyes jelenségek összefüggéstelen tömkelegéből rendezett egésszé válik. A Sang tiban való hit monoteizmus abban az értelemben, mint sok más nép hite egy olyan legfőbb lényben, akinek számos alsóbbrendű isten van alárendelve; eltér viszont a Visnuban, Sivában, Ahura-Mazdában, Jahvéban, Allahban vagy a keresztény istenben való hittől, mivel annyira elvont létezési módot tulajdonít az istennek, hogy emiatt az embernek nem alakulhat ki erős emocionális színezetű, a lényével és cselekedeteivel összefüggő intenzív foglalkozásból fakadó bensőséges személyes kapcsolata vele.

Sang ti helyett sok szövegben T'ien, az égbolt szerepel a világ legfőbb princípiumaként. Konfuciusz például mindig ezt a megjelölést használja, és csak a régi irodalomban hagyja meg a Sang ti nevet. A kanonikus iratokban az ég lényegéről található adatok a következőkben foglalhatók össze: az ég minden dolog oka, ő hoz létre mindent, a hitvesének tekintett, de neki alárendelt földdel együtt: „ég és föld a tízezer lény apja és anyja”. Az ég uralkodik a világ és az emberek felett; százszoros szerencsét áraszt azokra, akik jót cselekszenek, és százszoros szerencsétlenséget azokra, akik rosszat követnek el; haragja abban nyilvánul meg, hogy aszályal, rossz természettel és zűrzavarral sújtja az országot. Mivel azonban lényének alapja az irgalom, és nincsen benne gyűlölködés, lehet reménykedni kegyelmében. A legkülönbözőbb szellemi és egyéb adományok származnak tőle, mindenekelőtt a birodalom feletti uralom, ezt azonban visszaveszi, ha birtokosa érdemtelennek mutatkozik rá.

Az, amit a kanonikus iratokban az égről mondanak, körülbelül megfelel tehát annak, ami Sang tira vonatkozik. Eltérés mutatkozik abban, hogy T'ienben még csekélyebbek az emberhez hasonló vonások, hiszen kifejezetten azt mondják róla, hogy nem beszél, nesztelenül és nyomtalanul hat. Viszont külön hangsúlyozzák az égről, hogy alkot. Ezzel azonban szabályszerű, fokozatos előállításra gondolnak, nem pedig „creatio ex nihilo”-ra [a semmiből történő teremtésre] vagy hat nap alatt létrehozott műre.

A legrégebb világszemlélet számára nem létezett még élő és élettelen, személyek és tárgyak különbözősége. Ezért T'ien a mi szemünkkel nézve egyszer istennek, máskor személytelen, végzetszerű hatalomnak, ismét máskor természeti jelenségnek tűnik. A későbbi korokban az egyes gondolkodóknál hol az egyik, hol a másik sajátossága került előtérbe. Mo Tinál (5. század) az ég kifejezetten emberhez hasonló lény, jóságos atya, aki szereti az emberi nemet, és jóra vezérli. Konfuciusz ellenben úgy beszél az égről mint valami személytelen dologról, noha a perszonalisztikus [megszemélyesítő] kifejezések természetesen nála sem hiányoznak. A konfuciánus Tung Csung-su (i. e. 2. század) az eget panteisztikusan természeti jelenségnek értelmezi, földi szenvedélyekkel rendelkező istennek: „Tavasszal vidámságát langy meleggel fejezi ki, nyáron féktelen örömet hűsöggel, ősszel haragját fénnel és télen bánatát hideggel. A vidámsághoz szerelem, a haraghoz komolyság, szigor párosul. Az ég meleg tavaszi fluidumával szeret, és növényzetet nemz, forró nyári fluidumával kimutatja élvezetét, ápolja és fejleszti a növényeket. Tiszta, fénylő őszi fluidumával komolyságát mutatja meg, és mindent megérlel, hideg téli fluidumával gyászol, és elrejtje teremtményeit.”<sup>57</sup>

Az eklektikus Wang Cs'ung (i. sz. 27-97) viszont küzd az ellen a felfogás ellen, amely szerint az ég személy; szerinte az ég mozgása nem tudatos és nem tervszerű, hanem önkéntelen; szilárd törvényszerűségeknek engedelmessé válik. Nem uralkodó, aki az embereket kormányozza, és nincsenek emberi tulajdonságai, hiszen minden szerve hiányzik. A konfuciánus Csu Hi (1130-1200) sem tekinti személyes istennek az eget, hanem szigorú törvények szerint működő erőnek. Ezért a szent szövegeknek azokat a helyeit, amelyek az égistenről beszélnek, allegorikusan értelmezi.

Az elmondottakból kiderül, hogy az ég lényegéről igen eltérők a nézetek, némelyik közülük, bizonyos értelemben, közelít az európai teizmushoz, mások viszont kevés közös vonást mutatnak vele. Eltekintve attól, hogy mítoszok formájában az ég közvetlen, aktív beavatkozásáról nem esik szó, sok kínai elképzelése főként abban tér el a keresztényeknek, muszlimoknak és a hinduk nagy részének a világ uráról alkotott felfogásától, hogy nem tekinti örökkévalónak és változhatatlannak, számos filozófus szerint pedig csupán a nagy egységből kilépő és abba később ismét visszatérő felsőbbrendű abszolútum

megnyilvánulása.

A „tao” szó eredetileg „út”-at jelent ma is, a csillagok útját is az égbolton. Ezért hívják az egyenlítőt „vörös út”-nak, az ekliptikát, a nappályát „sárga út”-nak. A tao jelenti azonban a „bölc” utat is, amely a célhoz vezet, a rendet, a törvényt, amely mindenben érvényesül. Mivel a régi gondolkodás mindent, ami létezik, tárgyilag képzel el, ezért a tao valamiféle szubsztanciális, habár ugyanakkor láthatatlan is; némely filozófusnál pedig kifejezetten maga a finom őanyag, amelyből minden létrejött. A taónak ez az anyagi felfogása később a taoista varázslók elképzelésében jutott kifejezésre, akik életerőnek és varázshatalomnak értelmezték, és úgy hitték, hogy akik ezt ismerik, és fel tudják használni, azok számára lehetővé válik az élet meghosszabbítása és a fémek átalakítása. Mivel az archaikus gondolkodás nem tett különbséget személyek és tárgyak között, nem meglepő, hogy a taóról olykor mint személyes lényről, istenről vagy istennőről beszélnek. A tao lényegéről és metafizikai jelentőségéről vallott nézetek a különböző filozófusoknál eltérők. Konfuciusznál a tao törvény, amelynek segítségével az ég rendben tartja a természetet és az emberi életet. A taoistáknál a tao immanens [saját belső törvényszerűségei szerint működő, ezeknek engedelmeskedő], értelmes, de személy feletti természettörvény, egyben az őslét is, poláris kettéválásából jött létre az ég és a föld. A *Csuang-ci* kifejezetten azt állítja, hogy a tao előbbre való az égnél, amikor azt mondja (6, 1): „Az emberek az égben atyjukat látják, és személy szerint szeretik; mennyivel jobban kell szeretnünk azt, ami magasabb, mint az ég.” A *Csuang-ci* szerint pedig a legfőbb a tao, amelyet egyrészt mint nemlétet, lényegnélküliséget, ürességet, csendet határoz meg, másrészt viszont nagy ősapának és mesternek nevez, aki az eget és a földet hordozza, minden alakot megformál és kifarag, mindent igazságosan elrendez, és jóakaratóan megjutalmaz. A világelv itt is, akárcsak egyes indiai misztikusoknál, mint valami felfoghatatlan jelenik meg, amelyben összekeverednek a személyes és személytelen vonások. Egyes taoisták szerint a tao a semmiből vagy a káoszból keletkezik -, ez esetben ez nem az ens realissimum, hanem annak csak egyik létrejött megjelenési formája; mások az ég és a tao kifejezéseket azonos jelentéssel használják, vagy úgy beszélnek az égről, mintha az a taótól függetlenül, önállóan létezne.

Amint az nem is lehet másképp, a legfőbb világelvről Kínában, akárcsak másutt, különféle felfogások tömkelege ismeretes. Ezt mindig szem előtt kell tartani, ha nem akarjuk azt a gyakran előforduló hibát elkövetni, hogy a Kelet vallási és filozófiai rendszereit kevésbé differenciáltnak képzeljük el, mint a Nyugatét.

Ha azonban a Mennyei Birodalom gondolkodói eltérő nézeteket is vallanak az abszolút lényegéről, a fent ismertetett univerzisztikus elképzelések többé-kevésbé mégis közösek náluk. A kozmikus törvényszerűségről és a makro- és mikrokozmosz közötti analógiákról vallott nézeteik oly mélyen gyökereznek az egész nép tudatában, hogy valamennyi kínai vallási rendszer közös alapját kell látni bennük.

### 3. Az egyetemes összhang gyakorlati megvalósulása

Ha a kozmoszsal való összhang biztosítja a lét boldogságát, akkor mindenekelőtt arra kell törekedni, hogy az ember a világfolyamat jelenlegi és jövőbeli tendenciáit megismerje, hogy harmonikusan alkalmazkodni tudjon hozzájuk. A kínaiaknak egész sor mágikus módszer áll rendelkezésükre, hogy ezt a tendenciát bármely pillanatban megállapíthassák; ezek a beavatottak bepillantást engednek a lét titokzatos összefüggéseibe.

A leghíresebb mű, amely ősidők óta ezt a célt szolgálja, a *Változások könyve* (Ji king), amelynek összeállítását a hagyomány Fu Hi mitikus császárnak (i. e. 2950), mai elrendezését pedig Wen királynak és fiának (i. e. 1000 körül) tulajdonítja.<sup>58</sup>

A mű főbb alapeszméi a következők:

Minden lét úgy keletkezik, hogy a két őserő, jang és jin törvényszerű változások során átmegy egymásba. Ezeket a változó állapotokat  $8 \times 8 = 64$  jellel ábrázolják, amelyek összefüggő, vagyis erős (—) és szaggatott, vagyis gyenge (- -) vonalokból állanak. Ezek a jelek a történések irányzatának jelképei, a világtörvény őstípusai, amelyek a világ felett állanak, de a jelenségek világában jutnak kifejezésre. E jelképek intuitív megértése révén a bölc képes megragadni minden történések magvát, megismerni a múltat és előre látni a jövőt. Mivel minden változás folyamatosan elvonul előtte, ezért ha ismeri kezdetüket, helyes irányba terelheti jövőbeli továbbfejlődésüket.

Kínában éppúgy, mint Egyiptomban, Elő-Ázsiában, Európában és Indiában a legfontosabb tudomány,

---

<sup>58</sup> A mű valószínűleg az i. e. 1. évezredben keletkezett mint jóskönyv. Az i. e. 5-4 sz.-ban kiegészítések révén filozófiai művé lett, amely nagy hatást gyakorolt sok kínai gondolkodóra. – Szerk.

amely a kozmikus események ismeretéből kiindulva a földi viszonyok alakulására vonatkozóan kívánt következtetéseket levonni, az asztrológia volt, valamint az ezzel szorosan összefüggő, a jó és rossz jelekkel foglalkozó tanítás (kronomantia). Számok és színek szimbolikájából, a különféle időjárási jelenségekből és egyéb, az eljövendő dolgok előjeleiként értelmezett jelenségekből jósták meg a bekövetkező eseményeket. Kizárólagosan kínai a (világegyetem képmásának tekintett) teknősbéka hátpáncéljának<sup>59</sup> és a cickafark kórónak felhasználása jóslás céljára. Nagy szerepet játszik még a geomantia, a szél és víz hatásával foglalkozó tanítás (Feng sui), amely az élők és holtak lakhelyét meghatározott szempontok szerint megállapítja, vagy módosítja, hogy ezzel fenntartsa a földfelszín és a makrokozmosz követelmények közötti egyensúlyt.

Az ember azonban nem érheti be azzal, hogy a természetnek, valamint az égi és földi jelenségek évenként megismétlődő körforgásának megfigyelése és értelmezése révén birtokába jut az életmódja kialakításához, a megfelelő magatartáshoz és tevékenységhez szükséges szabályoknak, hanem arra kell törekednie, hogy etikai érzéke segítségével kövesse az ég magasztos példáját. Ami az egyénre vonatkozik, az érvényes a közösségre is. Hiszen a természet, a birodalom, a társadalom és az egyén életének rendje (tao) a legszorosabban összefonódik egymással, az egyik feltételezi a másikat, a világegyetem egyik részében bekövetkező zavar diszharmoniót kelt a többiben is.

Ahogy az ókori indiaiak Indiát tartották a föld legfőbb országának, amelyhez képest az összes többi vidék jelentőségben teljességgel háttérbe szorult, barbárok (mléccsha) lakta határvidéknek számított, vagy amiképpen a keresztény középkor kizárólag Európát és a Földközi-tenger országait tekintette minden lényeges történeti folyamat színhelyének, ugyanúgy a kínaiak is a 19. század elejéig Kínát tartották minden földi esemény középpontjának, a tulajdonképpen világhatalomnak, amelytől minden függ. A Mennyei Birodalom uralkodója az ég kizárólagos és jog szerinti képviselője a földön, aki a világhatalmat az ég magasztos példájának megfelelően kormányozza; felelős az égnek a rend fenntartásáért. A kínai bölcsek mint gyakorlati emberek, akik nem végeláthatatlan elmélkedéssel foglalkoznak, hanem szüntelenül szem előtt tartják a dolgoknak a mindennapi életre gyakorolt hatását, ebből azt a következtetést vonták le, hogy az egész világ jólétének záloga az, hogy olyan császár kormányozza, aki az ég mutatta utat követi, és alattvalóit szintén ezen az úton vezeti. Ezért azután minden részletében végiggondolták, hogy mit kell tennie, és másokkal elvégeztetnie az uralkodónak, hogy az égtől kapott megbízatásának kellőképpen eleget tegyen. Más vallások szent irataival ellentétben a kínai irodalom sokat foglalkozik az állami élet problémáival. Talán sehol másutt a világon nem támaszkodott az államvezetés elmélete ilyen mértékben erkölcsi alapelvekre, és nem becsülték ily sokra az erényt mint az eszményi uralkodó nélkülözhetetlen sajátját. A *Su king* előírásai szerint az igazi uralkodónak elnézőnek és szigorúnak, engedelmesnek és szilárdnak, őszintének és udvariasnak, keménynek és mégis igazságosnak kell lennie egyszerre, és azzal, hogy egyik irányban sem esik egyoldalú túlzásokba, mértéket tart, lényének harmóniájában visszatükröződik a világrend összhangja. Az ókor nagy császárai állítólag rendelkeztek mindezekkel az előnyös tulajdonságokkal, és ezért nemcsak Kína „fekete hajú népét” őrizték meg békében, nyugalomban és egyetértésben, hanem a barbárokat is erkölcsös emberekké nevelték, és ezzel megnyerték a kínai kultúra számára.

#### 4. A világ

A világmindenség égből és földből áll. Az előbbi férfias, jang-lény; az utóbbi asszonyi, jin-lény; az egyik a „tízezer dolog” atyja, a másik az anyja. Együttműködésük eredményeként jönnek létre az évszakok és a szerves világ, amely később az ő magjuk hatására továbbszaporodik. Az ég szellem (légnemű), a föld test. Az ég szüntelen mozgásban, a föld állandó nyugalomban van, az ég gömb (mások szerint kör alakú lap vagy félgömb), a föld négyzet; az ég kék, a föld sárga (vagyis Észak-Kína agyagos lösztalajának színét viseli).

Más szempont szerinti felosztások azt tanították, hogy a világ három részből tevődik össze: az égből, a szellemek világából és az emberek világából.

Egy valószínűleg Babilónból átvett nézet szerint a tér öt régióra oszlik, egy középsőre és négy másikra, amelyek a közbülsőt a négy égtáj irányából körülveszik. E régiók mindegyike egy-egy bolygónak van alávetve (1. 145. 1.).

---

<sup>59</sup> A teknősbéka hátpáncéljának felhasználása jóslás céljára csak a Sang-Jin-dinasztia idején volt szokásban. – Szerk.

## 5. Istenek és démonok

A világot számos isten és démon, a legkülönbébb jó és rossz szellemek népesítik be. A jó lények (sen) a jangból, a gonoszak (kui) a jinből származtak.<sup>60</sup>

Az államvallás istenei elsősorban kozmikus hatalmak, amelyeknek a mindenségben különféle funkciókat kell ellátniuk, mások bizonyos földi dolgok oltalmazói, pl. az utaké, a házé, a családi tűzhelyé, a kapuké, ismét mások istenként tisztelt emberek. Hivatali hierarchiához hasonlóan osztályokba sorolták őket; ebből a sajátosságból következik, hogy némely istennek nem mindenki áldozhat, szakrális tiszteletben csak az részesítheti őket, aki megfelelő rangfokozattal rendelkezik. A császár évente a téli napforduló napján mutatott be áldozatot ősatyjának, az ég istenének, Sang tinak, a birodalom legnagyobb és legfenségesebb szentélyében, a Menny Templomának kerek márványoltárán, Peking déli részén. Hódolatának bemutatása egyúttal kiterjedt azokra az emberi őseire is, akik már az ég társai lettek, továbbá a Napra, a Holdra és az öt bolygóra, a csillagokra, a fellegekre, az esőre, a szélre és a mennydörgésre is. Az isteneket és az ősoket írástáblák jelképezték. Ennek az ünnepélyes ceremóniának párja az a tiszteletadás volt, amelyet szintén a császár mutatott be a földanyának, a neki szentelt négyzet alakú oltáron, a nyári napforduló napján, amikor a jin-elem az év során ismét hatalomra jutott. A jinnek a főváros északi részén fekvő szentélye mellett helyezték el az öt szent hegy, a négy tenger és a négy folyó tábláit, amelyeknek az uralkodó bemutatta az áldozatot.

Kizárólag a császárnak volt joga hozzá, hogy a termőföld és a gabona isteneit kultikus cselekményekkel tisztelje, a császárné pedig a selyemhernyó-tenyésztés istennőjének áldozott. Voltak olyan kultuszok, amelyek a Menny Fia székhelyéhez voltak kötve, más állami áldozatokat viszont magas rangú tisztviselők vidéken mutattak be, pl. Sen Nungnak, a földművelés oltalmazójának. Az államilag gondozott istenek közé tartozott még T'ai szui szing, „a nagy év csillaga”, vagyis a Jupiter bolygó, amelynek keringési ideje tizenkét év, és amelyet az idő istenének tekintettek, továbbá Wen-cs'ang, az irodalom istene, Cs'eng-huang sen, a városfalak istene<sup>61</sup> és még sok más.

Különleges helyet foglal el a panteonban Kuan ti, a hadisten. Eredetileg hadvezér volt, az i. sz. 2. században élt, és a 16. század végén egy császár nyilvánította istenné, mert a kínai császár mint pontifex maximus [főpap] jogot formált arra, hogy egyes személyeket isteni méltóságra emeljen. Mint majd látni fogjuk, Konfuciusznak is előkelő hely jutott az államkultuszban.

Ezekon a nagy istenekon kívül volt még számos más is, közülük sok helyi eredetű, akiknek az egész nép áldozott. A kínaiak istenvilága már magában is rendkívül gazdag, de még jobban kibővült akkor, amikor a konfuciánusok kidolgozta államkultuszuk ezekhez az alakjaihoz még több új is járult, olyanok, akik a taoisták és a buddhisták panteonjából származtak, vagy akik létrejöttüket egyes vidékek vagy egyének igényeinek, hagyományainak és szokásainak köszönhették.

A nagy tömegek hitét elsősorban az az elképzelés határozta meg, amely szerint számtalan jó és rossz szellem létezik, ezek mindenfelé ide-oda csaponganak, és képesek szerencsét hozni vagy kárt okozni. Az első helyen természetesen a gonosz szellemek állanak, mint amelyek leginkább foglalkoztatják a képzeletet. Sokféle alakban, főként mint farkasemberek, rókák, tigrisek és kígyók ijesztgetik a szegény embereket. A legkülönbébb módszereket eszelték ki annak érdekében, hogy elriasszák, vagy kordában tartsák őket. Amulettekkel, kísértetfalakkal<sup>62</sup>, zajos körmenetekkel és az ördögűzés legkülönbözőbb fajtáival igyekeztek magukat megvédelmezni. Hegyi, erdei, vízi és földi szellemeken kívül főképp a halottak, különösen a vízbe-fúltak, akasztottak és legesleginkább az öngyilkosok kísértetétől rettegtek, mivel ezek szüntelenül fenyegették az ember életét, egészségét és boldogságát. Ez elvezet bennünket annak a kérdésnek megválaszolásához, hogy milyennek képzeltek el a kínaiak a halál utáni életet.

## 6. A holtak szelleme és tiszteletük

Az ősök kultusza ősidők óta a kínai vallás legfontosabb eleme. Az elődök iránt tanúsított kegyelet mindenkor a kínai nép legmarkánsabb jellemvonásainak egyike volt; az a hit, hogy haláluk után

---

<sup>60</sup> A sen eredetileg istenné vált földi emberek, a kui temetésben nem részesült holtak. – Szerk.

<sup>61</sup> Ilyen istene minden városnak volt, a császár nevezte ki, rendszerint a város elhunyt érdemes hivatalnokainak egyikét. Minden istent a császár nevezett ki, a Jáde Császárt is, aki valamikor ugyancsak földi ember volt. – Szerk.

<sup>62</sup> A ház kapuja mögé épített fal, amelyről azt tartották, hogy távol tartja a kísérteteket. – Szerk.

tiszteletadással tartoznak nekik, bizonyos értelemben úgy tekinthető, mint e gyermeki tiszteletnek a földi lét utáni kiterjesztése. Az a szokás, hogy a halottaknak áldozati ajándékokkal kedveskednek, természetesen feltételezi azt az elképzelést, hogy az elhaltak, miután földi testüket elhagyták, továbbra is léteznek az emberhez hasonló, habár annál finomabb formában. Általában azt hitték, hogy házuk vagy sírjuk közelében tartózkodnak, és családjuk sorsában továbbra is részt vesznek, sőt, azt bizonyos mértékig mint védszellemek képesek befolyásolni is. Az a hit, hogy cselekedeteik jutalmául vagy büntetéseként az elhunytak a mennybe vagy a pokolba kerülnek, kezdetben ismeretlen volt a kínaiaknál, úgy látszik, nem tudtak sem arról, hogy a halottaknak van állandó tartózkodási helye<sup>63</sup>, sem arról, hogy van túlvilági ítélet. Csak a halott uralkodók vagy más előkelő személyiségek szelleméről képzeltek, hogy felemelkedik az istenekhez, és segít nekik a világ irányításában.

Az őstisztelet közvetlenül a halál beállta után kezdődött, azzal a szertartással, amellyel az elhunytat igyekeztek visszaszólítani. A később megtartott halotti ünnepségen az elhunytat a régebbi időkben unokája képviselte; ez ún. „si”-nek (tetem; Rückert „halottfi”-nak fordítja) öltözött, felvéve az elköltözött díszköntösét, ő állt a hátramaradottak foglalatosságának középpontjában, különösen a halott tiszteletére rendezett ünnepi lakomán. Később a halott élő képviselőjének helyét emléktábla foglalta el. Ilyen táblákat minden kínai házban őriztek, és áldozati ajándékokkal tisztelték meg őket. Az az elképzelés, amely szerint az ősök a családhoz tartoznak még akkor is, ha már eltűntek szemük elől, abban jutott kifejezésre, hogy a fontos családi eseményeket, pl. a házasságkötést stb. bejelentették nekik. Az ősök kultuszával kapcsolatos valamennyi kötelesség gondos teljesítésével, elsősorban a nekik adott ajándékokkal, a holtak szellemének olyan erőket vélnek juttatni, amelyek révén azok a hátramaradottakat áldásukban részesíthetik. Az ősök kultusza többnyire csak az utolsó generációk közvetlen elődeire terjedt ki. Bizonyos számú nemzedék kihalása után a legrégebbi emléktáblákat eltávolították, hogy az újonnan jövőknek helyet csináljanak. Csak a legrégebbi ősanya és a későbbi időszakokban különleges érdemeket szerzett ősök részesültek állandó tiszteletben.

Az őstiszteletet a későbbi filozófia a következőképpen magyarázta: az ember az ég és a föld együttműködésének következményeként jön létre, az égtől kapja szellemét, azaz a finom jang-fluidumot, a földtől a testet, a durva jin-fluidumot. Úgy képzeltek, hogy az, amit mi léleknek nevezünk, nem kizárólag szellemi, hanem anyagtalan égi (sen) és anyagi, démoni, földhöz kötődő (kui) részből áll.<sup>64</sup> A halál bekövetkeztekor a két összetevő különválik, és visszatér forrásához. Amiképpen a test sem tűnik el azonnal, hanem fokozatosan feloszlási folyamat megy végbe benne, ugyanúgy a szellem is túléli egy ideig a halált, esetleg több évvel, míg azután végül ő is megszűnik. A lélek eszerint egyéni, individuális létezőként még hosszabb ideig fennmaradhat a testtől való elválása után, ez különösen akkor történik meg, ha rendkívüli szellemi ereje tartós létet biztosít neki.

Ez a nézet mégsem vált általánossá. Sok filozófus szkeptikusan szemben állott a halhatatlanság kérdésével, vagy teljességgel tagadta annak lehetőségét. Ez azonban nem gátolta őket abban, hogy ne tekintették volna kötelezőnek az előírt rítusok hűséges végrehajtását. Az áldozat bemutatásához számos konfucianus számára elegendő volt az az „als-ob” elképzelés [annak feltételezése, „mintha” valami valóban létezne], hogy az elköltözöttek arra való, hogy a kegyelet stb. szükséges érzését ébren tartsák. Mások viszont elismerték a halál utáni továbbélést, és logikailag igyekeztek bebizonyítani, mint pl. Mo Ti és iskolája. A taoisták, részben a buddhizmus hatására, konkrét túlvilág-elképzelést alakítottak ki.

## 7. A kultusz

„Valamennyi eszköz közül, amelyekre az emberek kormányzásához szükség van, legnélkülözhetetlenebb a szertartások (11) intézménye” – olvashatjuk a Li kibben (22, 1). Ezért a kínai császárság a kultuszt legsajátabb ügyének tekintette, és saját kezébe vette. A birodalmi vallásnak ennek következtében nem volt tulajdonképpeni papsága; a szakrális feladatokat legtöbbször hivatalnokok látták el, akik a rítusok miniszterének voltak alárendelve. Az, hogy a taoizmus és a buddhizmus a maga papságával széles körben jelentős befolyásra tett szert, elsősorban annak köszönhető, hogy ezek a hivatalnokok nem tudták kielégíteni a tömegek vallási igényeit.

A rítusoknak öt fajtája különböztethető meg: a szerencsés előjelek rítusai (áldozás és ajándékok adományozása a szellemeknek), temetési rítusok, katonai rítusok, a vendéglátás (látogatások és követségek)

<sup>63</sup> Egyes tudósítások szerint a legrégebbi időkben a halottak tartózkodási helyének a keleti szent hegyet, a Tajsant tekintették. – Szerk.

<sup>64</sup> A sen és kui eredeti értelmezésére 1. a 156. 1. jegyzetét. Ezenkívül és ezzel párhuzamosan élt a lélekről egy olyan elképzelés, amely szerint hun (spiritus, halhatatlan) és p'o (anima, halállal elpusztuló) részből áll, illetve mindenkinek két lelke van, sőt taoista elképzelés szerint mindenkiben három hun és két p'o rejlik. – Szerk.

rítusai és az örömrítusok (menyegző, ünnepek stb.) A legfontosabb közülük az áldozás, mivel bemutatásának igénye mélyen az emberi természetben gyökerezik. A fentebb idézett szöveg más helye azt mondja: „Az áldozás nem valami kívülről jövő, hanem belülről kifelé irányuló és a szívben születő ..., ezért csak a bölcs képes az áldozat értelmét feltárni.” A leggyakoribb az ősöknek felajánlott áldozat; nyugodtan elmondható, hogy az ősök kultusza a kínaiaknál valamennyi társadalmi rend és réteg közös kultuszformája volt. Az elhaltaknak ételt, teát és más italokat, virágot, ruhát, valamint papírból készült pénzérméket, használati tárgyakat, állatokat és embereket (szolgákat, asszonyokat) ajánlottak fel; a papírszimbólumokat elégették, mert azt képzelték, hogy az ábrázolt eredeti szellemi esszenciája ezáltal az elhunytak a túlvilágon rendelkezésére áll majd. Az isteneknek állatokat, különösen baromfit, kutyát, disznót, szarvasmarhát, lovat áldoztak. Az égieknek felajánlott áldozatot elégették, a földnek szántákat pedig elásták. Némelyik szent szertartást ének és zene kísért, táncot és pantomimet is alkalmaztak a kultuszban. Példaként arra, hogy a szakrális ügyek univerzalisztikus elképzelésekkel voltak átszöve, álljon itt a *Szertartások feljegyzéseiből* (Li ki) az a részlet, amely az első tavasz hónapról szól<sup>65</sup>: „Ebben a hónapban ülik meg a tavasz kezdetének ünnepét. Három nappal a tavaszkezdett előtt a főasztrológus a következő szavakkal tájékoztatja erről a Menny Fiát: »Ezen és ezen a napon van a tavasz kezdete«. Sajátos tevékenysége a fákban (a növényzetben) rejlik. Ekkor a Menny Fia bőjtöl. A tavasz kezdetének napján a Menny Fia, a birodalom három legfőbb méltóságának, a kilenc miniszternek, a hűbéres fejedelmeknek és a főhivatalnokoknak kíséretében személyesen megy el a keleti külvárosba a tavasz ünnepélyes fogadására. Onnan visszatérve jutalmakat oszt ki a három legfőbb méltóságnak, a minisztereknek, a hűbéres fejedelmeknek és a főméltóságoknak a palota negyedik udvarán.

Ebben a hónapban a Menny Fia az első szerencsés napon könyörgéssel fordul Sang tihoz jó termésért. Nem sokkal ezután egy másik szerencsés napot választanak ki, amelyen a Menny Fia személyesen helyez el egy ekevasat háromüléssel kocsiójában, a kocsihajtó és egy vértestisz között. A három legfőbb méltóság, a kilenc miniszter, a hűbéres fejedelmek és a főhivatalnokok élén ő maga szántja fel a Sang tina szentelt szántóföldet. A Menny Fia három barázdát húz, a három legfőbb méltóság mindegyike ötöt, a miniszterek és a hűbéres fejedelmek egyenként kilencet. Visszatérve, a Menny Fia főlakosztályában egy serleget ragad, és beszédet intéz a három legfőbb méltósághoz, a kilenc miniszterhez, a hűbéres fejedelmekhez és a főhivatalnokokhoz, akik mind összegyűlnek körülötte: »Nektek áldozom ezt a bort hálából fáradozásotokért.«

Azután átnézik az áldozati szabályokat, és parancsot adnak, hogy mutassanak be áldozatokat a hegyek, erdők, folyók és tavak szellemeinek; de tilos nőstény áldozati állatot felhasználni.

Szánalomérzésből (az állatok) csontját és rothadó húsát elássák a földbe.

Ebben a hónapban nem szabad háborúskodni. Ha harcolnak, feltétlenül utoléri őket az ég büntetése. Amíg fegyvert nem fognak ránk, addig nem szabad nekünk sem ezt kezdeményezni.

Nem szabad az ég létrehozta rendet megváltoztatni, nem szabad a földön a munkák természetes folyamatát megszakítani és az emberek viselkedésének és munkálkodásának szabályait megzavarni.

Ha a császár az első tavasz-hónapban azokat az előírásokat követné, amelyek a nyárra érvényesek, akkor nem érkezne meg az eső a megfelelő időben, a füvek és fák idő előtt elfonnyadnának, és az országok állandó rettegésben élnének. Ha az ősre érvényes előírásoknak tenne eleget, akkor a népet járványok lepnék meg, tomboló viharok és roppant esőzések következnenek be mindenütt, tövis és bogáncs, konkoly és üröm burjánzana el egy csapásra. Ha a télre vonatkozó előírásokat követné, akkor árvizek okoznának pusztítást, hó és dér idézne elő nagy károkat, és nem kelne ki az első vetés.”

Hasonlóképp beszél az év többi hónapjáról is; az univerzista alapeszmék mindenütt világosan érvényre jutnak.

Az univerzizmus az örök világtörvényről (tao), a két öserő, jin és jang összjátékáról, az öt elemről (változó állapotról) és az ég, föld, ember összhangjáról szóló tanításával, természetiszteletével, őskultuszával és szertartásrendjével, az egyén, a család és az állam életére egyaránt kiterjedő etikájával, amely végső fokon a taónak az emberi kapcsolatokra gyakorolt hatását tükrözi, évezredek át a kínai császárság irányadó világnézete volt. Mivel az egész rendszer központi fogalma a „tao”, ezért az univerzizmus régi, összkínai taoizmusnak is nevezhető. Világ és ember rendeltetésének ez a felfogása, amelynek kezdete a kínai nép őstörténetének mitikus kódéba vész, a történelmi korszakokban főképp két történetileg jelentős megjelenési formát öltött: a „konfucianizmus”-t és a szűkebb értelemben vett „taoizmus”-t. A kettő között az a különbség, hogy ugyanazokat az alapeszméket más módon értékeli. Lao-ce [Lao-ci] és első követőinek tanítása magában véve a régi taoizmus legtisztább és legmélyenszántóbb formája; annak következtében azonban, hogy e tan kvietista eszményeket dédelgetett, hogy végeláthatatlan természetfilozófiai



spekulációkat és mágikus szokásokat alakított ki, s hogy végül sajátos egyházat hozott léte<sup>66</sup>, külön, önálló hitformává lett, amelyhez a kínaiaknak csak egy része tartozott. A konfucianizmus eredetileg a régi taoizmus misztikus, mágikus és kvietista eszméinek és szokásainak túlbujánzása elleni reakcióból alakult ki.<sup>67</sup> Konfuciusz a régi elődök tanításait akarta azok — saját elképzelése szerinti — tisztaságában helyreállítani. Ezzel azonban egyúttal meg is reformálta őket; mert mindent kiküszöbölt belőlük, ami ellentétben állt józan humanitás eszményével. Ellentétben Lao-céval, ő az aktív cselekvés értékét hangsúlyozta, a család és az állam céljaira egyaránt gyakorlatilag felhasználható erkölccsant hirdetett. Ezzel a szabványos kínaiság megtestesítője lett, és tanítása, politikai erők támogatásával, fokozatosan államvallássá fejlődött, amely a hivatalnokok befolyásos rétegében buzgó és türelmetlen védelmezőkre talált. A konfucianizmus ily módon mind fokozottabb mértékben mindenkire kötelező, ortodox államfilozófiává alakult. Ezért teszszük Konfuciuszt és tanítását ismertetésünk elejére, a taoizmus és a kínai vallástörténet többi áramlata csak később követi ezt. Mindenekelőtt azonban hasznos lesz, ha nagy vonásokban felidézzük Kína történetét.

## II. Történelmi áttekintés

A hagyományos kínai történetírás szerint Kína történelme egy mitikus császárral, Fu Hival kezdődik, aki az i. e. 3. évezredben élt, és állítólag a kultúra kezdeteit létrehozta. A *Változások könyve* (Ji king) ezt írja róla:

„Amikor az őskorban Pao Hi (Fu Hi) uralkodott a világon, felpillantott, és megszemlélte a látványt az égen, lenézett, és megtekintette az eseményeket a földön. Megnézte az állatok és a madarak alakját és alkalmazkodásukat a különböző helyekhez. Közvetlenül önmagából indult ki, közvetve a dolgokból. Így találta fel (a *Változások könyvének*) nyolc hexagrammáját, hogy a fényes istenek őserőivel kapcsolatba kerüljön, és az összes lényt arányosan elrendezze.”<sup>68</sup>

Állítólag Fu Hi vezette be a hálót a vadászat és a halászat céljaira, valamint a háziállatok tenyésztését; utódai közül Sen Nung az ekét, Huang Ti a szekeret, a hajót, a mozsarat, a házépítést, Jao az időszámítást, Sun a birodalom kormányzásának intézményét. Az első császárokat, akik elődükötől hivatalukat átvették, 22 örökletes dinasztia követte, közülük az első a Hia-dinasztia (kb. i. e. 2205-1766) volt<sup>69</sup>. Ezeknek az uralkodóházaknak elég egyhangú a története. A tetterős uralkodók sorát erélytelenek követték, akik nem sokat törődtek az ország jólétével, és akiket ezért azután energikus ellenfelek megérdemelten taszítottak le a trónról. A régebbi történelem erősen mitikus jellegű. Az ókor mondabeli uralkodóit, Fu Hit, Jaót, Sunt stb., ha teljességgel nem is az a törekvés teremtette meg, hogy a történelmi hagyományok nagy emberekkel kezdődjenek, mindenesetre erősen idealizálták őket, és olyan történelmi események közé helyezték, ahol univerzisztikus, asztrológiai vagy kronológiai spekulációk szerint helyükön voltak. A történelmi valóság mozgalmasabb volt, mint amilyenek a krónikaírók élénk képzelettel megáldott leírásai ábrázolják.

A mai kínaiak elődei az általunk ismert legrégebbi időszakban a Sárga-folyó (Huangho) kanyarulatának két partján telepedtek le, megoszlanak viszont a nézetek arról, hogy honnan jöttek. A történelmi időszak kezdetekor fejlődésük során elérkeztek a földműveléshez, ősi nemzetségi szervezetben éltek, amelynek nyomai máig fennmaradtak. A kínai vallás legősibb formáját valószínűleg khthonikus [föld-] istenek tisztelete, vegetáció-rítusok, őskultusz és mágikus szertartások alkották. A filozófiában leginkább asztrális elképzelések voltak az uralkodók. A négy évszak és a négy égtáj szintén nagy szerepet játszott ezekben a spekulációkban. Az ég négy körcikkelyéhez meghatározott képek és színek tartoztak, a keletihez a zöld sárkány, a délihez a vörös madár, a nyugatihoz a fehér tigris, az északihoz a fekete teknősbéka-páncél, utóbb a középső résznek a sárga színt adták. A későbbi

---

<sup>66</sup> Kérdéses, hogy az egyház terminus alkalmazható-e a taoizmusra vagy – az iszlámon kívül – bármely keleti vallásra, mivel az e vallásokhoz tartozásnak nem voltak külső, rituális ismérvei, és nem zárták ki más vallások hiedelmeinek egyidejű követését, és nem volt a keresztény vallásokhoz hasonló egyházi szervezete. (A buddhizmus különböző változatainak szervezetei is csak a fogadalmat tett szerzeteseket foglalták magukban.) – Szerk.

<sup>67</sup> A konfucianizmus és a taoizmus – éppúgy, mint az ókori kínai filozófia valamennyi többi iskolája is – az állam helyes kormányzásának módját kutatta; a két irányzat küzdelméből az előbbi került ki győztesen, oly módon, hogy i. sz. 3-4. századtól a konfucianizmus nyújtotta az állami, közösségi, társadalmi problémák megoldását, s a mellette élő taoizmus az egyén (vallásos, misztikus vagy filozófiai) problémáira adott feleletet. – Szerk.

<sup>68</sup> Wilhelm, R.: *Geschichte der chinesischen Kultur*. [A kínai kultúra története.] 48.l.

<sup>69</sup> A modern történettudomány szerint csak az i. e. 1500-tól uralkodó Sang-Jin dinasztia tekinthető történetinek, a Hia-dinasztia valószínűleg mondai. Az i. e. 1. évezredben alkotott dinasztia-lista valószínűleg a különböző törzsek mondabeli őseit sorolja fel. – Szerk.

univerzizmus alap gondolata már világosan megmutatkozott abban, hogy párhuzamba állították egymással az év és a nap múlását, a természet és az ember életét. A kultusz rendjéért az uralkodó volt a felelős, ő mutatta be, akárcsak a későbbi időkben, a legfőbb áldozatokat. Csillagisteneket, szent hegyeket és folyókat, valamint különféle helyi isteneket imádtak. A még Konfuciusz által is sokra becsült zenének és a ritmikus táncnak szakrális területen különleges, mágikus hatást tulajdonítottak.

Az őstörténeti, legendás korszak vallása lényegében csak a későbbi irodalomból kikövetkeztetett adatok révén tárható fel. Különösen a ránk maradt jós-csontok adnak értékes betekintést az univerzista eszmevilág kialakulásába.

A harmadik, a Csou-dinasztia idején (i. e. 1100 körül) az államügyek szilárd szervezeti formát nyertek: a császár körül hűbéres fejedelmek<sup>70</sup> csoportosultak, akik a maguk területén bizonyos önállósággal rendelkeztek. A vallási fejlődés a khthonikus hatalmak kultuszával kapcsolatos vad szokások fokozatos visszaszorításához és kigyomlálásához, továbbá az egész hitélet etikai elmélyüléséhez vezetett. Az utóbbinak jellemző sajátága az égnek legfőbb istenként való felfogása, az égé, aki az egész világot áttekinti, a jókat megjutalmazza, a gonoszokat pedig megbünteti. Földi képviselője az uralkodó, aki a Menny Fiaként áldozatot mutat be neki. Mivel a királyi ősök tisztelete az ég kultuszával szoros kapcsolatba került - az uralkodó elődeit mint az ég istenének környezetében tartózkodókat képzelték el -, az állam vallásos színezetet nyert, és egyúttal erkölcsi alapot kapott azzal, hogy a családi kötelékekből fakadó kötelelességeket az államfőre is kiterjesztették: az alattvalók szeretettel és hűséggel tartoznak fejedelmeiknek, akárcsak atyáiknak, a fejedelem viszont köteles megvédelmezni őket és gondoskodni róluk. Azokban a nagyszabású áldozati szertartásokban, amelyek feladata a kozmosz és a világbirodalom, az égi hatalmak és az emberi élet közötti harmónia fenntartása volt, az egész világra kiterjedő közösség domináló eszméje teljességgel szakrális kifejezési formát nyert. Jellemző az áldozati szertartás pontosan meghatározott rendje, amely szerint a hűbéres fejedelmeknek joguk és köteleességük volt meghatározott istenek és ősök tisztelete, és minden egyénnek, le egészen a legegyszerűbb emberig, pontosan elő volt írva, kinek szabad áldoznia és kinek nem.

Ebben a korszakban keletkezett az a klasszikus irodalom, amely a későbbiekben irányadó lett. Az i. e. 775. évi napfogyatkozás jelzi a hiteles kínai történelem kezdetét.

Az idők során a feudális rend a központi hatalom meggyengüléséhez vezetett; ennek következményeként számtalan háború és felkelés tört ki, úgyhogy a Csouk formális uralkodásának<sup>71</sup> utolsó évszázadait a „hadakozó fejedelemségek” korának (i. e. 491-221) nevezték. A nehézségeknek és a politikai-gazdasági hanyatlásnak ebben a korszakában lépett fel állítólag az a két ember, aki a múltban a kínai szellem legbefolyásosabb reprezentánsa volt: a mondabeli Lao-ce és Konfuciusz. Rajtuk és tanítványaikon kívül még számos más filozófus fejtett ki termékeny munkásságot: Mo Ti (i. e. 470-380), az egyetemes emberszeretet hirdetője és a „törvény tanítója”-nak (fa-kia)<sup>72</sup> iskolája; ezek a szuverén jogi eszmék absztrakt és objektív megfogalmazásáért, a törvény előtti egyenlőségért és az állam mindenhatóságáért szálltak síkra.

Az egyes államok között folyó háborúskodás két évszázada után a Csou-dinasztia helyébe a Csin lépett. Ennek legenergikusabb uralkodója, Cseng i. e. 221-ben felvette a „Si huangti” (legelső fenséges Isteni, Úr és Császár) címet. A birodalmat kifelé az északi határon a Nagy Fallal biztosította, belül pedig erős kézzel, abszolút módon uralkodott. Kína ekkor egységes, centralizált állam lett. I. e. 213-ban, hogy a korábbi korok minden rossz emlékét eltüntesse, megparancsolta, hogy égessenek el minden magántulajdonban levő könyvet, amelyek ezekkel az emlékekkel foglalkoznak, velük együtt Konfuciusz írásait is. Fia, aki ugyanezt a politikát kívánta folytatni, de nem rendelkezett hozzá apja szellemi képességeivel, már néhány év múltán elvesztette a trónt, így ennek a dinasztianak meglepően gyorsan vége szakadt.

Az i. e. 206-tól i. sz. 221-ig uralkodott Han-dinasztia összegyűjtötte a még megmaradt, rejtve őrzött szent könyveket, és támogatta a konfucianizmust. A hagyomány szerint Ming-ti császár alatt, i. sz. 67-től meghonosodott a buddhizmus.<sup>73</sup>

A Han-korszak virágzását a hanyatlás századai követték, amelyek alatt Kína részállamok sorára bomlott fel. A T'ang-dinasztia (i. sz. 618-907) alatt ismét kulturális fénykor következett. Különösen megélnéül ekkor az indiai buddhizmussal való kapcsolat: kínai zarándokok látogattak el a Gangesz országába, és indiai

---

<sup>70</sup> E kortól kezdve a történettudósok egy része Kínát feudális állammak tekinti. Az újabb kutatások arra mutatnak, hogy a kínai társadalom már ebben a korban ázsiai termelési módban élt. - Szerk.

<sup>71</sup> A hagyományos kínai történetírás szerint a Csou-dinasztia alatt eleinte erős volt a központi hatalom, csak az i. e. 8. századtól jutottak a részfejedelemségek nagyobb önállósághoz. Valójában a Csou-uralkodó csak valamiféle szakrális főséggel rendelkezett, s nem uralkodott a többi fejedelem felett. - Szerk.

<sup>72</sup> Kínai filozófiai iskola, amely szerint az emberek természete alapjában rossz, az államhatalomnak s a mindenre egyformán kiterjedő törvényeknek kell ellenőrizniük őket. - Szerk.

<sup>73</sup> A buddhizmus első jelentkezése Kínában valószínűleg csak az i. sz. 2. századra tehető. - Szerk.

tudósok fordultak meg a császári udvarban. Kína Közép-Ázsia irányából megismerkedett a párszizmussal és a manicheizmussal, 713-ban pedig egy követség során az iszlámmal. A 781-ben Hszianban (Szia) emelt emlékmű arról számol be, hogy 635-ben egy nesztoriánus misszió érkezett Alopen vezetésével a Mennyei Birodalomba a nesztoriánusok ezután egészen a 14. századig nyomon követhetők Kínában.

A hanyatlás rövid időszaka után, amely alatt öt dinasztia gyakorolt rövid ideig tartó uralmat, a második Szung-dinasztia (960-1279; egy korábbi, azonos nevű dinasztia i. sz. 420-tól 479-ig uralkodott) ismét virágkort hozott a tudomány és a művészetek számára; e dinasztia idején Csu Hi megújította a konfucianizmust.

IV. Miklós pápa megbízásából 1312-ben Giovanni di Monte Corvino ferences szerzetes, majd más misszionáriusok is megpróbálták a kínaiakat a katolikus hitre téríteni. A kezdeti sikerek után, a 14. században ez a vállalkozás abbamaradt.<sup>74</sup>

A 13. század elején Dzsingisz kán mongoljai hódítókként benyomultak Kínába. 1280 és 1368 között az ő Jüan-dinasztiájuk uralkodott; e dinasztia császárai közül Kubiláj igen korán ismertté lett nyugaton is, abból a leírásból, amelyet a velencei Marco Polo adott úti beszámolójában. Ekkoriban a lámaizmus befolyást szerzett az udvarnál. Egy évszázaddal később egy kínai eredetű uralkodóháznak sikerült az idegeneket ismét elűznie. A Ming-dinasztia, amely 1368-tól 1644-ig birtokolta a hatalmat, megpróbálta újból életre kelteni a múlt hagyományait. Az ő idejében tevékenykedett Wang Jang-ming (1472-1529), e korszak nagy filozófusa. 1579-től jezsuita atyák fáradoztak azon, hogy elterjesszék a kereszténységet. Mint csillagászok, térképészek, ágyúöntők befolyásra tettek szert az udvarnál; a később érkező ferencesekkel és Domonkos-rendiekkel folytatott küzdelmeik miatt azonban sikereiknek a 18. században vége szakadt.

A birodalom utolsó dinasztiája ismét idegen volt. Az északról betört mandzsuk alapították (1644-1912); ennek uralma alatt Kína fokozódó mértékben a nyugati gyarmatosító hatalmak gazdasági, politikai és szellemi befolyása alá került. Az 1911-ben kitört forradalom megfosztotta trónjától az utolsó császárt, és ezt követően kísérletet tett arra, hogy a belső zavargások miatt súlyos megpróbáltatásoknak kitett birodalmat, alkalmazkodva a modern kor követelményeihez, megreformálja.

Csang Kaj-sek kísérletei, hogy Kínában szilárd kormányt hozzon létre, csődöt mondtak; a polgárháborút követően a kommunisták Mao Ce-tung vezetésével 1941 és 1950 között győzedelmeskedtek az egész kínai szárazföldön, mire Csang Kaj-sek Tajvanra (Formosa) vonult vissza, és létrehozta ott a „nemzeti kínai” kormányt. Az utóbbi, a legtöbb külföldön élő kínaihoz hasonlóan, a régi hagyományok folytatója kíván maradni, a kommunizmus viszont arra törekszik, hogy az országnak merőben új arculatot adjon.

### III. A konfucianizmus

#### *I. Konfuciusz élete és személyisége*

Konfuciusz neve a kínai „K'ung fu-ce” [K'ung fu-ci, azaz „K'ung mester” latinított változata. A K'ung családnév, a „fu-ce” vagy pusztán „ce” azt jelenti: „tanító, irányító”. A kínaiak legtöbbször a rövidebb „K'ung-ce” [K'ung-ci] alakot használják. Mivel Európa első híreit a kínai filozófiáról a katolikus misszionáriusok latin nyelvű műveinek köszönheti, a név latinos formája honosodott meg, és máig ez maradt az általánosan ismert, ezért a továbbiakban mi is ezt használjuk. A személynév, amelyet Konfuciusz születése után kapott (gyermekkorai neve) „Ki'u” („domb”) volt, felnőtt korban kapott neve „Csung-ni”, vagyis „középső Ni”, ellentétben idősebb féltestvérével, Po-nivel (az idősebb Nivel); a Ni név állítólag már korábban is gyakori volt a családban. A legenda a K'iu és a Csung-ni neveket kapcsolatba hozza a Ni dombbal, amely a bölcs szülőhelyének, Counak szomszédságában, Santung tartományban, a mai Jencsou város mellett fekszik. A legenda elbeszéli, hogy Konfuciusz apja, Su-liang Ho, az előkelő, de elszegényedett családból származó hadvezér, bár már élemedett korban volt, öregségére többi neje mellé feleségül vett még egy fiatal lányt, Cing-cait, hogy fia legyen, aki az őnek kijáró áldozatot bemutassa majd, mivel első házasságából csak lányai, egy ágyasától pedig áldozatbemutatásra alkalmatlan, nyomorék lábú fia született. Az új asszony ekkor egy dombon (k'iu), amelyet a rajta levő mélyedést körülvevő párkányzata miatt „ni”-nek hívtak, imádkozott a hegyi

---

<sup>74</sup> A katolicizmus Kínában a mongolok kiűzésével tűnt el, a 16. században újra megindult a térítés. - Szerk.

szellemhez, és ezt követően teherbe esett. Hálából a sóvárogva várt gyermeknek olyan nevet adtak, amely megőrizte a domb emlékét. Ez nyilvánvalóan post factum [utólag] kitalált mítosz, amely egyrészt a nevet próbálja értelmezni, másrészt pedig azt a Lao-ce, Izsák és Sankara történetéből is ismert motívumot használja fel, amely szerint egy híres ember aggastyán fiaként, csodás módon jön a világra. Születési évének i. e. 551-et tartják, eszerint tehát Buddha és Püthagorasz kortársa volt.

Konfuciusz ifjúkoráról kevés biztosat tudunk. Hároméves korában elvesztette apját, anyja azonban szegénysége ellenére jó nevelésben részesítette, kitűnő tanítók segítségével. Korán felébredt érdeklődése a múlt hagyományai iránt állítólag már gyermekkorában megmutatkozott abban, hogy játékból helyes sorrendben állította fel az áldozati edényeket, és utánozta a kultikus cselekményeket. Már tizenhét évesen magántanítást vállalt, és tizenkilenc éves korában megházasodott. Házasságából egy fia született, aki azonban tizenöt éves korában, még apja életében meghalt. Több éven át alárendelt pozíciót töltött be egy gazdag család szolgálatában, majd, minthogy — a régi szokások ismerőjeként — nagy hírnevet szerzett magának, szülőföldjének, Lunak egyik minisztere megbízta fiai oktatásával. Egyik tanítványát kísérvé, i. e. 517-ben felkereste a Csou-dinasztia birodalmi fővárosát, Lojangot. Állítólag ekkor szót váltott az akkoriban ott levéltárosként működő Lao-céval, főként azonban az ott nagy mennyiségben található régiségeket tanulmányozta.

Amikor visszatért szülőföldjére, Luba, ott zavargások törtek ki: ezek elől egy szomszédos államba ment. Az ottani fejedelem barátságosan fogadta, és szolgálatába vette, de hamarosan nézeteltérése támadt a többi hivatalnokkal. Emiatt, anélkül, hogy állandó alkalmazást kapott volna, visszatért szülőföldjére, és ott folytatta tanítói tevékenységét. Az áldatlan politikai viszonyok miatt azonban Luban nem vállalt hivatalt, hanem régi művek tanulmányozására szorítkozott. Amikor Lu új fejedelme i. e. 501-ben egy kerület közigazgatási főnökévé nevezte ki, ezt a tisztséget elvállalta. Tevékenysége olyan sikeres volt, hogy végül igazságügyminiszter lett. Az általa bevezetett szilárd állami fegyelem állítólag annyira megerősítette az országot, hogy a szomszéd fejedelem attól félt, az ő államvezetésével való összehasonlítás kedvezőtlen eredménnyel járna, és hogy Lu veszedelmes lehet rá nézve. Ezért négyes fogatot és táncosnőket küldött Lu fejedelmének, ezzel elérte, hogy K'ung pártfogója a vidám szórakozásoknak szentelte magát, és elveszítette az államügyek iránti érdeklődését. Ilyen körülmények között a miniszter i. e. 496-ban lemondott állásáról, és tizenhárom éven át szünet nélkül utazott egyik helyről a másikra, tanítványai kíséretében. Reményei, hogy elméleti ismereteit ismét az államigazgatási gyakorlat szolgálatába állíthatja, nem váltak valóra. Végül i. e. 483-ban hazatért; tisztelettel fogadták, de a kormányzásba nem volt beleszólása. Miután még néhány évig irodalmi tevékenységet folytatott, i. e. 479-ben elhunyt. A Santung tartománybeli Kűfouban levő sírja, amelyet leszármazottai gondoztak, sok búcsújáró zarándokhelye volt.

Konfuciusz természetéről és jelleméről nyilatkozatainak tanítványai köréből származó gyűjteményéből tájékozódhatunk, ez *Lun jü* (Beszélgetések és mondások) címen a négy klasszikus könyv közé számít, és valószínűleg csak a Han-dinasztia idején nyerte el végső megfogalmazását, de sokkal régebbi anyag szolgált alapjául. Ha e mű megírásakor a tanítványok szerető tisztelete irányította is az ecsetet, a bölcsről festett kép mégis oly életteli, józan és reális, hogy semmi okunk hasonlóságát és történeti hűségét kétségbe vonni.<sup>75</sup>

A *Lun jü*ben olvashatjuk (R. Wilhelm fordításában): „Amikor a mester nem volt elfoglalt, derűs és nyájas volt” (7, 4), „mentes volt négy dologtól: nem volt magánvéleménye, nem voltak előítéletei, nem volt makacs és önző” (9, 4). „Szelíd volt, de mégis méltóságteljes, tiszteletet parancsoló, de mégsem indulatos, tisztelettudó és mégis öntudatos” (7, 37).

Rendkívül érdekelték a régi dalok, a történelem és a rítusok (7, 17), sosem beszélt varázslatokról és démonokról (7, 20) és csak ritkán (a tanulmányaikban előrehaladottnak) a tettek jutalmáról, a világ rendjéről és a tökéletes erkölcsösségről (9, t). A régi zene oly mélyen meghatotta, hogy emiatt egyszer három hónapig megfeledkezett a húsfogyasztásról (7, 13).

Mint igazi bölcs, Konfuciusz kevéssel beérte, mert a lélek belső nyugalomát fölébe helyezte a külső gazdagságnak. Ezért azt mondta: „Ameddig kapok táplálékul közönséges rizst, italként vizet és behajlított karom párnául szolgál, addig bármi történjék is, vidám lehetek. A tisztességtelen úton szerzett gazdagság és dicsőség számomra olyan, mint a tovaszálló felleg” (7, 15).

Nem evett sokat és mindig olyasmit, ami az időnek megfelelt, és kellőképpen volt elkészítve. Ha sok is volt az ételben a hús, nem engedte meg, hogy a rizs ízét elvegye. Gyömbérről sosem feledke-

---

<sup>75</sup> A modern kutatók többsége szerint a *Lun jü*ben Konfuciuszról mondottak nem a mesterre vonatkoznak, hanem az általa ideálnak tekintett „nemes ember” (kün-ci) tulajdonságai. - Szerk.

zett meg az evésnél. A borivásban nem szabott korlátokat, de sosem részegedett le. Étkezés közben nem vitatkozott, és az ágyban sosem beszélt (10, 8). Sokat adott öltözködésére (10, 6), gondosan ügyelt lakásában a rendre (10, 9). Horoggal fogott halat, de hálóval sosem, vadászott madarakra, de sohasem olyankor, amikor azok fészükön ültek (7, 26).

Otthon igénytelenül egyszerű volt, mintha beszélni se tudott volna. A templomban vagy az udvarnál viszont folyékonyan beszélt, de azért megfontoltan (10, 1). Fejedelmekkel és hivatalnokokkal való érintkezésben, audienciákon, külföldi követségek fogadásakor és diplomáciai küldetésben mindig a célnak megfelelő, méltóságteljes magatartást tanúsított (10, 2-5). Óvatos volt a böjtölésben, a háborúban és betegség idején (7, 12), megtartotta az irányelvet: „Ne törődjék a kormányzással az, akinek nem feladata” (8, 14). Úgy vélekedett, jobb egy fellázadt országot elhagyni, hűen az elvhez: „amikor a földön rend uralkodik, akkor jó feltűnni; ha zűrzavar támad, jobb elrejtőzni” (8, 13).

„Nem (az igazság) ismeretével jöttem a világra, szeretem az ókort, és komolyan törekszem (hogy megismerjem)” — mondta Konfuciusz (7, 19); e szavaival fejezte ki a legtömörebben és legeríthetőbben, mit tekintett életcéljának. Nem intuitív úton, a természettől kapott zseniális képességei segítségével akarta megérteni a világ lényegét, hanem a múltbeli hagyományok szorgos tanulmányozásával szeretett volna a szükséges ismeretekhez jutni. Nem tagadta, hogy akadhatnak emberek, akik képességeik segítségével felismerhetik, mi a helyes, és eszerint cselekedhetnek, a maga számára azonban nem igényelte az igazság ismeretének ezt a legmagasabb fokát; az ő útja inkább ez volt: „Sok mindent meghallgatni, kiválogatni belőle a jót és azt követni, sokat látni és megjegyezni” (7, 27). Világosan látta, hogy nem teremtett semmi újat, hanem a meglevő jónak volt hűségese átörökítője. „Leírni és nem csinálni, hűnek lenni és szeretni az ókort” (7, 1), ez életének jelmondata. Bevallotta ezzel kapcsolatban azt is: „Gyakran egész nap nem ettem, és egész éjszaka nem aludtam, hogy gondolkodhassam. Ez azonban semmit sem ér, jobb tanulni” (15, 30).

Igen szerényen nem állította magáról azt, hogy birtokában van a legfőbb tudásnak és a legfőbb erkölcsnek, de úgy vélte, elmondhatja, hogy lankadatlan szorgalmával magas fokú irodalmi ismereteket szerzett, szüntelenül törekedett a jó erkölcsre, és fáradhatatlanul iparkodott másokon segíteni (7, 32-től); nehéz ifjúsága alkalmat adott arra, hogy tehetségét kifejlessze (9, 6); különleges (titkos) tudományokban való jártasságot nem vallott magáénak (9, 7).

Mindamellettt úgy tekintette magát, mint akit az ég jelölt ki arra, hogy megújítsa az ókori szent császárok megalapozta kultúrát és erkölcsöt, és ezért hitt abban, hogy ellenségei, akik üldözik, nem árthatnak neki (9, 5; 7, 22). Ezért követői azt mondták, hogy az ég harangjának használta őt (3, 24). Aggastyán korában a következőképpen számolt be arról, hogyan jutott el a fejlődésnek erre a magas fokára: „Tizenöt éves voltam, és tanulni akartam, harmincévesen megálltam a helyem, negyvenéves koromban nem voltak többé kétségeim, ötvenesztendősen ismertem az ég törvényét, hatvanéves koromban megnyíltak füleim, hetvenévesen követhettem lelkem vágyait, anélkül, hogy túlléptem volna a mértéket” (2, 4).

Élete csúcspontján képesnek tartotta magát arra, hogy a szétzüllesztett államgépezetet egy éven belül részlegesen, három éven belül pedig teljes egészében ismét rendbe hozza (13, 10) – valószínűleg ez volt egyetlen olyan kijelentése, amelyben ugyanolyan nagyfokú önbizalom jut kifejezésre, mint amilyenel Buddhánál, Jézusnál és Mohamednél – még fokozottabb mértékben – minduntalan találkozunk.

A kínai utókor Konfuciuszt az egyik legnagyobb bölcsnek tekinti, aki valaha élt a földön; a kínaiság kifejezett eszményképe lett, erkölcsi tanításait, valamint rituális előírásait, sőt még életmódját és viselkedését is sokáig mintaképnek tekintették. Az természetesen kérdéses, vajon a történelmi Konfuciusz mindenben vagy legalábbis lényegében megfelelt-e annak az eszményképnek, amelyet róla lelkes hívei az évszázadok során kialakítottak. Egyesek rámutatnak arra, hogy Konfuciusz, látszólagos szenvedélymentessége és mindig megőrzött tartózkodó magatartása ellenére, telve volt erős becsvágygal és csillapíthatatlan hatalmi törekvésekkel, hiszen e kettő nélkül aligha fáradozott volna azon, hogy mint államférfi megmaradjon vezető pozíciójában, és nem oly mélyeséges csalódottsággal vonult volna nyugalomba, amikor élete legfőbb vágya nem valósult meg.

Ebben az elképzelésben lehet némi igazság, hiszen érvényesülési vágy és hatalmi törekvés nélküli államférfi még sohasem létezett. Mindamellettt azonban nem lehet kétséges, hogy Konfuciusz olyan etikai tulajdonságokkal rendelkezett, amelyek politikusokban ritkán találhatók meg ilyen határozottan, és a kínai népnek örök dicsőségére válik, hogy eszményképe megtestesülését hosszú századokon át olyan államfilozófusban látta, aki a zsarnokokkal és világhódítókkal ellentétben a tartós államszervezet

alapjának a békés harmóniát tekintette.

Úgy látszik, Konfuciusznak életében csak kisszámú tábora volt; a hagyomány 72 tanítványról tud, de nincs kizárva, hogy ennek a számnak a kialakításában asztrálmitológiai megfontolások játszottak szerepet. Valószínű, hogy Konfuciusz iskolája nem tehetett volna szert oly nagy jelentőségre a kínai szellemi életben, és neve nem lenne az egyik leghíresebb a Mennyei Birodalom történetében, ha a könyvégető Si Huangti bukását követő reakció véletlenül nem épp Konfuciuszt tekintette volna a konzervatív körök nagy, reprezentatív államfilozófusának, és ha hátrahagyott műveinek gyűjteménye nem maradt volna fenn.

Az első döntő jelentőségű császári megtiszteltetésben i. e. 174-ben részesítették a halott bölcset. A Han-dinasztia első császára ekkor meglátogatta sírját, és ott áldozatot mutatott be. Kb. ötven évvel később (i. e. 20-ban) szülőhelyén templomot emeltek neki. Egy i. sz. 555-ben kelt ediktum elrendelte, hogy minden tartományi székhelyen Konfuciusz-templomot kell létesíteni, de hamarosan nem volt jelentősebb hely, amely ne dicsekedhetett volna a bölcsek legalább egy szentélyével. Konfuciuszt mint a trón és az egyház legszilárdabb támaszát jelentő etikai-politikai rendszer szimbólumát és megtestesítőjét nemzedéktől nemzedékre mind nagyobb tisztelet övezte. Az 1906. december 30-án kibocsátott ediktummal a mandzsu dinasztia a bölcset egyenrangúvá tette az égi és földi istenekkel. Ily módon, néhány évvel a császárság bukása előtt, elnyerte a legmagasabb elismerést, amelyben kormány valaha is olyan embert részesített, aki uralmának elméleti alapjait évezredekkel korábban írásba foglalta.

## 2. Konfuciusz munkássága

Konfuciusz tudós volt, aki az ókori hagyományokat tiszta és hamisítatlan formában akarta átadni az utódoknak, továbbá morálfilozófus, aki mind az egyén élete, mind az állam kormányzása számára örök normákat tanított. Ebből következően a konfucianus iskola mértékadó iratai tartalmaznak olyan szövegeket, amelyek korábbi időkből származnak, és Konfuciusz és tanítványai csupán összegyűjtötték, rendezték, közreadták őket, valamint olyanokat, amelyeket Konfuciusz vagy követői maguk írtak. Az általánosan mértékadónak elfogadott könyvek két csoportra oszthatók: a kanonikus szövegekre, amelyeket állítólag maga Konfuciusz dolgozott ki, és a klasszikus szövegekre, amelyeket Konfuciusz közvetlen vagy közvetett tanítványai jegyezték le.

Az öt kanonikus könyv (wu king) a következő:

1. *Ji king, Változások könyve*: ez állítólag Fu Hi mitikus császárra (i. e. 2950 körül) visszanyúló, másoktól kiegészített és sok tudós által magyarázott misztikus mű, amely a természetfeletti hatalmakkal és azok egymáshoz való kapcsolatával foglalkozik, s főként jóslási célokat szolgál (vö. 153 sk.).
2. *Si king, Dalok könyve*, 305 régi dalból álló gyűjtemény, amelyet Konfuciusz állított össze nagyobb anyagból.
3. *Su king, Írások könyve*. Ez statútumokat, rendeleteket, nyilatkozatokat és más dokumentumokat tartalmaz, Jao császár korától (i. e. 2350) egészen a Csin-dinasztiából való Mu herceg koráig.
4. *Cs'un c'iu, Tavasz és ősz*, Konfuciusznak szülőföldje, Lu történetéről írott műve, amelyben morális bírálatot mond az eseményekről.
5. *Li ki, a Szertartások feljegyzései*. A legkülönbélebb vallási és társadalmi szertartásokkal foglalkozik. A Han-dinasztia idején szerkesztett kompiláció, amely azonban részben Konfuciusz iskolájából származó feljegyzéseken alapul.

A modern sinológia feltételezi, hogy a *Változások könyvének* legősibb rétegei az i. e. 7. századból származnak, a mű mai formáját azonban csak az i. e. 2. században nyerte el. A *Dalok könyvének* keletkezési idejét az i. e. 8-6. századra teszik, az *Írások könyve* állítólag csak részben nyúlik vissza az i. e. 11-6. századig; sok részletét ui., habár régi töredékek felhasználásával, de csak az i. sz. 4. században fogalmazták meg, régies stílust utánozva.

A négy klasszikus könyv (szi su) a következő:

1. *Lun jü*, Konfuciusz tanítványaival folytatott beszélgetései (1. a 171. laptól).
2. *Ta hio*, a *Nagy Tanítás*, rövid, valószínűleg részben Konfuciusztól származó erkölcsi értekezés.
3. *Csung jung*, *A közép mozdulatlansága*. A könyv részben Konfuciusz kijelentésein alapszik, részben unokájának műve; a belső kiegyensúlyozottság állapotával foglalkozik; azt a bölcseknek mindig meg kell őriznie.

4. *Meng-ci* [Meng-ce], a Meng-ce [Meng-ci, latinosan Menciusz] filozófus (i. e. 372-289) tanításait tartalmazó mű. Meng-ce továbbfejlesztette Konfuciusz tanításait.

Ezekhez a kanonikus és klasszikus művekhez egy sor más írás, valamint gazdag kommentáriróladalom járul.

Konfuciusz nem rendezte áttekinthetően tagolt, önmagában zárt rendszerre nézeteit; tanítványai beszélgetések és anekdoták formájában hagyományozták ránk. Tanításai ennek ellenére morálfilozófiai rendszernek tekinthetők, egyes tételei úgy csoportosíthatók, hogy logikailag összefüggő egészet alkossanak, amely egységes kiindulóponttra vezethető vissza, és azt szolgálja.

A konfuciánus etika azon a gondolaton alapszik, hogy az ember természettől fogva jó, és hogy minden rosszasága a belőle hiányzó belátás következménye. Ez az elmélet, amely később Meng-cenél (6, 1) találta meg részletes magyarázatát abban a tanításban, amely szerint „az emberek között nincs olyan, aki ne volna jó, éppúgy, amint a vizek között nem akad olyan, amelyik ne lefelé folya”, már jóval Konfuciusz előtt ismeretes volt, mivel az univerzizmusban gyökerezett: a világegyetem harmonikus, tehát az embernek is annak kell lennie, ha a benne rejlő zavaró tényezők nem jutnak érvényre. Az ember nevelése ezért nem állhat másból, mint hogy közlik vele a helyes ismereteket. Ha ezeket magáévá teszi, azaz nem csupán külsőlegesen, hanem ténylegesen, annak egész lényegét felfogja, akkor ebből szükségszerűen következik, hogy a téves elképzeléseken alapuló hibákat elkerüli, és az erényre törekszik.

Az ismeretek megszerzésének legjobb eszköze a múlt tanulmányozása. A történelmi nagyságok, szentek azok az erkölcsi példaképek, akiknek követésére törekedni kell, a történelem eseményei azok a példák, amelyekből okulni kell. Az őskor családi rendje patriarchális volt, következésképp a gyermeki szeretet az alapja minden fontos erénynek. „A kegyelet és engedelmisség az emberség gyökere” (L. 1, 2).<sup>76</sup> A szülők iránt tanúsított tisztelet a legelső kötelesség: „amíg a szülők élnek, szolgáljuk őket úgy, amint illik; ha meghalnak, temessük el őket úgy, amint illik, és áldozunk nekik úgy, amint illik” (L. 2, 5).

Az az elementáris erkölcs, amely a család szűkre szabott körén belül érvényesült, megnövekedve és az egész társadalomra vonatkoztatva általános humanitássá bővült, mert a szent az egész földet egyetlen családnak tekintette.<sup>77</sup> Ennek az általános humanitásnak öt előfeltétele van, éspedig a következők: „Méltóság, nagylelkűség, őszinteség, szorgalom és jóság. Ha az ember méltóságteljesen viselkedik, nem nézik le; ha nagylelkű, ezzel megnyeri a tömeget; ha őszinte, az emberek megbíznak benne; ha szorgalmas, sikert ér el; ha jóságos, alkalmas arra; hogy irányítsa az embereket” (L. 17, 6).

Az emberek egymás iránt tanúsított helyes magatartását azok a kapcsolatok szabják meg, amelyekben egymással állanak. Különösen öt ilyen kapcsolatot kell ápolni: az apa–fiú, férj–feleség, báty–öcs közötti családi kapcsolatokat, az úr–szolga közötti társadalmi kapcsolatot és a barátok közötti személyes kapcsolatot. Az ezekből a kapcsolatokból adódó kötelességeket egyenként meg is magyarázzák. Konfuciusz ezen kívül nagy fontosságot tulajdonított a „szertartások” (li) elvégzésének; ezzel a szóval egyrészt azt a szellemi magatartást jelölték, amely tiszteletből, udvariasságból, önuralomból, a műveletlen viselkedés elkerüléséből állott, másrészt pedig meghatározott, az erkölcs által kialakított udvariassági formák, szertartások és szokások megtartásából. Hiszen a „tiszteletadás illem nélkül talpnyalás, az óvatosság illem nélkül féltékenység, a bátorság jó modor nélkül gorombaság” (L. 8, 2).

A viselkedés gyakorlati zsinórmértékéül Konfuciusz, akárcsak Buddha és Jézus, egy úgynevezett aranyszabályt ajánlott: „Amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek, azt te se tedd mással” (L. 15, 23). A helyes viselkedés tehát a teljes kölcsönösség elismerésén alapszik; a nemes lélek törekedjék elfogulatlanul az igazságra (L. 4, 10). Az igazságosságnak alsó határa van, felső nincs, mert ha ellentétbe kerül a kegyelettel, akkor el kell hallgatnia (ha az apa birkát lopott, a fiúnak nem kell őt feljelentenie) (L. 13, 18). Lao-ce maximáját viszont, amely azt hirdeti, hogy azokhoz is jónak kell lenni, akik nem jók, elutasítja. „A jóságot jósággal jutalmazza az ember, az igazságtalanságot igazságossággal” (L. 14, 36.) Konfuciusz azonban ezenkívül valószínűleg kevesebbet törődött az emberek személyes kapcsolataival, mint az államérdekkel. R. Wilhelm erre vonatkozóan a következőket idézi a *Li kiből* (29, t t-től): „A mester mondotta: ha a jóságot jósággal viszonzzuk, akkor az alattvalók célja egymás kölcsönös lelkesítése; ha a rosszért rosszal fizetünk, akkor az alattvalóknak olyan korlátokat emelünk, amelyek őket kötelességeik mellett tartják. A mester azt mondotta: jósággal viszonzni a rosszat, ez az egyéni erkölcs lazulásához vezet.”

Valamennyi erkölcsi ideál a „nemes”-ben, az „előkelő, nemes jellem”-ben (kün-ci, szó szerint: „fejedelemfi”) találja meg összefoglaló megvalósulását. A tökéletes bölcsnek ezt a mintaképét, aki egyesíti az önmaga feletti teljes uralmat embertársai iránti helyes magatartásával (L. 4, i5), a következőképpen írják le: viselkedése udvarias, felettesei szolgálatában tiszteletteljes, a népről való gon-

<sup>76</sup> L.: *Lun irt*, Wilhelm fordításában.

<sup>77</sup> *Liki*, a *Li jün-részlet*, Wilhelm Kung-tse [Konfuciusz] c. munkája alapján, 107.1.

doskodásban jóságos, készséges, a néppel való bánásmódja igazságos (L. 5, 15). Nem vesz tudomást másról, csak az igazságról, az egyszerű emberek csak előnyös tulajdonságait ismerik meg (L. 4, 16). Csak a taóval törődik, az esetleg bekövetkező szűkölködés nem aggasztja (L. 15, 31). Lassú óhajt lenni szavaiban, de fürge tetteiben (L. 4, 24). Rendíthetetlen, de nem önféjű (L. 15, 36). Ugyanolyan követelményeket támaszt önmagával, mint másokkal szemben (L. 15, 20). Fiatalkorában tartózkodik az élvezetektől, ereje teljében a kötekedéstől, öregkorában a mohóságtól (L. 16, 7). Aláveti magát az ég parancsainak, a magas rangú embereknek, és követi, amit a múltbeli bölcsék mondtak (L. 16, 8). Gyűlöli azokat, akik mások rossz tulajdonságait elhíresztelik, akik feljebbvalóikat megrágalmazzák, akik bátornak mutatkoznak, de hiányzik belőlük a jó modor, és akik határozottak ugyan, de egyben korlátoltak (L. 17, 24). Ő nem eszköz, hanem maga a cél. Békülékeny, de nem alázkodik meg (vagyis megőrzi tartózkodó magatartását) (L. 13, 23).

A konfucianus etika nem éri be azzal, hogy egyesekből nemes jellemet farag, az egész népet akarja az erkölcs magas fokára felemelni. Abból az álláspontból indul ki, hogy a tömeg számára a fejedelmek és tisztségviselők magatartása az irányadó. „Az uralkodó olyan, mint a szél, az alattvalók olyanok, mint a fű. Ha a szél elsűvít a fű felett, annak meg kell hajolnia” (L. 12, 19). „Aki erényes voltával uralkodik, az hasonlatos a sarkcsillaghoz. Az a helyén marad, és valamennyi csillag körülveszi őt” (L. 2, 1). „Ha valaki parancsokkal kormányoz, és büntetéssel tartja fenn a rendet, akkor a nép kerüli, és nem lesz lelkiismeretes. Ha valaki (erényes) viselkedésének erejével kormányoz, és illendőséggel tartja fenn a rendet, a nép lelkiismeretes lesz, és eléri a jót” (L. 2, 3.). „Támogasd a becsületeseket, és mellőzd a gonoszokat, akkor a nép majd meghódol. Ha azonban a gonoszokat tünteted ki, és a becsületeseket mellőzöd, akkor a nép nem engedelmeskedik majd neked” (L. 2, 19). „Táplálék, hadsereg és a nép bizalma alkotja az állam alapját. E három közül szükség esetén le lehet mondani a hadseregről, a fennmaradó két tényezőtől szükség esetén le lehet mondani a táplálkozásról is, de sohasem a bizalomról, mert bizalom nélkül semmilyen uralom sem maradhat fenn” (L. 12, 7).

Etikai tanításait Konfuciusz úgy terjesztette, hogy közben nem hivatkozott semmiféle istenre, aki az erkölcsi parancsokat kibocsátotta. Ebben alapvetően különbözik a keresztény moráleteológusoktól, akik minden erkölcsi rendet egy égi törvényhozó parancsaira alapoznak. Azóta, hogy a kínai bölcs művei Európában ismertté váltak, a legkülönbélebb megítélésben volt részük. Chr. Wolff híres beszédében (1712) magasztalta Konfuciuszt, emiatt ateizmussal vádolták, és megfosztották hallei professzori címétől. „A régi kínaiak – mivel mit sem tudtak minden dolog alkotójáról, sem a valóságos istentiszteletéről, még kevésbé volt fogalmuk az isteni kinyilatkoztatásról – az erény gyakorlásának támogatására nem használhattak fel mást, mint a természeti erőket, amelyek nem istentiszteleten alapultak. Ezeket azonban igen eredményesen alkalmazták.”<sup>78</sup>

Mások ellenben kifejezetten szemrehányást tettek a kínai filozófusoknak, amiért metafizikai megalapozottság nélküli etikát hirdettek. Ismét mások Konfuciuszt a monoteizmus képviselőjének igyekeztek feltüntetni.

Az, hogy Konfuciusz nem volt vallásellenes, sem szabadgondolkodó vagy szkeptikus, egész életszemlélete alapján magától értetődik. Egy konzervatív arisztokrata, aki a múlt hagyományainak hűséges közvetítője akart lenni, éppoly kevésbé vonhatta kétségbe az istenek és szellemek realitását, mint az áldozatok és szakrális rítusok hatékonyságát. Állítólag ki is jelentette: „Ember hit nélkül<sup>79</sup>, nem tudom, mit lehet az ilyennel tenni? Nagy kocsi járom nélkül, kis szekér hám nélkül, hogyan lehet az ilyennel előrejutni?” (L. 2, 22). Másrészt azonban ilyesfajta nyilatkozataiból teljességgel hiányzik az a lelkes vagy lelkesítő kiállás egy meghatározott vallási elképzelés mellett, amilyent az Ótestamentum prófétáinál, Zarathustránál, Krisztusnál és Mohamednél figyelhetünk meg, nem küzd fanatikusan a hitetlenek ellen, sőt kifejezetten hangsúlyozza: „Tévtanok ellen harcolni, ez csak árt” (L. 2, 16, Wilhelm értelmezése szerint)<sup>80</sup>. A nyugati olvasó számára legmeglepőbb, hogy Konfuciusz, noha az ősök kultuszának szükségességéről elfogadott nézeteket teljes egészében fenntartja, sohasem beszél részletesen az ősök és istenek lényegéről. Az a neki tulajdonított kijelentés, amely a legbehatóbban foglalkozik ezzel, a *Li k*iben található (I, 1, 8), és így hangzik:

„Mily nagyszerű azonban az istenek és ősök szellemi ereje! Az ember rájuk tekint, és nem látja őket; figyel rájuk, és nem hallja őket. És mégis ők alakítják a dolgokat, és senki sem lehet meg nélkülük. Az

---

<sup>78</sup> WoltT, Chr.: *Gesammelte kleine philosophische Schriften*. [Összegyűjtött kisebb filozófiai írások.] Halle im Magdeburgischen, 1740. 6. köt. 112. 1.

<sup>79</sup> Valószínű azonban, hogy a hit szó itt nem vallásos hitet, hanem hitelt érdemlő, megbízható magatartást jelöl. — Szerk.

<sup>80</sup> Más értelmezés szerint: „Tévtanokat tanulmányozni, az árt.”



ő hatásuk eredménye, hogy az emberek böjtölnek a földön, megtisztulnak, és ünneplő köntöst öltenek, hogy áldozatot mutassanak be nekik. Mint nagy vizek zúgása (olyan a lényük), mintha a fejednél volnának, mintha jobb és bal oldaladon volnának. A dalokban az áll: az istenek közeledése nem fogható fel, hogyan volna szabad őket semmibe venni ! Oly távoli a titok kinyilatkoztatása, az igazság felfedése.”

Ezekből a szavakból a holtak iránti tisztelet csendül ki, de nincs bennük semmi konkrét állítás arról, hogy miként kell elképzelni a halál utáni életet. Konfuciusz azt mondotta: „Más szellemeknek szolgálni a saját (őseinken) kívül, hízelkedés” (L. 2, 24); és áldozott a szellemeknek, mintha azok jelenvalók lettek volna (L. 3, 12). Amikor azonban a halál lényegéről kérdezte valaki, csak annyit felelt: „Ha az ember még az életet sem ismeri, hogyan ismerhetné akkor a halált?” (L. 11, 11). Ezzel a kitérő válasszal elutasít a transzcendentális dolgokkal kapcsolatos mindenfajta metafizikus spekulációt. Amilyen fontos számára az ősök kultuszának mint a kegyelet aktusának gyakorlati végrehajtása, olyan lényegtelen annak a kérdésnek megtárgyalása, vajon léteznek-e az elhaltak szellemei, és ha igen, miképp, s hogyan kell elképzelni a halottak és az élők kapcsolatát. Hasonlóképp bevallja, hogy imádkozik az istenekhez és a földszellemekhez (L. 7, 34), de nem foglalkozik az emberekhez való viszonyuk részletesebb fejtegetésével, sőt, kifejezetten bölcsnek ítéli, ha az emberek távol tartják magukat ettől (L. 6, 20). Amikor valaki a (dinasztia őseinek bemutatott) nagy áldozat jelentőségéről érdeklődött, azt válaszolta: „Nem tudom. Aki ennek jelentőségét ismerné, az képes volna úrrá lenni a világ felett — oly könnyen, mint amilyen könnyű *erre* ránézni.” Eközben tenyerét mutatta (L. 3, 11). Meg volt tehát győződve arról, hogy az áldozatnak áldásos hatása van, de hangsúlyozta, hogy neki magának nincs oly mély betekintése a világ elrendezésébe, hogy megmagyarázhatná a kozmikus és földi erők együttműködését.

Jellemző Konfuciuszra, hogy nem használta a világ feletti uralom elvére a Sang ti (legfőbb úr) kifejezést, hanem azt általában „T'ien”-nek - ég — nevezte. Ezt a szót nem szabad egyszerűen istennek fordítani, amint azt egyes fordítók teszik, mert akkor a kifejezéshez könnyen keresztény elképzelések társulnak, amelyek pedig idegenek tőle.

A kínaiak számára az égnek éppenséggel nincs meg az a személyes jellege, mint a keresztény istennek, hiszen nem szól emberhez, mint az ószövetségi Jahve, nem visz véghez csodákat imáért cserében, hanem az alkalmilag előforduló antro- pomorkifejezések (L. 6, 26; 3, 24) ellenére kifejezetten személytelen jelleg hordozója, úgy, hogy az ég szót inkább sorsnak, gondviselésnek, végzetnek, a világ rendjének lehetne fordítani. „Az ég nem beszél, és a négy évszak mégis megy a maga útján, és létrehoz minden dolgot” (L. 17, 19). Konfuciusz hivatástudata (L. 7, 22; 9, 5; 14, 27-től), afelett érzett csalódása, hogy kedvenc tanítványától megfosztotta az ég (L. 11, 8), hite abban, hogy gazdagság és tekintély az égtől származik (L. 12, 5), mindez nem a világnak valamiféle kénye-kedve szerint rendelkező urától való függőség érzését fejezi ki, hanem abból a meggyőződésből fakad, hogy természetben és erkölcsben változhatatlan világtörvény uralkodik, amely a történelem egész folyamatát a kozmikus harmóniának megfelelően szabályozza. Az erkölcsnek tehát Konfuciusznál is megvan a metafizikai alapja, ezt azonban nem egy személyes isten hozta létre, és hirdette ki, hanem a világrend immanens része.

### 3. Konfuciusz iskolája

Konfuciusz tanításait iskolája változatos módon fejlesztette tovább. A Mester tanai legnagyobb interpretálójának Meng-cét tekintik.<sup>81</sup> I. e. 372-ben született, régi nemes család sarjaként; apja korai halála után anyja, Kína egyik legjelentékenyebb asszonya nevelte fel; már egészen ifjan sikeres tanítói tevékenységet fejtett ki. Felnőtt korában különböző fejedelmek alkalmazásában állt mint hivatalnok és tanácsadó, de a politikai életben nem ért el tartós sikereket. Ezért később ismét vándortanítóként kóborolt i. e. 289-ben bekövetkezett haláláig. Számos könyv maradt fenn a neve alatt, ezek közül néhányat valószínűleg csakugyan ő írt, míg mások tanítványai körében keletkezettek. Meng-ce életfeladatának tekintette, hogy az általa rendkívül tisztelt K'ung mester tanításait elterjessze, és megmagyarázza. Azzal, hogy e tanokat azok ellenfeleivel szemben dialektikusan megvédelmezte, példázatokkal és anekdotákkal megvilágította, oly nagy szolgálatot tett elismertetésükért, hogy kifejezetten az iskola „második bölcsé”-ként emlegették. Európai szakértők Konfuciuszhoz való viszonyát nem túl találóan Pálnak Jézushoz való viszonyával állították párhuzamba, a kínaiak Meng-cét tiszta, átlátszó hegyi kristályhoz hasonlították, Konfuciuszt pedig a nefrit szelíd, nem feltűnő fényéhez. Meng-ce elsősorban azzal vált ismertté, hogy minden támadással szemben igyekezett megvédelmezni azt az elméletet, amely szerint az

---

81 Igazi nevén Meng K'o. Meng-ci a. m. Meng, a bölcs v. Meng mester. – Szerk.

ember természettől jó. Emberszeretet (humanitás) és igazságosság (kötelességtudás) az emberrel természettől vele született; aki ezeket kifejleszti magában, és engedi, hogy ezek irányítsák, az mindent képes elérni. A hiba, amelyet a fejedelmek elkövetnek, abból áll, hogy azt hiszik, népeiket erőszakos rendszabályokkal féken tarthatják. Ennek következménye, hogy uralmuk nem tartós. „Ha azonban akadna olyan valaki, aki nem abban talál élvezetet, hogy megölje az embereket, akkor az egész birodalom minden lakosa nyújtogatná a nyakát, hogy feltekintszen rá. És ha valóban így volna, akkor a nép úgy fordulna felé, ahogyan a víz ömlik patakokban a mélység felé... Aki jót tesz, az képes rá, hogy a négy tenger határolta minden földet megoltalmazzon, aki nem azt teszi, az még egy nőt vagy egy kisgyermeket sem tud megvédeni” (E. Schmitt fordítása nyomán).

Meng-ce elméletét az emberi természet eredendő jóságáról az i. e. 3. században kétségbe vonta Szün-ci, eredeti nevén Szün K'uang. Azt tanította, hogy az ember hajlamai szerint gonosz, neveléssel azonban megjavítható. Ezt a célt szolgálják a rítusok (li), amelyek rászoktatják a becsületességre és humanitásra. A későbbi konfucianizmusban aztán Meng-ce optimista felfogása kerekedett felül.<sup>82</sup>

A Han-korszakban kezdetét vette a konfucianizmus államvallássá válása. Tudósok generációi az egész magán- és állami életet átfogó eszmerendszerré fejlesztették, ezt azután a sérthetetlen klasszikus hagyomány ortodox értelmezésének tekintették, s mint ilyen az államtól jóváhagyott és támogatott nézetek és szokások kizárólagos irányelvévé lett. Ettől kezdve valamennyi dinasztia Konfuciusznak a Menny Fia isteni felhatalmazásáról szóló tanában látta hatalmi helyzete szilárd alapját, és ezért a konfucianus tudósokat a trón legerősebb támaszainak tartották. Ők pedig, ezen előnyös helyzetük miatt, az igaz kínaiság egyedül illetékes szóvivőinek hitték magukat, és türelmetlenül szembeszálltak minden más irányzattal, amely monopolhelyzetüket veszélyeztethette volna. Egy sor ránk maradt konfucianus emlékiratban, valamint a konfucianusok által kieroszakolt ediktumokban felléptek a taoizmus és a buddhizmus ellen, időnként sikerült még azt is elérniük, hogy ezeket a „nem klaszszikus”, heterodox, téves, eretnek tanokat üldözzék. Annak, hogy Kínában mégsem szerezték meg a vallási egyeduralmat, hanem a többi irányzat is fennmaradt mindvégig, az az oka, hogy a konfucianizmus lényegében az intellektuális felső réteg tana volt, és nagyszerű rítusaiban a nép csak mint szemlélő vett részt. Metafizikai és tulajdonképpeni vallási igényeiket nemcsak a széles tömegek, hanem a mélyebb gondolkodásra hajlamosak is csak az államvalláson kívül elégíthették ki,

Az a felismerés, hogy a tiszta konfucianizmus vallási-filozófiai alapja túlságosan szegényes a világ mindent átfogó magyarázatához, arra ösztönözte a Szung-korszak konfucianus filozófusainak egész sorát, hogy olyan rendszereket alakítsanak ki, amelyekbe taoista és buddhista eszméket építettek be. Az újítók legjelentősebbike Csou-ci, aki 1017-1073 között élt, monista értelemben tovább fejlesztette a *Ji king* tanítását a két öserőről azzal, hogy feltételezett egy öselvet, amelyből jang és jin keletkezett. Ezt, mivel transzcendens és megismerhetetlen, semminek nevezte. Az újkonfucianizmus később uralkodóvá vált formája azonban a szent szövegek közreadójaként hírnevessé vált Csu Hitől származott, aki 1130-1200 között élt, és a kínaiak afféle Aquinói Tamása volt. Tanítását A. Forke a következőkben körvonalazta<sup>83</sup>:

„Csu Hi filozófiája dualista, és Descartes filozófiájához hasonlították. Szerinte a világ liből, egy szellemi princípiumból, az észből, és k'iből, az anyagi princípiumból, a légnemű szubsztanciából áll. A kettő közül az előbbi az elsőség, azt tekintik az öt erény forrásának is. Li láthatatlan, határtalan és az egység forrása, k'i látható, korlátozott és a sokság oka. Abszolút semmi nem létezik. Még a nagy ürességben is mindig létezett az anyag, de a teljes nyugalom állapotában; csak li segítségével jött mozgásba.

Li és k'i öröktől fogva egyesültek, és először a nagy Egységet, T'ai jit alkották. Egy világműködés elteltével a világ visszatér a káoszba, és újakezdődik a világműködés. T'ai ki (őskezdet) csupán li másik neve; Wu kinak (a semmi kezdete) is hívják, ami azonban nem abszolút semmit jelent, hanem csak a még láthatóvá nem lett, még nem észlelhető létezését.

Amikor az anyag az ész hatására mozgásba jön, két jelenségforma keletkezik: jin és jang, amelyeket Csu Hi nyugalomban lévő és mozgó anyagnak tekint; ezek különféle keveredéséből alakul ki az öt elem.

Az ég (Ti) Csu Hi szerint nem isten. Mivel az ész uralkodik, ezért Ti az ésszel azonosítja. Ez nem személy, hanem csak igen szigorú szabályok szerint működő erő. A *Su king* valamennyi kifejezését, amely

---

<sup>82</sup> A Han-kori konfucianizmus sokat átvett a Szün K'uang iskolájából származó fakiáktól (legistáktól) (167. 1.) ezt azonban a későbbi hagyomány elhallgatta, mert a legisták tevékenysége kapcsolatban állt a konfucianusok által gyűlölt Si Huangti tevékenységével. – Szerk.

<sup>83</sup>Forke, A.: *Die mittlere und neuere Zeit der chinesischen Philosophie*. [A kínai filozófia középső és újabb kora.] Megjelent a *Licht des Osrens* [A Kelet fénye] c. tanulmánykötetben, 388.1.

személyre látszott utalni, átértelmezte.

Az emberi természet szintén liből és ki'iből áll. Az anyagtanulási princípium mindig jó, ahogyan Meng-ce tanítja, az anyagi különböző, egyszer jó, máskor rossz. Így kerül be a világba a rossz, amelyet az ész segítségével kell megrendszabályozni. Fényesebb k'i belátást, sűrűbb erényt, halványabb k'i együgyűséget, ritkább (hígabb) k'i bünt eredményez.

Sen (szellem) a jang tevékenysége, kiterjedés, növekedés; kui (démon) a jin tevékenysége, összehúzódnás, visszafordulás; tehát ugyanannak a létezőnek csupán két ellentétes megnyilvánulási formája, növekedése és hanyatlása. Minden létező egy szellemet és egy démont hordoz magában, és ezek nélkül egyáltalán nem létezhet. A természeti jelenségekben, az esőben, szélben, mennydörgésben, napsütésben szintén ilyen szellemek tevékenykednek. A fény szellemei jók, a sötétségé gonoszak, olyanok is vannak, akikhez imádkoznak. Vannak égi szellemek: Nap, Hold és csillagok, és vannak földiek: hegyek, folyók, fák és a meghaltak szellemei. Ez a régi természetvallás, új alapokra helyezve.

Az ember anyagból és értelemről áll. Az anyag finomabb részét életerőnek hívják, a durvábbat testnek. Az, amivel az ember gondolkodik, és megismer: az intelligenciája, a magasabb rendű lélek; az, amellyel lát, és hall: az érzékelése, az alacsonyabb rendű lélek. A halál bekövetkeztekor a magasabb rendű lélek elhagyja a testet, és visszatér az égbe, ahonnan származik. E lélek meleg fuvalom, ezért a test kihűl. Az alacsonyabb rendű lélek a testtel együtt visszatér eredetéhez, a földhöz. Egy ideig a magasabb rendű lélek még összpontosulva marad, és ezért az áldozat iránt fogékony, később azonban szertefoszlik. A halált a bölcsnek nyugodtan kell fogadnia, hiszen nem változtathat rajta.”

Csu Hinak és iskolájának filozófiája szing-li (emberi természet és értelem) néven vált ismertté, és oly sok követőre talált, hogy 1415-ben a Ming-dinasztia harmadik császára ennek az iskolának fő műveiből nagy gyűjteményes munkát tettetett közzé, amelyben 128 tudós alkotása szerepelt. Ezt a nagy gyűjteményt a 18. században átvizsgálta egy császári bizottság, és egyetlen művé rövidítette le; ez tekinthető e filozófia kézikönyvének.

A konfucianizmus két és fél évezredre terjedő történelme folyamán az említetteken kívül még számos más nagy gondolkodót is kitermelt, akik arra törekedtek, hogy a mester tanításait rendszerezék, vagy más eredetű eszmékkel egyesítve valamilyen értelemben kibővítsék, illetve átdolgozzák. Csu Hi újkonfucianizmusának ellenzői közül mindenekelőtt Wang Jang-minget (1472-1529) említhetjük meg, aki korábbi gondolkodók nyomában járva, és nyilván a buddhisták „csak tudat-tan”-ától erősen befolyásolva, ismeretelméleti idealizmust képviselt, amely szerint az emberi szellemen kívül semmi sem létezik, és kizárólag a saját természet tanulmányozása révén szerzett intuíció, ösztönös megérzés teszi lehetővé a valódi tudást.

Mivel Konfuciusz a kínaiak szent hagyományait gyűjtötte össze és tette közzé, és mivel nyilatkozatait a nép etikai elképzelései klasszikus megfogalmazásának tekintették, Európában szokássá vált a kínai császárság hivatalos államvallását konfucianizmusnak nevezni. Ez annál helyénvalóbbnak látszott, mivel Konfuciusznak ezen a vallási rendszeren belül olyan szerep jutott, amely szinte azonos volt más vallások alapítójának helyzetével. Konfuciusznak minden városban volt temploma, és kétszer egy évben, napéjegyenlőségkor, áldozatot mutattak be neki. Az a tény, hogy a konfucianus szerzők a papokéhoz sok szempontból hasonló helyet foglaltak el, szintén hozzájárult ahhoz, hogy a konfucianizmus vallási rendszer jellegét öltötte magára: hiszen egyes kultikus cselekményeknél állami hivatalnokok és tudósok működtek közre ceremóniamestereként.

A köztársasági államforma bevezetésével az állami kultusz, amely a császárnak az ég képviselőjekénti elképzelésében érte el tetőpontját, elvesztette létjogosultságát, habár különféle kísérletek történtek arra, hogy részben fenntartsák: Jüan Si-kai 1914. december 23-án bemutatta a nagy ég-áldozatot; ez a császár előjoga volt. Ha a konfucianizmus az államéletben elfoglalt, kiváltságos helyzetét el is veszítette, még később is szellemi hatalomnak számított a Mennyei Birodalomban. Egy 1910-ben alapított konfucianus egyház még azt is megkísérelte, hogy keresztény mintára olyan vallássá fejlessze, amely Konfuciuszt az emberiség legnagyobb tanítómesterének, a szent iratokat pedig bibliának tekinti. Ha eltekintünk egyes korok ilyen irányú törekvéseitől, akkor a konfucianizmust nem önálló vallásnak, hanem csupán a kínai népi és nemzeti univerzista vallás interpretációjának kell tekintenünk. Abban, hogy az emberi gondolkodást, érzést, akaratot és cselekvést kapcsolatba hozza a transzcendenssel; azzal, hogy a világot azért tartja olyannak, amilyen, mert ezt a transzcendens határozza meg; abban, hogy szent érzelmeket idéz fel a profánokkal szemben; abban, hogy az etikát erkölcsi világtörvényre alapozza, és szakrális rítusokat ír elő - mindebben nem csupán morálfilozófia, hanem vallási rendszer; az a körülmény viszont, hogy Konfuciusz az egyéni léttel kapcsolatban a honnan és hová kérdésre nem ad választ, mindig újból azt eredményezte, hogy azok a gondolkodók, akik nem akartak az agnoszticizmusnál megmaradni, nem elégedhettek meg ezekkel a tanokkal, hanem szükségét érezték, hogy más bölcsek tanításaival kiegészítsék.

Konfuciusznak nemcsak magában a Mennyei Birodalomban voltak templomai és hívei, hanem annak

határain kívül is. Mindenütt, ahol a kínai kivándorlók szilárdan megvetették a lábukat, tisztelték és olvasták őt: Mandzsúriában éppúgy, mint Hátsó-Indiában és az indiai szigetvilágban, Afrikában éppúgy, mint New York és San Francisco kínai negyedeiben, Hawaii éppúgy, mint Tahitin. Sőt, kultusza nem korlátozódott csupán a kínaiakra, hanem a kínai kultúra elterjedésével együtt olyan országokban is gyökeret vert, amelyeknek lakói más nyelven beszélnek. Vietnamban a vezető rétegek csatlakoztak hozzá, Koreában pedig a Ji-dinasztia idején (1392-1910) állami támogatásnak örvendett.

A konfucianizmus jelentős befolyást gyakorolt az erkölcsi, társadalmi és állami életre, elsősorban Japánban, ahol zsudónak (Ju-do) vagy zsukjónak (Ju-kyo) hívták, különösen a Tokugava [Tokugawa]-sógunok korában (1600-1868). Három iskolája lépett fel, amelyeket itt röviden ismertetnünk kell:

1. A teisu [Teishu], amely Csu Hi (japánul: Su-Si) tanait vallotta. Alapítója Fudzsiwara no Szeigva [Fujiwara no Seigwa] (1565-1619) és tanítványa Hajasi [Hayashi] Razan (1583-1657).

2. A jómei [Yomei] Wang Jang-ming (japánul: O-yo-mei) iskolája. Fő képviselője Japánban Nakae Tódzsu [Toju] (1608-1648) volt. Idealista monizmust tanított, amely szerint a ri (világlélek) és a ki (világanyag) az isteni ősök kétféle megjelenési formája, amelyek szoros összefüggésben állanak egymással, és a világ sokféleségében jutnak kifejezésre. Wang Jang-ming szubjektívizmusát Osio Csuszai [Oshio Chusai] (1794-1837) módosította, amennyiben azt hirdette, hogy a makrokozmosz és a mikrokozmosz egymással teljesen azonos, ezért az előbbiből, a természetből is ki lehet indulni, ha valaki az emberi létet meghatározó törvényszerűségeket akarja kikutatni.

3. A kogaku. Ez az iskola a kínai szövegekhez visszanyúlva igyekezett ismét helyreállítani az „őskonfucianizmus”-t, szembehelyezve azt a későbbi értelmezésekkel. Fő képviselője Jamaga Szokó [Yamaga Soko] (1622-1685) és Ito Dzsinszai [Jinsai] (1627-1705) volt.

A konfucianizmusnak még ma is számos követője van a japán államférfiak között (a taoizmus ellenben nem játszott Japánban jelentős szerepet).

Konfuciusz tanai tehát, ősi kínai voltak ellenére, nem korlátozódtak szülőhazájára, hanem elterjedtek egész Kelet-Ázsiában, mindenütt, ahol csak a kínai szellem uralkodóvá vált. Ezért bizvást elmondható, hogy kevés ember gyakorolt olyan mély hatást az emberiség szellemi életére, mint K'ung mester.

## IV. A taoizmus

### 1. Lao-ce és a *Tao tö king*

Lao-ce (Lao-ci), „az öreg (Lao = aggyasztán) mester (ce)” a kínai szellemi élet legtitokzatosabb és legvitatottabb alakjainak egyike. A hagyomány Konfuciusz idősebb kortársának tartja, aki i. e. 604-517 között élt, és az előbbinek nagy ellenfele volt. Modern kutatók kétségbe vonják ennek az állításnak a helyességét; egyesek teljességgel mondabeli alaknak tekintik, akit azért találtak ki, hogy ezzel a legrégebb taoista alkotásnak, a *Tao tö king*nek tekintélyt kölcsönözzenek; mások úgy vélik, hogy az i. e. 4. évszázadban élt remete-filozófus, Li Er viselte a Lao-ce melléknevet. A *Tao tö king* csak az i. e. 3. vagy 2. század óta viseli ezt a nevet, létezését azonban már az i. e. 3. századból származó idézetek bizonyítják; ennél azonban aligha lehet sokkal régebbi, mivel polemikája már kialakult konfucianizmust és legizmust feltételez (Herbert Franke). A hagyomány szerint Lao-ce a Jangce-vidék egyik falujából származott; egy legenda azt állítja, hogy anyja már 81 esztendő volt, amikor egy napsugár teherbe ejtette, és további 81 év múlva bújtt elő csipőjéből a gyermeke. Lao-ce állítólag egy ideig udvari levéltárnok volt Lojangban, az akkori fővárosban. Élete végén egy fekete ökör hátán el akarta hagyni Kínát, a határszoros parancsnoka azonban felszólította, hogy előbb írja le gondolatait a világról és az életről. Ennek a kívánságnak tett eleget a *Tao tö king* megfogalmazásával, és azután a „Nyugat barbárainak” hirdette a taóról szóló tant: ennek egyik hajtása a buddhizmus. Ezek a szép történetek, amelyek ismert mesemotívumokat használnak fel, mutatják, hogy milyen intenzíven foglalkoztak a legendák e régi bölccsel. Lényegtelen, hogy élt-e, és ha igen, mikor, és az is, hogy a *Tao tö king* tőle származó egy-egy alkotás-e, vagy pedig több forrásból összeállított írás, az bizonyos, hogy a kínai irodalom legeredetibb alkotása, és kritikai beállítottsága, valamint misztikus tendenciái miatt az európai nyelvekre legtöbbször lefordított kínai könyv lett.

A *Tao tö king* cím azt jelenti: „Könyv (king) a világtörvényről (tao) és annak hatásáról”. 81 - részben rímes - rövid szakaszból áll, amelyek szilárd szerkezet nélküli, aforisztikus formában, sokszor homályos, de igen költői képekkel élénkített, kifejező nyelven íródtak, és kvietista bölcsességet

hirdetnek.<sup>84</sup> Példázatainak ez az enigmatikus, talányos rövidsége teszi érthetővé, hogy már a kínai kommentátorok is vitatkoztak egymással a szöveg értelméről, és hogy az európai fordítók (Viktor von Strauss, Richard Wilhelm, Erich Schmitt, Erwin Rousselle, Arthur Waley, J. J. L. Duyvendak és mások) értelmezés tekintetében erősen eltérnek egymástól.

Lao-ce (vagy legyen bárki más a ma kétféle változatban rendelkezésünkre álló szöveg szerzője) gondolkodásának középpontjában a 162. lapon már említett „tao” áll. Ez minden létezés örökkévaló ősforrása, szubsztanciális erő, amely mindent létrehoz; ez egyben a törvény, amely a világban hat, anélkül, hogy beszélne vagy cselekedne, és ez a helyes cselekvés mércéje is. Ez tehát a mindent magában foglaló örökkévalóság, a természeti és erkölcsi világ legfőbb princípiuma. A szöveg számos helye felfoghatatlannak, meghatározhatatlannak, megismerhetetlennek említi (14, 21, 25, 32, 41); személytelen abszolútumként jelenik meg, amelyet földi lényekre érvényes predikátumokkal (meghatározásokkal) nem lehet megmagyarázni. Másrészt viszont „minden lény ősatyjá”-nak (4), a tanítás atyjának és urának (70), a tízezer lény anyjának (1), a világ anyjának (25, 52) is nevezik. Ha tehát egyes fordítók a „tao” szót általában „isten”-nek vagy „anyaistennő”-nek, „vezetőnő”-nek, vagy más hasonlóan fordították, ez nem felel meg annak az értelemnek, amelyet Lao-ce a tao fogalmával összekapcsolt, mivel az ő taója semmi esetre sem azonos egy antropomorfnak képzel, személyes istennel, akihez a hívő imádkozhat. Annak, hogy több ízben antropomorf fogalmakkal hozza kapcsolatba, az az oka, hogy régen a személyes és a személytelen között nem volt éles határvonal, és Lao-ce képletesen továbbra is elődei kifejezőmódját alkalmazta. A személyes istenről alkotott nyugati elképzeléseknek a *Tao tö kingbe* való becsempészését jelentené, ha a fordításkor olyan szavakat használnánk, amelyekhez kifejezetten személyes jelentés fűződik. Az a tendencia, amely Laocéból nyugati eszméket igyekezett kiolvasni, akkor érte el tetőpontját, amikor Rémusat és az ő nyomán Strauss a tao három titkos nevében: ji, hi, wei — amelyek (a kommentátorok szerint) a taót megismerhetetlennek, meghatározhatatlannak és felfoghatatlannak mondják — az ótestamentumi Jehova isten nevét vélték felismerni.

A tao a világ ősoka, mivel belőle keletkezett minden. Lao-ce kozmológiai spekulációi a világ keletkezésének megkezdődése elé a nemlét állapotát helyezik (40). Ebből a megismerhetetlen transzcendensből keletkezett a lét, vagyis a mindenség egységes voltának állapota, amelyben minden különbözőség még szétválaszthatatlan. Ez az egység hozza létre jang és jin kettősségét; az őserők dualizmusából keletkezik az életlehelet, amely a két erő harmóniáját eredményezi. A háromság nemzi a tízezer lényt (42). A tao tehát minden lény forrása, az ő ereje táplálja, az ő lénye alakítja, és az ő hatása tökéletesíti őket (51). Azzal, hogy a mindent egyesítő taóból sokaság lesz, a világban ellentétek keletkeznek, amelyek korábban nem léteztek. Jó és rossz, nehéz és könnyű, hosszú és rövid, magas és mély, korábbi és későbbi feltételezik egymást (2). Ebből következik az a tanítás, hogy az emberi erények csak akkor létezhetnek, ha velük szemben álló ellentétek támadnak: „Amikor a nagy tao hanyatlani kezd, akkor van emberszeretet és igazságosság. Amikor okosság és tudás színre lép, akkor nagy a képmutatás. Ha a hat vérrokon között nincsen összhang, akkor van gyermeki kötelességtudás és szeretet. Ha az államügyek rendezetlenek, akkor vannak hűséges alattvalók” (18).<sup>85</sup>

Lao-ce etikai előírásaiban vonja le a gyakorlati következtetéseket alapeszméjéből, amely szerint az eredeti természetes egység a viszonylagos ellentétek keletkezése miatt szűnt meg. Az ember, ahelyett, hogy ösztönös biztonsággal a világtörvény útján járna, és cselekedeteiben ehhez alkalmazkodna, önző célokat követ, ennek következményeként eltávolodik az örök rendtől, és bajba kerül. „A színek elvakítják szemét, a hangok süketé teszik fülét, a fűszerek megfosztják ínyét az ízek érzékelésétől, versenyfutás és vadászat eldurvítja vágyait, a csekélyke vagyon tévútra vezet” (12).<sup>86</sup>

„Nincs nagyobb bűn, mint engedni a mohóságnak, nincs nagyobb baj, mint ha valaki nem tudja mérsékelni magát, nincs gonoszabb veszedelem, mint a nyerészkedési vágy” (46).<sup>87</sup> Ezért annak, aki az igaz

---

<sup>84</sup> A mű lényege az, hogy megalkotja a világtörvény fogalmát, s a társadalmi problémák megoldásának a természetes állapothoz való visszatérést, azaz a nemzeti társadalom visszaállítását tekinti, s voltaképpen a parasztság tiltakozását fejezi ki a kialakuló osztálytársadalom visszásságai ellen. – Szerk.

<sup>85</sup> „Mikor a nagy utat semmibe dobták, megjelent az erkölcs és méltányosság. Mikor kezdődött az okoskodás, megjelent a nagy hazudozás.

Mikor a hat rokon összeveszett, megjelent a gyermeki tisztelet és szülői szeretet.

Mikor zavaros az ország, megjelennek a hűséges szolgák.”

(Lao-ce: *Az Út és Erény könyve*.

Bp., 1958. Weöres Sándor fordítása)

<sup>86</sup> „Látást az öt szín tompít, hallást az öt hang tompít, izlést az öt íz tompít, a vágatás, vadászat megbolondít, nehezen elérhető mind bűnbe lődít.”

(i. m.)

<sup>87</sup> „Nincs nagyobb csapás, mint az eleget nem ismenni,

üdvösségre törekszik, le kell mondania minden élvezetről, és tökéletesen fel kell oldódnia a taóban, mintha gyermek lenne (20, 28, 52, 55). A tömegtől távol, csendes nyugalomban, rendíthetetlenül, saját erejének tudatában, kötekedő hajlam nélkül (68) hasonlatos a vízhez, amely minden létezőnek hasznára van, noha semmire sem becsülten odalenn lakozik a mélyben (8). A tao példájára a bölcs cselekvése a „nem cselekvés” (wu wei, 63); környezetére pusztán létevel gyakorol hatást, anélkül, hogy a gyorsan elavuló célokat görcsös igyekezettel hajszolná. A „wu wei” lényegét Lao-ce a következőképpen magyarázza: az, ami a leglágyabb a földön (a víz), tartósságban felülmúlja a legkeményebbet; az, ami ellenállás nélküli (az üres térben levő éter), behatol még a szilárd testekbe is (43).<sup>88</sup>

Lao-ce életeszeménye tehát egészen más, mint Konfuciuszé. Az utóbbi az ember feladatát a földi léttel összefüggő tevékenységben látja, amely tevékenység megfelel a múlt nagy uralkodói által megmutatott formáknak és rítusoknak. Lao-ce szerint viszont a végső cél az örökkévalóságban való szemlélődő elmélyedés, a nyugodt vágy nélküliesség (3), a világi dolgoktól való tartózkodás; erre kell a bölcsnek törekednie. A bölcs béketűrő és engedékeny, nemcsak a jóhoz jó, hanem a gonoszokhoz is, nemcsak a hűségeselekhez hű, hanem az árulókhöz is (49),<sup>89</sup> a gyűlöletet is jósággal viszonyozza (63). Lao-ce nem lett volna kínai, ha az indiai szentekhez hasonlóan csak az egyén tökéletesedését tartotta volna lehetségesnek. Népe gondolkodóira jellemző szociális hajlamainak megfelelően az általa hirdetett morális elveket alkalmas eszköznek tartotta arra, hogy megújítsa a családot, a szűkebb hazát, az országot és a világ erkölcsét (54). Akárcsak Konfuciusznak, neki is az ókor szolgált általános érvényű mintául az állami és társadalmi rend tekintetében. Ő azonban azért helyezi a hajdankor embereit a maiak fölé, mivel azok tisztelték a taót, és harmóniában éltek minden lét ösokával (62). Az elődök romantikusan megszüpített természetes állapotának visszaállításában látja a jövő emberiségének boldogulását (65, 68). Véleménye szerint a jelen összes politikai és társadalmi bajai abban gyökereznek, hogy az emberek eltávolodtak a gyermeki jóhiszeműség és természetes finomság ártatlanságától.

Felvilágosítás (65) és mesterségesen alkotott előírások segítségével törekszenek a rend megvalósítására, holott azt egyedül a tao magától értetődő hatása képes létrehozni. „Minél több dolog van a világon, amit nem szabad megtenni, annál jobban elszegényedik a nép. Minél több éles szerszámot használnak az emberek, annál inkább tönkremegy a ház és az állam. Minél többet foglalkoznak az emberek művészettel és ravaszsággal, annál több rossz jel mutatkozik. Minél több törvény és parancs díszleg, annál több a tolvaj és a rabló” (57).<sup>90</sup> „Az emberek azért éheznek, mert uraik túl sok adót emésztnek fel, az embereket azért nehéz irányítani, mert uraik túl sokat tevékenykednek” (75).<sup>91</sup> Eseményi államnak az olyan kis birodalmat tartja, amelynek csekély számú lakosa békésen, jól összefér, és elégedetten él, apái szokásai szerint, és nem törekszik arra, hogy kapcsolatba lépjen a szomszédban élő emberekkel és népekkel (80), vagy hogy háborút viseljen ellenük (30, 31, 69). A jó fejedelem kizárólag példamutatásával nyerheti el népe szeretetét (10), nem erőszakos cselekedetekkel kormányoz (29). „Amikor egészen nagy az, aki uralkodik, akkor a nép alig veszi észre, hogy ott van. A kisebbeket szeretik, és dicsérik, a még kisebbektől

---

se nagyobb veszély, mint szerzésre törekedni.”  
(i. m.)

88 „Az ég alatt a leggyengébbek  
átfurják, ami legkeményebb:  
mindenben fészke van a nemlétnek,  
ereje a nem-cselekvésnek.”  
i. m.)

89 „Jó a jókhoz  
és jó a gonoszokhoz:  
...Hisz az igaznak  
és hisz a hazugoknak.”  
(i. m.)

90 „Mikor az országban sok a hívság, szaporodnak a nyomorúságok; mikor a népnek fegyvere  
éles, sokasodnak a lázadások;  
mikor sok az ügyes mester, gyarapodnak a ritkaságok;  
mikor sok a parancs, a törvény, sűrűsödnek a tolvajok, betyárok.”  
(i. m.)

91 „Miért éhez a nép?  
Mert az urak adóval nyomják, azért éhez a nép.  
Miért makacskodik a nép?  
Mert az urak folyvást tevékenyek, azért makacskodik a nép.”  
(L. m.)

félnek, a még kisebbeket megvetik. Aki nem bízik eléggé, az nem talál bizalomra”(17).<sup>92</sup> Az önzésben és sokfajta buzgólkodásban emésztődő világ csak akkor reménykedhet javulásban, ha visszatalál a romlatlan, természetes állapothoz, és kizárólag a taónak engedi meg, hogy irányítsa, mert „az ég taója segítség és nem ártalom, a szent taója munkálkodás és nem küzdelem” (81).<sup>93</sup>

## 2. Lao-ce iskolája

Lao-cének a *Tao tö king* homályos mondásaiban hirdetett tanítását egész sor filozófus fejlesztette tovább. A legrégebbi és legjelentősebb taoista műnek a mester egyik tanítványa, Lie-ce latinosan: Liciusz] művét, a *Lie-cét* tartják. A szerző valószínűleg az i. e. 4. században élt, de semmi közelebbit nem tudunk róla, a hagyomány szerint nős volt, diákokat tanított, de minden hivatalnoki állást visszautasított. A neki tulajdonított mű, abban a formájában, amelyben ránk maradt, bizonyosan nem tőle származik; tanítványai jegyezték fel, és később kiegészítésekkel gazdagították. Vannak kutatók, akik azt tételezik fel, hogy mai alakját csak az i. sz. 3-6. században nyerte el, és hogy régebbi szövegekből állították össze.

Lie-ce arra törekedett, hogy a taóról szóló tanítást metafizikai vonatkozásban a legkülönbözőbb irányokban továbbfejlessze. A mű elején kozmogóniát ad. Eszerint a tao önmagából fakadó léttel rendelkezik, alkotó, amelyet nem alkottak, állandóan változó, mégis megváltoztathatatlan. Ide-oda vándorol a végtelen térben, anélkül, hogy elérkezne annak határához. A teremtés azzal kezdődik, hogy az ősegyiségben létrejön anyag, erő és forma, de csak potenciálisan, anélkül, hogy már ekkor önállóan létezne. Az egység ettől kezdve már csak külsőleges, de mégis egység, mivel minden, ami benne van, kaotikus összeviesszaságban áthatja egymást. Ebből különülnek azután el a jin és jang erők, belőlük keletkezik az öt elem. Az így létrejött „hét”-ből „kilenc” lesz, vagyis létrehozzák újabb tényezőkként az eget és a földet. Ez a kilenc ismét egységgé válik, mivel együttesen alkotják az egységes kozmoszt.

A világ szüntelen változásban van, ennek során mindig új formák jönnek létre, és szűnnek meg. A leszármazási elmélet gazdag fantáziára valló előzményeként Lie-ce azt tanította, hogy az ember különböző állatfajok metamorfózisából keletkezett (I, 4).

Lie-ce az eddigiekben dogmatikusnak mutatkozott, máskor viszont mint agnosztikus lép fel. Beismeri, hogy nem képes elképzelni a tér és idő végtelenségét (V, 1), és nem tudja megítélni az élet és halál értékét. „Ki tudja, hogy aki itt meghal, nem születik-e újjá ott? Honnan tudhatnám, vajon az, aki gondok és fáradtság közepette igyekszik megélni, nem csalatkozik-e a végén? Honnan tudhatnám, nem jobb-e, ha ma meghalok, mint az, hogy eddig éltem?” (I, 6). „Az élet nem érti meg a halált, és a halál nem érti meg az életet. A jövő nem érti meg a múltat, és a múlt nem érti meg a jövőt. Ugyan miért kellene nekem azon töprengennem, vajon ég és föld elpusztul-e, vagy sem?” (I, 1). A szabadság és szükségszerűség valódi értelmébe még maga a szent sem képes behatolni (V, 5).

Említést érdemel, hogy felismerte a szubjektív tényezőknek a valóság megítélésében játszott szerepét. Az a férfiú, aki ősei nyughelyét felkeresi, hosszan sóhajtozik, zokog, mert azt hiszi, együtt van velük, holott egész más helyen áll (III, 10). Ha egy ember egészen másképp viselkedik, mint a világ, akkor bolondnak tartják; ha viszont az egész világ viselkedik úgy, mint egy örült, olyankor a normálist tekintik bolondnak. „Mi a szomorú, és mi az örvendetes, hang, szín, illat, íz, jog és igazságtalanság - ki tudja feltétlen bizonyossággal megállapítani?” (III, 9; vö. V, 7).

A relativitás fogalma kiterjed az ébrenlétre és az álomra is. Amit az ember ébren tesz, azt álmában hiábavalóságnak tartja, amit álmában lát, azt ébren valótlannak. Ugyanez vonatkozik arra is, amit a lelki elragadtatás vagy az örület állapotában észlelünk. Ezért az egyes formákban bekövetkező minden változás, történjék akár gyorsan, akár lassan, minden, ami keletkezik, vagy elmúlik, csupán látszat az örökkévalósághoz viszonyítva (III, 2).

---

<sup>92</sup> „A kicsinyek tudták, hogy vannak nagyok.  
Szerették, felemelték,  
azután rettegtek,  
végül megvetették.  
Aki hűtlen,  
hívet nem lel.”

(i. m.)

<sup>93</sup> „A természet útja  
segít, nem sarcol.  
A bölcs ember útja  
használ, nem harcol.”

(i. m.)

A megismerésnek ebből a kritikai elképzeléséből, a mágikus világfelfogásnak megfelelően, azt a gyakorlati következtetést vonja le, hogy bárki, aki az igazság ismeretének birtokában van, úrrá lehet a tapasztalati világ felett. Egy bölcsről ennek értelmében azt meséli: „Képes volt rá, hogy megváltoztassa a négy évszak sorrendjét, télen mennydörgést, nyáron fagyot csinált” (III, 2). „Az adeptusok [mágikus titkok beavatottjai] akadálytalanul áthatolnak a tárgyakon, tűzbe lépnek, és nem érznek meleget, sétálnak a világ felett, és nem érznek félelmet” (III, 4).

Lie-ce a szöveg szerint (II, 3) azt állítja magáról, hogy kilenc évig tartó gyakorlás után odáig jutott az abszolútban való elmélyedésben, hogy megszűnt számára a különbség az én és a nem én között. „Azután megszűnt az öt érzék közötti különbség is, mind hasonló lett egymáshoz. Akkor összesűrűsödtek a gondolatok, a test szabaddá lett, hús és csont feloldódott, nem éreztem már, mire támaszkodik a testem, merre visz a lábam; hagytam, hadd sodorjon a szél kelet és nyugat felé, mint a falevelet vagy a száraz polyvát, és valójában nem is tudtam, a szél hajt-e engem, vagy én a szelet?” (II, 3). A szellem legvégső koncentrációjának ez az állapota a részegéhez hasonlít, aki nem tudja, a kocsiiban utazik, vagy kiesett belőle, és aki nem sérül meg esés közben. „Ha az ember ilyen teljes elkülönültséghez juthat a bor segítségével, mennyivel előbbre valónak kell lennie, ha lélekben jut el a bezárkózottsághoz! Az elhivatott a szellemben születik, ezért a külső dolgok nem árthatnak neki” (II, 4).

A csodáshoz való vonzódásában Lie-ce a későbbi taoizmus előfutárának mutatkozik, ez ui. különös előszeretettel beszélt el csodákat szentjeiről, és regélt különféle tündérországokról, amelyekben nincs szenvedés, sem vágy, amint azt már Lie-ce is tette (H, 1, 2; III, i, 5; V, 2, 6).

Lao-ce legjelentősebb követőjének Csuang Csout tekintik, aki a konfucianus Meng-cével egyidőben, az i. e. 4-3. században a mai Santung vidékén, szerény viszonyok között élt, házasember és tanító volt. Természetesen az ő esetében is vitatják, hogy szerzője-e a neki tulajdonított műnek, amely később a *Csuang-ci* [*Csuang-ce*] címmel vált ismertté, vagy pedig követőinek alkotása-e a könyv, akik az ő neve alatt írták? A mű tartalma igen változatos. Humoros és elmés módon mond bírálatot államról és társadalomról, vitázik Konfuciuszal és más filozófusokkal, másrészt kvietista életmódot és misztikus, a mindenséget egységesnek tekintő szemléletet hirdet. Elsősorban minden dolog relativitását hangsúlyozza. Azt mondja:

„Ha az emberek nyirkos helyen alszanak, zsábát kapnak, és egész oldaluk elsovad, de vajon ugyanez történik-e az angolnával is? Ha az ember egy fa tetején van, reszket a félelemtől. Vajon ugyanezt teszik a majmok is? Mármost ki tudja e három teremtmény közül, melyik az igazán megfelelő lakóhely? (I, 8). Ugyanígy az az ember, aki álmában pillangónak képzelet magát, nem tudhatja, vajon csakugyan ember-e vagy pedig pillangó, hiszen ember volta egy pillangó álma is lehet” (I, 12).

A folyamisten és a tengeristen közötti híres beszélgetésben (XVII, I) kifejti, hogy az ember csak saját korlátainak felismerése révén juthat el a szellemi tökéletességhez. „A kilenc földrészen lakó valamennyi ember közül az egyes ember csak egy. Ha tehát összehasonlítjuk őt a lények miriádjaival, nem olyan-e, mint egy szőrszál vége egy ló testén?”

Másutt (XXV, 10) azt a kérdést tárgyalja, vajon egy isten teremtette-e a világot, vagy sem? Erről ezeket mondja: „Az, hogy a kakasok kukorékolnak, és a kutyák ugatnak, az emberi bölcsesség számára felfogható. De a legnagyobb bölcs sem képes megmagyarázni, miért alakultak a dolgok olyanná, amilyenek, és nem tud rájönni, hogyan fejlődnek tovább a jövőben... Ez a két tan nem jut túl a jelenségek világán, és ezért végső soron mindkettő téves. Az értelem (tao) a dologi világ határfogalma. Beszéd és hallgatás nem elegendő ahhoz, hogy a taót felfogja. Túl beszéden és túl hallgatáson (van a tao átélése), mert minden gondolkodásnak határa van.”

A *Csuang-ci* ismételten foglalkozik a halál problémájával is. Egy bölcs azt mondja benne (VI, 3):

„Ha ő (a Teremtő) most feloszt engem, és bal karomat kakassá változtatja, akkor az órákat fogom jelezni éjszaka; ha feloszt engem, és jobb karomat számszeríjjá változtatja, akkor baglyokat fogok löni peccsenyének... Aki képes arra, hogy megelégedjék a számára kiszabott idővel, és alkalmazkodik a dolgok folyásához, annak öröm és szenvedés mit sem árthat.”

Amikor Csuang Csou haldoklott, a következőket mondotta (XXVII, 20): „Ég és föld a koporsóm, Nap és Hold világít nekem halotti mécsesként, a csillagok az én gyöngyeim és drágaköveim, és az egész teremtés szolgáltatja a gyászmenetet. Ezért pompás temetésben van részem.” A tanítványok így szóltak: „Félünk, hogy a varjak és a ragadozó madarak felfalják majd a mestert.” Erre ezt válaszolta: „Temetetlenül a varjaknak és a ragadozó madaraknak szolgálom majd táplálékkul, eltemetve a férgeknek és a hangyáknak. Elvenni az egyiktől, hogy odaadjuk a másiknak — ugyan mire való ez a részrehajlás?”

Számos más filozófus fejlesztette még tovább a legváltozatosabb módon a taoizmus természetfilozófiáját,



valamint etikáját és államelméletét.<sup>94</sup> A misztika a *Kuan-jin-ciben* [Kuan-jin-ce] érte el tetőpontját, egy olyan műben, amely Lao-ce egyik állítólagos kortársáról kapta nevét, de valószínűleg csak a 10—11. században keletkezett. Ez a mű tiszta idealizmust tanít: a világ csak képzelet, élet és halál csak látszat. Az ének sincs önálló, valóságos léte, valójában csupán az egyetlen, mindenütt jelenvaló tao létezik. Aki ennek lényegét felfogta, az felülemelkedett téren és időn, képessé vált rá, hogy behatoljon a természet folyamatába, uralkodjék a szellemeken, megszelídítse az állatokat, és jósoljon, vagy bármilyen csodát tegyen.

### 3. A népszerű taoizmus

A varázslás, amely Lao-ce kis művecskéjében még nem játszott ugyan szerepet, de iskolájának irataiban erősen előtérbe került, oly erős vonzerőt gyakorolt a nagy tömegre, hogy a filozófiai-etikai taoizmus mellett létrejött a népszerű-vallásos taoizmus is. Ez, noha szintén Lao-cét és más gondolkodókat tisztelte mestereiként, elsősorban mégis a régi hagyomány mágikus-misztikus oldalát ápolta, és ezt a népi hiedelmek és babonák legkülönbözőbb formáival kapcsolta egybe. A buddhizmus ellen vívott harc és a vele való kiegyezés során átvett néhányat ennek elképzelései, rítusai és intézményei közül is, és ily módon sajátos, szinkretikus [kevert] rendszert hozott létre, amely nem csekély befolyást gyakorolt a kínai szellemi életre.

Az az elképzelés, hogy a tudós parancsolhat a természetnek, az idők folyamán azzá a nézetté durvult, hogy előállítható az örök élet elixírje, amely fogyasztója számára megakadályozza az élet elpusztulását és nyugodt, halálon és újjászületésen felülemelkedett létet biztosít. Több kínai császárt annyira megzavart az a gondolat, hogy egy ún. „aranylabdac” lenyelése árán halhatatlanná lehet, hogy egészségüket ezzel a gyógyszerrel tönkretették, és a halált, amelyet el szerettek volna kerülni, a kelletnél korábban idézték elő. Különösen a nagy Si Huangti, aki könyvégetéseivel a régi kínai irodalom nagy részét elpusztította, lelkesedett erősen a taoista varázslatokért, annyira, hogy nemcsak minden rendelkezésére álló eszközzel támogatta, hanem ifjabból és szülányokból álló expedíciót küldött a tengeren keletre, hogy megkeressék a Boldogok Szigetét.

A taoizmus egyik ágának sajátos fejlődése oda vezetett, hogy annak keretén belül valamilyen egyházféle jött létre, élén az „ég mesterével (T'ien-si). E papi dinasztia (főpapi uralkodóház) megalapítójának Csang Tao-linget (i. sz. t. század) tekintették, utódját mindig leszármazottai közül választották ki mágikus módszerekkel. Ezt a nős, ún. „taoista pápá”-t a legfőbb taoista isten, a „Jáde Császár” képviselőjének tartották. Mágiával foglalkozott, és szelleműző okleveleket bocsátott ki. Javaslatokat tett a szertartások császári hivatalának, hogy az arra érdemes személyeket, haláluk után isteni méltóságra emeljék.<sup>95</sup> Székhelye 1016 óta a Csianghsziban fekvő „Sárkánytigriszhegy”-en (Lunghusan) volt. 1930-ban, a Vörös Hadsereg bevonulásával e tisztség megszűnt.

Az „ég mesterét” mindenkor csak a taoisták egy része ismerte el legfőbb lelki vezetőjének, a nős világi papok, akik mint ördögűzők, mágusok, geomanták [1. 153. 1.] és jövendőmondók tevékenykedtek. Voltak taoista kolostorok is, amelyekben szemlélődéssel foglalkozó szerzetesek éltek, és voltak taoista anachoreták [remeték], akik magányosan törekedtek önmaguk tökéletesítésére.

A taoizmus történelme során külön vallássá lett, saját panteonnal, saját szent iratokkal, saját dogmákkal és rítusokkal, amelyek kialakításához gyakran a buddhizmus szolgált mintául.

A taoista istenvilág csúcán a „három tiszta” háromsága áll:

1. Jü Huang Sang ti, az égisten, akit „felséges Jáde Császár”-nak neveznek, 2. az „őskezdet (T'ai-ki), a megszemélyesített tao, aki P'an Ku, az első ember alakjában saját óriástestéből létrehozta a világot (akárcsak Ymir vagy a *Rigvéda* Purusája) és 3. az istenné tett Lao-ce. A panteon áttekinthetetlenül sok lakója közül, akikről fantasztikus mítoszokat mesélnek, a természetisteneken kívül elsősorban a nagyszámú védőszellem és oltalmazó isten érdemel említést, akik részben istenített hősök és bölcsék voltak.

A taoizmus, buddhista mintára, jellegzetes túlvilághitet fejlesztett ki. Lao-ce és más szentek nyugaton lakoznak, a Kunlun hegységben elképzelt paradicsomban, más védőszellemekké lett aszkéták pedig keleten, a Boldogok Szigetén. A rosszak a föld belsejében található pokolra kerülnek. A pokol tíz régióra oszlik, ezek mindegyikében más pokolkirály uralkodik. Indiai elképzeléseket átveve, feltételezték, hogy a lények innen visszatérhetnek a világba, és állatként vagy emberként folytathatják életüket.

---

<sup>94</sup> A későbbi taoizmust el kell választani a *Tao tő kingtől*, sőt nagyrészt a *Csuangcitól* is, mivel ezek szorosan vett filozófiai művek, nem vallásos alkotások, vallásos művekké csak a későbbi kommentátorok tették. – Szerk.

<sup>95</sup> De semmiféle fennhatóságot nem gyakorolt Kína taoistái felett. – Szerk.

Templomi kultuszuk igen pompás volt, az istenek és védőszellemek számára ételek felajánlásából, a halottakért és élőkért mondott ünnepi „misék”-ből, színházi előadásokból és körmenetekből állt. A taoista kolostorokban aszkéták éltek, akik a taóról meditáltak, és az „alkotó tétlenség”-nek, nem cselekvésnek (wu wei) szentelték magukat. Az öt fogadalom, amelyet meg kellett tartaniuk, megfelelt a buddhistákénak, de a cölibátusra nem helyeztek akkora súlyt, mint Buddha követői. A szerzetesek kék vagy sűrű köntöst viseltek, és hajukat ősi kínai módra összefonták. Kolostoraik közül a legismertebb a Peking melletti „Fehér felhő kolostora” (Po jün kuan). Az apátnak, aki ottani látogatásomkor, 1930-ban, üdvözölt, elképzeltetlenül hosszú körmei voltak, amivel azt dokumentálta, hogy nem foglalkozik munkával. Állítólag itt található a taoista kánonok (Tao Gang) egyetlen teljes példánya, a legkülönbözőbb iratok 16. században készült gyűjteménye, amelyet eddig tudományos szempontból még alig vizsgáltak meg.

## V. A többi mester és tanítás

Konfuciusz és Lao-ce volt az a két legreprezentatívabb vallásos gondolkodó, akiket Kína kitermelt. A konfucianizmuson és a taoizmuson kívül azonban minden korban voltak más irányzatok is, amelyek a világot magyarázták, és az erkölcsi és állami élet számára szolgáló normák felállításán fáradoztak. Jelentős filozófus volt Mo Ti (Mo-c'i, latinosan Miciusz i. e. 480 és 400 között); tekintélye időnként Konfuciuszéval vetekedett. Mo Ti azt tanította: az ég mindentudó, mindenható, mindenütt jelenlévő személyes lény, aki szeret és gyűlöl. Ő a világ erkölcsi rendjének forrása, a szellemek és démonok, akik részt vesznek a világ kormányzásában, éppúgy alattvalói, mint az emberek. Szereti az embereket, és azt akarja, hogy azok is szeressék egymást. Ezt az emberszeretetet egyetemesen kell gyakorolni, tehát nem szabad csak a családhoz tartozókra vagy a honfitársakra korlátozni. Ebből a szemléletből következik, hogy a gyakorlati etika célja nem lehet más, mint hogy minden embert vagy legalábbis a lehető legtöbbet közülük boldoggá tegyen. Ez csak akkor lehetséges, ha háborúk és más efféle vállalkozások megszűnnek, és ha felhagynak minden felesleges luxussal, ideszámítva a művészeti alkotásokat, a muzsikát, a díszes szertartások bemutatását, mert ily módon a legszegényebbek sem nélkülözik majd a szükséges élelmet.

Mo Ti az égről vallott elképzeléseivel kétségkívül közel áll az európai teizmushoz. Mégsem lehet a nyugati vallások értelmében vett teistának nevezni. Hiszen nem tanítja, hogy az ég a világot a semmiből teremtette, hogy minden földi fölé emelkedetten kívül áll a világon, hanem csupán egy mindent átható isteni lényt lát benne, amely a kozmoszt irányítja. Ha hitéből nem is hiányzik a jóságos ég iránti érzelmi hevület, azt azonban elkerüli, hogy a legfőbb istenre olyan egyéni vonásokat aggasson, amelyek a hinduk, keresztények és mohamedánok szerint a konkrét vallási kapcsolat előfeltételei. Az általa javasolt egyetemes emberszeretet sem tisztán humanitárius eszmény; más színezete van, mint a legtöbb nagy vallás esetében, ugyanis hasznossági megfontolások teszik indokolttá.

Mo Ti teista-szocialisztikus tanításait tanítványai, az ún. „motisták” fejlesztették tovább; ez az iskola csak a Han-dinasztia koráig létezett, és úgy látszik, azután teljes egészében meghátrált a diadalmas konfucianizmus előtt.

Mo Tival együtt a konfucianusok legtöbbször egy másik filozófussal is vitába szállnak, aki állítólag szintén i. e. 450 körül élt; ez az egoista Jang Csu. A kettejük közötti különbséget Meng-ce igen drasztikusan világítja meg (VII, A, 26), amikor azt mondja, hogy Mo Ti képes volna egész testét, fejétől a lábáig, csupaszra dörzsölni, ha ezzel használna a világnak, Jang Csu viszont egyetlen hajszálát sem tépné ki, hogy ezzel hasznára legyen a világnak. Jang Csu ui. azt tanítja, hogy minden emberhez önmaga áll legközelebb, és ezért arra kell törekednie, hogy saját hajlamainak megfelelően élhesse életét. Senkinek sem kötelessége, hogy saját érdekein túlmenően másokért is tegyen valamit, de azért nem szabad brutális kíméletlenséggel beavatkozni mások érdekkörébe, és másokat tulajdonuk elsajátításával megkárosítani. A helyes magatartásnak effajta felfogása megfelel egyrészt a lét értékéről és az emberi erkölcs kvalitásairól vallott pesszimiztikus megítélésnek, másrészt annak belátásából fakad, hogy a hatalom, gazdagság, hírnév stb. olyan kimérák [rémek], amelyek megszerzése érdekében a legnagyobb gaztetteket követik el altruista külsőségek közepette. Ezért az igazi bölcs az erkölcsi igazság, valamint az állam és társadalom iránti kötelességek illúziója nélkül a rövid és szenvedésekkel telt létben annyi élvezetet igyekszik találni, amennyit csak lehetséges, anélkül, hogy a túlvilággal törődne. Hiszen az egyedüli, amit a halálról tudunk, az, hogy a jót és a gonoszt egyaránt utoléri, és hogy minden emberből csak csontjai maradnak meg, amelyeket többé senki sem képes megkülönböztetni. Jang Csu iskolája, érthető módon, nem volt hosszú életű, hisz filozófiája csak egyes individualisták és nem a szélesebb tömegek számára volt jelentős.

„Jang kizárólagos egoizmust tanít, ezért az állam felbomlásához vezet. Mo a különbségtétel nélküli,

általános szeretetet tanítja, ezzel a család szétbomlasztásához vezet. Állam és család nélkül az ember visszatér állati állapotába...” Ez Meng-ce ítélete (III, B, 9), aki azért viselte különösen szívén Jang és Mo elhallgattatását, hogy Konfuciusz tanait terjeszthesse.

Dialektikusok, szofisták, jog- és államfilozófusok, természetmisztikusok és eklektikusok egész sora alakított ki filozófiai rendszert, amelyek ilyen vagy olyan módon univerzista eszméket kívántak érvényre juttatni; rendszereik azonban nem tudtak tartós sikert elérni a konfucianizmussal és a taoizmussal, a kínai bölcsélet két mértékadó kifejezési formájával szemben. Egy idegen tannak mégis sikerült a Mennyei Birodalom népének szellemi életében oly nagy befolyásra szert tennie, és ezt meg is őriznie, hogy Konfuciusz és Lao-ce tanításai mellett egy háromlábú edény harmadik lábához hasonlították, és hogy a kínaiak „három tan”-ról beszélnek, „amelyek egy családhoz tartoznak”, vagy amelyeknek „közös testük van”: ez a buddhizmus.

A buddhizmus helyzetét a kínai szellemi életen belül igen különbözőképp ítélték meg. Egyesek annyira elterjedtnek tartották, hogy meggondolatlanul minden kínait buddhistának neveztek, mások viszont a kereszténység és az iszlám mellé helyezték, és a kínai gondolkodásban csak periferikus jelentőséget tulajdonítottak neki, még ha ez nagyobb és mélyrehatóbb volt is, mint a másik két vallásé. Az igazság a kettő között van. A buddhizmus soha nem tömörítette maga köré az összes kínait, de nem volt a „kocsi ötödik kereke” sem. Habár befolyása a különböző korszakokban változott, mégis olyan szerves kapcsolatra lépett az univerzizmussal, amilyenre a kereszténység és az iszlám soha nem volt képes. Sok kínai számára ténylegesen és hosszú időn keresztül vallásos világnézetének lényeges alkotórészévé vált, és amiképpen nem lehet kiiktatni a kínai tájból a buddhista pagodákat, a kínai művészetből a buddhista festészetet és plasztikát, széles körök szokásai közül a buddhista halotti rítusokat és a népi irodalomból a buddhista legendákat, éppoly kevéssé hanyagolható el az a hatás, amelyet a buddhista ismeretelmélet, pszichológia, etika és kegyes érzület gyakorolt a konfucianizmus és a taoizmus filozófiájára. A hiba, amelyet a buddhizmus Kínában elfoglalt helyzetének megítélésekor rendszerint elkövetnek, onnan ered, hogy minden további nélkül feltételezik, hogy az az elutasító magatartás, amelyet sok újabb kínai gondolkodó Sákjamuni tanaival szemben elfoglalt, régebben is uralkodó volt.

Az a tény, hogy a buddhizmus Kínában a konfucianizmus és a taoizmus mellett megtelepedhetett és megmaradhatott, egész sor körülménynek köszönhető. Először is szemmel láthatóan olyan időben érkezett, amikor a műveltek és a császári udvar körei élénken érdeklődtek az indiai kultúra iránt, és az idegen kultúrelemek befogadására való hajlam éppen megvolt; ha más időpontban vagy más körülmények között jelentkezett volna a Mennyei Birodalomban, akkor esetleg nem arat olyan átütő sikert. Meghonosodásának legjelentősebb oka azonban rendkívüli toleranciájában és alkalmazkodóképességében rejlett. Sákjamuni tana, kivált pedig annak mahájána-változata nem az a vallási mozgalom volt, amelynek fanatizált hirdetői mint elvetendő tévtanok ellen harcoltak más vallásokkal, hanem olyan üdvönyt, amelyik minden más vallást is az igazsághoz vezető lépcsőfoknak tekint, bizonyos értelemben olyan kupola, amelyet mint legfelső emeletet valamennyi rendelkezésre álló fundamentumra rá lehet helyezni. A buddhizmus tehát nem követelte a kínaiaktól, hogy örökül kapott nézeteiket megtagadják, hanem megengedte, hogy megtartsák azokat. Csak annyit kívánt tőlük, hogy lemondjanak a véres áldozatokról és más olyan szokásokról, amelyek a buddhizmus etikai alapelveivel kifejezetten ellentétben állottak, de még ebben a tekintetben is gyakran nagyon — sőt elmondhatjuk, néha túlságosan is — nagyvonalúnak mutatkozott. Kész volt még arra is, hogy messzemenő engedményeket tegyen, számára idegen rítusokat és elképzeléseket is magába fogadjon, mint amilyen pl. az ősök kultusza, az állami istentisztelet, a császár elismerése az ég küldöttének és más hasonlók. A buddhizmus elterjedése szempontjából kedvező hatással járó igen jelentős momentum a kínai szellemnek az a sajátos vonása is, amely jogosan egymás mellett létezőnek ismer el különböző nézeteket, anélkül, hogy kényszerítve érezné magát arra, hogy azokból zárt egészet alkosson. A különböző tanok iránt tanusított az a magatartás, amely a kínaiak közül sokak számára lehetővé teszi, hogy egyszer Konfuciusz, máskor Lao-ce írásait tanulmányozzák, hogy gondolkodásukat és cselekedeteiket ezek segítségével irányítsák, és egyidejűleg még a néphit legváltozatosabb elképzeléseit és szokásait is összekapcsolják vele, megengedi nekik azt is, hogy elfogadják a buddhista tanokat; vagy hogy a buddhista rítusokat is gyakorolják anélkül, hogy emiatt más rendszerektől vagy kultuszoktól elfordulnának.<sup>96</sup>

A buddhizmus nem lehetett volna a Mennyei Birodalom „harmadik vallásá”-vá, ha nem egészítette volna ki hasznosan a hazai hitformákat. A mahájána hatásos rituáléja és gazdag mitológiája olyan lelki élményt jelentett a merev kínaiaknak, amely tőlük korábban idegen volt, a „végtelen fényességű

---

<sup>96</sup> A konfucianizmus és a buddhizmus ellentéte abban állt, hogy az utóbbi a tökéletesedés felé vezető úton előírta a szerzetbe vonulást, s hogy halottait elégette, a konfucianusok szerint viszont a fiú, aki elhagyta gyámolításra szoruló szüleit, megszűnt áldozni őseinek, és szüleitől, őseitől kapott testét tűzben megsemmisítette, súlyos vétket követett el. — Szerk.

Buddhá"-ban (Amitábha, kínaiul: 0-mi-to-fo) való erősen emocionális hit kielégítette a szív igényeit, amelyek addig nem jutottak jogaikhoz. A filozófiai és etikai gondolkodás számára azonban másvalaminek volt központi jelentősége. Az erkölcsi világrendbe vetett hit, amely a konfucianusok és a taoisták számára egyaránt alapvető fontosságú volt, a maga végleges tökéletességét csak a buddhizmus újramegtestesüléséről szóló elméletében találta meg. Az állam sorsát mindkettő az uralkodó erkölcsi magatartásával hozza kapcsolatba, de az egyén jó és rossz cselekedeteinek a halál után történő megítéléséről a legtöbb filozófus semmit sem tud. Az ortodox konfucianizmus álláspontját a 158. és köv. lapokon ismertettük.

Még maguk a taoisták, akik pedig vizsgálódásaik során különös gondot fordítottak az örök világtörvényre, sem tudtak más magyarázatot adni arra, miért van az ember érvényesülése, sorsa sokszor olyan kiáltó ellentétben erkölcsi kvalitásaival, mint hogy a sors kifürkészhetetlenségére hivatkoztak. A *Lie-ciben* [Lie-ce] (VI) számos történelmi bizonyítékot és allegorikus elbeszélést találunk a determinizmus bizonyítékaként. Ha a halál után minden ember ismét feloszlik azzá, amiből származott, ha a szellemiből ég (vagyis tiszta, finom szubsztancia), a testiből föld (zavaros, durva szubsztancia) lesz, akkor minden „hazatérő” visszaváltozik azzá, ami korábban volt (1, 4); a halállal a lény megpihen, visszatér kezdetéhez (I, 4). A halál a normális állapot, visszatérés minden létezés ősokához, a taoéhoz, és ezért nincs benne semmi rossz. A mondás: „Valóban nagyszerű a halál; a nemesnek nyugalmat ad, a közrendűt alázatra készíteti” ritka szépségén kívül azt is mutatja, hogy a filozófusoktól az ítélet gondolata teljességgel távol állott (I, 7).

Csuang Csou *Csuang-ci* c. műve szerint szintén a kifürkészhetetlen sors felelős az emberek nélkülözéséért (6, 8); nem felelősek ezért sem a szülők, sem az ég, sem a föld. Híressé vált Csuang Csou beszélgetése a koponyával (t8, 4), amely a halált a legnagyobb boldogságként magasztalja. „A halálban nincsenek sem fejedelmek, sem szolgák, és nem váltakoznak az évszakok sem. Csak sodródunk, és a tavaszt meg az őszt az ég és a föld mozgása jelenti számunkra. Még a trónusukon ülő királyok boldogsága sem mérhető a miénkhez.”

Legerőteljesebben az eklektikus Wang Cs'ung (i. sz. 27-97) igyekezett hiedelmekkel szemben természettudományos érvekkel alátámasztani azt a régi nézetet, amely szerint a halál az egyén végérvényes végét jelenti. A sorsot égi fluidumnak képzelte, amelyhez az ember születésekor jut: „Ha ez bőséges, akkor a test erős és hosszú életű. A szerencse vagy a szerencsétlenség a csillagokból kiáramló fluidum fokozottabb vagy kisebb mértékű finomságától függ. Ehhez hozzájárulnak még külső körülmények és véletlenek is. Az emberi sors tehát életeréből, csillagfluidumból és véletlenből tevődik össze. Erény és bűn nem gyakorolnak rá befolyást; a boldogság nem jutalom, a boldogtalanság nem büntetés, amit számtalan példa bizonyít.”<sup>97</sup>

Wang Cs'ungot erősen kifejlődött szkepszise és számos kínai nézetről és szokásról hangoztatott bírálata miatt nem tekinthetjük az univerzisztikus kínai vallásosság tipikus képviselőjének, megállapításai ennek ellenére a konfucianus és taoista írásokból vett idézetekkel összevetve igen jellemzők. Azt mutatják, hogy noha a kínaiak gyakran eltűnődtek az erkölcsi érzék követelte helyes magatartás és a jólét közötti összefüggésen, a tapasztalati élet valóságában képtelenek voltak kielégítő magyarázatot találni a kettő között fennálló feltűnő ellentmondásra. Sokakra éppen ezért a karmáról és az újramegtestesülésről szóló buddhista tanítás a megvilágosodás erejével hatott, hiszen módot adott arra, hogy továbbra is hihessenek az erkölcsi magatartás és az egyéni sors között meglévő általános összhangban, anélkül hogy emiatt összeütközésbe kellett volna kerülniök a mindennapi élet tapasztalataival. Ilyen körülmények között érthető, hogy a buddhizmus épp azokban a körökben talált sok követőre, amelyek figyelmüket a földi életről az örökkévalóság felé fordították.

## VI. Szekták és titkos szövetségek

Két évezrede a konfucianizmus, a taoizmus és a buddhizmus az a három forma, amelyben Kína vallásos gondolkodása alakot öltött. Sok pontban lényegesen eltérnek egymástól, a történelem folyamán gyakran szembekerültek egymással, és megkísérelték, hogy kölcsönösen kiszorítsák egymást a hatalmasok és a tömegek kegyeiből. Egyik vallásnak sem sikerült azonban megszereznie az egyeduralmat, és elfoglalnia a másik kettő helyét. Sok tanult embernek, valamint a nép többségének

elképzelése az volt, hogy e vallások nem egymást kizáró ellentétek, hanem az üdvözülés egyenjogú módjai, amelyek egymással párhuzamosan igénybe vehetők. Ez a magatartás megkönnyítette, hogy kiválasszanak valamit az egyik eszmerendszerből, és átültessék a másikba, vagy hogy a három tant egészében szinkretikusan összekapcsolják. Ez a fajta keveredés azután új rendszerek keletkezéséhez vezetett, amelyek köré kisebb-nagyobb közösségek csoportosultak. Ezek a szekták minden korban felbukkantak Kínában, mostanáig mégis keveset tudunk róluk, mivel tevékenységüket legtöbbször titokban üzték. Minthogy ezeket a szektákat a kormányzat nem nézte jó szemmel, sokszor üldöztetésnek tették ki magukat, nemcsak azért, mert eltértek a hagyományostól és megszokottól, hanem elsősorban azért, mert a hatalom birtokosai uralmuk fennmaradását látták veszélyeztetve tőlük. Minthogy a vallási és etikai a társadalommal és politikaival Kínában ősidők óta szoros összefüggésben állott, ezeknek a szektáknak sokszor nemcsak vallási, hanem politikai törekvéseik is voltak, ezért a kormányzat gyanakvással fogadta őket. A nyilvánosság előtt tehát igen tartózkodóan kellett viselkedniük, és irataikat csupán kézről kézre terjeszthették, ezért az európai sinológusok csak ritkán szerezhettek autentikus anyagot. Mindezen okok miatt lehetetlen teljes képet rajzolni a fontos szinkretikus kínai szektákról; csupán arra szoritkozhatom, hogy azokat említsem meg név szerint, amelyeket tudományosan már tanulmányoztak.

Az egyik legősibb kínai titkos társaságot, a „fehér lótusz”-t (Pai-lien) állítólag Hui-jüan alapította az i. sz. 5. században, és az tette híressé, hogy szerepe volt a Ming-dinasztia bukásában. A Lohuai (1561-1647) alapította Szien-t'ien-szekta, amelynek hívei, amint nevük is jelzi, „meg akarták előzni az eget” (vagyis végre akarták hajtani parancsait, anélkül, hogy az buzdította volna őket erre), és a taoista „wu wei”-t (193. l.) gyakorolták (ezért wu wei-szektának is nevezték őket) a külsőséges kultusz elvetése miatt érdemel említést. Az ugyanerre az alapítóra visszavezetett „sárkányvirág-társaság” (Lung-hua) viszont gazdag rituálét alakított ki, amelyet J. J. M. de Groot ír le részletesen. Neki köszönhetjük több más közösség rövidebb ismertetését is, ezek szintén a buddhista, taoista és konfucianus elemeket egyesítik, különböző arányban keverve. Közülük csak néhánynak romantikus hangzású elnevezését említem meg: „vörös óceán”, „arany életelixír”, „fehér felhő”, „vörös cserép”, „tisztá víz”, „vashajó”, „tigrisfark-korbács”, „hármasság”, „ég és föld”, „őskáosz”, „hallgató úr”, „nyolc diagram”. Más szerzők olyan titkos társaságokat írnak le, amelyek általában univerzista és buddhista tanokat és rítusokat használnak fel, ilyenek az „igazság és egyetértés öklei” (az ún. „bokszer”), az „engedelmesség kardja”.

Természetesen minden korszakban voltak olyan szekták is, amelyek távol tartották magukat a politikától, és túlnyomórészt vallási és etikai célkitűzéseket követtek. A Cai-li-szekta, amint neve tanúsítja, az ésszerűség határain belül kívánt maradni, Kuan-jint tisztelte, és segítségével tartózkodott az alkoholtól, dohánytól és ópiumtól. Más társaságok kísérletet tettek rá, hogy az öt vallást (kereszténység, iszlám, buddhizmus, taoizmus, konfucianizmus) egyesítsék magukban vagy hetet (az előbbieken kívül még a zsidó vallást és a kereszténységet, katolicizmusra és protestantizmusra felosztva). A „világtörvény akadémiaja” (Tao Jüan), amely öt vallást szeretett volna végső szintézissé összeforrasztani, azon fáradozott, hogy meditációval vagy egy kis írotábla segítségével megnyilatkozásra bírja a szellemeket és az isteneket. Ezekon kívül a legváltozatosabb hiedelmeket tápláló szektákat ismerünk, az egyik pl. a róka-szellemtől reméli az üdvözülést és a segítséget, mások a bekövetkező világhatasztrófát, illetve az új Maitréja Buddha eljövételét várják.

## Összefoglalás

### Indiai és kínai vallásosság

Az indiaiak és a kínaiak gondolkodásmódjuk és viselkedésük sajátosságait illetően erősen különböznek egymástól. A világtól elforduló szemlélődésben magukat szertelen túlvilági reményeknek átadó vagy eksztatikus elragadtatásban mitológiai fantáziálásba visszavonuló jámbor indusokkal szemben a Mennyei Birodalom tipikus gyermeke, a konfucianus gyakorlati, józan és tárgyilagos emberként jelenik meg, aki soha nem hagyja, hogy a lába alól kicsússzék a szilárd talaj, és optimista életigenléssel kizárólag a földi létben keresi vágyainak betöltését. Ennek ellenére az indiai és kínai világnézet között szoros rokonság van, ha a nyugati vallásokkal állítjuk őket szembe. Hiszen hinduk és buddhisták, konfucianusok és taoisták egyaránt hisznek egy olyan természeti és erkölcsi világtörvényben, amely a kezdet és vég nélküli kozmikus folyamatot irányítja, míg a párszizmus, a zsidóság, a kereszténység és az iszlám személyes istenben hisz, aki a világot a semmiből teremtette, és azt gondviselészerű irányításával vezeti a végső cél felé. Ezen az indiaiaknál és kínaiaknál közös történelem feletti alapszémén kívül

azonban még egy sor más is szerepet játszik, amelyek nem közösek minden indiai és kínai számára, de sok filozófusokra jellemzők. Hiszen Kínában is éltek a realista konfuciánusokon és motistákon kívül olyanok, akik valami a világtól elvonatkoztatottban, földöntúliban való elmélyedésben látták legfőbb céljukat.

A kínai természetnek ezt a misztikus oldalát ősidők óta elsősorban Lao-ce és követői képviselték; az ő tanításaik bizonyos tekintetben annyira hasonlóak az indiaihoz, hogy nem lehet kétség az iránt, hogy a későbbi idők taoistáit, akárcsak a tőlük függő újkonfuciánusokat a mahájána idealista filozófiája befolyásolta. Más kérdés az, vajon már Lao-ce és első követői is magukévá tettek-e indiai eszméket: az ő korukban a buddhizmus még nem terjedt el Indiában, és még nem alakult ki a mindenség egységes voltáról szóló idealista tanítás sem. Ezért Lao-ce, Lie-ci és Csuang Csou kvietista misztikája leszármaztatható a bráhmána teozófiának abból a formájából, amelyet az upanisadok és hasonló védikus vagy Veda utáni szövegek tanítottak. Minthogy azonban sem az indiai, sem a kínai források nem tudnak Kína és India közötti szorosabb szellemi kapcsolatról, erről semmi pozitívumot nem mondhatunk. Megfontolandó továbbá, hogy a világtörvénnyel, a létezés ősozával, a természettel és a nem cselekvéssel foglalkozó kínai elképzelések, noha közel állanak az indiaiakhoz, semmiképp sem azonosak velük, ezért valószínűnek kell tartanunk, hogy a kínai gondolkodók önállóan hozták létre, és dolgozták ki azokat az eszméket, amelyek párhuzamot mutatnak az indiaiakkal, anélkül azonban, hogy teljesen megfelelnének nekik.

Alfred Forke egyik cikkében (ZDMG 98. köt. 1944. 195 skk.) eredeti források alapján számba veszi a kínai és indiai filozófusok közötti egyezéseket. Az itt következő rövid áttekintés túlnyomórészt az ő adataira épül; ezek természetesen kiegészítésre és kiigazításokra szorultak, mivel Forke a kínai monizmus és idealizmus valamennyi formáját a régebbi upanisadok védántájával (1. 46. 1.) és a *Gítával* veti egybe, holott a későbbi kínai gondolkodók idealista tanai olyan fejlődési fokról vallanak, amelyek inkább a mahájána-mesterek és a Sankara-iskola későbbi védánta-követőinek felelnek meg, mint a régebbi idők „parináma-vádá”-jának (fejlődéseméletének). Forke sokszor más esetekben is megelégszik azzal, hogy kínai és indiai művek hasonló hangzású idézeteit egymás mellé helyezze, anélkül, hogy részletesen foglalkozna az eltérésekkel, amelyek az indiai és kínai felfogás között fennállnak, pedig gyakran előfordul, hogy ugyanazokkal a szavakkal meglehetősen eltérő gondolattartalmat is ki lehet fejteni.

A tao fogalma (Forke ezzel nem foglalkozik), amint láttuk, részben azonos az indiai dharmával, mivel mindkettő a világtörvényre vonatkozik, amely a természetben és az erkölcsben nyilatkozik meg. Ezen belül azonban az indiai dharmának mégis más a színezete, mert magában foglalja a karmikus megítélésről szóló elképzelést is, amely a kínaiaktól, legalábbis eredetileg, idegen volt. Más tekintetben viszont a tao a brahmával, a szent hatalommal, az abszolúttal, a mindenség-szellemmel azonos. Mivel a különböző gondolkodók - sőt különböző alkalmakkor még ugyanaz a filozófus is - igen változatos és nemegyszer eltérő módon jellemezték mind a brahmát, mind a taót, ezért mindkét fogalomról számos, csaknem szó szerint egyező meghatározás keletkezett. A brahma éppúgy, mint a tao a fenomenális létezés tagadása, és ezért semminek nevezik, másrészt minden létező ősoka, ezért tehát mégsem semmi, hanem transzcendens létező. Tér és idő fölé emelkedett, kezdet és vég nélküli, felfoghatatlan, semmiféle tulajdonsággal nem jellemezhető, másrészt viszont benne valósul meg a „coincidentia oppositorum” [az ellentétek egybeesése]. Több helyen szellemnek vagy világléleknek nevezik. Noha gyakran hangoztatják megismerhetetlenségét, akadnak helyek, ahol megszemélyesítve, uralkodóként és kormányzóként szerepel. Ezek az egyezések nem meglepők, hiszen ha a tao és a brahma minden emberi képzelőtehetséget felülmúl, az indiaiaknak és a kínaiaknak szükségképpen hasonló formulákhoz kellett folyamodniuk, hogy a kimondhatatlant megmagyarázzák.

Mindezen egyezések ellenére azonban nem hagyható figyelmen kívül, hogy a brahma nem azonos a világtörvénnyel (dharma), hanem a dharma székhelyének vagy őrzőjének nevezik, és a dharmát a brahma alkotásának tekintik. A buddhizmusban, amelyben pedig némelykor úgy látszik, hogy a dharma fogalma a brahma helyébe lép, a buddha transzcendens léte, a „dharmakája” általában szintén nem azonos a jelenségek világában megmutatkozó törvénnyel, amint azt neve alapján sejteni lehetne, hanem valamiképpen a világ felett levőnek, transzcendensnek értelmezik. Ez összefügg a jelenségek világának eltérő megítélésével: az indiaiak számára az egyént mindig újabb újramegtestesülésre vezérlő karmikus világtörvény nem vallásos áhítat tárgya, abban az értelemben, mint amilyenben az lehet a tao, amely a világot a maga szépségében önmagából megalkotta.

Ha a brahma vagy a tao mindennek elmúlhatatlan ősoka, akkor nyilvánvaló, hogy minden mulandónak csak másodlagos realitás, önállótlán, mástól származó valóság tulajdonítható. Ennek következménye, hogy már a *Svétásvatara-upanisadban* a világot az istentől végrehajtott varázslathoz hasonlítják; az embert azonban tudatlansága meggátolja abban, hogy ezen a káprázaton átlásson. A mulékony, keletkező és megszűnő dharmák világát a buddhizmus is ámitásnak, délibábnak vagy álomnak tekinti. Ezzel nem vonja kétségbe a külvilág objektív létét, hanem csak azt állapítja meg, hogy az átmannal vagy a nirvánával,

illetve az űrrel összehasonlítva csupán rövid életű, feltételes valóságnak fogható fel. Sankarának is ez az álláspontja, szerinte a sokféle világ léte egy szubjektív tényezőkön múlik, nevezetesen annak tudatlanságán, aki azt észleli. A buddhista „csak tudat-tan” ezzel ellentétben azt a felfogást képviseli, hogy a külvilág realitásnélkülisége (valótlansága) vagy pontosabban viszonylagos realitása nem ugyanolyan, mint a belső (lelki) világé, hanem az empirikus éntől származó tiszta képzelődés, rögeszme. Ezzel az individualista szubjektív idealizmussal végül még a kasmíri sivaiták objektív idealizmusa állítható szembe, amely szerint minden egyéni lélek azonos istennel, Sivával, és a jelenségek világának sokfélesége Siva álmaként értelmezendő.

Kínában Lie-cinél és Csuang Csounál jelent meg első ízben a földi értékelések relativitásának felismerése, és ezzel kapcsolatban felvetődött az a kérdés is, vajon az emberi élet esetleg nem csupán álom-e? Sőt, Csuang Csou oly messzire ment, hogy azt mondotta: „Az ég és a föld velem együtt keletkezett, és minden dolog egy velem.”<sup>98</sup> Itt az ismeretelméleti idealizmus, amely a világot a szellem elképzelte valaminek tekinti, összefonódik a metafizikus monizmussal, amely szerint csak a tao rendelkezik valóságos léttel, és minden más csupán ennek megjelenési formája. A Szung-kori taoisták és konfuciánusok idealizmusa, habár kapcsolatban van a régmúlt nagy taoista mestereinek ezekkel az alkalmi megnyilatkozásaival, végső fokon mégis a buddhista „csak tudat-tan”-nak köszönheti létét. Lu Hiang-san (1140-1192) így ír: „A világegyetem a szívem (vagyis szellemem), és a szívem a világegyetem.”<sup>99</sup> A kínai idealizmus fejlettségének legmagasabb pontját Wang Jang Mingben (1472-1528) érte el. Ő azt mondotta: „Ha az ég, a föld, a szellemek, az istenek és a dolgok különválnának értelmemtől, akkor nem létezne sem ég, sem föld, sem szellem, sem isten, sem dolog.” Egy barátjának, aki virágokat mutatott neki, megjegyezte: „Amikor nem nézed ezeket a virágokat, akkor azok szíveddel együtt elnyugosznak. Mihelyt azonban idejössz, és rájuk tekintesz, e virágok színei nyomban megelevenednek. Ebből láthatod, hogy a te virágaidban semmi olyan nincs, ami szíveden kívül létezne.”<sup>100</sup>

Az indiai és kínai vallásra nagyon jellemző, hogy az eféle ismeretelméleti tanok már korán jelentős szerepet játszottak bennük, míg a nyugati népeknél ezek a teóriák csak sokkal később jelentkeztek, és sohasem tettek szert tényleges vallási jelentőségre, habár Berkeley püspök (1684-1753) a maga tanítását az ateisták és a szkeptikusok elleni legjobb fegyvernek és az isten létezése melletti legbiztosabb érvnek nyilvánította.

Indiai nézet szerint kétféle viselkedésmód létezik a világon: a tetterős magatartás (pravritti) és a cselekvéstől való szemlélődő önmegtartóztatás (nivritti). Az emberek túlnyomó többsége az elsőt követi, ez a magától értetődő mindazok számára, akik a jelenlegi életükkel elégedettek, s házassággal és gyermekek nemzésével kívánják nemzetségük fonalát folytatni. Ez a halál utáni újramegtetesüléshez vezet, és biztosítja az életet szomjazónak, hogy a forrón szeretett életet más alakban tovább folytathassa. A tevékenységtől való kvietista elfordulás viszont – állítólag – az élni akarás megszűnéséhez és ezáltal az újjászületetté válás lehetőségének megsemmisüléséhez, tehát a megváltáshoz vezet. Ez a „nivritti” azonban mindig csak a kisebbség számára érhető el, a lemondásra kész aszkéták számára, akik a földi létbe már belefáradtak.

Az emberi törekvések e két ellentétes irányzatát megtaláljuk Kínában is: nagy számban vannak, akik a világban keresik céljukat, és ehhez alkalmazkodnak, velük szemben áll az a kis csapat, amelynek tagjai buddhista remeteként vagy szerzetesként igyekeznek kiszabadulni a szanszára tengeréből.

A *Bhagavadgíta* azonban más útról is beszél, amely szintén az üdvösséghez vezet, de amelynek a világgal való kapcsolat feladása és az aszkézis nem előfeltétele ez kizárólag a világ javát szolgáló kötelességeknek minden egoista érdektől mentes teljesítéséből áll, miközben megszűnik minden vágyakozás az evilági vagy túlvilági jutalomra. A világtól való szellemi elválásról van tehát szó, amely abból a megfontolásból indul ki, hogy teljes nem cselekvés nem lehetséges (3, 5), s hogy nem a cselekvés maga számít, hanem kizárólag a szándék, amellyel a cselekvést végrehajtják. Ez az „érdek nélküli aktivitás” bizonyos mértékig hasonló a taoisták „wu wei”-éhez, amelyet természetesen az i. e. 4. század óta a legkülönbözőbb módon értelmeztek. A *Huai-nan-ci*, Liu An (+ i. e. 122-ben) műve, igen tágra értelmezte a „nem cselekvés” fogalmát, amikor azt mondotta: „Amit wu weinek nevezek, az abból áll, hogy az ember a maga egoista, önző céljait nem kapcsolja egybe a közérdekkel, és a jó módszereket nem hamisítja meg vágyakkal és mohósággal.” Ez kötelességszerű cselekvéseket eredményez, ezért kifejezetten a „wu wei” kategóriájába tartozónak tekinti a földművelést és a tanulást. A *Huai-nan-er* nem ment azonban oly messzire, mint Krisna, aki a harcot is helyeselte. Az általánosabb, szigorú felfogás szerint a „wu wei” csak annyiban felel meg a Gítában ajánlott érdek nélküli cselekvésnek, amennyiben azt is vágytól, haragtól és félelemtől, valamint megítéléstől mentesen kell végezni. A „wu wei” tehát az olyan

---

98 Csuang-ci I, 20, idézi Forke: *Gedankenwelt*. [Gondolatvilág.] 58. I.

99 I. m. 60. 1

100 I. m. 62. 1.

feltűnés nélkül végzett, minden szenvedélytől ment, öntudatlan-spontán tevékenység kifejtése, amely a természetnek sajátja, ez ui. sietség nélkül, harc nélkül, teljes nyugalommal tölti be rendeltetését. Nincs szó a Gítában tanított (3, 20 és 25) és a világ javára végzendő tervszerű tevékenységről, hanem helyette a világ folyamatába történő csendes beilleszkedésről. A „wu wei” ui. specifikusan kínai valami, amelynek az indiaiban nincs megfelelője. Abban mégis mutatkozik egyezés, hogy a taoista a nem cselekvéssel magát a világszellemmel véli összhangban levőnek, és ugyanezt tételezi fel a *Gítá* is arról, aki érdek nélkül cselekszik.

A lélek nyugalmanak megvalósulását és a legmagasabb rendű ismeretek megszerzését az indiaiaknál és a kínaiaknál egyaránt a meditáció szolgálja. Annak, hogy a meditáció a keleti vallásokban annyival nagyobb szerepet játszik, mint a nyugatiakban, oka elsősorban az ázsiai népek gondolkodásmódjában rejlik, akik képesek rá, hogy szemlélődő nyugalommal visszavonuljanak önmagukba. Ez a képesség sok európaiból hiányzik, mivel az erre való tehetség náluk elsorvadt. Másrészt azonban az örök világtörvény vallásainak természetéből is következik, mivel ezek jobban érdeklődnek a személytelen isteni iránt, mint a személyes isten iránt, ennek következtében a világ örök lényegében vagy a transzcendens világlefettiben való elmerülés gyakran azt a helyet foglalja el náluk, amit a kereszténységben vagy az iszlámban az imádkozás. A túlvilágiban való elmélyedés, amelyben a transzcendenssel való kapcsolatot „már ebben a testben” átélik, bizonyos testi és lelki szabályok betartását, meghatározott gyakorlatokat és fogásokat tesz szükségessé. Az indiaiak és kínaiak által ajánlott módszerek lényegében megegyeznek: visszahúzóds az érzéki benyomások elől, a légzés szabályozása, önnön személyiségük öntudatának kioltása vezet el a világtól való elidegenedés ideiglenes állapotához, amelyben a gondolat a mindenség-szellem tükrévé lesz, és élvezi a legfőbb boldogságot. A szemlélődő csodás erők birtokába jut; erről hasonló nézeteket vallanak a jógik és a taoisták. Míg azonban a taoisták szerint a koncentráció-gyakorlatok segítségével tökéletességet elérő ember szent szellemként a világűrben repkedve vagy a paradicsomban tartózkodva örökkön-örökké fennmarad, az indiai filozófusok többsége ezt az állapotot csak átmeneti fokozatnak tartja egy olyan létezési forma felé, amelyben minden egyéni eltűnik, úgyhogy az egyén akarat és érzelm nélküli, tiszta szellemiségben létezik, vagy pedig feloldódik az egységes mindenségben.

Ha az indiai és kínai vallási tanítások között meglevő, említett eltéréseket áttekintjük, tagadhatatlanul azt tapasztaljuk, hogy a két nép különböző jellegéből adódó differenciák ellenére Dél- és Kelet-Ázsia vallásai Európa és a Közel-Kelet vallásaival összevetve számos közös vonást mutatnak, amelyek külön, önálló csoporttá egyesítik őket. A szoros együvé tartozás végül abban is megnyilvánult, hogy az ázsiai kontinens mindkét részén ideiglenesen a buddhizmus lett az a szellemi kötelék, amely, legalább külsőlegesen, egyetlen egészé kapcsolta össze őket.

A kelet- és dél-ázsiai hitformák szellemi struktúrájának azonos irányzata megmutatkozik még a következőkben is: valamennyi szoros és szerves kapcsolatban áll a természetvallásokkal, oly módon, hogy nap- és holdistenekben, az elemek stb. isteneiben hisznek, míg a nyugati nagyvallások többé-kevésbé feladták ezt a kapcsolatot a természettel. A keleti vallások a fejlődés olyan fokaiig nyúlnak vissza, amelyeket a kereszténység és az iszlám – legalábbis ami hivatalos képviselőiket illeti – mint rég túlhaladott „pogányságot” elutasítanak. Másrészt a hinduizmus, buddhizmus, konfucianizmus és taoizmus, ellentétben a Bibliával és a Koránnal, nagymértékben filozofikus jellegű. Ha a kereszténység és az iszlám nagyszerű metafizikai rendszereket alakított is ki, ezek tekintélyének érvénye korlátozott; semmiképpen sem egyenértékű az isteni kinyilatkoztatás irataival vagy az alapító műveivel. A nyugati vallásokban a hit és a tudás közötti küzdelem tartós maradt. A Kelet vallásai viszont hivatalos megnyilvánulási formáikban is olyan intellektuális szférákba emelkednek, amelyeket a nyugati vallások érdeklődési körükön kívül állónak tekintenek, vagy amelyek ellen, mint az igaz hittel ellentétben állókkal küzdenek. A kereszténység és az iszlám tehát válaszfalat emelt az igaz és a hamis közé, míg a Kelet tanai többé-kevésbé valamennyi hit- és kultuszformában a transzcendens igazság kifejeződését látják. A nyugati rendszerek többsége a fény és sötétség ellentétét hirdeti, Keleten ezzel szemben a metafizikai nézetek fokozatosságáról szóló elképzelés él, amely nézetek összességükben harmonikus egésznek alkotnak.



# A történeti istenkinyilatkoztatás vallásai

## BEVEZETÉS

### A nyugati vallások közös alapelvei

#### *Általános jellemvonások*

Az eddig tárgyalt három nagy vallás megegyezik abban, hogy etikáját a világ immanens [azaz belsejében rejlő, természetéből következő] erkölcsi rendjére alapozza. Nincs különösebb jelentősége annak, hogy az erkölcsi törvény hordozójaként, illetve végrehajtó szerveként feltételeznek-e egy személyes vagy személytelen isteni lényt, vagy sem, hiszen ezeknél az erkölcsi cselekvést, valamint az ebből következő sorsot meghatározó irányelv tulajdonképpen mindig a kozmoszban benne rejlő dharma vagy tao. Az istenről alkotott elképzelések ehhez képest kisebb vagy nagyobb fontosságú díszítő felépítményként jelennek meg, amelyek azonban némelyik esetben oly hatalmas méretet is ölthetnek, hogy mellettük az eszmerendszer magva, a világtörvény tana elhomályosul, háttérbe szorul. Egészen másfajta a szerkezete az öt világvallás közül a másik kettőnek, a kereszténységnek és az iszlámnak. Ez a két vallási forma abszolút teocentrikus. A világ személyes kormányzójának létezésében való hit nincs a keresztények és mohamedánok tetszésére bízva, hanem a valláshoz tartozás elengedhetetlen előfeltétele. Ezekben a vallásokban az isteneszme oly nagy mértékben eluralkodik minden más felett, hogy hívóik az erkölcsi világrendet csak mint az istentől származó intézményt képesek elképzelni és értékelni, mint olyan valamit, amit az isten, mindenhatósága következtében, bármikor áthághat, érvényteleníthet, vagy mindenesetre megtehetné, ha úgy akarná.

A nyugati vallásokban az istent elsősorban mint akaró lényt képzelik el. Míg sok keleti vallás az isten létezésének megváltoztathatatlanságára helyezi a hangsúlyt, a nyugatiak mindenekelőtt igazságos voltát hangsúlyozzák, tehát nem szenvedélymentes szellemnek képzelik el, hanem szent haraggal ruházzák fel; az isten megbünteti azokat, akik akarata ellenére cselekszenek. Csak az jut el az istenhez, aki szándékait az isten akaratának alárendeli.

Ebből a teocentrikus elképzelésből logikus konzekvenciaként következik egy másik. Mivel egyedül az isten rendelkezik léttel, azaz a tökéletes önmagában lévő és önmagától eredő létezéssel, mivel a korlátlan önállóság kizárólag rá jellemző, és minden kizárólag belőle származik, ezért abszolút különbség van közte és minden egyéb között. Ő minden dolog „teremtője” a szó legvalóságosabb értelmében. Teremtésen pedig kifejezetten valamely dolognak a semmiből való létrehozását értik. Ellentétben az indiaiakkal és a kínaiakkal, sőt az ókori görög és latin gondolkodókkal is, a kereszténység és az iszlám (legalábbis szigorú, dogmatikus formájában) azt tanítja, hogy az isten a mindenséget nem a már meglévő anyagból alkotta, mint valamely építőmester vagy szobrász, és nem is olyan lény, aki maga alakult át a világgá, vagy aki önmagából sugárzott ki mindent. Az isten a világot mint abszolút lény pusztán parancsoló akarata erejével hívta létre. Ezért a világ létében annyira tőle függ, hogy fennmaradásához az ő állandó tevékenységére van szükség: az isten nélkül a világ megszűnnék létezni, megsemmisülne. A teremtőt mély és áthidalhatatlan szakadék választja el minden teremtett dologtól, kizárólag ő örökkévaló és maradandó, minden teremtettnek van időbeli kezdete és vége, kivéve természetesen, ha az isten másként határoz. Eszerint a világ meghatározott időpontban a semmiből keletkezett, és egyszer ismét el fog pusztulni, az ember lelke nem természettől fogva halhatatlan, hanem az isten tette azzá; a halál utáni eljövendő továbbélését egyedül és kizárólag a világ ura akaratának köszönheti.

A világ teremtése és vége közötti idő foglalja magában a „világtörténelmet”. Ez egyszeri, megismételhetetlen esemény. Ennek jelentősége van, elsősorban azért, mivel csupán egy világ és egyetlen egyszeri történeti folyamat létezik benne; ezenkívül azonban más, nyomós okból is. Az ember földi léte során tanúsított erkölcsi magatartásának a történelmi folyamaton belül a keresztény és az iszlám felfogás szerint befolyása van arra a sorsra, amely az emberre a világvége után következő egész örökkévalóságban vár. A mulandó földi élet rövid időszaka alatt tanúsított magatartása határozza meg az örök üdvösség vagy az örök kárhozat változtathatatlan, maradandó állapotát, amely a végítélet után következik. A világ keletkezése és pusztulása között eltelt évezredeknek egészen más a jelentőségük, mint azokban a vallásokban, amelyek hol felfelé, hol lefelé haladó újramegteremtést vagy a keletkezés és elmúlás kezdet és vég nélküli körforgását tételezik fel. Másrészt a személyes istennel szembe állított emberi

lélek mint egyedülálló személyiség olyan értéket, fontosságot nyer, amellyel a szanszárában a számtalan létforma között körbehajszolt szellem-monádok nem rendelkeznek.

A világ semmiből való keletkezésének időpontját különbözőképpen számították ki. II. Hillél zsidó rabbi (i. sz. 4. század) a teremtés napjának i. e. 3761. október 7-ét tartotta. A keresztény számítások erősen eltérnek egymástól. Az i. sz. 602 körül felállított bizánci világkorszak i. e. 5509. szeptember 1-ével kezdődik; Iulius Sextus Africanus (+ i. sz. 240 körül) az i. e. 5502. évre tette a teremtést; Panodórosz (+ 412 ?) szerint Ádámot i. e. 5493. augusztus 29-én teremtették. Mivel a legtöbben úgy gondolták, hogy a világ 6000 évig fog létezni (a teremtés minden egyes napja egy-egy évezrednek felel meg), ezért a fenti számítások csak addig lehettek érvényesek, amíg a világvége nem tűnt túlságosan közelinek. Ennek az elméletnek a kedvéért később tehát szükségessé vált, hogy a teremtés időpontját jóval későbbre tegyék át. Luther *Supputatio annorum mundi* [A világ éveinek összeszámlálása] (Wittenberg, 1541) c. művében arra az eredményre jutott, hogy a világot i. e. 3960-ban teremtették. Úgy hitte, hogy 1540-ben a világ fennállásának 6000 évéből éppen 5500 telt már el. Tehát annak ellenére, hogy még öt évszázad volt hátra, feltételezte, hogy „a végítélet örvendetes napja” hamarosan bekövetkezik, mert az isten a még hátralevő időt az emberek bűnös volta miatt meg fogja rövidíteni (RE 21. köt. 923. 1.). A reformáció kora óta számos másfajta számítás is készült. Bár ezek szintén erősen eltérnek egymástól, abban megegyeznek, hogy az örökkévalósághoz képest a világnak rendkívül rövid léte tulajdonítanak, mivel a Bibliának (1 Mózés 5-14 Máté 1, 1-17; Lukács 3, 23 skk.) a patriarchák élettartamára, valamint az ő koruk és Krisztus kora között élt nemzedékekre vonatkozó adatai aránylag csekély mozgási lehetőséget engedélyeznek.

A nyugati vallások világképe azonban — a keletiekével összehasonlítva — nemcsak időben igen rövid lejáratú, hanem térben is szűk. Mint valamennyi ókori világkép, geocentrikus (vö. Jósua 10, 13), és a világok sokaságának létezéséről kialakított hindu és buddhista tanítással ellentétben csupán egyetlen föld létezését tételezi fel. Ez az egyedüli hely, ahol mindaz végbemegy, amire egyáltalán lehetőség van; a történelem alanya és tárgya pedig csak az emberiség, míg az állatokat, amelyeket az indiai vallások bevontak az üdvtörténetbe, figyelmen kívül hagyják. Az emberiségnek is csak egy része vesz részt a vallási szempontból lényeges eseményekben. Hiszen csak az európai—elő-ázsiai kultúrkörhöz tartozó népeknek van saját történelmük, a többieket mind „történelem nélkülinek” tekintik, mivel kívül esnek a zsidó, keresztény és iszlám teológia történetfilozófiai konstrukcióján. Ennek természetes oka az, hogy az ókor gondolkodói számára az „ismert világ” a földgolyónak csak kis részére terjedt ki. Annak lehetőségét, hogy létezhetnek népek, amelyek az üdvtörténetben, úgy, amint azt a nyugati vallások tanítják, nem vesznek részt, a priori kizártnak tartották. Szent Ágoston mint abszurditást utasította el azt az elképzelést, hogy a föld nem korong (aminek ő vélte), hanem gömb, s hogy lehetnek tőlünk tengerekkel elválasztott antipódusok, mert ez azt jelentené, hogy a Szentírás hazudik (*De civitate Dei*. [Az Isten állama.] XVI, 9).

A világról és történetéről nyugaton másfél évezreden át uralkodó elképzeléseket Kopernikusz munkája (1543) és a földrajzi felfedezések csak az utolsó négyszáz évben módosították, természetesen anélkül, hogy mind ez ideig ennek következményei a keresztény és iszlám teológiában teljes mértékben érvényre jutottak volna.

A nyugati vallások, ellentétben az indiaiakkal, a földi eseményekben nem pusztán morális tényezők törvényszerű következményét látják, amelyek önmagukban soha nem vezethetnek el egy meghatározott végcélhoz, hanem olyan fejlődést, amely az isten birodalmát készíti elő a földön. Ezzel összefügg egy másik mozzanat is, amely a történelem értelmezésének nyugati felfogása szempontjából jelentős. A Nyugat vallásos történetfilozófiáját erősen kollektivistikus gondolatmenetek határozzák meg, amennyiben az egyént az emberiség, valamely nép, egyház tagjának tekintik, és ezeknek a csoportoknak különleges metafizikai jelentőséget vagy funkciót tulajdonítanak, ellentétben az indiai vallásokkal, amelyek szerint az üdvtörténet és a megváltás alanya és tárgya kizárólag az egyén; a kereszténység kollektív bűnbeesést és kollektív megváltást ismer, mert tanítása szerint az egyén része az emberiség eszméjének; az emberiség Ádámban öltött alakot, s minthogy Ádám vétkezett, az egyén is bűnössé lett; annak következtében, hogy Krisztus, keresztthalálával, az emberiséget megtisztította, megtisztul az egyén is, ha hisz Krisztusban. A (rég) buddhizmusban ellenben az egyén karmájától függően egyszer ember, máskor állat, majd égi lény; csak őt magát terheli a bűn, és csak önmagát válthatja meg.

A régi buddhizmus és a régi kereszténység a Kelet és Nyugat itt egymással szembeállított vallásainak legtisztább kifejeződései. A két példakép között azonban egész sor átmenet is van. A mahájána pl. Nicsiren tanításában olyan történetfilozófiát fejlesztett ki, amely a japánoknak különleges küldetést tulajdonít, másrészt viszont az újplatonikusok befolyásolta keresztény misztikusok, így pl. Dionüsziosz Areiopagitész [Dionysius Areopagita] és Eriugena magukévá tették a körforgás gondolatát, amely szerint minden az istenből indul ki, és ismét belé tér vissza.



## 2. A történelmi előfeltételek<sup>101</sup>

### a) A zsidó vallás

A történelmi istenkinyilatkoztatás vallásainak szülőháza a Közel-Kelet. Alapjaikat Mózes és Zarathustra rakta le, és a babilóni fogság utáni, az iráni eszméktől megtermékenyített zsidó vallás volt az a forrás, amelyből a kereszténység és az iszlám eszmevilága jelentős mértékben merített. Ez külsőleg már abból is kitűnik, hogy mindkét vallás szent könyveiben minduntalan zsidó legendákról, hagyományokról és szokásokról történik említés, és ezek határozzák meg az egész történelemfelfogást.

A zsidó vallás az egyedülvaló, túlvilági istenbe vetett hitet hirdeti. Az a korábbi elképzelés, amely szerint a monoteizmus [egyistenhit] csak a zsidóknál található meg, sőt hogy egyenesen ők lettek volna ennek létrehozói, már nem állja meg a helyét, amióta megállapították, hogy a világ örökkévaló urának képzete az indiaiaknál, kínaiaknál, görögöknél, sőt még természeti népeknél önállóan is előfordul. A monoteizmusnak az a különleges formája azonban, amelyet a 221 sk. lapon ismertettünk, úgy látszik, a zsidó nép speciális sajátja volt. Ez magyarázza azt a tényt, hogy miért támadták a pogányok a keresztényeket mint „ateisták”-at: azért, mert az utóbbiak megfosztották a természetet isteni voltától. A görögök ui. az égitestekben és más természeti tárgyakban isteneket vagy istenek hatáskörébe tartozókat láttak, felettük pedig a világ örökkévaló urát képzeltek el mint legfőbb irányítót, vagy pedig egy örökkévaló Mindenség-Istent tételeztek fel mögöttük vagy bennük végső ősök-ként. Számukra az az isten, aki a semmiből általa létrehozott természettől abszolút módon különbözik, és felette természetistenek közvetítése nélkül uralkodik, valami egészen új volt, ami ellentétben állott minden addig létezővel.

A héber monoteizmus hosszú fejlődési folyamaton ment át, amíg elnyerte azt az egyetemes és átszellemült formáját, amely a kereszténységben jellemzi. Ennek a fejlődési folyamatnak a történetét a Bibliából természetesen csak közvetett módon lehet kikövetkeztetni, mivel azt a ma rendelkezésre álló formájában papok dolgozták át, akik teológiai szempontjaikat mindenütt igyekeztek érvényre juttatni, és ezért az egész fejlődést igyekeztek úgy értelmezni, mintha az egyisten-gondolat az emberiség ősvallása volna, és Izrael ettől csak alkalmilag, a politeista [többistenhívő] szomszéd népek hatására tért volna el. Körültekintő vizsgálatok után azonban nem lehet kétséges, hogy a héber, éppúgy, mint a többi sémi nép, eredetileg démonokat, fa-, kő- és forrásszellemeket, kígyókat és szarvasmarhákat, égi isteneket és istennőket tiszteltek, és még a prófétáknak is szüntelen harcolniuk kellett ezek ellen a régi időkben meggyökeresedett kultuszformák ellen. A zsidók Elefantinében (Egyiptom) még az i. e. 5. században is imádtak férfi és női istenségeket, név szerint az „ég királynőjé”-t, amint azt a Jeremiással [Jirmijáhu] Egyiptomba kivándorló zsidók is tették (Jer. 7, 18; 44, 16 sk.). Ha a Jahve-imádóknál még ebben az időben is ilyen erős politeista hajlamok mutatkoztak, akkor még inkább feltételezhetők ezek a korábbi időszakokra vonatkozóan.

Elő-Ázsia népei körében a régebbi időkben különösen nagy jelentősége volt annak az istennek, aki a közösséget, a törzsek szövetségét, az amphiktüoniát egésszé fogta össze. Ilyen isteni pártfogóként tisztelték az ammoni és a moábi törzsek Kámot [Kamos, Kemos], a héberek Jahvét. A Bírak könyve II. fejezetének 24. versében Jefta [Jefte] bíró az ammoniak királyának az isten és népe közötti kapcsolatot magyarázza, mondván: „Nemde az, amit Kamos, a te istened elfoglal, az joggal megillet téged? Az tehát, amit az Úr, a mi Istenünk mint győztes elfoglalt, nekünk jár birtokul.” A törzsi istenek felségterületéről vallott nézet létezésének bizonyítékát Mésa [Mesa] moábi király i. e. 900 körül készült győzelmi felirata szolgáltatja. Mésa ebben elbeszéli, hogy Kamos segítségével legyőzte Izrael népét, elragadta tőle Nebah városát, annak mind a 7000 lakosát Kamos tiszteletére leölette, a Jahvének szentelt templomi edényeket elragadta, és Kamos színe elé helyezte. Az Ószövetség több más helye azt bizonyítja, hogy más isteneket más országok urainak tekintettek. I Sám. 26, 19. versében Dávid arról panaszkodik, hogy hazájától távol más isteneket kellett imádnia, Jónás próféta Tarszisba [Tarsis] menekült, hogy Jahve hatalmának köréből kiszabaduljon (Jónás 1, 3). Naámán szír zsoldosvezér két ösvérrakomány palesztinai földet vitt magával, hogy Jahvét hazájában tisztelhesse (2 Kir. 5, 17). 5 Móz. 10, 17. verse Jahvét az „istenek istené”-nek nevezi. Dániel 11, 36. verse az idegen istenekről mint tényleges létezőkről beszél. 5 Móz. 4, 19. és 29, 26. verse szerint Jahve más népeknek másféle istenek, pl. az égitestek stb. tiszteletét adományozta. Jézus, Sirák fiának könyve (17, 14) szintén feltételezi, hogy Jahve más isteneket más népek feletti hatalommal ruházott fel. Tehát az a nézet volt az uralkodó, hogy minden népnek külön istene van, akit legfőképpen imád, mert annak kegyei hasznára vannak, haragja pedig árt. Ha tehát az izráéliek Jahvét imádták istenükként, akkor ezt eredetileg nem azért tették, mert azt hitték, hogy ő az egyetlen isten, hanem abban a tudatban, hogy ez az ő istenük, aki velük szerződést kötött, és akitől

---

<sup>101</sup> Az ószövetségi idézetek a Szent István Társulat 1930-34-es kiadásából, az újszövetségié a Szent István Társulat 1971-es kiadásából valók. Ahol kétféle változat szerepel, ott az első a német szöveg szó szerinti fordítása. – Szerk.

azt remélték, hogy a leghatalmasabbnak fog bizonyulni. Monoteizmusról tehát a fejlődésnek ezen a fokán még nem beszélhetünk. Jahve isten, vagy Kámos, vagy valaki más nem a világon és az egész emberiségen uralkodó elv – ezek valamennyien csak részhatalommal rendelkeznek, és egymás mellett állanak. Ha ekkoriban valaki már elgondolkodott volna azon, hogy mi tartja fenn a kozmoszban és a földön a rendet, és mi teremt végső egyensúlyt az egyes törzsek rivalizáló istenei között, akkor azt nem tarthatta volna másnak, mint személytelen világtörvénynek.

Ebben az időszakban azonban ez a kérdés szemmel láthatóan még nem volt égető probléma. Másrészt viszont figyelemre méltó, hogy különböző népek törzsi istenükről világtéremtő mítoszokat regélnek anélkül, hogy ebből a számunkra 102 magától értetődőnek tűnő következtetéseket levonnák.

Jahve nevét Mózes 2. könyve (3, 14) úgy magyarázza, hogy az isten azt parancsolta Mózesnek, hogy őt az izráeliek előtt „Vagyok az, Aki Vagyok” [„Aki vagyok”]-nak nevezze. Nem valószínű, hogy oly régi időkben a „Jahve” név az isten létét fejezte volna ki, a szó etimológiája azonban mindmáig erősen vitatott, megoldatlan probléma maradt. A bibliai leírások szerint Jahvét eredetileg természet istennek képzeltek el, aki füstben, zivatarban, földrengésben és vulkanikus jelenségekben nyilatkozik meg (Bír. 5, 5); alakja később különböző helyi istenekkel olvadt össze. Eredetileg valószínűleg a Színai [Sinai-] hegy (Hóreb) istene volt; még a későbbi időkben is úgy emlegették ezt a hegyet, mint Jahve lakóhelyét.

Az egész hagyomány egyértelműen azt bizonyítja, hogy a sajátos izráeli vallás tulajdonképpeni alapítójának Mózes tekinthető. Noha Mózes valószínűleg i. e. 1250 körül élt, a róla ránk maradt legrégebbi híradás pedig fél évezreddel frissebb, még sincs semmi okunk annak feltételezésére, hogy személye a mítoszok birodalmába volna utalható. Mózes – ebben szinte mindenki egyetért – nem alkotott semmi olyat, ami teljesen új, hanem a már meglévőből indult ki. Bármily legendaszerű is Izráel népének legősibb története, még sincs ésszerű okunk kétségbe vonni, hogy a nép ősei Ábrahám vezetésével a mezopotámiai Harránból [Hárán] érkeztek Palesztinába, hosszabb ottani tartózkodás után bevonultak Egyiptomba, ahol a Nílus keleti deltája mentén elterülő termékeny legelőkön telepedtek meg. Amikor itt az egyiptomiak sanyargatni kezdték őket, elköltöztek a barátságtalanná vált országból, hogy új lakhelyet keressenek. Ezeknek a kivándorlóknak a vezére volt Mózes, ez a Lévi törzséből való férfi, aki szellemileg messze felülmúlta honfitársait, mert elsajátította Egyiptom magasabb kultúráját. IV. Amenhotep egyiptomi uralkodó i. e. 1350 körül meg akarta reformálni az egyiptomi vallást, és Áton, a napkorong kultuszát kívánta bevezetni; ennek alapján felmerült az a feltevés, hogy Mózes az egyiptomi egyistenhittől kapott volna biztatást. Ennek lehetősége nem utasítható el már eleve, de ezt a befolyást semmiképp sem szabad túlbecsülni, hiszen Jahve egészen más sajátosságokkal rendelkezik, mint a Nílus népének napistene.

Mózes történelmi jelentősége abban rejlik, hogy népének olyan istent adott, akit kizárólagosan kellett imádni. Ezzel elérte, hogy az izráeliek valamennyi vallási törekvésükkel, az egész jövőt illetően, Jahvére koncentráljanak. Ennek kétségkívül megvolt az az előnye, hogy a korabeli sémi vallások számos visszataszító vonása, amilyen pl. a gyermekáldozat, a templomi prostitúció stb. Izráelnél nem honosodott meg, másrészt azonban megakadályozta, vagy legalábbis erősen fékezte gazdag mitológia és vallásos művészet kialakulását, továbbá egyoldalú fanatizmust fejlesztett ki, amely ellentétben állott a pogányok toleranciájával. Mózes azonban nemcsak népi istent teremtett, hanem népet is; Izráelnek Jahvéval kötött szövetsége segítségével a természetükből következően egymással szemben álló, széthúzó nomádokat szilárd egységgé olvasztotta; Jahve parancsolatai és jóslatai, valamint kultusza lettek azok az egyesítő kötelékek, amelyek a törzsek kis csoportját oly szoros egységbe fűzték, hogy máig megőrizte összetartozása tudatát, miközben más népek a történelem folyamán pelyvaként szóródtak szét.

Amilyen mértékben támogatta Dávid király a szövetséges isten, Jahve kultuszát, és amilyen mértékben, hála a politikai sikereknek, a kultusz mindjobban előtérbe került, ugyanolyan mértékben erősödött az a nézet is, amely szerint Jahve hatalmasabb más népek isteneinél, s ezért nagyobb kozmikus fontosságú, mint azok.

Tulajdonképpeni monoteizmussá csak a próféták fejlesztették ki a Jahve-hitet. Már Ámós [Ámosz, Ámós, Ámos] a természet urának, minden nép parancsolójának tartotta Jahvét, aki mint igazságos bíró, megbünteti azt a népet, amely a törvényt kiforgatja, és a vallást külsőséges áldozatbemutatásra korlátozza. Az utána következő próféták tovább fejlesztették az etikai monoteizmust, és erkölcsi komolysággal azt hirdették népüknek, hogy az isten ítélőszéke elé kell majd állniuk, ha Jahvéhoz és parancsolataihoz hűtlenek lennének, és hamis, emberek kitalálta istenek felé fordulnának. Az új istentisztelet két említésre méltó változásban jutott legjellemzőbben kifejezésre: Jahvét eredetileg a többi istenhez hasonlóan sokféle szimbólum alakjában tisztelték, de ezután helytelennek nyilvánították, hogy képet készítsenek róla, és míg régebben Jahvénak mindenütt voltak szentélyei, ettől kezdve kizárólag a

---

102 „Határozó” jegyzete: Az eredeti szövegben itt a „számukra”-szó szerepel de szerintem sajtóhiba, emiatt betoldottam a szükségesnek tartott „n” betűt.

jeruzsálemi templomot tekintették jogos kultushelyének.

A babilóni fogság korának prófétáinál az istenfogalom további elmélyülése ment végbe. Deutero-Jesaja<sup>103</sup> fenséges képekkel festi Jahve nagyságát, aki a föld felett trónol, és kiméri a tengert és az eget. Ez az isten, akire az egész emberiség figyel, kiválasztotta Izráelt, hogy mint szolgája elterjessze nevét a pogányok között.

Habár a próféták elképzelése szerint Jahve az egyedül igaz isten, ez nem jelenti, hogy az egyetlen túlvilági lény. Ahogyan a királyoknak követeik, úgy neki angyalai vannak. Az az elképzelés, hogy az isten az angyalaival csodákat vitet véghez, vagy hogy azok bizonyos helyeken kifejezetten az ő képviselőjében jelennek meg, magában véve régi. A fogság után perzsa hatás alatt keletkezett irodalomban az angyalok igen jelentős szerepet játszanak.

Az angyalok közé tartozik a Sátán is. A babilóni szövegekből is ismert elképzelés szerint eredetileg csak az lehetett a funkciója, hogy az emberek titkos bűneit kikutassa, hogy ezeket az istennek jelentse, és az emberek erkölcsi tulajdonságait próbára tegye. A perzsa dualizmus hatására a babilóni fogság utáni zsidóság a Sátánról való elképzeléseket úgy alakította ki, hogy az Újszövetségben mint a világ fejedelme és mint minden gonoszság értelmi szerzője jelenik meg. A Sátán számos angyala, vagyis alördögei segítségével mindenütt szerencsétlenséget idéz elő, a gonosz szellemek beteggé vagy megszállottá teszik az embereket; az evangéliumok több helyén olvasható, hogy Krisztus kiűzi a démonokat.

Az ördög a monoteista rendszerben részben azért tett szert ekkora jelentőségre, mivel az isteneszme mind nagyobb mértékben morális elképzelésekkel kapcsolódott egybe. A régi Jahve zsarnok volt, aki noha az embereknek etikai parancsolatokat adott, maga felette állt ezeknek, és hatalmát korlátlan önkénnyel gyakorolta. Deutero-Jesaja 45, 6-7. verse szerint ezt mondotta magáról: „Én vagyok az Úr, és nincs több, ki a világot alkottam, s a sötétséget teremtettem, ki boldogságot szerzek, és bajt teremtek; én, az Úr, cselekszem mindezeket.” Később azonban, amint egyre inkább jóságos lényt láttak az istenben, mind nehezebb lett a rossz létezését a világban Jahve mindenhatóságával összhangba hozni. Kiútként kínálkozott egy gonosz lény feltételezése, akire áthárítható a felelősség mindenért, ami nincs összhangban a jóistennel. A nézetek változására jellemző példaként megemlítjük a 2 Sám. 24, 1 és 1 Krón. 21, 1 párhuzamos helyeit. Mindkét szövegben a Dávid elrendelte népszámlálásról van szó; a régebbi szöveg ezt a népszerűtlen intézkedést az isten haragjának tulajdonítja, az újabb, csak az i. e. 300 körül keletkezett változat szerint azonban már a Sátán az, aki Dávidnak az eszmét sugallta. Az ördög legelőször csupán mint az isten szolgálatára kész szellem jelenik meg, a Bölcsesség könyvében<sup>104</sup> (2, 24) már az istennel szemben álló hatalomként és minden rossz értelmi szerzőjeként tűnik fel, és ezt a szerepet tölti be az Újszövetségben is.

A világ személyes urának, a világegyetem parancsolójának eszméje abban találta meg sajátos kifejezési formáját, hogy a mindenhatónak meghatározott üdvtervet tulajdonítottak, amely az emberiség történetében valósul meg. Ennek a történeti konstrukciónak egyik forrása a zsidó nép küldetésébe vetett hit. Az egész ószövetség annak az eszmének szolgálatában áll, hogy az isten Izrael népét a vele kötött szövetséggel nagy dolgokra választotta ki, és hogy ez áll az egész világtörténet középpontjában. Ez a hit az idők minden vihara közepette megingathatatlan maradt, noha a tények a leghatározottabban ellentmondottak neki. Hiszen a választott nép, még akkor is, midőn országa a legnagyobb kiterjedésű volt, az őt körülvevő nagyhatalmakkal összehasonlítva mindvégig jelentéktelen szerepet játszott, és Dávid országának tündöklése, amelynek pedig 2 Sám. 7, 13 szerint örökké kellett volna tartania, gyorsan elenyészett, amikor fiának, Salamonnak halála után az ország kettészakadt. A nép hamarosan idegen uralkodók fennhatósága alá került, és végül a Makkabeus-korszak rövid megszakításától eltekintve teljesen elvesztette önállóságát. A remények teljes megghiúsulása sem zavarta azonban meg a zsidókat isteni küldetésükbe vetett hitükben. Az elszenvedett vereségeket, a rájuk nehezedő elnyomást jogos büntetésnek tekintették Jahvétől való elpártolásukért, és minél jobban meghazudtolta a valóság a szomszéd népek feletti eljövendő uralomról szóló álmodozást, annál inkább megszilárdult az a hit, hogy a közeljövőben bekövetkezik a fordulat, és az isteni ígéretek mégis valóra válnak. A zoltárártók annak a királynak eljövételéről mondtak jóvendölést, aki vaspálcájával cserépedényként zúzza majd szét az ellenséget (Zsolt. 2, 9), a próféták pedig az eljövendő világhuralmat hirdették. Minthogy a politikai tények erre semmiféle reális kilátással nem kecsegtettek, e hit mindinkább transzcendens irányba fordult. Új táplálékot talált

---

<sup>103</sup> Jesaja [Ézsaiás, Jesaiá, Izaiás, Esaiás, Ezsajás] a Biblia szerint egy zsidó próféta, valószínűleg az i. e. 8. században működött. Jesaja könyve az ószövetség egyik könyve, túlnyomó része valószínűleg a 8. század második felében keletkezett, végső fejezeteit azonban a száműzetés után írták, szerzőjüket a tudomány Deutero-Jesajának nevezi. – Szerk.

<sup>104</sup> Vagy Salamon bölcsessége, az Ószövetség egyik könyve, az evangélikusok apokrifnak tekintik, nem veszik be a Biblia kanonikus könyvei közé. Valószínűleg az i. e. 1. sz.-ban írta egy alexandriai zsidó. – Szerk.

azokban az eszkhatologikus elképzelésekben, amelyeket a perzsáktól vettek át.

A mazdaizmus hívei, az iráni próféta, Zarathustra követői a világtörténelmet a jóságos Ahura-Mazdá (Ormuzd) isten és a gonosz Angra Mainju (Ahrimán) isten közötti 1200 évig tartó harcnak fogják fel, amely a jóságos elvnek a gonosz felett aratott végső győzelmével fog végződni. A világdramának a teremtéssel kezdődő és minden gonoszság megsemmisítésével véget érő perzsa elképzelése egy sor olyan vonást mutat, amelyeket a zsidóság átvett; később ezek onnan a kereszténységbe és az iszlámba is átmentek: ilyen az a nézet, amely szerint 1. a történelemnek az időben nemcsak kezdete, hanem végleges befejezése is van; 2. az a hit, amely szerint a világvége előtt megjelenik egy üdvözítő, akinek az a feladata, hogy a világvéget előidézze; 3. az a meggyőződés, amely szerint a halottak feltámadnak, hogy jó vagy rossz cselekedeteik alapján megítéljék őket; és 4. az a remény, hogy minden gonoszság legyőzése után a jók örökké fognak élni.

A zsidók magukévá tették ezeket az elképzeléseket, megfelelő módon átalakították, és beillesztették őket történelmi sablonjukba. Ez a kozmikus eszkhatológia tehát a második forrás, amelyből a nyugati vallások történelemkonstrukciója merített. Az ószövetségi iratok közül Dániel könyve (kb. i. e. 165) az a nagy dokumentum, amelyben az új eszmék a régiekkel teremtő szintézisre léptek; ez a várakozás az isten országára, amely Izráel vezetése alatt minden népet egybefűz majd, összekapcsolódott az eljövendő világvégeének és a halottak feltámadásának elképzelésével.

A régebbi időkben abban reménykedtek, hogy egy Dávid törzséből való világi uralkodó teszi majd nagygyá és szabaddá a népet. Az addigi csalódások hatására most abban kezdtek hinni, hogy a messiás nem mint király fogja evilági hatalmi eszközökkel létrehozni birodalmát, hanem az isten küldötteként égi fellegekben fog megérkezni, és örökké tartó hatalmat gyakorol majd minden nép felett (Dán. 7, 13 skk.).

Az áldott kor, amely majd a világra elkövetkezik, nemcsak az akkor élő embereknek lesz osztályrésze, hanem azoknak a kegyeseknek is, akik már régen meghaltak. Hiszen ők, vagyis az emberek mind, a halálból új életre kelnek. A holtak feltámadásának tana, amelyre Dániel könyvében, továbbá Jesaja könyvének ugyanebből az időből származó betoldásaiban (25, 8 és 26, 19), valamint a Makkabeusok 2. könyvének 7. fejezetében (9, 14, 29, 36) utalás található, világosan mutatja a mélyreható változást az Ószövetség vallásán belül. A korábbi időkben ui. a hébereknek nem voltak konkrét halhatatlanság-elképzeléseik, hanem azt tételezték fel, hogy az elhunytak erőtlen árnyakként (refaim, vagyis az ernyedtek, lankadtak, erőtlenek) tengődnek az alvilágban (Seól). Csak egyes kiváló, szent emberekről, mint amilyen Mózes, Élija [Élijah, Élijáhu, Éliás, Illés], Henoch [Énokh, Hénok] tételezték fel, hogy kivételes helyzetben vannak, és haláluk után is tudatosan, akarataik birtokában élnek tovább. Mivel elhunytá után minden emberre ugyanaz a szomorú sors vár, ezért a jóknak semmilyen túlvilági jutalmat, a gonoszoknak semmiféle pokolbeli büntetést nem helyezhettek kilátásba; az ítélet ígéréteinek tehát kizárólag arra kellett korlátozódnia, hogy az utódoknak érdemeiktől vagy vétkeiktől függetlenül viselniük kell elődeik magatartásának következményeit. Mármost ha a száműzetést követő korszakban jelent meg az a gondolat, hogy a bekövetkező világvéget megelőzően a halottak ismét élökké lesznek, és ez az elképzelés kapcsolódott csakhamar össze egy egyetemes ítélezés eszméjével, akkor valószínűnek látszik az a feltevés, hogy ebben perzsa befolyás is közrejátszhatott; Zarathustra követőinek tanítása szerint ui. a nagy világdrama végén Szaószjant, az üdvözítő, felébreszti a halottakat, és különválasztja a jókat a gonoszoktól. Az az iráni tanítás, amely szerint a föld csontjait, a víz vérüket, a növények hajukat, a tűz életerejüket adja vissza azoknak, akiktől azt elhunytukkor elvette, úgy látszik, arra az időre nyúlik vissza, amikor a későbbi irániak és az árja indek elődei még egy népet alkottak; már a *Rigvédában* találkozunk azzal a hittal, amely szerint a halottak egyes alkotóelemei visszatérnek a föld, a tűz stb. isteneibe. Később azonban e különböző részek az áldozópap mágikus szertartásai révén ismét egyesülnek a máglya füstjével együtt az égbe felemelkedett elhunytal. Indiában ez a hit később elhalványult, és átadta helyét a lélekvándorlás teóriájának, Perzsiában viszont történeti-mitológiai eszmékkel fonódott össze, és így módon nemcsak a perzsa tannak vált fontos elemévé, hanem a két elő-ázsiai világvallásnak is.

#### b) Antikvitás és hellenizmus

A történeti istenkinyilatkoztatás két vallása azonban nemcsak azért áll bensőséges viszonyban egymással, mert mindkettőnek a zsidó vallás a szülőatyja, hanem az antikvitás révén is rokonságba került egymással. Ez minden további nélkül következik abból, hogy mindkettő a hellenisztikus kultúra területén bontakozott ki. A görög szellem befolyása elsősorban a filozófiában és a tudományban nyilvánult meg; különösen Platón, az újplatonikusok, továbbá Arisztotelész tanai gyakoroltak erős hatást a keresztény és a muszlim skolasztika és misztika kialakulására.

Az antik világgal mutatott rokonság mértéke természetesen eltérő a két vallásnál. Az antikvitás a kereszténységnek szülőanyja, az iszlámnak csak közeli rokona. Ebből a tényből érthető részben az a



különbség, amely a két vallás között fennáll. A legdöntőbb, ami a kereszténységet és az iszlámot elválasztja, alapítói, származási helyük, az őket létrehozó nép és kor szellemiségének különbözőségén kívül az, hogy az előbbi igen nagy mértékben összefügg a római császárkor görög szellemmel átítatott vallásaival, az utóbbi viszont nem. Abban a korban, amelyben a kereszténység keletkezett, és amelyben dogmatikus formáját elnyerte, az egész világ át volt hatva erős vallásos igényekkel. Az örökül kapott hitformák azonban többé már nem elégtették ki a szélesebb köröket, ezért ezek a jámborság másféle lehetőségei után kutattak. A pax Romana, az azonos világbirodalomhoz tartozás, valamint az általános kulturális viszonyok révén a birodalom különböző népei között megkönnyített szellemi csere azt eredményezte, hogy a legkülönbözőbb kultuszok terjedtek el az egész birodalomban, és hogy ezek erősen keveredtek. Az egyiptomi Izisz—Ozirisz—Horusz-tiszteletnek, a phrügiai Attisz-kultusznak, a szíriai Adónisz-kultusznak, a perzsa Mithrasz-hitnek, Démétér és Dionüszosz hellenisztikus misztériumainak, továbbá az orphikusok, újpüthagoreusok vallásos közösségeinek stb. mind megvoltak a maguk sajátos nézetei, amelyek a részletekben megmutatkozó sokféleségük ellenére a szellemi élet egészének mégis azonos jelleget kölcsönöztek. A bűnbeesés és a megváltás, a lelki újjászületés és az üdvözült örök élet eszméje, amelyeket e vallások valamennyi hívője egyaránt elismert, olyan elképzelések voltak, amelyek a kereszténység eszméinek részben megfeleltek, részben ösztönözték, vagy átalakították azokat.

A zsidó vallás és az iszlám alapvetően abban különbözik a kereszténységtől, hogy az első kettő egyszerű monoteizmust tanít, míg az utóbbi Krisztusban az isten megtestesülését látja. Az az elképzelés, amely szerint az istenség az égből leszállhat, és a földön ember alakban újjászülethet, a legtöbb ókori népnél ismert volt, de a zsidó hagyományból nem vezethető le. Ott csak azzal a nézettel találkozunk, hogy a király az isten helytartója — ez az ókori keleti királyrituáléból származó gondolat, amely a Zsoltárok 2, 7. versében is kifejezésre jut. A meghaló és újrafeltámadó üdvözítőnek a kereszténység számára alapvető gondolata nyilvánvalóan nem zsidó eszmekörből származik; eredetileg olyan istenekbe vetett hitben jutott kifejezésre, akik, mint Attisz és Ozirisz, a megszűnő és újra keletkező természet megszemélyesítői voltak. A zsidók és muszlimok számára egyaránt érthetetlen szentháromságtannak számos vallásban megvan a párja, a legnyilvánvalóbb volna ebben a vonatkozásban az isten (Baál), istennő (Baalat) és gyermekből álló szíriai háromságra gondolni vagy Oziriszre, Iziszre és Horuszra; az istennő később Szentlélekke lett, amelyet egyes keresztények régebben nőneműnek tekintettek; ennek megfelelően Márk 1, 10, Máté 3, 16 és Lukács 3, 22 (galamb alakjában) mint Jézus anyját említi. Az isteni háromságról való elképzelések azonban megtalálhatók számos más népnél is, ha ezekben atya és fiú nem számít is a háromsághoz. Egyiptom további párhuzamot szolgáltat a Madonna-kultuszra Izisz és az isteni gyermek tisztelete formájában. Az, hogy sok keresztény szent pogány istenek átalakítása, általánosan ismert.

A keresztény kultusz is sokat vett át az antik világból, elsősorban a képek használatát, amelyet a zsidók elutasítottak, és amely csak hosszú küzdelmek után jutott érvényre az egyházban.

Az antik világra megy vissza a keresztény aszkézis is. A zsidóságtól eredetileg távol álltak az aszketikus tendenciák éppen úgy, mint az iszlámtól. A görögöknél viszont régóta megvolt a pesszimizmusra, a világtól való elfordulásra, a nőkel való nemi érintkezés lebecsülésére való hajlam (ezzel szemben nagyra becsülték a homoszexualitást, így Platón is). Merőben téves azt hinni, hogy a görögség kizárólag életvidám és világias beállítottságú volt. Az orphikusoktól kezdve Püthagoraszon, Empedoklészen, Platónon át egész a sztoikusokig és újplatonikusokig nagyon is megtalálhatók az olyan erős áramlatok, amelyek a földi életet fogságban töltött átmeneti állapotnak tartották, és örök, túlvilági lét után áhítoztak. Ezek az eszmék behatoltak a fiatal kereszténységbe, és ott megteremtették az aszkézist, amely az ősi gyülekezetben még idegen volt. A szerzetesség keletkezésében, úgy látszik, szerepet játszott az egyiptomi Szerapisz-kultusz; a tonzúra eredetileg egyiptomi szokás. Mivel a szerzetesség alapítói, Antonius (Antal) és Pachomius (Pakhomiosz) egyiptomiak voltak, ez a feltevés valószínűnek látszik.

A zsidó és antik összetevők aránya a kereszténységen belül az idők során megváltozott. Az új vallás Palesztinában keletkezett, alapítói és első hívei zsidók voltak, és nem ismertek mást, mint a zsidószellemi életet. Röviddel Krisztus halála után azonban a fiatal egyház egyre növekvő mértékben missziós tevékenységet folytatott a pogányok között, a görög nyelvet kezdte használni, antik eszméket fogadott magába, és felhasználta azokat. Ez a folyamat azután az egész későbbi időszakban folytatódott, úgy hogy az egyházat virágkora idején tanaiban és rítusaiban erősebben határozták meg az antik, mint a zsidó eszmék. A reformáció, mivel sok antik elemet mint „pogány”-t elejtett, a zsidó alkotórészeket ismét jobban kidomborította. Ez különösen az angol puritánoknál jutott érvényre, akik különös előszeretettel viseltettek az Ószövetség iránt; megmutatkozik azonban a német protestantizmus modern áramlataiban is, amelyek azzal, hogy Krisztust nem tekintik sem isten fiának, sem közvetítőnek, és az eszkatologikus kilátásokat elutasítják, tiszta teizmushoz jutnak el, amely csak modern formában és magasabb etikai tartalmában különbözik a babilóni fogság előtti zsidó vallásától.

A babilóni fogság utáni zsidó vallás és a hellenizmus az a két forrás, amelyből a kereszténység merített. Története során még sok másfelől érkező hatás is érte, elsősorban azoknak az országoknak a

népi vallásosságából, amelyekben meghonosodott.

Az iszlám másképp kapcsolódik az antik világhoz, mint a kereszténység. Mivel sok hellenizált országot hódított meg, azok kultúrájával együtt átvette tudományukat és filozófiájukat is, és egyszerűen megengedte, hogy „tovább éljenek”, ha igyekezett is a Koránnal és annak eszméivel összhangba hozni őket. Mindaz, amit asszimilált, természetesen már kisebb-nagyobb mértékben krisztianizálva volt. A kereszténységnek és az iszlámnak az antik világhoz való viszonya közötti különbség mégis abban áll, hogy az iszlám területén sem reneszánsz, sem humanizmus nem volt (C. H. Becker).

### c) Külső hatások

A római birodalmon kívüli vallási befolyások közül első helyen az iráni hitformák állanak. Már említettem a zoroasztrizmus hatását a zsidó vallásra és az antik világra (Mithrasz-kultusz); mindkettőnek szerepe volt a keresztény nézetek kialakításában.

Az iszlám – az eszkhatologikus nézeteken és a perzsák angyalán kívül – valószínűleg tőlük vette át a fatalizmust is, amely bizonyára a zervanitákra [a zoroasztrizmus módosított formája] megy vissza. Goldziher Ignác szerint Mohamed a párszik hatására vonta meg a szombattól a pihenőnap jelleget. A Borakról, a szárnyas lóról való elképzelést, valamint egyes más nézeteket, pl. a halottak tisztátalan voltáról stb. állítólag szintén a perzsáktól kölcsönözte az iszlám. A későbbi iszlamba utat találtak bizonyos manicheus tanok és szokások is.

Gyakran vitatott kérdés, hogy vajon az elő-ázsiai és a nyugati területeken kívül uralkodó nagy vallások is hozzájárultak-e az itteni vallások kialakulásához. Gyakorlatilag csak az indiai jöhetne számításba, mivel a kínai, keletkezési helyének távoli volta és a nehézségek miatt, amelyeket megértése a Nyugatnak okozott, csak kismértékben lehetett ismert Nyugaton, ha egyáltalán az volt. Az indiai hatások lehetőségét minden további nélkül el kell ismerni, mivel a római birodalom és a Gangesz-vidék között az időszámításunk kezdete utáni első évszázadokban kereskedelmi kapcsolat állott fenn, és antik források szerint bizonyos mértékig szellemi javak cseréjére is sor kerülhetett. A kérdés csupán az, hogy az indiai hatások milyen mértékben érvényesültek. Aligha szabad kételkedni abban, hogy némelyik legenda indiai előképekre megy vissza. Még megválaszolatlan az a kérdés, hogy vajon az indiai rítusok, különösen a mahájána-buddhizmusé, bizonyos mértékben mintául szolgáltak-e a katolikus szertartásoknak.

A szoros térbeli kapcsolat Indiával és a Gangesz vidékének a következő évszázadokban bekövetkezett meghódítása magyarázza azt a tényt, hogy az iszlám misztikába indiai eszmék hatoltak be; ha a szűfizmust elsősorban az újplatonizmusból kell is származtatni, az utóbbi természetesen maga is az indiai filozófia hatása alatt állott. Az iszlám azután maga is közvetítője lett az indiai szellemi javaknak nyugat felé, és ugyancsak ő vitte el az indiai rózsafüzért is nyugatra.

### d) Eszmék cseréje az iszlám és a kereszténység között

A muszlimok meghódította, korábban keresztény területeken a keresztények és muszlimok közötti szoros együttélés magától értetődő eredményeként a Próféta követői számos nézetet átvettek a kereszténységből. Ezt C. H. Becker vizsgálta (*Islamstudien*. [Iszlám tanulmányok.] 1. köt. 386 skk.), és részletesen kimutatta, mi mindent sajátítottak el a muszlimok a leigázottaktól. Ide tartozik elsősorban a világ pesszimista megítélése, amely az iszlámban mindjobban kifejlődött, és aszketikus tendenciákban, a mulandóság gondolatának ápolásában, valamint a szerzetesség keletkezésében jutott kifejezésre. Mert Mohamed vezeklést hirdető prédikációi ellenére az iszlám eredetileg világias beállítottságú volt, hiszen a hagyomány sokszor idézett mondása szerint az iszlámban az aszkézis helyét a szent háború foglalta el. Még a vallási türelmetlenségben is a keresztények voltak a muszlimok tanítómesterei. A „bálványimádóknak” a Korán (9, 29) csak tanainak felvétele vagy a halál között enged választást, az „Írás birtokosai” (zsidók és keresztények) ellen azonban csak addig viselt hadat, amíg azok nem voltak hajlandók adófizetésre kötelezni magukat. Következésképpen az iszlám országok keresztényei akadálytalanul követhették vallási szokásaikat, és még magas állami hivatalokat is betölthettek. „Még a 11. században is egyházi halottas menetek vonulhattak Bagdad utcáin a keresztény istentisztelet összes jelvényeivel, és ezek megzavarását a krónikások mint kivételes eseményt említik meg. Egyiptomban pedig a keresztény ünnepek az iszlám lakosság számára is örömunnepek voltak. Próbálja meg valaki ennek fordítottját valamelyik kora középkori keresztény államban elképzelni!” (C. H. Becker: i. mű). Csak a keresztények türelmetlensége a másként gondolkodókkal szemben, a kereszties háborúk, a török háborúk és Európának az egész világra kiterjedő erőszakos terjeszkedése váltotta ki a muszlimokból a fanatikus kereszténygyűlöletet,

amely a balkáni erőszakos térítésekre, az örményvérengzésekre és más hasonlókra vezetett.

A kereszténységnek az iszlámra gyakorolt erős hatásával összevetve csekély az az ösztönzés, amelyet az előbbi az utóbbtól kapott. Mégis sokszor feltételezik keresztény íróknak az iszlámtól való függőségét, holott az egyezések pusztán abból adódnak, hogy a muszlimok régebbi keresztény hagyományokat vettek alapul. Miguel Asin Palacios spanyol akadémikus pl. *La Escatologia Muselmana en la Divina Comedia* [Az iszlám eszkatológiája Dante *Isteni színjátékában*] (Madrid, 1919) c. könyvében kimutatta, hogy Dante az arabok eszkatologikus irodalmából merített. Tüzetes vizsgálatok azonban bebizonyították, hogy nem az itáliai költő merített az araboktól, hanem az arabok régebbi keresztény hagyományokból (S. Merkle tanulmánya a *Dante-Jahrbuehban* [Dante-évkönyv] 11, 1929. 1-43. l.).

## A KERESZTÉNYSÉG

### I. Jézus, a Krisztus

#### *t. Krisztus mint messiás, az isten fia és világmegváltó*

A kereszténység abban különbözik minden más nagy vallástól, hogy alapítóját azzal, hogy neki az egész kozmikus folyamatban meghatározó szerepet tulajdonít, a többenél sokkal fokozottabb mértékben állítja egész tanításának középpontjába. Jézus a Krisztus (görögül: Khrisztosz, a felkent; a héber másiah, „messiás” fordítása) az egyház szerint nem metafizikai és etikai tanok szerzője vagy újra-felfedezője, mint Buddha és Konfuciusz, nem egy benne megnyilatkozó isten küldötte, mint Mohamed, nem a világ ura sokféle megtestesüléseinek egyike, akinek segítségével a maga isteni bölcsességét közli az emberiséggel, mint Krisna, hanem maga az isten, aki a világfolyamatban előidézi a nagy fordulatot, megvalósítja a világtörténet hamarosan bekövetkező befejeződését és a világ végérvényes megdicsőülését.

Az alapító személyének az egész tanrendszerben elfoglalt központi helye a keresztény vallás fejlődése során mindjobban előtérbe került, meghatározása és új megfogalmazása az egyházi dogmák vezérmotívumává és számos teológiai küzdelem indítékává lett. Sohasem jutott volna ehhez az uralkodó szerepéhez a keresztény hitrendszeren belül, ha nem lettek volna meg hozzá a megfelelő előfeltételek magában Jézus tanításában, hiszen mindannak alapján, amit Jézusról tudunk, aligha lehet kétséges, hogy ő maga messiásnak tartotta magát, akit a Szentírás (Dán. 7, 13 skk.) megígért mint olyat, aki véget vet a zsidó nép szenvedéseinek, és akit a maga idejében sokan sóvárogva vártak. Azt, hogy ez a messiási öntudat mikor és hogyan jutott érvényre Jézusnál, nem tudjuk. Sok szól azonban amellett, hogy Jézus, hasonlóan a világtervben maguknak különleges szerepet tulajdonító többi emberhez, csak fokozatosan nőtt bele ebbe a szerepbe. Miután eredetileg Keresztelő Jánossal együtt csak az isten országának közli eljövételét hirdette, később — és ebben valószínűleg lelkes híveinek befolyása is közrejátszott (Máté 16, 13-17) — arra a meggyőződésre jutott, hogy ő maga a várt üdvözítő és bíró, aki hamarosan elhozza a világvégét (Máté 16, 28; 24, 34; Márk 9, 1; Lukács 9, 27). Minthogy Jézus az istent mennyei Atyának, az embereket pedig az ő gyermekeinek nevezte, nem meglepő, hogy önmagát az isten fiának mondta. Ha feltételezzük is, hogy a „fiú” szót azért alkalmazta önmagára, hogy az istennel való különlegesen bensőséges kapcsolatát és az emberek között elfoglalt kivételes helyzetét fejezze ki vele, ebből még akkor sem következik, hogy istenfiúságát a későbbi dogmatikus értelemben fogta fel.

Jézus messiás voltát, az evangéliumok tanúsága szerint, a néptömegek körében mind többen ismerték el, mivel csodatettei és gyógyításai nagy hatást váltottak ki. Ez a hit azonban nem volt sem szilárdan megalapozott, sem tartós; a tömeg állhatatlansága éppen Krisztus életének utolsó napján bizonyosodott be. A tanítványok körében viszont mélyebb gyökeret vert az a meggyőződés, hogy Jézus a megígért „istenfiú”. Ezt gyakran közölték is vele, de azért, úgy látszik, az ő hitük is erős ingadozásnak volt kitéve, hiszen épp a legnehezebb órában hagyták cserben urukat (Máté 26, 56 és

70).

Ez azonban Jézus halála után egy csapásra megváltozott. Az a paradox jelenség, hogy egy személy csak akkor gyakorolhat tartós hatást, amikor már nincs az élők sorában, talán még soha a történelem folyamán nem mutatkozott meg annyira nyilvánvalóan, mint éppen ebben az esetben. Az igazságtalanul elítélt, tanítását halálával megpecsételő próféta megrendítő tragédiája már önmagában is alkalmas volt arra, hogy eszméinek odaadó híveket szerezzen, Krisztus azonban mindenekelőtt azzal vált történeti hatalommá, hogy tanítványai határozottan kijelentették róla: feltámadt sírjából, különböző alkalmakkor megjelent különböző személyeknek, majd végül szemük láttára eltávozott az égbe.

A beszámolók erről a keresztény vallás egész későbbi fejlődését meghatározó eseményről az evangélistáknál erősen eltérők; a legrégebbi leírás Pál első korinthuszi levelében található, amelyben a 15. fejezet 4-8. verse azt mondja, hogy Krisztus a halálát követő harmadik napon feltámadott, „és látta őt Képhasz, majd a tizenkettő. Azután több mint ötszáz testvér látta egyszerre, közülük még sokan élnek, némelyek azonban már jobblétre szenderültek. Azután látta őt Jakab, majd valamennyi apostol. Végül mindezek után én is láttam őt mint újdonsült (ti. Híve).”

[„Megjelent Péternek, majd a tizenkettőnek. Később egyszerre több mint ötszáz testvérnek jelent meg, ezek közül a legtöbben még élnek, néhányan azonban már meghaltak. Azután Jakabnak jelent meg, majd az összes apostolnak. Utánuk pedig mintegy elvetéltnek megjelent nekem is.”] Az, hogy a damaszkuszi élmény, amikor Pál fény formájában látta Krisztust, és égi hangot vélt hallani, vízió volt, az Apostolok Cselekedeteinek (9, 3-9; 22, 6-11; 26, 12-18) a részletekben egymástól eltérő leírásaiból bizonyosan állítható, a feltámadott többi megjelenése esetében is látomásokról lehetett szó, amelyeknek a külvilágban abszolút realitást tulajdonítottak. A régi keresztények ezt a szubjektív látomást természetesen objektív jelenségnek tekintették, amelynek valóságos voltában nem kételkedtek. Felfogásukra jellemző, hogy számukra Krisztus nem testetlen szellemként vagy anyagtalan, átszellemült testtel rendelkező túlvilági lényként jelent meg, hanem a testet öltött keresztire feszítettként, akinek testén a kivégzés sebhelyei (János 20, 25 skk.) láthatók, és aki megtapintható, sőt még földi ételeket (sült húst és pergetett mézet, Lukács 24, 42 szerint) is vett magához. Különös fontosságot tulajdonítanak az evangélisták annak a megállapításnak, hogy a sír, amelybe Krisztust helyezték, üres volt, így tehát nem lehet szó hús és vér nélküli kísértetről, hanem csak a holtából újra életre kelt Krisztusról.

Krisztus feltámadásának misztériuma, akár magyarázható racionálisan, akár nem, mindenesetre rendkívüli hatással volt az emberiség gondolkodásának történetére. Hiszen olyan hit alapjává, sarkkövévé lett, amely meghódította a fél világot, és milliók tartották biztosítéknak arra, hogy az isten egykoron majd őket is feltámasztja haló poraiból, hiszen, amint az apostol mondja: „Ha pedig Krisztus nem támadt föl, semmit sem ér a hitetek” (1 Kor. 15, 17).

Az a feltevés, hogy az isten a fiát engedni gyötrelmesen meghalni a kereszten, hogy azután három nap múlva halottaiból feltámassza, és később az égbe emelje, oly nagy mértékben eltér az isteni cselekvés jellegéről és módjáról alkotott megszokott elképzelésektől, hogy metafizikai magyarázatra szorult. Annak a problémának, hogy miért működött az isten akarata ily megfoghatatlan, érthetetlen módon, a jövő számára is mérvadó megoldását a Jézus halála után néhány évvel megtért farizeus, Pál találta meg azzal az elméletével, amely a bűnbeesés történetével függött össze. Annak következményeként, hogy Ádám, az emberi nem ősatya, az istennel szemben engedetlen volt, az egész emberiség bűnössé lett, mivel a bűn tőle összes utódaira átszármazott öröklött – eredeti, eredendő – bűn gyanánt. Ádám büntetése bűnéért az lett, hogy le kellett mondania a paradicsombeli örök életről, és alá lett vetve a halálnak; ezért minden embernek meg kell halnia, mert „a bűn zsoldja a halál” (Róm. 6, 23). Az ember nem képes saját erejéből megszabadulni a bűntől és legyőzni a halált, mivel sem a zsidók nem képesek követni a nekik adott törvényeket, sem a pogányok a szív előírásait (Róm. 2, 15), ezekből csupán azt tudhatják meg, hogy mi a bűn. A bűntől való megtisztulás ezért csak az isten kegyelmétől várható. Az isten kinyilvánította irgalmasságát azzal, hogy fiát emberré tette, és megengedte, hogy mint az engesztelő áldozat helyettesítője az egész emberiségért kínhalált szenvedjen. Krisztus áldozati halála minden embert megszabadított a bűn hatalmából; ez a helyettesítő megváltás azonban csak akkor válik valósággá, ha az ember Krisztusba vetett hitével befogadja az isteni kegyelmet, és ezzel valóságossá teszi önmaga számára. Ekkor az emberben nézeteinek tökéletes megváltozása megy végbe, ennek következtében lemond minden bűnös cselekedetről, és Krisztusban újjászületve az örök élet részesévé válik. Pál sajátos, ősi zsidó elképzeléseken (3 Mózes 16, 20 skk.) alapuló tanítása abból a szemléletből indul ki, hogy az egyén nem saját vétkeinek következményeiért felelős (mint azt az indiai hit tartja), és az isten kegyelme nem közvetlenül mint egyént váltja meg, hanem a bűnbeesés és megváltás csak kollektívan, az egész emberiségre vonatkozhat. Ennek következtében az egyén általa el nem követett bűnök miatt szenved, oly bűnök miatt, amelyek az emberi nem ősatyját terhelik, és az üdvösséget nem nyerheti el saját erejéből, hanem csak másvalakinek helyettesítő áldozata révén, aki az

emberiség képviselőjének tekinthető. Mivel az emberiség kollektívan áll szemben a mindenható istennel, ezért az istennek azt a bonyolult módot kellett választania, hogy ő maga legyen emberré, és így szabadítsa meg az embereket attól a tehertől, amely kárhozatos örökségként nehezedett az emberiség valamennyi tagjára.

Pál szerint Jézus az isten fia volt, aki megváltotta az emberiséget, ezt a fiúságot azonban Pál még úgy fogta fel, hogy Jézus természetes módon, Dávid törzséből született. Hiszen a római levél elején (1, 3 skk.) az isten fiáról beszél, aki „test szerint Dávid nemzetségéből született, a szentség lelke szerint azonban a halálból való feltámadásával az Isten hatalmas fiának bizonyult”. Eredetileg valószínűleg az evangéliumok is ezen az állásponton voltak, hiszen családfáik (Máté 1, 1 skk.; Lukács 3, 23 skk.) Jézus származását Dávidtól kezdve nem Márián, hanem Józsefen át vezetik le. Az a tény, hogy az evangélisták Jézus fiú- és lánytestvéreit is megnevezik (Máté 13, Márk 3, 31 és 6, 3) szintén azt bizonyítja, hogy eredetileg mit sem tudtak arról, hogy az Úr anyja egész életében szűz maradt (Jézus testvéreinek, Júdásnak még Domitianus korában is éltek ivadékai, amint arról Eusebiosz egyháztörténete – III, 20 - említést tesz).

Az a tanítás, amely szerint Jézus természetfeletti módon és szűztől született, a fejlődés során általános elismerésre talált, hiszen ahhoz, hogy Krisztus az emberiséget meg tudja váltani a földi nemzedékeket örökletesen terhelő, eredeti [eredendő] bűntől, szükséges volt feltételezni azt, hogy neki magának mentesnek kell lennie tőle. Ennek a gondolatnak következetes végigvitele esetén elkerülhetetlen volt annak a tannak megjelenése, hogy Mária is mentes volt az eredeti bűntől, és hogy véglegesen szűz maradt.

Krisztus azonban nemcsak az isten fia, hanem maga is az isten. Ő – mondja Pál (Kol. 1, 15) „a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte. Mert benne teremtett mindent a mennyben és a földön: a láthatókat és láthatatlanokat, a trónusokat, uralmakat, fejedelemségeket és hatalmasságokat. Mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél, s minden benne áll fönn.”

Jézus és az isten egységének gondolata azután János evangéliumában találta meg sajátos kifejezését, elsősorban a logoszról szóló tanításban, amely az antik filozófusoknak ezt a fogalmát megpróbálta a keresztény teológia céljaira felhasználni, másrészt a híres kijelentésben: „Én és az Atya egy vagyunk” (János 10, 30). Az isten és az Üdvözítő egységének gondolata legjelentősebb kifejezését dogmatikus formában az Isten-Atya, Isten-Fiú és Isten-Szentlélek háromságának tanában találta meg.

Arra a kérdésre, miképpen kell elképzelni a részleteket illetően, a Fiúnak az Atyához való viszonyát, igen különböző válaszokat adtak. A Krisztust isteni erővel megáldott embernek tartó elmélet és az őt az isten közvetlen megjelenési formájának tekintő tan között sok közbeeső fokozat volt lehetséges, amelyek a két fenti szélsőséges nézet nemkívánatos következményeinek elkerülésére törekedtek; az első esetben ui. Krisztus istensége válik kérdésessé, a másodikból pedig az a szükségszerű következtetés adódik, hogy az istent magát ölték meg a kereszten. Ez a probléma a leghévesebb harcot i. sz. 318 körül robbantotta ki, amikor is Arius alexandriai presbiter azt a nézetét fejtette ki, hogy a Fiú az Atyával nem azonos lényegű, és valamennyi teremtmény közül elsőnek teremtett általa a világra. Athanasius diakónus vele ellentétben azt a teóriát vallotta, hogy a Fiú az Atyával azonos lényegű (consubstantialis, homousziosz), és általa nemzett öröktől fogva létező fia. Az elkeseredetten folyó küzdelmek, amelyek iránt a keresztény vallásúak nagy része élénk érdeklődést tanúsított, váltakozó eredménnyel zajlottak, és végül az athanasianizmus győzelmével végződtek. A konstantinápolyi zsinat 381-ben kihirdette, hogy Atya, Fiú, Szentlélek egy szubsztancia, de három hüposztaszisz, vagyis személy.

Nesztoriosz konstantinápolyi püspök 429 körül állította fel azt a tézist, amely szerint az isteni fiú csupán úgy lakozott Krisztusban, mint egy templomban; Krisztusban tehát két személyt kell elképzelni, és Máriát csak az ember-Krisztus szülőanyjának lehet tartani, nem pedig az isten szülőanyjának. Az epheszoszi zsinat elítélte ezt a tanítást, és határozottan kijelentette, hogy Krisztusban csak egy, és pedig isteni személy van.

Eutükhész konstantinápolyi archimandrita Nesztoriosszal vívott harcában oly messzire ment, hogy Krisztusban nemcsak hogy egyetlen személyt, hanem csupán egyetlen természetet volt hajlandó elismerni. 451-ben a chalcedoni [khalkédóni] zsinaton megbélyegezték ezeket az ún. „monofiziták”-at, és azt nyilvánították egyedül helyes nézetnek, amely szerint Krisztusban egy isteni és egy emberi természet ismerhető fel tisztán és csorbíthatatlanul, „kölcsonös keveredés, átalakulás, szétválás és elkülönülés nélkül”, egymás mellett, úgy, hogy Krisztus egyidejűleg valódi isten és valódi ember.

A megváltó személye iránti érdeklődés és az az igény, hogy az üdvözítő élettörténetét mind újabb vonásokkal egészítsék ki, annak érdekében, hogy istenségét és egyetemes üdvözítő hatalmát helyes megvilágításba helyezték, mindmáig elevenen él a legkülönbözőbb keresztény egyházakban. A katolikus egyház (IX. Pius) még 1854-ben is bullában hirdette ki, hogy az Úr anyja, Mária is szeplőtelenül fogantatott, és az isten különös kegyelme következtében születésétől mentes volt az eredeti bűn minden

szennyétől; a mormonok (1. 359 skk.) pedig már századunk kezdetén azt hirdették, hogy Krisztus, mennybemenetele után, Amerikában terjesztette az evangéliumot, hogy ily módon az Újvilágot is beillesse az üdvtörténetbe.

A keresztény misztika minden korban azt tanította, hogy Krisztusnak a hívőkben szellemileg kell megszületnie, ha el akarják nyerni az üdvösséget. A jámbor hívőnek magába kell fogadnia Krisztust, meditáció közben vele együtt át kell élnie szenvedéseit, vagy részt kell vállalnia belőlük, hogy Pállal együtt elmondhassa (Gal. 2, 20): „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él én-bennem”.

A Krisztussal való egységet a hívő érzékelhető módon valósíthatja meg lelkileg, amikor az oltáriszentségben a kenyeret és a bort Krisztus testeként magához veszi. Ez a gondolat abban a katolikus tanításban találja meg legtisztább kifejezési formáját, amely szerint a pap imája az ostyát Krisztus testévé változtatja; a roppant jelentőség, amelyet az eucharisztianak mint Krisztus vértanúhalála vértelen megismétlésének tulajdonítanak, mindennél világosabban mutatja azt az egyedülálló helyzetet, amelyet Krisztus a keresztény vallás tanításában és rítusaiban elfoglal. Habár más nagy vallások is szentelnek ünnepeket alapítójuk tiszteletére, habár ezek is imádattal veszik körül ereklyéiket, és tőlük sem idegen a szent étkezés szokása, ezekben mégsem található semmi olyan, ami a keresztény hitben a megváltónak a szent eledelben végbemenő átlényegülésével és valóságos jelenlétével párhuzamba állítható volna – ez érthető is, hiszen egyetlen más hitrendszer sem látja üdvtanának magvát és lényegét alapítójában, akihez minden más igazodik.

## *2. A történeti Jézus*

A kereszténység történelmének egész ideje alatt, az ősgyülekezetek messiásvárásától a keresztény skolasztika és misztika virágkoráig, a reformációtól az oroszországi és amerikai szektáig, a hívők szívét és lelkét egy eszményi Krisztus-kép töltötte be, és foglalta el, azé a Krisztusé, aki nem evilágról való, hanem akit az Atya öröktől fogva nemzett, és akit, miután csodákat téve elenyészően rövid ideig a földön tartózkodott, az égbe vitt, hogy a végítélet napján felhők között térjen vissza, és ítéljen az emberiség felett. A széles körű és átfogó metafizikai keret és értelmezés miatt, amelyet Jézus földi vándorlása kapott, egyes tudósok számára kérdéssé vált, vajon létezett-e egyáltalán történeti Jézus, vagy pedig azt is, amit földi létéről mondtak, a vallásos mítoszok birodalmába kell utalni? Ámde a kutatók többsége ezt a szkepticizmust mint túlzót jogosan elutasította. Nem kétséges ugyanis, hogy sokkal nagyobb hitbeli hajlamra volna szükség annak feltételezéséhez, hogy a keresztény vallásnak nincs szerzője, és alapítójának alakját a legkülönbözőbb mitikus elképzelésekből olvasztották egybe, mint annak feltételezéséhez, hogy a világot átfogó mozgalom alapítója történeti személyiség volt, és később kegyes legendák sok mesés vonást aggattak rá. A Jézus létéről szóló források ezenfelül olyan sok konkrét részletet tartalmaznak, amelyek elfogulatlan vizsgálat esetén a történelmi hitelesség benyomását keltik, hogy semmi szükség sincs arra, hogy történetiségét vitassák, és a vallásos költészet szférájába utalják.

Végül Jézus történeti létezése mellett olyan nem keresztény bizonyítékok is szólnak, amelyeknél a későbbi eredet vagy az interpoláció gyanúja nem merülhet fel, mint pl. Suetonius és Tacitus beszámolóit.

A Jézus életére vonatkozó források, amelyekből ismereteinket meríthetjük, két csoportra oszlanak: az újszövetségiekre és azokra, amelyek nem kerültek be az Újszövetség iratainak gyűjteményébe. Közülük az utóbbiak itt figyelmen kívül hagyhatók, mivel az apokrif evangéliumok és más hasonló művek teljességgel legendás természetűek, és maga a keresztény egyház sem tekinti őket hitelesnek. A legtöbb újszövetségi irat csak kevés adatot tartalmaz a történeti Jézus életéről; kifejezetten életrajzi tartalmú csupán a négy evangélium; közülük a három első, amelyet állítólag Máté apostol, továbbá Márk és Lukács, az apostolok tanítványai írtak, minthogy egymással sok egyezést mutatnak, valószínűleg régebbi, ránk nem maradt, feltehetően arámi nyelvű művek görög átdolgozásai; a János apostolnak tulajdonított evangélium viszont a megváltó életét költői formában, meghatározott metafizikai elvek fényében és a történeti hűséghez való ragaszkodás nélkül ábrázolja, ezért a történeti Jézus életrajza rekonstruálásának megkísérléséhez csak másodsorban vehető figyelembe. Mivel a három másik evangéliumot, az ún. „szinoptikus” evangéliumokat szintén nem olyan előítéletmentes kutatók írták, akik a lehető legnagyobb mértékű objektivitásra törekedtek, hanem egy új üdvtan lelkesült hirdetői, közléseik valóság tartalmát illetően természetesen nem lehet különösebb követelményeket támasztani, akárcsak Buddha vagy Mohamed életrajzírói esetében; hozzájuk hasonlóan azonban mégis számos olyan tényről közölnek, amelyek minden kétséget kizáróan történetinek

tekinthetők<sup>105</sup>, még ha bennük a megdicsőítő háttér mindig mitikus is. Az eszményi Krisztus és a történeti Jézus közötti viszonyt egy indiai hasonlattal lehetne érzékeltetni, amelyik azt mondja el, hogy milyen kapcsolat van a vándor által a félhomályban látni vélt, ezüstnek hitt tárgy és a ténylegesen ott lévő gyöngyházkagyló között; az utóbbi ottléte az oka annak, hogy a vándor ezüstöt vél látni. Jézus életét megtisztítva az összes mondai vonástól, a kritikai kutatás fényében a szinoptikus életrajzok történeti magvának véleményem szerint kb. a következők tekinthetők:

Jézus (a név a Jósua [Józsue, Józue, Jósua, Józua], tulajdonképpen Jehosua, „Isten segítségével” névforma rövidített alakja) József és Mária legidősebb fia; volt négy öccse: Jakab, Jozsész [Józsé, József], Júdás és Simon, valamint több húga is (Márk 6, 3). Szülei a galileai Názáreth [Názáret] városában éltek. Jézus ott töltötte élete nagyobb részét, valószínűleg ott is született, habár Máté és Lukács Bethlehemből származtatja, hogy ezzel beteljesedjék a prófécia (Mikéás 5, 2), amely szerint a messiás Bethlehemben jön majd világra. Bár Jézus gyermek- és ifjúkoráról sok érdekes legendát mesélnek el a kanonikus, még többet az apokrif evangéliumok, erősen kétséges, vajon ezeknek a szép, gyermekkorunkból oly jól ismert történeteknek — születéséről a pásztorok között, a három szent királyról, akik a kisdedet imádják, a bethlehemi gyermekgyilkosságról és a menekülésről Egyiptomba — van-e egyáltalán bármiféle történeti alapjuk. Úgy látszik, Jézus eredetileg József mesterségét gyakorolta (Márk 6, 3). József — amint a görög szöveg mondja — „tektón” volt; ezt a szót rendszerint „ács”-nak szokták fordítani. „Tektón”-on valójában többnyire építőmestert kell érteni, és ez az értelmezés jól egybevághat azzal, hogy Jézus példázataiban kőről beszél, amelyet az építőmunkások félredobnak, amely azonban sarokkő lesz stb. Valószínűleg már korán kezdett vallási kérdésekkel foglalkozni, és alaposan megismerte az ószövetség iratait: habár a 12 éves Jézussal a templomban történeletről szóló elbeszélés (Lukács 2, 42 skk.) alighanem szintén nem felel meg mindenben a valóságnak, költői formában mégis a valóság lényegét tartalmazza. Mivel akkoriban sok zsidót eltöltött az a gondolat, hogy a világ hamarosan elpusztul, feltehető, hogy Jézus is mélyeséges érdeklődéssel fordult ezen eszmék felé. Amikor azután Jordániában fellépett János próféta, aki az isten országa közeli megvalósulását hirdette, Jézus is elment hozzá, akárcsak népének sok más tagja, és tőle vette fel a keresztséget a szellemi megtisztulás és újjászületés szimbólumaként. Azt, hogy Jézus mennyi ideig tartózkodott Keresztelő Jánosnál, nem tudjuk; Máté 4, 12 és Márk 1, 14 szerint amikor Heródes tetrarcha, aki nőül vette mostohatestvérét, Philipposz feleségét, és akit ezért János megrótt, elfogatta a prófétát, ez volt Jézus számára az indítóok arra, hogy hazatérjen Galileába, és terjeszteni kezdje az isten országának közeli eljövételéről szóló örömdöntő híreket.

Lukács 3, 23 szerint Jézus kb. harmincéves volt, amikor nyilvános tevékenységét megkezdte; ez, úgy látszik, mindössze egy évig vagy valamivel tovább tartott (a leghosszabb becslés három évet mond), tehát ahhoz a rendkívüli hatáshoz képest, amelyet kiváltott, bámulatosan rövid ideig. Ezalatt Jézus ide-oda vándorolt Galileában és a szomszédos vidékeken, tanítványai és hívei kíséretében. Prédikált városokban és falvakban, hegyvidéken és a Holt-tenger partján, beteget gyógyított, és démonokat űzött ki. Szállásáról és ételmezéséről tisztelői gondoskodtak. Akárcsak Buddha, ő is gyakran volt híveinek vendége, és nem habozott készséggel elfogadni a szeretettel elkészített ételt; ezt a zelóták neki is — éppúgy, mint a Sákjabölcsnek — szemére vetették (Máté 1, 19). Míg azonban Buddha mindenfajta részegítő ital élvezetét elutasította, Jézus élvezte a szőlő levét, sőt még azt is megígérte tanítványainak, hogy atyja országában vele együtt fognak inni a szőlő terméséből (Máté, 26, 29).

Jézusnak tanító tevékenységével elért sikere természetesen szálka volt a farizeusok és más írástudók szemében, ők ui. kizárólag magukat tartották a nép jogos szellemi és vallási vezetőinek, és attól féltek, hogy Jézus hívei táborának további növekedésével elveszíthetik befolyásukat a néptömegekre. Amikor azután Jézus húsvét ünnepén Jeruzsálembé érkezett, kihasználta az alkalmat, hogy elfogassák, ellene istenkáromlásért (Márk 14, 64) pert indítsanak, és a római procurator, Pontius Pilatus hozzájárulásával (aki 26 és 36 között viselte Judeában ezt a tisztséget) keresztre feszíttessék. Amikor rettenetes kínok közepette kiszenvedett, „sötétség borult az egész földre” (Máté 27, 45; Márk 15, 33; Lukács 23, 44 skk.). Ebből a sötétségből kísérelték meg kiszámítani Jézus halálának napját. Számításba jöhet a 30. év április 7-e vagy a 33. év április 3-a. Mivel április 7 a rómaiaknál „dies nefastus”-nak, vallási okokból „tiltott napnak” számított, amelyen nem volt szabad semmilyen bírósági tárgyalást tartani, ezen a napon Pilatus nem hallgathatta ki Jézust; Jézus halála valódi napjának eszerint 33. április 3-nak, pénteknek kellene lennie. Jézus születési évét Dionysius Exiguus szerzetes számította ki a 6. században a Lukácsnál

---

<sup>105</sup> *Ober die Religion* [A vallásról], *Parerga* II c. művében már Schopenhauer rámutatott arra, hogy az evangélistáknak feltétlenül Jézus korából és környezetéből származó dokumentumokat kellett használniok, mivel lehetetlen, hogy ennél későbbi szerzők a még néhányuk életében bekövetkező világvége ígérteit (Máté 10, 23; 16, 28; Márk 9, 1; Lukács 9, 27) adták volna Jézus szájába, hiszen ugyan miféle érdekük fűződött volna ahhoz, hogy olyat prédikáltassanak Jézussal, amiről korukban már kiderült, hogy nem állja meg a helyét..

található adatokból, és tette a keresztény időszámítás kezdő évévé. Szerinte ez a Róma város (Varro szerinti) alapítása utáni 754. évnek felel meg. A régi egyház más tudósai Krisztus születését máskorra helyezik, Iulius Sextus Africanus szerint i. e. 2-ben, Anianus szerint i. sz. 9-ben született. A mai feltevések az időszámításunk előtti utolsó és az időszámításunk kezdete utáni első évek között ingadoznak.

### 3. Jézus tanítása

Krisztusnak a szinoptikus evangéliumokban ránk hagyományozott tanításai megítélésénél mindenekelőtt abból kell kiindulnunk, hogy Jézus szegény zsidó kézművescsaládból származott, hogy kora nagy kulturális világgözpontjaitól távol, a római birodalom félreeső vidékének egyik szerény mezővároskájában nőtt fel; hogy Izráel irataiban és hagyományaiban volt jártas, és hogy egyoldalúan csak vallási kérdésekkel foglalkozott. Ebből érthető, hogy nyilatkozatai között egyet sem találunk, amelyik művészettel, kultúrával, az államérettel vagy a világpolitikával kapcsolatos, és hogy a nem zsidók vallási elképzelései teljesen kívül estek látókörén.

Ellentétben Buddhával és Konfuciuszal, a nép fia volt, prédikációi nem az előkelőknek és tanultaknak, hanem „az elfáradtaknak [fáradozóknak] és megterhelteknek” szóltak (Máté 11, 28). A sors számkivetettjeinek szenvedéseikért túlvilági kárpótlást helyezett kilátásba, másrészt leszögezte: „Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak bejutni az Isten országába” (Máté 39, 24). Ezért mondja: „De jaj nektek, gazdagok, mert már megkaptátok vigaszotokat. Jaj nektek, akik most jól vagytok lakva, mert éhezni fogtok. Jaj, akik most nevettek, mert sírni és jajgatni fogtok” (Lukács 6, 24 skk.). A gazdag emberről és a szegény Lázárról szóló történet hatásos módon illusztrálja a jóvátételt, amelyet gazdag és szegény a túlvilágon várhat (Lukács 16, 19 skk.); emellett meglepő módon nincs szó arról, hogy a gazdag a földön rosszat, a szegény jót cselekedett, hanem csak arról, hogy az előbbi jót, Lázár rosszat kapott; mindenesetre a bevezető és záró szavakból kitűnik, hogy a gazdag javait csak a maga hasznára fordította.

Azoknak, akik „lelki szegények”, szintén megígérte a mennyek országát (Máté 5, 3), ellentétben az értelmiségiekkel, a farizeusokkal és írástudókkal, akik mesterkéltné törvénymagyarázataikban megszűrrik a szűnyogot, de a tevét lenyelik (Máté 23, 24), és a lényegtelen, mellékes dolgoktól nem látják a törvényben legfontosabbat, tudniillik az ítéletet, az irgalmat és a hűséget (Máté 23, 25 skk.). A hűség, azaz a hit nem valamiféle saját egyéni megfontolással szerzett ismeret, hanem meghatározó az ember valláshoz való viszonya és jövője szempontjából. A bölcsék és okosak elől az igazságot az Úr elrejtette, a kicsinyeknek kinyilvánította (Máté 11, 25). Minden lehetséges azonban annak, aki hisz (Márk 9, 23). Emellett a tanítás helyes megértésének különleges karizma az előfeltétele, mert Jesaja 6, 9 sk. versével egybehangzóan azt mondja Jézus, hogy azért beszél példázatokban, hogy ne mindenki érthesse, és térhessen meg (Márk 4, 11; Máté 13, 13; vö. János 12, 39).

Vallási és etikai tanainak összességét Jézus (Lukács 10, 27 szerint, vö. Máté 22, 37-től és Márk 12, 29-től) az ószövetség két szövegrészében foglalja össze: „Szeresd Urad, Istenedet, teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből és teljes elmédből” (5 Mózes 6, 5); „embertársadat pedig, mint saját magadat” (3 Mózes 19, 18).

Az isten Jézus szerint a „Mennyei Atya”, aki táplálja az ég madarait és ruhazza a mezők liliomait (Máté 6, 26), aki az emberekről mint gyermekeiről gondoskodik, és a bűnösöknek pártját fogja. Már a zsoltáriró azt mondta, hogy az isten „könyörületes és nagy jóságú”. Az Ószövetség néhány helye az istent szintén Atyának nevezi<sup>106</sup>; a zsidó isten-elképzelés előterében azonban mégis mindig a szigorú világgazdálkodó eszméje állott. Jézus viszont az isten jóságát hangsúlyozta, mivel „csak egy valaki a jó” (az isten) (Máté 19, 17). Ez természetesen nem zárja ki, hogy az isten szigorú büntetéssel sújtsa azokat, akik parancsolatait megszegik, és hogy a bűntört örök bűnhődésre ítélje.

Jézus nézetei az angyalokról, az ördögökről és a démonokról, az isten országának közeli eljövételéről és a halottak feltámadásáról nem sokban különböznek azoktól, amelyeket az iráni eszméktől erősen befolyásolt zsidóság annak idején kifejlesztett, de megvoltak a maga saját egyéni jegyei is, és pedig az, hogy Jézus magát tartotta a várt messiásnak, és tanítványainak megígérte, hogy részt kapnak dicsőségéből, „...nektek adom az országot..., hogy majd asztalomnál egyetek és igyatok országomban, és trónon ülve ítélkezzetek Izráel tizenkét törzse felett” (Lukács 22, 29-30).

Az Újszövetség modern magyarázóit, akik az eljövendő világvégéről és a test feltámadásáról való

---

<sup>106</sup> 5 Mózes 14, 1; 32, 6; Zsolt. 68, 6; 89, 27; 103, 13; Jes. 63, 16; 64, 7; Jer. 3, 19; 31, 9; Mal. 1, 6; Jézus, Sirák fia 23, 1 és 4; 51, 14; 3 Makk. 5, 7; 6, 8 skk. 7, 6; Bölcs. 2, 18.



elképzeléseket elutasították, mert azok nincsenek összhangban a modern természettudományos tanításokkal, sokszor megkísérelték, hogy az evangéliumok eszkatologikus részeit mint a későbbi egyház állítólagos hozzátoldásait kiiktassák. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy milyen jelentős szerepet játszott a messiási birodalomra való várakozás Jézus korában és az azt követő évszázadokban, akkor csodában való hitnek számítana feltételezni, hogy Jézus ettől a hittől mentes maradt, és az eszkatologikus hit szakadatlan folyamatát, amely Dániel könyvétől napjaink kereszténységig folytatódik, egyedi jelenségként megtörte. Az olyan helyek, mint Máté 16, 27 sk.; 24, 27-44; Márk 10, 35-45; Lukács 17, 22-36; 21, 25-36; 22, 29 sk. olyan bizonyítékok, amelyeket nem lehet nem tudomásul venni. Ha Jézus más kijelentéseiben azt mondja: „Az Isten országa nem jön el szembetűnő módon. Nem lehet azt mondani: Nézzétek, itt van vagy amott. Mert az Isten országa bennetek van” (Lukács 17, 20-21), vagy ha az isten országát mustármaggal vagy kovással hasonlíttja össze (Lukács 18-21), akkor az isten országának ez a belső folyamatként való elképzelése éppoly kevésbé áll ellentétben a végső birodalom világhatalomra való beköszöntésébe vetett hittel, mint ahogyan a Pál-féle elképzelés a bennünk lakozó Krisztusról nem ellentétes azzal, hogy ugyanez az apostol hisz Jézus halálának történeti tényeiben. Már annak a ténynek egymagában, hogy a kereszténység másfél évezred folyamán semmiféle ellentmondást nem látott e két felfogás között, óvatosságra kell intenie a bibliakritikusokat.

Jézus vallási problematikájának középpontjában az a kérdés áll, hogy miként nyerhet bocsánatot a bűnös emberiség? Arról ui., hogy az ember természettől bűnös, már eleve meg van győződve; „ami kimegy az emberből, az teszi tisztátalanná az embert. Mert belülről, az ember szívéből származik minden gonosz gondolat, az erkölcstelenség, lopás, gyilkosság, házasságtörés, kapzsiság, rosszindulat, csalás, kicsapongás, irigység, káromlás, kevélység, léhaság. Ez a sok rossz mind belülről származik, és tisztátalanná teszi az embert” (Márk 7, 20-23). Felemeli szavát e romlottságok ellen: „Tartsatok bűnbánatot, közel van ugyanis a mennyek országa” (Máté 4, 17). Hogy a bűnösöket a rossz útról eltérítse, az isten jeleket és csodákat mutat; azok, akik ezektől nem térnek meg, az utolsó ítélet idején megbűnhődnek majd (Máté 11, 20-24). Jézus azonban az örökös megtorlás gondolatával a háttérben az isten kegyelméről prédikál, amely a bűnök megbocsátását eredményezi. A kettő szorosan összetartozik; az isten nagysága és hatalma egyaránt megmutatkozik szent voltában, a világtól és a halandóktól őt elválasztó áthághatatlan határokon és könyörületességében, a jóságban, amellyel azt a szakadékot áthidalja, amely őt minden rossztól és mulandótól elkülöníti. Az isten a bűnösöknek megbocsátó jóságában nemcsak vétkeiket nem rója fel, hanem még kedvez is nekik, előnyben részesíti az eltévelyedetteket azokkal szemben, akik jótetteik alapján jogosultnak hiszik magukat a mennyországra. „Bizony mondom nektek, hogy a vámosok és a parázna nők megelőznek titeket Isten országában” - mondja ezért Máténál (21, 31) azokról, akik a törvény pontos megtartásától várják az üdvözülést. A két fiúról (Máté 21, 28-31), az elveszett bárányról, az elveszett drachmáról és a tékozló fiúról (valamennyi: Lukács 15) szóló példázataiban részletesen megmagyarázza azt a paradox álláspontot, amely szerint a bűnös közelebb áll az istenhez, mint az igaz. Nyilvánvaló, hogy ez a nézet a zsidóknál és a pogányoknál egyaránt a legnagyobb megütközést keltette. Már Kelszosz [Celsus] szemére vetette a kereszténységnek, hogy más vallásokkal ellentétben nem a tisztességeseket, jókat és tanult embereket gyűjtötte össze, hanem a korhelyeket (csirkefogókat), mintha „az isten rablóvezér volna, aki bűnözőket gyűjt maga köré”.<sup>107</sup>

Az istennel való közeli kapcsolat megteremtésének gyakorlati eszközeként Jézus az imát ajánlja, amelynek azonban bensőségesen mélynek, szívből jövőnek és minden külsőséges fitogtatástól mentesnek kell lennie (Máté 6, 5 skk.). A helyes ima mintaképe a Miatyánk (Máté 6, 9-13; Lukács II, 2-4). Ez nem Jézus eredeti alkotása, hiszen minden egyes kérésnek megvan a párhuzama, megfelelője a zsidó hagyományban. Amint a kölcsönt kérő barát (Lukács 11, 5 skk.) vagy a bírónál igazságát kereső özvegy (Lukács 18, 1 skk.) történetéből kiderül, Jézus feltételezi, hogy az isten azoknak, akik őt szakadatlanul kérik, „alkalmatlankodó zaklatásuk miatt” váltja valóra imájukat. Jézus sokszor még az éjszakát is imádkozással töltötte (Lukács 6, 12); János, evangéliuma 17. fejezetében, a híres „főpapi imát” mondatja el vele önmagáért, tanítványaiért és a gyülekezetért, és Máté 26, 39 skk.; Márk 14, 32; Lukács 22, 40 skk. azt beszéli el, hogy Jézus elfogatása előtt hosszú párbeszédet folytatott az istennel.

Jézus eredeti alkotása, teljesítménye nem az volt, hogy (amint később pl. Pál tette) új teológiai rendszert hozott létre, hanem az, hogy a másoktól átvett igazságoknak csodálatos példázatokban (mint pl. Lukács 10, 30 skk.; 15, 11 skk.; 18, 10 skk.) és magvas mondásokban pregnáns megfogalmazást adott. Ezeknek a hasonlatoknak és mondásoknak értéke legvilágosabban abban mutatkozik meg, hogy minden elfogulatlan vallásos olvasóra még ma is mély hatást gyakorolnak, és

---

<sup>107</sup> Holl, K.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. [Összegyűjtött egyháztörténeti értekezések.] 2. köt. Tübingen, 1927. II.1.

még a nem keresztények között is – csak Mahatma Gandhit említem – csodálókra találunk.

Ehhez járul azonban még valami más, igen lényeges is. Habár Jézus olyan tanokat hirdetett, amelyeket készen kapott, különleges jelleget kölcsönzött nekik azzal, hogy megtisztította őket sok olyasmitől, ami – a kortársak szerint – szoros kapcsolatban állt velük; ezzel kifinomította őket. A zsidó vallás teológiája és etikája számos szertartási előírással volt átszöve, Jézus ezeket tudatosan figyelmen kívül hagyta, mert nem tulajdonított nekik valódi értéket. Az ortodoxokkal ellentétben nem tartotta meg az aprólékos sabbat-előírásokat. A farizeusoknak röviden és találóan kijelentette: „A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért. Az Emberfia Ura a szombatnak is” (Márk 2, 27). A böjtnek sem tulajdonított nagy jelentőséget (Márk 2, 18 skk.); azoknak azonban, akik böjtölni szoktak, azt tanácsolta, hogy tegyék azt feltűnés nélkül, és ne dicsekedjenek vele mások előtt (Máté 6, 16). Nem fontos az étkezési szabályok megtartása, sem az, hogy étkezés előtt kezet mossanak (Máté 15, 20), az sem teszi tisztátalanná az embert, ha vámszedők és bűnösök társaságában étkezik (Máté 9, 11), kizárólag a lélek tisztasága a döntő (Máté 15, 18).

Egyszerűen a csupán emberi rendelkezéseken alapuló törvények iránti engedelmességgel szemben (Máté 15, 9) számára csak a tiszta érzés volt érvényes. „Mi haszna van abból az embernek, ha az egész világot megszerzi is, de lelkét kár éri?” (Máté 16, 26).

Jézus nem volt sem a világtól elvonult indiai szent, sem higgadt kínai bölcs, hanem igen szenvedélyes izraeli próféta, akire ezért erősen hatottak a pillanatnyi impulzusok. Az evangéliumokból ez világosan kitűnik, hiszen úgy ábrázolják, mint látnokot, aki előre látja a rá váró mártírságot, de tudatában van annak is, hogy ez csak átmeneti állapot későbbi nagysága felé, mivel atyja mindent átadott neki (Máté 11, 27). Máskor viszont úgy beszélnek Jézusról, mint aki üldözői elől megfutamodik (Máté 12, 15 és 14, 13), a Getszemáni nevű majorban retteg, és gyötrődik (Márk 14, 33), és könyörög, hogy múljék el tőle a szenvedés kelyhe, röviddel halála előtt pedig e megrázó szavak szakadnak ki belőle: „Én Istenem, én Istenem! Miért hagytál el engem?” (Máté 27, 46; a 22. zsoltár kezdőszavai).

Ugyanezzel a kettősséggel találkozunk tanításában is, amely egyszer az ellenségei iránti legnagyobb szelídség és engedékenységgel szellemével van telítve, máskor pedig szigorú megtorlást helyez kilátásba ellenfeleinek:

„Boldogok a szelídek, mert ők birtokolják a földet... Boldogok a békeszerzők, mert őket az Isten fiainak hívják” (Máté 5, 5 és 9) – tanítja Jézus a Hegyi Beszédben, és ezzel teljes összhangban megígéri (Máté 11,28 skk.) a lelki békét azoknak, akik magukra veszik igáját, mert „szelíd vagyok és alázatos szívű”. János 14, 27 szintén nagy békeszerzőnek tekinti Krisztust, amikor azt mondja róla: „...az én békémet adom nektek; nem úgy adom én, mint a világ. Ne nyugtalanodjék szívetek, és ne remegjen...”

Teljesen hasonlóképpen hangzanak azok a viselkedési szabályok is, amelyeket követőinek életelvül ad: „... aki haragszik embertársára, méltó rá, hogy a bíróság elítélje. Aki pedig embertársának azt mondja: Űresfejű (ráká, arámi szó a. m. hitvány), méltó a főtanácsra. Aki pedig azt mondja: Bolond, méltó a gehenna tüzére.” (Ennek ellenére ő maga is „balgá”-nak és „vak”-nak gyalázza a farizeusokat; Máté 23, 17 és 19). „Idejében légy jóindulatú ellenfeleddel, míg az úton vagy veled.” „Én pedig mondom nektek, ne legyetek kihívók a gonosszal szemben. Annak, aki jobb arcodat megüti, tartsd oda a másikat is. Aki pedig perelni akar veled, hogy elvegye ruhádat, engedd át neki kabátodat is.” „Hallottátok a mondást: Szeresd embertársadat, és gyűlöld ellenségedet. Én pedig mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért ...Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, milyen jutalmatok lesz? Vajon nem ezt teszik-e a vámosok is? ... Legyetek tehát tökéletesek, mint mennyei Atyátok is tökéletes” (Máté 5, 22-48). „Aki követni akar, tagadja meg magát, vegye vállára keresztjét mindennap, és kövessen” (Lukács 9, 23). „Ne ítéljétek, hogy meg ne ítéljenek titeket! Mert amilyen ítélettel ítélték, olyannal ítélnék meg titeket, és amilyen mértékkel mértek, olyannal mérnek vissza nektek” (Máté 7, 1 skk.). Péter kérdésére: „»Uram, hányszor vétkezhet ellenem felebarátom, hogy megbocsássak neki? Talán hétszer?» Jézus válasza ez volt: »Mondom neked, nem hétszer, hanem hetvenhétszer«” (Máté 18, 21-22). Ezekkel a kifejezetten részvétre és békétűrésre intő kijelentésekkel éles ellentétben állnak mások, amelyek a harc és engesztelhetetlenség hangulatának adnak kifejezést.

„Ne véljétek, hogy békét jöttem hozni a földre. Nem békét jöttem hozni, hanem kardot. Azért jöttem, hogy elszakítsam az embert apjától, a lányt anyjától, a menyét anyósától, és az embernek a tulajdon családja is ellenségévé válik. Aki jobban szereti apját vagy anyját, mint engem, nem méltó hozzám” (Máté 10, 34 skk.). „Aki nincs velem, ellenem van” (Máté 12, 30, és másképp: Márk 9, 40). A farizeusokról ezt mondja (Máté 15, 13): „Minden növény, melyet nem a mennyei Atyám ültetett, gyökerestől ki fognak tépni.” „Amint tehát összegyűjtik a konkolyt, és tűzben elégetik, úgy lesz a világ

végén is. Az Emberfia elküldi angyalait, hogy gyűjtsenek össze országában minden botrányt és törvényszegőt. Ezeket tüzes kemencébe vetik, ahol sírás és fogcsikorgatás lesz” (Máté 13, 40, skk.; vö. 25, 41). A tanítványoknak azt mondta: „Ha valamely helységben nem fogadnak be, és nem hallgatnak meg titeket, menjetek el onnét, s még a port is rázzátok le lábatokról...” (Márk 6, 11). „Bizony mondom nektek, elviselhetőbb lesz a sorsa Szodoma és Gomorra földjének az ítélet napján, mint annak a városnak” (Máté 10, 15). „Aki hisz, és megkeresztelkedik, üdvözülni fog, aki nem hisz, az elkárhozik” (Márk 16, 16). Ennek szellemében Lukács 10, 13 elátkozza azokat a városokat, amelyeknek lakosai nem akarnak megtérni.

A kereszténységre mindig jellemző maradt, hogy a békeszerető és könyörületes érzés, valamint az áldozatkész felebaráti szeretet összekapcsolódott benne a más hitet vallókkal szembeni fanatikus harci kedvvel, és az utóbbiaknak, kizárólag azért, mivel nem hajlandók elfogadni Krisztus tanításait, örökké tartó pokolbeli bűnhődést helyez kilátásba. Tehát már az evangéliumokban kirajzolódik az a két út, amely később a keresztény gondolkodásban egymással párhuzamosan jut érvényre: azok békés útja, akik megtagadva önmagukat, szeretik felebarátaikat, mint önmagukat, és az összes ember javára munkálkodnak békés anachoretákként [remetékként] vagy könyörületes beteg- és szegénygondozókként, és az inkvizítorok, eretnekbírák és kereszties lovagok harcos útja, akik mindenkinek, aki dogmatikus nézeteiket nem osztja, itt a földön megsemmisítést, a túlvilágon pedig kárhozatot kívánnak.

Jézus viszonyát a világhoz kezdettől fogva sokat vitatták. Egyesek (például Schopenhauer) aszkrétának tekintették, mások az élet igenlőjének próbálták ábrázolni. Nem kétséges, hogy az evangéliumok erőteljesen rajzolják meg Jézus jellemének a világtól elforduló vonásait. Ezt mondják: „...mindenki, aki asszonyra néz és megkívánja, már szívében házasságtörést követ el vele. Ha pedig a jobb szemed botránkoztat meg téged, vágd ki, és dobd el, mert jobb neked, hogy egy tagodat elveszítsd, mint hogy egész tested a gehennába kerüljön” (Máté 5, 28-30; 18, 8 skk.). A tanítványok kérdésére, vajon nem jobb-e meg sem házasodni, Jézus így felel: „...vannak férfiatlanok, akik így születtek. Vannak férfiatlanok, akiket az emberek tettek férfiatlanná, és vannak férfiatlanok, akik azzá tették magukat a mennyek országa miatt” (Máté 19, 12). Egy ifjúnak azt mondta: „Ha tökéletes akarsz lenni, add el vagyonedat, oszd ki a szegényeknek, és kincseket szerzel a mennyben” (Máté 19, 21).. „És mindenki, aki az én nevéért elhagyja házat vagy testvéreit, vagy nővéreit, vagy atyját, vagy anyját, vagy feleségét, vagy gyermekeit, vagy szántóföldjét, százszorosát nyeri vissza, és örök életet kap örökségül” (Máté 19, 29), „...ne aggódjatok éltetekről, hogy mit esztek, vagy mit isztok, sem testetekről, hogy mibe öltöztök ... Nézzétek az ég madarait! Nem vetnek, nem aratnak...” (Máté 6, 25). „Ne törekedjétek, hogy övetekben arany, ezüst vagy rézpénz legyen. Az úton ne legyen tarisznyátok, sem két ruhátok, sem sarutok, sem bototok” (Máté 10, 9-10).

Az ismert helyet: „... eljött János, sem nem evett, sem nem ivott, s azt mondják: Ördöge van. Eljött az Emberfia, aki evett is, ivott is, s azt mondják: Nézzétek, a falánk és iszákos ember, a vámosok és bűnösök barátja” (Máté 11, 18 skk.) nem szabad Jézusnak a világgal kapcsolatos pozitív állásfoglalásaként idézni, hiszen Buddhának, aki pedig kétségkívül aszketika volt, ugyanezt vetették szemére. Ugyanilyen okból nem tekinthető Krisztus aszketikus beállítottsága ellen szóló érvnek az sem, hogy Máriánál és Mártánál vendégeskedett, hogy sok tisztelője meghívta (vö. a tanítványoknak adott utasítását is, Lukács 10, 7 skk.), vagy hogy nem követelte meg valamennyi hívőtől, hogy hagyjanak fel a világi élettel.

Ennek ellenére nagy különbség van Buddha és Krisztus között. Buddha a világról való lemondást minden szenvedély megsemmisítése céljából tanította; szerzetesrendet alapított, amelynek ezt az eszményt át kellett ültetnie a gyakorlatba; éles különbséget tett szerzetesek és világiak között. Jézus nem így cselekedett. Nem törekedett rendíthetetlen kedélyállapotra, és másoknak sem ajánlotta ezt, nem alapított semmilyen rendet részletekre is kiterjedő előírásokkal a vágyak elfojtására, még tanítványai legszűkebb körétől sem követelte, hogy elbocsássák feleségeiket, hiszen Péter nős volt, és felesége elkísérte missziós útjain (1 Kor. 9, 5), ugyanez vonatkozik Jézus testvéreire és más apostolokra is. Az a motívum, amely gyülekezetét a világ megvetésére indította, egészen más volt, mint az, amely a buddhistákat vezérelte. Az utóbbiak meg akartak szabadulni minden létezésről, a keresztények ellenben csak ezt a bűnös létet vetették el, hogy helyette egy megdicsőült, túlvilági, örök életet nyerjenek. Az előttük lebegő eszménykép nem minden létezés végleges befejezése, hanem az isten országának eljövetele. A világvégére és egy új világ teremtésére való várakozásban rejlik a magyarázat a keresztényeknek a bűnös, pusztulásra megérett világgal szembeni viselkedésére, nem pedig az élet akarásának alapvető tagadásában és annak belátásában, hogy minden létezés szenvedéssel teli.

## II. A keresztény vallás története

## *1. Elterjedése a római birodalomban*

Jézus eredetileg azt tartotta feladatának, hogy csak „Izrael házának elveszett juhait” vezesse a helyes útra (Máté 15, 24), ezért tanítványainak is megparancsolta: „A pogányok útjaira ne térjete” (Máté 10, 5). Mivel azonban sokszor éppen a zsidók viselkedtek prédikációjával szemben elutasítóan, a pogányok viszont fogékonyak mutatkoztak, úgy látszik, hogy Jézus kénytelen volt idővel mindinkább a pogányok felé fordulni; mégis kétséges, vajon olyan egyetemes célok lebegtek-e szeme előtt, mint azt a valószínűleg csak később készült keresztelési parancs (Máté 28, 19) feltünteti.

Mindenesetre a legrégebbi gyülekezet, amely kereszthalála után Krisztus tevékenységét folytatni igyekezett, lényegében olyan emberekből állott, akik születés szerint a zsidósághoz tartoztak, és e vallás rendelkezéseinek végrehajtását az isten közelgő országában való részesülés előfeltételének tekintették. A fiatal gyülekezet tehát minden jel szerint eszkatologikus zsidó szekta maradt volna, ha egy ember nem tette volna vallásukat önálló, a zsidó vallástól élesen különböző világvallássá. Ez az ember Pál volt.

Pál, amint a görögök, Saul, ahogyan saját nemzetiségű társai hívták, fiatal, Tharszoszból [Tarzus, Tarsus, Tárzus] való zsidó volt, aki a farizeusság lelkes híveként a keresztények elleni harcot különleges feladatának tekintette. A feltámadotról Damaszkuszban látott vízió hatására végbement hirtelen nézetváltozás következményeként a keresztény tanok lelkes élharcosa lett, ezeket a 243. és köv. lapokon leírt módon tovább fejlesztette, és három nagy missziós útján mondott prédikációival elterjesztette a Közel-Keleten és Görögországban; az általa gondozott gyülekezeteknek számos nyílt levelet írt görög nyelven. Harmadik útjáról Jeruzsálembé visszatérve, a zsidók követelésére bebörtönözték, a római procurator, Felix két éven át előbb Caesareában tartotta fogva, majd utóda, Festus Rómába küldte, hogy mint a római polgárjog birtokosát ott vonják felelősségre.. Hosszabb fogság után, valószínűleg Néro császár keresztényüldözései idején (i. sz. 64) kivégezték.

Pál azt az álláspontot képviselte, hogy a mózesi törvények nem képesek az embert megigazulttá tenni, hogy kizárólag a Krisztusban és vértanúhalálában való hit vezet a bűnöktől való megtisztuláshoz. Pál megjelenése előtt a fiatal gyülekezet gondolkodásának középpontjában az isten eljövendő országára való várakozás állott, most Pál révén a már bekövetkezett megváltás és a már jelenlevő üdvösség tana lett annak alapjává. Ezzel Krisztus személye olyannyira az egész világtörténet középpontjába került, hogy a zsidósággal való minden kapcsolatának meg kellett szűnnie. Ezt Pál is világosan felismerte, a kereszténységben nem a meglévő folytatását látta, hanem valami alapvetően újat, és ebből nyomban le is vonta a gyakorlati következtetést azzal, hogy kijelentette: „A kereszténység megszünteti az eddigi törvényvallást.”

Ezért ő, az egykori farizeus nem tulajdonított többé jelentőséget a zsidó rituális előírások megtartásának (a körülmételésről vö. Róm. 2, 25). A jeruzsálemi gyülekezet, amelynek élén Jézus testvére, Jakab állott, viszont szigorúan ragaszkodott a szertartási szabályokhoz, és ezért még attól is óvakodott, hogy pogány-keresztényekkel együtt egyék egy asztalnál. Péter ugyan megtette ezt, és eleinte Antiochiában együtt étkezett a pogány-keresztényekkel, később azonban a zsidóktól való félelmében kénytelen volt ezt abbahagyni.

A római birodalomban mindenütt a nagyobb városokban levő zsidó közösségek voltak a missziós tevékenység első területei. Ez érthető, hiszen a zsidók számára a keresztény teológia sok eszméje ismerősebb volt, mint a görögök számára. Ezenkívül figyelembe kell venni azt is, hogy a diaszpora zsidósága csak részben tartozott a zsidó néphez, nagyjából valószínűleg főníciaiakból állott, akik csatlakoztak a mózesi hithez.

A kereszténység jövője azonban egészében a pogányokon állt, vagy bukott. Csodálatos gyorsasággal terjedt el, a 2. évszázad közepén már a római birodalom legtávolabbi tartományaiban is voltak keresztény gyülekezetek. Ezekben, akárcsak Palesztinában, a hívők többsége az alsóbb néprétegekből került ki, a filozófiai műveltséggel rendelkezők számára ui. a világvégét és a test egyetemes feltámadását előidéző keresztre feszített istenről szóló elképzelések nyilván fantasztikus hiedelmeknek tűnhettek. Minthogy a keresztények nem elégedtek meg azzal, hogy csöndben ápolják hitüket, hanem serény propagandatevékenységet fejtettek ki annak érdekében, továbbá nemcsak az állami istenek tiszteletétől és a császárkultusztól tartották távol magukat, hanem mint romlottat, az egész fennálló államrendet elutasították, és vonakodtak azt katonaként vagy hivatalnokként szolgálni, a kormányzat és a keresztények között állandósult a konfliktus. Ezenkívül, mivel a keresztények istentiszteletén csak beavatottak vehettek részt, ez hamarosan a legostobább gyanúsítások tárgya lett - az áldozáskor állítólag kisgyermeket ölnek le, és vért isznak —, és a népharagot ismételten az emberi nem ellenségeinek kikiáltott gyülekezetek ellen fordította, aminek azután számos kilengés lett a következménye. Mindez együttesen azt eredményezte, hogy a római császárok meggyőződtek a keresztények elleni fellépés szükségességéről. A viszonylag nyugodt időszakok után ez mindig újból nagyméretű és módszeres üldözésekhez vezetett, amelyeknek az új hit számos követője esett áldozatul. A mártírok vére azonban

(mint oly gyakran másutt is) az általuk vallott hit számára valóságos életelixírnek bizonyult. Minden kívülről jövő támadás ellenére a keresztény vallás követőinek állhatatossága és száma szüntelenül növekedett. Végül 311-ben kibocsátották azt a türelmi rendeletet, amely biztosította a keresztényeknek a szabad vallásgyakorlat jogát, és Konstantin császártól nemcsak a teljes állami elismerést kapták meg, hanem rövidebb 337-ben bekövetkezett halála előtt ő maga is megkeresztelkedett. A pogányság fenntartására és új életre keltésére irányuló, elsősorban Julianus Apostata császár (361-363) alatt történt egyes kísérletek ellenére a keresztények győzelme már eldőlt. Ettől kezdve ugyanolyan türelmetlenséggel harcoltak a pogány kultusz ellen, mint amilyentől előzőleg maguk is szenvedtek. Theodosius császár 392-ben betiltotta a városokban a pogány áldozati ünnepeket, vidéken azonban még hosszú ideig fennmaradt a régi hit. A késő antik vallás legszebb virága, az újplatonikus filozófia, még a nyugatrómai birodalom bukását (476) is túlélte, csak 529-ben záratta be Justinianus császár a hírneves athéni iskolát, és ezzel erőszakosan véget vetett a kereszténység előtti hitéletnek.

Noha a kereszténységnek már két évtizeddel alapítója halála után voltak hívei a római világbirodalom fővárosában, és nagy gyorsasággal terjedt el a legtávolabbi provinciákban is, mégis négy évszázadra volt szüksége, amíg abszolút hatalomra tett szert - olyan hosszú időszakra, amely kb. a Szókratész halálától időszámításunk kezdetéig, vagy Luther téziseinek közzétételétől a jelenkorig eltelt időnek felel meg. A görög-római szellemi világ felett hosszadalmas harc után elért győzelemmel ellentétben meglepően rövid idő alatt sikert aratott a kereszténység a germánoknál. Gyors megtérésük csak azzal magyarázható, hogy a germánok az új, a sajátjukkal annyira ellentétes, latin kultúra kíséretében hozzájuk érkezett eszmékkel nem állíthattak szembe semmi határozott nézetet, mivel ők maguk nem voltak képesek saját vallásukat továbbfejleszteni úgy, ahogyan azt a szellemi szituáció megkívánta volna, sőt az talán már bomlásnak is indult. Hasonló ehhez Polinézia lakóinak gyors keresztény hitre térése a múlt században, ez szintén nem lett volna lehetséges, ha Hawaii, Tongán, Új-Zélandon stb. a hazai hitformáknak még meglett volna a belső erejük.

A kereszténység elterjedésének az antik világban az lett a következménye, hogy e hit mindjobban alkalmazkodott a megtérítettek vallási igényeihez és gondolkodásmódjához, s elsősorban a görögség előtt nyitotta meg kapuit.

A görög szellem beáramlása három szakaszban történt: először a görög filozófiát használták fel az etika és a keresztény eszmevilág kialakítására. Kb. i. sz. 220 körül kezdtek a görög misztériumok hatást gyakorolni az egyházra, és egy évszázaddal később antik példa nyomán kifejlődött a szentek és képek kiterjedt tisztelete.

A görög filozófiát először oly módon vették át, hogy a görög filozófusok szaknyelvét és ábrázolásmódját keresztény tanítások magyarázatára és védelmére használták. Elsősorban azonban olyan gondolatok átvételéről volt szó, amelyek az apostoli ösgyülekezettől még egészen távol állottak. A sztoikusok, püthagoreusok [pitagoreusok], platonikusok és peripatétikusok vagy az elő-ázsiai vallások eszméinek bekebelezése révén különböző rendszerek gazdag sokfélesége jött létre; ezek az irányzatok, noha üdvrendszerükben valamennyien helyet adtak Krisztusnak, a részletekben mégis a legnagyobb ellentétben álltak egymással. Némelyik iskola, amely magasabb rendű ismeretek (gnószisz) birtokában levőnek hirdette magát, azt tanította, hogy a „pneumatikus”, azaz a szellemtől teljesen eltöltött ember minden világi törvény fölé emelkedik, és ezért büntetlenül a legnagyobb kicsapongásoknak szentelheti magát, mások viszont a legszigorúbb aszkézist és önmegtartóztatást követelték híveiktől, mert csak így lehet kikapcsolni az anyag veszedelmes hatását a lélekre. Míg a többség, ilyen vagy olyan módon, az öröklött nézetnek megfelelően, a világteremtő és a világmegváltó egységét hirdette, mások a legélesebben elválasztották a kettőt egymástól, és az ószövetség világteremtőjében alárendelt, sőt gonosz lényt láttak, akivel az Újszövetség üdvözítője mint a szeretet istene, szemben áll. A kor ezen egymásnak ellentmondó tendenciái közepette egyetlen mérsékelt konzervatív irányzat bizonyult tartósnak és a jövőt illetően is jelentősnek; ez az antik szellemi értékek óvatos átvételével egyidejűleg igyekezett megőrizni a keresztény tanítás folytonosságát. Teljes mértékben elismerte az aszketizmus fontosságát, amint ez Szent Antal óta a keresztény szerzetességben kifejlődött, de emellett nem feledkezett bele a világtól való khiliasztikus (chiliasztikus) elfordulásba, amelynek meg kellett tagadnia minden társadalmi alapvetést (amint azt a Montanustól, az állítólagos „paraklétosz”-tól kiinduló 2. századi mozgalom tette), és éppoly kevésbé engedte, hogy a spekuláció elburjánozzék az Újszövetségben lerögzített központi gondolatokon úgy, hogy az a hagyományos dogmatika teljes átalakításához vagy kimerítéséhez vezetett volna. Ily módon, nagy teológusok, Iustinus, Kelemen [Clemens], Órigenész, Irenaeus, Tertullianus, Kúprianosz, Nüsszai Gergely stb. írásaiban változatos módon jutva kifejezésre, olyan keresztény tanítás alakult ki, amely világosan elhatárolta magát a pogányságtól és az eretnekektől, egységes volt, és mintául kívánt szolgálni minden hívő számára.

Az első öt évszázad teológiai törekvéseinek tulajdonképpen betetőzése volt azután Ágoston [Augustinus] munkássága (354-430). Írásai, mindenekelőtt *De civitate Dei* [Az Isten állama] c. műve

révén a nagy afrikai nemcsak a legjelentősebb ókeresztény filozófussá lett, akinek hatása évszázadokon át egészen Lutherig és a janzenistákig terjedt, hanem egyúttal ő volt a katolikus hatalmi igény nagy képviselője is. A bűnről és kegyelemről, valamint a predesztinációról szóló tanításával a paulinizmus megújítója és folytatója, a világfolyamatnak mint egyszeri, szakaszosan lezajló eseménynek ábrázolásával pedig a nyugati történeti metafizika atyja lett. Azzal, hogy az isten állama földi megjelenését a római egyházban vélte felfedezni, lefektette a középkori egyházesszmény elméleti alapját; ezt az egyházat Krisztus egy helytartója vezeti, aki felette áll a világi hatalomnak.

Ez az a lényeges pont, amely az egész későbbi kor kereszténységét az ősi, gyülekezettől megkülönbözteti.

Krisztus azt mondta: „Az én országom nem e világból való ... ha ebből a világból való volna országom, szolgálaim harcolnának, hogy ne kerüljek a zsidók kezére” (János 18, 36). A legvilágosabban kinyilvánította a világi hatalmakkal való szembenállást (Márk 10, 42-45 és Lukács 22, 25 skk.), sőt kifejezetten elutasította, hogy erőszakot alkalmazzanak azok ellen, akik nem akarnak hozzá csatlakozni (Lukács 9, 53-56). Mivel pedig a világvége és az isten országának eljövetele közvetlen küszöbön állott (Máté 16, 28; 24, 34 és 26; Márk 13, 30), ha a nap és az óra nem is volt pontosan ismert (Márk 13, 32), a világi ügyekbe egyáltalán nem volt érdemes beavatkozni; mindennek az isteni világterv szerint kellett végbemenni. A katasztrófa azonban, amelynek bekövetkezését a keresztények napról napra várták, elmaradt. Ha a hívők nem is vesztették el soha a reményt, hogy egyszer mégis be fog következni, a feszültség, amely felgyült bennük, érthető módon fokozatosan csökkent. A világban, amellyel mint pusztulásra érettel, eleinte nem törődtek, kezdtek előbb ideiglenesen, azután mind tartósabban berendezkedni. Ha eddig az isten országának láthatóvá válását az egész történelem végére helyezték, most az a meggyőződés érvényesült, hogy a „civitas Dei” már itt a földön láthatóvá lesz. Az egyházban, amelyet a feltámadott hozott létre, már a világ összes államánál hatalmasabb, a lelkeken és a testeken egyaránt uralkodó, új szellemi alapokon álló impérium evilági megvalósulását látták. A gyülekezetnek ez a tulajdonképpeni egyházzá alakulása fokozatosan ment végbe.

Minden emberi közösségnek szüksége van rá, hogy megteremtse azokat a szerveket, amelyek céljait szolgálják. Így már az apostolok idején voltak „öregék” (preszbüteroi, presbiterek), vagy „felvigyázók” (episzkopoi, püspökök), akiknek az volt a tisztségük, hogy a közösséget vezessék. Később hierarchikus lépcsőzet alakult ki, amely a püspököket mint az apostolok kizárólagos joggal felruházott utódait a presbiterek és diakónusok fölé rendelte, a püspökök maguk pedig a tartományi fővárosok püspökének voltak alárendelve, és közülük egyeseket, a konstantinápolyi, antiochiai, alexandriai és római ún. „pátriárkákat”, rangban az összes többi elé helyezték. A római püspök, a Rómában állítólag mártírhalált szenvedett Szent Péter állítólagos utódeként, már igen korán magának követelte az egész kereszténység feletti főhatalmat, amit azonban csak a következő évszázad folyamán szerzett meg, de akkor sem teljesen. Az egyház növekvő hatalma sokban hozzájárult ahhoz, hogy tisztségviselőinek külső pompája növekedjék, de egyúttal azt is eredményezte, hogy az egyházfejedelmek olyan küzdelmekbe keveredtek, amelyeknek pásztori tisztségükhez semmi köze sem volt, hanem világi okoknak köszönhetőek létrejöttük. A keresztény vallás, annak következtében, hogy a római császárok elismerték, függő viszonyba került tőlük; ez elsősorban a zsinatok idején éreztette hatását, a kulisszák mögött gyakran homályos befolyásolás eredményeként született határozatok formájában.

Ily módon az üdvözítő születése óta eltelt fél évezred alatt az a tan, amelyet ő a vallás privilegizált őrzőinek ritualizmusa és tevékenységük jogszerűsége elleni harcában hozott létre, ismét csak visszatért azokhoz a külső formákhoz, amelyekkel alapítójuk szembefordult, és olyan papi rendet hozott létre, amely jelentőségében mind a zsidót, mind a pogányt messze felülmúlta.

## *2. A nyugatrómai birodalom bukásától az egyházszakadásig*

Az első évezred második felében a kereszténység a germán népeknél folytatta diadalútját. A keleti és nyugati gótok, vandálok és svévek után a frankok is megtértek, miután Klodvig király 496-ban felső-rajnai győzelmével meghódította Galliát. 597-ben látott munkához a római misszió az angolszászok és kb. ugyanebben az időben a longobárdok között. Az egyház, miután Közép-Európa legnagyobb része már keresztény lett, a 9. században Észak-Európa népeinek megtérítéséhez fogott. Az ezredforduló körül érkeztek el Róma követői a csehekhez, lengyelekhez és magyarokhoz, a délszláv népeket 863-tól, az oroszokat 987-től kezdve Bizáncból térítették meg.

Miközben a kereszténység hatalmi körét Európában így kiterjesztette, Ázsiában és Afrikában súlyos veszteségeket szenvedett. Az arabok elő-ázsiai és észak-afrikai előretörése miatt a 7. század közepe táján Palesztina, Szíria és Egyiptom, a 7. század végén egész Észak-Afrika elszakadt a bizánci birodalomtól, és növekvő mértékben iszlamizálódott. Ugyanez történt 711-ben a Pireneusi-félsziget

legnagyobb részével, amelyet csak hét évszázaddal később (1492-ben) sikerült ismét teljesen visszanyerni a kereszténység számára.

Ennek a korszaknak a kezdetére esett a római birodalmi egyház virágkora keleten. Minthogy a népvándorlás hulláma kevésbé érintette, mint a Nyugatot, a bizánci állam képes volt a római császárság hagyományait folytatni, oly módon, hogy azokat a görög formákhoz alkalmazta. Az egyház a legszorosabban összefonódott a birodalommal. Konstantinápoly mint az „új Róma” a főváros és császári székhely rangjára emelkedett, és ez azt eredményezte, hogy püspöke 500 körül a császártól megkapta az „ökumenikus pátriárka” címet. A püspök később azzal az igénnyel lépett fel, hogy a római püspökkel egyenrangú legyen. A keleti egyház fényének és egyben az állammal való összetartozásának további látható jele a Hagia Szophia volt, az akkori kereszténység legnagyobb székesegyháza, amelyet Justinianus, az állami és egyházi hatalom legfőbb birtokosa 532 és 537 között Bizáncban építtetett.

A keleti egyház az AranySzarv-öböl uralkodóinak cezaropapizmusa következtében szilárd egységgel rendelkezett, a Nyugat egységét azonban a római birodalom területén keletkezett germán államokban uralkodó ariánus hit veszélyeztette. Ez teljességgel érthető, hiszen akkoriban kézenfekvőbb volt abban hinni, hogy a Fiút az Atya valamennyi teremtménye közül elsőként teremtette, és ezért az alá van rendelve neki, mint feltételezni azt, hogy az Atya a Fiút az örökkévalóságban nemzette, és vele egylényegű. Ezért nagy egyházpolitikai jelentősége volt annak, hogy Klodvig az athanasiusi tanításhoz csatlakozott, és Róma fő célkitűzése nem lehetett más, mint hogy rávegye a többi germánokat is az egylényegűség formulájának elfogadására. Ez a 6. század folyamán számos törzsnél sikerült, és e folyamat betetőzéseként 589-ben Rekkared vizigót király felvette a katolikus vallást.

A hitbeli egység növekedése, amelynek végső célja az egyetemes egyházzá válás volt, politikai téren más irányú fejlődésben nyilvánult meg. Ez a római püspök vagy — ahogyan hivatalosan először 502-ben nevezték — a pápa hatalmának állandó növekedése volt. Péter utódai az adományok révén egyre gyarapodó nagy itáliai földbirtokaik (Patrimonium Petri) segítségével és földesúri jogaik gyakorlásával biztosítani tudták maguknak az uralkodó helyzetét. Ez lehetővé tette számukra, hogy a világi uralkodókkal egyenrangúakként, sőt felettük állóként lépjenek fel. Amikor III. Leó pápa Nagy Károlyt 800-ban császárrá koronázta, és megújult a római birodalom, az egyház erős támogatásra talált, természetesen egyelőre anélkül, hogy megalapozta volna az egyház hegemoniáját a világi hatalom felett.

A szerzetesség, amely Egyiptomból kiindulva az egész keresztény világban elterjedt, hála Nursiai Benedeknek, 529-ben a Monte Cassinó-i kolostorban olyan otthonra lelt, amely példaképpül szolgált; így azután a bencés szabályzat nyugaton mindenütt kisebb-nagyobb mértékben irányadóvá lett.

A kultusz egyre gazdagodott, elsősorban a szentek ábrázolásai révén, amelyek engedélyezése körül a bizánci egyházban heves harcok dúltak (726-843).

Szellemi vonatkozásban a kor keveset nyújtott. Nagy Gergely pápával (+ 604-ben) véget ért a latin, Damaszkuszi Jánossal (+ 754-ben) a görög egyházatyák sora. A vallási és filozófiai irodalom termékei túlnyomórészt kompilációk és közvetítő jellegű művek voltak, ez a Karoling-reneszánsz személyiségeire: Alkuinra, Hrabanus Maurusra éppúgy vonatkozik, mint a bizánci Phótioszra (820— 897).

Mégis meg kell itt emlékeznünk három vallási gondolkodóról, akik egymással szoros kapcsolatban állottak: egyikük a korszak elején, a másik kettő a végén élt, és munkásságuk mélyrehatóan befolyásolta a gondolkodást. Ezek: Dionüsziosz Areiopagitész, Scotus Eriugena és Symeon [Szümeón], az „új teológus”.

Dionüsziosz, amint azt az Apostolok Cselekedetei (17, 34) említi, athéni tanácsnok volt, akit Pál apostol térített meg, feleségével, Damarisszal együtt, majd a későbbi hagyomány szerint ő lett Athén első püspöke. Ennek a szent férfiúnak nevét használta fel öt görög nyelvű teológiai tárgyú írás szerzője, akinek műveiről először i. sz. 533-ban történik említés. Az írások Maximus Confessor (580-622) kommentárjai révén igen híresekké váltak. Ezekben az értekezésekben, amelyek Proklosz (410-485) pogány újplatonizmusát alakították át, és fejlesztették tovább keresztény szellemben, olyanfajta misztika jut kifejezésre, amelyik úgy közelít az istenhez, mint minden fogalmon és megkülönböztetésen kívül állóhoz, mint mindenféle létezőn túli megismerhetetlen ősohhoz. Johannes Scotus Eriugena ír szerzetes, akit Kopasz Károly 840-ben meghívott a párizsi udvari iskolába, és akire nagy hatással voltak az Areiopagitész művei, amelyeket részben le is fordított, nagyszerű panteista rendszert fejlesztett ki *De divisione naturae* [A természet felosztása] c. művében. Ebben a világfolyamatot az istenből kiinduló és belé visszatérő körforgásként fogja fel. Eriugena tanait 1050 és 1225 között a pápák mint eretnekséget elítélték, ennek ellenére mégis nagy hatást gyakoroltak a középkori misztikára.

Az ezredfordulón keleten is megszületett az az ember, akinek vallásossága, Karl Holl ítélete szerint (RE 32. köt. 219. 1.) a személyes kereszténységben a legmagasabb rendű, ami valaha a görög egyház talajából kisarjadt. Ez volt Symeon, az „új teológus”. Azzal a tanításával, hogy az istennel való egyesülés egyéni átélése vezet el az üdvösséghez, és nem külsőséges kultikus szertartások, ez a jámbor szerzetes

jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a ritualizmusba mélyen elmerült bizánciak a vallásos gondolkodás szellemi hatóerejének tudatára ébredtek. Magával ragadó himnuszaiban azt a küzdelmet írja le, amelyet az üdvösségért és a megszerzett kegyelem boldogságáért vívott. Költeményeivel a szerzetesi élet bensőségességének példaképévé lett.

A keleti, bizánci egyház és a nyugati, római egyház közötti viszony sokszor vált igen feszültté.

484 és 519 között bekövetkezett azután az — egyelőre még csak átmeneti — szakadás, majd a 9. században az ellentétek ismét oly erősen kiéleződtek, hogy 1054-ben megtörtént a latin és görög egyház végleges szakítása és ezzel az a kettéválás, amelyet eddig a többször megismételt egyesítési kísérletek ellenére sem lehetett megszüntetni.

### 3. A virágkor

Fák esetében élettörténetüknek azt a részét nevezik virágkornak, amikor teljesen kifejlődtek, és a legjobb gyümölcsöket termik. Ez az állapot a kereszténységben (legalábbis annak túlnyomó részében) a 11. és 14. század közötti időben következett be. A keresztény eszmék ui. ekkor egyeduralmúak voltak az egész nyugati világban, és ekkor nyújtották a legnagyobb teljesítményeket a legkülönbözőbb egyéb vonatkozásokban is. A társadalmi, művészi és filozófiai élet valamennyi területén érvényre jutott az elválaszthatatlan kapcsolat a keresztény érzelm- és képzeletvilág tartalmával. A társadalom rendi tagozódásának megvolt a párhuzama az egyházi hierarchiában, az utóbbinak pedig az angyalok karának ranglétrájában (294 sk.). Az emberi életet szabályozó kötelezettségeket az isten az egyéneknek a kozmikus rendszerben elfoglalt helyük szerint osztotta ki. Az államügyek szintén alá voltak rendelve a keresztény etika törvényeinek, és a részletekre kiterjedően tőlük függték, olyannyira, hogy az ideológiai befolyás még a hadviselésre is a legerőteljesebben kiterjedt (gondoljunk a keresztes háborúkra).

A hitvilág a művészi megdicsőülést azokban a nagyszerű székesegyházakban találta meg, amelyek alkotói áhítattal azóta soha többé el nem ért fenségességben tükrözik vissza, és abban a költészetben, pl. Dante *Isteni színjátékában*, amely egyedülálló módon foglalja egybe, egyetlen összképpé a középkor eszméit.

Ha igaz, hogy egy korszak szellemi alaptendenciái semmi másban nem tükröződnek olyan tisztán, mint a kor filozófiájában, akkor erre a korra ez a legteljesebb mértékben ráillik. Hiszen a Nyugat nagy gondolkodói, mint pl. Canterburyi Anselmus, Abélard, Bonaventura, Albert von Bollstadt és Aquinói Tamás, valamennyien mélységesen meg voltak győződve arról, hogy a filozófia csak a keresztény teológia szolgálóleánya, és feladata nem lehet más, mint hogy a keresztény vallás igazságát bizonyítsa, vagy védelmezze. A kornak teljesen az istenire irányuló gondolkodása érzelmileg legemelkedettebb kifejezését azonban a skolasztika ellenpólusában, a misztikában találta meg. Ennek képviselői gyakran ellentétbe kerültek az elfogadott egyházi tanokkal, mivel panteista nézeteket hirdettek, vagy közel állottak ezekhez, mint Benai Amalric [Amauri de Bène], mások viszont, mint pl. Clairvaux-i Bernát, a viktoriánusok, Eckehart mester, Tauler, Seuse [Susó] az egyház talaján álltak. A középkori kereszténységnek talán legszeretreméltóbb egyénisége Assisi Szent Ferenc (1182-1226), aki szegénységgel és jósággal teljes szent életével kísérelte meg átültetni a valóságba a lemondásnak és a szegények szolgálatának Krisztus hirdette ideálját.

VII. Gergely és III. Ince idején a pápaság eljutott politikai hatalmának csúcspontjára, és - legalábbis Nyugaton - sikerült megvalósítania azt a törekvését, hogy világi dolgokban is ő legyen a legfőbb döntőbíró. A 14. század kezdetétől azután hanyatlásnak indult, előbb úgy, hogy Avignonban „babilóni” fogságot szenvedett, majd azzal, hogy Rómában mindinkább elvilágiasodott, míg végül VI. Sándor (1492-1503) az erkölcsi romlottság legmélyebb fokára süllyesztette.

Az a fokozódó meggyőződés, hogy az egyháznak tetőtől talpig meg kell újulnia, reformpróbálkozásokhoz vezetett, s bár ezeket, például Huszét és Savonaroláét, véresen elnyomták, mégis fontos jelei voltak annak, hogy közeledik az új korszak hajnala. A nominalizmus győzelme, valamint a humanisták itáliai és németországi fellépése azután a skolasztika hanyatlását okozta, úgy, hogy ez az irányzat az új eszmékkel vívott harcban mindinkább elvesztette uralkodó helyzetét.

A görög egyházban időközben erős megmerevedés következett be; az egyik oldalról a latinok, a másik oldalról a törökök támadásai miatt egyre nehezebb helyzetbe került, amíg végül Konstantinápolynak II. Mohamed szultán által történt meghódítása (1453) következtében elveszítette államegyház jellegét.

A görög ortodox egyházon belül most mind nagyobb jelentőségre tett szert az orosz birodalom. Miután a kijevi előkelők részben már csatlakoztak a keresztény egyházhoz, Vlagyimir kijevi nagyfejedelem 988 körül hajtotta végre a keresztény vallásra térítést. A hagyomány szerint a muszlim volgai bolgárok, a zsidó



kazárok és a pápa követei, valamint egy görög filozófus igyekeztek őt hitüknek megnyerni. Vlagyimir azonban csak azután döntött a görög kereszténység mellett, miután maga is követséget küldött a bolgárokhoz, a nyugatiakhoz és a görögökhöz. Amikor maga is megkeresztelkedett, a Kijevben levő istenszobrokat a folyóba vettette, és alattvalóit erőszakkal a Dnyeperbe hajtatta megkeresztelés céljából. Országának vallási központjai a Kijev melletti kolostorok voltak. A kereszténység lassan, de feltartóztatathatatlannal gyökeret vert a széles néptömegek körében is. Ezen nem változtatott a mongol uralom, mivel Dzsingisz kán birodalma a vallási türelem alapján állott. A konstantinápolyi pátriárka által kinevezett metropolita eredetileg Kijevben székelt, 1309 után Vlagyimirban, 1328-tól Moszkvában. 1414-ben Kijevben egy másik metropolita-székhelyet alapítottak.

#### *4. A reformációtól a jelenkorig*

A közvetlenül 1500 után következő éveknek a kereszténység története szempontjából különösen kiemelkedő, sorsdöntő jelentőségük volt, mert ekkor történtek meg az előkészületek a nagy hitszakadásra, amely az előző évszázadokban vallásilag csaknem egységes Közép- és Észak-Európát két világosan különálló táborra osztotta. Amikor valamely uralkodó vallási vagy társadalmi rendszerrel szemben heves ellenállás támad, akkor az nem egyetlen mozgalomban jut kifejetésre, hanem többnyire számos ilyen mozgalom jelenik meg. Úgy, amint az i. e. 6. században Gosála, Mahávira és Buddha egyidejűleg lépett színre bráhmána-ellenes üdvтанаival, ugyanúgy a keresztény reformtörekvések is, miután Wiclif, Husz és mások már előkészítették számukra az utat, Luther Mártonban, Huldrych Zwingliben és Kálvin Jánosban három különböző, jóllehet szellemileg rokon képviselőre találtak. A reformátorok pozíciójának kiindulópontja az egyházzal szembeni ellentét volt; ellentétben állottak nem csupán azzal a számos fogyatékossgal, amely az egyházra mint minden emberi intézményre jellemző volt, hanem az egyház azon igényével is, hogy az isten és ember között ő legyen a hivatott közvetítő. Az új irány képviselői ezzel ellentétben azt tanították, hogy az egyén lelke közvetlenül áll szemben az istennel, és nincs kötve semmiféle „látható” egyházhoz mint Krisztus által létrehozott üdvintézményhez és annak szerveihez. A bűn nyomasztó érzésétől az egyént nem egy pap feloldozása vagy külsőleges cselekmények (búcsú stb.) szabadíthatják meg, hanem egyedül maga az isten, akihez önkéntes felelősségvállalással fordul. A reformáció ebben a tekintetben a lelkiismereti szabadság alapelvét valósította meg, és olyan individualizmust képviselt, amelynek eszményképe az istennek tudatosan felelős személyiség; másrészt ragaszkodott a Szentírás feltétlen tekintélyéhez, sőt a Bibliának még nagyobb fontosságot tulajdonított, mint amilyennel az korábban rendelkezett, hiszen a reformáció számára ez volt az egyedüli, egyetemes érvényű segédeszköz a kinyilatkoztatott igazság megismeréséhez. Azzal, hogy indokolatlan újításként elutasított minden olyan elképzelést és intézményt, amelyről a Biblia nem tesz említést, a legősibb kereszténység hitét és kultuszát akarta annak eredeti tisztaságában visszaállítani. Mint minden ilyenfajta „reprezintációs” [a régebbihez való visszatérést hirdető] mozgalomnak, ezt a célt csak korlátozott mértékben sikerült elérnie; ha mint az Újszövetségtől idegeneket ki is tudott küszöbölni bizonyos vallási nézeteket (amilyen pl. a szentekben való hit), szakrális cselekményeket (mise, fülbegyónás), valamint egyházi intézményeket (kolostori szervezet, a pápa elismerése) –a tan egész addigi fejlődésétől képtelen volt függetleníteni magát, hiszen abból nőtt ki, s ez olyan erősen hatott rá, hogy kételkedés nélkül Krisztustól eredő dogmáknak és rítusoknak tekintett, és fogadott el olyasmit is, ami csak később jött létre. Olyan esetekben pedig, és ez a jelentősebb, amelyekben szó szerinti pontossággal ragaszkodhatott volna az evangéliumokhoz vagy az apostoli levelekhez, a formális azonosság mellett szükségszerűen szintén fel kellett lépniük a gondolkodásmódban és az életérzésben egymástól annyira eltérő korok felfogása közötti áthidalhatatlan különbségeknek.

A lelkiismereti szabadság és a Szentíráshoz való alkalmazkodás olyan ellentmondás, amely mindig csak ideiglenesen és egyénileg hidalható át. A különböző korok protestantizmusának egyes képviselőinél éppen ezért azt találjuk, hogy e két elvet egészen különböző módokon alkalmazzák, és a protestantizmus egész későbbi története úgy jellemezhető, mint a Biblia tekintélyébe vetett hit tartós korlátozása az önálló gondolkodás kedvéért és ezzel együtt a keresztény hagyományoktól való fokozódó elszakadás folyamata.

A reformáció nem aratott volna oly nagy és gyors sikert, ha a szabadság iránti vágyon, amely időszakonként háttérbe szorítja a rend iránt az emberekben ugyancsak időszakonként feltámadó vágyakozást, az egyházi visszaélések elleni harcon, valamint a reneszánsz és a humanizmus következményein kívül nem játszott volna benne szerepet még egész sor más tényező is. Ha a későbbi történelmi fejlődést is figyelembe vesszük, a reformációban mindenekelőtt kifejezésre jutott még a racionális szellem harca a könnyed, világias szellemmel: a katolikus egyház színpompás rítusaival és képeivel a hívők fantáziájához fordult, a protestantizmus azonban arra szorítkozott, hogy prédikációkkal és orgonával szóljon hozzájuk. A protestantizmus racionalista alapállásának megfelelt

az is, hogy bizonyos egységes sémák érdekében feláldozza mindazt, amit ezekbe nem lehetett besorolni; mindenekelőtt a szerzetességet és a szentek kultuszát; ennek következményeként a vallási élet kifejezési formáinak sokféleségével szemben, amit a katolicizmus nyújtott híveinek, rendkívüli leegyszerűsödés és elszegényedés következett be.

A protestantizmus kialakulását előmozdította továbbá számos külső körülmény is, így a könyvnyomtatás feltalálása, amely ekkor első ízben tette lehetővé, hogy a Biblia mindenkinek a kezébe eljusson; a fejedelmi hatalom megnövekedése, a fejedelmek ui. örömet használták ki az egyházi vagyonok elkobzásának lehetőségét; és még sok egyéb.

Reformációs tevékenységéhez Luther Wittenbergben 1517-ben, Zwingli Zürichben 1524-ben, Kálvin Genfben 1536-ban kezdett hozzá. Törekvések oly élénk visszhangra találtak, hogy az új tan különféle árnyalatai Európa legnagyobb részében gyorsan elterjedtek. Noha csábító volt a remény arra, hogy saját nemzeti egyházak létesítésével kiterjeszthetik uralkodói jogait, és személyes előnyöket szerezhetnek (mint pl. VIII. Henrik Angliában), sok fejedelem mégis hű maradt a régi valláshoz, és annak élharcosaként szembeszállt a mindjobban előretörő áradattal. A harc során a katolicizmus megerősödött: az 1540-ben Loyola Ignác alapította jezsuita rend fokozott mértékben felélesztette az egyház erőit, és az 1545-1563 között ülésező tridenti zsinat az egyház tanításainak új, átfogó megfogalmazást adott. A katolikus ellenreformációnak sikerült kiszorítania a protestantizmust Bajorországból és az osztrák örökös tartományokból, és elérnie, hogy a román nyelvű országokban (beleértve Franciaországot is, ahol pedig időnként nagy befolyással rendelkezett) nem verhetett tartósan gyökeret. Bár a protestantizmust a belső dogmatikai viszályok meggyengítették, mégis a legtöbb germán nyelvű országban képes volt megőrizni hadállásait. A hitvallások közötti küzdelem Németországban 1618-ban a harmincéves háború kitöréséhez vezetett, ez azonban töméntelen vérontás és felbecsülhetetlen értékek elpusztítása után végül mégsem hozott döntést, és nem oldotta meg az ellentéteket. A következő időszakban a feszültség enyhült, különösen miután a felvilágosodás fellépett a merev, dogmatikus nézetek ellen, és a természettudományi és filozófiai vizsgálódások megrendítették az isten természetfeletti beavatkozásába vetett hitet. A francia forradalom kísérlete arra, hogy eltörölje a kereszténységet, nem járt tartós sikerrel, sőt a 19. század elején inkább általános reakció támadt a racionalizmussal szemben. A katolicizmuson belül ez gazdag romantikus irodalomban jutott kifejezésre, továbbá az 1773-ban feloszlott jezsuita rend 1814-ben bekövetkezett visszaállításában, valamennyi egyházi erő fokozott koncentrációjában, végül pedig a pápai csalhatatlanságnak a vatikáni zsinaton (1870) történt kinyilvánításában. A protestantizmuson belül a legkülönbözőbb oldalokról újabb és újabb kísérletek történtek a régi szupranaturalizmus más nevek és formák alatti felújítására, ezek sokszor csupán átmeneti sikerrel jártak, mivel a modern történet- és természettudomány fokozódó ellenállását nem lehetett megszüntetni az egyházi tekintélyek hatalmi szavával, mint a katolicizmusban. A „liberális” teológia oly módon igyekezett egyensúlyt teremteni a keresztény tanítások és a modern gondolkodás között, hogy a Szentháromság, a szüztől születés, a feltámadás stb. dogmatikai fogalmait kiiktatta, vagy átértelmezte. Ezzel az irányzattal ellentétben az első világháború után Németországban hatalomra jutott „dialektikus” teológia úgy igyekszik összeegyeztetni a kritikai kutatás törekvéseit és az isteni kinyilatkoztatás elismerését, hogy a világ és az ítéletben és kegyelmében szuverén isten paradox valósága közötti ellentmondást nem filozófiai párbeszéddel, hanem alázatos hittel próbálja áthidalni.

A reformáció óta a nyugati szellemi életben fokozódó mértékben bekövetkezett folyamatot Max Weberrel „a világ csodátlanításá”-nak és „szekularizálásá”-nak lehetne jellemezni. Az egyházi-szentségi aktusok mágikus hatásosságában való hit eltűnése, ill. megfogyatkozása megfosztotta a keresztelést, az áldozás stb. vallási szertartását mint az emberi tökéletlenséget ellensúlyozó eszközt minden „objektív” értékétől, és ezzel az egyháznak mint Isteni üdvösséget közvetítő intézménynek jelentőségét is megszüntette. Ennek következtében a vallásos egyén az istenhez való viszonyában teljes egészében önmagára van utalva. Az elvilágiasodás azonban több szakaszban ment végbe. A régi kereszténység a földi létet a túlvilágra való felkészülésnek tekintette, a munkát a bűnbeesés miatt az emberiségre mért büntetésnek (1 Mózes 3, 19 és 23). A középkor ezért a szerzetesi aszkézisben a pusztulásra ítélt, a Sátán uralma alatt álló világgal szembeni ideális magatartást látta. A reformációval megszületett az az elképzelés, amely a világi pályán végzett tevékenységet. felebarátainknak tett szívességnek és a teremtő iránti hála kötelezettségének tekintette; ettől ez a tevékenység sajátos erkölcsi fontosságot nyert. A szerzetesek „világon kívüli” aszkézisét az önuralommal felruházott, jámbor kötelességteljesítés „világon belüli” aszkézise váltotta fel, mindenféle érzéki kísértés elleni prevencióként. A puritánok lefektették az alapelveket: „To make the best of both worlds” [a legjobbat cselekedni mindkét világon]; ha valaki híven munkálkodik itt a földön, akkor az isten megáldja földi javakkal, halála után pedig reménye van az örök boldogságra. A későbbi fejlődés során azonban sokaknál a szemlélet súlypontja mindinkább eltolódott az evilági dolgok javára. És az örök élet reménye, amely oly sok évszázadon át vezérlő csillag és zsinórmérce volt a keresztény gondolkodók számára, a kor tudatában fokozatosan elvesztette uralmát a lelkek felett.

A protestantizmus elszakadása a specifikusan keresztény eszméktől nyomon követhető a filozófia fejlődésében. A 17. században még létezett protestáns skolasztika, amely Arisztotelészen alapulva igyekezett igazolni a dogmákat. Ezt azonban felváltotta a Leibniz-Wolf-féle iskola. Ennek számos képviselője még tisztán keresztény orientációjú volt: Leibniz maga a katolikus és protestáns egyházak újraegyesítésének tervén dolgozott. A 18. század második felében viszont Angliában és Németországban a vezető filozófusok műveiben csak kevés olyan gondolatmenettel találkozunk, amely még kifejezetten kereszténynek volna tekinthető. Kant például, akit sokszor még mindig a protestantizmus filozófusának neveznek, a „gyakorlati ész” posztulátumaként az isten létezését és a lélek halhatatlanságát tanította ugyan, de tagadta egy kinyilatkoztatás lehetőségét, a test feltámadását és azt, hogy minden dolog véget ér. Krisztus személyének nem tulajdonított természetfeletti származást, sem pedig a bölcsesség más hirdetőinél kimagaslóbb fontosságot az emberiség üdvözülése szempontjából, és a keresztény dogmákat morális nézetek misztikus burkolataként próbálta értelmezni. Fichte, Schelling és Hegel spekulációi a dogmatikai fogalmaknak új, a hagyományostól merőben eltérő tartalmat adtak. Schopenhauer a maga rendszerében egyedül és kizárólag az aszketikus üdvrendben látta a „keresztényit”, a teizmust éppúgy elutasította, mint az összes többi keresztény hitelt. Eduard von Hartmann egyik, annak idején nagy feltűnést keltő írásában azt állította, hogy „a kereszténység felbomlasztja önmagát”, és megkísérelte felvázolni a „szellem vallása”-nak körvonalait, az indiai és a nyugati eszmékből létrehozott szintézis formájában. Felesleges említeni is, hogy Nietzsche, valamint a legkülönbözőbb materialista filozófusok, továbbá a szocialista gondolkodók többsége általában hevesen támadta a kereszténységet, hiszen ők, többnyire a protestantizmus-ból kiindulva, már régen elszakadtak tőle. De még azoknál a gondolkodóknál is, akik megmaradtak az egyház kebelében, sőt tevékenykednek is ott, csekély szerepet játszik a voltaképpen keresztény elképzelés, vallási nézeteik inkább egy filozófiailag többé-kevésbé átszellemített teizmusra korlátozódnak, tehát olyan tanításra, amely az iszlámnak és a hinduizmusnak is sajátja.

A görög egyház számára Konstantinápoly elfoglalása a törökök által (1453) súlyos csapást jelentett. Minthogy azonban az iszlám államokban a keresztények bizonyos értelemben a kormányzat védelmét élvezték, a keleti egyház tevékenységét korlátozott keretek között tovább folytathatta. Mint az ősi hagyományok védelmezője mind Konstantinápolyban, mind a különböző balkáni államokban fenntartotta, és tovább hagyományozta az atyák hitét; ezért azután ez is azok közé a legfőbb tényezők közé tartozott, amelyekből a török iga alól való felszabadításért és a balkáni nemzeti államok megteremtéséért küzdő erők kibontakoztak.

A görög egyház tényleges irányítása a bizánci birodalom bukásával az orosz cárok kezébe került, különösen azután, hogy Oroszország felszabadult az Aranyhorda uralma alól, és a moszkvai állam a részfejedelemségeket erős monarchiává egyesítette. Ettől kezdve a cárok az ortodox hit védelmezőinek tekintették magukat.

Az erősödő orosz állam 1589-ben létrehozta a saját, a konstantinápolyitól független patriarkátusát. A cár és a pátriárka közötti hatalmi harcok 1667-ben azt eredményezték, hogy Alekszej cár Nyikon pátriárkát megfosztotta tisztségétől, és olyan egyházi reformokat szorgalmazott (az egyházi könyvek kijavítása, a rituále helyesbítése), amelyek szakadársághoz vezettek (raszkolnyikok). Nagy Péter 1721-ben az egyházat teljesen alárendelte az államnak azzal, hogy a patriarkátust feloszlatta, és az egyházi közigazgatást az állami főprokurátor vezetése alatt álló, Pétervárott székelő Szent Szinódusra bízta. Az egyház és állam között fennálló szoros kapcsolatot az 1917. évi forradalom megszüntette, ismét megszervezték a (csak rövid ideig fennálló) moszkvai patriarkátust.

A második világháború alatt a szovjet kormány 1943-ban hozzájárult egy moszkvai pátriárka (Szergej) megválasztásához. Ennek halála után 1945-ben Moszkvában egyházi zsinatot tartottak, amely Alekszej leningrádi metropolitát pátriárkává és a neki alárendelt Szent Szinódus elnökévé választotta. Az állammal egyetértésben végrehajtották az egyházközségek és a vallási ügyek újjászervezését.

A Kelet-Indiába vezető tengeri út (1498), Amerika (1492) és Ausztrália felfedezésével, valamint Afrika feltárásával Krisztus tanai az egész földön elterjedtek. A kereszténység eredetileg a Földközi-tenger melléki országok vallása volt, a germánok és a szlávok körében folyó missziós tevékenység, valamint az iszlám meghódította területek elvesztése az európai kontinens vallásává tette, végül pedig olyan vallás lett, amely mind az öt földrészen meghonosodottnak számít. A kereszténység hatókörének ez a kiterjesztése bolygónk egészére kétféleképpen történt: egyrészt úgy, hogy keresztények vándoroltak ki a tengerentúlra, és vallásukat mintegy magukkal vitték, másrészt pedig az idegen országok bennszülötteinek megtérítésével.

Az európai kivándorlás elsősorban Amerikába, Dél-Afrikába, Ausztráliába és Új-Zélandra irányult. E nagy kiterjedésű területeken mindenütt azokat az egyházakat és szektákat honosították meg, amelyekhez a gyarmatosítók hazájukban tartoztak. Területileg a legnagyobb mértékben a római katolicizmus terjedt el, ui. ez nemcsak egész Latin-Amerikában lett uralkodóvá, hanem az Egyesült Államokban is

számszerűen a legnagyobb zárt egyházi közösség, ezenfelül Kanadában is buzgó francia követői élnek. A protestantizmus viszont legkülönbözőbb változataiban elsősorban Észak-Amerikában, Dél-Afrikában, Ausztráliában és Új-Zélandon honosodott meg. Az Egyesült Államokban nem elégedett meg azzal, hogy az óvilágból áthozott formákat ápolja és megőrizze, hanem létrehozta új tanrendszerek és szektáriánus gyülekezetek sokaságát is, amelyeknek vallástörténeti jelentőségét nálunk gyakran még mindig nem értékelik megfelelően.

A lakosság megtérítésére irányuló kísérletek azokban az országokban, amelyekben a fehérek kereskedelmi telepeket létesítettek, vagy amelyeket közvetve vagy közvetlenül uralmuk alá hajtottak, a legkülönbözőbb eredményekre vezettek. Ahol a kereszténység nem találta szemben magát a többi nagy vallás egyikével sem, rövid idő alatt mindenütt diadalmaskodott: igen könnyen megnyerte Észak- és Dél-Amerika indiánjait, Afrika és Amerika iszlámhoz nem csatlakozott négerjeit, a déltengeri szigetlakókat, az ausztrál bennszülötteket, a maorikat, a fülöp-szigetieket, mihelyt azok kapcsolatba kerültek a missziókkal, mivel saját vallásuk nem vehette fel a versenyt a fejlettebb keresztény vallással. Természetesen nagyon lényeges volt az is, hogy a kereszténység az európai civilizáció vívmányaival együtt jelentkezett, és hogy propagálása gyakran kifejezetten világi csalétkekkel és hatalmi eszközökkel történt. A missziók tevékenységét erősen ellentétesen ítélik meg. Vannak, akik kifejezetten pozitívan értékelik; a misszionáriusok a bennszülötteket magasabb rendű szellemi élethez segítették hozzá, megszabadították a szellemektől való félelemtől, a kannibalizmustól és sok más kegyetlen szokástól, orvosi ellátásban részesítették őket, és ezenfelül egyedüli támaszaik voltak a fehér gyarmatosítók és kereskedők kizsákmányolásával szemben. Mások ellenben azt vallják, hogy a kereszténység e követői sokszor csak a hódítás vagy legalábbis a gazdasági behatolás szálláscsinálói voltak, s hogy a missziós tevékenység akaratlan következménye a megtérített népek fokozatos kihálása lett, pl. oly módon, hogy a keresztény misszionáriusok mint erkölcstelen megtiltották a meztelenül járást, a bennszülöttek pedig a szokatlan öltözék miatt betegségeket kaptak stb. Mint a hasonló esetekben általában, itt is nagyon helytelen volna általános érvényű ítéletet alkotni, helyesebb a missziók tevékenységét a különböző korokban és országokban külön-külön értékelni. Az természetesen magától értetődik, hogy a megtért természeti népek az új tant gyakran csak külsőségeiben vették át, és ettől semmilyen lényeges belső gazdagodásban nem részesültek. Másrészt viszont tagadhatatlan, hogy sok indiánra a kereszténység mély hatást tett. Indián kívül sehol másutt nem láttam a vallásos elmélkedésben oly teljesen elmerült embereket, mint az indiók guadalupéi (Mexikó) Madonnaszentélyében vagy Guatemala Cityben, a nagypénteki körmenetben.

A keresztény térítés Afrikában, Amerikában és Ausztráliában elért jelentős sikereivel tökéletes ellentétben áll az a csaknem teljes kudarc, amelyet a négy másik nagy vallás hívei között szenvedett. Ritkaság, hogy muszlimok önként keresztényekké lettek volna; a muszlimok spanyolországi, szicíliai és balkáni megtérése nem mond ellent ennek a megállapításnak, hiszen ott részben hatósági erőszak alkalmazásáról, részben nyilvánvalóan a környezet teljes kényszeréről volt szó. Még az iszlám hitre tért négereket is csak ritkán lehetett a kereszténységnek megnyerni. Egy kedves pekingi protestáns lelkész, aki kizárólagos feladatának tekintette az ott lakó (főként közép-ázsiai) muszlimok megtérítését, mesélte nekem, hogy térítő tevékenységével a legcsekélyebb eredményt sem volt képes elérni. Azok a hinduk, akik felvették a keresztény hitet, csaknem kizárólag a legalsóbb kaszthoz tartoztak, vallásuk magasabb rendű eszméiről keveset tudtak, és nem sokban különböztek az indiai primitívektől; áttérésük ráadásul legtöbbször abból a reményből fakadt, hogy ezzel megszabadulnak a kasztrendszer szigorától, és megjavíthatják szociális helyzetüket. Az, hogy tanult hinduk áttértek volna, alig fordult elő. Ennek okát abban kell keresni, hogy ezzel kaszt szerinti hovatartozásukat és így gazdasági létüket veszélyeztették volna; sokszor még az is hozzájárult ehhez, hogy a kereszténységben az igazságnak csak részleges kifejezési formáját látták, és az abszolút érvényű igazság iránti igényük visszatartotta őket. Így történt, hogy Rámmohan Rojtól (1. 54. 1.) Gandhiig a legmélyebb vallási érdeklődésű hinduk buzgón foglalkoztak a keresztény eszmékkel és írásokkal, arra azonban nem gondoltak, hogy öröklött hindu vallásukat, amelynek lényeges vonása a legmesszebbmenő türelem, felcseréljék a kereszténységgel. Hasonló a helyzet a hátsó-indiai és kelet-ázsiai buddhistákkal és a kínai univerzizmus híveivel is; a rájuk áldozott fáradozások ellenére az áttérések száma itt is csekély, és a megtértek kevés kivétellel csupán az alsóbb, tanulatlan rétegből kerülnek ki, ilyen körülmények között semmi valószínűsége sincs annak, hogy a másik négy nagy vallás hívői jelentős számban áttérjenek a keresztény hitre; minden eddigi tapasztalat szerint éppoly kevésbé tétélezhető fel az is, hogy – néhány egyéni kivételtől eltekintve – a keresztények valamelyik másik vallásra áttérjenek, sőt úgy látszik, manapság a nagy vallásokat elválasztó határok – a különböző hitformáknak a nemzeti, kulturális és társadalmi eszmékkel való összefonódása következményeként – annyira megmerevedtek, hogy e határok átlépése csak korlátozott mértékben fordul elő.

### III. A tan

#### I. A hitforrások

##### a) A Szentírás

Mivel a keresztény felfogás szerint az ember képtelen arra, hogy az üdvösség örök igazságait kizárólag az értelem fényénél megismerje, és ily módon érje el túlvilági célját, azért az isten természetfeletti kinyilatkoztatásban részesítette, és ennek segítségével az üdvözüléshez szükséges összes tudást közölte vele.. A kinyilatkoztatás két fokozatra oszlik: kereszténység előtti és a keresztény kinyilatkoztatásra. A kereszténység előtti magában foglalja az ős-kinyilatkoztatást, amelyben az isten az első embert részesítette; 2. a patriarcháknak adott kinyilatkoztatást, amelyet Ábrahám, Izsák és Jákob [Jákób] ősatya (patriarcha) kapott; 3. a mózesi kinyilatkoztatást, amelyet Mózes közölt a kiválasztott néppel. E kereszténység előtti kinyilatkoztatással szemben áll az azt tökéletesítő és részben átformáló keresztény kinyilatkoztatás.

Az isteni kinyilatkoztatás tartalmát egy sor szent irat rögzíti, ezek összességét Bibliának (gör. biblia—könyvek) nevezik. A keresztény egyházak és szekták között csaknem teljes az egyetértés abban, hogy melyek azok az iratok, amelyek a Bibliához tartoznak; eltérnek a nézetek viszont abban, hogy 1. a Biblia mennyiben tekinthető közvetlenül vagy közvetve az „isten szavá”-nak; és 2. vajon ez-e az egyetlen hitforrás vagy vannak-e még más iratok és egyéb hagyományok is, amelyek ezt kiegészítik, és hasonlóképpen hitelesnek tekinthetők?

A keresztény, különösen pedig a római katolikus teológusok többségének nézete szerint a Szentírás nemcsak az isten igéjét tartalmazza, hanem maga az isten igéje. Az Ó- és Újszövetség szerzője (autor) az isten, hiszen ő sugalmazta azt az emberi szerzőknek, inspirálta őket arra, hogy leírják amit írtak, hogy ily módon írásukkal hassanak közvetlenül az emberiségre. Az első vatikáni zsinat pontosan körvonalazta Róma álláspontját, amikor megállapította, hogy az egyház nem azért tekinti ezeket (a kanonikus könyveket) szentnek és kanonikusnak, mert azután, hogy kizárólag emberi tevékenység révén létrejöttek, tekintélyük révén jóváhagyattak, és nem is pusztán azért, mert a kinyilatkoztatást hibátlanul tartalmazzák, hanem azért, mert a Szentlélek sugalmazására íródtak, mert az isten a szerzőjük, és mint ilyeneket magára az egyházra bízta őket.

A protestáns ortodoxia is az inspiráció álláspontját képviselte, a bibliai írók a nekik diktáló Szentlélek titkárai (famanuenses, tabelliones, notarii). Főként a bibliai filológia eredményeinek hatására lemondtak a „szó szerinti inspiráció” elméletéről, és úgy vélték, hogy nem a Biblia szavai, hanem csak annak tartalma vagy csak vallási szempontból értékes részei inspiráltak. Végül azután beérték a személyes inspiráció feltételezésével. Az iratok nem közvetlenül tekintendők inspiráltaknak, hanem azok szerzői kerültek ismételtlen különleges ihlet hatása alá.

A Biblia a következő ó- és újszövetségi (görögül diathéké, latinul testamentum) iratokat tartalmazza: ószövetség (a héber Biblia felosztása szerint).<sup>108</sup>

1. A Törvény [a Tóra], vagyis Mózes öt könyve; Pentateuchusnak [Öttekerceses könyv] is nevezik; az egyes könyvek latin neve külön-külön: Genesis [Genezis; A Teremtés könyve, A teremtésről], Exodus [A Kivonulás könyve, A zsidóknak Egyiptomból kijöveteléről], Leviticus [A Leviták könyve, A leviták egyházi szolgálatáról], Numeri [A számok könyve, Az izraeliták megszámlálásáról való könyv], Deuteronomium [A másodtörvény könyve, A törvény summája].

2. a. A korai próféták könyvei: Jósua [Józsue, Józsue, Jósua, Józsua, Jehosua] könyve, a Bírák könyve, a Királyok négy könyve (az első kettőt Sámuel könyveinek is nevezik.)

2. b. A kései próféták könyvei: Jesaja [Jesajá, Izaiás, Éσαιás, Ézsaiás, Ézsajás, Izaiás], Jeremiás [Jirmijáhu], Ezékiel [Jechezkél, Ezekiel, Ezékiel], Hósea [Ózeás, Hóseás], Joél [Joel, Jóél, Jóel], Ámós [Ámosz, Ámós], Obadjá [Abdiás], Jónás, Míka [Micha, Mikeás], Náhúm, Habakkuk [Habakuk], Cefanjá [Cephanja, Szofoniás, Sofóniás], Haggáj [Haggaj, Aggeus], Zakarjá [Szacharjá, Zakariás], Maleáki [Malakiás].

---

<sup>108</sup> A Luther-Bibliában a Krónika két könyve, Ezra, Nehemjá és Eszter könyve a Királyok két (utolsó) könyve után, Jeremiás siralmai Jeremiás próféta könyve után, Dániel könyve Ezékiel után található. Jób, a Zsoltárok, a Példabeszédek, a Prédikátor és az Énekek Éneke mint oktató könyvek a történeti könyvek és a próféták között szerepelnek.

3. Az „iratok”, azaz: a Zsoltárok, Példabeszédek, Jób könyve, az Énekek Éneke, Ruth könyve, a Síralmak könyve [Jeremiás siralmi], a Prédikátor könyve, Eszter könyve, Dániel könyve, Ezra könyve, Nehemjá könyve, a Krónika [Krónikák] két könyve.

„Apokrif”, azaz „elrejtett könyvek”-nek azokat az iratokat nevezik, amelyeket némely protestánsok mint nem hiteleseket kihagytak, mások azonban, mint pl. Luther, úgy ítélték, hogy ezek „a Szentírással azonos értékűnek nem tarthatók, mégis hasznos és jó dolog olvasni” őket; a római egyház viszont hiánytalanul felvette őket a kánonba is, a görög egyház pedig részben. Ezek: Judit könyve, Salamon bölcsessége (Bölcsesség könyve), Tóbiás könyve, Jézus, Sirák fiának könyve, Bánik [Báruch] könyve, a Makkabeusok két könyve, kiegészítések Eszter könyvéhez, Zsuzsanna és Dániel története, a bábéli Bél története, a bábéli sárkány története, Azarjá [Azariás, Azáriás] imája, a három férfi éneke a tüzes kemencében, Manasse imája.

Az Újszövetség iratainak kánonját a következők alkotják:

- a) Máté, Márk, Lukács és János négy evangéliuma és Lukács műve: az Apostolok Cselekedetei ;
- b) Az apostolok 21 levele, és pedig Pálnak 13 — a rómaiakhoz [Rómaiaknak, Rómabeliekhez], a korinthosziakhoz [Korintusiaknak, Korinthusbeliekhez] (2), a galataiakhoz [Galatáknak, Galátzabeliekhez], epheszosziakhoz [Efesusiaknak, Efézusbeliekhez], a philippibeliekhez [Filippieknek, Filippibeliekhez], a kolosszéiekhez [Kolosszeieknek, Kolossébelieknek], a thesszalonikéiekhez [Thesszalonikiaknak, Thessalónikabeliekhez] (2), Thimotheoszhoz [Timoteusnak, Thimótheushoz] (2), Titushoz [Titusznak], Philémónhoz [Filemonnak, Filemonhoz] —, Péternek 2, Jánosnak 3 levele, egy levél a zsidókhoz, Jakabnak, Júdásnak [Judás] egy-egy levele;
- c) Janos jelenései (Apokalüpszis = Jelenések Könyve).

A jámbor hit feltételezi, hogy az egyes iratok azoktól származnak, akiknek nevét viselik. Vagyis a Pentateuchus Mózesről, Jósua könyve Jósuától, Jesaja könyve egészében Jesajától, János evangéliuma levelei Jézus kedvenc tanítványától magától, stb. Meg is kísérelték, hogy az egyes iratokat ennek megfelelően időrendbe sorolják. A modern bibliakritika egyértelműen bebizonyította, hogy számos szöveg semmiképp sem lehet annak az alkotása, akinek neve alatt ismerjük, hogy számos könyv nem tekinthető egységes egésznek, hanem több különböző forrásból állították össze, és hogy sok különösen réginek tartott mű ránk maradt formájában viszonylag új keletű. Túlságosan messzire vezetne, ha mindezzel itt behatóbban foglalkoznánk; a kérdésekről az olvasó legkönnyebben az idevágó szakirodalomból szerezhet magának megfelelő ismereteket. Itt megelégszünk tehát azzal, hogy a fontosabb dátumokat, a kutatás mai állásának megfelelően, időrendi táblázatban összefoglaljuk.

Mózes öt könyve tehát „jóval Mózes után készült, több igen jól kielemezhető forrásműből állították össze, és pedig 1. a régebbieket a jahvista és előhista (kb. i. e. 9-8. századi) forrásokból<sup>109</sup> (amelyeket később jahvisták dolgoztak egybe); 2. Mózes ötödik könyvéből, amely az i. e. 7. század közepe táján keletkezett (Deuteronomium); és 3. a főként a Pentateuchus középső könyveiben igen bőségesen előforduló papi forrásból (papi kódex), amely nem régebbi az i. e. 6-5. századnál, és amelyet Ezra és Nehemjá i. e. 444-ben tett közzé”.

#### Időrendi táblázat

- i. e. 1250 körül: Mózes
- i. e. 1200 körül: Kanaán meghódítása. *Régi dalok és elbeszélések*, ilyenek pl. *Bírák 5 és 9, 7 skk.*
- i. e. 1000 körül: Dávid király lesz. *Dávid énekei*, pl. *2 Sám. 1, 7 skk; 3, 33 skk; 12, 1 skk.*
- i. e. 960: Salamon templomépítése. *Salamon templomavató imája, Kir, 8. 12 skk.*
- i. e. 932: Az ország kettészakadása Júdára és Izraelre
- i. e. 950-850 körül: *Jahvista forrás*
- i. e. 750 körül: *Előhista forrás*
- i. e. 760-700: *Ámósz, Hósea, Jesaja, Míka*
- i. e. 630-568: *Jeremiás [Jirmijáhu], Náhúm, Habakkuk, Cefanjá*
- i. e. 621: *A Deuteronomium bevezetése Jósijáhu Jósija, Jóslás] király által*
- i. e. 586: Jeruzsálemet a babilóniak elpusztítják. A babilóni fogság prófétái: *Ezékiel, Deutero-Jesaja*
- i. e. 538: Visszatérés a fogságból

---

<sup>109</sup> Jean Astruc francia orvos (1684-1766) állapította meg először, hogy Mózes első könyvében az istent egyes részekben csak Előhimnak (a szó többes számú, a m. istenek), másokban csak Jahvének (Luthernál: az Úr) nevezik, és ebből arra következtetett, hogy itt különböző forrásokról van szó.

- i. e. 520-515: Templomépítés
- i. e. 520-445: *Haggáj, Zakarjá, Obadjá, Maleáki*
- i. e. 400-340: A papi kódex (P) bevezetése
- i. e. 400-340: *Ruth, Joél*
- i. e. 300-180: *Ezra és Nehenijá könyvei, valamint a Krónika [Krónikák] (300); Jób (250); a Prédikátor; Jézus, Sirák fia (180)*
- i. e. 166: A Makkabeusok felkelése
- i. e. 164-130: *Dániel, Énekek Éneke, Eszter 130), Judit (100)*
- i. e. 120-100: *A Makkabeusok I. könyve*
- i. e. 63: Palesztina római uralom alatt
  - Krisztus születése
  - 30 körül: Jézus fellépése
  - 32 (34) és 65 között: *Pál működése*
  - 60 és 100 között: *Az evangéliumok és az Újszövetség többi iratai*

#### b) A hagyomány

A protestánsok a Szentírást tekintik az egyedüli objektív hitforrásnak, amelyhez képest a többi, pl. a lelkiismeret, az értelem, a megvilágosodás az isten által stb. a tan elismerése vagy kialakulása szempontjából csak szubjektív értékkel bíró tényezőként jöhet számításba; a katolikus egyház viszont a Szentírás mellé helyezi a hagyományt is, mint azzal egyenértékű hitforrást. Szerinte létezik a kötelező érvényű, az istentől kinyilatkoztatott tanoknak és rendelkezéseknek folyamatosan folytatódó hagyománya. Ezek zsinati határozatokban, liturgikus könyvekben, az egyházatyák, egyháztanítók és egyházi szerzők műveiben vannak lefektetve, és kiegészítik a Biblia kijelentéseit. A Biblia ugyanis a szent tanításoknak nem teljes és szisztematikus bemutatása (János 21, 25), ezért sok dogmatikai és rituális részletkérdés (pl. a gyermekkeresztelés megengedhetősége, a szentségek száma) homályban marad, és csak az ősegyház tanításának és gyakorlatának segítségével hívásával oldható meg. Ezt az elvet a protestánsok nem fogadják el, ennek ellenére - kezdettől fogva - gyakorlatilag széles körben alkalmazzák, mert sok mindent, ami a Bibliában nincs benne, érvényesnek ismernek el, így pl. kötelezőnek tartják magukra azt a hitvallást, amelyet a niceai zsinaton fogadtak el.

Mindazonáltal katolikus felfogás szerint sem a Szentírás, sem a hagyomány nem lehet a keresztény hit egyedüli irányelve, hanem szükség van egy olyan tényezőre, amely szabályozza, és meghatározza a hitforrások értelmezését. Ez az elv, az ún. „hitzabály”, a katolikus egyház tanításának tekintélyi volta, tanítói hatalma, amely minden kérdésben dönt, és amelynek minden hívő engedelmeskedni tartozik. Az egyház ugyanis mint egy szakadatlanul a Szentlélek irányítása alatt álló kinyilatkoztató intézmény, állandóan birtokában van a hamisítatlan hagyománynak, és folyatónlagosan tovább adja azt.

A görög egyház szintúgy igényt tart arra, hogy ő a Bibliát kiegészítő hagyomány teljes tisztaságának autentikus megőrzője mind a mai napig. Az első hét ökumenikus zsinat határozataival együtt ez jelenti számára a hit normáját és forrását.

A keresztény egyház hitvallása úgynevezett „szimbólumok”-ban jut kifejezésre. (A szó tulajdonképpen jelet, jelszót, jelképet jelent.) „Ökumenikus” (azaz az egész földkerekségre kiterjedő) szimbólumok az *Apostoli hitvallás*, a *Nicaeno-Constantinopolitanum* [niceai-konstantinápolyi hitvallás] (325-ből, ill. 381-ből) és az athanasiusi, amely azonban nem attól az egyházatyától származik, akitől nevét kapta, hanem az 5. századból való.

Mindhárom nagy keresztény egyháznak vannak ezeken kívül ún. „partikuláris szimbólumai” is. A görögök legjelentősebb hitvallása Damaszkuszi Jánostól (+ 754-ben) származik; a római egyház tanait a tridenti zsinat határozatai alapján készült *Catechismus Romanusban* foglalták össze (először 566-ban); az evangélikus egyház alapvető hitvallása az *Augsburgi (Ágostai) hitvallás* (először 1531-ben). Az evangélikusok mértékadónak számító hitvallási irata Luther két katekizmusa és a *Konkordia-formulák* [Formulae Concordiae] (1574 óta), a reformátusoké a különböző „konfessziók” (*Tetrapolitana*, 1530; *Helvetica*, 1536 és 1566 stb.), valamint a *Heidelbergi káté* (1562).

A kereszténység tanainak jellemzése azért nehezebb, mint a többi vallásé, mert az utóbbiakat a nyugati olvasók csak távolról ismerik, és ezért főbb vonásaikat erősen jellegzetesnek látják, a kereszténység valamelyik meghatározott irányzatával viszont már ifjúkoruk óta, pozitív vagy negatív módon, szoros kapcsolatban állanak; emiatt az a veszély fenyeget, hogy a lényegtelen kerül előtérbe, vagy hogy a lényeges háttérbe szorul. A jelen munka keretén belül természetesen nem lehet szó modern, racionalista rendszer kifejtéséről, még kevésbé az ősi gyülekezet tanainak rekonstruálásáról; fejtegetéseink során mindig olyan tanrendszert vettünk alapul, amely tartalmilag körülbelül Sankara és Rámánudzsa,

Buddhaghósa és Vasubandhu rendszerének felel meg, Mint ilyen, csak az a római katolikus tanítás jöhetett számításba, amely számára Aquinói Szent Tamás művei is mértékadók. Ez az eljárás annál is inkább kívánatos, mivel a római katolicizmus a kereszténység legjobban elterjedt formája, és dogmatikája oly szilárd alakot öltött, hogy valamennyi hívő számára kötelező. Az alább következő ismertetés alapjául széles körben elterjedt, egyházilag jóváhagyott művek szolgálták: W. Wilmers: *Handbuch der katholischen Religion*. [A katolikus vallás kézikönyve.] (5. kiad. Regensburg, 1919); F. Hettinger: *Apologie des Christentums*. [A kereszténység apológiája.] (Freiburg, 1880); E. Krebs: *Dogma und Leben*. [Dogma és élet.] (Paderbom, 1930). Más keresztény egyházak, elsősorban a protestánsok, ettől eltérő eszméit többé-kevésbé behatóan a tan egyes részeinél fogjuk tárgyalni. Reméljük, ily módon sikerül hű képet adni a kereszténytanról, s ha ez a kép nem is lehet abszolút teljes, mégis valamelyest megfelel az objektív, összefoglaló áttekintéssel szemben támasztott követelményeknek.

## 2. Az isten és a világ

### a) Az isten

Az isten az az egyetlen öröktől fogva és mindörökké változatlanul, kizárólag önmagától létező, abszolút tökéletes lény, akitől a mindenség és minden, ami abban van, függ. Az isten személyes szellemi lény (János 4, 24), mérhetetlen, mindenütt jelenvaló, mindentudó, a legbölcsebb, mindenható, a világ teremtője és rendjének fenntartója, törvényhozója és bírója.

Az isten igazságos, olyképpen, hogy érdem szerint jutalmaz, és büntet. De jóságos és könyörületes is. Jakab levelében ezt olvassuk (1, 17): „Minden jó adomány és minden ajándék felülről van, a világosság Atyjától száll alá, akiben nincs változás, még árnyéka sem a változásnak.” Mivel az isten örökkévaló, és boldogsága végtelen, a könyörületet nála nem kíséri részvét vagy szánalom, mint az embereknél. Az együttérzés csak emberré válásakor, Krisztusként sajátja az istennek (Zsid. 2, 17).

A keresztény istenfogalom abban tér el más vallásokétól, hogy szerinte az istenben három személy van: Atya, Fiú és Szentlélek (először Máté 28, 19). Személyen ebben az esetben lényeket értettek, amely önálló elkülönültségben léteznek, és ura cselekvésének. A Szentháromság tana tehát azt mondja ki, hogy habár Atya, Fiú és Szentlélek egy és ugyanazon isteni természettel és szubsztanciával [lényeg, alapelv] rendelkezik, más szempontból viszont „különbözik egymástól, és mint önállóan létező és önálló cselekvőképességgel rendelkező lép fel”. A Fiú különbözik az Atyától, mert az Atya nemzette, nem az időben, hanem öröktől fogva. A Szentlélek szintén különbözik az Atyától és a Fiútól, mert az Atyából és a Fiúból áramlik ki, és pedig úgy, hogy noha azok ketten különböző személyek, mégis egy és ugyanazon tevékenységükkel hozzák létre, „mivel mindazzal, ami az Atyáé, a Fiú is rendelkezik”. A Szentlelket, a hívőkben lakozó magasabb rendű isteni élet természetfeletti elvét, az isten hatalmát, amely hitet támaszt, megtisztít a bűntől, és erkölcsi erővel tölt el, kifejezetten személynek képzelik el, és Máté 3, 16, valamint Lukács 3, 22 alapján dicsfénytől övezte, galamb képében ábrázolják.

### b) A teremtés

A katolikus tan szerint a világot az isten a semmiből teremtette, vagyis nem önmagából bocsátotta ki (amint az indiai panenteisták feltételezik), és nem is valami rajta kívül létező, nem teremtett anyagból hozta létre (amint Madhva és más hindu filozófusok tanítják). Noha ez az elmélet a Bibliában nincs mindenütt egészen világosan kifejtve, néhány hely mégis felhasználható ezek közül: 2 Makk. 7, 28 és János 1, 1-3, mindenekelőtt pedig Zsid. 11, 3. „A hitből ismerjük meg, hogy a világot az Isten szava alkotta, vagyis a látható a láthatatlanból lett.” Az az elképzelés, amely szerint a kozmosz minden külső közreműködő ok nélkül, kizárólag az isten akaratomegnyilvánulása segítségével jött létre, nemcsak valamennyi keleti rendszertől különbözteti meg a kereszténységet, hanem a görög filozófiai rendszerektől is. A keresztény tanítás az istent a világgal és a teremtményekkel szembeállítva, megközelíthetetlen legfőbb tekintéllyé emelte, áthidalhatatlan szakadékot támasztott közte és valamennyi teremtett lény között; teremtményeitől az isten nem fokozatilag, hanem lényegileg különbözik. Minthogy az isten ily magasan áll teremtményei felett, és minthogy azok teljesen tőle függnék, kizárólag az ő akarata a döntő, az ő parancsainak engedelmeskedik a világegyetem, az ő tiszteletére, az ő dicsőségére történik minden. Az isten előtti alázatos meghódolás ezért a keresztények legszebb ékessége, és a vele szemben érzett magatehetetlenség számos keresztény költő fő témája.



A világ az időben keletkezett, azaz a világ teremtése előtt az isten a világ nélkül létezett (János 17, 5). A világ teremtésének időpontját és vele az idő kezdetét, amely a változások szabályszerű egymásutániségától függ, sok keresztény teológus kísérelte meg kiszámítani; e fáradozások eredménye eltér egymástól (1. 223.1.).

A keresztény tanításra azonban, ellentétben az indiai és kínai tanokkal, mindenképpen jellemző a világ abszolút kezdetéről és a világtörténet egyszeri lefolyásáról szóló elképzelés. Csak elvétve akadtak olyan misztikusok, akik a világtörténet rövid lejárátú voltáról szóló nézetet a világ periodikusan bekövetkező megújulásának elképzelésévé igyekeztek átértelmezni.

Mínthogy az isten abszolút szabad, azért a világot nem belső és nem is külső kényszerből teremtette, hanem szabad elhatározásából, „végtelen tökéletességéből fakadó szeretetből, amelyet a teremtett lényekben kíván kifejezni” (Wilmers 262. L). Az isteni tevékenység végső célja tehát saját maga megtisztelése. „Isten mindent a maga kedvéért teremtett, az istentelent is, a harag napjára” [„Mindent teremtett az Úr az ő maga céljára; az istentelent is a büntetésnek napjára”] (Péld. 16, 4). Hiszen még az elkárhozott megbüntetése is az isten dicsőségét szolgálja azzal, hogy mindenhatóságát és tökéletességét juttatja kifejezésre.

Az isten a világot nemcsak teremtette, hanem fenn is tartja. Ellentétben a deistákkal, akik úgy képzelik, hogy az isten úgy áll szemben művével, mint művész a saját műalkotásával, a keresztény teisták azt tanítják, hogy az isten szüntelen aktivitására van szükség ahhoz, hogy műve fennmaradjon. A teremtett dolgok létezésének oka nem bennük magukban rejlik, hanem teljes egészében az istentől függ.

A világot az isten kormányozza oly módon, hogy jóságával, bölcsességével és hatalmával a kitűzött cél felé irányítja. A keresztény teodicea fő feladata: megkísérli megmagyarázni, hogy az erkölcsi és fizikai rossz létezése, a szerencse és szerencsétlenség igazságtalan megoszlása gonoszak és jók között nem áll ellentétben az isteni gondviselésről alkotott elképzeléssel. Előszóval foglalkozik azzal a gondolattal, hogy a legnagyobb szerencsétlenség és a leggonoszabb vétek következménye is lehet valamiféle jó és üdvös dolog: végeredményben Ádám és Éva bűne volt az isten emberré válásának oka; a *Missale Romanum* nagyszombaton ezekkel a szavakkal fejezi ezt ki: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.” „Ó, szerencsés vétek, mely érdemes vala ilyen és ekkora fölségű Megváltóra!”

Habár az isten az Ószövetségben gyakran emberi alakban jelenik meg, és az Apokalipszisben (1, 13 és 19, 11) emberhez hasonlónak van leírva, a Biblia más helyein viszont azt mondja magáról, hogy láthatatlan (Jób 36, 26 és 1 Tim. 6, 16), hogy csak a Fiú ismeri őt (János 1, 18), és csak az angyalok láthatják szemtől szembe (Máté 18, 10). János 4, 24 léleknek (szellemnek) mondja, ezért tehát láthatatlannak kell lennie. Ennek ellenére a keresztény művészet gyakran ábrázolja: a katakombákban Apollónra vagy Mercuriusra emlékeztető ifjúnak, általában hosszú szakállú férfinak vagy aggastyánnak, aki császári koronát vagy pápai tiarát visel a fején, és a földgolyót vagy a Sors Könyvét tartja kezében.

Az isten jelképeként szerepelnek a következők: a Jahve név héber írással egy háromszögben, amelyet napsugárkoszorú vesz körül, szem háromszögben, felhőből kinyúló kéz (Jes. 59, 1; 66, 2; Dán. 5, 23) stb.

A világ három részre oszlik: a szellemvilágra, a testi világra és az emberi világra. Az első tisztán szellemi (lelki), a második tisztán anyagi, a harmadik közbülső helyet foglal el az előbbi kettő között, mivel az emberek szellemiből és anyagiból vannak összetéve.

### c) A szellemvilág

Az isten olyan értelemmel és akarattal megajándékozott személyes szellemlényeket teremtett, akik testetlenek, és ezért általában láthatatlanok, de meghatározott alkalmakkor és célból látható testet ölthetnek magukra. Ezeket a lényeket, akik szolgáló szellemekként az isten akaratát hajtják végre, angyaloknak (a görög *angelosz* = követ, hírnök szóból) nevezik. Attól a pillanattól kezdve, amelyben az isten (az anyagi világot megelőzve) megteremtette őket, a természetes boldogság birtokába kerültek, ami főleg az isten tökéletes megismeréséből állt. Annak érdekében, hogy a túlvilági üdvösségnek is részesei lehessenek, az isten vizsgálatnak vetette alá őket, és akiket alkalmasnak talált, azokat megjutalmazta megszentelő kegyelmével, amelynek révén abban a túlvilági boldogságban részesülnek, hogy az istent szüntelenül láthatják (Máté 18, 10).

Az angyalok az Ephesz. 1, 21. verse és 3, 10, valamint a Kol. 1, 16. verse szerint kilenc karra oszlanak. Ezek legalsó csoportja (*hierarchia*) az angyalok, arkangyalok és erények (*virtutes*), ők hajtják végre közvetlenül az isten parancsait a teremtmények körében. A második csoport az uraságokat (*dominationes*), fejedelemségeket (*principatus*) és hatalmasságokat (*potestates*) foglalja

magában, ezek főként a teremtésben vettek részt; a legmagasabb hierarchiák: a trónusok, szeráfok és kerubok, akik nevüket onnan kapták, hogy az isten trónusa mellett állanak, az iránta érzett szeretettől égne, és arcát nézik.

A középkori skolasztikusok szerint az angyalok, mivel a matéria mint a *principium individuationis* [= az egyedítés elve], hiányzik belőlük, nem tekinthetők egyéneknek, hanem mindegyik különálló species. Anyagtalan voltukkal függ össze nemnélküliségük is, amiről már Máténál (22, 30) is szó esik.

Az angyalokat az isten küldi, „azok szolgálatára vannak rendelve, akik majd öröklik az üdvösséget” (Zsid. 1, 14). Az emberek érdekében tevékenykednek oly módon, hogy azok imáit az isten trónusa elé viszik (Jel. 8, 3-4; Tób. 12, 12), segítenek az embereknek, hogy elnyerjék az üdvösséget, amint Cornelius századossal tették (Ap. Csel. 10), és minden útjukon óvják őket (Zsolt. 91, 11 skk.). Máté 18, 10 szerint a gyermekeknek őrzőangyalaik vannak az égben; hasonlóképpen minden embernek van őrangyala, sőt Dán. 10 szerint az egyes népeknek is megvan a maguk túlvilági protektora.

Az arkangyalok a következők:

Mihály (Mikáél, „Kicsoda olyan, mint Isten?”), ő személyesíti meg az isten mindenhatóságát és igazságosságát; ezért ő őrzi az utolsó ítélet kardját és mérlegét. A zsidók (Dán. 10, 13 és 21 és 12, 1), majd később a németek védőszentjének („a német Michel”) tartották.

Ráfael (Ráfaél, „Isten az én orvosom”), az ártatlanság védangyala (mint ilyen Tóbiás kísérője; vándorbottal és lopótökkel ábrázolják).

Gábor (Gábiel), az üdvözlés angyala, aki az első *Ave Mariát* mondotta, legtöbbször papi öltözetben, liliummal ábrázolják.

Ehhez a háromhoz olykor negyedikként még hozzáteszik Urielt is, aki Krisztus sírját őrizte.

Az angyalok egy része nem állotta ki az említett próbát; a gögtől elvakultan elfordultak az istentől, ezért az isten „az alvilág sötét mélyébe taszította őket, hogy maradjanak őrizetben az ítéletre” (2 Péter 2, 4; vö. Jud. 6).

Noha az örök tűzben szenvedik kínjaikat (Máté 25, 41), tartózkodási helyüket időnként mégis elhagyhatják, hogy az embereket kísértésbe vigyék, bűnre csábítsák, és kárt okozzanak nekik; a gonosz hatalmak legtöbbször megszállják az embereket, és különböző betegségeket okoznak nekik. Az evangéliumok több helye arról számol be, hogy Krisztus kiűzi az ördögöt (pl. Máté 12, 28; Márk 5, 8 skk.). Három párhuzamos helyen (Máté 8, 28, 33; Márk 5, 1-17; Lukács 8, 26-37) olvashatunk arról, hogy Jézus az ördögöknek kérésükre megengedte, hogy disznókat szálljanak meg, e disznók azután a tengerbe rohantak, és megfulladtak.

A rossz szellemek, az angyalokhoz hasonlóan szintén hierarchiát alkotnak. Élükön az áll, aki a többieket pártütésre csábította. Ennek neve Sátán, Belzebub (Máté 10, 25), Béliál (2 Kor. 6, 15) vagy egyenesen ördög (diabolosz, diabolus). Ez „ördítő oroszlán módjára ott kószál mindenütt, és keresi, kit nyeljen el” (1 Péter 5, 8-9).

A középkorban a pokol hierarchiáját a mennyei torzképének képzelték. A pokol legmélyén lakozik Lucifer, a gőg szelleme. Alárendelt alvezérei: Asmodeus [Ásmodeus], az érzékiség démona, Mammon, a kapzsóság ura és Belzebub, a bálványimádás és a mágia patrónusa.

Az ördögről szóló és a katolicizmus által még ma is védelt tanítás a protestáns ortodoxiának is szerves alkotórésze. David Hollaz (+ 1713) például azt tanítja, hogy az angyalok bukása a hatnapos isteni mű befejezése után, de még az első ember bűnbeesése előtt, vagyis „a világ második hetében” következett be. Noha az ördögök hatalma nagyobb, mint az embereké, mégis korlátozza őket az isten hatalma olyképpen, hogy az isten engedélye nélkül semmit sem tehetnek. Az ördögöknek nincsen többé szabad akarata, csupán arra képesek, hogy a különböző gonosztettek között válasszanak.

Ismeretes, milyen pusztításokat okozott az ördögben való hit a boszorkányperek révén mind katolikus, mind protestáns vidékeken. Glarusban még 1782-ben is folyt boszorkánypere. E sötét babonák ellen először a jezsuita Spee lépett fel 1681-ben, majd Bekker holland prédikátor 1691-ben, és a felvilágosult Thomasius 1701-ben. Ha az ördögben való hit túlzásai a 19. században meg is szűntek, maga a hit mégis a legtöbb keresztény számára a dogmatika magától értetődő elemét alkotja. A racionalizmus ezzel szemben az ördög létezésének feltételezése ellen foglalt állást, és Schleiermacher óta számos szabadgondolkodó protestáns teológus szintén elvetette a Sátánban való hitet. Emellett kialakult az az elképzelés, hogy abszolút gonosz személyes ördög nem is létezhet, mivel ha személy, akkor teremtett lény, az isten alkotása, ezért tehát nem is lehet abszolút rossz. Ha viszont azt feltételezik, hogy abszolút gonosz lény létezik, akkor annak éppoly örökkévalónak kell lennie, mint amilyen az abszolút jó isten; ebben az esetben azonban már letérnek a monoteizmus alapjáról, és a dualizmushoz jutnak el.

Az anyagi világ megteremtése a Genézis 1. része szerint hat nap alatt ment végbe, míg azután az isten a hetedik napon kipihente a munkát, és ezzel példát adott az embereknek a szombat megtartására. Az első napon jött létre a fény, a másodikon az ég kiterjesztése a víz közepén és különválasztása, a harmadikon a föld és a növények, a negyediken a világítók az égen, az ötödiken a vízi állatok és a levegő, a hatodikon a szárazföldi állatok és az emberek. A sorrend a mai fogalmak szerint különös, mivel érthetetlen, hogyan létezhetett fény az égitestek előtt, vagy növények korábban, mint a Nap. A teremtéstörténet a Genézis 2, 4 skk. szerint több pontban eltér az előbbitől, nevezetesen abban, hogy utóbbi közvetett okokat hangsúlyoz (a növények nedves felhőkből, a nő a férfi bordájából keletkezett), és a sorrend is más. A 104. zsoltárban és Jób 38-ban szintén más adatok szerepelnek. A dogmatikusok azonban igyekeznek ezeket az eltéréseket összhangba hozni.

A bibliai teremtéstörténet lényege az alábbi megállapításokat tartalmazza: I. az isten a világot demiurgosz közreműködése nélkül, és pedig nem valamilyen rajta kívül létező őanyagból és 2. az ember javára teremtette. 1 Mózes 1, 17; 26 skk. és 9, 1-3 kifejezetten hangsúlyozza, hogy a föld és az égitestek, az állatok és növények nem öncélúak, hanem kizárólag az ember érdekét szolgálják. E tekintetben a keresztény tanítás sokkal nagyobb mértékben antropocentrikus, mint az indiaiaké, az előbbiben ui. az ember a természethez képest különleges helyet foglal el, ő a teremtés koronája, és ő miatta játszódnak le a világ eseményei.

#### e.) Az emberi világ

Az isten az embereket a saját képmásaként teremtette (1 Mózes 1, 26). Az embernek az istenhez hasonlósága elsősorban abban mutatkozik meg, hogy az ember, ellentétben az állatokkal, halhatatlan, szellemi, értelmes lélekkel és akaratszabadsággal rendelkezik. Ez a tanítás a teológusok szerint abból hámozható ki, hogy az isten 1 Mózes 2, 7 szerint az embert a föld porából alkotta, és az élet lehetőségét lehelté belé, míg az állatok teremtésénél nem esik szó arról, hogy külön életprincípiummal látta volna el őket.

A dogmatikusok szerint az ember két teljesen különböző alkotórészből áll, az anyagi (materiális) testből, amely természetes úton, az anya testéből jön létre, továbbá a halhatatlan lélekből, amely egyszerű, szellemi, anyagtalan szubsztancia. Valamennyi teológus bizonyos abban, hogy a lelkeket az isten teremtette, hát van kezdetük, de az isten mindenhatósága révén nincsen végük, hanem az isten örökké életben fogja tartani őket. Az ún. „traducionisták”, így például Tertullianus és más teológusok azt tételezik fel, hogy lelkét a gyermek testével együtt szüleitől kapja, így minden lélek az első ember lelkétől származik; az ún. „kreacionisták” abban hisznek, hogy az isten az egyes lelkeket külön alkotja meg a semmiből, és azután a szülők létrehozta testtel egyesíti.

Az isten először Ádámot, az első férfit teremtette meg, és csak később az első nőt, Évát (= élet) Ádám egyik bordájából, ami Kor. 11, 9 szerint azt az elvet fejezi ki, hogy nem a férfi van a nő, hanem a nő a férfi kedvéért. Az első embereket az isten természetes és természetfeletti adottságokkal és tulajdonságokkal ruházta fel. Birtokukban volt a test halhatatlansága (Bölcsesség könyve 2, 23 skk.), és boldogan éltek a paradicsomban, akarattal oly tökéletesen tudtak uralkodni érzékiségük felett, hogy semmiféle érzéki vágy nem szállt szembe a szellemmel, és ezért meztelenségüket sem szégyellték (1 Mózes 2, 25). Isteni döntés alapján Ádám lett az emberi nem testi és lelki ősapja. Arra a kérdésre, vajon hogyan volt képes Ádám gyermekeket nemzeni, ha nem voltak vágyai, Szent Ágoston azt válaszolta<sup>110</sup>, hogy Ádámnak gerjedelem nélkül is sikerülhetett hímveszőjét erekcióra készíteni, ugyanúgy, ahogyan az emberek össze tudják ráncolni homlokukat, vagy sokan mozgatni tudják fülüket. Mielőtt azonban Ádám az emberiség ősapja lett, az isten vizsgálatnak vetette alá. Azt kívánta tőle, hogy engedelmesen teljesítse parancsát, s hogy ne egyék a tudás fájának gyümölcséből. Ádám azonban, akit a kígyó (vagyis későbbi értelmezés szerint a Sátán) megkísértett, Éva buzdítására vétett a parancs ellen, és ezzel oly súlyos bünt követett el, hogy az isten őt és az összes későbbi embert megfosztotta korábbi előnyös tulajdonságaitól. Azóta az emberek testileg többé nem halhatatlanok, hanem alá vannak vetve a halálnak, mert ez a bűn zsoldja (Róm. 6, 23), nem élhetnek többé gondtalanul a paradicsomban, hanem keményen kell dolgozniuk a világban.

A katolikus és protestáns dogmatikusok nézetei arról, hogy milyen szellemi-erkölcsi állapotba került az emberiség a bűnbeesés következtében, eltérnek egymástól.

A római katolikus tan szerint maga az emberi természet nem változott meg a bűnbeeséssel; a megismerés

és az akarat erői, amelyekkel rendelkezett, valamint az a képesség, hogy önmaga döntsön a jó mellett, megmaradtak (*liberum arbitrium*), de már csak csökkent mértékben. Elvesztek viszont a kegyelem természetfeletti ajándékai, amelyeket az isten Ádámnak adott, a szentség és igazságosság, amely összhangban állott a vágyakkal, kötelességekkel és cselekedetekkel, továbbá a haláltól való függetlenség és a paradicsom gyönyörűségei, és ennek a jóra való állandó törekvés és az érzékiség megfékezése vallotta kárát.

A protestáns elmélet nem tesz különbséget természetes és természetfeletti kegyelmi ajándékok között, hanem úgy véli, hogy az embert a bűn teljesen megrontotta. Ugyanúgy, mint ahogyan az eredeti igazságosság (*iustitia originalis*) a még el nem bukott ember lényege volt, a bűn okozta romlottság a bukott ember alapvető sajátossága. A bűnre való, szokásszerű hajlam miatt teljességgel képtelen az istent magától megismerni és szeretni, a jóra törekedni és a jót cselekedni. Mindaz, ami jó benne, csak isteni kegyelem révén hat.

Ádám bűnét összes utódai örökölték, így „egynek vétke minden emberre kárhozatot hozott, ...egy embernek engedetlensége miatt mindnyájan bűnössé váltak” (Róm. 5, 18-19).

Az isteni parancsnak megfelelően, amely azt mondta, hogy sokasodjanak, és az egész földet vessék alá maguknak (1 Mózes 1, 28), az emberek száma nemzedékről nemzedékre nőtt, és az egész földön elterjedtek. Az ószövetség részletesen beszámol az emberiség fokozódó romlottságáról, ami az istent arra készítette, hogy a vízözönnel súlyos büntetést mérjen rá (1 Mózes 6); de a megmenekültek utódai sem őrizték meg az őskinyilatkoztatás igazságait, amelyeket az isten az első emberekkel közölt, hanem bálványimádásba sülyedtek, mivel az egy igaz isten helyett számos bálványt és démont imádtak. A helyzet tovább romlott, amikor a bábeli torony építése miatt (1 Mózes 11) bekövetkezett az általános nyelvzavar. Az isten ekkor minden népet saját útjára engedett (Ap. Csel. 14, 16), és csak azzal törődött, hogy egy bizonyos nemzetséget a kinyilatkoztatás hordozójává tegyen. Az isten választása Ábrahámra esett, utasította, hogy Káldeából, hazájából, Kánaánba [Kánaán] költözzék, és egy nép ősatyjává tette őt. Ez a nép arra volt kiszemelve, hogy híven megőrizze az egy isten tanítását, és később a világot megajándékozza a messiással, aki majd minden népnek áldást hoz (1 Mózes 12, 3). Ábrahám utódai, Izsák és Jákob és ennek fiai, valamint Mózes, a törvényhozó és végezetül a próféták, akik időről időre felléptek a zsidók között, tovább adták a szent kinyilatkoztatást, mind fényesebb megvilágításba helyezték, és előkészítették Krisztus megjelenését, akiben az isten maga lett emberré, hogy Mózes törvényét újjal váltsa fel, a kinyilatkoztatást teljessé tegye, és befejezze, mindenekelőtt pedig azért, hogy az emberiséget az eredeti bűntől megváltsa.

Az emberiség képtelen volt arra, hogy a bukásból magától felemelkedjék, és az azt megelőző állapotba visszakerüljön, mivel Ádám bűnével az istent olyan súlyosan megsértette, hogy annak jóvátételére valamennyi ember sem volna képes.

Az isten azzal, hogy Krisztusként emberré lett, helyre tudta állítani az Ádám bűnbeesésével megzavart üdvrendet, és visszavezethette az emberiséget az üdvösség útjára. Azzal, hogy Krisztus a kereszten meghalt, önmagát mindenki helyett váltságdíjként ajánlotta fel Atyjának (Máté 20, 28; Márk 10, 45; 1 Kor. 6, 20; 1 Tim. 2, 6), és ily módon lehetővé tette, hogy az isten és az emberek között a bűnbeesés előtt fennálló kapcsolat ismét helyreálljon. Azzal, hogy Krisztus „odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként az Istennek” (Ephesz. 5, 2), elégtételt szolgáltatott az isten megsértett igazságérzetének, megváltotta az emberiséget a bűntől és annak büntetésétől: az örök kárhozattól, ismét visszaszerezte számára az isten kegyelmét.

Az isten emberré levése ezért a legnagyobb jelentőségű korforduló, és igazán érthető, hogy a kereszténység a világmegváltó születését tette az időszámítás kiindulópontjává. Ezzel ugyanis a világfolyamat új fázisa vette kezdetét, amelynek az a rendeltetése, hogy végül minden népet elvezéreljen az örök boldogsághoz.

### *3. Az üdvözülés módja*

A Krisztus kereszthalálával teremtett új helyzet az emberekre nézve csak akkor jár következményekkel, ha tudnak róla, és felhasználják. Ezért a hit az üdv elnyerésének előfeltétele.

A római és a görög egyház hiten az isteni kinyilatkoztatáson alapuló keresztény tan helyességéről való szilárd meggyőződést érti. Mivel ezt az üdvigazságot kizárólag az egyház hirdeti, ezért az igazhitűség a megváltás előfeltétele. Ez az egyház által megfogalmazott valamennyi tanítás feltétlen elfogadását kívánja meg. Nem szükséges hozzá, hogy a hívő az egész tanítást részletesen ismerje, hanem csak az, hogy eleve és összességében mindazt igaznak tartsa, amit az egyház tanít.

Az egyház tanításának igazságáról való meggyőződés természetesen még nem elég a keresztény életmód megvalósításához. A hívő érzületet jó cselekedetek végrehajtásával kell igazolni, ez valamenynyi erkölcsi kötelesség teljesítéséből, továbbá érdemtelen cselekedetek végrehajtásából (alamizsnálkodás, imádkozás,

böjtölés, bűcsújárás stb.) áll.

A protestantizmus a hit fogalmának bővebb tartalmat ad. A hit nem csupán bizonyos tanok igaznak tartása, hanem az isten üdvözítő igéje által ébresztett bizodalom is az ő bűnbocsátó kegyelmében. Ez a hit nem az ember műve vagy érdeme, hanem a Szentlélek hatása.

Ezekből az eltérő alapfelfogásokból az isteni kegyelem és az emberi erő viszonyának különböző szemlélete következik.

Katolikus elmélet szerint, noha az isten kegyelme az üdvösség előfeltétele, gyenge erejéhez mérten az embernek is közre kell működnie az üdvözülés folyamatában. A megelőző kegyelem (*gratia praeveniens*) nem vált ki az emberből semmit, ami már korábban ne lett volna meg benne, hanem csupán felrázza az emberben már eleve ott szunnyadó képességet, támogatja, és fokozza azt.

A reformátorok szerint az ember természetéből következően nem képes semmi jó véghezvitelére, kizárólag az isteni kegyelemre van utalva. Az üdvözülés folyamata során ezért csak az isten aktív, az ember passzív (Phil. 2, 13; János 15, 5). Az isteni kegyelem és az emberi törekvések közötti összefüggést azonban a részleteket illetően igen különbözőképpen értelmezték. Kálvin szerint az isten annyira korlátlan úr, hogy még az ember bűnbeesése is az istentől előre elrendelt (*predesztinált*) volt; ennek a nézetnek képviselői, az úgynevezett „supralapsarius”-ok szemben állanak az „infralapsarius”-okkal, akik — mint pl. Arminius — a bűnbeesést az ember szabad akaratából következőnek tartják, és azt feltételezik, hogy az isten kegyelme nem érvényesül ellenállhatatlanul, és nem elveszithetetlen, hanem az embernek közre kell működnie a megtérésben. Luther és Melancton eredetileg nem tulajdonított az embernek semmiféle önállóságot; később azzal enyhítették ezt a rideg predesztinianizmust, hogy elvetették az elkárhozás eleve elrendelt voltát; és feltételezték, hogy az emberek maguk vétkesek balsorsukban, ha nem fogadják el az istentől felajánlott kegyelmet.

#### *4. Az egyház és a szentségek*

Feltámadása után Krisztus megjelent tanítványai előtt, és ezt mondta: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket... Vegyétek a Szentlelket. Akinek megbocsátjátok bűneit, azé bocsánatot nyernek, akinek pedig megtartjátok, azé megmaradnak” (János 20, 21-23). Az Újszövetségnek ezen a helyén és más szövegein (János 14, 12; Máté 18, 18) alapszik az a nézet, hogy Krisztus az általa alapított gyülekezetet felhatalmazta: segítsen helyette az embereknek abban, hogy megszabaduljanak bűneiktől, és elnyerjék az örök boldogságot. A Biblia számos helye kimondja, hogy a Krisztusba vetett hit az egyedüli lehetőség arra, hogy valaki elnyerje az üdvösséget. János 14, 6 szerint Krisztus ezt mondta: „senki sem juthat az Atyához, csak én általam”. „Aki (újja) nem születik vízből és [Szent] Lélekből [azaz keresztyén keresztségéből], nem mehet be az Isten országába” (János 3, 5). „Aki hisz, és megkeresztelkedik, üdvözüli; aki nem hisz, az elkárhozik” (Márk 16, 16; vö. Ap. Csel. 4, 12).

Ezt a hitet, azaz hogy a keresztyén gyülekezet minden más közösségtől alapvetően különbözik, és az igazság egyedüli birtokosa, már a legősibb korszak azon szigorú előírásai is tükrözték, amelyek a gyülekezet tagjainak az eretnekektől és hitetlenektől való elkülönülését kívánták meg. „Aki elfordul Krisztus tanításától, és nem marad hozzá hű, nem mondhatja magáénak az Istent... Ha valaki nem ezzel a tanítással megy hozzátok, még csak ne is köszönjete nek. Mert aki köszön neki, részes gonosz tetteiben” (2 János 9 skk.).

A keresztyénységben kezdettől meghatározó volt az a nézet, hogy a hívőknek egy test, egy lélekké kell lenniök, hogy az „egy akol”-ban Krisztus az „egy pásztor”, és az is lesz (János 10, 16). A történeti fejlődés azonban már korán oda vezetett, hogy az egyetlen közösség több, egymástól bizonyos részletekben eltérő és részben egymással harcban álló közösségre oszlott. Ezek mindegyike igényt tartott arra, hogy kizárólag őt tekintsék Krisztus valódi tanai örököjének, és ezért az összes többi kizárásával ő az a gyülekezet, azaz „egyház”, amelyre Krisztus az egész teljhatalmat ráruházta. Ilyen igénnyel elsősorban a római katolikus egyház lép fel, önmagát tekinti az egyedüli igaz, Krisztustól létrehozott, az apostolok által alapított és a világ végéig fennmaradó (Máté 28, 20), a Szentlélektől áthatott (János 14, 17), egyedül üdvözítő kegyelmi intézménynek. A keresztyén egyház fogalmának ezzel az értelmezésével ellentétben a protestánsok azt az igényt juttatják érvényre, hogy „egyház”-on nem valamely látható szervezetet, külsejéről felismerhető, történetileg kialakult testületet kell érteni, hanem a Krisztuban ténylegesen hívők összességét. Ez a láthatatlan egyház, amely több látható részegyházban öltött testet, az igazi egyház, amelyet Krisztus létrehívott, és amelynek meghatározott előjogokat adott.

Az egyház lényegéről alkotott különböző felfogásoknak a papságról alkotott különböző értelmezések felelnek meg. Ha csak „láthatatlan” egyház van, akkor annak minden tagja egyenrangú, és gyakorolhatja a papi tisztséget. Ha mégis vannak papok, akik az isten igéjét hirdetik, és a szentségeket kiszolgáltattják, akkor ez csak a rend kedvéért történik, hiszen a papoknak a laikusokkal szemben nincsenek előjogaik.

Katolikus nézet szerint viszont az egyházon belül két rend van, a laikusoké és a papságé. A papok a laikusok felett állnak, mivel a pappá szentelés révén eltörölhetetlen jegyet nyomnak rájuk. Nem szabad megházasodniuk, mivel ez szent voltukban kárt tenné azzal, hogy világi dolgokba vonná be őket. Hatalmuk van arra, hogy 1. a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé változtassák; 2. bemutassák a szentmiseáldozatot; 3. a fülbegyónással nekik megvallott bűnöket megítélik, ill. feloldozást adjanak alóluk.

Az egyház feladata, hogy a keresztény vallás igazságait minden emberrel megismertesse, az erkölcsi előírásokat megmagyarázza, gondoskodik az istentisztelet és a vele kapcsolatos szent cselekmények végrehajtásáról, és ezzel a lehető legtöbb ember számára nyissa meg az örök boldogsághoz vezető utat.

Az ember imádattal tartozik az istennek, mert mint végtelen lénytől, minden tőle függ, engedelmességgel, szeretettel és külső magatartással kell fenséges és magasztos voltát elismerni. Maga az istentisztelet a hit megvallásából, imádkozásból, valamint fogadalmak elvállalásából áll, vagyis önként az istennek tett ígéretekből arról, hogy a hívő valami neki tetsző dolgot tesz, továbbá az ünnepnapok, a böjtök előírt időpontokban való megtartásából, gyónásból (legalább egyszer egy évben), a húsvéti áldozás felvételéből, és végül a rendes és rendkívüli istentiszteleteken, körmeneteken, zarándoklatokon stb. való részvételből.

Egyedül az isten méltó a végtelen tiszteletre. Ezért tehát egyedül ő érdemel imádatot, „adoratió”-t, „latríá”-t, amint azt a teológiai szaknyelv nevezi. A legrégebbi egyház (az emberek és az angyalok kultusza ellen látszik szólni Ap. Csel. 10, 25, skk ; Kol. 2, 18; Jel. 19, 10; 22, 8) és a protestantizmus az istent a tisztelet egyedüli tárgyává teszi, a legtöbb keresztény hívő azonban angyalokat (1. 294. sk.) és szenteket, vagyis elhunyt személyeket is tisztel, akiknek rendkívüli adottságaik voltak, és akikről feltételezik, hogy az istennel való közeli kapcsolatuk révén közbenjáróként szerepelhetnek nála. Ezt a tiszteletadást mint az isten közvetett tiszteletét fogják fel, és „veneratió”-nak vagy „cultus duliae”-nak hívják. Valamenynyi angyalnál és szentnél magasabban áll Szűz Mária mint istenanya, aki az eredeti bűn szeplője nélkül fogantatott, a mennyben érdemeivel és dicsőségével az összes angyalt, szentet, boldogot megelőzi, és a legnagyobb közbenjárói hatalommal rendelkezik. Ezért neki „magas tisztelet” (cultus hyperduliae) jár. A Mária-kultusz keleten kezdődött az 5-6. században, a 8. század közepén nyugaton is meghonosodott, és a 12. században uralkodó helyet foglalt el a középkori Nyugat-Európában, míg azután a protestantizmus idején ismét háttérbe szorult.

A mártírok és szentek növekvő tiszteletével kapcsolatban kialakult az ereklyék kultusza, amit azzal okoltak meg, hogy csodás hatásuk van. Bár ezt a szokást sokan elvetették, általában érvényben volt, és csak a protestantizmussal gyengült meg ismét.

Az angyalokat és a szenteket, Krisztust, sőt még az Atyaistent is gyakran ábrázolták képeken. Annak helyessége, hogy a képeket tiszteletben részesítsék, kultuszt teremtsenek, régebben és újabban egyaránt sok vitára adott okot. E kérdésre vonatkozóan a római egyház álláspontját a tridenti zsinat rögzítette le egyértelműen, amikor kimondotta, hogy „Krisztus, az Istenanya és más szentek képeit illő tiszteletben kell részesíteni, nem azért, mintha azt hinné valaki, hogy isteni erő lakozik bennük, és ezért kell tisztelni őket, vagy mintha kérni kellene tőlük valamit, vagy mintha valaki is a képekben bízna, mint hajdan a pogányok tették, akik bálványképekben hittek, hanem azért, mert a tisztelet, amelyben ezeket részesítik, azokat a példaképeket illeti, akiket ezek a képek ábrázolnak, ily módon a képek segítségével, amelyeket megcsókolunk, amelyek előtt fedetlen fejjel jelenünk meg vagy letérdelünk, Krisztushoz könyörgünk, és a szenteket tiszteljük, akiket ábrázolnak” (Wilmers, 569. 1.).

A legfontosabb előjog, amelyre a különböző keresztény egyházak igényt tartanak, a szentségek, vagyis a kegyelem eszközeinek kiszolgáltatása, amelyek látható jelek alatt a láthatatlan kegyelmet adják meg. A keresztény egyházakban a szentségek lényegéről és számáról vallott nézetek sokszor változtak.

Katolikus felfogás szerint a szentségek a kegyelmet „ex opere operato” eszközlik ki, vagyis a végzett cselekvés eredményeként, a bennük lakozó erő következményeként. A rítus önmagában hatásos; nem függ sem annak hangulatától, akire irányul, sem annak kvalitásaitól, aki elvégzi. Bár mind a felvevőnek, mind a kiszolgáltatónak rendelkeznie kell bizonyos tulajdonságokkal, és eleget kell tennie bizonyos feltételeknek ahhoz, hogy a szentségeket érvényes és méltó módon vegyék fel, ill. szolgáltatassák ki (ilyen például első-sorban a szentség felvételének vagy kiszolgáltatásának szándéka), a szentségek Krisztus ereje által hatnak, ezért akár hitetlen vagy erkölcstelen pap is kiszolgáltathatja őket. Ez az elképzelés teljesen azonos az indiaival, amely szerint egy bráhmana eredményesen végezheti el a vallásos rítusokat akkor is, ha érdemtelen és bűnös, mert - mint Manu mondja -: „ő nagy isten, olyan, mint a tűz, mindegy az, vajon az oltáron áll-e, vagy pedig másutt található”.

E felfogás szerint a szentségek maguktól hatnak, hacsak szándékosan nem szegül valaki ellen a bennük való részesülésnek; protestáns hit szerint azonban csak akkor hozzák meg a kegyelmet, ha töredelmes, bűnbánó és hívő szívvel fogadják őket. Luther szerint, noha a kegyelem a szentségekben objektíve bennük rejlik, mégis a felvevő hite előfeltétele annak, hogy a kegyelmet elnyerhesse. A reformátusok viszont vitatják, hogy a kegyelem hatása külső jelekbe volna belefoglalható, szerintük a szentség hatása

szempontjából egyedül a hit az irányadó, ennek hiányában ui. csak valami teljesen külsőlegest, isteni tartalom nélkül valót kapnak a felvevők.

A római és a görög egyház hét szentséget ismer, Luther eredetileg hármat (keresztség, úrvacsora, bűnbánat); ma az evangélikusok és reformátusok csak kettőt (keresztség, úrvacsora) fogadnak el.

A szentségeket a szívárvány hét színével szokták jelképezni:

1. keresztség ..... fehér (tisztaság)
2. bérmálás ..... sárga (az olaj színe)
3. oltáriszentség, úrvacsora ..... zöld (remény és megifjodás)
4. bűnbánat ..... vörös (vér)
5. utolsó kenet ..... fekete (gyász)
6. egyházi rend ..... lila (papi szín)
7. házasság ..... kék (hűség)

A keresztelés vízbe mártásból vagy vízzel meglocsolásból áll, és a legrégebbi időkben folyóban való teljes alámerítéssel történt (János így keresztelt a Jordánban, Márk 1, 5), ezt a szokást egyes szekták máig megőrizték; ma már azonban többnyire háromszori vízzel meghintéssel végzik, a következő szavak kíséretében: „Megkeresztellek téged az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében.”

A keresztelésnek számos hatása van. A katolikus felfogás szerint a keresztelés eltörli az eredeti bűnt, a protestánsok szerint csak az eredeti bűn kárhozatra vivő vétkét, de a bűnre való hajlamot (concupiscentia) nem szünteti meg, ez megmarad az emberben. Általános keresztény nézet szerint a megkeresztelt új életre születik, és azzal, hogy Krisztus „magára ölti” (Gal. 3, 27), tagja lesz a gyülekezetnek, amely mintegy Krisztus testét jelképezi.

A legrégebbi időkben, amikor sok újonnan megtért vette fel a keresztséget, a megkeresztelendők többsége felnőttekből állt; ma a keresztelést legtöbbször gyermekeken végzik (akik helyett a keresztszülők válaszolnak); mivel a firenzei zsinat határozata szerint azok lelke, akik eredeti bűnben válnak meg az élettől, azonnal a pokolra kerül, hogy elszenvedje a büntetést, a gyermekkeresztelés vallási szükségesség.

A kiskorú gyermekek megkeresztelését több régi és újabb szekta (újrakeresztelők, baptisták) elvetette, mivel nem engedhető meg, hogy saját felelősséggel nem rendelkező személyek egy rítus révén elkötelezettnek érezzék magukat. Sok protestáns tagadja a keresztség természetfeletti hatását; ezek csupán a keresztény valláshoz tartozás külső jelének tekintik ezt az aktust, amely nem képes arra, hogy mágikus módon üdvösséget adományozzon; az üdvözülés bizonyosságát ehelyett a lélek felébresztésével és a gondolkodás megváltoztatásával, mindenfajta rítustól függetlenül lehet elérni.

A bérmálás, vagyis „megerősítés” (confirmatio) a hitben olyan szertartás, amellyel a felnőtt hívőket hitvallásukban megerősítik, kísértések ellenében megszilárdítják, és reszesévé teszik a kegyelem gyarapodásának. Katolikus tanítás szerint a bérmálást Krisztus tette szentséggé, de azt a bibliai helyet, amelyre hivatkoznak (Ap. Csel. 8, 14-17), nehéz egy ilyenfajta ifjúvá avatással összefüggésbe hozni, mivel ott csak a Szentlélek kézzrátéttel való átviteléről van szó. Viszont több szerző állítása szerint ilyenfajta rítusok már az első századokban szokásban voltak.

A katolikus egyházban a bérmálást csak püspök (csupán kivételes esetekben és külön felhatalmazás alapján pap) szolgáltathatja ki a megkeresztelteknek, a rítus megfelelő imákkal és szavakkal kísért kézzrátételből, valamint megszentelt, olívaolajból és balsamból kevert krizmával történő megkenésből áll.

A görög egyház is felveszi a bérmálást a szentségek közé, nála azonban minden pap kiszolgáltathatja, de kizárólag csak püspöknek van joga arra, hogy a felhasznált kenetolajat (mürhon) megszentelje.

A protestánsoknál is van hasonló rítus, az ún. „konfirmáció”. Ez azonban nem számít szentségnek, és szentelt olaj felhasználása nélkül megy végbe.

A keresztény egyház legfőbb szentsége a szentáldozás (oltáriszentség, úrvacsora), a katolikusok „eucharisziá”-nak [jó ajándék], vagy röviden csak oltáriszentségnek is nevezik. Ezt Krisztus kín-szenvedésének előestéjén, tanítványai körében vezette be azzal, hogy megtörve a kenyeret, átadta a tanítványoknak, és így szólt: „Vegyétek, egyétek: Ez az én testem”, ezután megáldotta a borral telt kelyhet, és ezt mondotta: „Igyatok ebből mindannyian. Mert ez az én vérem, [az új] szövetségé, amelyet sokakért kiontanak a bűnök bocsánatára” (Máté 26, 26-28). Az úrvacsora értelmezése körül heves viták folynak. Zwingli és sok más protestáns szerint ez csak Krisztus jelenlétének jelképe. Kálvin szerint Krisztust csak jelenlőnek gondolják közben, és kizárólag csak hatása [ereje] szerint van jelen.

Kálvin „nem a szellemi és testi táplálás azonosságát, hanem azok szimultán voltát tanítja, azaz azt, hogy az érzéki táplálással egyidejűleg következik be a Szentlélek hatása, amelynek révén Krisztus teste a hívő lélekkel egyesül”. Luther viszont Krisztus testének objektív jelenlétét feltételezi a kenyérben és borban, úgyhogy mindenki, aki áldozik, akár méltó rá, akár méltatlan, Krisztus testét és vérének veszi magához.

Luther e tekintetben közel áll a katolikus egyház elméletéhez, amely a kenyérnek és a bornak Krisztus testével való azonosításáig jutott el; ez a tanítás, hosszas előkészületek után, a negyedik lateráni zsinaton (1215-ben) nyerte el a végső szentesítést. Eszerint Krisztus a kenyérben és borban „igazán, valósággal és szubsztancia szerint” [lényegileg] (vere, realiter et substantialiter) jelen van. E nézet helyességének bizonyítékaként a szó szerinti értelemben vett szereztetési igéken (János, 6, 48-58; 1 Kor. 10, 16 skk.; 11, 20-29) kívül a régi egyházatyák kijelentéseit is idézik. A kenyeret és bort a pap az általa kimondott „szavak erejével” (vi verborum) Krisztus testévé és vérévé változtatja. Ez az átváltozás páratlan, mert a kenyér és a bor összes integráns és alkotó része megmarad, ezért a különleges „transsubstantiatio” [átlényegülés] kifejezéssel jelölik. Krisztus (a kenyér és a bor) mindegyik alakjának (színe) bármelyik részében teljes egészében jelen van, „úgyhogy az, akinek az ostya egy részét átnyújtják, mégis az egész Krisztust veszi magához”. A kenyér és a bor egész szubsztanciája (tehát nem csupán egy negyede vagy egy harmada) átváltozik Krisztus testévé és vérévé, közben azonban a kenyér és a bor külső alakja megmarad.

Krisztus az állandó alakokban [színek alatt] állandóan jelen is van. Ezért lehet Krisztus testét utazásra is elvinni, beteghez eljuttatni stb. Krisztus valóságos jelenléte azonban csak az „alakokban” valósul meg; ha a kenyér és a bor tűz által vagy másképp elpusztul, akkor Krisztus jelenléte nem tart tovább, hanem „Isten mindenhatósága folytán helyreáll a korábban megszűnt természetes rend, és Krisztus testének helyébe az a szubsztancia lép, amellyé a kenyeret és a bort a tűz változtatta”.

Az eucharisztia [eukharisztia] révén megnövekszik a megszentelő kegyelem, többféle kegyelem jön létre, és a bocsánatos bűnök elengedtetnek. Az eucharisztia megoltalmaz a halálos bűntől, és az örök üdvösség záloga. A kegyelem állapotában és éhgyomorra méltó felvenni, vagyis éjfél követően ételtől és italtól teljességgel tartózkodni kell.

Az ősi egyház, akárcsak a görögök és a protestánsok, két alakban [két szín alatt] vette az úrvacsorát, a római katolikusoknál azonban az a szokás, hogy csak a pap iszik bort, a laikusok [világiak] pedig csupán kenyeret kapnak. Ezt azzal magyarázzák, hogy így módon meggátolható a szent ital kilocsanása.

A katolikus egyház, ellentétben a protestánsokkal, az eucharisztiajának nemcsak szentségi jelleget tulajdonít, hanem áldozati jelleget is. Áldozaton ez esetben „látható adomány”-t értenek, „amelyet az istennek szabályszerűen bemutatnak, hogy annak teljes vagy részleges elpusztításával őt mint a legfőbb urat tiszteljék és imádják” (Wilmers 440. 1.). Mivel az ószövetség hitének követői számos áldozatot mutattak be, amelyek mind az isten iránt érzett imádatuk kifejezésére szolgáltak, az Újszövetség hívői sem maradhattak el mögöttük ebben a tekintetben. Az ótestamentumi állatáldozatok helyébe náluk a véres keresztáldozat vér nélküli megújításaként és folytatásaként a szentmiseáldozat lépett.

A miseáldozatot az istennek hódoló, engesztelő, hálaadó és kérő áldozatként mutatják be; az áldozat bemutatását pap végzi el Krisztus helyetteseként. Gyümölcsei egyrészt általában az egyház, az élők és a tisztítótűzben levő lelkek, másrészt a papok és a miseáldozat kiszolgáltatásában részt vevő többi személy, valamint a misén részt vevő hívők javára szolgálnak (vö. 2 Mózes 24, 1-8, ahol Mózes az áldozati állat vérének részben az oltárra, részben a népre hinti).

A latin nyelven felolvasott mise középpontjában az átváltozás áll, amelynek során Krisztus a pap szavára az oltáron jelenvalóvá lesz. Ezt egy sor szertartás fogja körül. Megelőzi az offertorium, amellyel a bort és a kenyeret a szent célra felszentelik, majd pedig követi a communio, az áldozás.

A transsubstantiációt a görög egyház is tanítja, és a szentséget áldozatnak tekinti. Az oltáriszentséget két alakban adják, de kovászos kenyeret használnak (és nem kovásztalant, mint Rómában).

Krisztus nemcsak maga bocsátotta meg különböző alkalmakkor azoknak a különböző személyeknek a bűneit, akik hozzá fordultak (Máté 9, 2; Márk 2, 5; Lukács 5, 20 skk.), hanem apostolait is felhatalmazta rá, hogy ezt megtegyék (Máté 16, 19; 18, 18; János 20, 23). Az apostolok jogutódjaiként a katolikus papok mint az isten titkainak gondnokai (vagy szétosztói) (1 Kor. 4, 1) igényt tartanak a bűnbocsánat hatalmának gyakorlására. Ezt a gyónáskor gyakorolják, amelynek során a megbocsátást kérő, a megbánástól és attól a szándéktól hajtva, hogy többet nem vétkezik, őszinte, nyílt és teljes vallomást tesz súlyos bűneiről, azért hogy a gyóntatóatyától kiszabott büntetést magára vegye. A töredelem szentsége segítségével minden a keresztség után elkövetett bűn elengedhető, éppen úgy, mint a miattuk kiérdemelt örök büntetés.

Azoknak az időben véges [ideigvaló, nem örök] büntetéseknek a bűnbánat szentségén kívül eső elengedését, amely bűnökért a bűn megbocsátása után a földi életben vagy a tisztítótűzben vezekelni kell, búcsúnak hívják. Ezt az egyház, ill. a pápa különleges alkalmakkor engedélyezheti, azon az alapon, hogy Krisztus vagy a szentek jó cselekedeteinek kincséből használ fel erre, mivel ez a kincs, amelyet ők a maguk számára nem vettek igénybe, az egyház rendelkezésére áll, hogy a közösség érdekében felhasználja.

A búcsúval tehát nem lehet a büntetést megengedni, hanem csak a büntetést lehet elengedni; ennek azonban nélkülözhetetlen előfeltétele a bűnbocsánat. Csak azok a hívők nyerhetnek búcsút, akik a



kegyelem állapotában vannak.

Megkülönböztetnek teljes és részleges bűcsút. A bűcsú akkor teljes, ha az összes időben véges [ideigvaló] büntetést elengedi (pl. jubileumi bűcsú, halotti bűcsú). Teljes bűcsút nyer, aki mentes a súlyos és bocsánatos bűnöktől, és az előírt jó cselekedeteket pontosan végrehajtja.

A részleges bűcsú elnyeréséhez szintén szükséges a kegyelem állapota, de nem feltétel a valamennyi bocsánatos bűntől való mentesség.

Csaknem minden bűcsú kiterjeszthető a purgatóriumban szenvedő lelkekre is közbenjáró könyörgés formájában.

A bűcsúról szóló tanítás volt a lutheri reformáció külső kiváltója. A protestánsok harcoltak az ellen az elképzelés ellen, amely szerint a pap megbocsáthatja a neki meggyónt bűnöket, és a pápa rendelkezhet Krisztus vagy a szentek többletédemeivel; a töredelmet teljességgel az ember lelkébe utalták.

Az utolsó kenet a súlyos betegségben szenvedő, halálba készülőnek pap által szentelt olajjal való megkenése. Ennek következtében az illető bocsánatos bűnei, valamint ezek következményei eltöröltetnek, a beteg a haláltusára megerősödik, és adott esetben eljut a gyógyuláshoz. E szentség isteni rendelése Jakab leveléből (5, 14 skk.) következik, amelyben ez áll: „Beteg valamelyitek? Hívassa el az egyház előljáróit, és azok imádkozzanak fölötte, kenjék meg olajjal az Úr nevében. És a beteget a hitből fakadó ima megszabadítja, és az Úr talpra állítja. És ha bűnöket követett el, bocsánatot nyer” (Jak. 5, 14 skk.). Márk (6, 13) szintén beszél arról, hogy a betegeket olajjal kenik meg.

A római egyház az utolsó kenetet a haldoklónak, a gyónás és az áldozás után, a betegség során csak egy ízben szolgáltatja ki, a görög egyház ellenben az ún. „könyörgőkenetet” misztikus gyógyszernek tekinti, amelyet ismételten is ki lehet szolgáltatni.

A protestantizmus ezt a szentséget teljességgel elveti.

Az egyházi rend [pappá szentelés] a katolikusoknál, a protestánsokkal ellentétben, külön szentségnek számít, mivel szerintük Krisztus, aki egyszerre volt próféta, király (Jel. 19, 16; Máté 28, 18; János 18, 37) és főpap (Zsid. 5, 1; 9, 11) is, a papságot az apostolokra ruházta át. Ezt a papságot, amelynek a (mise)áldozat bemutatása és ezzel a hívők megszentelése, valamint a bűnbánat szentségének alkalmazásával az istennel való kiengesztelése a feladata, a papi rend szentségével (sacramentum ordinis) kell szaporítani. Ennek külső jele a kézrátétel (2 Tim. 1, 6) és az istentisztelet céljára szolgáló tárgyak átnyújtása megfelelő szavak kíséretében. A szentséggel a papok „eltörölhetetlen” (indelebilis) jelleget nyernek, amelyet sem elpártolással, sem kizárással nem lehet megszüntetni, ezért hitetlen vagy elmozdított pap is szentelhet, feloldozást ellenben csak akkor szabad adnia, ha ettől az erre a célra szolgáló hatóság nem tiltotta el.

A katolicizmus végül Krisztus által rendelt szentségnek tekinti a házasságot is. Évát az isten adta élettársként Ádámnak, és ezzel létrehozta a házasságot. Később, hogy a választott nép gyors szaporodását elősegítse, engedélyezte a poligámiát. Krisztus azután visszaállította az eredeti helyzetet oly módon, hogy az egy nővel való házasságot jelentette ki egyedül jogosnak és felbonthatatlannak (Máté 5, 31; 19, 3 skk.; Márk 10, 2 skk.; Lukács 16, 18; vö. 1 Kor. 7, 10 skk.). Krisztus a házasságot az egyházzal való saját kapcsolata analógiájaként (Ephesz. 5, 24) szentségnek tekintette, ez kiderül Ephesz. 5, 32-ből, ahol a házasságot Krisztus és az egyház nagy titkának nevezik. Római katolikus felfogás szerint a házasság felbonthatatlan, csak a halál bonthatja szét. A görög egyház házasságtörésért elválaszt (Máté 5, 32 alapján). Habár a protestánsok egyháziilag megáldják a házasságot, mégsem tekintik szentségnek. Luther „külsőleges, testi dolog”-nak nevezi, „akárcsak a többi világi tevékenységet”, amely világi törvénykezésnek van alárendelve.

### *5. Ítélet és beteljesedés*

Az isten igazságos bíróként megjutalmazza mindazt, ami jó, és megbünteti mindazt, ami rossz. Az ítéletre gyakran már a földi életben sor kerül, a tapasztalat azonban arra tanít, hogy az isten az erényes embernek sok esetben boldogtalan életet ad, a bűnös megérdemelt büntetését pedig késlelteti - nyilvánvalóan azért, mert az isten útja nem azonos az emberekével, az isten nem rövid időszakokban számol, mint az emberek. Az összes cselekedet végső megítélése nem ebben a világban, hanem a túlvilágon következik majd be. A lélek a halál után, amikor már különvált a testtől, ítélet elé kerül, és tetteiért elnyeri jutalmát vagy büntetését. Az igazak az örök életre mennek (Máté 25, 46). Boldogságuk az isten közvetlen látásából áll (Máté 5, 8), az iránta érzett változtathatatlan szeretetből. Sok költő leírta, hogyan és miképp élnek az

üdvözültek az angyalok és szentek égi társadalmában. A Szentírásban csak szórványos utalások találhatók erre. Ilyen pl. az, hogy az üdvözültek „hervadatlan koszorút” hordanak (2 Tim. 4, 8; Péter 5, 4), trónuson ülnek (Jel. 3, 21), kipihenik fáradalmaikat (Jel. 14, 13), részt vesznek a Bárány menyegzői lakomáján (Jel. 19, 7-9 és 17 skk.). Noha végtelen távolság választja el őket az istentől, mégis hasonlók hozzá (1 János 3, 2), részesei az isteni természetnek (2 Péter 1, 4), és vele együtt fognak uralkodni örökkön-örökké (Máté 19, 28). Az üdvözültek között rangsor van, érdemeiknek megfelelően ugyanis a boldogság nagyobb vagy csekélyebb mértékében részesülnek. Amint mondják: „Az én Atyám házában sok lakás van” (János 14, 2), és „egyik csillag fénye is különbözik a másiktól” (1 Kor. 15, 41). Az üdvözülteknek nincs rá lehetőségük, hogy a túlvilágon még további érdemeket szerezzenek, és ilyen módon magasabb fokra emelkedjenek, mivel az uralkodó keresztény felfogás szerint kizárólag a föld a munkálkodás és a próbatétel színtere. Hiszen később megszűnik minden változás, minden átalakulás, és nem lesz többé idő sem (Jel. 10, 6).

Vannak, akik feltételezik egy „limbus” (sáv, perem, vö. „limes”), egy mennyei előtér létezését, amely a menny és a pokol között helyezkedik el. A mennynek ezt az előtérét „Ábrahám ölé”-nek nevezik. Mivel azonban Ábrahámot, a többi igazakkal együtt, akik ott várakoztak a feltámadásra, Krisztus a sírba tétele és feltámadása közötti időben (Ephesz, 4, 9) megváltotta, ez a „váróterem” ma már hiányzik az elképzelésekből. Viszont némelyek engedékeny véleménye szerint szükség van limbusra a megkereszteletlen gyermekek lelke számára, akik saját maguk büntelenek ugyan, a mennybe azonban nem juthatnak be. Azok a lelkek, akik nem egészen tiszták, hanem halálukkor bocsánatos bűn terhelte őket, vagy még le kell vezetniük bűneik büntetését, a tisztítótűzbe (purgatórium) kerülnek, hogy ott szenvedéseik révén megtisztuljanak, amíg megérnek a mennyre. A megtisztulás helyén tartózkodó lelkek sorsán földön élő rokonaik stb. enyhíthetnek imákkal, alamizsnával, miseáldozattal stb. A protestánsok és mások tagadják a tisztítótűz létezését, mivel az Újszövetség nem tesz róla említést, a katolikusok viszont azon a véleményen vannak, hogy pl. 2 Makkab. 12, 42 skk., valamint Máté 5, 25 sk.; 12, 32; 1 Kor. 3, 13 skk.; Phil. 2, 10; 1 Péter 3, 19 a purgatóriumra vonatkoznak.

Azok, akik a halálos bűn állapotában haltak meg, valamint akikből hiányzik az igaz hit, haláluk után a pokolba jutnak. Ott bűneik súlyosságától függően háromszoros büntetés a részük: 1. a kirekesztés büntetése (az isten látásában rejlő boldogságból való kirekesztés); 2. a pokol tüzeinek (Máté 25, 41 és Jel. 20, 15), az ördögökkel és elkárhozottakkal való együttlét elszenvadásának büntetése; 3. a lelkiismeret büntetése; vagyis attól a féregtől szenvednek, amely el nem pusztul (Márk 9, 44 skk.), a szakadatlan önvádtól. A pokol mint büntetés [a kárhozat kínjai] örökké tartó (Máté 3, 12; 18, 9; 25, 41-46; Márk 3, 29 ; 9, 43-48; Lukács 3, 17 ; 2 Thessz. I, 9; Zsid. 6; Jel. 14, 11; 20, 10). A katolikus teológusok érthetőnek tartják a pokol mint büntetés örökkévalóságát: „A súlyos vétkek végtelen gonosztságot feltételeznek, ezért tehát végtelen büntetést érdemelnek. Ennek elviselésére azonban véges lény nem alkalmas. Ezért ami a büntetés intenzitásából vagy nagyságából elvész, azt pótolja bizonyos mértékig az időtartam... Az isten nemcsak igazságosságát, hanem könyörületességét és bölcsességét is megmutatta azzal, hogy a súlyos vétkeket örökké tartó büntetéssel sújtja. Sok ezren, akik most az örök boldogság részesei, eltévelyedtek volna céljuktól, ha az isten a súlyos vétkeket csak időben véges, ideig tartó büntetéssel sújtotta volna..., mert épp az örök büntetéstől való félelem tartotta őket »az igaz úton, és vezette el az örök boldogsághoz«” (Wilmers: i.m. 507. 1.).

Egy másik teológus arra mutat rá, hogy a pokol mint büntetés örökkévalósága nem mond ellent az isteni bölcsességnek: „hiszen az istennek minden tetteiben elsősorban mindig saját dicsőségét kell szem előtt tartania, és a teremtésnek ezt az elsődleges célját az elkárhozottban is eléri. Továbbá az istennek nem csupán a megjavítás érdekében kell büntetnie, hanem mindenekelőtt azért, hogy a bűnnel neki okozott igazságtalanságot ismét kiegyenlítsse, és ha az elkárhozottakban az üdvösségre törekvés soha többé nem nyer kielégítést, akkor ez kizárólag a tulajdon bűnükre vezethető vissza.”<sup>111</sup>

Különösen megbotránkoztatónak tűnhet az örökké tartó szenvedés a pokolban akkor, ha elfogadjuk, hogy mindenki, aki nem hisz Krisztusban, áldozatul esik ennek, még akkor is, ha csupán azért nem vallja ezt a hitet, mert Krisztusnál régebben élt, vagy a maga korában még semmit sem hallott róla. Egyes teológusok ezért feltételezik, hogy azok, akiket önhibájukon kívül nem választottak ki az isten országa részeseivé, legalább utólag, haláluk után az alvilágban lehetőséget kapnak a megtérésre, és beléphetnek a megkegyelmezettek közösségébe. Ezzel kapcsolatban a következő bibliai helyeket szokták idézni: Máté 12, 32; 1 Péter 3, 19 skk.; 4, 6 és Jel. 22, 2.

A mennybe, a tisztítótűzbe és a pokolba az embernek, halála után, csak a lelke jut, teste pedig porrá lesz.

Az idők végeztével azután a lélek ismét egyesül korábbi testével, amidőn az isten, mindenhatósága révén, a testet feltámasztja. Amiképpen Krisztus feltámadott halottaiból, így történik majd az összes emberrel is. Ez nemcsak Krisztus győzelmének teljességét bizonyítja a halál hatalmasságai felett, hanem azt is megmutatja, hogy nemcsak a lélek, hanem az egész ember elnyeri jutalmát és büntetését. A mennyei boldogság és a pokolbeli kín ugyanis sokkal intenzívebben érezhető, ha a lélek testtel is rendelkezik. Általános elismert, hogy az isteni mindenhatóságnak nem okozhat semmiféle nehézséget, hogy azt, ami évszázadokkal korábban egy ember alkotórésze volt, az időközben végbement minden átalakulás ellenére ismét egészsé illessze össze; a teológusok megvitatták azt a kérdést is, hogy kié a test illetékességi vita esetén. Ágoston pl. azt tanítja, hogy ha az egyik ember elfogyasztja a másikat, akkor a felfalt ember testét az isten az utóbbinak, és nem az emberevőnek ítéli oda a feltámadáskor.<sup>112</sup>

A feltámadottak testi mivolta minden tekintetben tökéletes, vagyis testüket nem torzítják el betegségek és sebek; a test teljesen kifejlett állapotban van; ez megfelel a viruló felnőttkornak, amelyben Krisztus feltámadt, ezért tehát a gyermekek teste eddig a korig tovább-, az öregeké pedig visszafejlődik. Ez a test halhatatlan és romolhatatlan (1 Kor. 15, 42); az igazaknál szenvedésre képtelen, tündöklő fénytől körülvevett, mindenén áthatoló, és nincs alávetve a nehézkedés törvényének (ezért az üdvözültek képesek lebegni a levegőben), a gonoszoknál viszont a test fokozottabban hajlamos a szenvedésre, fénytelen és nyűg a lélek számára.

A feltámadás időpontjáról megoszlanak a nézetek. Egyes teológusok úgy tartják, hogy három különböző időpontban megy végbe: 1. bizonyos ószövetségi szentek (Ábrahám, Dávid) vagy Krisztus kortársai (Szent József, Keresztelő János) már röviddel Jézus halála után feltámadtak (Máté 27, 52 sk.). 2. Az igazak Krisztus újra-eljövetelekor ismét elevenek lesznek, és az akkor még élő emberekkel együtt élvezni fogják uralkodása alatt a békét és az Ezeréves Birodalom boldogságát (Jel. 20, 4 skk.). 3. A halottak általános feltámadása, az istenteleneké (hitetleneké) is, csak a végítélet napján következik be. A „khiliasztikusoknak” vagy „millenárisoknak” (az Ezeréves Birodalom tanának hívei) a véleménye szerint a világszínjáték vége ugyanis két felvonásban megy majd végbe. A szorongattatás és az Antikrisztus uralmának időszaka után eljön Krisztus, vasra veri a Sátánt, és ezer esztendőn át uralkodik a hívőkkel. Ezután a Sátán még egyszer, rövid időre elszabadul, majd pedig véglegesen alulmarad. Ekkor elkövetkezik az általános feltámadás, a végítélet, a gonoszok örök elkárhozása és a jók örök boldogsága a földre szállt égi Jeruzsálemben. Ezt a zsidó apokaliptika elképzeléseiben és 1 Kor. 15, 22-28; Jel. 20, 1 skk. szövegén alapuló tanítást egy közbenső birodalomról, amelyben Krisztus együtt él a hívőkkel, ahol minden nemes emberi törekvés megvalósul, és a legkülönbözőbb szellemi és érzéki élvezetek valóra válnak, az i. sz. első évszázadokban sok dogmatikus hirdette. A római egyház fellépett ellene, amióta Ágoston azt tanította, hogy az Ezeréves Birodalmat isten országának az egyházban történő megvalósulásaként kell értelmezni. A reformáció is elvetette (Ágostai hitvallás, 17. cikkely). Ennek ellenére sok teológus, valamint számos szekta (adventisták, „komoly bibliakutatók”, mormonok stb.) elfogadja. A katolikus és a legtöbb más egyház tanítása szerint a következőképpen megy majd végbe, közbenső birodalom közbeiktatása nélkül, a világ végső korszaka:

A világvége csak akkor közeledik, amikor az evagéliumot prédikációk révén a föld minden népe megismerte már (Máté 24, 14); közeledését a hit nagymérvű hanyatlása, álpróféták, háborúk, járványok, természeti katasztrófák és az erkölcsök általános elvadásulása jelzi. Ezután megjelenik az Antikrisztus (1 János 2, 18 és 22; 2 János 7), aki jeleivel és csodáival sokakat félrevezet (Máté 24, 24; János 5, 43; 2 Thessz. 2, 4 skk.), Góg és Mágog [Mágóg, Magóg] pogány népeit a szentek és városuk ellen vezeti (Jel. 20, 7). Uralma három évig fog tartani (Dán. 7, 25; 12, 7 és 11; Jel. 12, 6 és 14; 13, 5), azután az isten közvetlen beavatkozására véget ér (2 Thessz. 2, 8; Jel. 20, 9; Ezék. 39, 6; Dán. 11, 44 sk.). Abban az időben a világot a hét apokaliptikus csapás (Jel. 16, 1 skk.) ejti rémületbe, Szent Illés azonban, aki nem halt meg, mert az isten a földi életből kiragadta (2 Kir. 2, 11) és Henoch [Hénok, Énoh, Énok] (Zsid. 5) megvigasztalja (Jel. 11, 3). Ezután a zsidóknak a világon szétszóródott tíz törzse visszatér Jeruzsálembé, és áttér a kereszténységre. Az Antikrisztus bukása és a világvége kezdete között (Dán. 12, 11 sk. szerint) 45 nap telik el. Az ezt követő eseményeket az evangélium a következő szavakkal beszéli el:

„Rögtön e keserves napok után a Nap elsötétedik, a Hold nem ad világosságot, a csillagok lehullanak az égről, és az eget erői megrendülnek. Ekkor megjelenik az égen az Emberfia a jele. A föld minden népe a mellét veri majd, és látja, amint eljön az Emberfia az ég felhőin hatalommal és nagy dicsőséggel. Elküldi angyalait nagy harsonazengéssel, s összegyűjtik a választottakat a négy táj felől, az eget egyik szélétől a másikig” (Máté 24, 29-31).

„...az Emberfia... fönséges trónján foglal helyet. Összegyűjtenek színe elé minden népet, ő meg elválasztja őket egymástól, mint a pásztor elkülöníti a juhokat a bakoktól. A bárányok jobbán állnak

majd, a bakok pedig balján.”

„Ekkor a király a jobb oldalán állóknak azt mondja: Jöjjetek, Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdete óta nektek készített országot.”

„Ekkor a bal oldalon állókhoz is szól: Távozzatok tőlem, átkozottak az örök tűzre, amely az ördög és angyalai számára készült... És ezek majd az örök büntetésre mennek, az igazak pedig az örök életre” (Máté 25, 31-34, 41, 46).

A végítélet után a jelenlegi anyagi világ teljes átalakulása megy majd végbe. Akkor az Úr napján az ég a tűztől megsemmisül, és az elemek a hőségtől megolvadnak, azután új ég keletkezik és új föld, amelyen isteni ígéret szerint igazságosság lakozik (2 Péter 3, 12 skk.; Jel. 21, 1).

Amidőn a földet az isten szította tűz (Zsolt. 97, 3 skk.; 2 Thessz. 1, 8; 2 Péter 3, 7) minden fizikai és erkölcsi szennytől megtisztította, akkor majd leszáll az „új Jeruzsálem” az égből (Jel. 21, 2), s ég és föld egyesül. Az „új Jeruzsálem” pompájáról, drágakövekkel díszített falairól és kapuiról, színaranyból készült utcáiról és élő vizének kristálytisztá folyásáról lelkesült képet fest az Apokalipszis két utolsó fejezete. Különösen azt hangsúlyozza, hogy a csodavárosban nincs éjszaka, és hogy nincs szükség a Napra és a Holdra, mert az isten dicsősége állandóan megvilágítja. Aquinói Tamás szerint az égitestek örök nyugalomban maradnak, az emberek nem isznak, nem esznek, és nem is szaporodnak, szerveiknek nincs többé semmilyen vegetatív funkciójuk, hanem csupán a test szépségét és a Teremtő dicsőítését szolgálják. Mivel az állatokat és növényeket csak az emberi élet fenntartásáért teremtették, most nélkülözhetővé válnak: az új föld ezért flóra és fauna nélküli lesz. Mások viszont úgy vélik, hogy a megdicsőült föld teljességgel paradicsommá válik, és ezért gazdag növény- és állatvilág is él majd rajta. E tekintetben Jesaja próféta leírására (11, 6, 8 és 9) hivatkoznak, amely a messiás békebirodalmáról ezt mondja: „Együtt lakik majd akkor a farkas a báránnyal, s a párduc együtt tanyázik a gödölyével; együtt él majd borjú, oroszlán és juh, és parányi gyermek terelheti őket... A csecsemő vígan játszadozik a vipera lyukánál, s az áspiskígyó üregébe dugja kezét az anyatejtől elválasztott kisdted. Nem ártnak, és nem ölnek sehol szent hegyemen, mert eltölti a földet az Úr ismerete, mint ahogy a vizek betöltik a tengert.”<sup>113</sup>

## A KERESZTÉNY VILÁGTÖRTÉNET

Luther Márton *Supputatio annorum mundija* alapján; német fordítása *Chronica des Ehrnwirdigen Herrn. D. Mart. Luth. Deudsch. Witeberg, Widerumb gedruckt durch Hans Lufft 1551* címmel Johannes Aurifaber munkája.

Az előszóban írja Luther: „Ezt az évszámítást kizárólag saját használatomra jegyeztem volt fel. Nem pedig azért, mintha ez krónika vagy história lenne, hanem csupán egy táblázat, amelyet szem előtt tarthatok, és amiben könnyen megnézhetem, hogy a történelem kora és évei hogyan vannak megírva a Szentírásban.”

Illés próféta tanítványainak mondása:

Hatezer évig fog állani a világ

Kétezer                      gazdátlan

Kétezer                      a Törvény

Kétezer                      Krisztus

Ez egy hét hat napja Isten számára. A hetedik nap az örök Szombat. 90. zsoltár és 2 Péter 3

Az ÚRNAK ezer év annyi, mint egy nap.

<i>Év a világ kezdetétől</i>		<i>Év Krisztus születése előtt</i>
	Világteremtés	3960
1	Bűnbeesés (Gen. 3)	

113 Bautz, J.: *Der Himmel*. [Az ég.] Mainz, 1881. 179. 1., *Weltgericht und Weltende*. [Végítélet és világvége.] Mainz, 1886, 273 skk.

<i>Év a világ kezdetétől</i>		<i>Év Krisztus születése előtt</i>
130	Séth [Szet] születése (Gen. 5,3)	3831
235	Énós [Enós] születése (Gen. 5,6)	3726
325	Kenán [kainán] születése (Gen. 5,9)	3636
395	Mahalálél [Máháleel, Mahalálel] születése (Gen. 5,12)	3566
460	Járed [Jared, Járéd] születése (Gen. 5,15)	3501
622	Henoch [Hénok, Énoókh, Hánoch, Enoch] születése (Gen. 5,18)	3339
687	Metusela [Matuzsálem, Methuséláh, Metuséláh, Mathuséla] születése (Gen. 5,21)	3274
874	Lámech [Lámech] születése (Gen. 5,21)	3274
930	Ádám meghal (Gen. 5,5)	3031
987	Henochot Isten elragadja (Gen. 5,24)	2974
1056	Noé születése (Gen. 5,28)	2905
1556	Jáfet születése (Gen. 5,32)	2405
1558	Sém [Szém, Szem] születése (Gen. 5,32)	2403
1560	Hám [Kám, Khám] születése (Gen. 5,32)	2401
1660	Vízözön	2305
1666	Arpaksád [Árfázád, Arphaksád] születése (Gen. 11,10)	2301
1693	Selah [Sále, Séláh, Sélah, Séla] születése (Gen. 11,12)	2268
1723	Éber [Héber] születése (Gen. 11,14)	2238
1756	Bábel tornya	2205
1757	Peleg [Fáleg, Péleg] születése (Gen. 11,16)	2204
1787	Regu [Reu, Réu, Réhuel, Reguel, Raguél] születése (Gen. 11,18)	2174
1819	Serug [Szárug, Sérug, Sárukh] születése (Gen. 11,20)	2142
1849	Náhor [Náchor, Nákhor] születése (Gen. 11,22)	2112
1878	Terah [Táre, Tharé, Tera] születése (Gen. 11,24)	2083
1948	Ábrahám születése (Gen. 11,26)	2013
2048	Izsák szül (Gen. 21,5)	1913

<i>Év a világ kezdetétől</i>		<i>Év Krisztus születése előtt</i>
2108	Jákob születése (Gen. 25,26)	1853
2196	Júda születése	1765
2224	Perec [Fárezs, Pérec, Fáres] születése (Gen. 38,29)	1737
2234	Hecron [Eszron, Eszrom, Esrom, Hesron] születése	1727
2238	Egyiptomba költözés	1723
2373	Mózes születése	1588
2453	Kivonulás Egyiptomból	1508
2890	Dávid király lesz	1071
3960	Krisztus születése	-

Luther munkájában ezenkívül még számos időpontot közöl Izráel népe, a rómaiak, bizánciak és a német—római császárság történetéből.

Luther történelmi táblázatából itt csak a világ korának kiszámítása szempontjából fontos, az első nemzedékekhez tartozó emberek adatait közöljük, akikről a hivatkozott bibliai helyek alapján kitérünk, hogy évszázadokig éltek. A Jézus családfájában (Máté 1, 2-17 és Lukács 3, 23-38) Hecron és Dávid között szereplő személyeknek Luther nem közli a pontos születési adatait, megjegyzi azonban, hogy igen soká éltek. Boáz születésétől Dávid születéséig 350 évet számít. Dávidtól kezdve Jézus ősei szerinte a mainak megfelelő életkort értek meg.

Az első évezred Ádámmal kezdődik, és Kr. e. 2961-ben „hetedik unoká”-jával, Henochhal ér véget. „Ez a legfennköltebb kor volt ily jeles atyák alatt.”

A második évezred Kr. e. 1961-ben végződik. „Szemirámisz uralkodott ebben az évben (Ó-Bábelben.” Ez idő tájt halt meg Noé.

A harmadik évezred kevéssel Ábrahám elhivatása előtt, Kr. e. 1938-ban kezdődik, és nem sokkal Dávid és Salamon kora után végződik.

A negyedik évezred Krisztus előtt 961-ben kezdődik, és Krisztus születésével végződik.

Az ötödik évezredben, a világ teremtése utáni 3990. évben következett be Krisztus halála és feltámadása. „Csaknem három évvel a feltámadás után az apostolok tanácsában nyilvános határozattal hatályon kívül helyezték a törvényt, és a törvénytől való függetlenséget nyilvánosan kihirdették.”

A hatodik évezred (a teremtés után 4961-től Krisztus születése után ezer évvel kezdődik „ennek az ezernek a vége felé igen elszabadul az ördög, és a római püspök Antikrisztussá lesz, még a kard hatalmával is”. A teremtés utáni 5500. évhez Luther megjegyzi: „Ez a jelenlegi 1540. éve Krisztusnak, 940. éve Mahometnek és 960. éve a pápának. Remélhető, hogy közel a világvége, mivel a világ éveinek hatodik ezere nem fog letelni. Éppúgy, amint Krisztus halálának harmadik napja sem telt el. Hanem reggelen feltámadott, amely a harmadik napnak közepe. Ugyanúgy, amint az első napnak csaknem a közepe táján fogattatott volt el. Mostan tehát mi a világ éveit hatodik évezrednek közepe táján vagyunk.”

A latin szöveget először Wittenbergben nyomtatták ki 1541-ben, második kiadásban 1545-ben. Megjelent (F. Cohrs bevezetőjével) Luther összes műveinek (*D. Martin Luthers Werke*) 53. kötetében (Weimar, 1920) 1-184. lap. Az itt közölt fordítás első ízben Wittenbergben jelent meg, 1550-ben, új kiadásai 1551-ben, 1553-ban, 1559-ben láttak napvilágot. - A bibliai időszámításról I. még R. Kittel cikkét a *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. [A protestáns teológia és egyház reálenciklopédiája.] (3. kiad.) 21. köt. 639-650. 1. és az ott felsorolt irodalmat.

ÁTTEKINTÉS A NAGY KERESZTÉNY HITVALLÁSOK TANÍTÁSAINAK KÜLÖNBBSÉGEIRŐL

G. B. Winer: *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der christlichen Kirchenparteien* [A keresztény egyházak tantételeinek összehasonlító ismertetése] c. műve (4. kiad. Leipzig, 1882. 262 skk.) alapján

Római egyház	Görög ortodox egyház	Evangélikusok	Reformátusok
A kereszténység a Krisztus által az emberiséggel közölt isteni kinyilatkoztatás, amelynek megismerése			
1. a Bibliából és 2. a hagyományból lehetséges,		kizárólag a Bibliából lehetséges,	
ezeket a Szentlélek különleges hatása alatt 1. írták le, és 2. hagyományozták.		amelyet a Szentlélek különleges hatása alatt jegyeztek le.	
A Biblia értelmezése a Szentlélek állandó irányítása alatt álló egyház feladata,		Az egyházban nincs a Biblia értelmezésére szolgáló hatóság, a Biblia isteni tartalma minden kereszténynek feltárul.	
végső fokon a csalhatatlan pápáé			
Az isten hármas egység, vagyis az isteni lény természete és méltósága szerint három, egymással teljesen azonos személyből áll.			
A Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik.	A Szentlélek egyedül az Atyától származik.	A Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik.	
A hármas egységből álló istenen kívül az istentiszteletnek nincs más tárgya.			
Ennek ellenére üdvös dolog az eredeti büntől mentesen fogantatott Szűz Máriához,		A szentek, képek és ereklyék mindenfajta tisztelete kivétel nélkül elvetendő, mert ellenkezik a Szentírással.	
valamint a szentekhez mint az istennél közbenjárókhöz folyamodni és képeiket, ereklyéiket tiszteletben részesíteni.			
Az ember romlottnak születik, ez azonban nem volt eredeti sajátsága az emberi nem kezdetétől. Ádám ugyanis mint az első ember, amikor az isten kezéből kikerült,			
(természetes szellemi erőin kívül isteni adományként) alkati szentséggel és halhatatlansággal rendelkezett.	halhatatlansággal, tökéletes bölcsességgel és az értelem uralma alatt álló akarattal rendelkezett.	vele született, természetéhez tartozó, eredeti „igazságérzettel” ( <i>iustitia originalis</i> ) és halhatatlansággal rendelkezett.	
Az első bűnnel Ádám és leszármazottai elvesztették			

Római egyház	Görög ortodox egyház	Evangélikusok	Reformátusok
ezeket az isteni kegyajándékokat, és a jóra való törekvés meggyengült bennük.	a halhatatlanságot, és a rosszra irányuló törekvés hajlamukká vált.	a <i>iustitia originalis</i> , és (lelki dolgokban) természetük teljes megromlása következett be.	
Ebben az állapotban a természetes ember már bűnös az isten előtt, még mielőtt ténylegesen elköveti a bűnt (eredeti bűn).			
Az eredeti bűn a <i>carētia iustitiae originalis</i> ből áll, a gonosz kívánság viszont önmagában nem bűn, csak a bűnhöz vezet.		A gonosz kívánság határozottan maga az eredeti bűn.	
és gonosz vágyainak engedve, ismételten bűnöket követ el,			
pedig az — istennek kedves — jóságra való törekvés nem hiányzik belőle teljesen, természetes állapotában sem cselekszik kizárólag csak rosszat.		minthogy az istennek tetsző jóságra teljesen képtelen, és semmi mást nem képes elkövetni, csak bűnt.	
Jézus Krisztus, az istennek emberré lett, kétféle, szétválaszthatatlanul összekapcsolódott természetű fia, az isten örök végzése szerint megszerezte az emberiségnek a kibékülést az istennel, és az örök boldogságot úgy, hogy halálával elégtételt szolgáltatott az istennek a világ bűneiért.			
Hogy az emberek a kibékülés és az üdvözülés részesei lehessenek, annak előfeltétele a lelki újjászületés. Ez az emberben			
a Szentlélektől ösztönözve és támogatva megy végbe.		a jósághoz szükséges saját erői teljes hiányában, csak a Szentlélek hatására indulhat meg, és fejződhet be.	
Ezt a segítséget az isten minden embernek kivétel nélkül felkínálja		csak azoknak az embereknek kínálja fel, akiket örök érvényű feltétlen határozatával az üdvösségre kiválasztott,	
ha azonban nem kívánnak élni vele, visszautasíthatják azt.		és a kiválasztottak ezt nem utasíthatják vissza.	
Az isten az embert, hogy az üdvösség részese lehessen, megigazulttá nyilvánítja,			
vagyis alkati igazságérzettel ruházza fel, és azokkal a jó cselekedetekkel, amelyeket annak következtében véghezvisz, kiérdemli a kegyelem gyarapodását és az örök boldogságot.		Krisztus kedvéért, könyörületből. Krisztus érdeme azonban a hit által válik hatékonnyá. A jó cselekedetek, bár szükségesek, csupán a hit gyümölcsei.	
Az ily módon megigazult többet tehet, mint hogy az isten parancsait követi, és az evangéliumi útmutatások megtartása segítségével az erkölcsi tökéletesség és a mennyei boldogság magasabb fokára juthat;		Az ily módon megigazult azonban sohasem tehet többet annál, mint hogy követi az isten parancsait,	
halálos bűn elkövetésével azonban a kegyelem állapotát ismét elveszítheti,		és a kegyelmet még súlyos bűnök elkövetésével sem veszítheti el teljesen.	



Római egyház	Görög ortodox egyház	Evangelikusok	Reformátusok
a kisebb vétkek azonban, amelyek természetük miatt nem visznek kárhozatra, külön elégtétellel levezekélhetők.		a kisebb, nem szándékos vétkek, amelyek kárhozatra vinnék, az isten kegyelméből, Krisztus érdemei kedvéért, megbocsátást nyernek.	
A halálos bűnök nem közömbösítik szükségszerűen a hitet.		A halálos bűnök sosem férnek össze a hittel.	
Az ember újjászületését az isten igéje és azok szentségek eszközlik ki, amelyek ereje			
azok felvevőjében ex opere operato működik,		kizárólag a hívőkben (ill. a kiválasztottakban) jut kifejezésre,	
ha az azokat kezelő pap cum intentione végzi el őket.		anélkül, hogy ehhez a papok intenciójára volna szükség.	
Ezekből a szentségekből hét van: keresztség, bérmálás, oltáriszentség, bűnbánat szentsége, házasság, egyházi rend			
és utolsó kenet	és a (betegek) megkenése.	Ilyen szentség csupán kettő van: a keresztség és az úrvacsora.	
Aki anélkül hal meg, hogy teljes elégtételt adott volna,		A tisztító tűz és minden, ami ezzel kapcsolatos, emberi kitalálás.	
az a tisztító tűzbe kerül, és ott, mielőtt a mennybe jut, megtisztító szenvedéseket kell kiállnia. Az egyház nyújtotta búcsú, gyászmisék, valamint más kegyes cselekedetek megrövidítik az elhunytak tisztító tűzbeli gyötrelmeit.	az a magános lelkek közbenső állapotába kerül, ahol (lelkiismereti) kínokat szenved büneiért; ebből az állapotból alamizsna, halotti misék stb. szabadítják ki, amennyiben ezek az istent arra bírják, hogy az elhunyt gyötrelmeinek könyörületből véget vessen.		
Jézus Krisztus egyháza			
Krisztus és az ő földi helytartója, a pápa irányítása alatt egyesített gyülekezete valamennyi Krisztusban hívőnek, a kegyes hitűeknek éppúgy, mint a kegyesség nélkülieknek.	annak feje, Krisztus vezetése alatt egyesült gyülekezete azoknak, akik az apostolok hagyományozta és egyetemes zsinatoktól jóváhagyott valamennyi hitcikkelyt elfogadják, vallják.	a szenteknek Krisztus mint láthatatlan vezető alatt egyesült gyülekezete, amely gyülekezetben tisztán hirdetik az evangéliumot, és helyesen szolgáltatják ki a szentségeket. (A kegyes hit nélküliek a megkeresztelték között csak külsőlegesen tagjai az egyháznak).	
Ezen a (látható) egyházon kívül nincs üdvözülés.		Ezen az igazi (láthatatlan) egyházon kívül nincs üdvözülés.	
Az egyház a Szentlélek állandó befolyása alatt áll, ezért a hit dolgaiban tévedhetetlen.		Az igaz egyházat a Szentlélek vezérli a legteljesebb igazságra.	
Az egyházi szolgálatokhoz külön erre alkalmas személyekre van szükség,			

<b>Római egyház</b>	<b>Görög ortodox egyház</b>	<b>Evangélikusok</b>	<b>Reformátusok</b>
akik a többi keresztényektől lényegileg különböző rendet alkotnak. Ez a rend papi hivatalok és méltóságok (püspökök, papok .stb.) számos fokából áll, amelyek jogköre különböző.		akik a többi kereszténytől csak hivataluk tekintetében különböznek, és akik közül mindnek azonos a tiszte és hivatali jogköre.	
A püspökök közül az első (primas) Róma püspöke (mint Péter apostol utóda, az egyház látható feje.	A püspökök között a pátriárkák a legmagasabb rangúak, egymás között viszont egyenlők.	Az isteni jog szerint nincs közöttük első, amint hogy látható papi feje sincs az egyháznak,	
A püspökök, a pápa vezetésével	A püspökök		
egyetemes zsinattá egyesülve, képviselik az egyházat, és a Szentlélek irányítása alatt tévedhetetlenül kell dönteniük a hit és az egyházi élet dolgairól,		és ha zsinatra gyűlnek egybe, csak isten írott igéjének értelmében dönthetnek.	
a tévedhetetlen, ex cathedra nyilatkozó pápának azonban hitbeli döntéseihez nincs szüksége ilyen zsinat jóváhagyására.			
Minden papot szabályszerűen fel kell avatni. Tisztségre felszentelik			
a papi szentséggel, amely		a kézrátétel apostoli szokásával, amelyet	
az eltörömlhetetlenség jegyét ruházta rá,			
és amely szertartást csak püspök végezhet el.		minden papi személy elvégezhet.	
A papok nőtlenségre kötelezik magukat.	A püspököknek nőtlenségnek kell lenniük, a papoknak és diakónusoknak pedig tilos második házasságot kötni, ellenkező esetben elvesztik a papi funkciók elvégzésére kapott meghatalmazást.	Nincsenek azonban nőtlenségre kötelezve.	
Valamennyi pap egyaránt hirdetője az evangéliumnak és kezelője		A papi hivatal az evangélium hirdetéséből és a szentségek kiszolgáltatásából, valamint a kulcsok hatalmának gyakorlásából áll.	
az öt szentségnek (kereszttség, bűnbánat, oltáriszentség, házasság és utolsó kenet)	a hat szentségnek (kereszttség, bérmálás, bűnbánat, oltáriszentség, házasság és betegek kenete)		
valamint bemutatója a miseáldozatnak.			
Egyedül csak a püspökök jogosultak			
a bérmálásra és a papi szentség kiszolgáltatására.	a papi szentség kiszolgáltatására.		

<b>Római egyház</b>	<b>Görög ortodox egyház</b>	<b>Evangélikusok</b>	<b>Reformátusok</b>
Az egyházi szertartások az istentisztelet részei; közülük számos apostoli eredetű, és a szentségekkel kapcsolatosakat a papoknak, ha nem akarnak halálos büntetést elkövetni, nem szabad mellőzniük.		Az egyházi szertartásokat minden részegyház a gyülekezet igényeinek megfelelően az isten igéjével összhangban maga alakíthatja ki.	
A képes ábrázolások és az oltárok			
a kultusz és az áhítat lényeges segédeszközei.		csak kismértékben (egy oltár mint az úrvacsora asztala) alkalmazhatók a templom díszítéseként.	a templomban egyáltalán nem tűrhetők meg.

## IV. Az egyházak és a szekták

### *Bevezető megjegyzések*

A kereszténységnek az igazság problémájával kapcsolatban elfoglalt szellemi álláspontja pontosan az ellenkezője a hinduizmusénak. Az utóbbi felőleli valamennyi vallásos hitformát a primitív szellemtisztelettől az átszellemült teopantizmusig<sup>114</sup>, megtűri egymás mellett a legalsóbb rendű és a legmagasabb rendű áhítat- és kultuszformákat, mert mintegy az isteni felé irányuló emberi törekvések megnyilvánulásainak tekinti őket, amelyek egymástól csak fokozatilag, nem pedig lényegileg különböznek. Ezért azután „mindenben toleráns, mindenben engedékeny, mindent befogadó, mindent elnyelő”, és a szektásság nem játszik benne jelentős szerepet. A kereszténység ellenben exkluzív, türelmetlen mindenfajta „tévelygéssel szemben, amely megfosztja az istent a tisztelettől és az embert az üdvösségtől” (F. J. Stahl), és kifejezetten hamis nézetnek tartja azt, „hogy az ember bármelyik vallás tisztelete révén megtalálhatja az örök üdvösséghez vezető utat, és eljuthat az örök üdvösséghez”. Kúprianosz azt mondta: „Akinek nem anyja az egyház, annak nem lehet édesatyja az isten”, és a firenzei zsinat 1439-ben leszögezte, hogy „minden pogány, zsidó, eretnek és szakadár örökre elkárhozik”. A kereszténység egész története tele van vallásháborúkkal, amelyekben olyan teológusok küzdöttek egymással, akiknek nézetei lényegében azonosak voltak, és csupán olyan pontokban tértek el egymástól, amelyek a különböző hindu rétegek és szekták véleményeltéréseihez képest teljesen jelentéktelenek. A hitfelekezetekkel a kereszténységen belül nekik tulajdonított rendkívüli jelentőség miatt behatóbban kell foglalkozni, mint más vallások szektáival.

A keresztény egyházak és szekták száma áttekinthetetlenül nagy. Még ha mellőznénk is mindazokat, amelyek ma már nem léteznek, és csak azokra korlátozódnánk, amelyeknek bizonyos jelentőségük van, történetük, tanaik és szervezetük rövid leírása akkor is sok kötetet töltene meg, hiszen egyetlen olyan mű, mint amilyen pl. a *Yearbook of the Churches* [Egyházak évkönyve] jóval több mint 200 egyházi gyülekezetet sorol fel az Egyesült Államokban. Ebben a könyvben ezért meg kell elégednünk azzal, hogy csupán kb. kilencven egyházat és szektát említünk meg, és jellemezünk röviden. Az áttekinthetőség kedvéért nem ajánlatos az egyes vallási közösségeket történeti sorrendben tárgyalni. Így a földrajzi szempontot vettem alapul, ennek megfelelően a régi keleti egyházakkal kezdem, azután áttérek Kelet-Európa egyházaira és szektáira, majd Dél-Európa katolikus egyházairól és azok szakadárjairól beszélek, hogy azután az észak-európai és észak-amerikai protestánsokról szóljak. Befejezésül a nem nyugati népek sorában kialakult szektákról lesz szó.

### *i. A régi keleti egyházak*

#### *a) A monofiziták*

A szírek. Szíriában már Krisztus korában voltak hívei tanainak (Máté 4, 24 és Márk 7, 26); egy legenda szerint Abgar edesszai király levelezett Krisztussal. Damaszkusz és Antiochia már korán kiemelkedő szerepet játszott a keresztény vallás történetében. Jellemző, hogy a dogmatikai egyházszakadások éppen Szíriában régóta oly nagy szerepet játszottak, hogy a szírek még ma is két külön nemzetre oszlanak, és még írásuk is eltér egymástól. A monofiziták (jakobiták) és a nesztoriánusok kölcsönösen csaknem annyira gyűlölik egymást, mint közös ellenfelüket, a muszlimokat.

A Krisztus egyetlen isteni természetét megfogalmazó tanítás Zénó és I. Anastasius keletrómai császárok alatt terjedt el a szírek között. I. Justinianus alatt azonban csaknem valamennyi szír püspököt megfosztották hivatalától, mert nem voltak hajlandók elismerni a khalkédóni zsinat (i. sz. 451) határozatait. A monofiziták ügyének újbóli felvirágoztatása érdekében Theodosziosz, a Konstantinápolyban fogva tartott alexandriai pátriárka 541-ben püspököket szentelt fel, akik minden üldözés ellenére azt hirdették, hogy Krisztusban csak egy isteni természet van. A monofizitizmus legfáradhatatlanabb és legsikeresebb előharcosa Jakab volt, aki szegényes öltözéke miatt a BaradaI [Baradaeus] melléknevet kapta (1578-ban). Követőit jakobitáknak hívják. Pátriárkájuk az „antiochiai pátriárka” címet viseli, noha már régen nem ebben a városban székel, hanem egy Diarbekir [Dijarbekir] melletti kolostorban a Tigris

---

<sup>114</sup> E felfogás szerint az isten minden, és mindent magában foglal. - Szerk.

felső folyásánál vagy Jeruzsálemben, a Szt. Márk-kolostorban.

A dél-indiai úgynevezett Tamás-keresztények eredetileg nesztoriánusok voltak, és a portugálok egyesítették őket a római egyházzal; a 17. században egy részük a jakobita pátriárkának rendelte alá magát, és az antiochiai rítussal együtt a monofizita hitet is átvette, később azonban részben ismét önálló lett.

A koptok. A koptok, azaz Egyiptom lakói (a „kopt” szó a görög [Ai]güpt[osz]-ból keletkezett arab qubt szó Európában először a 16. században használt származéka) Szent Márkot tekintik egyházuk alapítójának; ez az egyház azután a kiváló alexandriai teológusok révén nagy hírnévre tett szert. Később azonban Egyiptom sokat veszített fényéből, és ellentétbe került a nagy katolikus egyházzal, mivel a monofizita tanoknak hódolt. A muszlim uralom alatt a kopt egyház számára az elnyomatás időszakai a nyugaloméval váltakoztak; a pátriárka, noha még mindig alexandriai pátriárkának hívják, a 11. század óta Kairóban székel.

Jellemző erre az egyházra az istentiszteletben használt nyelvek hármassága: egyes formulák görögül, a zsoltárok és imák koptul hangzanak el, a többi arab nyelven. A kultusz nagyon hosszadalmas volt, ezért a hívők régebben mankót vittek magukkal, hogy erre támaszkodjanak. A böjtnapok száma rendkívül nagy. Jelentős a női és férfikolostorok száma, az utóbbiakból kerül ki a magasabb rangi klérus.

Az abesszinek. Az abesszin császárság államegyháza hosszú időn át függő viszonyban volt a kopttól; legfőbb papját, az abunát a kairói kopt pátriárka nevezte ki. Ezt a szokást a 13. században vezették be, mert az akkori abuná, a szentként tisztelt Takla Haimánót azt hitte, hogy csak ezen a módon biztosíthatja egyháza számára a teológiai élet megújulását. 1946-ban ez a függőségi viszony megszűnt. Etiópia 1949 óta saját patriarkátussal rendelkezik.

Az abesszinek monofiziták, mégis vitákat folytatnak arról, hogy – annak a tanításnak értelmében, amely szerint Krisztusnak csak egy (mégpedig isteni) természete van – Krisztusnak csak kétszeri születését kell-e feltételezni (a Fiúnak az Atya általi öröktől fogva történt nemzését és ideiglenes emberré válását), vagy egy harmadikat is (a Jordánban történt megkeresztelés által). A hivatalos egyház a kétszeri születés tanát vallja, de a másik, amely csak 200 éve keletkezett, egyes vidékeken szintén hívőkre talált. Az abesszin egyház alapításának ideje bizonytalan, az adatok a 4. és 5. század között ingadoznak. A jelenleg már csak egyházi célra használt, etióp nyelven készült 81 szent irat között a lutheri Biblia 65 könyvének kívül még egy sor apokrif, a későbbi hagyományhoz tartozó mű is van. A papok felszentelésük előtt megnősülhetnek, utána azonban már nem. Ha egy pap felesége halála után ismét meg akar nősülni, le kell mondania hivataláról. A világi papokon kívül számos szerzetes és apáca is van. Az istentiszteletben erősen kidomborodik a szertartásjelleg, és igen sok időt vesz igénybe; szentségként csak a keresztelést és az oltáriszentséget ismerik el. A sok szentnek sok böjtnapot ajánlanak fel, a böjtnök bűneltörő hatást tulajdonítanak. Mivel számos zsidó szokást gyakorolnak (körülmetélés, étkezési törvények, a szombat megülvése), a honi hagyomány feltételezi, hogy az országban a kereszténység felvétele előtt a zsidó vallás uralkodott; ezt Sába királynője, akit Salamon a dinasztia ősnőjévé tett, terjesztette el. Több kutató azonban úgy véli, hogy az ország a térítés előtt pogány volt, és a zsidó szokásokat, amennyiben azok nem voltak ismertek Egyiptomban is, csak későbbi zsidó bevándorlók honosították meg.

Az örmények. Arméniát [Örményországot] állítólag már Tádé [Taddeus] apostol keresztény hitre térítette, sőt ez volt az első ország, ahol ezt államvallásként bevezették. Ha ebben a hagyományban van némi igazság, akkor Krisztus tanai semmiképp nem lehettek megszakítás nélkül és általánosan uralkodók, mert a tulajdonképpeni keresztény hitre térítést csak a 3. században kezdte el egy előkelő parthus férfi, Gergely, a felvilágosító, miután Anáhita istennőnek Artaxatában, a birodalom fővárosában levő templomát a földdel egyenlővé tette. Gergely volt Arménia első „katholikosz”-a (főpapja); tisztségét a kaiszareiai metropolitától nyerte, és fiaira is tovább örököltette. Utódai közül kitűnt Szahak katholikosz (+ 439-ben); barátja, Meszrop megalkotta az örmény írást, és lefordította a Bibliát. 500 után nagy egyházi gyűléseken ítélték el a khalkédóni zsinat (451) tanait, és a szigorú monofizita dogmákat ismerték el egyedül helyesnek. Az örmény önállóság megszűnéséig (1375) az ország kormányzata támogatta az örmény egyházat, amely később a perzsa, török és cári uralom alatt, politikai harcok és ellentétek ellenére is fennmaradt.

#### b) A nesztoriánusok

A nesztoriánusok. Nesztoriosz [Nestorius], konstantinápolyi pátriárka (+ kb. 450), a monofizitizmus elleni harcban azt tanította, hogy Máriát nem szabad az isten szülőanyjának nevezni, mert az isten nem született, és nem szenvedett. Legfeljebb Krisztus az, akiről ezt el lehet

mondani. Krisztus isteni és emberi természete között éles különbséget tevő tanítását az államegyház elvetette, őt magát száműzték. Követői azonban Kelet-Szíriában külön egyházat alapítottak, amely a monofizitizmust, valamint a görög és római katolicizmust mereven elutasítva, önállóan fejlődött, és Perzsiára, továbbá Indiára is kiterjedt, sőt még Kínában is térített, amint azt egy Szinganfuban [Hszienfu] 781-ben szír és kínai nyelven írott felirat bizonyítja. A mohamedán kalifák és a mongol uralkodók alatt többnyire akadálytalanul fejlődött, évszázadunk közepe óta azonban erősen visszaesett, és ma már csaknem kizárólag a kurd hegyvidéken és az Urmia-tó mellett élnek hívei. Annak érdekében, hogy a törökök és kurdok elnyomásától szabaduljanak, sokan kivándoroltak Észak-Amerikába; itt az „asszír egyház” pátriárkája Chicagóban székel.

Ide számítanak a dél-indiai úgynevezett Tamás-keresztények. Ezek nevüket Tamás apostolra vezetik vissza, aki állítólag a hinduknak elvitte az evangéliumot. Nem bizonyos, mikor jutottak el Nesztoriosz tanai Indiába; a 8. században mindenesetre már szoros kapcsolat jött létre Szíriával. A portugálok kísérletet tettek rá, hogy a Gangesz-vidéknek ezeket a „szír” keresztényeit a pápa alattvalóvá tegyék, rájuk kényszerítették a diamperi zsinat 1599-ben hozott határozatait, a többség azonban 1653-ban felbontotta a kényszerű uniót. 1665-ben ezeknek a nesztoriánusoknak egy része a monofizita jakobitákhoz csatlakozott.

A nesztoriánusok egyházi nyelve az ószír, elvetik a képek tiszteletét, megünneplik a szombatot és a vasárnapot, nem esznek disznóhúst, sok böjtnapot tartanak, és megengedik a papok házasságkötését.

## 2. A görög ortodox egyház és a vele kapcsolatos szekták

### a) A görög ortodox egyház

„A keleti (tész anatólész) ortodox katolikus és apostoli egyház”, ahogyan a hivatalos megjelölés szól, nagyszámú autokephalosz [önálló] egyházra esett szét. A konstantinápolyi, alexandriai, antiochiai, jeruzsálemi patriarkátusokon, valamint a ciprusi és szíriai érsekségeken kívül magában foglalja az orosz, a jugoszláv, a bolgár, a román, az albán, a görög és a grúz egyházat is.

Ezekhez a régebbi egyházakhoz egész sor más csatlakozik még a Szovjetunió különböző köztársaságaiban és az ezekkel szomszédos országokban. A kultuszban használt nyelv igen sokféle: a hellenisztikus görögön és az egyházi szlávon kívül különböző nényelvek szerepelnek; 1937 óta létezik egy latin rítusú „nyugati katolikus ortodox egyház” is.

Az egyház egysége a kultusz nyelvének különbözősége ellenére a közös kánonjog, a közös dogma és a kultusz közös formája révén fenmaradt. A papok helyzete távolról sem felel meg a római katolikusokénak. A közönséges papoknak egyszer szabad megházasodniuk; ha feleségük meghal, nőtlennek kell maradniuk. Innen származik az orosz szólás: „óvja feleségét, mint pópa az asszonyát”, arra a férjre, aki kényezteti a feleségét. A házasságkötésnek meg kell előznie a pappá szentelést. A püspököknek ellenben nőtlennek kell maradniuk; legtöbbször a szerzetesek közül választják őket. A szerzetesek egyébként is nagy szerepet játszanak, különösen az Athosz hegyen levő kolostorok híresei. A szerzetesek elsősorban kultikus cselekményekkel és meditációval foglalkoznak; egyes kolostorokban megengedett a magántulajdon, másokban viszont tilos. A kolostorban élőkön kívül vannak magányos remeték, továbbá apácakolostorok is, de nincsenek szerzetes- és apácarendek, mint Nyugaton.

Habár a keleti egyházban sok a rómaiéval közös sajátosság, azt a tant nem fogadja el, hogy a Szentlélek nemcsak az Atyától, hanem a Fiútól is (filioque) származik, és elveti a tisztítótűz tanát, Mária szeplőtelen fogantatását, a meghintéssel történő keresztelést, a kovásztalan kenyér használatát az oltáriszentség vételénél és — természetesen — a pápa csalhatatlanságát és hatalmi törekvéseit.

A hét szentség ugyanaz, mint a római egyházban, mégis vannak bizonyos eltérések, nevezetesen a gyónásnak távolról sincs olyan jelentősége, mint az utóbbinál. A legfontosabb misztérium a mindennap vagy legalábbis vasárnaponként megismétlődő eucharisztia-ünnep, amelynek során a kenyeret darabokban a borba teszik, és azután kanállal nyújtják át a hívőknek; e misztériummal a kegyes hívő tudatára ébred Krisztussal való azonosságának. Az egész kultusz igen gazdag; külső formáinak aprólékos megtartására nagy súlyt helyeznek. A görög ortodoxok különös örömet találnak abban, hogy hosszan elnyújtott szent cselekményeket szemléljenek, és mécsesek vagy gyertyák gyújtásával, keresztvetéssel, letérdeléssel és meghajlással azokban részt vegyenek; a prédikációra nem helyeznek akkora súlyt. A formának ez a nagyrebecsülése a görög misztériumkultusz öröksége, aminthogy megjelenési formáját tekintve a görög egyház egészében véve a görög hitformák természetes — nem pedig egy reformátor által tudós módon továbbfejlesztett — változatának tűnik. „Ily módon a keleti kultusz elsősorban nem a lelki-erkölcsi épülést szolgálja, mint a protestáns, nem is az istennek a pap mint közvetítő által bemutatott tiszteletadással kifejezett szakrális cselekmény, amelynél a nézők

hiányozhatnak, hanem az isteni érzékelhető ábrázolása, szent dráma” (H. Mulert: *Konfessionskunde*. [Hitvallástan.] 100. 1.).

Az ortodox egyházban a Julianus-naptár van használatban, ezért a legtöbb ünnepet 13 nappal később tartják meg, mint a nyugati egyházakban, amelyek a Gergely-naptárt használják. A templomépületekre jellemző a szentkép-fal (ikonasztaszion), amely az oltárteret és a többi, csak a papok által megközelíthető térségeket elválasztja azoktól, amelyekbe a világiak is beléphetnek. A templomban csak egy oltár van, amelyet az Úrnak szentelnek, az egyes szenteknek nincsenek oltáraik, de képeik (mozaikok és festmények) igen (szobraik nem). A szentek száma igen nagy, élükön Mária áll, az isten anyja, a férfi szentek között Szent Miklós örvend különös kedveltségnek. Az új szenteket nem formálisan lefolytatott peres eljárással emelik erre a méltóságra, hanem csak az egyházi hatóságok vizsgálata alapján; ebben jelentősége van annak is, hogy a test nem indult-e oszlásnak. A szentek képeit és ereklyéit csodatévőnek tartják; ezek felkeresése zarándokok úticélja. Különös jelentőséget tulajdonítanak a böjtnak.

#### b) A görög ortodox egyházzal kapcsolatos szekták

A rendkívüli fontosság miatt, amelyet a görög ortodoxok a kultusz helyes megtartásának tulajdonítottak, érthető, hogy az ettől való eltérés a gyülekezet kettészakadását eredményezte. Így a miscskönyvek nyomtatásánál előforduló eltérések, pontatlanságok a görög atyáktól örökölt szokások és az Oroszországban a hagyomány által megszentelt gyakorlat között, az olyan kérdésekben, mint pl. az, vajon két vagy három ujjal vessenek-e keresztet, vajon kétszeri vagy háromszori halleluját énekeljenek-e, Oroszországban már a 17. században éles ellentétekre vezetett, amelyek miatt a cári kormányzat támogatta reformok ellen tiltakozó hívők közül sokat bezártak, és kivégeztek. Az óhitűek (sztaroverek), akiket többnyire raszkolnyikoknak (szakadóroknak) neveznek — az államtól elszenvedett üldözések ellenére — részben, titokban, tovább fenn tudtak maradni. Ők maguk is újabb két csoportra oszlottak, számos alcsoporttal; közülük némelyeknek voltak papjaik, legtöbbször az államegyházból kiléptettek, míg mások, az úgynevezett „pópa nélküliek” (bezpopovecek), lemondtak a felszentelt papokról és az általuk kiszolgáltató szentségekről, beérték presbiterekkel, öregekkel, akik az Írást magyarázták, és elvégezték a keresztelést.

A pópa nélküli óhitűek között az idők során szekták tömege jött létre, amelyek mindinkább az egyházi és világi rendtől való elszakadásra törekedtek, és nemcsak szándékosan keresték a mártíromságot, hanem önégetéssel maguk is előidéztek.

A filippovecek [filipponok] egy Fülöp nevű szerzetesről (+ 1675) elnevezett rajongó szekta, amelynek tagjait a cári kormányzat főképp azért üldözte, mert megtagadták, hogy imát mondjanak az uralkodóért. Egy részük Kelet-Poroszországba (Sensburg kerület) és Bukovinába vándorolt ki.

Formálisan nem szakadt el az államvallástól, hanem ezen belül titokban igyekezett működni a hlisztek (flagellánsok) gyülekezete. Alapítójukat, egy Danyil Filippovics nevű parasztot az 1645-ben a Gorodinyegyre tüzes szekéren leszállt istenanya megtestesülésének tartották. Filippovics egy Ivan Szuszlov nevű parasztot kinevezett fiának, Krisztusnak, az utóbbi pedig maga köré gyűjtötte az „isten szülőanyját” és az apostolokat. Azóta a különböző gyülekezetekben mindig ismét megjelentek Krisztusok, az isten szülőanyjai és próféták, akiket nagy tiszteletben részesítettek. Az alapító megszabta tizenkét parancsolat közül az alkoholtól és a nemi érintkezéstől való tartózkodás, valamint a Szentlélek sugallatainak való engedelmeskedés a legfontosabbak. Az ájtatossági gyakorlatok eksztatikus jellegűek. A hlisztek táncsal és énekkel nagyfokú izgalmi állapotba hozták magukat, érthetetlen szavakat kiáltottak, és ezeket jóslásként értelmezték. Egyes hliszteknel az aszkézis szexuális kicsapongásokká torzult (ha az erről rendelkezésre álló beszámolók megfelelnek a tényeknek).

A hlisztek szektájából jött létre a szkopcoké, amely szintén titokban működött. Alapítója, Szelivanov, akit az isten fiaként tiszteltek, 1832-ben egy kolostorban halt meg, ahová erőszakkal internálták. Máté 19, 12. versére, továbbá a 18, 8. és az utána következő versre hivatkozva megkövetelték a férfiak kasztrálását, vagy a „királyi pecsét” teljes, vagy a „második tisztaság” részleges formájában; a nők levágatják a mellüket. Felfogásuk szerint ezekkel az öncsonkításokkal a „fehér galambok” vagy a „tisztá szellemekek” minden bűnös szenvedélytől megszabadulnak, és az üdvösségre jutnak. A szekta utánpótlásának biztosítása érdekében a kasztrálást gyakran csak az utódok nemzése után hajtották végre.

Az „igazlelkű keresztények”, akiket többnyire molokanoknak neveztek, valószínűleg azért, mert nagyböjt hetében tejet (moloko) ittak, az istent csak a szellemben és az igazságban kívánták imádni. Ezért elutasították a rituálét és a külön papságot. Az adófizetés és a katonai szolgálat megtagadása miatt, továbbá mivel gyülekezeti életüket kommunisztikus alapon igyekeztek folytatni, gyakran kerültek konfliktusba a cári kormánnyal. A molokan nevet először 1765-ben említik; az, hogy a szekta milyen időre megy vissza,

bizonytalan.

Hasonló eszmék hívei voltak a duhoborecek v. duhoborok (pneumatomakhoszok, azaz a lélek harcosai) is. A hangsúlyt a „belső fény”-re helyezték, és azt hitték, hogy az isten a szellem által bennük lakozik. A duhoborecek fővezére Szilvan Kolesznyikov – aki 1780 körül tűnt fel – és követője, Kapusztyn (+ 1820) volt. 1840 táján a kormányzat heves üldözésének voltak kitéve, és részben a Kaukázusba száműzték őket, 1896-ban sokan kivándoroltak közülük Ciprusra és Észak-Amerikába.

Oroszországban a zsidóság befolyása időnként nagyon megerősödött, a mai Dél-Oroszország területén még a kazárok uralkodói is áttértek a zsidó vallásra. A 15. században a görög ortodoxia egy úgynevezett „zsidózó szekta” ellen küzdött, azaz olyan keresztények ellen, akik elutasították az istenanya imádását, a képeket, szentségeket és a böjtnapokat. A 19. században léptek fel a szubotnyikok (szombatosok), akik tagadták a vasárnap ünnep voltát, a zsidó étkezési parancsolatokat tartották meg, és körülmetéltették magukat.

Az államegyház külsőlegessé vált istentisztelete ellen harcoltak a stundisták; ez a délorosz mozgalom a Rohrbach nevű német településen Bonekaemper lelkipásztor által vezetett lelkigyakorlatokból, ájtatossági órákból (Stunde) alakult ki (1824 óta).

### *3. A római egyház és hajtásai*

#### *a) A római egyház*

A római egyház onnan kapta nevét, hogy szellemi központja Rómában van, és hivatalos, szakrális nyelve a latin. „Katolikus”-nak nevezi magát, mert igényt támaszt rá, hogy az egész kereszténységet felölelje, jogilag tehát mindazokat, akiket megkereszteltek, akkor is, ha nem tartoznak hozzá, nem katolikusok. Apostolinak tekinti magát, mivel 1. tanításait és szentségeit az apostoloktól kapta; 2. alkotmánya az apostolok által, Krisztus parancsára bevezetett rangsort veszi alapul; 3. püspökei az apostolok utódai, az apostolok Krisztustól nyert teljhatalmukat ruházták át rájuk. Minden más keresztény gyülekezettel szemben iránymutató elsőbbséget és ezért isteni rendeltetésének döntő ismertetőjelét azonban elsősorban abban a körülményben látja, hogy a hit egysége benne valósul meg tökéletesen. Ez az egység abban jut kifejezésre, hogy a római püspök főpásztori funkcióját Péternek, az apostolok fejedelmének utódként gyakorolja.

Máté 16, 18. és az utána következő vers szerint Jézus azt mondta Simon Péternek: „...te Péter vagy, és e sziklán fogom építeni egyházamat, s az alvilág kapui nem vesznek erőt rajta. Neked adom majd a mennyek országa kulcsait, és amit megkösz a földön, meg lesz kötve a mennyekben is, és amit feloldasz a földön, fel lesz oldva a mennyekben is.” János 21, 15 skk. szerint pedig feltámadása után háromszor kérdezte meg Pétert: „szeretsz-é engem?”, és azután, amikor igennel válaszolt, így szólt hozzá: „Legeltesd bárányaimat”. Az isten igéjének mindkét helyén csak magáról Péterről van szó, nem pedig későbbi utódairól, róluk azonban egyáltalán nem is lehetett, mert a világvégét és Krisztus visszatérését közvetlenül küszöbön állónak tekintették; a Máté 16, 18. és az utána következő versben olvasható kijelentéseknek megvannak a megfelelői Máté 18, 18. és János 20, 23. versében, ahol nem egyedül Péter, hanem valamennyi tanítvány megkapja a kötés és oldás erejét; a két bibliai hely, azzal a történetileg alá nem támasztott állítással együtt, amely szerint Péter volt Róma első püspöke, mégis elegendő volt ahhoz, hogy rájuk alapozzák a pápa primátusát.

Régebben a pápának mint Krisztus földi helytartójának helyzetét úgy értelmezték, hogy a kulcs hatalmat az apostolok és az ő révükön utódaik, a püspökök kapták meg; a püspököknek a zsinatban egyesült összessége az egyház legfőbb hatósága, amelynek minden dogmatikai és törvényhozási határozat az illetékességébe tartozik. A pápa eszerint csak az egész egyházzal egyetértésben tévedhetetlen. A vatikáni zsinat 1870. július 18-án hirdette ki azt a dogmát, „hogy a római pápa, midőn mint az Egyház legfőbb tanítója ünnepélyesen (ex cathedra) a hitről és erkölcsről szóló tanítást hirdet, azzal a tévedhetetlenséggel bír, amellyel az isteni Megváltó az Egyházát a hitről és erkölcsről szóló tanítás megállapításában felruházni akarta, ezért a római pápa enemű megállapításai önmagukban véve is, nem pedig csak az Egyház egyetértése alapján megváltoztathatatlanok”.

A római egyház előtt eljövendő célként lebeg az, hogy az egész emberiséget saját vezetése alatt egyesíti. Ennek az ideálnak a megvalósítását az egyének megtérítésén kívül az eddig önálló egyházak magához csatolásával kívánja elérni. Eddig már sikerült valamennyi keleti egyházból egy-egy részt lehasítania és bekebeleznie. Ezek az úgynevezett Rómával egyesített egyházak kisebb vagy nagyobb mértékű fenntartási



jogokkal rendelkeznek. A pápát elismerték ugyan legfőbb hatalomnak, viszont a római Szentszék lemondott arról, hogy egyházi nyelvét és rituáléját rájuk kényszerítse, s így megtarthatták ősi hagyományait. Tizenkét csoportjuk különböztethető meg: 1. a rutének, 2. a románok, 3. a bolgárok, 4. a görögök (különösen Dél-Olaszországban), 5. a melchiták Szíriában, 6. a maroniták Libanonban (a 7. században élt első pátriárkájuk, Maron után nevezték el őket), 7. a jakobiták Szíriában, 8. a káldok, eredetileg nesztoriánusok Moszul (Mosul) vidékén, 9. a Tamás-keresztények Indiában, 10. az örmények, 11. a koptok, 12. az abesszinek.

#### *b) A katolikus szakadár egyházak*

A római katolikus egyháztól (az anglikánokon és a protestánsokon kívül, akikkel később foglalkozunk) a 18. századtól kezdve, a tanokban vagy az egyház kormányzásában támadt ellentétek miatt, egész sor olyan különálló egyház szakadt el, amelyek a katolikus dogmát, a rítust meg kívánták őrizni. Ezek közül az egyházak közül a legrégebbi a „németalföldi ópüspöki klérus”, amely csak néhány ezer lelket számlál. A 18. század elején keletkezett, amikor a pápa által betiltott janzenista üdvtanhoz csatlakozott utrechti érseki káptalan a Kúriával vitába bonyolódott, és függetlennek nyilvánította magát. „Ókatolikusok”-nak azok a római egyházhoz tartozó birodalmi németek nevezték magukat, akik nem voltak hajlandók elfogadni a IX. Pius pápa által a vatikáni zsinaton 1870. július 18-án kihirdetett dogmát a pápa csalhatatlanságáról, és ezért külön vallási közösségbe tömörültek, amely hamarosan elnyerte az állami elismerést. A pápasággal vívott harcnak az lett a következménye, hogy a római egyház számos más dogmáját és rendelkezését is elutasították, így Mária szeplőtelen fogantatását, a mise latin nyelvét, a papok nőtlenségét stb.

Hasonló törekvések más országokban is ilyesfajta egyházi szervezetek létrehozásához vezettek, így Svájcban, Itáliában, Csehszlovákiában, Lengyelországban, az Amerikai Egyesült Államokban és a Fülöp-szigeteken (itt Gregorio Aglipay lelkész alapította 1902-ben).

#### *4. A protestáns egyházak és szekták*

A német reformáció híveit, akik az 1529. évi speyeri birodalmi gyűlés határozatai ellen protestáltak, és a császárhoz és egy egyetemes zsinathoz fellebbeztek, e tiltakozó akciójuk miatt gyakran „protestálók”-nak, vagyis protestánsoknak nevezték. Ezt a nevéket meg is őrizték. „Evangélikus”-nak is hívták magukat, hogy jelezzék, tekintélyként csak az evangéliumra kívánnak támaszkodni. A „protestantizmus” megjelölést tágabb értelemben azon keresztény egyházak és szekták összességére alkalmazzák, amelyek tiltakoznak a római egyház felfogása ellen annak az isten és a keresztények közötti nélkülözhetetlen közvetítő szerepét illetően, és az egyének az istennel és Krisztussal való közvetlen kapcsolatát tekintik az üdv egyedüli forrásának.

Ezeknek a „protestáns” vallási közösségeknek a száma igen nagy; ezért közülük a következőkben csak a legfontosabbakkal foglalkozhatunk. A tulajdonképpeni protestáns egyházak előtt egy bevezető szakaszban szólunk a reformmozgalmaknak azokról a még ma is meglévő maradványairól, amelyek a nagy német és svájci teológusok előtt vagy velük egyidőben előkészítették az utat a keresztény vallásosság új formái számára.

#### *a) A régi reformmozgalmak maradványai*

A valdensek. A valdenseknek Petrus Waldus (Pierre Waldo) lyoni kereskedőre visszanyúló szektája 1176-ban csak a római egyházon belüli aszketikus egyesülésként alakult, amely az apostoli szegénységet kívánta gyakorolni. Ez a testvériség néhány év alatt önálló szektává fejlődött, kiszolgáltatta az oltáriszentséget, igénybe vette a bűcsű hatalmát, elutasította az esküt és a katonai szolgálatot, szigorú szervezetet hozott létre, és ellentétben állott az egyházzal. Habár kegyetlen üldözésnek volt kitéve, Olaszországban, a piemonti hegyekben máig fennmaradtak valdens közösségek, míg más vidékeken a valdensek többnyire csatlakoztak a reformációhoz.

A cseh—morva testvérek. A 15. század elején Husz János cseh professzor nagy energiával lépett fel a klérus elvilágiasodása és az egyház egyes tanai ellen, és emiatt 1415-ben a konstanzi zsinat mint eretneket elégettette. Követői, a „husziták”, két pártra oszlottak. Közülük a szelídebb irányzat a „calixtinusok” (kelyhesek) vagy „utraquisták” (akik az úrvacsorát két szín alatt vették magukhoz) arra szorítottak, hogy apostoli minta szerint a világiaknak is kelyhet követeljenek és a papok életének megjobbítását; a szigorúbb „táboriták” akik nevüket egy bibliai mintára „Tábor”-nak nevezett

erődről kapták, elvetettek minden a Bibliában elő nem forduló tant és szokást, és fanatikusan küzdtek ezek ellen. A husziták külső harcok és belső villongások következtében meggyengülve, heves üldözésektől megtizedelve, vallásos közösségekbe tömörültek, amelyeket a harmincéves háború során Csehországban teljesen megsemmisítettek, de amelyek Szászországban és más országokban menedéket találtak. Az 1722-ben Zinzendorf gróf birtokára befogadott testvérek alkották annak a „testvérgyülekezet”-nek, „testvérközösség”-nek az alapját, amelynek fő helye a Zittau melletti Herrnhutban van. Mivel ehhez a gyülekezethez lutheránusok és reformátusok is csatlakoztak, eredetileg három „trópus”-t [zónát] (cseh—morva, lutheránus, református) különböztettek meg benne; ma már azonban ezek annyira elvegyültek egymással, hogy a testvérközösség evangélikusnak tekinthető.

A mennoniták. A reformáció korában egyebek között olyan nézetek is tért hódítottak, amelyek a gyermekkeresztelést a Bibliával ellentétben állónak tartották. Ezért e nézet hívei azzal a követeléssel léptek fel, hogy mindazokat, akiket gyermekként meghintéssel megkereszteltek, felnőttkorban alámerítéssel ismét meg kell keresztelni. Az újrakeresztelők (görögül: anabaptisták) közül némelyek ezt a kívánságukat mértéktartó határok között törekedtek megvalósítani, mások viszont keresztelési elméletüket a legkülönbélebb rajongó elképzelésekkel kapcsolták egybe, így pl. a münsteri próféták, akik 1534-ben kezükbe ragadták a város kormányzását, bevezették a vagyonszétosztást és a többnejűséget; nem sokkal később azonban kegyetlen megtorlásnak estek áldozatul. Az anabaptizmust erősen üldözték, követői mindenfelé szétszóródtak.

Egy sereg higgadt és erkölcsileg komoly szándékú „kereszteléspárti”-t a korábban katolikus papként tevékenykedő Menno Simons (1492-1559) Frízföldön 1537-ben szigorú egyházi fegyelemmel gyülekezetté egyesített. Hollandiában és Németországban megtúrták őket, és később Oroszországban és Észak-Amerikában is elterjedt ez a szekta. A mennoniták az életvitelben megmutatózó jámborság mellett állottak ki, elvetették a gyermekkeresztelést és az esküt, a szigorúbbak közülük megtagadták a katonai szolgálatot és a hatósági tisztségek viselését is.

#### b) A lutheránusok és reformátusok

A német és a svájci reformátorok követői megegyeztek egymással a katolikus szentek, képek és ereklyék tisztelésének, a nem bibliai hagyományoknak, valamint a feltétel nélkül érvényesülő szentségekről, a bűcsúról és az egyház lényegéről szóló római tanításoknak elvetésében; az úrvacsora és a predesztináció tanában és más pontokban viszont oly erősen eltértek egymástól, hogy az egyesítésükre irányuló, többször megismételt kísérletek meghiúsultak, és a két mozgalom nemcsak külön utakon járt, hanem rendkívüli vitázó hajlama miatt harcba is szállt egymással. Az a körülmény, hogy egyikük sem rendelkezett a katolicizmussal egyenértékű szervezettel, hanem nagyszámú nemzeti egyházra oszlott, nem járult hozzá egyetértésük erősödéséhez. Csak a reformáció háromszázéves ünnepén, 1817. október 31-én került sor a két hitfelekezet evangélikus egyesült egyházban történő egyesülésére Poroszországban. A többi német állam követte III. Frigyes Vilmos példáját, amely utánpótlásra talált Hollandiában és Holland-Indiában is. A német „ólutheránusok” és „óreformátusok” nem csatlakoztak az unióhoz, hanem külön egyházakat alkottak.

#### c) Az angolszász egyházak és szekták

Az anglikánok. Valamennyi protestáns egyház közül, történetét és rítusát tekintve, az anglikán egyház áll legközelebb a római katolikushoz. VIII. Henrik angol király nem vallási, hanem világi megfontolásból kiindulva mint saját vezetése alatt álló államegyházat (established church) választotta el a rómainál (1534), anélkül, hogy a katolikus hitet meg akarta volna tagadni. VI. Edward alatt, 1547-ben azután a két szín alatti áldozás, a *Book of Common Prayer* [Közimádságos könyv vagy Közimakönyv] és a 42 (most 39) cikkelyes hitvallás elfogadásával, valamint a cölibátus eltörlésével bevezették a reformációt. Azóta az anglikánizmus tanai megfelelnek a protestáns normáknak, hasonlóképp a prédikációval és gyülekezeti énekléssel tartott istentisztelet is. Az „episzkopális (püspöki) rendszer”-t viszont, némi változtatással, a régi egyháztól vették át; a püspököket és a két érseket, a yorokit és a canterburyit – akik közül az utóbbi Anglia primásának számít – az uralkodó nevezi ki. Az érsekek és püspökök tagjai a felsőháznak, és nagy befolyással rendelkeznek. Súlyt helyeznek arra, hogy a papi fokozatokat püspöki felszentelés ruházza át, és hogy a püspökök hivatalukat apostoli örökségképpen lássák el; ezért az anglikánok a görög és római egyház pappá szentelését ismerik el szabályosnak, és nem a protestáns egyházakét vagy a szektákét. A „Church of England”-en [az anglikán egyházon] belül két irányzat van, a „High Church” [a magas egyház], amely a középkori egyházzal való összefüggést hangsúlyozza, és a „Low Church” [alsó egyház], amely több szimpátiát tanúsít a Biblia

szövege és a puritanizmus iránt; emellett létezik még a liberális tendenciájú „Broad Church” [a széles, azaz türelmes, nagylelkű egyház]. A britek gyarmati terjeszkedésének eredményeként az anglikán egyház a világ nagy részén elterjedt. Az Egyesült Államokban az „episzkopális egyház” felel meg neki.

A szekták. Az anglikán államegyház alkotmányában és liturgiájában fennmaradt katolikus hagyományok visszatetszők voltak a kálvinizmus tanainak és alapelveinek befolyása alá került hívők szemében. Ezek minden katolikus jellegtől megtisztított istentiszteletet követeltek és a hierarchikus rangsornak demokratikus alkotmánnyal való pótlását, amely az egyház valamennyi szolgáját egymással egyenrangúvá teszi, és a választott „véneket” (presbiterek) tekinti a gyülekezet képviselőinek. Az állam igyekezett ezeket a szabad szellemű törekvéseket elnyomni, ennek érdekében 1562-ben a parlamenttel elfogadtatta az uniformizálási törvényt, amely egységes liturgiát rendelt el, és kimondta, hogy azok, akik ezt nem ismerik el, nem viselhetnek állami hivatalt. Az államegyházzal szemben álló ellenzék mégis állandóan nőtt. Képviselőit nonkonformistáknak vagy disszidenteknek nevezték. A presbiteriánusoktól, akik a presbiteriális alkotmányért szálltak síkra, és 1572-ben a London melletti Wandsworthban létrehozták első gyülekezetüket, 1581-től Robert Brown vezetésével elkülönültek az independensek vagy „kongregacionalisták”. Szigorúan ragaszkodva a kálvinista tanokhoz, elvetették nemcsak a püspöki, hanem a képviselői egyházalkotmányt is, amely a gyülekezet képviselőinek a presbitereket és a zsinatot tekintette. Szerintük minden egyes gyülekezet önmagában is önálló egyház. A papokról, a tanról és a kultusról a gyülekezet tagjai szótöbbséggel döntenek.

A presbiteriánusoknak (a tan tisztasága melletti kiállásukért puritánoknak is nevezték őket) és a kongregacionalistáknak Nagy-Britanniában, Ausztráliában és Észak-Amerikában számos követőjük van.

Az independensekből alakultak ki a 17. század közepén a baptisták. Ezek azt tanítják, hogy megkeresztelni csak a Krisztus tanaival megismertetett személyt lehet, nem pedig kiskorú gyermekeket, és őket sem meghintéssel, hanem alámerítéssel. A kegyelemre való kiválasztásról vallott nézeteik alapján két csoportra oszlottak: partikuláris baptistákra, akik Kálvinnal azt vallják, hogy az isten az embereknek csupán egy részét szemelte ki a kegyelemre, és generális vagy egyetemes baptistákra, akik az emberek boldoggá tételére vonatkozó isteni végzés egyetemességét tételezik fel. A szombat megszentelésének kérdése és más problémák számos további csoportra hasadásukhoz vezetett. A baptisták fő elterjedési területe az angolszász országok, de megtalálhatók a világ más részein, így Németországban is.

A „Krisztus tanítványai” (Disciples of Christ) eredetileg baptista gyülekezet volt; alapítója Alexander Campbell amerikai prédikátor, aki, minthogy tanításai a keresztelezőgyülekezetektől mindinkább eltérő irányban fejlődtek, 1827-ben saját gyülekezetet hozott létre. E szekta elveti a Szentháromságot, pelagiánus és racionalista nézetek felé hajlik.

Míg a presbiteriánusok, kongregacionalisták, baptisták és „Krisztus tanítványai” kezdetől fogva ellentétben állottak az államegyházzal, az angolszász világ kívülük legjelentősebb szektája fokozatosan különült el az anglikánizmustól. Ez az úgynevezett „methodisták” szektája.

A methodisták nem egy speciális „üdvözülési módszer”-ről kapták nevüket, amelynek birtokában levőnek hiszik magukat, hanem egy oxfordi klubról, amelyhez az alapító John Wesley (1703-1791) és testvére, Charles tanulóéveik idején tartoztak, és amely tagjainak szigorúan módszeres magatartásáról a „methodisták klubja” gúnynevet kapta. A Wesley testvérek igen sikeres prédikátoroknak bizonyultak, és nagy tömegeket „ébresztettek fel”. Eredetileg anglikánok voltak; csak az idők folyamán lett mozgalmuk önállóvá (1793), és végül külön felekezetté, amely ma szintén számos alcsoportra oszlik. Angliából kiindulva a metodizmus elsősorban Amerikában terjedt el. Minden egyes hívőnek feladata: a bűn felett aratott állandó győzelmek során az isten és a felebarátai iránti szeretettel eltelt életet élni, és másokat is az üdvösségre vezérelni. Ezért a metodizmus kezdetől nagy fontosságot tulajdonított a misszióknak, különösen az afrikai és amerikai négek megtérítésének.

A „methodizmus legtávolabbi nyúlványa”-nak nevezik az előzőleg methodista prédikátorként tevékenykedő William Booth (1829-1912) alapította „Üdvhadsereget” (Salvation Army). Ez az egész világon elterjedt, katonai mintára felállított szervezet a legdurvább és lehangosabb propagandamódszerek felhasználásával igyekszik a bűnösöket a vezeklők padjára ültetni. Az „üdvkatonák” és a „hallelujakisasszonyok” agresszív kereszténysége tisztán gyakorlati, a tulajdonképpeni teológiai spekulációktól távol tartják magukat, az üdvhadsereg tehát nem akar új egyházat vagy szektát létrehozni.

Az angol területen létrejött felekezetek között különleges helyzetet foglal el a kvékereké (quakerok a „to quake” = reszketni szóból, szenvedélyes imaösszejöveteleik miatt) vagy, amint önmagukat nevezik: „a barátok társasága”, mivel hitvallás, liturgia és szentségek nélkül, egyedül a „belső világosság”-ra hagyatkozva bensőséges vallásos életet élnek. A George Fox (1642-1691) és William Penn (1644-1718) által alapított és az észak-amerikai Pennsylvániában meghonosodott kvékerség a felebaráti szeretet számos tétével, az általános emberi jogokért és a rabszolgaság ellen vívott harcával, a nők jogainak az

egyházban való elismertetésével és az Újvilágban végzett sikeres gyarmatosító tevékenységével kiváló szolgálatokat tett, ugyanakkor a kvékerek sajátos viseletük, az eskü és a katonai szolgálat elutasítása, valamint az udvariassági frázisok kerülése miatt sok ellenséget szereztek maguknak; ennek ellenére sikerült fennmaradniok.

A sékerek („shaker” = rázó, remegő) a kvékerekből elágazó, .szenvedélyes-kommunisztikus szektát alkotnak Észak-Amerikában. Ann Lee prófétanő (1735-1783) alapította, aki magát „első anyának” vagy „Krisztus nőági leszármazottai szellemi őspanyja”-nak tekintette, és 1774-ben érkezett Amerikába. Az isten szexuális dualizmusát tanította. Jézus a férfi, Anna anya a női megjelenési formája Krisztusnak. A sékerek közösségükben megkövetelték a nemi önmegtartóztatást, elkülönített településekben kommunisztikus elvek szerint gazdálkodtak.

Az államegyházzal való szembenállást hangsúlyozzák a John Nelson Darby (1800-1882) egykori anglikán pap által szervezett „testvérek közösségei” (általában „plymouthi testvéreknek” vagy darbistáknak nevezik őket). Nem ismernek el semmilyen egyházi rendet, sem papokat. Istentiszteletük összejövetelekből áll, amelyeken a testvérek énekelnek, imádkoznak, és magyarázzák az írást, vagy némán átnyújtják egymásnak a kenyeret és bort.

#### d) A dogma átalakításának élharcosai

A szentségekről szóló tanaik miatt Luther által támadott, a reformáció korszakához tartozó Schwenckfeldet követő spiritualistákat schwenckfeldieknek nevezik. Ezeknek a bibliahívőknek Pennsylvániában még ma is léteznek kis közösségeik, és 1907 óta közzéteszik a *Corpus Schwenckfeldianorum* c. kiadványt.

A németalföldi „remonstránsok testvérisége” nevét azokról a panaszokról kapta, amelyeket 1610-ben a református prédikátorok egy csoportja nyújtott be a kormánynak az egyház tanításának (különösen a predesztinációval kapcsolatos) felfogása ellen. Az erre kapott elutasító válasz vezetett a gyülekezet megalapításához, amelyet az 1609-ben elhunyt professzorról, Jakob Arminiusról arminianusoknak is neveznek. Hollandiában néhány százezer követőjük van, és Leidenben teológiai szemináriumuk működik.

Az isten egységének hangsúlyozását és az egyházi háromságtan elleni harcot tették középpontjává a híres sienai Sozzini jogászcsaládból származó Laelius Socinus (+ 1562) és unokaöccse, Faustus (+ 1604). Mivel ezeket a szociniánusokat vagy unitáriusokat Itáliában üldözték, Svájcba, Erdélybe és Lengyelországba mentek. Lengyel földön keletkezett 1605-ben a *Rakówi katekizmus*, amely tanításait összefoglalta. Ma főként Angliában és Amerikában vannak „unitáriusok”.

#### e) Khiliasztikus és apostoli gyülekezetek

A Krisztus visszatérésére való várakozás számos szekta hitének középpontjában áll, ezek az Apokalipszisben [Jelenések könyve], Dániel könyvében stb. található adatok alapján igyekeztek kiszámítani az Úr megjelenésének időpontját. William Miller, egy baptista amerikai farmer (1782-1849), 1843-1844-re jósolta a világvégét. Reménye nem vált valóra, Millert azonban ez sem rendítette meg abban a hitében, hogy 1844-ben legalábbis „megkezdődött a végső korszak”. A baptista egyházból történt kizárása után különböző adventista gyülekezetek alapításába kezdett, vagyis olyan hívőket gyűjtött maga köré, akik az üdvözítő megérkezését (latinul: adventus) hamarosan bekövetkezőnek tartották. Halála után a mozgalom kiterjedt, és nagyszámú olyan szekta jött létre, amelyek valamennyien adventistának nevezik magukat, de számos dogmatikai részletben eltérnek egymástól; az egyik ugyanis a lélek természetes halhatatlanságát és a pokolbeli büntetés örökkévalóságát tanítja, a másik azt, hogy a halál után minden lélek elalszik, csak a végítéletkor ébred fel, és a rossz megsemmisül, ismét mások pedig azt, hogy az istentelenek már halálukkor megsemmisülnek. Legtöbb hívője a „hetedik napi adventisták”-nak (Seventhday Adventists) van. Az amerikai White házaspár alapította szekta, amely Európában is nagy propagandát fejtett ki, onnan kapta nevét, hogy azt tanítja: Krisztus eddig azért nem jelent meg mint ítélőbíró, mert a szent szombat helyett a pogány vasárnapot ünneplik pihenőnapként. Ennek megfelelően szigorú szombatosok (angolul: Sabbatarians), és más zsidó rituális szabályokat is kötelezőnek tartanak magukra (disznóhús fogyasztásának tilalma stb.).

Rokon szekta a „komoly bibliakutatók nemzetközi egyesülete”, 1931 óta „Jehova tanúi”-nak nevezik őket. Charles Taze Russell amerikai szerkesztő (1852-1916) volt az alapító, később J. F. Rutherford amerikai bíró lett a vezetőjük, Bibliái szövegek terjengős magyarázatával és az állítólag Melkhizédek [Melkhisédek, Melkizedek] építette gizai piramist is belekeverve feltárják az isteni világtervet, és meghirdetik Krisztus Ezeréves Birodalmának kezdetét. A teremtés hat napja [hatszszor 7000 = 42 000 év] után az isteni szombat következett, ekkor az isten átengedte a kormányzást az angyaloknak. Ennek az lett a

következménye, hogy minden összezavarodott. Az i. e. 4128-ban teremtett Ádám már két évvel később elbukott, és az i. e. 4126 és i. sz. 1874 között eltelt 6000 év alatt játszódott le a világtörténet; egy 40 éves „befejező aratás” után 1914-ben kezdődött meg az Ezeréves Birodalom (millennium). A két világháborút ennek bevezető eseményeként értelmezik. Krisztus uralma a földet paradicsommá fogja változtatni, amely örökké meg is fog maradni. Mivel a bibliakutatók azt várják, hogy a földet egy Ábrahámól, Izsákból és Jákobból álló jeruzsálemi kormány fogja igazgatni, a legélesebb ellentétbe kerültek a nemzetiszocialista rendszerrel, megtagadták a katonai szolgálatot, és Németországban igen heves üldözésnek voltak kitéve.

Az Edward Irving (1792-1834) alapította „katolikus apostoli egyház” összekapcsolta a küszöbön álló végítélet gondolatát azzal a hittel, hogy ezt az apostolok munkálkodása készíti elő. Az apostolok kinevezése és az apostoli kegyelmi ajándékok (glosszológia, vagyis a nyelvek adománya stb.) felújítása együtt járt náluk a katolikus kultuszformák alkalmazásával.

A „katolikus apostoli egyház”-ból keletkezett 1860-ban Németországban az „újapostoli gyülekezet”. Ez azonban kiiktatta a katolikus vonásokat; istentisztelete a protestánséhoz áll közel. Sajátsága a megpecsételés kézrátétellel kiszolgáltató szentsége, amely a Szentlélek adományát közvetíti, és a keresztség kiszolgáltatója a gyülekezet elhunytjainak is (1 Kor. 15, 29), valamint az istentől adományozott apostolok nagyra értékelése, elsősorban az élükön álló ősapostolé, akit Krisztus helytartójának tekintenek.

Eszkhatologikus várakozások más szektáknál is különleges szerepet játszanak, így a Christoph Hoffmann által 1854-ben alapított templomosoknál, akik Palesztinában telepedtek le, valamint a német pietistáknál, akik 1843-ban Grúziába menekültek, és sok másnál.

#### f) Új kinyilatkoztatások hirdetői

A Cévenekben harcoló hugenottáktól, az úgynevezett camisard-októl (zubonyosok) indultak ki az „inspirációs gyülekezetek”, amelyek a „belső világosság”-ban hittek. Ezek Svájcban, Észak- és Nyugat-Németországban lelkes hívekre találtak, különösen Wetterauban, ahol Eberhard Ludwig Gruber (+ 1728) és Johann Friedrich Rock (+ 1749) irányította őket. Rock halála után a mozgalom először hanyatlani kezdett, 1816 után azonban újból fellendült, és áterjedt az Egyesült Államokra is, ahol 1841 óta a Buffalo melletti Ebenezerben van a központja. 1855-ben Iowa államban létrejött az „Amana-gyülekezet” (az Énekek Éneke 4, 8 alapján kapta nevét), kommunisztikus gazdasági szervezettel.

Számos szekta alapítója írásainak terjesztését tekinti legfőbb feladatának, és a Bibliával egyenértékűnek tartja őket. Így az „Új Jeruzsálem egyháza”, amelynek főként Angliában és Amerikában vannak hívei, a svéd látnok, Emanuel Swedenborg (1688-1772) tanításait terjeszti. Ezekben a Szentháromság dogmájának és Pál megigazulás-tanának elvetése allegorikus bibliamagyarázatokkal és a lelkekre a halál után váró élet vizionárius leírásával kapcsolódik össze.

Az „Új Salem-társaság” Jakob Lorber (1800-1864) - állítólag isteni hang diktálta - teozófiai és kozmológiai írásait tanulmányozza.

A „közösség Jézus Krisztusban” abban hisz, hogy Hermann Lorenznek (+ 1864) pergamenre írt, egy tiszta szellem hatása alatt létrejött kiáltványában iránymutató vallásos okiratok birtokába jutott.

Egyes szekták a kereszténységet teozofikus misztikusok megismerése révén igyekeztek újból megtermékenyíteni. Az egykori evangélikus lelképásztor, Friedrich Rittelmeyer (1872-1938) által 1922-ben alapított és általa „fővezér”-ként irányított „Krisztusközösség” Rudolf Steiner (1861-1925) eszméire és *Anthroposophie* [Antropozófia] c. művére épült, és egy új kultusz megteremtésén fáradozott, amely megmagyarázza Krisztus kozmikus jelentőségét.

A vallás és a gyógyítás művészete közötti ősi, már az evangéliumokban erősen megmutató kapcsolat helyezi előtérbe az úgynevezett „keresztény tudomány” (Christian Science). Ezt egy, az amerikai New Hampshire állambeli Concord közelében lévő Bow-ba való farmer lánya, Mary Baker Eddy (1821-1910) alapozta meg 1866-ban, és 1875-ben megjelent *Science and Health with Key to the Scriptures* [Tudomány és egészség, rejtjelkulccsal a Szentíráshoz] c. művében ismertette. 1879-ben Mary Baker Eddy saját egyházat alapított, amelynek első és legjelentősebb temploma Bostonban működik. A „scientist”-ek tanítása szerint csak az isten rendelkezik valódi realitással, az anyag és ennek következtében a bűnök, a betegség és a halál nem valóságosak, hanem csupán az emberi képzeletben gyökereznek; ezek legyőzhetők azzal a szuggesztív eljárással, amely elsősorban az imát, azaz pontosabban a meditatív elmélyedést hasznosítja, és amelyet hivatásszerű gyógyításra való gyakorlati kiképzéssel sajátítanak el. A szekta vasárnapi istentisztelete főképp a Bibliából és Mrs. Eddy isteni kinyilatkoztatásnak tekintett könyvéből vett részletek felolvasásából áll; szerda esténként „tanúvallomások”-ra vagy „bizonyoságtévések”-re kerül sor, ilyenkor a meggyógyítottak ismertetik élményeiket.

Angliában és Amerikában sok szekta van, amely a spiritiszta eszmevilágnak keresztény kifejezési formát ad. Ezeknél az istentisztelet lényeges részét alkotják a papnak vagy a médiumnak transzban mondott beszédei.

#### g) A mormonok

„Az utolsó napok szentjei” (Latter-Day Saints) vagy mormonok Jézus Krisztus-egyháza nemcsak Észak-Amerika szektái közül a legsajátosabb, hanem egyébként is egyike a legérdekesebb vallási közösségeknek. Alapítójának, Joseph Smithnek (1805-1844) 1823. szeptember 21-én víziója támadt, amelynek során Moroni angyal közölte vele, hogy a New York állambeli Manchester mellett levő Cumorah dombon, ahol egykor az ifjú Smith élt, fontos feljegyzéseket tartalmazó aranylapok vannak elrejtve, amelyeket négy év múlva neki ki kell emelnie. Smith ezt állítólag 1827. szeptember 22-én meg is tette, majd az ezt követő három év alatt a „reformált egyiptomi írással” írott lapok tartalmát lediktálta. A számára ismeretlen nyelvet és írást két ugyancsak az angyaltól kapott kristály segítségével fejtette meg, ezek eredetileg a zsidó főpap Urímja és Tummímja<sup>115</sup> voltak. A „fordítás” elkészülte után, állítása szerint, a táblákat ismét visszavitte a Cumorah dombra, a lediktált szöveget pedig egy tisztelőjének a költségén kinyomtatták. Ez a *Mormon* [Mormon] c. könyv, amely az indiánok történetét beszéli el ótestamentumi stílusban a bábéli torony építésétől i. sz. 424-ig. Beszámol az Újvilág legrégebb lakóiról, a József törzsből való Lehinek, az ő fiainak, Lamannak és Nephinek, valamint a tőlük származó istentelen lamanitáknak és erényes nephitáknak bevándorlásáról. A lamaniták hitelenségükért rézbarna bőrszint kaptak, a nephiták ellenben kiérdemelték, hogy Krisztus meglátogassa őket. A megváltó mennybemenetele után ismertette meg velük az evangéliumot, majd ismét visszatért az égbe. Az i. sz. 4. században a nephiták hűtlenné lettek az igaz hithez, és ezért büntetésül a lamaniták kiirtották őket. A csekély számú túlélők egyike, Mormon próféta, leírta Amerika történetét, és átadta fiának, Moroninak, aki tovább folytatta azt saját koráig, és azután könyvszerűen összekötött lapokra írva a Cumorah dombon helyezte el, ahonnan azután később, angállá változva Smithszel elhozatta.

Röviddel a könyv megjelenése után Smith 1830-ban Fayette-ben (New York) megalapította a szektát, amely 1832-ben a „LatterDay Saints” nevet kapta. Kirtlandben (Ohio), később Missouriban, végül Nauvooban (Illinois) Smith számos áldozatkész hívet szerzett eszméinek, de sok ellenfele is támadt, akik a legkülönbélebb vádakkal illették, és börtönbe juttatták. Ott 1844. június 27-én a csőcselék meglincselte.

A halála révén a mártíromság dicsfényével övezett próféta utódja barátja, Brigham Young egykori asztalos és üveges (1801-1877) lett. Hogy híveit a „pogányok” üldözésétől megmentse, elhagyta Nauvoot, és hosszú, veszélyes vándorútra kelt velük nyugat felé. Amikor 1847. július 24-én feltűnt a Nagy-Sós-tó, az új Mózes prófétái ihlettel kijelentette, hogy ez az Ígéret Földje. A mormonok itt mérhetetlen nehézségek árán otthont teremtettek maguknak, és a zord pusztaságból szívós, önfeláldozó munkával termékeny paradicsomot hoztak létre. A vadontól elragadott mormon-ország, „Deseret” (Utah) teokratikus államrendet alakított ki, amelyben Young mint elnök, korlátlan hatalommal uralkodott. Salt Lake Cityben, a fővárosban impozáns kultikus épületek láthatók: az 1853 és 1893 között épült nagy templom, amelybe csak mormonok léphetnek be; a tabernákulum, egy hatalmas faépület, amelynek kitűnő akusztikájáról egy orgonahangverseny alkalmával meggyőződhettem; továbbá a nagyméretű gyűléscsarnok.

A mormon istentisztelet azonos a protestáns ájtatossági formákkal; az „endowment” [felruházás] különleges ceremóniáit, a szekta új tagjainak meghatározott szertartásokkal történő beavatását a hitelenné előtt szigorúan titokban tartják. Az egyház hierarchikusan tagolt; a papságot választott méltóságok alkotják, akiknek világi foglalkozásuk van, és szakrális funkciójukat mint tiszteletbelit, külön hivatalos öltözet nélkül gyakorolják. Ezek két csoportra oszlanak: „Melkhizédek-papság”-ra és „Áron-papság”-ra; mindegyiknek számos olyan fokozata van, amelyeket bibliai elnevezésekkel jelölnek (apostol, presbiter, püspök, diakónus stb.).

A többi keresztény szektáknál is megtalálható elképzelésektől a mormonok eleinte elsősorban abban különböztek, hogy szerintük Krisztus visszatérése és az Ezeréves Birodalom megalapítása Amerikában fog bekövetkezni: az „Új Sion” Jacksonban (Missouri) fog felépülni. Később azután a Bibliával azonos értékűnek tekintett irataikban, a *Book of Mormonban* [Mormon könyve], a *Book of Doctrine and Covenantsben* [Tanítás és Szövetségek könyve], a *Pearl of Great Price-ben* [Értékes Gyöngyszem] stb., továbbá vezető teológusaik, Orson Pratt és Parley P. Pratt spekulációikban olyan tanokat fejlesztettek ki, amelyek ellentétben állanak valamennyi keresztény nézettel.

---

<sup>115</sup> Urím és Tummím (= világhosság és jog), 2 v. 3 kisebb tárgy a zsidó főpap öltözkén; ezek arra szolgáltak, hogy a főpap segítségével válságos időben jövendőt mondjon. – *Szerk.*

E tanok közül említést érdemel, hogy sok istent tételeznek fel, akik férfi és női szellemek szaporodásából jöttek létre. A ma élő emberek olyan szellemek, akik előbb az égben léteztek, azután beléptek a „húsból való test templomá”-ba, és a halál után istenekké lehetnek. Annak érdekében, hogy minél több szellemet láthassanak el anyagi testtel, törvényesnek nyilvánították a poligámiát Smithnek egyik, 1843. július 12-én tett kinyilatkoztatása alapján, amelyet azonban Brigham Young csak 1852. augusztus 28-án tett közzé (Youngnak magának huszonhat felesége volt). Amikor Utah vidéke szilárdabban hozzákapcsolódott az Egyesült Államokhoz, eltiltották a poligámiát, és a territórium 1896-ban állam rangjára emelkedett.

A Sós-tó melletti nagy egyházon kívül van egy kevésbé jelentős is, Joseph Smithé, az alapító fiaé, Brigham Youngnak és tanításainak ellenzéke: az 1860-ban Lamoniban (Iowa) és Independence-ben (Missouri) „újjászervezett egyház”. Mindkét egyház szorgos miszsiós tevékenységet folytat valamennyi földrészen.

### Szekták az Európán kívüli népeknél

A keresztény négeknek számtalan szektájuk él Amerikában és Afrikában. Dél-Afrikában hivatalos statisztikai adatok szerint nem kevesebb, mint 500 különálló csoport van, amelyekről a kormány tud. E gyülekezetek közül sok csak rövid ideig létezik, és csak kevés hívet számlál. Másrészt azonban egyes prófétáknak sikerült rövid időre nagy tömegeket maguk köré gyűjteni.. Szembét, aki magát az isten bantukhoz küldött kinyilatkoztatásának nevezte, 20 000 zulu követte. Tanításának vonzereje valószínűleg részben abban rejlett, hogy nem tiltotta meg a soknejűséget és az alkoholt; másrészt viszont sokkal nagyobb anyagi áldozatot követelt hitének követőitől, mint más, kevésbé sikeres szekták.

Brazíliában különösen a félvér lakosság között léptek fel gyakran szektaalapítók, akiket a nép „Bom Jesus”-nak, a „Jó Jézus”-nak nevezett. Ilyen volt Antonius Maciel. Ez a múlt század végén Pernambucóban sok fanatikus hívet gyűjtött maga köré, és fegyveres erővel harcolt az „Antikrisztus kormánya” ellen, míg végül halála véget vetett mozgalmának.<sup>116</sup>

A haiti néger köztársaságban, noha az államvallás katolikus, számos haitibeli még ezenkívül Damballa kígyóistennek és hitvesének, Legbának, a nemzés istenének, valamint a nyugat-afrikai „vodu” (vodu)-kultusz más démonikus lényének is hódol orgiasztikus szertartásokkal, amelyek során a férfi és női papok („papaloi”, „mamaloi”) kakasokat és kecskebakokat áldoznak. A szentélyekből ugyanakkor sosem hiányzik a feszület; az istenanyát „Maitresse Ezilée” néven vették fel a panteonba, és a nagypéntek és húsvétvasárnap közötti időben minden kultikus képet betakarnak.<sup>117</sup>

Észak-Amerikában olyan indián gyülekezetek jöttek létre, amelyek őseiktől örökölt elképzeléseiket és szokásaikat keresztény eszmékkel egyesítették. Különösen említésre méltó közülük az Oklahoma államban államilag elismert egyházként nyilvántartott „American Indian Church Brother Association” (Native American Church [„amerikai indián egyház testvéri egyesülete”, bennszülött amerikai egyház]). Ezeknél a peyote (meszkalin) fogyasztása különleges szentségnek számít. Ez a kábítószer víziókat és audíciókat vált ki.

A kínai keresztény szekták közül a Hung Hszü-csuan, „Jézus ifjabb testvére” alapította tajping (béke)-mozgalom tett szert történelmi hírnévre. Tanítása öskeresztény és konfucianus eszméket egyesített szinkretikus módon. A hívők 1853-ban elfoglalták Nankingot, és ott megalapították az „isten országá”-t, amelynek csak 1864-ben vetettek véres véget a kínai és európai csapatok és a próféta öngyilkossága. Japán érdekes, kriptó-keresztény gyülekezetét, a Njorai-szektát egy Kino nevű parasztasszony (1756-1826) alapította. Szentírása a prófétanő 266 füzetben rögzített beszédeiből áll. A „njorai” szó jelentése egymagában: „tathágata” (buddha), Kino azonban Njorain a világ mindenható urát értette, aki az embereket kegyelmével megváltja. Feltételezték, hogy a szekta annak a kereszténységnek egyik hajtása, amely 1614-től 1868-ig Japánban be volt tiltva. Indiában a maráthi kongregacionalista, Nárájan Váman Tilak, a bengáli katolikus Bh. Cs. Banerdzsi — akit Brahmabándhav Upádhjaként ismertek — és az anglikán Szundar Szingh (szül. 1889-ben, eltűnt 1929-ben) volt a bennszülött bhakti-tradícióból kinőtt és a kontemplatív elmélyedésnek különleges fontosságot tulajdonító indiai kereszténység élharcosa. Ezek mint szádhuk (aszkréták) éltek, és hitvallási köteleik több-kevesebb meglazításával

<sup>116</sup> Funke, Alfred: *Brasilien im 20. Jahrhundert*. [Brazília a 20. században.] Berlin; 1927. 61. l.

<sup>117</sup> Seabrook, W. B.: *Geheimnisvolles Haiti. Rätsel und Symbolik des Vodukultes*. [Titokzatos Haiti. A vodu-kultusz rejtélye és szimbolikája.] 1931.; M. Ower. ERE. 12. köt. 640 skk.

igyekeztek az indiai keresztény szerzetesek soraiból hasonlóan gondolkodókat gyűjteni maguk köré.

Az Európán kívüli területeken működő keresztény szektákról szóló anyag jelenleg még számos könyvben és folyóiratban van szétszórva; ideje volna őket egységes műben összefoglalni.

### Összefoglalás

A nagyszámú keresztény egyház és szekta áttekintése után, amelyek közül az előbbieken csak a legfontosabbak kis részéről esett szó, kiderül, hogy olyan vallásfelekezetek is „keresztény”-nek nevezik magukat, amelyek tanaikat, rítusaikat és alkotmányukat illetően egymással a legnagyobb ellentétben állanak. Az unítáriusok a legszigorúbb szabályok szerinti monoteisták, míg az egyházak többsége hármasságú istenben hisz, a liberális protestánsok az istent az egyedüli túlvilági lénynek tartják; a legtöbb más keresztény rajta kívül még sok angyalt és szentet is tisztel, akik az istennek alá vannak rendelve; számos mormon sajátos formájú politeizmust képvisel. Sok modern protestánsnál a halál utáni életben való hit egészen elhalványul, másoknál viszont még megtalálhatók a régi elképzelések a lélek szunnyadásáról és holtából (ek nekrón) való későbbi feltámadásáról, a legtöbben a lélek halhatatlanságát tanítják — a halál után közvetlenül bekövetkező mennyországi jutalommal vagy a pokolra taszítással —, némelyek preegzisztenciát és lélekvándorlást is. A kultusz bizonyos egyházak esetében a végletekig pompázatos, és képek, tömjén, színes miseruhák, nagyszerű szertartások igénybevételével történik, másoknál teljesen dísztelen, és a minimumra van redukálva. Az egyikben papi hierarchia van, a másikban csak hivatásszerű lelkigondozás; vannak olyanok is, amelyek a papság minden fajtájáról lemondanak. A világgal kapcsolatos állásfoglalásnak is megtalálható valamennyi színárnyalata; az egyiknek a földi élet csak rövid átmeneti állapot a túlvilág felé vagy felkészülés az eljövendő létre, a világ végén a földre leereszkedő mennyei Jeruzsálemre, mások számára a gondolkodás valóságos fő tartalma: az isten országa kizárólag a földön valósulhat meg. A megjelenési formák ilyen rendkívüli sokasága miatt, amelyekben a kereszténység történelmi alakot öltött, nehéz a lényeg meghatározni és kiválasztani azt az alapelvet, amely valamennyi részjelenségében megnyilvánul. A feladat még nehezebbé válik, ha nemcsak az itt tárgyalt, többnyire ma is élő különálló alakzatokat vesszük számításba, hanem azokat is kellőképpen figyelemre méltatjuk, amelyek a csaknem kétezer esztendő keresztény múltban szerephez jutottak. Ha a vizsgálódás körébe bevonjuk a számos ókori gnosztikus iskolát, a jelentős középkori eretnek szektákat, és az újkor szakadár vallásfelekezeteit — esetleg azokat az erotikus szektákat is, amelyeket William Hepworth Dixon *Spiritual Wives* [Spirituális feleségek] (Leipzig, 1868, Tauchnitz) c. művében ismertet —, akkor aligha képes valaki az egyetemes vallástörténetnek olyan jelenségére bukkanni, amelynek ne volna valamilyen megfelelője a kereszténységben.

Ha a kereszténységen belül kialakult efemer [rövid életű] és periferikus hitformáktól eltekintünk, és csupán a fejlődés fő irányába eső, évszázadokon át változatlan, a nagy világegyházak dogmatikájában összefoglalt eszméket tartjuk szem előtt, akkor a kereszt szimbólumán, a keresztelés és az oltáriszentség (úrvacsora) rítusán, valamint a Biblia használatán kívül valamennyi keresztény irányzat közös vonásaként a hit tekintélyi elveinek azokat a meghatározott dogmákat lehet megjelölni, amelyek közül némelyeket más vallások is elismernek, mások azonban csak a kereszténység sajátjai.

A zsidó vallással, a párszizmussal, az iszlámmal és néhány hindu és kínai iskolával közös a kereszténységben a hit a személyes istenben mint a világ teremtőjében és irányítójában és a neki alárendelt lényekben, akik az emberek életébe beavatkozhatnak (angyalok, szentek, ördögök), a halhatatlan lélekben és a mennyre és a pokolra szóló ítéletben. A zsidósággal, a párszizmussal és az iszlámmal osztozik a térben és időben véges világfolyamatról, a test feltámadásáról, a végítéletéről és a világ megújulásáról vallott elképzeléseiben.

A kereszténységre jellemző sajátosság az a központi hely, amelyet alapítójának juttat. A többi világvallásban az alapító által meghirdetett tanítás áll a középpontban, a kereszténységben az alapító személye. A Tripitaka és a Korán leginkább Buddha és Mohamed vallási útmutatásait reprodukálja, az Újtestamentum 22 könyve közül azonban nem kevesebb mint 18 nem Krisztus szavait adja vissza, hanem az apostoloknak róla szóló elmékedéseit tartalmazza; a négy evangélium tartalma túlnyomó részében nem Jézus prédikációit tárgyalja, hanem életéről és tetteiről számol be. A világ nagy vallásai közül tehát a kereszténység gyökerezik a legmélyebben meghatározott történelmi elképzelésekben. Középpontjában Krisztus világmegváltó keresztthalálának történelmi ténye, valamint csodás feltámadása és mennybemenetele áll. Innen kísérik nyomon szent kinyilatkoztatásai a világtörténelmet visszafelé Ábrahámig, Ádámig és a világ teremtéséig, valamint előre, az utolsó ítéletig és a világ



beteljesedéséig (Jel. 21 és 22). Az emberiség egyetemes múltja, ősapja keletkezéséig visszamenőleg, egyetlen más vallásban sem alkotja a dogmatika ennyire fontos részét; a világtörténelem változhatatlan folyamata, egészen végleges befejeződéséig, ily nagy mértékben egyetlen másikban sem tárgya kegyes várákozásoknak, fantáziadús spekulációknak és kronológiai számításoknak.

A hit abban, hogy a világtörténelem gondviselészerű irányítás alatt áll, s hogy az isteni előrelátás a történelem minden egyes eseményét egyszer és mindenkorra meghatározta, kimenetelét örökérvényűen megszabta, a végső oka egy másik jelenségnek, amely miatt a kereszténység a legélesebben eltér a keleti vallásoktól. Igényt támaszt ut. arra, hogy az egyedül igaz és abszolút vallás legyen, amelynek elfogadásától az egész emberiség örök üdvössége függ. Ennek az elvnek a bevezetésével valami új lépett be a Nyugat szellemi életébe; valami, ami az antik világtól teljesen idegen volt. Hiszen az utóbbi magától értetődőnek tekintette, hogy a különböző népek különböző isteneket imádnak, és sosem tett kísérletet arra, hogy minden ember hitét uniformizálja. A kereszténység azonban a liberális vallási többszólamúság helyébe egy olyan hit tekintélyuralmi diktatúráját állította, amelynek a földkerekség valamennyi embere, lelki üdvössége érdekében, engedelmeskedni tartozik. A történelem mindig újra és újra egyértelműen bizonyítja, hogy nem létezhet általánosan elfogadott és általánosan kötelező erejű metafizikai elképzelés. A dogma különböző téziseinek értelmezése körül szakadatlan viták támadtak, amelyek minduntalan egységbontó törekvésekhez és részben véres összetűzésekhez és üldözésekhez vezettek. Mivel a keresztények vallási elképzeléseiknek objektív és cáfolhatatlan érvényt tulajdonítottak, és ellentétben az indiaiakkal és kelet-ázsiaiakkal, nem a megismerhetetlen, a magasabb rendű ideiglenes, viszonylagos érvényű kifejezésének fogták fel őket, ezért az elfogadott formáktól való minden eltérést a legfőbb igazság elleni vétésnek tekintettek; ebből következett számukra az a jog, sőt kötelesség, hogy a „pogányok” és „eretnekek” eltávolítására minden eszközzel harcoljanak. Így azután nincs a földön egyetlen más vallás, amely annyi dogmatikus küzdelmet és vallásháborút élt volna át, mint a kereszténység.

A 17. századtól kezdve, bár csak fokozatosan és mindig újabb akadályokba ütközve, tért hódított a tolerancia eszméje, előbb a kereszténységen belül; ma pedig sokan már lemondtak arról az elképzelésről is, hogy a kereszténység egy ideális, de történetileg mindig csak korlátozott módon megvalósult formában az abszolút vallás. Miután a kopernikuszi világmép megfosztotta a keresztény üdvtant kozmikus jellegétől, a földtörténettel és az emberiség fejlődésével foglalkozó kutatások pedig arra késztettek, hogy évmilliók korszakokban gondolkozzunk, végül pedig a néprajzi és az összehasonlító vallástudományi vizsgálódások azt a meggyőződést táplálták, hogy a keresztény tanításoknak és rítusoknak megvannak a megfelelői más vallások eszmevilágában, mindez tarthatatlanná tette azt az állítást, hogy a kereszténység bármely vonatkozásban több lenne, mint metafizikai nézeteknek adekvát kifejezési formája területileg és időben meghatározott emberek számára. A dogmatikai tételek, amelyeken a különböző egyházak és szekták tanai alapulnak, tehát nem szó szerint, hanem szimbolikusan értendők, és ennek megfelelően a filozófusok és misztikusok a legfőbb valóságról alkotott felfogásuknak megfelelő módon értelmezik őket. Angelus Silesius alkotó tevékenységének tetőfokán így énekel:

„Hiába születik Krisztus akár ezerszer is Betlehemben,  
Ha benned nem él, örökre elvesztél.  
Hogy az istenfélelem megváltson a bajtól,  
Váljék előbb szived az Olajfák hegyévé.  
A Golgotha keresztje nem szabadíthat meg a gonosztól,  
Csak ha benned van felállítva.  
Mondom néked, nem regit rajtad Krisztus feltámadása,  
Ha tunyán heversz a bűnben, halálos béklyóba verve.  
Ha magad fölé emelkedsz, és engeded, hogy Isten irányítson,  
Akkor lelkedben a mennybemenetel végbemegy.  
Isten számára te leszel az Új Jeruzsálem, keresztényem,  
Ha Isten szelleméből tökéletesen újjászületsz.  
A menny benned van, de a pokol kínja is,  
Amit választasz és amit akarsz, az lesz a tiéd mindenütt.

# AZ ISZLÁM

## I. Az iszlám megalapítása

### *I. Az őstörténet*

Islám azt jelenti: „az isten iránti odaadás, belenyugvás az isten akaratába”. Így nevezte Mohamed a bálványimádás nélküli monoteizmus általa alapított arab formáját, amelynek az volt a rendeltetése, hogy a legfiatalabb világvallássá legyen. Ennek a vallásnak a hívőit muszlimnak (moszlim, moszlem, muzulmán) hívják.

Európában szokás mohamedánokról és mohamedanizmusról beszélni, mivel ennek a hitnek a jelmondata így szól: „Nincs más isten Allahon [helyes kiejtése: Alláh] kívül, Mohamed pedig Allah küldötte”. Sok muszlim azonban nem kedveli ezt a megjelölést, mivel számukra túl szektásan hangzik, nagy súlyt fektetnek ui. arra, hogy Mohamed nem alkotott új vallást, hanem legmagasabb rendű és végleges formát adott az Ádám kora óta létező ősvallásnak. A Korán szerint (6, 84-86) ugyanis Ádám, Noé, Lót, Ábrahám, Ismáel [Izmael, Izmáel], Izsák, Jákob, József, Mózes, Áron, Dávid, Salamon, Élija [Élijá], Elisa [Elizeus], Jób, Jónás, Zakarjá, János és Jézus valamennyien helyes úton jártak, az igaz hitet vallották, és Mohamed tanításait készítették elő. Különösen nagy jelentőségű közülük Ábrahám, ő ugyanis haníf volt, a tiszta monoteizmus képviselője, „aki nem tartozott azok közé, akik az istennek társat adnak”, az ő hite nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem a későbbi muszlimokéhoz állt a legközelebb (Q 3, 60 skk.).<sup>118</sup> Hágár révén ő lett Ismáel atyja, akitől az arabok származtak, Izsák révén pedig a zsidók ősapja (vö. 1 Mózes 16 skk.). Ismáel számára szentélyként létrehozta a mekkai Kábát, Izsák számára megalapította a jeruzsálemi templomot. Az iszlámot eszerint az ősmoteizmus arab változataként és a zsidó vallással párhuzamos jelenségként lehetne jellemezni; a fejlődés során azonban felülmúlta az előbbit abban, hogy Mohamed révén új, értékesebb kinyilatkoztatásokban részesült. Történetileg nézve helyesebb az iszlámot a száműzetés utáni zsidó vallás arab formájának tekinteni, amely egy sor keresztény és pogány elemmel gazdagodott. A kereszténység „arabok számára megfelelő redukciója”-nak azonban (amint azt egyesek tették) nem nevezhető, mivel ha Krisztust prófétának tekinti is Mohamed, és el is ismeri szerepét a feltámadásnál, pontosan az hiányzik az iszlámból, ami Pál óta a kereszténység lényegének számít. A Koránban (5, 116) az isten (a végítélet alkalmával) ünnepélyesen kijelenteti Jézussal: ő sosem tanította, hogy őt magát és anyját két, Allah mellett létező istennek tekintsék, és a keresztény szentháromságtan „hármasság”-ét kifejezetten elutasítja másutt is (4, 169). Az iszlám tanítását ezért csak Krisztusnak az istenről és a bekövetkező világvégről szóló tanításával lehetne összehasonlítani. De már ebben is napvilágra jut az áthidalhatatlan különbség, mégpedig két mélyreható jelentőségű dologban: Mohamed nem hirdetett meg olyan magas szintű etikát, mint Jézus a Hegyi Beszédben, és nem mondotta azt sem: „Az én országom nem e világból való”, hanem hatalmas világi állam alapítója lett.

A Próféta valóságos történelmi nagysága csak úgy ítélni lehet, ha felidézzük, milyen volt szülőföldje az ő fellépése előtt, és mivé tette azt. Az arab félsziget mintegy négyszer akkora, mint Németország, de a vízhiány következtében viszonylag gyéren lakott, főképp nomádok (beduinok) éltek itt. Az i. sz. 7. században itt élő törzsek, amelyeket nyelvük és számos közös nézet kapcsolt egybe, állandóan viszálykodtak egymással. A hatalmas terület néhány városa közül Mekka emelkedett ki mint gazdasági központ; híres volt piacáról és vásáraitól, amelyeket itt négyhavonként tartottak; ezek idején mindennemű fegyveres összetűzés szünetelt, és általános béke uralkodott. Az arabok szellemi életét törzsi együvé tartozásuk tudata határozta meg, amely a törzsi hagyományok és az ősök erényeinek megbecsülésében, a közös érdekek ápolásában, az idegenekkel szembeni erős elzárkózásban és a vérbosszú kötelezettségében nyilvánult meg. Úgy látszik, a vallás ezekhez a népi és erkölcsi értékekhez képest csupán másodlagos szerepet játszott; egyébként számos férfi és női istenség tiszteletéből állott, akiket kőből és fából készült szimbólumok segítségével képileg ábrázoltak. Sok szellem és démon, valamint a legkülönbébb

mágikus cselekmények foglalkoztatták a vallásos gondolkodást, a halál utáni életről alkotott elképzelések azonban csak kevésbé alakultak ki az akkori araboknál. Híres szentély volt a mekkai Kába (Ka`ba), egy kocka alakú templom, amelybe szent kövek voltak befalazva, közülük egy fekete kő különösen nagy tiszteletnek örvendett. Ehhez a kőhöz minden esztendőben ezrek és ezrek zarándokoltak, hogy ünnepélyesen körüljárják, és csókjaikkal borítsák.

Ez az ország, a maga számos törzsre tagolódott, csekély műveltségű és vallási szempontból még igen primitív lakosságával, az i. sz. 7. században egy olyan vallás szülőhelye lett, amely ma az egész világra kiterjed, egy olyan állam csírája volt, amely egyesítette az arabokat, és egy olyan kultúra kiindulópontja, amely a nyugati, indiai és kínai mellett a negyedik nagy, önálló egységként létezik. Az a férfi, aki az arabokban addig ismeretlenül szunnyadó erőket felszabadította, olyan ember volt, aki negyvenedik életévéig maga sem tudta, milyen világtörténelmi szerepre szemelte ki a sors: a mekkai Mohamed.

## 2. Mohamed élete

Mohamed próféta életét számtalan híve írta meg, régebben és újabban is, hosszabb vagy rövidebb művekben. A számunkra legértékesebb, mert legelfogulatlanabb, Ibn Iszhák [Iszhák] (+ 768) műve. Ez csak Ibn Hisám (+ 834) feldolgozásában és a Tabarí (+ 923) krónikájában található kivonatokban maradt fenn. A többi életrajz zöme, minél újabb, annál inkább bővelkedik csodás történetekben; egy évezrede kialakult a Próféta határozott eszményképe, amely őt büntelen bölcsnek, csodatevőnek és szentnek igyekezett feltüntetni. A következőkben igyekszünk bemutatni a mai jámbor muszlimoknak a Próféta-ról vallott elképzeléseit és kihámozni a bennük rejlő történelmi magvat.

Mint Krisztus és Buddha, valamint a többi vallásalapító születésének, így az iszlám prófétájának is megvan a maga előtörténete. C. H. Becker ezt a következőképpen foglalja össze (*Islamstudien*. [Iszlám tanulmányok.] I. köt. 337. l.):

„Az isten, előrelátó üdvözítő szándékától vezérelve, Mohamed próféta fényét minden dolog közül elsőként teremtette meg, még az íróvessző és a sorstáblák előtt. A prófétaságnak ez a fénye nemzedékeken át vándorolt, amíg megjelent a teremtmények legjobbjában, a föld első népe legkiválóbb nemzetségének legkiválóbb sarjában, a világ közepén, Mekkában. Próféta-elődök már évszázadokkal korábban előkészítették az embereket erre a nagy eseményre szent irataikban. Csodás események hirdették meg az egész emberiségnek Mohamed születésének jelentős pillanatát; angyalok felnyitották a gyermek mellét, hogy minden rosszat elvegyenek tőle. Mint valamennyi prófétának, ifjúkorában neki is nehéz sora volt. Birkákat is őrzött. Később kereskedő lett. Az isten áldása volt minden cselekedetén, nagy utazásokon megismerte a világot; a megvilágosult istenhívő emberek, zsidók és keresztények, mindenütt hódoltak neki mint jövő prófétának. Férfikora delén az isten meglátogatta Gábriel angyal által, és ő megkezdte küldetését, amelyet az emberek bűnössége akadályozott, de amely végül vallási és — az égi seregek támogatásával — politikai sikerrel járt. Mohamednek a veszedelmektől való megmentése érdekében a legkülönösebb csodák történtek, ő maga képes volt meggyógyítani a betegeket, étkezési csodákat vitt véghez, feltámasztotta még a halottakat is, pl. szüleit, akik mint pogányok haltak meg, és megelevenedésük rövid pillanatait sürgősen felhasználták az iszlám felvételére; ezzel kiérdemelték a paradicsomot. Csodálatos éjszakai utazást tett egy csodaállaton, előbb Jeruzsálembé, majd az égbe, ahol az istennel a hívők vallási kötelességeiről tárgyalt; életét Medinában fejezte be, miután az új vallást és az azzal azonos államot, sőt a hívők egész életét szóban és példamutatással úgy szabályozta, amint az ma a tudósok számára eszményképül szolgál; az egész iszlám tehát az ő műve. Próféta-előrelátásával előre megjövendölte főbb vonásaiban gyülekezetének eljövendő sorsát is. A végítélet napján maga köré gyűjti híveit a paradicsomban, miután mellettük vagy ellenük tanúskodott. A hívők felkeresik sírját és ereklyéit, hogy áldását elnyerjék. Sohasem ejtik ki a nevét az áldásformula nélkül: »Mohamed, az isten nemes, jóságos, hiba nélkül való követe, a mennyei közbenjáró, a páratlan csodatevő!«

A történelmi Mohamed lényegesen különbözött a jámbor legendák megrajzolta eszményképtől. Vitathatatlanul zseniális vallásalapító volt, kiváló államférfi és szeretetre méltó személyiség, nem volt azonban az a nemes lelkű, szigorú erkölcsi felfogású szent, sem az a higgadt, világ fölé emelkedett bölcs, amilyennek a muszlim misztikusok gondolatvilágában él, és hogy nem volt csodatevő, az már abból is kitűnik, hogy bár tőle a mekkaiak mindenféle csodát vártak, ő maga utasította el, hogy thaumaturgoszként [csodatevőként] lépjen fel. A modern nyugati kutatás bizonyosnak látszó eredményei szerint a Próféta élete nagyjából a következőképpen zajlott le:

Mohamed (Muhammed vagyis a Nagyon Dicsért, Magasztalt) 570 körül született Mekkában. A hagyomány szerint, akárcsak Buddhának, születése és halála ugyanarra a napra esik, ezt ma június 8-án ünneplik. A Hásim-nemzetségből származott, a híres koraisita [Qurais] törzs egyik elszegényedett mellékágából. Mivel apja, Abdalláh és anyja, Amína korán meghalt, nagyapja, később pedig apja

testvére, Abú Tálib nevelte. Küzdelmes ifjúkor után, amelynek során pásztorként volt kénytelen családja létfenntartásához hozzájárulni, mint tevehajcsár a vagyonos kereskedőözvegy, Khadízsza szolgálatába lépett. Az asszonynak megtetszett a szép és tehetséges ifjú, ezért aztán bizalmi állásba tette, és végül azt indványozta neki, hogy vegye feleségül. A huszonöt esztendő Mohamed örömmel fogadta el az ajánlatot, és boldog házasságban élt a tizenöt évvel idősebb asszonnyal, aki két (korán elhunyt) fiúval és négy lánnyal ajándékozta meg. A Khadízsával létrejött kapcsolat révén gazdag kereskedő lett, és nagy, sikeres üzleti utakat tett. Valószínűleg az eljövendő végítéletet hirdető keresztény prédikációk hatására, mélyreható változás ment benne végbe. Csendes, tépelődő emberré vált, aki mind intenzívebben foglalkozott vallási problémákkal, és anyagi függetlenségét arra használta, hogy böjttel és lelkigyakorlatokkal, magányosan törekedjék a megismerésre. Amikor negyvenéves lett, egy Mekka közelében levő barlangba vonult el, itt látomása volt, és ez egész hátralevő életére meghatározó jelentőségű lett. Álmában megjelent neki Gábiel angyal, egy teleírt selyemkendővel, és felszólította, hogy recitálja el az írást: Mivel ennek a parancsnak nem engedelmeskedett, az angyal úgy megszorította, hogy csaknem megfulladt. Miután ez háromszor megismétlődött, végül megkérdezte Gábrielt, mit kell elrecitálnia. Ekkor az angyal elmondotta a Korán 96. szurájának első öt versét.

„Recitálj<sup>119</sup> Uradnak nevében, aki teremtett,  
Teremtette az embert egy vérrögből,  
Recitálj, mert Urad, a legkegyesebb,  
Aki az íróvesszővel tanított,  
Megtanította az embert arra, amit az nem tudott.”

Mohamedet tehát e szavakkal szólították fel, hogy az istentiszteletkor szokásos előadási módon adja elő az öt verset, amelyben az isten hatalmának két csodás megnyilvánulási formájáról van szó, az ember teremtéssel való keletkezéséről és a szent iratok közléséről. (Egyes magyarázók úgy vélik, az angyal azt parancsolta az írni és olvasni nem tudó Próféának [Q 7, 156], hogy e szavakat a selyemkendőről olvassa el. Mohamed először azzal mentegetőzött, hogy ő erre nem képes; amikor azonban Gábiel ragaszkodott kívánságához, egyszerre csoda révén meg tudta fejteni az írásjeleket.)

Amikor Mohamed felébredve kilépett a szabadba, égi hangot hallott, amely ezt mondotta: „Mohamed, te Isten küldötte vagy, és én Gábiel vagyok”. Ekkor egy alakot látott, aki mindenhová követte őt szemével. Erősen felindulva visszatért otthonába, és elmesélte élményét feleségének, aki azonnal megsejtette, hogy férjének kinyilatkoztatásban volt része. Egyik unokatestvére, akihez tanácsért fordultak, megerősítette ezt.

A későbbiekben a Próféta még további kinyilatkoztatásokat is kapott (Q 74, 1-7), amelyek megszilárdították benne küldetésének tudatát. Egészen haláláig ismételten voltak sugallatai, amelyeket az istennek tulajdonított. Ezeket az inspirációkat bizonyos testi jelenségek kísérték. Mintha mázsás súly nehezedett volna rá, úgy nyomta le valami a földre, tagjai reszkettek, verejték öntötte el homlokát, habzott a szája, és azt hitte, morgást vagy más zajt hall. Eredetileg ezek a sajátos lelki jelenségek az ő közreműködése nélkül jöttek létre, a későbbiekben úgy látszik, már abban a helyzetben volt, hogy ezeket szándékosan is, habár tudat alatt, elő tudta idézni. Egyébként érthetetlen maradna, hogy ezek a rohamai miért akkor jelentkeztek, amikor erkölcsileg erősen támadható rendelkezéseket adott ki, vagy éppen szexuális vágyainak kívánt nagyobb nyomatókat adni azzal, hogy ezeket isteni kinyilatkoztatásnak tüntette fel. Mohamed sugallatait a racionális pszichológia egészében olyan állapotnak fogja fel, amelyben szavakba foglalta azt, ami szívét előntötte, és amivel gondolatban foglalkozott. Számos esetben minden további nélkül nyilvánvaló, hogy saját szellemének alkotásait vetítette ki magából, és úgy vélte, hogy kívülről jövő hangokat hall, más esetekben azonban nehéz jóhiszeműségében hinni. Kínálkozik a párhuzamba állítás azzal a médiummal, aki ha pszichikai erői vagy pénze elfogynak, mesterségesen idézi elő azokat a jelenségeket, amelyeket egyébként tudatos szándék nélkül produkál.

Mohamedet mint a világot teremtő, kormányzó és végítélet napján ítélkező egyedülvaló Allah isten követét a politeista mekkaiak csekély lelkesedéssel fogadták, és törekvése, hogy az arabok istentől küldött prófétájának tekintsék, rideg elutasításba ütközött. Így tehát eleinte csupán legszűkebb családi körben talált követőkre: felesége, leányai, unokafivére és nevelt fia, Ali [helyes kiejtés: Alí], valamint rabszolgája, Zaid voltak az első muszlimok, közülük tartozott még barátja, Abú Bekr (Bakr), továbbá az — éppúgy mint ez utóbbi — később kalifaként ismertté lett kereskedők, Oszmán, Omar és néhányan mások. Egészében véve tehát a Próféának nyilvános tevékenysége első tizenkét évében nem sikerült érvényesülnie. Noha nemzetsége biztos oltalma alatt tovább folytathatta indulatos támadásait a „pogány

---

119A muszlim hagyomány szerint Mohamed „un-unu”, vagyis analfabéta volt; alábúzzák a reveláció isteni eredetét és a Próféta közvetítő szerepét. – Szerk.

bálványok” ellen, és a rabszolgák és beduinok közül megtérített néhányat, határozott sikert a mekkai városi patríciusok között nem ért el. Ezért a mekkai tartózkodás mind gyűlöletesebbé lett számára. Amikor azután 619-ben hűséges felesége, Khadízsza meghalt, és nagybátyja, Abú Tálib, aki ugyan nem lett muszlim, de mégis nagyra becsülte őt, szintén búcsút mondott az árnyékvilágnak, az a gondolata támadt, hogy tevékenységének színhelyét áthelyezi. Az a kísérlet, hogy termékeny missziós területet találjon Abesszíniában, ahová nyolcvan követője – mindegyik a családjával együtt – kivándorolt vagy a szomszédos Taif városban, ahová ő maga ment, nem járt sikerrel. Ekkor elhatározta, hogy a Mekkától mintegy 300 km távolságra fekvő Jaszrib városba, amelyet később Medinának (pontosabban: Medínat an-Nabínak, „a Próféta városá”-nak) neveztek el, vándorol ki. Különböző okokból abban reménykedhetett, hogy itt terve számára alkalmas talajra talál. Ebben a városban ui. nemcsak élt már néhány követője, hanem azt remélte, hogy a Medinában lakó számos zsidó is támogatni fogja monoteista törekvéseit. Továbbá lehetőség kínálkozott arra is, hogy pártatlan békebíróként beavatkozzék a város egymás ellen hadakozó törzseinek és pártjainak küzdelmeibe, és ily módon uralkodó szerepre tehessen szert.

Mohamednek Mekkából Medinába való úgynevezett hidzsrája tehát nem volt „menekülés” (amint a szót gyakran fordítják), hanem önkéntes kivándorlás. Nagy jelentősége miatt, amelyet ez az esemény az iszlám további fejlődésére gyakorolt, Omar kalifa alatt a muszlim időszámítás kezdetévé tették, és időpontját i. sz. 622. július 6-ban határozták meg, minden valószínűség szerint azonban ennél néhány hónappal korábban történt.

A Medinába való átköltözés új, mélyreható változást jelentett Mohamed életében. Először, amint ő maga mondotta, „egy emberöltőn át élt kortársai között” (Q 10, 17) anélkül, hogy mint vallási gondolkodó fellépett volna, azután életvidám kereskedőből vakbuzgó töprengővé lett, most pedig messzire tekintő, de egyúttal gátlások nélküli államférfivá vált, aki elhatározta, hogy hatalmát minél szilárdabban megalapozza, és minél távolabbra kiterjeszti.

Követői segítségével, akik elkísérték, és mások támogatásával, akik bízva csillagának felemelkedésében, csatlakoztak hozzá, fokozatosan Medina vitathatatlan ura lett. Sikeres rajtaütések a mekkai karavánokon (amelyeket részben ő maga szervezett, az arabok szent törvényeinek teljes semmibe vételével) gazdag zsákmányt juttattak neki és övéinek. A badri győzelem, amelyet 624-ben háromszáz követőjével 950 koraisita felett aratott, a diadalmas hadvezér babérjaival ékesítette; még a később bekövetkezett balsikerek sem voltak képesek többé ezt a híret csorbítani. 627-ben azután békeszerződés jött létre a mekkaiakkal, ez meghatározott jogokat biztosított a Próféta-nak ebben a városban, és 630-ban kardcsapás nélkül a szent város birtokába jutott. Megtisztította a Kába szentélyét a bálványképektől, és néhány személyt, akik megbántották, eltett láb alól, egyébként azonban szelíden lépett fel egykori ellenfeleivel szemben, és értett hozzá, hogy őket saját érdekeinek megfelelően használja fel. Azzal, hogy a megtisztított Kábát új hite központi búcsújáró helyévé tette, a város lakóinak megmaradtak azok az eszmei, különösen pedig azok az anyagi előnyök, amelyeket a mekkaiaknak az Arábia minden részéből érkező zarándokok odaözönlése a pogány korban jelentett.

Mivel az őseiktől öröklött tanítás elvesztette életerejét, és a mekkaiak az új hittel semmilyen jelentős vallási eszmét nem voltak képesek szembehelyezni, hamarosan beletörődtek a megváltozott helyzetbe, és rövid idő múlva ők maguk lettek az iszlám legbuzgóbb élharcosai.

Díctől övezetten tért vissza a Próféta Medinába. Tekintélye ekkor oly nagy volt, hogy mindenünnen érkeztek hozzá az arab törzsek követségei, hogy közöljék vele csatlakozásukat az iszlámhoz. Mohamednek néhány év alatt sikerült ily módon vallását azoknak a törzseknek ügyévé tenni, amelyekből a közös nyelv és szokások ellenére a határozott egység tudata még hiányzott.<sup>120</sup> Az „isten küldötte” azonban nemcsak vallási szabályok puszta hirdetője, és a naponta ötször megtartott istentisztelet előimádkozója volt, hanem egy teokratikus államszervezet vezetője és szervezője is. Mint legfőbb törvényhozó és bíró, hadvezér és adókövető az abszolút hatalommal rendelkező király sokoldalú tevékenységét fejtette ki, habár a maga részéről csupán az isteni parancsok végrehajtójának tisztére tartott igényt.

A nagy vagyon ellenére, amely a sikeres hadjáratok zsákmányából, valamint a hívők és hitetlenek ajándékaiból áradt hozzá, életmódja egyszerű maradt; csak három vonatkozásban engedett meg magának minden luxust: a jó ételeken kívül (különösen ürühús, datolya, méz, uborka, tök) elsősorban az illatszerek. (főleg a mósusz) és a nők voltak saját szavai szerint azok a dolgok, amelyek szívét leginkább megörvendeztették. Ameddig Khadízsza élt, megelégedett vele mint egyetlen feleséggel; amikor azonban Khadízsát a halál elragadta tőle, nem fékezte többé szenvedélyét. A legenda szerint harminc férfi magját adta neki az isten — mindenesetre érzéki vágya olyan erős volt, hogy a többi hívőhöz hasonlóan nem érte be négy törvényes feleséggel és sok rabszolganővel, hanem külön kinyilatkoztatással (Q 33, 49) azzal a kiváltsággal ruházta fel magát, hogy korlátlan számú nővel köthet házasságot. Kedvenc felesége Aisa [ʿÁʿisa], Abú Bekr lánya volt, [a hagyomány szerint] kilencéves kislányként vette el, miután

---

<sup>120</sup> Ezzel a nézettel újabban a kutatók nem értenek egyet. — Szerk.

már három évvel előbb eljegyezte. Nagy fájdalomra azonban csak Mária, a kopt rabszolganő, akit az egyiptomi helytartótól és pátriárkától kapott ajándékba, ajándékozta meg fiúutóddal, Ibráhimmal, akit azonban Khadídza két fiához hasonlóan, gyermekként elragadott a halál.

Mohamed a hidzsra utáni tizedik évben még egyszer megtette a zarándokutat a Kábához, és ott valamennyi rítust elvégezte azok érvényes alakjában; röviddel visszatérése után megbetegedett, és 632. június 8-án Medinában, egy Bizánc elleni hadjárat előkészületei közepette meghalt.

### *3. Mohamed tanai*

Az iszlám vallás alapeszméit az egyedüli istenben, Allahban és az utolsó ítéletben való hit alkotják, utóbbi bekövetkeztekor a jóknak a paradicsom gyönyörűségei, a gonoszoknak a pokol kínjai jutnak majd osztályrészül. Amint korábban már utaltunk rá, Mohamed ehhez a gondolathoz az ösztönzést valószínűleg egy keresztény prédikációtól nyerte, amelyet Mekkában vagy egyik kereskedelmi útja alkalmával másutt hallott, hiszen a korabeli arab pogányságtól a képtisztelet nélküli monoteizmus éppoly távol esett, mint az istenítélet elképzelése. A mekkaiak már tiszteltek egy Allah istent, ez azonban nem rendelkezett azzal az egyetemes jelleggel, amellyel a Próféta felruházta, és nem ő volt az egyedüli isteni lény, akinek imádatot adóztak, hiszen az arabok főistenei közé tartoztak Allát, al-Uzzá [al-`Uzzá] és Manát istennők, akiket Allah lányainak tartottak, és sok más istenség, akiknek jelképeit a Kábában és más szent helyeken állítottak fel. Noha, úgy látszik, Mekkában már éltek arabok, akik anélkül, hogy a kereszténységhez vagy a zsidó valláshoz csatlakoztak volna, e vallások hatására a pogány hit bensőségebbé tételére és megújítására törekedtek, az azonban bizonytalan, vajon ezek az úgynevezett „hanífork” mennyiben előzték meg Mohamedet. Később mindenesetre az iszlám úttörőinek nyilvánította őket, sőt még azt az állítást is megkockáztatta, hogy az Allah-monoteizmus honfitársainak ősi vallása volt, de feledésbe merült, és csak a hanífork ápolták tovább.

Mohamed monoteizmusa, éppúgy, mint a keresztényeké és a zsidóké a maguk idejében, noha egyrészt nem ismer el semmiféle Allahal egyenrangú isteni lényt, másrészt viszont (akárcsak a modern protestantizmus) nem tagadja olyan magasabb rendű lények létezését, akik az embert hatalomban felülműlják, az istennek azonban alárendeltjei és az ő teremtményei. A Próféta tehát hitt az angyalokban és szellemekben, és éppoly kevésbé kételkedett az ördög létezésében, mint Luther Márton. Tehát csak annyiban vetette el a politeizmust, hogy honfitársai természeti isteneit hamis isteneknek és hazug képzelődésnek nyilvánította, és Allahban mint a világ teremtőjében, kormányzójában és ítélőbírójában látta minden kozmikus és etikai jelenség magyarázatához a végső egységes princípiumot. Nyilvánvaló, hogy egyistenhite csak az idők során vette fel itt ismertetett formáját. Hiszen amikor vallása még kialakulóban volt, állítólag egyik nyilatkozatában még elismerte a fentebb említett Allát, al-Uzzá és Manát istennőket az isteni kegyelem közvetítőinek – a korai arab nézeteknek tett olyan engedmény ez, amelyet örömmel üdvözöltek Mekkában, de amelyet később ismét visszavont. A Koránban (53. szúra, 19 ssk.) kifejezetten elveti azt a nézetet, amely szerint az istennek lányai lettek volna.

Noha bizonyos, hogy Mohamed monoteizmusa kialakításának kezdetén a zsidó és a keresztény vallástól kapott ösztönzést, mégsem tételezhető fel, hogy e vallások tanításairól akkoriban már megfelelő és valamelyest is elégséges ismeretekkel rendelkezett. Hiszen akkor nem hihette volna eredetileg azt, hogy ezek a vallások lényegében ugyanazt tanítják, mint ő. Csak amikor fokozatosan közelebről is megismerkedett az Ó- és Újtestamentum részleteivel, határolta el magát tőlük. De Mohamed ismeretei a zsidók és keresztények szent történelméről mindig annyira hézagosak maradtak, hogy egészen bizonyos: e szent könyveket alaposan nem tanulmányozta át. Ifjúkorában, amikor még tanulékony volt, valószínűleg nem nyílt elég alkalma, hogy mások közvetítésével ezeket megismerje, később pedig, amikor gondolatai már szilárd formát nyertek, túlságosan begubózott saját nézeteinek körébe ahhoz, hogy a már egyszer kialakított véleményén helyesbíteni tudott vagy akart volna.

Ha összehasonlítjuk Mohamed elbeszéléseit az ősatyákról (patriarchákról), az ótestamentumi prófétákról vagy Krisztusról a Biblia történeteivel, nyomban szembetűnik az a nagyszámú félreértés, amely csak akkor válik érthetővé, ha feltételezzük, hogy Mohamed egyes legendákról csupán hallott, de a Bibliát nem látta. Érthető, hogy a zsidók és a keresztények később vele folytatott vitáikban mindig újból ezekre a dolgokra hivatkoztak, és ezzel kellemetlen helyzetbe hozták. Hiszen egyrészt azt állította, hogy valamennyi Korán-beli kijelentése isteni sugallaton alapszik, másrészt viszont a Bibliát hiteles mértékadó szent iratnak ismerte el, amely ellentmondás nélküli harmóniában van saját kijelentéseivel. Ebből a dilemmából csak az az állítása jelenthetett kiutat, hogy az „Írás birtokosai” kinyilatkoztatásaik igazi tartalmát titokban tartották, vagy meghamisították. Habár ezt a zsidóknak és keresztényeknek tett szemrehányást könnyen vissza lehetett utasítani, védekezésüknek sem a Próféta, sem követőinél nem volt semmi eredménye, hiszen nem tudták elolvasni a Bibliát, és egyáltalán nem

érdekelte őket, hogy annak valódi tartalmával megismerkedjenek.

Valamennyi vallás közül a zsidó állott legközelebb az iszlámhoz annyiban, hogy nemcsak a többistenhitet és a képkultuszt utasította el, és egy messiás eljövetelére és a végítélet bekövetkezésére várt, hanem bizonyos szokásokban (körülmetelés) is megegyezett az arabokkal. Ezért érthető, hogy Mohamed arra számított, hogy a zsidók örömteli lelkesedéssel üdvözlik majd mint a megígért messiást, és seregestül csatlakoznak mozgalmához. Annak érdekében, hogy megnyerje őket, és hogy a zsidó és iszlám intézmények teljes egyetértését megvalósítsa, Medinában számos újítást vezetett be, amelyhez zsidó intézmények szolgálták mintaképül: templomot építtetett, amelyben nemcsak reggel és este, hanem a mózesi szokásoknak megfelelően délben is közös imákat tartottak; elrendelte továbbá, hogy az ájtatosságokat Jeruzsálem irányába fordított arccal végezzék; a zsidók engesztelő napjának megfelelően az első hónap tizedik napját böjtnappá tette, stb. Amikor azután a Prófétának látnia kellett, hogy a zsidók megmaradnak régi tanaiknál, és nem követik az övét, ezeket a rendelkezéseket ismét megváltoztatta; az imádkozás iránya nem Jeruzsálem, hanem Mekka lett, és az első hónapban tartott böjtölés helyébe az egész kilencedik hónap, a ramadan ideje alatti böjt lépett (hajnali szürkület és napnyugta között). A zsidókkal folytatott viták és a gúnyolódások, amelyeket tőlük elszenvedett, annyira megsértették büszkeségét, és annyira eltöltötték gyűlölettel, hogy ezután a zsidókat tekintette legádázabb ellenségeinek, és minden alkalmat megragadott, hogy bosszút álljon rajtuk.

A kereszténység a maga Szentháromság-dogmájával, az emberiségért meghalt istenfiúról szóló tanításával, képkultuszával és aszkézisével már eleve sokkal távolabb állott a Próféta vallásától, mint a mozaizmus. Ha Mohamed ennek ellenére egyik medinai szúrájában (5, 85) a keresztényeket mégis olyanoknak mondja, akik a hívőkkel szemben a legbarátságosabban viselkednek, és papjaik és szerzeteseik nem dicsekszenek gögösen, akkor ezt személyes tapasztalatai magyarázhatják. A keresztények tanaival való közelebbi megismerkedéskor azonban mind világosabb lett számára, hogy milyen szakadék választja el azokat az övétől. Ezért azután a 9. szúra 30. skk. verseiben a zsidókkal együtt hitetleneknek nevezi a keresztényeket, és azt várja, hogy az isten hazugságaikért megbünteti őket. Legfőbb tévedésüket abban látja, hogy Allah egyedüliségét és magasztosságát megsértették azzal az állítással, hogy az isten fiút nemzett.

Ettől a keresztény dogmák elleni polémiától függetlenül Mohamed kivételes helyzetet tulajdonított Jézusnak a próféták sorában. Földi apa segítségével született Máriától (3, 42 és 52). Élete kora ifjúságától kezdve bővelkedett csodákban, amelyeket véghezvitt (2, 254). Nem a keresztén halt meg, a zsidók nem őt, hanem valaki mást öltek meg, aki hasonlított hozzá; az isten ezután magához emelte, és a holtak általános feltámadásakor az isten előtt a hívők védelmében mint tanú fog majd megjelenni (4, 156-157). A keresztény dogmatikával való ellentéte ellenére tehát a Próféta teljességgel elismerte Jézus nagyságát, és egyik előfutárának tekintette.

A zsidókon és a keresztényeken kívül Mohamed elismerte a szábeusok kiváltságos helyzetét is a „pogány bálványimádók”-kal szemben.

A szábeusok [szabiusok, szabianusok, szabeanusok], vagyis keresztelők - tévesen János-keresztényeknek, helyesebben „mandeusok”-nak (azaz gnosztikusoknak) is nevezik őket - egy gnosztikus szekta hívei, akik még ma is megtalálhatók Dél-Irakban és a perzsa határvidéken, de csak néhány ezer főt számlálnak. Több, keleti arámi nyelvjárásban írt szent iratukban, különösen a *Ginzában* ([A kincs], M. Lidzbarski fordította németre 1925-ben) kifejtett tanaik perzsa, babilóni, zsidó, keresztény és gnosztikus elemeket tartalmaznak. Rendszerük alapeszméje, a manicheizmushoz hasonlóan, a perzsa dualizmusra vezethető vissza: a világban a fény és a sötétség vészterhes keverék formájában van jelen, a világfolyamat végcélja az, hogy ezeket különválassza egymástól. Habár a mandeusok a kereszténység hatása alatt állnak, mégis ellentétben vannak vele, Jézust hamis prófétának tekintik, nagyra tartják viszont Keresztelő Jánost, és még ma is keresztelnek.

Mohamed érdemét az arabok vallási előbbre vitelében nem abban kell látni, hogy ő maga új nagy gondolatokat hozott létre, hanem csak abban, hogy értett hozzá, hogy a már meglévő eszméket népe gondolkodásmódjához alkalmazza, és lelkesítő formában hirdesse. Mivel lényé teljes egészében, testestül-lelkestül arab volt, és honfitársai szívéből beszélt, ez lehetővé tette számára, hogy a vallási dolgok iránt korábban kevésbé érdeklődőket megnyerje az ember rendeltetéséről szóló új és mélyebb felfogásának. A siker elengedhetetlen előfeltétele az volt, hogy alkalmazkodott az arabok érzés- és hitvilágához, s mindazt, amit elrendelt, a nekik megfelelő formában tudta elébük tárni. Újításai során, bármennyire ragaszkodott is a képtisztelet nélküli istentisztelet elvéhez, igen engedékeny módon járt el: a bálványoktól megtisztított Kábat a világ legfőbb szentélyévé nyilvánította, mert meggyőződött róla, hogy az arabok a fekete kő imádságáról soha nem volnának hajlandók lemondani. Ily módon a legtöményebb pogányság egy olyan darabját építette be rendszerébe, amelynek a kérlelhetetlenül szigorú reform szempontjából nézve pontosan olyan idegennek kellett volna lennie, mint másfajta istenábrázolások vagy szakrális kultusztárgyak tiszteletének. Azzal azonban, hogy Mohamed a Kábat, az arab világ középpontját, hitvilága középpontjává tette, képes volt az arab törzsek öntudatának ébredező erőit saját mozgalmába befogni és

annak szolgálatába állítani. Az a rendkívüli, világtörténelmi siker, amelyet Mohamed munkásságával elért, számos egyéb körülmény mellett annak volt köszönhető, hogy olyan politikai erőket ébresztett fel, fogott össze, és szabadított fel, amelyek addig szét voltak forgácsolva, parlagon heverték, ill. lappangtak.

Ha Mohamednek az arab népre gyakorolt kulturális és politikai hatását igen nagyra kell is becsülnünk, tanai metafizikai és etikai vonatkozásaikban nem állják ki az összehasonlítást a másik négy nagy vallással. Azokhoz mérve igen csekély követelményeket támasztott követőivel szemben. Különösen a buddhizmussal és a kereszténységgel összehasonlítva mutatkozik ez meg. H. H. Schaefer mondja erről: „A buddhizmus és kereszténység eredeti és minden korban újraébredő lényegük szerint a legmagasabb követelményeket támasztó vallások. Óriási sikerük mutatja, hogy mekkora mozgósító erő rejlik ebben a körülményben. Az iszlám, a legkevesebb követelményt támasztó vallás, azt bizonyítja, hogy lehetséges ennek az ellenkezője is. Amazok a természeti világ és a természeti ember megtagadásával hatottak, és hatnak. Mohamed azzal hatott, hogy mindkettőt igenelte, természetesen abszolút alárendelve az isten fenségének és irgalmának. Az előbbi vallások szerint szellem és hatalom, a vallási és a politikai hatáskör oly messzire került egymástól, amennyire csak lehetséges; hogy milyen gyümölcsöző lehet az így keletkező feszültség, az ismeretes. Mohamed szerint ez a két pólus egybeesik, ő alig észlelt feszültséget a kettő között; az ellentéteknek e látszólagos egyesítése révén az iszlám számára nyilván idegen maradt a keresztény világ számos megrázkódtatása és válsága, de idegenek maradtak azok a független alkotó vívódások is a szellem és hatalom értelmezéséről és az ezen értelmezésért vívott harcban töltött igaz életről, amely minden szenvedés mellett, amelyet ez maga után vont, a nyugati történelem nagyszerűségét jelenti.”<sup>121</sup>

## II. Az iszlám története

### I. 632-től 1000-ig

Mohamed halála a hidzsra utáni 11. évben (i. sz. 632) súlyos válságot okozott gyülekezetében. A zűrzavar, amelyet a próféta és államfő hirtelen távozása előidézett, oly nagy volt, hogy földi maradványait is csak több napos késéssel temették el. Mivel nem nevezte meg utódát, teokratikus birodalma családja és a régi élharcosok, a medinaiak és a mekkaiak egymással ellentétes érdekeinek játékszerévé lett volna, és veszendőbe megy, ha Mohamed régi barátja, Abú Bekr erős kézzel meg nem ragadja a kormányzás gyeplőjét. Egy viharos gyűlésen „kalifá”-vá (khalífa, vagyis a Próféta „helyettese”) választották. Sikerült a fellázadt arab törzseket levernie, és ezzel egyidejűleg tovább növelte a birodalom területét. Amikor 634-ben meghalt, a nemes Omar követte, egy kiváló férfi, aki eredetileg Mohamed előkelő származású mekkai ellenfelei közé tartozott, később azonban egyik leghűségesebb követője lett. Ő maga többnyire Medinából kormányozta az államot mint a „hivők ura”; hadvezérei 636-ban meghódították Perzsiát, 638-ban Szíriát és 642-ben Egyiptomot. Ezek a hatalmas sikerek azért voltak lehetségesek, mert a szomszéd államok elaggtak és elkorhadtak, és az arabok ifjonti erői már önmaguktól is egy nagy népvándorlásban megnyilvánuló kisülésre készítették, amelyhez a Próféta vallása ekkor csak a szükséges egységesítő elvet és az ideológiai felépítményt szolgáltatva. Amikor Omar 644-ben egy keresztény<sup>122</sup> merényletnek áldozata lett, az agg Oszmán, Mohamed veje követte az uralkodásban. Noha jámbor muszlim volt, és érdemeket szerzett a Korán összegyűjtésében, teljesen előkelő mekkai családjának befolyása alatt állott, amelynek hivatalokat és vagyonokat osztogatott. Ez akkora elégedetlenséget váltott ki, hogy 656-ban meggyilkolták. A medinai párt ekkor Alit, a próféta vejét tette kalifává, aki már Mohamed halálakor az utódlásra törekedett. Muávija [Mu'áwija] szíriai helytartó fellázadt ellene, és amikor Alit egy fanatikus meggyilkolta, minden nehézség nélkül megszerezte magának a kalifa tisztségét, és megalapította az Omajjádok dinasztiajának örökletes monarchiáját. Az Alidák félreállítása lett az oka a sía [sí'a] keletkezésének, amely mint a hagyomány (szunna) ortodox képviselőivel máig szemben álló párt (ez a „sí'a” szó jelentése) saját hitformákat alakított ki. Az Omajjádok alatt a kalifák birodalma Karthágó elfoglalása (698) után egész Észak-Afrikára kiterjedt, és fennhatósága alá vonta a Pireneusi-félsziget nagy részét és Dél-Franciaországot is, amíg Martell Károly Tours és Poitiers között aratott győzelmével (732) véget nem vetett a további előnyomulásnak Európában. A Damaszkuszban uralkodó Omajjádok helyére 750-ben az Abbaszidák dinasztiaja került, az utóbbiak 763-ban Bagdadban rendezték be székhelyüket, és 1258-ig uralkodtak.

121 Schaefer, H. H.: *Mohamed* c. tanulmánya az Arabische Führergestalten [Arab vezéregyéniségek] c. gyűjteményes kötetben. Heidelberg, 1944. 71. 1

122 Egy keresztény perzsa rabszolga személyes bosszújárnak lett az áldozata. — *Szerk*



A Mohamed halálát követő száz év alatt az iszlám állam hatalmas területet hódított meg; közvetlenül vagy közvetve iszlám uralom alatt állott ekkor Afrika és Ázsia valamennyi Földközi-tengerrel határos országa (a még Bizánchoz tartozó területek kivételével), továbbá nyugaton a Pireneusi-félsziget nagy része és egy ideig Szicília, keleten Perzsia, Afganisztán és az indiai Szindh tartomány; az iszlám csaknem Turkesztánig és Kína határáig nyomult előre. A muszlim fejedelmek elismerése ezekben az országokban természetesen még egyáltalán nem volt mindenütt azonos a lakosság megtérésével, inkább csak a felső réteg tartozott az iszlámhoz. Általános térítést, kivált a keresztényekét és zsidókét, meg sem kíséreltek, mivel nekik kellett fizetniük a fejadót, amely alól a muszlimok mentesítve voltak, és az iszlám államnak ezért érdekében állt, hogy nagyszámú nem muszlim alattvalója legyen. Az idők során azonban azoknak a gazdasági és társadalmi előnyöknek, amelyekkel az uralkodó réteg vallásához való csatlakozás járt, szükségszerűen arra kellett vezetniük, hogy a Próféta alapelvei szerint kormányozott országnak mind több lakosa csatlakozzék az iszlámhoz. A szorgalmasan tevékenykedő muszlim missziók és az egyes fanatikuskok által alkalmilag végrehajtott erőszakos térítések egyébként szintén hozzájárultak ahhoz, hogy a Marokkótól Közép-Ázsiáig megszakítás nélkül húzódó országkomplexumban a müezzin hívja imára a hívőket.

A leigázott területeken a muszlim uralkodók magas fejlettségű vallásokkal és kultúrákkal találkoztak, amelyekkel összehasonlíthatták a magukét, és amelyeknek befolyása alól tartósan annál is kevésbé vonhatták ki magukat, mivel az általuk átvett hivatalnokok közül sokan még ezek hívei voltak, vagy legalábbis megtérésük előtt ezekhez tartoztak. Ezért elkerülhetetlen volt, hogy a hellenisztikus civilizáció, valamint a keresztény, zoroasztrikus és indiai vallás lényeges elemei megtalálják az utat a muszlimok életében és gondolkodásában. Az iszlám és a nyugati szellem teremtő szintéziséből olyan muszlim filozófia és misztika keletkezett, amely rövid idő alatt oly magas színvonalat ért el, hogy a Nyugat teljesítményét - különösen az európai középkor terméketlen évszázadaiban - hamarosan maga mögött hagyta. Arisztotelész és az újplatonizmus tanai szolgáltatták az alapot al-Kindinek (850 körül) és al-Farábínak (950) metafizikájukhoz, amely elismerte ugyan a Korán elképzeléseit, a kezdet nélküli, az istenből öröktől fogva keletkezett világról szóló tanításaiikkal azonban messze túlmentek azokon. Azoknak a népeknek a hatása, amelyekhez az iszlám eljutott, az újonnan megszerzett területeken rányomta az iszlámra is a maga bélyegét, ami különösen a mind nagyobb mértékben átvett szentek kultuszában és sok helyi szokás elsajátításában nyilvánult meg.

## 2. 1000-től 1500-ig

Az i. sz. második évezredben az iszlám folytatta hódításait nyugat és kelet felé. A törökök a bizánciak ellen vívott harcban előrenyomultak Kisázsiaiban, míg azután 1453-ban Konstantinápoly elfoglalásával véget vetettek a görög császárságnak. Ezzel egyidejűleg a Próféta vallása meghódította India nagy részét. Miután 712-ben Szindh tartomány muszlimmá lett, és muszlim kereskedők tűntek fel Malabarban és a távoli Gangesz-kontinens más vidékein, az évezred fordulója körül megkezdődtek Ghazni és Ghor fejedelmeinek rabló-hadjáratai, és 1206-ban Kutb ed-dín Aibak hadvezér megalapította a delhi szultánátust. Az ezt követő időszakban Bengáliában, Biharban, Gudzsaratban [Gujarat] és a Dekkanon muszlim államok létesültek, amelyek szakadatlan viszályban éltek a hindukkal és egymással. Hátsó-India és Indonézia maláj területeire is kezdett behatolni a Próféta tanítása, és ezzel egyidejűleg előretört Afrikában, Abesszíniában, Szudánban, a Csád tó környékén és a keleti partvidékeken.

Miközben az iszlám kiterjesztette hatáskörét, tovább folytatódott az a szellemi mozgalom, amely az előző korszak utolsó két évszázadában már oly szép virágzásnak indult. A dogmatikát és a jogtudományt, a természettudományt és a misztikát tudósok művelték. Mint Arisztotelész tanainak közvetítője, a nyugati filozófia szempontjából is jelentős volt Ibn Színá (Avicenna, +1073) és Ibn Rosd [Rusd] (Averroës, +1198), a misztikusok és költők közül Dzsélál ed-dín Rúmí (1207-1273), a Nísápurból [Nishapur] való Omar Khajjám (+1123 k.) és a sirázi Háfiz (+1389) a legkiválóbbak. A teológiai ortodoxia és a görög hatás alatt álló filozófia között közbülső helyet foglalt el al-Ghazáli (+1111); ő a skolasztikus dialektika egész fegyvertárával küzdött a filozófusoknak a világ örökkévalóságáról, az oksági törvény egyetemes érvényéről és a lelkileg értelmezendő feltámadásról szóló tanításai ellen, és ezzel ellentétben síkraszállt azért, hogy az isten a világot egy meghatározott időpontban a semmiből teremtette, és hogy az isten, mivel abszolút megkööttség nélküli, az okság láncolatát tetszése szerint bármikor megszakíthatja. Azt is tanította, hogy a feltámadás valóban testileg értendő. Hiszen a filozófiai elméletek nem bizonyíthatók, és gondolkodásunk nem képes a dolgok valódi lényegét megismerni. Az emberi gondolkodás teljesítményeivel szembeni teljes szkepticizmus azonban a szent hagyomány tanításainak abszolút igaz voltáról való meggyőződéssel kapcsolódik össze nála.

Azoknak a teológiai és filozófiai műveknek a száma, amelyeket ebben az időben részben arabok, részben

más származású muszlimok arab nyelven írtak, rendkívül nagy. Említést érdemel, hogy a metafizikán, logikán, etikán és természetfilozófián kívül már filozófiatörténettel is foglalkoztak írásaikban, továbbá hogy kiváló történelmi és életrajzi műveket is készítettek.

### 3. 1500-tól a jelenkorig

Évezredünk közepe táján az iszlámot Granada meghódításával (1492) Kasztíliai Izabella kiűzte Spanyolországból, miután közel 800 évig virult ott. Ehelyett Kelet-Európa jelentős része került muszlim uralom alá azt követően, hogy a törökök 1453-ban elfoglalták Konstantinápolyt, és a Balkán-félsziget, valamint a környező terület hosszú időre hatalmukba került. Amikor a török szultánok Elő-Ázsia és Észak-Afrika nagy részét bekebelezték birodalmukba, felvették a kalifa címet, és a keresztény államokkal szemben mint a muszlim érdekek védői léptek fel. 1526-ban egy másik muszlim császárság jött létre: Baber [Babur] benyomult Észak-Indiába, és megalapította a nagymogulok dinasztiáját, amely csaknem az egész Gangesz-kontinentet egyesítette jogara alatt. Egyidejűleg Hátsó-Indiában és Indonéziában is elterjedt az iszlám; elsősorban a népes Jáván szilárdult meg a 15. század végén. Követőket szerzett a Fülöp-szigeteken és a többi szigeten is, hasonlóképp az oroszországi tatárok és a szibériai törzsek körében. A fekete földrész lakói között egészen Dél-Afrikáig elterjedt, ahol a hollandok által rabszolgaként odaszállított malájok, valamint (a 19. század közepe óta) az indiai szerződéses munkások csatlakoztak hozzá. Amerikában, Ausztráliában és Óceániában viszont csak újabban van csekély számú hívője, a különböző ázsiai országokból bevándoroltak között.

Az iszlám elterjedése kezdetben a legszorosabban összefüggött a muszlim államok politikai hatalmának kiterjedésével, már csak azért is, mivel a Próféta eredeti elképzelése szerint vallásnak és államnak szétválaszthatatlan egészet kell alkotnia. Mégsem volna helyes azt képzelni, hogy a világ nagy részének az iszlámra térítése kizárólag erőszakkal történt. Már kezdettől sok megtérőt szerzett eszméinek toborzó erejével, a felkínált társadalmi előnyökkel, a kulturális fölény érzésével, amelyet a négereknek és más hozzá csatlakozó népeknek nyújtani tudott. Az, hogy az iszlámnak mint vallásnak az iszlám államhatalomtól teljesen függetlenül is jelentősége van, bebizonyosodott a 18. század óta, amikor a mogul birodalom és sok ázsiai és afrikai iszlám terület európai gyarmati birodalmak uralma alá került, anélkül, hogy emiatt az iszlám hívőinek száma megcsappant volna. A modern európai civilizációval és a nyugati természettudomány, történelmi kutatás és filozófia eredményeivel való megismerkedés a különböző országok muszlimjainak tanult rétegeit arra kényszerítette, hogy állást foglaljanak velük kapcsolatban. Egyesek úgy vélték, hogy az öröklött világnézet változatlanul összeegyeztethető az új kor követelményeivel (amint azt a katolicizmus és a protestáns ortodoxia is megtette nyugaton), mások úgy látták, hogy a modern felfogás és a középkori hagyományok között ellentét van, ami hosszabb időn át tarthatatlan, ha nem sikerül az ősi hitet ilyen vagy olyan módon a modern követelményekhez alkalmazni. Haladó gondolkodású muszlimok tehát síkraszálltak az iszlám megújításáért, azért, hogy mondjon le elavult tanításairól és szokásairól, annak érdekében, hogy metafizikai és etikai értékei szembeszállhassanak a nyugati eszmék támadásával. Az indiai Szajjid Ahmed Kán [Khán] (1817-1898), a Perzsiából származó Dzsemál ed-dín al-Afgháni (1839-1897), a Kairóban tevékenykedő Mohamed Abduh [Mohammed `Abduh] sejk (1849-1905) voltak az iszlám modernizmus úttörői, akik a szentek kultuszáról, a csodákban való hitről és más elképzelésekről lemondva racionalista módon át akarták alakítani a teológiai rendszert, és azt a nézetet képviselték, hogy az évszázadok során ráakódott salaktól megtisztított, a maga örökké igaz alapeszméihez visszatérő iszlám diadalmasan meg tudja védeni magát minden támadással szemben.

Az első világháborút követő politikai események mélyreható változásokat idéztek elő egyes iszlám országokban. Törökországban Musztafa Kemal (később Atatürknek nevezték) tabornok 1924. március 3-án arra kényszerítette Abdul Medzsid szultánt, hogy mondjon le a trónról és a kalifai rangról, és a török köztársaságban számos olyan törvényt vezetett be, melyek erősen korlátozták a régi hagyományok és az iszlám írástudók hatalmát, és akadályozták a hívők vallásgyakorlatát. Perzsiában Rezá Sah Pehlevi sok síita szokást betiltott, megnyirbálta a mollahok jogait, világivá tette az oktatást, és devizarendelkezésekkel lehetetlenné tette a Mekkába, Medinába, valamint az összes síita által szent helyként tisztelt Kerbelába (Irak) való zarándoklást. A Szovjetunióban az ateista propaganda hatására sok muszlim érdeklődése elterelődött a vallásosságról. Ha itt és másutt mutatkozott is közömbösség vagy a hitélet addigi irányvonalától való elfordulás, másutt viszont az iszlám szellemi irányzatának megerősödése állapítható meg. Indiában pl. az utóbbi években a pán-iszlám egységérzület annyira megszilárdult, hogy ez a muszlimoknak a hindukkal közös államrendszertől való elszakadásához és egy külön muszlim ország, Pakisztán alapításához vezetett. A Gangesz menti országban, továbbá Afganisztánban, Egyiptomban és Marokkóban vannak annak az Arábiából kiinduló pániszlám mozgalomnak fő támaszpontjai, amely

mozgalom valamennyi hívőnek szellemi egyesítésére törekszik az iszlám életesmények ápolása révén, és a politikai életre is befolyást kíván gyakorolni. Akárcsak a többi vallás esetében, az iszlámban is két különböző tendencia áll szemben egymással, egy haladó, amely a maga végletes formájában az iszlám felbomlásához vezetne, és egy konzervatív, amelynek legszélsőségesebb szárnyát reakciók, mint pl. a vahabiták alkotják, akik elutasítanak mindent, ami modern, vagy nem hajlandók azt tudomásul venni, és ezzel olyan ellentétet támasztanak, amely a távolabbi jövőben szükségképpen az iszlám bukását idézheti elő. A muszlimok nagy többsége azonban biztosan és gondtalanul jár a maga útján Szkülla és Kharübdisz között azzal az ösztönösen helyesen kialakított meggyőződéssel, hogy ellentmondások nem veszélyeztethetik egy világnézet életterejét.

### III. A tan

#### *I. A tan forrásai*

Míg a Védák és a Biblia olyan irodalmi művek gyűjteményei, amelyek hosszú, egymástól távol eső időszakokban keletkeztek, az iszlám szent irata kizárólagosan Mohamed munkája. Az egyes kinyilatkoztatás-részeket vagy „koránok”-at, amelyeket a Próféta Gábriel angyal révén kapott az istentől, életében csak apránként rögzítették írásban, úgyhogy a kinyilatkoztatás egyes részei el is kallódhattak. Mivel Zaid ibn Thábitot, akit Mohamed az „írás birtokosai” Bibliájának ellenpárjául szánt Korán leírásával megbízott, állítólag többször is arra utasította, hogy a régebbiek közé újabb kinyilatkoztatásokat iktasson be, ezért az egész Korán kezdetől fogva kevésbé rendezett. A Próféta halála után azután Abú Bekr unszolására Zaid ibn Thábit az írásos töredékekből és szóbeli hagyományból olyan szöveget állított össze, amely később Oszmán kalifa alatt nyerte el végleges szerkezetét. Az egész mű, amint ma rendelkezésünkre áll, 114 szúrára (fejezetre) oszlik, amelyeket nagyjából az őket alkotó versek számának csökkenő sorrendjében rendeztek el oly módon, hogy a rövid bevezető szakaszt követő 2. szúra 286 verset, a végén álló legrövidebb szúrák csak 3-4 verset tartalmaznak. Az egész mű ritmikus rímes prózában készült és tartalmilag nagyon változatos. Igen költői, érzelemgazdag, vallásos költészet mellett száraz, törvénymegszabó előírások találhatók benne, óarab mondák, zsidó és keresztény eredetű legendák mellett fantáziadús leírások a paradicsomról és a poklóról, az isten mindenhatóságának száraz fejtegetése mellett fanatikus felhívások a hitetlenek elleni harcra és a Próféta személyes életére vonatkozó utalások. Mivel többnyire a legrégebbi kinyilatkoztatások a legrövidebbek, ezért ezek a Korán utolsó részébe kerültek, az európai olvasó tehát akkor jár el a leghelyesebben, ha a Korán olvasását hátulról kezdi; ennek megvan az az előnye is, hogy ily módon közvetlen és a lényegre megragadó benyomást nyer Mohamed prédikációiról, míg egyébként kénytelen volna átrágni magát a későbbi korból származó hosszú, ismétlései miatt fásasztó medinai szúrákon, mielőtt elérkezne a szent könyv lebilincselő részéhez.

A Korán, azaz a Gábriel angyal közvetítésével Mohamed prófétának az istentől sugalmazott kijelentések, a muszlimok felfogása szerint más iratokkal össze nem hasonlítható szent könyv, túlvilági eredetű alkotás. A Mohamednek adott kinyilatkoztatások ui. kivonatok egy Allahnál található, jól őrzött táblára írt (Q 85, 21) könyvből, amelyet még maga a Próféta sem ismert teljesen. A lényegre illetően csak abban mutatkozik nézeteltérés, hogy a liberális teológusok feltevése szerint az isten ezt az időben alkotta, az ortodoxok szerint ellenben öröktől fogva létezett az istennél. A két irányzat közötti harc ide-oda hullámozott a 9. században. A szabadelvű Mamún [Ma`mún] kalifa alatt 827-ben győzött a „mu'tazila”, amely a Koránt teremtettnek tartja. Annak érdekében, hogy ezt az ortodoxiával szemben érvényesítse, a kalifa inkvizíciófélélet (mihna) hozott létre, amelynek a racionalista teória általános elismerése felett kellett örködni. Mutavakkil [Mutawakkil] kalifa alatt 851-ben azután mégiscsak az ortodoxok diadalmaskodtak. Később kompromisszumos megoldás született e kérdésben: al-Asari [al-As'arí] óta (873-935) megkülönböztetik az örök igét az istenben és a teremtett Koránt.

Mivel a Korán a görög filozófián nevelkedett gondolkodók kifinomultabb igényeit már nem elégítette ki, később sok mindent belemagyaráztak. Azt állították, hogy ami nyilvánvaló és látható benne, az csupán rejtett dolgok jelképe, sőt némelyek odáig mentek, hogy úgy vélték: a Korán minden szavában hétféle értelem lakozik, olyképpen, hogy az egyik jelentés mintegy beskatulyázva rejlik a másikban és valamennyi közül a legmélyebb értelmet egyedül csak az isten ismeri.

Homályos és ellentmondásokkal telt jellege már korán szükségessé tette a Korán magyarázatát, értelmezését. Ily módon egy teológiai Korán-exegézis (tafszír) keletkezett. Ennek annál nagyobb lett a jelentősége, minél gyakrabban tették szükségessé a megváltozott viszonyok, hogy olyan kérdésekre keressenek feleletet a Koránban, amelyekkel a Próféta még nem foglalkozott. Azokban az esetekben,

amelyekben az írás szavaiból a legjobb akaratlan sem lehetett semmiféle következtetést levonni, a Próféta szóbeli nyilatkozataira hivatkoztak, vagy az általa követett gyakorlatot tekintették példaképnek. Ezeket a hagyományokat nagy gyűjteményekben, az úgynevezett hadíszokban rögzítették írásban. Ezek, mint a Próféta „szent szokásai” (szunna) a Korán mellett az iszlám nagy hitforrása. A „szunná”-t persze nem mindenki ismeri el. Az olyan irányzatok, amelyek az általános szunnát nem tartják mértékadónak, pártoknak vagy szektáknak (sía) számítanak. A hadísz az alapja a teológusok fejtegetéseinek, véleményeik megegyezését (idzma) úgy tekintik, mint a nézet helyességének bizonyítékát. Mivel Mohamed állítólag azt hirdette, hogy követői sohasem azonosítanak magukat hamis tanítással, másrészt azonban a muszlimok kisebb eltéréseket az istentől megengedettnek tartottak, hiszen Allah irgalmasságában enged az emberek kívánságainak, az idzsmával olyan vallási tekintély keletkezett, amely lehetővé tette a különböző nézetekhez való alkalmazkodást, és biztosította a szükséges mozgási teret a tan továbbfejlődéséhez. Itt is, mint a katolicizmusban, a „consensus patrum”-ot, az írástudók egyetértését úgy lehetett felfogni, mint az isten akaratának megnyilvánulását.

Az iszlám dogmatikáját a teológusok és filozófusok átfogó rendszerré dolgozták ki, és számos katekizmusban rögzítették; közülük egyesek európai nyelvekre lefordítva is rendelkezésre állanak. Az alábbiakban rövid áttekintést adok a dogmatikáról.

## 2. A dogmatika

A muszlimok egész elmélete és gyakorlata öt pilléren nyugszik: a tan igazságának elismerésén, valamint a négy vallási kötelesség teljesítésén: istentisztelet, böjtölés, szegényadó fizetése és zarándoklás Mekkába. Az iszlámhoz tartozás előfeltétele az a hitvallás, hogy „Nincs más isten Allahon kívül, és Mohamed Allah küldötte”. Az igaz hit közelebbről meghatározva: hit az istenben, angyalaiban, küldötteiben, kinyilatkoztatott könyveiben és a végítélet napjában.

### a) Az isten

Az isten örök, összehasonlíthatatlan lény, nem nemzették, sem maga nem nemzett; minden dolog teremtője és a világegyetem mindenható irányítója. Láthatatlan, alakatlan és semmilyen helyhez nem kötött. Létének hét attribútuma van: élet, tudás, látás, hallás, akarat, mindenhatóság és beszéd. Mivel az isten minden evilági személytől alapvetően különbözik, ezért a Korán kijelentései, amelyek emberi testrészeiről és tulajdonságairól beszélnek, képletesen értendők. Egyedül az istennek tulajdonítható abszolút és autonóm tevékenység, minden élő és élettelen tőle függ, és az ő akaratának van alárendelve. Tehát mindent ő idéz elő. Ő az, aki éget, nem a tűz, amelynek nincs önálló ereje, ő táplál, nem az étel stb. Ő a szerzője minden jó és rossz cselekedetnek is, nem kötik semmiféle szabályok, „megbocsát, akinek akar, és megbünteti, akit akar” (Q 3, 124). Mivel az isten lényege kifürkészhetetlen, és minden földivel összemérhetetlen, ezért az istennek olyan elnevezései, mint „mindent megbocsátó” stb. nem úgy értendők, hogy ezt a sajátját emberek módjára gyakorolja, hanem úgy, hogy az ő útjai kifürkészhetetlenek, máskülönben a jónak jutalmat, a rossznak büntetést kellene kapnia.

A Korán sokszor idézett „trónvers”-ében (2, 256) az isten sajátosságait költői módon az alábbiakban sorolja fel: „Allah! Nincs isten rajta, az élön, az örökkévalón kívül! Nem vesz erőt rajta a szendergés, sem az álom. Övé, ami az égben és ami a földön van. Ki az, aki felemeli szavát nála az ő engedelme nélkül? Tudja, mi van kezeik között, és mi azokon túl (tehát ismeri a jelent és a jövőt), és meg nem tartanak az ő tudásából semmit, azon kívül, amit ő akar. Messze terjed az ő trónusa az ég és a föld felett, és nem terhes neki magatartásuk. Mert ő a Fenséges, a Magasztos.”

### b) A világ és az élőlények<sup>123</sup>

A világot az isten a semmiből teremtő szavával: „legyen” (arabul: kun) hívta létre. Éspedig a Korán szerint (65, 12) hét eget és hét földet teremtett. Az egek emeletszerűen egymás felett helyezkednek el; elterjedt nézet szerint ezek felett még hét fényár és sok éteri réteg van, végül pedig a hét részből álló paradicsom. Földünk alatt még hat pokol helyezkedik el.

A világ hat nap alatt készült el, a két elsőn teremtette az isten a földet, a két következőn mindent, ami rajta van és a két utolsón az egeket.

A Korán egyszerű teremtéstana a későbbi időkben számos spekulációval gazdagodott. Felvetették a

---

123 Horten, M.: *Die religiöse Gedankenwelt des Volker im heutigen Islam* [4 nép vallási gondolatvilága a mai iszlámban.] 7. I.

kérdést: ugyan miért teremtette Allah a világot, és újplatonikus szellemben a következő szavakkal válaszolták meg: „Rejtett kincs voltam, de azt akartam, hogy megismerjenek, és ezért alkottam a világot.” Ennek megfelelően feltételezték, hogy a tudást (ilm) vagy az értelmet (aql) először az isten alkotta. Ezt az ősfényt Mohameddel azonosítják, Allah belőle származtatott azután mindent: dicsőségének a mennyei szférákban található attribútumait: a trónust, trónszéket, sorstáblát, írónádát és a fátylat, amely őt az emberek elől eltakarja, továbbá a napot, holdat és a csillagokat, a paradicsomot és poklot, az angyalokat, prófétákat, szenteket és az összes szellemet, a hívőket és hitetleneket, a mennyei és a földi Kábát, a jeruzsálemi templomot és más szentélyeket.

Ádámot, az első embert Allah agyagból és vízből alkotta, és életet lehelt belé. Az egész későbbi emberiséget azután Ádám gerincéből hozta létre, és hitvallást tettetett velük (így tehát minden ember már életét megelőző létében [preegzisztenciájában] muszlim), azután ismét visszahelyezte Ádám gerincét, és trónusának egyik rekeszében összegyűjtötte minden ember lelkét. Ezek ott várnak, amíg elérkezik születésük ideje, és összekapcsolódhatnak a számukra kijelölt testtel. A halálban lélek és test különválik, hogy a végítélet napján a feltámadáskor ismét egyesüljön. Így minden embernek háromszoros élete van: egy preegzisztenciális, egy földi és egy posztegzisztenciális (földi lét utáni).

A későbbi dogmatika tehát teremtésében messze túlhaladt a bibliai elképzeléseken. Ez vonatkozik az időtartamra is, amely alatt a dráma lejátszódik; az egyes felvonások sok évezredet vesznek igénybe.

Az élőlények a muszlim felfogás szerint különböző kategóriákra oszlanak. Közülük a legtökéletesebbek az angyalok, nem nélküli szellemlények, akiket fényből alkotott az isten, és akik nem isznak, és nem esznek. Több osztályuk van, és különféle funkciókat töltenek be. A legjelentősebb közülük Gábriel [Gábor], aki 23 év alatt közölte a Prófétával a Koránt, Mihály [Míka'il], aki az eső és a táplálék adományozója, Iszráfíl [Ráfael], aki a végítélet harsonáját fogja megfújni, Azrael ['Azrá'il], a halál angyala. A poklok őreit Málíknak, a paradicsom kapusát Ridvannak [Ridwan] hívják. Munkar és Nakír ellenőrzi az elhunytak hitét és tetteit. Két angyal, Hárút és Márít földi leányokba szeretett; büntetésből lábuknál fogva felakasztották őket egy Babilón mellett levő barlangban. Ott tanították meg az embereket a varázslat művészetére (Q 2, 96). A Sátán (Saitán) vagy Diabolosz (Iblisz) eredetileg szintén angyal volt. Kiűzték a paradicsomból, mert göggyében nem akart az agyagból alkotott Ádám előtt leborulni. Alördögeivel igyekszik az embereket bűnre csábítani, amíg a végítéletkor meg nem semmisítik.

Az angyalokon kívül számtalan sok dzsinn (szellem) létezik, akiket az isten a Számúm (a sivatag forró lehelete) tűzéből alkotott (Q 15, 27). Ezek halandók, és testi szükségleteik ugyanolyanok, mint az embereknek, de csodás erő birtokában vannak. Léteznek jó és rossz dzsinnek, hívők és hitlenek. Az emberekhez hasonlóan a dzsinnek haláluk után a paradicsomba vagy a pokolba kerülhetnek. Ilyenfajta géniuszok már Ádám teremtése előtt benépesítették a világot. Felettük egymás után hét bölcs Salamon uralkodott, akiknek a mindentudó Szímorgh madár (Phönix) volt a nagyvezírük. Amikor elbizakodottakká lettek, az isten elküldte angyalát, Ibliszt, hogy büntesse meg őket. Iblisznak sikerült is legyőznie, és a föld legtávolabbi határhegységébe száműznie a dzsinneket. Ezután azonban maga Iblisz lett rossz és öntelt. Az isten ekkor megteremtette Ádámot, abban a reményben, hogy az emberek jobbak lesznek, mint a dzsinnek és Iblisznak dévekké (gonosz szellemekké) lett angyalai. Szukkradz, a dzsinnek fejedelme az isten parancsára leborult Ádám előtt, Iblisz azonban nem volt hajlandó meghódolni, és ez a már említett eltaszításához vezetett.

Az isteni teremtés tulajdonképpeni célja az ember, az ő számára terítette ki a földet szőnyegként, az eget sátorként; hogy élelemmel lássa el, létrehozta a gyümölcsöket, és termékenyítő esőt küldött (Q 2, 20). Az állatokat is kizárólag az ember kedvéért alkotta Allah, hogy számára élelemül és ruházatul szolgáljanak, szállítsák terheit, és más szolgáltatásokat végezzenek.

Az első emberpár Ádám és Éva volt, akikről a muszlimok a Bibliában levőkhöz hasonló legendákat beszélnek el. A bűnbeeséssel (Q 2, 33) azonban az emberiségre nem nehezett az eredeti bűn, mint a keresztény tanítás szerint, mivel Ádám később megbánta vétkét, és bocsánatot nyert. Egy széles körben elterjedt legenda szerint Ádám, miután kiűzetett a túlvilági paradicsomból, lábát először a ceyloni Ádám-csúcsra tette, ahol ennek nyoma máig látható (a természetnek ugyanezt a játékát a buddhisták Buddha, a hinduk Visnu lábnymának magyarázták). Éva viszont Mekka környékén esett le a földre. Csak kétszáz évvel később találkoztak ismét az Arafát ['Arafat] hegyén. Az örömkönyvek, amelyeket Ádám ekkor ontott, feketére színezték a Kába követ. És később Dzsidában, Mekka kikötőjében halt meg, ahol sírját még ma is mutogatják.

Ádám volt az első próféta, aki az emberiséget az isteni kinyilatkoztatás alapján felvilágosította. Őt sok más követte. Az összesen 124000 próféta (nabí) között volt 313 „küldött” (raszúl), akiket az isten különleges üzenet átadásával bízott meg; közülük Nuhot (Noé) mintegy második Ádámnak tartják. A későbbi próféták között különösen azok jelentősek, akiknek kinyilatkoztatásai könyv alakban ránk maradtak, így pl. Mózes, Dávid és Jézus, hiszen a Tóra, a Zsoltárok és az evangélium Gábriel angyal által közölt szent iratnak számít. A legnagyobb és utolsó próféta: Mohamed, mivel őt nem egy meghatározott

néphez, hanem minden emberhez küldötték. Ezért minden más szent könyvet, amennyiben nincs összhangban a Koránnal, az utóbbi meghaladott, és érvénytelenné tett. A misztikus spekuláció nem elégedett meg azzal, hogy a történeti Mohamedet a legnagyobb embernek tekintse, hanem teljesen az isteni szférába utalta. Az „aqlot látja benne, a tiszta értelmet, amely a világ megteremtése előtt az istennél volt; a bizonyíték erre Mohamed egyik állítólagos kijelentése: „Én már próféta voltam, amikor Ádám még a víz és az agyag között volt”, azaz még mielőtt őt az isten vízzel összekevert agyagból megalkotta volna.

A prófétáknál alacsonyabb rangjuk van a szenteknek. Közéjük tartoznak a „karámát”-tal rendelkező személyek (kharizmata, mint 1 Kor. 2), a híres mártírok és hitvallók, a jámbor remeték és csodatévők. Kegyelemadományaik miatt a hívők közbenjárásukat kérik az istennél, de nem szabad imádkozni hozzájuk. A szentek kultusza eredetileg idegen volt az iszlámtól, és a Koránban még ismeretlen, még ha egyes helyeit, amelynek az isten „bizalmasai”-ról szólnak, később a szentekre is értelmezték. Akárcsak a kereszténységben, a szentek tisztelete az iszlámban is gyakran a megtérítettek politeista hajlamainak tett engedményként jelentkezett; sőt még pogány istenségeket is bevettek a szentek közé. A szentek kultuszával együtt gazdag ereklyetisztelet is kifejlődött (Mohamed hajszárait Jeruzsálemben és Delhiben mutogatják).

### c) A végső dolgok

Ha egy ember meghal, Munkar és Nakír angyal kikérdezi, és szükség esetén büntetést szab ki rá. A közönséges halandók ezután, az uralkodó nézet szerint, a sírban maradnak; a jók bepillanthatnak a paradicsomba, a gonoszoknak pedig kínokat kell elszenvedniök. A próféták, a mártírok és a hit harcosai, valamint más kiváltságos személyek azonban, széles körben elterjedt felfogás szerint, nyomban haláluk után a mennyei kertekbe kerülnek. A mártírok a paradicsom örömeiből és vizéből részesülő zöld madarak begyében várják a feltámadást. Ez a nézet azonban nem általánosan elterjedt. Egyesek abban hisznek, hogy a hívők lelke a világ végéig a mekkai Zemzem-kútban, a hitetleneké a hadramauti Baraht-kútban él, mások úgy képzelik, hogy ideiglenesen a legalsó mennyországban tartózkodik Ádám jobbján és balján. A halottak tulajdonképpeni megítélésére csak a végítélet napján kerül sor.

A közelgő világvéget az jelzi, hogy az általános korviszonyok egyre rosszabbodnak, és az iszlám törvényeit nem tartják be. Egy „mandí” (azaz az istentől „vezérelt”) azután ideiglenesen helyreállítja a kalifák aranykorának jogrendjét, és visszaszorítja a hitelenség hatalmát, a pusztulás azonban végleg nem tartóztatható fel. Fellép ugyanis egy Antikrisztus, al-Daddzsál, aki sokakat tévútra vezet; megjelenik egy apokaliptikus állat, és Góg és Mágog harcias népe nagy pusztítást okoz. A szabadulást Krisztus visszatérése hozza meg: Iszá (Jézus), aki mennybemenetele óta a mennyországban tartózkodott, leszáll, és lándzsájával megöli az Antikrisztust, megsemmisíti Gógot és Mágogot, és sok évre megalapítja a béke és igazságosság birodalmát. „Krisztus visszatérése az idők végén nem jelenti az iszlám törvények hatályon kívül helyezését, mert Krisztus felveszi az iszlámot, megházasodik, gyermekeket nemz, elvégzi a muszlim istentiszteletet, minden disznót levág, és azután megszünteti a nem muszlimok fejadóját. Ezek ekkor két alternatíva között választhatnak: iszlám vagy kard. Ekkor tehát minden élő ember felveszi az iszlámot, vagy már felvette.”<sup>124</sup>

Jézus negyven évig marad a földön, azután meghal, és Medinában Mohamed mellé temetik.

A végítélet közeledését Iszráfil angyal harsonaszóval jelenti be. Ezután minden élőlény meghal, és az egész világ elpusztul. Ekkor az isten helyreállítja a rendet, az arkangyalokat új életre kelti, és Iszráfil másodszor fújja meg harsonáját. Ezzel az összes élőlényt ismét feléleszti, és lelkük összekapcsolódik korábbi testükkel. Valamennyien összegyűlnék az ítélet helyére, „Jeruzsálem átalakult földjére”. Az ekkor megkezdődő végítélet napja addig tart, amíg az összes üdvözült az égbe, az összes elkárhozott a pokolba nem kerül. Akkor az isten leszáll az égből a földre, és oly világosan fogja látni mindenki, mint a teleholdat éjszaka. Minden ember megkapja ekkor a maga könyvét (Q 17, 14), amelybe az angyalok feljegyezték jó és rossz tetteit. Az isten ekkor mindenkit egyenként felelősségre von. Egy nagy mérlegen megméri kinek-kinek a tetteit (Q 7, 7), e mérlegen a hit minden bűnt kiegyenlít. Miután az isten kihirdeti ítéletét, a megtértek átmennek a nagy hídon, amely a pokol felett lesz kifeszítve. Az elkárhozottak pokolra süllyednek, a jók a mennybe jutnak, ahol először a „Próféta tava”-ból isznak, és ettől felüdülnek. Míg a hitetlenek és képmutatók örökké a pokolban maradnak (Q 2, 75 és 157), a többi bűnös bizonyos ideig tartó megtisztulás után kiszabadulhat onnan. A pokol lakóit tűz, hideg, kígyók, skorpiók, ütlegek, bűz gyötrik. A jók örökre a paradicsomban maradnak, ahol hús források csörgedeznek, és pompás gyümölcsfák nőnek. Ott nem részegítő borokat isznak, és duzzadó keblű szüzekben lelik örömüket (Q 78, 33), az úgynevezett hurikban, akiket még senki sem érintett meg (Q 55, 72).

A pokol és a paradicsom között terül el a limbus (a'ráf, a választófal), a gyermekek és elborult elméjük tartózkodási helye, akik sem jót, sem gonoszt nem cselekedtek. Némelyek szerint ez a közbülső terület

---

<sup>124</sup> Horten, M.: *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*. [A nép vallási gondolatvilága a mai iszlámban.] 308. 1.

egyfajta purgatórium, amelyben megtisztulnak a Próféta nélküli korok emberei és azok, akik bocsánatos bűnöket követtek el, hogy végül bejussanak a paradicsomba.

A vaskos érzéki elképzelések a vallásosak üdvözülésének módjáról nem kis mértékben hozzájárultak a muszlim harcosok bátorságának felszításához; mindamellet ezeket nem minden muszlim értelmezi szó szerint; a misztikusok inkább annak a gyönyörnek képletes ábrázolásaként magyarázzák, amelyet az isten látása nyújt.

Annak a hitnek, amely szerint abszolút úrként mindent az isten cselekszik, szükségszerű következménye lett, hogy fel kellett tételezni: az isten minden emberi cselekményt előre meghatározott, és ő predesztinálja az egyes embereket kezdettől az üdvözülésre vagy az elkárhozásra. Ez vezetett azután ahhoz a messzemenő fatalizmushoz, amely még ma is sok muszlim jellemző sajátása. Ellentétben az ortodoxokkal, akik olyan Korán-versekre hivatkoznak, amelyek az isteni sorsmeghatározás mindenhatóságát hangsúlyozzák, az úgynevezett „kadariták” tagadják az eleve elrendelést, és az emberi szabad akaratot vallják. A kettő között közvetítő teológusok igyekeztek egyezsége jutni: pl. al-Asarí [al-As'arí], habár az eleve elrendelésért szállott síkra, az ember felelősségét is hirdette, mivel „szabadságában áll azt, ami az istenből benne működik, támogatni vagy támogatását tőle megtagadni”. Ezzel a kérdéssel szorosan összefüggött a súlyosan vétkes, pl. az eretnek sorsa: az, hogy hogyan és milyen mértékben juthat szabaduláshoz. „A reményteli optimizmus nem ortodox képviselőit murdzsitáknak [murdzsi'iták] nevezik, amit kb. »elpisztikusok«-nak<sup>125</sup> fordíthatunk. A murdzsiták és kadariták köreiből nőtt ki azután a mutazila [mu'tazila] (vö. 392. 1.), amely az emberi cselekvés szabadságát és az isten megbocsájtó kegyelmét tanította” (C. H. Becker: *Islamstudien*. [Iszlám tanulmányok.] I. köt. 300. 1.).

### 3. A kötelességekről szóló tan

Az iszlám elképzelése szerint a lehetséges emberi cselekvések öt csoportra oszthatók. Ezek a következők:

1. ami megparancsolt; ennek elmulasztásáért büntetés jár;
2. ami hasznos; ennek elvégzéséért jutalom jár, elmulasztásáért azonban nem jár büntetés;
3. ami tiltott; ennek elkövetéséért büntetés jár;
4. ami helytelenített; ennek elmulasztásáért jutalom jár, gyakorlásáért azonban nem jár büntetés;
5. ami közömbös; ezért sem jutalom, sem büntetés nem jár.

A cselekvéseknek e rubrikák szerinti osztályozásával kapcsolatban, a részleteket illetően, nézeteltérések vannak a jogi iskolák tudósai között. Közülük manapság az alábbi négy jelentős, elsősorban a megnevezett területeken:

1. a hanafiták [Abú Hanífa (+767) alapította] Közép-Ázsiában és Törökországban;
2. a málikiták [Málik ibn Anasz (+795) alapította] Észak- és Nyugat-Afrikában;
3. a sáfíták (sáfí'iták) [Mohamed ibn Idrisz as-Sáfí'í (+819) hozta létre] Dél-Arábiában, a Perzsa-öbölben, Kelet-Afrikában, valamint Hátsó-Indiában és Indonéziában;
4. a hanbaliták [Ahmed ibn Hanbal (+855) alapította] Arábiában.

Az eltérések, amelyek ma már többnyire kiegyenlítődték, a hagyomány, az analógián alapuló következtetés és más alapelvek különféle értékeléséből származtak.

Akárcsak más vallások, az iszlám sem ismeri a vallási és profán [világi] kötelességek közötti különbségtételt, a kötelességekről szóló művekben ezért mindkettőt együtt tárgyalják, leggyakrabban oly módon, hogy a kultikus előírásokkal kezdik, és azután hagyományos sorrendben következnek azok a törvények, amelyek a dologi és kötelezvényjogra, az örökösödési, a házassági, a büntetőjogra, a „szent háborúra”, a rituális étkezésre, a bírósági eljárásra, és a rabszolgák felszabadítására vonatkoznak. Mivel ez a könyv egyedül az iszlám vallási vonatkozásaival kíván foglalkozni, elég csak néhány ezzel kapcsolatos kérdést megemlíteni.

Valamennyi vallási kötelesség közül a legfontosabb az a négy, amelyet az istenben és az ő prófétáiban való hittel együtt az iszlám öt tartópillérének neveznek.

1. A rituális ima (szalát) meghatározott formulákból és Koránidézetekből áll, és előírt testmozgás kíséri. Mindig Mekka irányába fordulva kell végezni. Rituális mosakodás előzi meg, ehhez (pl. a sivatagban) víz helyett homokot is fel szabad használni. Naponta ötször kell végrehajtani: hajnalhasadáskor, délben, délután (naplemente előtt másfél órával), kevéssel naplemente után és két órával később. Pénteken a déli ima helyét a mecsetben tartott, prédikációval összekapcsolt istentisztelet foglalja el.
2. A böjtöt az egész ramadán hónap folyamán meg kell tartani. Ekkor napfelkeltétől napnyugtáig nem szabad sem enni, sem inni, sem dohányozni. Ez a hónap azért számít szentnek, mivel ekkor

---

125 Elpizs görögül „remény”, elpiztikusok, akik szerint a remény az élet fő támasza. — Szerk.

érkezett az égből a Korán.

3. A szegényadó (zakát) olyan illeték, amelyet meghatározott előírások szerint a tulajdon után készpénzben vagy természetben szednek be, vallási-jótékonyági célokra.
4. A mekkai zarándoklatot minden hívőnek legalább egyszer életében végre kell hajtania, ha erre képes.

A jámbor muszlimok egyéb kötelességei közül a következőket említhetjük meg: nem szabad disznóhúst enniük (Q 2, 168), mivel a disznó tisztátalan állat. Nem szabad bort inniük. Ezt a tilalmat ma gyakran annyira szó szerint veszik, hogy csak a borra vonatkoztatják, de a pezsgőre, sörre és az alkohol más formáira nem. A Koránnak ugyanaz a verse (Q 5, 92), amely eltiltja a bort, a „maiszir játékot, a bálványköveket<sup>126</sup> és a nyíllal való szerencsejátékot is a Sátán művének” nyilvánítja. A körülmetélést a Korán nem parancsolja meg, de mégis általános szokás. A moszlimnak négy felesége lehet, és ezeken kívül még nemi kapcsolatot tarthat fenn saját rabszolganőivel is (de idegen rabszolganőkkel nem). Számos iszlám országban az a szokás, hogy az asszonyok mindig lefátyolozottan jelennek meg a nyilvánosság előtt (Q 24,31); Jáván és más vidékeken nem.

Az a rendkívüli jelentőség, amelyet az igaz hit birtoklásának tulajdonítanak, a legnyilvánvalóbban abban jut kifejezésre, hogy kizárólag az iszlám területeket tartják törvényes területnek, az összes többi ország „a háború” területe, a hadszíntér (dár al-harb). Az utóbbiak lakóit szerződések esetében jogi személyeknek tekintik, egyébként addig kell hadakozni ellenük, amíg megadják magukat. A pogányokkal addig kell harcolni, amíg fel nem veszik az iszlámot, az „írás birtokosai”, vagyis a zsidók és a keresztények ezzel szemben, ha megadták magukat, tovább gyakorolhatják vallásukat, feltéve, hogy megfizetik a fejadót.

Az iszlám harcias természete elsősorban a „szent háború” parancsában mutatkozik meg; a harcnak a Próféta vallásának elterjesztését kell szolgálnia. Ebben is, mint sok másban, kifejezésre jut az a tény, hogy az iszlámot nemcsak mint vallási jelenséget kell értékelni, hanem mint politikait is. Mohamed nemcsak egy vallási mozgalmat és egy vallási közösséget hozott létre, hanem egy államrendet is, és noha „az isten küldöttének” halála utána vallás és az arab állam feloldhatatlan kapcsolatáról általa megalkotott eszménykép a gyakorlatban többé nem volt fenntartható, mint követelmény máig eleven maradt.

#### 4. A misztika

Mohamed egyszerű isten- és halhatatlanság-tana és a szigorú, de könnyen teljesíthető előírások, amelyekkel híveinek életét szabályozta, megfeleltek az arab törzsek igényeinek, amelyek életre hívták, és az újonnan megtért széles tömegek vágyainak. De nem tudták hosszabb időn át kielégíteni azokat, akik megismerkedtek a szomszédos és leigázott népek fejlettebb vallásaival és tudományos ismereteivel. Ezek teológiájának, filozófiájának és jogtudományának hatására, illetve ezekkel ellentétben az iszlám olyan dogmatikát és kötelességekről szóló tanítást alakított ki, amelynek színvonala csakhamar vetekedett mintaképeivel. A szörszálhasogató dialektika és a hittudósok mesterkéltséggel igazságtévése azonban egymagában nem tudta a mély vallásos érülettel rendelkező hívőket érzelmileg kielégíteni. Sok hívőnek az istennel való bensőséges egyesülésre érzett örök vágya olyan irányzatok keletkezéséhez vezetett, amelyek a világ fölé emelkedett mennyei Úr és a térben és időben szűk korlátok közé szorított emberi lélek közötti távolságot a meditatív elmélyedés és az ekstázis mámore segítségével kívánják átrepülni. Így a józan, racionalista és világ felé forduló iszlámon belül létrejött egy misztika, amely görög-újplatonikus és indiai eszméket használt fel, és dolgozott ki saját rendszerré.

Az istennel való közeli kapcsolat létrehozásának előfeltétele az, hogy az ember önmagát a földi dolgok fölé emelje. Már Mohamed is hatásos ellentétbe állította a világnak és örömeinek mulandóságát az isten örökkévalóságával, és a bekövetkező végítéletéről, valamint a pokolbeli büntetés és a paradicsomi élvezetek örökkévalóságáról szóló prédikációiban arra emlékeztette a hívőket, hogy a földi élet csupán rövid ideig tartó előkészület a halál utáni életre. A medinai államférfi szúráiban ugyan e tendenciáknak már nincs nyomuk, és az „isten katonái”-nak lázas hódító hadjáratai sokakat elidegenítettek az ilyenfajta törekvésektől. Azokban a körökben azonban, amelyekben a lelki üdvösség előbbrevaló volt, mint a külső fény, nem aludt ki a sóvárgás az után, hogy a világtól való elszakadás segítségével közelebb jussanak az istenhez. Keresztény és buddhista mintára kialakult egy muszlim aszkézis, amely önsanyargatással a világi javakról való lemondással, lelkigyakorlatokkal és elragadtatott önkívületi állapot révén igyekezett elérni az istennel való egyesülést. Ennek a világtól elforduló hangulatnak a hordozói néhány bölcs és a körjük csoportosult, azonos törekvésű közösségek voltak: a szúfík (arab szó gyapjába öltöztek), a

---

<sup>126</sup> Az eredetiben anslb: idolum. később ezt az antropomorf ábrázolásokat tilalmának is értelmezték. — Szerk.



dervisek (perzsa szó koldusok) vagy fakírok (arab szó szegények). Azok az elképzelések, amelyeket az egyes teozófusok és vallásos testvéri közösségek az istennel kapcsolatban kialakítottak, igen különböző fajtájúak. A kimondott teizmustól, amely az üdvöt a fenséges „mindent megbocsátó” szerető tiszteletében igyekeznek feltalálni, a nyílt teopantizmusig, amely az isteni létezésben való teljes elmerülésre törekszik, valamennyi fokozatot végigjárták. Gyakran megpróbálkoztak azzal is (amint ezt Indiával kapcsolatban megállapítottuk), hogy a kétféle nézetet valamilyen formában összekapcsolják. Sokat vitatott kérdés, vajon a szúfi tanítása újplatonikus vagy indiai eszmékből származtatható-e; valószínű, hogy mindkét feltevés helyes. Az már a kifejezésmódból kitűnik, hogy az ősiszlámnak a teremtőt és teremtményt határozottan különválasztó, személyes istenben való hitét teljesen átalakították, az istent előszeretettel nevezik al-hakknak [al haqq], vagyis az igazságnak, a valóságnak; és a végcél, amelyre a bölcs törekszik, a teljes nemlét, a benne való feloldódás (faná), hasonlóan a védántinok brahmanirvánájához. Az iszlám misztika a 9. század óta számos tudományos és költői műben jutott kifejezésre. Az ortodox hívők kezdetől gonosz eretnekségnek tekintették, és sok neves képviselőjének, mint például a nagy Halládzsna (+921), életével kellett fizetnie meggyőződéséért. Ez a szellemi irányzat azonban minden üldözés ellenére mind a mai napig szerfelett életerősnek és befolyásosnak bizonyult.

Jelenleg elsősorban a különböző iszlám országokban virágzó dervisrendek tartják fenn. Ezek vallási testületek, tagjaik csak részben szerzetesek, többnyire a legkülönbélebb világi foglalkozásokat űzik, és szabad idejükben egy mester mellett módszeres, fokozatosan fejlődő, mind magasabb célok elérését lehetővé tevő ismeretekre törekszenek a túlviláginak megvalósításában. A gyakorlatok (dzikr), amelyeknek magukat alávetik, sokfélék, a csendes meditáció, a mértéktartó légzés és testgyakorlatok, valamint meghatározott formulák és imák felmondása váltakozik vad kiáltozásokkal, táncokkal és rángatózásokkal, amelyek az öntudat teljes megszűnését eredményezik. Az üvöltő dervisek konstantinápolyi kolostorában láttam a szultánok idején, amint a dervisek eksztázisukban késsel súlyos sebeket ejtettek magukon, és nem lehetett észrevenni rajtuk, hogy fájdalmat éreztek volna.

Körülbelül félszáz dervisrend létezik, amelyeket alapítójukról neveztek el. Az egész iszlám világban elterjedt a kádiriták rendje (Bagdadban alapították 1166-ban); csak a Közel-Keleten létezik a belőle keletkezett rifáitáké (1181-ben alapították); ezeket általában „üvöltő dervisek”-nek hívják. Velük ellentétben a 12. században létrejött, ma Elő-Ázsiában és Észak-Afrikában otthonos sádziliták csoportja csak elmélyedéssel és imádkozással foglalkozik, akárcsak a 14. században alapított elő-ázsiai, perzsiai és indiai khalvatiták rendje.

Sajátosak a mevlevi-dervisek (mavlavíja), nevük a „mesterünk” (mavláná) szóból származik, és Dzselál ed-din Rúmíra (1207-1273) vonatkozik, aki rendjüket alapította. Az iszlámban a zene általában ki van tiltva a kultuszból, a mevleviknél azonban fontos szerepet játszik. A dzikr-szertartáskor, amely Konjában [Konya, Iconium], a rend fő székhelyén, havonta kétszer a pénteki ima után zajlik le, a dervisek hat különböző hangszer (nádfurulya, citera, bothegeđű, dob, tamburin [csörgődob], üstdob) zenéjére jobb lábukon forognak. Egyesek szerint a táncolás már Dzselál ed-dín előtt is régi szúfi-gyakorlat volt, és a csillagok mozgását utánozta, mások szerint szédülés előidézése, hipnotikus állapot kiváltása a célja. Az utóbbi valószínűleg régebben lehetett helytálló, akkor egész nap és egész éjjel táncoltak; amikor én 1912-ben Konstantinápolyban láttam a rítust, megszakításokkal alig egy órán át tartott. 1925. szeptember 4-én Törökországban bezárták a „táncoló dervisek” kolostorait (tekke).

Az arisztokratikus mevlevik vetélytársai a régi Törökországban a bektási-dervisek voltak. Ezek eredetüket Háddzsi Bektás Valíra vezetik vissza, aki állítólag valamikor az ősidőkben élt; a rend valószínűleg már a 13. században létezett, és a 15. században nyerte el végleges formáját. A bektási-dervisekre jellemzők egyrészt síita titkos tanai, amelyek Allahot Mohameddel és Alival valamiféle szentháromsággá fűzik egybe, másrészt pedig az iszlám kultikus kötelességeinek lebecsülése. Még azt is megengedik, hogy a nők fátyol nélkül vegyenek részt istentiszteleteiken. Ezeknek a derviseknek egy szűkebb köre, ellentétben a többséggel, nőtlenségre van kötelezve. Az általuk követett szokások (bűn megvallása a kolostorfőnök előtt és a tőle kapott feloldozás, úrvacsora-féle stb.) a kereszténység és más vallások hatására mutatnak. Mivel a janicsárok többnyire szoros kapcsolatban állottak a bektásíja-renddel, ezért egy időben a török történelemben is szerepük volt. Miután a dervistestületeket a modern Törökországban feloszlatták, ma már csak a Balkánon és Egyiptomban létezik ez a közösség.

A többi szerzetesrend közül csupán a 14. századból származó, a buharai Mohamed Naksband [Mohammed Naksband] alapította naksbandíkat [naqsbandík] említjük meg, valamint a kádíríták [qádiríták] mozgalomból származó, 1837-ben alapított katonai rendet, a szenúszit [szenúszíja], amely Tripolitánia politikájában játszott szerepet.

A dervisség az iszlám egyik legsajátságosabb jelensége. Egyeseket az isten igaz szeretete vitt közéjük és annak igénye, hogy különleges szemlélődő gyakorlatok révén a tudat magasabb rendű szférájába emelkedjenek, míg másoknak kellemes ürügyül szolgált a kötetlen, kéregető életmódhoz. A hivatásos derviseken kívül nagy volt a száma azoknak, akik a ferences harmadrendiekhez [terciáriusok] hasonlóan,

egy rend laikus tagjaiként világi életet éltek, de naponta meghatározott imákat mondtak el, és időnként a kolostorban részt vettek egy-egy dzikren.

#### IV. A szekták

Mint minden nagyobb embercsoportnál, a muszlimoknál is, a hangsúlyozott egység ellenére, mindig újabb, különböző fajtájú szakadár mozgalmak támadtak. Az egyes jogi tételek és azok magyarázatai körül kialakult nézeteltérések a 401-2. lapon ismertetett jogi iskolák keletkezését eredményezték, az istennel való egyesüléshez vezető helyes út körüli nézeteltérések létrehozták az imént tárgyalt vallásos rendeket (arabul: taríqa, „út”). A filozófiában az ortodoxia élharcosai, az úgynevezett „mutakallimún”-ok, a teológiai dialektika, a kalám képviselői szembekerültek a racionalistákkal vagy „mutazilliták”-kal [mu`taziliták], azaz az elkülönültekkel, míg al-Asarí [As'arí] hívei, az úgynevezett asariták [as'aríták] közvetítő szerepet igyekeztek elfoglalni. Tulajdonképpen vallási szekta az iszlámban viszonylag kevés van; a hívők túlnyomó része egyik szakadár csoporthoz sem tartozik. Alább röviden felsoroljuk a vallástörténeti szempontból legfontosabb szektákat.

A legrégebbi iszlám szekták létüket nem vallási, hanem államjogi vonatkozású nézeteltéréseknek köszönhetik. Az a kérdés, hogy ki a jog szerinti kalifa, Oszmán meggyilkolása óta foglalkoztatta a kedélyeket. Míg egyesek az Ommajjáda Muávija mellett állottak ki, mások a Próféta vejéhez, Alihoz és annak házához maradtak hűek; szélsőséges puritánok sem e kettőt, sem az elhunyt korrupt Oszmánt nem fogadták el kalifának. Ezek a „kivonulók” vagy kháridzsiták később több alszektára oszlottak, amelyek közül ma már csak az észak- és kelet-afrikai ibáditák [ibáditák] jelentősek puritanizmusuk miatt.

Alinak és fiainak, Haszannak [Hasszán] és Huszeinek [Huszejn] követői eredetileg olyan pártot (sía) alkottak, amely a Próféta családjának a kalifaságra támasztott igényét kívánta támogatni. Ali iránti rajongó tiszteletük azonban egyeseket közülük arra vitt rá, hogy Aliban egyenesen az isten megtestesülését lássák, és a Kerbela melletti csatában 680-ban elesett Huszeint minden évben, a muharram hónapban tartott ünnepen, megindult gyász közepette mártírként ünnepeljék, mint aki övéért szenvedett. Ali vakbuzgó követői szerint már magát Mohamedet is vejenek, Alinak kellett volna követnie, a három első kalifa, Abú Bekr, Omar és Oszmán, akik választással kerültek helyükre, nem rendelkeztek semmilyen rokonságon alapuló igénnyel a kalifátusra, ráadásul Ali iránt tanúsított magatartásukkal akkor is elvesztették volna azt, ha lett volna. Ali után fiát, Haszant illetve a kalifaság, vagy amint a síiták mondják, az „imám”-i méltóság, a gyülekezet szellemi fővezérlete, ő utána Huszeint és azután ennek fiát. Az „imámok” e láncolatának folytatásáról azonban eltértek a nézetek, ami szekták egész sorának keletkezéséhez vezetett. Az ortodoxok és a síiták között a Próféta utódlásáról vallott eltérő vélemények miatt támadt ellentét az idők során mindjobban elmélyült, részben azért, mert az utóbbiak az igazhitűek által irányadónak tekintett hagyományokat másként értelmezték, részben pedig azért, mert a sía uralomra jutott Perzsiában, és a perzsáknak az arabokkal és törökökkel szembeni ellenállása ebben a formában is megnyilvánult. Ehhez még hozzájárult az is, hogy egyes síita szekták eredetileg a pogány korból való nem muszlim elképzeléseket is bekebeleztek hitrendszerükbe; a szunniták küzdöttek ezek ellen, mint jogtalan hamisítások ellen.

A mai síiták közül az úgynevezett „ötösök” állnak legközelebb az ortodoxokhoz, mivel ezek nem utasítják el teljesen Abú Bekrt, Omart és Oszmánt, noha nem tekintik imámoknak sem. Az ötödik imám szerintük Zaid, Huszein egyik dédunokája; ezért azután zaiditáknak is nevezik őket; Zaid után szerintük még más imámok is felléptek. A zaiditáknak egy kis közössége máig fennmaradt Jemenben.

A legelterjedtebb síita csoport az ún. „tizenkettes” szekta vagy „Imámíja”. Ez tizenkét imámot tart számon, akik közül az utolsó 878-ban, ifjúkorában eltűnt, és még ma is él ismeretlenül, hogy majdan az idők végén mint mahdí ismét megjelenjék, és megalapítsa az igazság birodalmát. A „tizenkettes szekta” tanítása 1572 óta Perzsia államvallása. Hogy mily nagy hatással volt a perzsák gondolkodására a „testi távolléte” ellenére a világ eseményeiben részt vevő „idő igazgatója”-ba vetett hit, kitűnik abból, hogy nemcsak költők magasztalják gyakran vallásos himnuszokban, hanem még a politikai pártok is arra hivatkoznak, hogy ők az idő imámjával egyetértésben cselekszenek, „akinek megjelenését bárcsak meggyorsítaná Isten”.

Ezekben a síita tanokban az Ali jelentőségéről és az elrejtőzött imámnak a látható világba való visszatéréséről szóló elképzelések olyan fontossá váltak, hogy lényegesen módosították az iszlám általános érvényű tanait; ezért a síitákon belül néhány olyan irányzat keletkezett, amelyeknek nézetei a közönséges iszlámtól oly erősen eltérnek, hogy csaknem új, önálló vallási mozgalomnak kell őket tekinteni. Ma különösen az „iszmailiták” [iszmálliták] különböző virágzó ágazatai jelentősek.

Az iszmailiták nevüket annak a körülménynek köszönhetik, hogy hetedik imámként Iszmáilt [Iszmá'fi] tisztelik, aki i. sz. 762-ben halt meg; ezért „hetesek”-nek hívják őket.

Számos szektára oszlanak, amelyek közül néhány, mint például a karmatok [qarmatok] (9. század vége), az asszasszinok (1081-ben alapították) és mások egy időben a politikai életben is nagy szerepet játszottak, ma már azonban nem léteznek többé. Fontos viszont az a két ága, amelynek jelenleg Indiában van a központja; az egyik: a bohorák, gazdag kereskedőkaszt Gudzsaratban [Gujarat], akik a „mullandzi”-ban tisztelik szellemi vezérüket, és a másik: a khodzák, akik Aga Kánt tekintik isteni imámjuknak. Az utóbbiaknak Kelet-Afrikában is sok követőjük van. Az iszmailiták az általános iszlám dogmákat egy titkos tanítással egészítik ki, amely új-platonikus eszméket kapcsol össze síita elméletekkel, és bonyolult emanációs rendszert tanít.

Az utóljára tárgyalt síita és más szekták csak többé-kevésbé laza kapcsolatban állnak Mohamed ősiszlámjával, velük ellentétben a vahabiták a Próféta vallását annak ősi tisztaságában igyekeznek ismét helyreállítani. A mozgalom alapítója az arab Mohamed ibn Abd al-Vahab [Mohammed ibn Abd al-Wahháb] (1696-1787) volt, aki tanulmányai alapján arra a megállapításra jutott, hogy csak egy puritán reform tisztíthatja meg az ősök hitét a számtalan torzítástól, és állíthatja helyre régi fényét. Nagy fanatizmussal harcolt a szentek tisztelete ellen, beleértve Mohamed túlzásba vitt tiszteletét is, továbbá a rózsafüzér használata, a dohányzás, a zene, játék, tánc, selyem, arany és ezüst ellen. Célja az ősök egyszerűségéhez való visszatérés volt, a Próféta korában Medinában uralkodó egyszerűséghez. Vejének, Mohamed ibn Szaúd [Mohammed ibn Sza'úd] nedzsi emírnek csatlakozása eszméihez lehetővé tette Ibn Abd al-Vahabnak azok gyakorlati megvalósítását Arábia egy részében. A vahabiták hatalma ily módon mindinkább elterjedt; alapelveiket megpróbálták Mekkában és Medinában is megvalósítani. A törököknek sikerült ismét visszaszorítaniuk a vahabitákat a félsziget belsejébe. Századunk eleje óta azonban Ibn Szaúd dinasztiája újból felvirágozott, és a háború után ismét meghódította a szent városokat. Az uralkodó, akit szintén Ibn Szaúdnak hívtak, bölcsen óvakodott attól, hogy elszetett változtatásokkal megbotránkoztassa a zarándokokat, ennek eredményeként tekintélye az iszlám világban igen megnőtt. Ekkor felvette a „Szaúd-Arábia” királya címet és az általa támogatott mozgalom nemcsak Arábiában hódított tért, hanem lelkes követőkre talált más iszlám államokban is, egészen Afganisztánig.

Ellentétben a reakciós vahabitákkal, akik a Mohamed korabeli viszonyok helyreállítására törekedtek, más, újabb szekták más vallások eszméihez való alkalmazkodással igyekeztek új, mindent átfogó vallási reformjukat megalapozni. Az 1839-ben, a pandzsabi Kádiánban született író, Mírzá Ghulám Ahmed azzal az igénnyel lépett fel 1889-ben, hogy ő a mahdi [mahdí] és a visszatérő Jézus, és az a feladata, hogy az emberiséget vallásilag egyesítse; ezért később Visnu stb. utolsó várt inkarnációjának is nevezték. Számos követőre talált Indiában és a legkülönbözőbb muszlim országokban, sőt még Angliában is. Amikor 1908-ban elhunyt, a szekta csakhamar egy konzervatív és egy liberális irányzatra hasadt. Az Ahmadíja szekta hívei angol nyelven is hozzáférhető könyvekben és folyóiratokban élénk propagandát fejtenek ki, még az angol felsőház egyik tagja, egy rokonszenves, Drezdában nevelkedett férfi, Lord Headley is csatlakozott hozzájuk, akivel 1928-ban Pesavarban [Peshawar] találkoztam.

Az iszlámból, más eszmekörökből származó eszmékkel és rítusokkal való keveredés révén, számos hitrendszer jött lére, amelyeket, mivel a muszlimok nem tekintik őket a sajátjuknak, itt nem szükséges tárgyalni. Ezek közé tartozik egyrészt a drúzok, nuszairik és jezidik régi időkre visszanyúló vallása, másrészt a múlt században keletkezett bahaizmus [behaizmus], amely az új, valamennyi népre érvényes világvallásnak tekinti magát, és szülőhazáján, Iránon kívül Európában és Amerikában is szerzett híveket. Mind e hitformákról rövid áttekintést adtam *Nichtchristliche Religionen* [Nem keresztény vallások] c. könyvemben.

### Összefoglalás

Alapeszméit tekintve az iszlám „a történeti istenkinyilatkoztatás vallása”-nak nyugati típusához tartozik. Elsősorban teocentrikus dogmatikája miatt. Hiszen megalkuvás nélkül azt vallja, hogy „Allah egyetlen, örök isten, akin kívül más isten nincsen, és Allahnak nincsen sem élettársa, sem gyermeke”, hogy mindaz, ami létezik, általa teremtett, és hogy nagyságban végtelenül felülmúlja az egész világegyetemet, hiszen „az egész föld csak egy maréknyi lesz számára a feltámadás napján, és az egek ott lesznek majd összegöngyölve jobbján” (Q 39, 67).

Az isten a muszlimok szerint csak akkor őrzi meg abszolút elsőbbségét, ha semmiféle természettörvény nem létezik. Ezért mindig újra hangsúlyozzák, hogy amit mi törvényszerűségnek látunk, az csupán onnan származik, hogy az isten a természetnek rendszerint ugyanazt a folyamatát idézi elő. Az isten azonban, ha neki úgy tetszik, ezt a „természeti szokás”-t bármikor megszüntetheti; a természeti szokás megtörését nevezzük mi csodának. A világ minden egyes eseménye tehát ily módon az isten alkotó cselekvése. Az

ember tudata, hogy szabad elhatározásból cselekszik, és hogy tetteiért felelős, nem mond ennek ellent, mert ez is az isten világtervének egy mozzanata: az isten ugyanis a világ gondviselészerű irányításában már előre mindent számításba vett.

Azzal, hogy az iszlám az isten mindenhatóságát hangsúlyozza és azt tanítja, hogy az isten minden szempillantásban mindent újjáteremt, az ember természetesen bábuvá lesz a világok urának kezében, és nem rendelkezik saját szabadsággal. „Aki a képességet (vagyis a döntés szabadságát) tulajdonítja magának, az hitetlen” — mondja egy hadisz. Ennek következményeként létrejön az a „kiszmet”-hit, amely azok hajlamától függően, akik hisznek benne, hatalmas teljesítmények serkentőjévé vagy a teljes közöny mentségévé lesz.

A muszlimok hitüket nagy fanatizmussal igyekeztek az egész világon elterjeszteni, és fegyvert fogtak a „bálványimádók” ellen. Az „írás birtokosaival”, a zsidókkal és a keresztényekkel szemben azonban, mint láttuk, többnyire türelmesebb magatartást tanúsítottak. Az iszlámon belüli különböző irányzatok gyakran szintén véres harcot vívtak egymás ellen. Általában azonban a muszlimok toleránsabbak, mint a keresztények. Erre a nagy iszlámkutató, C. Snouck Hurgronje több bizonyítékkal szolgál, majd ezt írja: „A hagyomány szerint Mohamed azt mondta, hogy gyülekezete 73 szektára fog szakadni, a zsidóké 71-re, a keresztényeké 72-re. Állítólag hozzátette, hogy csak egy fogja közülük elkerülni az örök kárhozatot; egy másik értelmezés szerint csak egy fog a pokolra kerülni, a többiek viszont üdvözülnek. Csaknem azt lehetne hinni, hogy a muszlim közösségek gyakorlata az utóbbi értelmezést vette kiindulópontul, hiszen az idők során az iszlám ténylegesen mind nagyobb ellenszenvet tanúsított azzal szemben, hogy személyeket vagy csoportokat a tanításaikban megmutatkozó különbségek miatt kizárjon.”

Akárcsak más vallásokban, az iszlámban sem hiányoztak olyan gondolkodók, akik a többi vallást is az emberi hit egyenrangú képződményeinek tekintették. Ez a fajta mindenre kiterjedő jámborság csendül ki a misztikus Ibn al-Arabí (+1240) alábbi szavaiból, amelyek *Tardzsumán al-asvák* c. művében olvashatók:

„Szívem alkalmassá lett mindenre,  
Legelő gazellák számára, kolostor a szerzeteseknek,  
Templom a bálványképeknek, s Kába annak,  
Aki a taváfot [tawáf] [a Kába körüli rituális körmenet] végzi,  
A Tórának táblái és a Koránnak könyve.  
A szeretet vallását követem; bármerre is  
Tartsanak az ő tevéi, az az én vallásom és az én hitem.”

Az öt vallás.

Ellentétük és azonosságuk

# AZ ÖT VILÁGVALLÁS VISZONYA EGYMÁSHOZ

## I. Az öt világvallás térben és időben

Mindenfajta vallásstatistika, még a legjobb esetben is, csak rendkívül tökéletlen képet adhat az illető hitformák tényleges elterjedéséről. Az eredmények még azokban az országokban is, amelyekben a különböző felekezetek hívői maguk iratkoznak fel a népszámlálási jegyzékre, és a jegyzékeket megbízhatóan és lelkiismeretesen vezetik, természetesen csak azon különféle gyülekezetek tagjainak számáról adnak képet, amelyekhez tartozónak az egyének formálisan vallják magukat, és nem valóságos vallási nézeteikről, mivel az utóbbiak magától értetődően a legtöbb esetben kívül esnek a statisztikai felmérés lehetőségein. Sok országban azonban a hivatalos népszámlálás egyáltalán nem terjed ki a vallási hovatartozásra, úgyhogy a különböző vallási közösséghez tartozók megállapítása sokkal kevésbé megbízható magánszámlálásra van utalva. Több Európán kívüli országban egyáltalán nem is létezik pontos népszámlálás; ezen területek lakosságának számáról ezért a statisztikai adatok csak becslésre támaszkodhatnak, és ez ugyanígy vagy még fokozottabb mértékben érvényes egy vallás követőinek számáról is; ki tudná pontosan megmondani, hogy hány tibeti buddhista, vagy hányat kell primitívebb kultuszok követőjének tekinteni, hogy egy latin-amerikai köztársaság indiánjai közül hány tekinthető igazán kereszténynek, stb. Különösen nagyok még a nehézségek Kelet-Ázsiában, hiszen ott ugyanaz a személy egyidejűleg több különböző valláshoz tartozhat, tehát esetleg konfuciánus, taoista és buddhista vagy sintóista és buddhista egyszerre. Melyik csoporthoz kell tehát ezt az egyént számítani? Ha mindegyikhez számítjuk, akkor többször is szerepel a statisztikában; ha csak az egyik csoportnál soroljuk fel, akkor ismét csak hamis kép keletkezik az egyes tanok elterjedéséről. E sokféle nehézség miatt, amelyek a legnagyobb körülményekkel sem háríthatók el, minden arra irányuló kísérletet, hogy egy vallás hívőinek számát meghatározzák, már eleve ki nem elégtőnnek kell tekinteni. Annak érdekében azonban, hogy az olvasó jogos kívánságának eleget tegyünk, és hogy legalább hozzávetőleges képet kapjon az arányokról, közlünk itt néhány olyan számot, amelyeket az 1961. évi becslések alapján számítottak ki. Ezek természetesen akkorra, amikor ez a könyv az olvasó kezébe kerül, már elavultak, mivel a világ lakosságának ugrásszerű növekedésével, elsősorban az ázsiai területeken, ezek a számok is emelkedtek. A földön élő kereken 3000 millió ember közül kb. 420 millió vallástalan, vagy vallási hovatartozása nem ismert. A többiekre az alábbi becsült számok adódnak (milliókban):

<i>A. Természeti vallások</i>	<i>millió fő</i>
1. primitívek	120
2. sintóisták	50
<i>B. Az örök világtörvény vallásai</i>	
1. hinduk	390
2. szíkhok	7
3. dzsainisták	1,5
4. buddhisták (a kínaiak nélkül)	200
5. kínai univerzisták és buddhisták	500
<i>C. Atörténeti istenkinyilatkoztatás vallásai</i>	
1. zarathusztriánusok (párszik)	0,15

<i>A. Természeti vallások</i>	<i>millió fő</i>
2. zsidók	12
3. keresztények: római katolikusok	538
ortodoxok	120
protestánsok	215
egyéb	17
összesen	890
4. muszlimok	430

A vallások területi megoszlása a földön a következő képet adja: a természeti vallások a föld felszínének még igen nagy részén megtalálhatók, mivel Észak-Ázsia, Közép-Afrika, Kanada ritkán lakott vidékein, Dél-Amerikában és Ausztrália belsejében, valamint sok óceániai szigeten még ma is primitív törzsek élnek. Sintóisták főként Japánban, hinduk és dzsainisták Elő-Indiában, univerzisták Kínában, Mandzsúriában, Koreában és Annamban vannak. A „kis szekér” buddhistái Ceylonban és Hátsó-Indiában élnek, a „nagy szekér”-é az indiai Himalája vidékén, Tibetben, Mongóliában, továbbá Kínában és Japánban. A kereszténység Európában, Dél-Afrikában, Amerikában és Ausztráliában uralkodó vallás, de kevés híve van Ázsiában. A kevés párszi túlnyomórészt Elő-Indiában él, csak kis töredékük maradt hazájukban, Perzsiában. A zsidók az egész földön elterjedtek. Az iszlám Nyugat-Ázsiában és Észak-Afrikában uralkodó.

A mai állapot, vagyis hogy öt nagy vallás osztozik egymással az emberek többsége feletti uralmon, hosszú fejlődési folyamat eredménye.

Időszámításunk kezdetekor a mai kultúrvallások a földnek csak kis részén voltak elterjedve: az univerzizmus Kína egy részén; a bráhmaizmusnak, a dzsainizmusnak és a buddhizmusnak Elő-India egyes részein éltek követői, a buddhizmusnak Ceylonban is; a mazdaizmus Perzsiában volt uralkodó, a zsidó vallás követői az egész római birodalomban megtalálhatók, egy számítás szerint állítólag a lakosság 7%-át tették ki. A föld legtöbb országában még nem volt egységes szerveztű etikai fejlett vallás, hanem csak önálló népi kultuszok sokasága, még ha közülük némelyik a római birodalom jelentős területeire ki is terjesztette hatáskörét (mint pl. az Izisz-Mithrasz-kultusz).

I. sz. 500 körül az újonnan keletkezett kereszténység meghódította a Nyugat, Elő-Ázsia és Észak-Afrika jelentős részét; Európában, Ázsiában és Észak-Afrikában a perzsa Mani szinkretikus vallása szállt vele szembe. A bráhmaizmus, dzsainizmus és buddhizmus egymás mellett virágzott Elő-Indiában, a bráhmaizmus és a buddhizmus Hátsó-Indiában és az indonéz szigeteken, a buddhizmus ezenkívül még Kínában és Közép-Ázsiában is meghonosodott.

Az évezred fordulóján Mohamed új világvallása Arabiából kiindulva a Közel-Keleten és Észak-Afrikában a vallási helyzet teljes átalakulását idézte elő azzal, hogy elragadta a kereszténységtől Elő-Ázsiát és Észak-Afrikát, továbbá Európában a Pireneusi-félszigetet, a buddhizmustól Közép-Ázsiát és Afganisztánt, és Zarathustra hitét csaknem megsemmisítette. A kereszténység eközben tovább terjeszkedett Európában, a buddhizmus Dél- és Kelet-Ázsiában, elsősorban Koreában, Japánban és Tibetben vert gyökeret, a kínai univerzizmus meghonosodott Koreában és Japánban is.

I. sz. 1500 körül a hinduizmus elvesztette Elő-India egy részét az iszlámmal szemben, a buddhizmus lényegében megszűnt Elő-Indiában, és Indonéziában is meg kellett hátrálnia a Próféta vallása előtt. A kereszténység meghódította a szláv országokat, és egyúttal visszahódította az egész Pireneusi-félszigetet, de súlyos veszteségeket szenvedett a Balkán félszigeten a muszlimoktól. Viszont sikerült felszámolnia a manicheizmusnak az európai szektákban még élő maradványait.

Az azóta eltelt négy és fél évszázadban a kereszténység Amerika és Ausztrália felfedezésével és Fekete-Afrika feltárásával, részben kivándorlás, részben a bennszülöttek megtérítése révén a föld legelterjedtebb vallása lett. Az iszlám jelentős haladást ért el Ázsiában, valamint Afrikában, a buddhizmus új híveket szerzett a mongolok (1577), a burjátok és más primitív törzsek végleges megtérítésével, valamint a japán misszió révén a Csendes-óceánon, viszont hanyatlást volt kénytelen elkönyvelni Kínában és Koreában. A hinduizmus Indiában primitív törzsek megtérítésével terjesztette ki hatalmát; indiai szerződéses munkások

és kereskedők kivándorlása révén eljutott Dél- és Kelet-Afrikába, az Antillákra, Guyanába és a Fidzsi-szigetekre is. A kereszténységgel és az iszlámmal ellentétben a három keleti vallás híveinek száma ebben az időszakban csak kismértékben növekedett térítés révén, viszont erősen gyarapodott a természetes szaporulattal.

Az öt nagy vallás történetének objektív vizsgálata öt tényre tanít meg:

1. Az eddigi történelmi fejlődésből nem lehet sem arra következtetni, hogy az emberiség feletti uralom egy vallásra fog szállni, sem arra, hogy a történelem „hajlama” az volna, hogy a többi feletti győzelmet annak a meghatározott hitformának adja, amelyik etikailag magasabban áll a többinél. A világvallások közül különösen három hangoztatja saját igaz voltának bizonyosságaképpen azt az állítást, amely szerint állandóan felemelkedőben van, és minden más kultuszt le fog győzni, ez azonban nem felel meg a valóságnak, mivel a buddhizmust Indiában, Afganisztánban, Közép-Ázsiában és Indonéziában az iszlám, a kereszténységet Elő-Ázsiában, Észak-Afrikában és a Balkánon az iszlám, magát az iszlámot pedig a Pireneusi-félszigeten, Szicíliában és Kelet-Európában a kereszténység szorította ki.
2. Valamennyi nagy vallás szülőhelye Ázsia; a többi földrész lakói nem voltak képesek eddig ilyeneket létrehozni, hanem csak átvenni és továbbfejleszteni.
3. A legmélyebb értelemben vallásteremtő népek az indiaiak, a kínaiak és a zsidók voltak. Az indiaiak három vallást (bráhmaizmus, buddhizmus, dzsainizmus) hoztak létre, a kínaiak kettőt (konfucianizmus, taoizmus), a zsidók saját tanításukon kívül lerakták a kereszténységnek és az iszlámnak az alapjait is. Az irániak háromszor tettek kísérletet arra, hogy az egész emberiség számára alkalmas hitformát alkossanak: megteremtették a mazdaizmust (párszizmus), a Mithrasz-kultuszt és a manicheizmust. Noha ez a három vallás átmenetileg szintén jelentős befolyást gyakorolt, mégsem tudott a föld nagyobb részén elterjedni és tartósan fennmaradni.
4. Az i. sz. 7. század után többé nem keletkezett egyetlen nagy vallás sem, csak a már meglévők átalakítására került sor.
5. Egy nép vallása nem függ meghatározott rasszikus előfeltételektől. Habár minden vallás egy nép sajátos szellemiségéből születik, a fejlődés során egészen másfajta embercsoportok is átvehetik. A buddhizmusnak árják voltak az alkotói, ma mégis csaknem kizárólag a sárga fajtához tartozó hívei vannak; Jézus és az apostolok zsidók voltak, akiknek a legtöbb keresztény nem rasszikus rokona, és az iszlám Perzsiában, Indiában, Indonéziában, Afrikában élő hívei közül viszonylag szintén kevesen állnak vér szerint közel Mohamedhez. A vallás tehát az emberi gondolkodás és átélés olyan különleges területe, amely, úgy látszik, nem kapcsolódik össze tartósan egyetlen más tényezővel sem. Megállapítható ezért, hogy egy vallás, mihelyt egyszer meghatározott, szilárd formát öltött, olyan önálló szellemi lényeggé lesz<sup>127</sup>, amely egykori előfeltételeitől függetlenül létezik, és amelyet más származású személyek is átvehetnek. Az a nagy siker, amelyet a három világvallás elért, éppen annak köszönhető, hogy más népek bennük találták meg eszméik és vágyaik megvalósulását, amelyek az általuk létrehozott hitformákból hiányoztak.

## II. Az öt világvallás a kölcsönös kritika fényében

Minden vallási gyülekezet a saját vallását tartja az egyedül igaznak vagy legalábbis az abszolút igazság legmagasabb rendű és legadekvátabb kifejezési formájának, minden más tanítást csekélyebb értékűnek — ha nem éppen teljességgel hamisnak — ítél. Egy adott tanítás igényeinek vizsgálatakor ezért rendkívül fontos tisztázni, mivel próbálja elsőbbségi jogát alátámasztani, és miért tulajdonít csekélyebb értéket minden más rendszernek. Másrészt viszont hasznos, ha tájékozódást szerzünk arról is, hogy mi az, amit az egyik vallás a másikban hibának, fogyatékosnak tekint — egy ember teljes jellemrajzát is csak akkor ismerjük meg, ha tudjuk, mit gondol magáról, továbbá, hogy kik a barátai, és miképp ítélik meg ellenségei.

Más vallások keresztény megítélésének anyaga könnyen hozzáférhető számos tudományos műben, útleírásban, missziós utakról készült beszámolóokban és propagandafüzetekben, valamint más hasonló kiadványokban; nehezebben szerzhető meg jelenleg a hinduk, buddhisták, konfucianusok, taoisták és muszlimok véleménye más vallásokról. Mivel mindaz, amit erről a tárgyról évek munkájával összegyűjtöttem, légitámadásnak esett áldozatul. Kénytelen vagyok lényegében emlékezetből idézni fel azt,

---

<sup>127</sup>Mémgyűjteményé lesz. - „Határozó” jegyzete.



amit erről a kérdésről régebben olvastam, vagy amit indiaiakkal, kínaiakkal, japánokkal és muszlimokkal folytatott beszélgetéseim során, különböző országokban tett utazásaim alkalmával megtudtam.

Minthogy minden vallás egymástól szemléletükben részben erősen eltérő, nagyszámú irányzattól és szektától keletkezett, természetesen nem juthatnak szóhoz olyan megítélések, amelyeket csak egy bizonyos felekezet vagy iskola képvisel. Említetlenül marad pl. az a kritika, amellyel a protestánsok a buddhista szerzetességet illetik, mivel a kereszténység maga is létrehozott szerzetességet, és a katolikusok, valamint görög ortodoxok, tehát a keresztények nagy többsége ezt a nézetet nem osztja, ez tehát nem tekinthető a keresztényekre egészében jellemzőnek. Éppily kevésbé térek ki az indiai reformgyülekezeteknek a katolikus képkultusz elleni támadásaira, mert a hindu vallás egészében jóváhagyja a szakrális szimbólumok alkalmazását.

Általában nem vehetők figyelembe azok a megítélések, amelyek a kritizált vallásokról alkotott téves elképzeléseken alapulnak. Egyszer pl. azt olvastam egy muszlim szerző írásában, hogy a hinduk azt hiszik, a nőknek nincs lelkük; az ebből levont következtetések nem igényelnek megvitatást, mivel az a megállapítás, amelyből a szerző kiindult, téves. Hasonlóképpen céltalan volna kitérni itt a keresztény misszionáriusoknak azokra a fejtegetéseire, amelyek a hinduk politeizmusával szembeállítják a keresztény „monoteizmust”, abból a téves feltételezésből indulva ki, hogy a visnuita és sivaita rendszerek szanszárának alávetett, karmikussá lett sok mulandó istenével szembeállítható a keresztények egy, örök és mindenható istene, holott náluk is megvan az angyalok kara, és a visnuiták, ill. sivaiták valójában a világnak csupán egyetlen örök urát imádják.

Céltalan volna továbbá megemlíteni azt a sok téves ítéletet, amelyek eredetüket elfogult vagy kifejezetten gyűlölködő szellemű magatartásnak köszönhetik. Például amikor a jezsuita Dahlmann azt állítja, hogy a buddhizmus mélységes vallási és társadalmi erkölcstelenséget jelent, vagy amikor Voltaire Mohamedben csupán minden hájjal megkent csalót lát.

A következőkben az öt nagy vallást oly módon tárgyaljuk, hogy előbb saját hívőik véleményét ismertetjük, aztán más hitformák követőinek bírálatát. A könyv máris túlságosan nagy terjedelme miatt a legnagyobb rövideg látszik szükségesnek, ezért sok mindent nem sorolok fel részletesen, hanem csak röviden utalok rá. Mellőzöm mindazt, ami ismétlés volna, úgyhogy az egyik vallásnak a másíkról mondott bírálatát sokszor még egy továbbira is érvényes.

### *A hinduizmus*

A hinduizmus, híveinek véleménye szerint, az emberek (sőt az istenek és a démonok) örök, időtlen ősvallása. Ezt a következőképp indokolják:

1. A hinduizmusnak nincs alapítója, hanem a világ kezdete óta létezik, pontosabban öröktől fogva, mivel a mi világunkat más világok előzték meg.
2. Szent iratokon (a Védákon) alapszik, amelyek, más vallások hasonló irataival ellentétben, örökek és emberfeletti eredetűek.
3. Olyan világ- és társadalmi rendet képvisel, amely a fokozatos megtisztulás elvén alapszik, és amely mint isteni intézmény megingathatatlan érvényre tarthat igényt.
4. A bráhmanák kasztjában a legtokéletesebb vér szerinti, erkölcsi és rituális sajátosságokkal rendelkező papi nemességet mondhatja a magáénak.

Ezekkel az állításokkal már a régi buddhisták is vitába szálltak. Azt igyekeztek kimutatni, hogy a Védák ellentmondásokat és erkölcsileg támadható részleteket tartalmaznak, emberektől származnak, és hogy a kasztrendszer, valamint az egész vallási-társadalmi rendszer a kulturális fejlődés során jött csak létre. A *Szuttanipáta* szerint (600 skk.) Buddha azt tanítja: „Az egyes állatfajták különbözők testi felépítésüket illetően, az embereknek mind egyforma testük és szerveik vannak. A kaszthoz való tartozás ezért emberi elképzeléseken alapszik. A bráhmanák sem mások, mint a többi ember, őket is anya hozta a világra, és ugyanolyan jó és rossz tulajdonságaik vannak, mint a többi embernek. Nem állíthatják magukról, hogy Brahmától származnak, és hozzá hasonlóak, hiszen »Brahmá« jóságos, tiszta szívű, és nem ragaszkodik világi tulajdonhoz, a bráhmanák viszont pontosan ennek az ellentétei.” Végül pedig: „Honnan tudják tulajdonképpen a bráhmana urak, akik olyan büszkék származásukra, hogy anyjuk, nagymamájuk és nőnemű elődeik hetedízíglén csak bráhmanákkal háltak és nem bráhmanákkal soha?” (Maddzs. 93).

Konfucianusok, keresztények és muszlimok hasonlóképpen ítélik meg a hindu vallás igényeit.

Vallási szempontból a hinduk vallásuk különleges előnyének tartják, hogy különböző hitbéli elképzeléseket és ájtatossági formákat enged meg, és ily módon a legkülönbözőbb szellemi beállítottságú és intellektuális felfogóképességű emberek igényeit elégíti ki. Ez azt is lehetővé teszi számukra, hogy más vallások vallási értékeit megbecsüljék, azok szent embereit sajátjaikkal egyforma módon nagyra értékeljék, és isteni inkarnációkként tiszteljék. Radhakrisnan indiai vallásfilozófus így ír erről *The heart of*

*Hindus-tan* [Hindusztán szíve] c. művében (1932. 6 skk.):

„Amikor a földhözragadt materializmus uralkodik az élet felett, fellép egy Ráma vagy Krisna, egy Buddha vagy Jézus, hogy az igazság szétrombolt harmóniáját helyreállítsa. Ezekben a férfiakban, akik megtörik az érzékek világának hatalmát, feltörik a szívbeli szeretet pecsétjét, és eltöltenek bennünket az igazság és törvény iránti szeretettel, az isten legnagyobb koncentrációját kapjuk. Kinyilatkoztatják nekünk az utat, az igazságot és az életet. Ha a keresztény gondolkodók elismerik, hogy az emberek utat találhatnak az istenhez, és másként is megmenekedhetnek, mint Jézus közvetítésével, akkor a hinduk készségesen átveszik majd Jézus vallásának lényeges sajátosságait.”

A protestáns világmisszió tambarami (Dél-India) konferenciáján 1938-ban mondotta egy indiai főbíró, hogy az ő ideálja az volna, ha a hinduizmuson belül Jézus híve lehetne, ha hinduként imádkozhatna Krisztushoz. Amikor egy alkalommal egy misszionárius azt jegyezte meg Gandhinak, hogy Jézus tanítványának tartja őt, Gandhi így válaszolt: „Az is vagyok, habár más értelemben, mint ahogyan azt Ön valószínűleg gondolja. Én ugyanis Buddhának, Krisnának és Mohamednek is tanítványa vagyok. Ők valamennyien ugyanazt akarják: igazságot, szeretetet és becsületességet.” „Meggyőződésem szerint azonban - folytatta erre a misszionárius - Krisztus a legfőbb igazságot hozta, mégpedig Isten kinyilatkoztatásaként.” „Ha erről én is meg volnék győződve - felelte erre Gandhi rendkívül barátságos mosollyal -, akkor nekem is meg kellene keresztelkednem.”

Indiában igen gyakran találni gyakorlati példát arra, hogy hinduk keresztény vagy muszlim szenteket tisztelnek, anélkül, hogy a kereszténységre vagy az iszlámra való áttérésre gondolnának. Az ebben megnyilvánuló hitbeli készség, amely felülemelkedik a felekezeti ségen, a legtöbb európai számára természetesen érthetetlen, és a keresztény missziók szigorúan elutasítják, mert ezzel Krisztus elveszítene egyedüli voltát, és a hinduk „mitológiai alakjai”-val azonos szintre kerülne. A keresztények éppen a hinduizmusnak ezekben a szinkretikus tendenciáiban látják egyházaik terjeszkedésének fő akadályát.

A hinduista rendszerek centrális dogmája a karmáról és a lélekvándorlásról szóló tanítás. A keresztények és muszlimok, valamint a kínai filozófusok azt hozzák fel ez ellen, hogy a jó és rossz cselekedetek automatikus megítélése nem létezik, ez csak isteni ítélettel történhet meg. Jogtalan, igazságtalan, ha egy lény olyasmiről bűnhődik, amit olyan állapotában követett el, amelyről nem is tud. Az újramegteremtési elmélet pedagógiai értéke illuzórikussá válik azáltal, hogy az embernek nincsenek emlékei korábbi létezéséről, tehát annak tapasztalataiból egyáltalán nem okulhat.

A buddhizmus, habár szintén hirdeti az újjászületést, támadja az egyik testből a másikba vándorló lélek örökkévalóságába, halhatatlanságába vetett hitet. Szerinte nincsenek maradandó, változhatatlan szellem-monádok, hanem csak a létezés tényezőinek a halálon túl is folyamatosan folytatódó kombinációi. A szellem-monádok szerinte csak fikciók, amelyeknek nem szabad semminemű reális létezését tulajdonítani.

A legtöbb hinduista rendszer panenteizmusát sok keresztény és muszlim az isten lealacsonyításának tekinti, mivel az isten oly magasan áll az általa teremtett világ felett, hogy az utóbbit nem szabad az ő szubsztanciája átalakulásának vagy belőle származó emanációnak felfogni.

A buddhisták általában tagadják a valamennyi jelenség alapjául szolgáló, bennük működő és felettük uralkodó mindenható isten létezését. Létezése, milyensége, akarata és cselekvése tekintetében önálló abszolút lény egyáltalán nem létezhet, mivel a világon nem található változatlan szubsztancia, hanem csak változó dharmák folyamata. Ha léteznék az isten, aki a világot akarata szerint teremtette, akkor felelőssé lehetne tenni azért, hogy gyilkosok, csalók stb. élnek (Anguttara 3, 61, 3).

A muszlimok a hindukat általában hitetlen bálványimádókként szokták emlegetni. Képkultuszuk, tehéntszeletük, rituális és szociális tisztaság-elképzeléseik és szokásaik egyaránt idegenek és ellen-szenvesek számukra. Eredetileg pogányoknak tartották őket, akik ellentétben a zsidókkal, keresztényekkel és szábeusokkal, nem részesülnek az „Írás birtokosainak” előjogaiban. Ez azonban az idők folyamán részben módosult. A szúfí Mirzá Dzszandzsanan Mazhar (1701-1781) monoteistáknak tekintette a hindukat, akiknek az isten a teremtéskor angyalával, Brahmával elküldte a szent könyvet (a Védákat), Ráma és Krisna a hinduk őrzői és prófétái, angyalokat (dévákat) és szenteket ábrázoló képeik csak az elmélyedés tárgyaiul szolgálnak, nem azonosak azokkal a bálványokkal és bálványimádattal, amely ellen Mohamed Arabiában küzdött stb.

A hinduk történetetlen szemlélete, valamint kozmogóniájuk, világtörténetük és mitológiájuk buja fantasztikuma gyakran volt tárgya a másvallásúak kritikájának. Már al-Birúni arab földrajztudós (1030 körül) így írt: „Keveset törődnek az események történeti sorrendjével, és igen gondatlanok királyaik sorrendjének feljegyzésében. Ha valaki magyarázatot kér tőlük, nyomban készek meséket mondani.” Lord Macaulay híres emlékiratában (1835) szintén gúny céltáblájává tette a hinduk földrajzi és történelmi elképzeléseit, szembeállítva őket a modern nyugati tudomány eredményeivel, természetesen anélkül, hogy figyelembe vette volna, hogy a középkorban az európai földrajz és történetírás szintén meglepően furcsa virágokat termett.

A keresztények és muszlimok, sőt a hinduista reformerek és a buddhisták is utálattal fordulnak el a hindu szexuális mítoszoktól és rítusoktól. Ez érthető és egyes esetekben jogos, az absztrakt-átszellemített tanítások hívői azonban a maguk szempontjából nézve erkölcsstelennek és obszcénnek látnak olyasmit is, ami a hindu ember számára csupán az isteni erő jelképe, és ami semmiféle obszcén asszociációt nem ébreszt benne.

## 2. A buddhizmus

A buddhizmust Jasomitra a legjobb üdvtanként magasztalja, amikor így beszél: „Ameddig az én-rögeszme a gondolkodásban gyökerezik, nem szűnik meg az újjászületés körforgása. Az én-rögeszme nem távozik a szívből, amíg léteznek az az elképzelés, hogy van egy saját én (vagyis egy örök, abszolút, önálló lényeg); mivel a világon egyetlen más mester sem hirdette, hogy saját én nem létezik, ezért nincs más út a megváltáshoz, csakis az ő tanítása.” Buddha különleges érdemét tehát abban látja, hogy a lélek-szubsztancia elképzelésének kiküszöbölésével megteremtette a lehetőséget minden egoizmus elméleti és gyakorlati kiirtásához.

Más buddhisták azért tekintik tanaikat a legtökéletesebbnek, mivel lemondanak számos hitbéli hipotézisről, amelyeknek más vallásokban nagy jelentőségük van, noha nem bizonyíthatók, és csak az emberek metafizikus gondolkodásából származnak. Henry Alabaster (The wheel of the law [A Törvény kereke] 72. l.) a következőképpen mondja el Csao Phja Thipakon sziámi miniszter nézeteit:

„Buddha vallása nem foglalkozott a kezdet kezdetével, amelyet nem tudott megismerni, elkerülte az isten tevékenységét, amelyet nem volt képes felfogni, és nyitva hagyta a vég nélküli viták számára azt a problémát, amelyet nem tudott megoldani: a tökéletes ember végső jutalmát. Olyannak fogadja el az életet, amilyen; mindent jónak ítél, ami kizárólagos céljához: minden érző lény nyomorúságának csökkentéséhez elvezet; magatartási szabályokat állít fel, amelyek sohasem múlhatók felül, és ésszerű reményeket támaszt a tökéletes boldogság eljövételéről. Bizonyosságai azon a feltevésen alapulnak, hogy az emberi értelem a legbiztosabb vezető, és hogy a természet törvénye a tökéletes igazságosságot hordja magában.”

Ugyanott olvasható ez is:

„Hogyan érthetnénk egyet azoknak a tanaival, akik csak egy feltámadásban hisznek, akik úgy vélik, hogy az embert befogadják az égbe, miközben természete tele van tisztátalansággal? Megtisztul az ilyen ember Allah Úrnak vagy a nagy Brahmának érdemei révén? Nem tudjuk, hol vannak ők. Sosem láttuk őket. Azt azonban tudjuk, és be is tudjuk bizonyítani, hogy az ember képes saját természetét megtisztítani, és ismerjük azokat a szabályokat, amelyek szerint ez a megtisztulás végbemegy. Nem jobb-e abban hinni, amit láthatunk és tudhatunk, mint valami olyanban, amely felfogóképességünk számára nem reális?”

A hinduk elvetik a buddhizmusban azt, hogy a Védákat, a kasztrendszert és a bráhmanák előjogait nem ismeri el, és hogy az isten kinyilatkoztatása helyett egy mindentudónak tartott ember kijelentéseire hivatkozik. Támadásaik céltáblája a buddhizmus ateizmusa, az, hogy tagadja a lelket, továbbá a buddhizmus oksági elmélete, végül pedig a mahájána által kifejlesztett relativizmusa.

A konfucianusok mint a konzervatív állásponttól idegen tanítást támadják a buddhizmust, mivel egyedül az atyák szellemi örökségének kegyeletes ápolása a helyes. Úgy látják, hogy szerzetesrendjeik veszélyt jelentenek a családi elvre nézve, amely az állam és a társadalom alapját alkotja. Konfucianista tudósok, mint pl. Fu Ji (624), Jao Csung (714) és Han Jü (+824) memorandumot nyújtottak be a császárhoz, amelyben Buddhát „nyugati barbár”-nak, tanítását a klasszikusok nézeteivel összeegyeztethetetlennek nyilvánították, és óvtak tőle, mivel aláássa a császári tekintélyt. Az ortodox szerzők még azt is szemére vetették a buddhistáknak, hogy értéktelenné teszik az erényeket azzal, hogy jutalmat és büntetést helyeznek kilátásba. A valódi erény igaz indítéka a kötelességtudás, nem pedig a félelem vagy a remény. A nirvána sem a megfelelő legfőbb cél, hiszen ez a semmittevés idealizálása.

A keresztények elsősorban azért itélik el a buddhizmust, mert tagadja a világok teremtő, uralkodó, irányító és megkegyelmező urának létezését, lehetségesnek tartja az ember önmegváltását, és minden törekvés végső célját a nirvánába jutásban látja, nem pedig az örök élet elnyerésében. Különösen hiányolják belőle, hogy a hívő nem fordulhat imával egy szerető és segítő istenhez. Egyes kritikusok ezért „a buddhista világnézet halálos unalmá”-ról (A. Wuttke), „hideg, ésszerű józanságának fagyos leheleté”-ről (Max Schreiber), „erőtlenségé”-ről (C. F. Köppen) és „metafizikai szegénységé”-ről (A. Anwander) beszélnek.

Sok kereszténynek, elsősorban azonban a modern nyugati emberek többségének szemében a világ buddhista megtagadása tévútnak tűnik. Erwin Reiser a buddhistákat „a sátánikusok arisztokráciájá”-nak nevezi, amiért „a halálban találják meg boldogságukat”, Karl Friedrich Borre pedig ezt írja

(*Diesseits von Gott*. [Istenen innen.] 1941. 93. 1.):

„Az ebben a tanításban rejlő élettellenesség - amely valójában az élettől való félelem -, nekem úgy tetszik, megtagadja életünk alapvető tényét: azt, hogy az élet, ha már egyszer a miénk, azért van, hogy éljük, és ez számunkra, európaiak számára megakadályozza legalábbis azt, hogy életfilozófiát lássunk a buddhizmusban.”

Az az engedékenység, amelyet a buddhizmus azoknak a vallásával szemben tanúsít, akiket meg akar téríteni, az európaiak számára szintén érthetetlen. Joggal hangsúlyozza A. Anwander: „Az egyházat a német nép életében meghonosító Szent Bonifác és a Koreában és Japánban körülbelül vele egyidőben működő buddhista misszionáriusok között mérhetetlen a különbség.” Valóban aligha volna lehetséges missziós tevékenységek között nagyobb különbséget elképzelni. Az angolszász Bonifác (+754) kivágta Donar [germán isten] geismari [község a mai Hessenben] szent tölgyét, a japán Kóbó Daisi, aki 806-ban megalapította a singon-iskolát, nem irtotta ki a bennszülött sintó vallást, hanem átértelmezte, és buddhista szellemmel itatta át.

A keresztények még azt is felhozzák Buddha ellen, hogy az újra-megtestesülésről szóló tanításával elmossa az állat és az ember közötti lényegbevágó különbséget. Egy katolikus teológus még azt is mondja:

„A lények egyetemes szeretete (maitrí), amelynek révén a buddhizmus (egyes bírálók véleménye szerint) a kereszténységgel azonos, sőt még nagyobb erkölcsi jelentőségre tett szert, elveszti minden értékét, mivel az állatokra is kiterjed, és éppen ezért joggal a keresztény karitász eltorzításának és az ember lealacsonyításának látszik. Az állatokkal azonos rendű lénynek tekintve, szükségképpen el kell veszítenie magasabb rendeltetésének, személyiségének és erkölcsi természetének tudatát, és ezekkel együtt kell elpusztulnia a természet életének áramlásában, a természet életével együtt.”<sup>128</sup>

### 3. Az univerzizmus

A kínaiak a konfucianizmust olyan erkölcstannak tartják, amely minden hitvallást felülmúl, mert „a becsület és kötelesség magasztos alapelve”-t anélkül határozza meg, hogy transzcendens hatalmakra hivatkozna. Ku-hung-ming (+1928) kínai tudós és politikus erről a következőket mondja:

„A vallás értéke abban rejlik, hogy az embereket, sőt a nagy tömeget, amely sem jó ítélő képességgel, sem jellembeli szilárdsággal nem rendelkezik, erkölcsös életvitelre teszi képessé, és rákényszeríti erre. Milyen eszközökkel teszi ezt? Az emberek tévesen úgy gondolják, hogy ez az eszköz az Istenben való hit. De az egyetlen, egyedülvaló tekintély, amely az embert valóban az erkölcsi törvények követésére készíti, az erkölcsi érzék, a becsületes ember számára az önmagában levő törvény. Konfuciusz azt mondja: »Az emberen kívüli erkölcsi törvény nem erkölcsi törvény.«”<sup>129</sup>

„Goethe (mondja): »Két békés kényszer van a világon, a jog és az erkölcs.« Nos, a jog és az erkölcs a lényege a jó polgár vallásának, amit Konfuciusz adott nekünk, kínaiaknak; ez a tapintat, ez az illem a kínai civilizáció lényege. Az európai vallás azt mondja: »Légy jó ember.« A kínai vallás ezzel szemben azt mondja: »Légy jó ízlésű jó ember.« Ennek a jó ízlésű igazságosságnak vallása az, amit én a jó polgár vallásának hívok, az az új vallás, amelyre Európa népeinek szükségük volna, nemcsak azért, hogy a háború véget érjen, hanem hogy Európa civilizációja megmeneküljön.”<sup>130</sup>

„A szó európai értelmében vett vallás feladatának tekintti, hogy az embereket szentté, buddhává, angyallá változtassa, míg a konfucianizmus arra korlátozódik, hogy jó polgárokká tegye őket.”<sup>131</sup> „A kétféle vallás közötti valódi különbség az, hogy az egyik személyes, egyházi vallás, a másik társadalmi, államvallás.”<sup>132</sup>

Éppen ez az állami és társadalmi eszmékkal való szoros összefonódás az, amit más vallások a kínai univerzizmus fogyatékoságának tekintenek, mivel véleményük szerint a vallásnak felül kell emelkednie az időben szükségképpen korlátozott földi társadalmi renden. Arról az elképzelésről pl., hogy a kínai császár a menny meghatalmazottja, időközben maga a történelem bizonyította be, hogy korhoz kötött. Éppily kevésbé tűnik példamutatónak más vallások hívei számára az a kultusz, amelyet a kínaiak múltjukkal üznek; az erkölcsi haladás számára nem lehetnek irányadók az ókor normái, hanem csak a jobb

---

<sup>128</sup> Hettinger, Franz: *Apologie des Christentums*. [A kereszténység apológiája.] Freiburg, 1885. 1. köt. 2. rész. 498. I.

<sup>129</sup> Ku-hung-ming: *Der Geist des chinesischen Volkes*. [A kínai nép szellemisége.] Jena, 1917. 84. skk.

<sup>130</sup> I. m. 24. I.

<sup>131</sup> I. m. 67. I.

<sup>132</sup> I. m. 68. I.

jövőért folyó küzdelem. A külsőséges illemszabályok túlzottan nagyra értékelése szintén gyakran volt kritika tárgya. Így Kant azt mondta a kínaiakról: „Vallási katekizmus helyett bók-katekizmusuk van.”<sup>133</sup> Sokszor vetették a kínaiak szemére, hogy a morális cselekvés háttérbe szorult a helyes szertartású magatartás mögött.

A buddhisták a konfucianizmus fő hibáját abban látják, hogy csak az evilági boldogsággal és az utódok jólétével törődik, a halál utáni élettel azonban nem.

Sok vallási vagy filozófiai rendszer híve Konfuciusz tanításának hibájául rója fel, hogy tökéletlen, mivel hiányzik belőle valami transzcendensen alapulás. Schopenhauer pl. szintén megrója, mint „otromba, közhelyszerű és túlnyomórészt politikai morálfilozófiát, amely önmagában, anélkül, hogy metafizikára támaszkodna, egész specifikusan unalmas és fárasztó valamivé lesz”.<sup>134</sup>

Konfuciusz morális tanait Nyugaton nagyon különbözőféleképpen ítélték meg, Leibniz „a kínai filozófia királyá”-nak nevezte, és *Novissima Sinica* (1697) c. művében az alábbiakat írta róla:

„Mennyit tanulhat az elméleti tudományokban oly fejlett Európa Kína mindennapi életének éppen ezekből a gyakorlati dolgaiból? Nekem úgy tetszik, a mi viszonyaink olyanok, az erkölcsi romlottság oly mértéktelenül megnőtt, hogy feltétlenül szükség volna arra, hogy kínai misszionáriusokat küldjenek hozzánk, akik megtanítanak bennünket a természetes teológia értelmére és gyakorlására, amint mi is misszionáriusokat küldünk hozzájuk, hogy megtanítsák őket a kinyilatkoztatott teológiára. Ezért úgy vélem, ha egy bölcset neveznének ki bírónak, nem azért, hogy a szépséges istennők alakjáról ítéljen, hanem a népek kiválóságáról, ő az aranyalmát a kínaiaknak nyújtaná át, ha nem múltuk volna felül őket egy kétségtelenül emberfeletti értékkel, tudniillik a keresztény vallás isteni ajándékával.”<sup>135</sup>

Másrészt Otto Franke a következőket mondja Konfuciuszról: „Az, amit cselekedeteiből, nézeteiből, politikai előrelátásából következtethetünk, keveset mond emberi nagyságáról. Nem látta, hogy a történelem sohasem nyugvó mozgás, örök »meghalás és születés«, a népek életét a tao természetében rejlő változtathatatlan egyformaságtól függő, jól kiegyensúlyozott, tartós állapotnak tartotta, a természet nagy fejlődési folyamataiban azonban rejtve maradtak előtte, akárcsak egész kora előtt. Az a gondolat azonban, hogy egy nép eszményét nagyszerű múltjában lássa, már önmagában is veszélyes, mivel végzetes módon félreismeri az ember természetes és egészséges vágyát, hogy előre tekintsen, és a további fejlődéstől remélje a jobbat. A módszer még rosszabb lesz, ha közben erőszakot követnek el a történelmi hűségben, és egy aranykort találnak ki, amelynek belső lehetetlensége azonnal szembetűnik. A múltból való stilizált visszabámészkodás gyakran elhomályosította a kínai nép tisztánlátását a jelen igényeit illetően, és csak egészséges szellemi alkatának elpusztíthatatlan volta sietett mindig újra segítségére abban, hogy leküzdje azokat az akadályokat, amelyeket az elmélet és a gyakorlat közötti ellentmondás okozott.”<sup>136</sup>

Keresztény misszionáriusok szemére vetették Konfuciusznak, valamint más kínaiaknak „racionalista illuzionizmus”-ukat az ember megítélésével kapcsolatban. A kínai gondolkodók ui. azt tanítják: „Mivel az emberek képességeik szerint jók, képesek saját erejükből ismét jókká lenni.” A kínaiakból keresztény állásponton nézve hiányzik a szenvedély és bűn igazi lényegének felismerése.

„A gonoszságnak az emberi lény legmélyében gyökerező hatalma csak akkor irtható ki igazán, ha az ember erőt kap, amely őt teljes egészében, kívül-belül még erősebben eltölti a jóra irányuló akarattal, mint amilyen erős benne a rosszra való szándék. Tehát a gonosz hatalmából a jó hatalmasabb ereje révén történő megváltás lehetőségéről van szó. A keresztény tan szerint a Krisztus erejéből történő üdvözülés révén az istentől eltávolodott embernek az istennel való kibékítése és bűneinek megbocsátása után - ez olyan fogalom, amely a kínaiaknál, akik a rossznak csak rossz következményeit (a büntetést) ismerik, hiányzik - az ember az istennel a legbensőségesebb szeretet kapcsolatába került, úgyhogy az isten szelleme a mi lelkünk, az ő akarata a mi akaratunk, az ő ereje a mi erőnk, az ő szeretete a mi szeretetünk lesz. Ehhez az ember teljes átalakulására van szükség, és ezt lehetségesnek is tartják. Ily módon a gonosznál nagyobb hatalom, és pedig a szeretet istenének mindenható ereje lesz, belülről kiindulva, az emberek valamennyi cselekedetének ösztönző erejévé.”<sup>137</sup>

A taoisták metafizikai mélység tekintetében messze a konfucianusok felett állónak tartották magukat. Azt hitték, hogy ők az igazi kínai bölcsesség örökösei, amely bölcsességből Konfuciusz csak egy részt tett magáévá. A konfucianusok viszont Lao-ce követőit a világról való, az állam és a társadalom szempontjából káros lemondásuk, zabolátlan ábrándozásaik és babonáik miatt támadták. Elsősorban azt vetették a taoizmus szemére, hogy sok mindent átvett a buddhizmustól. A konfucianus Csü Hi nézete

<sup>133</sup> Glasenapp: *Kant und die Religionen des Ostens*. [Kant és a keleti vallások.] 101. I.

<sup>134</sup> Schopenhauer: *Nachlass*. [Hagyaték.] Ed. Griesbach (Reclam), 118. I.

<sup>135</sup> Devaranne, Th.: *Konfucius in aller Welt*. [Konfuciusz az egész világon.] Leipzig, 1929. 1.

<sup>136</sup> Franke, R. O. a *Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte* [A vallástörténet tankönyve] c. kötetben, 4. kiad. Tübingen, 1925. 207. I.

<sup>137</sup> Witte, J.: *Mé Ti*. 14 skk.

szerint a buddhisták átvették azt, ami Lao-ce eredeti tanításában jó volt, később azután a taoisták Sákjamuni tanából minden rosszat bekebeleztek rendszerükbe. Csu Hi ezért a következőket mondja: „Ez olyan, mintha a taoistáknak lett volna egy kincseskamrájuk, amelyet a buddhisták elloptak tőlük, a taoisták pedig a buddhistáktól csak az omladékot szereztek volna vissza.”<sup>138</sup>

A nyugati vallások hívei a kozmikus analógiák egész tanát, amely mind a konfucianus, mind pedig a taoista univerzizmus közös alapját alkotja, a fantázia játékszerének tekintik.

A kínaiaknak a hatalmas birodalom különböző vallásai iránt tanúsított türelmét keresztény részről már a 14. században elítélték, 1392 januárjában ugyanis a kínai Zaitun [Csencsiang] püspöke, Perugiai András a következőket írta Perugiába, ferences anyakolostorának: „Nekik (a kínaiaknak) az a véleményük, vagy helyesebben azt a téves nézetet vallják, hogy mindenki a saját vallása szerint üdvözülhet.”

#### 4. A kereszténység

A kereszténység az abszolút vallás igényével lép fel. Hívói szemében az egyetlen „természetfeletti vallásnak” számít, amely az összes többi természeti és kultúrvallástól abban különbözik, hogy nem ember alkotása, hanem az istennek a történeti valóságba történő közvetlen beavatkozásán alapul. A hívők szerint ezért nem állt meg a természet és az ember istenítésénél, hanem az erkölcs soha felül nem múlt és soha felül nem múlható magasságába juttatta az emberiséget: Krisztusban az isten lelke oly tökéletesen jelent meg, ahogyan a földön térben és időben egyáltalán megjelenhetett. A dogmatikus kereszténység abszolút voltát elsősorban azzal indokolja, hogy Krisztusban az isten lett emberré, és az isteni kegyelemnek ez az egyszeri történelmi eseménye az emberiség fejlődésének nem csupán egyik állomása, hanem fordulópontja.

Az örök világtörvény vallásai elvetik a keresztény történelemszemléletet. Hiszen hogyan is lehetne az idő kezdet és vég nélküli folyamatában egy adott momentumot az egész jövőre nézve irányadónak tekinteni, miért kizárólag a palesztinai események és az ott sugalmazott szent iratok volnának páratlan jelentőségűek az emberiség üdvössége szempontjából, és miért kellene a többi nagy vallásos alak megjelenésének és a többi hitforma szent könyveinek csak múltó értéket tulajdonítani? Nem volna okosabb azt feltételezni, hogy az isten az összes nagy mesterben, valamennyi országban és minden korban újból megnyilatkozott? A hinduk ezért elismerik Krisztust az isten megtestesülésének, és a Bibliát a kinyilatkoztatási iratok egyikének; korlátolt és kicsinyes dolognak tartják viszont a keresztények részéről, hogy azok a bráhmána szenteket és vallási iratokat nem hajlandók isteni eredetűnek elismerni.

A világfolyamat keresztény elképzelésének térbeli szűkösége és rövid lejárátú volta miatt azonban a hinduk csupán azoknak az eseményeknek kis részletét látják benne, amelyek a számtalanul sok világban, a föld sok országában és az évmilliók során lejátszódtak, és azt kérdezik a keresztényektől, nézetük szerint mit csinált az isten a világ teremtése előtt, és milyen sokáig fog fennállni az az új, megdicsőült föld, amelyik állítólag minden létezés végleges végpontja.

Schelling az egyetemi tanulmányok módszereiről tartott felolvasásában a következőket írta (197 skk.): „Nem lehet nem gondolni arra, hogy (a kereszténység számára) a tökéletességnek milyen gátjai voltak azok az úgynevezett bibliai könyvek, amelyek a valódi vallási tartalom tekintetében távolról sem állották ki az összehasonlítást a korábbi és a későbbi korok tömördek egyéb iratával, különösen az indiaiakkal.” Ugyanez érvényes a kereszténység elterjedésére is, hiszen az általa sugalmazottnak tartott szent iratok közül a legtöbb kevés vonzót tudott nyújtani az upanisadokon és a *Gítán*, Buddha tanbeszédein, Konfuciusz és Csuang Csou beszélgetésein nevelkedett ázsiaiaknak. Az Ótestamentum a maga antropomorf elképzeléseivel a féltékeny és haragos istenről (3 Mózes 26, 27 skk.; 4 Mózes 25, 1 skk.; 5 Mózes 1, 34; 1 Kir. 18, 38) a csalás (1 Mózes 25, 31 és 27, 35; 2 Mózes 11, 2; Bir. 3, 20; 2 Kir. 10), rablás és gyilkosság (2 Mózes 11, 4 sk.; 32, 27; 34, 24; 3 Mózes 24, 14; 4 Mózes 21, 2; 31, 1 skk.; 5 Mózes 2, 34 skk.; 3, 3 sk.; 7, 2 és 16; 12, 29 skk.; 13, 9; Jós. 6, 21; 8, 24; 10, 39; 11, 11; Bir. 21, 11; 1 Sám. 15, 3; 2 Kir. 9, 7; 10, 7), faji előítélet (5 Mózes 7, 3; Jós. 23, 12; Ezra 4, 3; 9, 1; 10, 2; Neh. 10, 28 skk.), türelmetlenség (1 Kir. 18, 40) helyesléssel, Izráel népének kiválasztottságáról és eljövendő messianisztikus dicsőségéről szóló tanításával számukra idegen világ volt, de az Újtestamentum szentleckéi, néhány üdítő oázistól eltekintve, szintén természetlen sivatagnak tűntek nekik. Egyedül az evangéliumokat tartják egyenrangúnak saját szent könyveikkel. A Hegyi Beszédről mondotta Gandhi: „Egészen bizonyos, hogy nincs semmi különbség a *Bhagavadgítában* kifejezésre jutó hinduizmus és Krisztus kinyilatkoztatása között. Mindkét hitvallásnak ugyanabból a forrásból kell származnia.” Az ördögről szóló sok történet és a hitetlenekre szórt

<sup>138</sup>Jü-lej (Csu mester mondásai.) 126. fej. 2. lev. verso. Franke, R. O. a Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte [A vallástörténet tankönyve] c. kötetben, Tübingen, 1925. 229. I.

átkozódások sok ázsiai szemében természetesen csorbítják ezt a hatást.

Az ortodox hinduk álláspontjáról nézve a keresztény vallás elmarad a sajátjuk mögött, mivel megengedi hívőinek a marhahús evését, részegítő italok ivását és a különböző származású személyek közötti házasságkötést. Az isten és a világ éles különválasztása szerintük nem felel meg a tényleges helyzetnek, mert ugyan miképpen tudna az ember felemelkedni az istenihez, ha nem rejlene benne isteni csíra? A semmiből való teremtésről szóló tant a *Csándogjaupanisadra* való tekintettel (6, 2, 1) utasítják el, mivel ott ez áll: „Miképpen keletkezhetne nem létezőből létező?” Azt is logikátlannak tartják, hogy a léleknek van kezdete, de nincsen vége, és hogy a rövid időtartamú földi jó vagy rossz cselekedetek örökké tartó jutalmat vagy büntetést kapnak; a karma és az újramegtestesülés tanának elutasításával, a hinduk véleménye szerint, a keresztények lemondtak annak minden lehetőségéről is, hogy megmagyarázzák a különböző élőlények jellemének és sorsának különbözőségét. Ha egy lény élethelyzete és szerencséje vagy szerencsétlensége nem korábbi létezésének karmájától függ, akkor csak egyetlen kivezető út marad: vagy a véletlent, vagy az istent tenni felelőssé a képességek és sorsok igazságtalan elosztásáért.

Megbotránkozást kelt a hinduk körében, hogy a keresztény filozófusok megtagadják a lelket az állatoktól és növényektől. Azok a bibliai helyek, amelyeken állatok és növények rossz bánásmódban részesülnek, felháborodást váltanak ki belőlük, így pl. a gonosz szellemeknek az ártatlan disznókba küldése (Máté 8, 30 skk.) és a fügefa megátkozása (Máté 21, 19). Elsősorban azonban emberi felfuvalkodottságot látnak abban, ha valaki azt hiszi, hogy az állatok létezésének egyedüli célja az, hogy az emberek elfogják, és levágják őket (2 Péter 12), az isten Noénak és fiainak tett ígéretének megfelelően (1 Mózes 9, 2 skk.): „És féljen, és rettegjen tőletek a földnek minden állata és az égnek minden madara: minden, ami nyüzsgő a földön, és a tengernek minden hala kezetekbe adatott.”

A buddhisták kritikája elsősorban a keresztény isteneszme ellen irányul. Mivel Buddha tanítása szerint nem lehet örök személyiség, tehát az isten (vagyis Brahmá, vö. 39 sk.) csak karmikusan keletkezett lény lehet, akinek élete évmillióig tart, de a szanszárába beletartozik. Mivel Brahmá, amikor új világ keletkezik, korábbi létezései során véghezvitt jó cselekedetei következtében első lényként születik meg, és a többi élőlény csak őutána, ezért azt hiszi, hogy azokat kívánságával ő hozta létre, azok pedig azt hiszik, hogy ő az örökkévalóság óta létezik, és hogy ő teremtette őket (Dígh I, 1). Mindenekelőtt azonban lehetetlennek látszik a világ teremtőjére és a világ irányítójára váró funkciók összekapcsolása a legmagasabb rendű erkölcsi tökéletességgel rendelkező mindentudó és mindent megbocsájító kegyosztó feladataival. Hiszen ha az isten mindentudó, jóságos és mindenható, akkor nem teremtett volna ilyen siralmas világot, és nem tűrné, hogy a fájdalom tovább létezzen benne. A legfőbb lényhez méltatlan az az elképzelés is, hogy az isten a gonosztevőt gyűlöli, és hogy saját dicsőítésével törődik (315. 1.). Egy japán államférfi azt mondta nekem, hogy ő mint buddhista csak azt tudja erkölcsi tökéletességgel rendelkező lénynek elképzelni, aki mentes a szenvedélyektől, és a leggonoszabb bűnösnek is igyekszik segíteni.

A világ végleges megdicsőüléséről szóló keresztény tanítás természetesen ellentétes azzal a buddhista tanítással is, amely szerint minden mulandó, és a test feltámadásának gondolata erről az állásponton nézve a lét utáni sóvárgás kifejezésének látszik, amelyet pedig mint minden létezés legfőbb gyökerét, le kell küzdeni.

A Hegyi Beszéd etikájában csodálják a buddhisták a Buddha beszédeivel megegyező eszméket. Jézusban azonban nem buddhát látnak, hanem a tökéletesedés útján járó bódhiszattvát, mivel még nem szabadult meg minden szenvedélytől.

A vér és sebek teológiája, amely a világ megváltását Krisztus helyettesítő szenvedésével végezteti el, a buddhista számára érthetetlen. Ebben rejlik a fő nehézségek egyike, amelyek a szingalézeknek a protestantizmusra való áttérését akadályozzák; ez kitűnik Spence Hardy, a ceyloni buddhizmus kutatása terén nagy érdemeket szerzett wesleyanus misszionárius észrevételeiből. Hardy *Legends and theories of the Buddhists* [A buddhisták legendái és teóriái] c. könyvében a következőképpen szól a szingalézekhez: 139

„Sok nemzedéken át arra tanították őseiteket, hogy iszonyattal tekintsenek a véres áldozatra, mint olyasvalamire, ami önmagában tisztátalan és minden rossznak gyökere; és ameddig ezek a gondolatok élnek, vagy emléküik megmarad, nem lehet őszinte a hit az embereknek a keresztben megszerzett megváltásában, pedig egyedül ez menthet meg bennünket az isten haragjától és az örök kárhozattól. Amíg a virágokat és a gyümölcsöket megfelelő áldozatnak tartjátok vallásos gondolatok és érzések kifejezésére, nem alakulhat ki megfelelő értékelés a bűn hitványságáról vagy az ember számára mindent kiegyenlítő helyettesítés szükségességéről. Ezt csak valamennyi közül a legszomorúbb látványból, a szív véreinek kiontásából tanulhatjuk meg; mert az, ami önmagában a legszomorúbb minden látvány közül, a legörömtelibb valamennyi között szimbolikus értelemben, mivel ez az a váltságdíj, amelyet érettünk, emberekért és a mi

megmentésünkért nem vér nélkül rótt le Jézus Krisztus, az Atya örökkévaló Fia, amikor kegyelmének végtelen voltából és saját szabad akaratából engesztelő áldozattá lett bűneinkért, és nemcsak a mieinkért, hanem az egész világ bűneiért.”

A buddhizmus és a kereszténység között lényeges különbség van a szenvedés értékelésében. Az ilyen szavak: „a szenvedés rejtett vagyon, amelyet senki sem vásárolhat meg”, és „a szenvedőket boldogtalannak nevezi a világ, én azonban kiválasztottaknak hívom őket”<sup>140</sup>, a buddhisták számára idegenek, számukra a szenvedés olyan rossz, amely minden létezéssel együtt jár, és nem az az „édes májusi harmat”, amellyel az isten az embert „atyailag meghinti”.

Habár a buddhisták is állandóan tudatában vannak minden dolog mulandóságának, a test gyarlóságának és tisztátalanságának stb., gondolataikat elsősorban arra irányítják, ami felemeli őket, és az ideálra, amely előttük lebeg. Ezért veszik körül magukat a nyugalmas derűt sugárzó Buddha képeivel. Ha mindig a keresztet látnák maguk előtt, az elszomorítaná őket. A mahájánában világosan megmutatkozik az ellentét a protestáns felfogással szemben: a keresztény az eredeti bűn miatt természetből eleve kárhozottnak érzi magát, az isteni kegyelemre van szüksége ahhoz, hogy tökéletesen megújíhódhasson. A mahájána szerint még a gonoszban is benne rejlik a csírája annak, hogy a jövőben buddhává lehessen, aki a tudás révén fokozatosan megszabadul az őt beburkoló leplektől, amelyeket átragyog minden élő valódi buddhatermészete.

Azokat a szempontokat, amelyek miatt a kínaiak, különösen a konfucianusok elvetik a kereszténységet, Julius Richter foglalta össze *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* [A kereszténység és a nem keresztény vallások] c. cikkében a következőképpen: „(A konfucianusoknak) nincs érzékük (a keresztény hit) misztikus oldala iránt, a keresztényeknek Krisztussal együtt az istenben rejtőző élete iránt; úgy látják, hogy a kereszténységben túlhangsúlyozzák a túlvilági, irracionális eszméket, a reális viszonyok és feladatok terhére; az olyan dogmák, mint amilyen az eredeti bűn, a feltámadás, a Szentháromság, a szűztől születés, okoskodó teológusok koholmányainak tűnnek számukra, amelyek ellentétben állanak az egészséges emberi értelemmel; Jézust helyi jelentőségű zsidó prófétának tekintik, parasztos beszédmódozúnak, aki nem értett egy magas fejlettségű állam bonyolult problémáihoz; rámutatnak arra a sajnálatos tényre, hogy a kereszténység még egyetlen olyan államot sem hozott létre, amely következetesen keresztény szellemben tevékenykedne... úgy vélik, joggal hivatkozhatnak arra, hogy a konfucianizmus jobban feltárta az alapvető emberi viszonylatokat, mint a kereszténység, és világosabban tanítja a mindennapi kötelességeket; olyan eszmék, mint amilyen a jen, a nemes gondolkodású ember és a ta t'ung, a kozmopolita világszemlélet: »a négy tengertől innen minden ember testvér«, értékes konfucianus vívmányok; a világegyetemmel való összhang eszméjét szintén nem szabad feláldozni.”

Lin Jü-tang *The importance of living* [magyarul *A bölcs mosoly* címmel jelent meg] c. ismert könyvében (415. l.) számos okot sorol fel, amelyek őt, egy keresztény lelkipásztor fiát, arra indították, hogy lemondjon a papi hivatásról, amelyre szánták, és visszatérjen a kínai „pogánysághoz” (paganism). Elsősorban azt a feltevést találta indokolatlannak, amely szerint minden ember bűnös. Azt is képtelenségnek tartja, hogy amikor Ádám és Éva egy almából evett, az isten anynyira megdühödött, hogy őket és valamennyi utódjukat szenvedésre ítélte, később azonban, amidőn épp ezek az utódok egyetlen fiát megölték, ennek „annyira örvendezett, hogy valamennyiüknek megbocsátott”. Egy konkrét eset — nevezetesen amikor misszionáriusok arra kérték az istent, hogy egy küszöbön álló temetéskor ne essék az eső — arra indította, hogy elvesse a kereszténységet, mivel abban igazságtalanul előtérbe kerül az egyes személyek érdeke a közösségével szemben.

Csen Tu-hszü kínai író a következőket mondja: „A nyugati népi közösség harcra és küzdelemre épült, a keleti békére és nyugalomra... A nyugati emberek mind a harcot és a kemény küzdelmet szeretik, és Európa valamennyi kultúrájának történetében minden egyes szó friss vérrel íródott” (A. Forke = ZDMG 96 [1942], 219. l.).

André Gide beszéli el:

„Megkérdeztem egyszer egy kínait, hogy mi nyűgözte le a legjobban utazása során. Erre azt válaszolta, hogy Európában főként a fáradtság, bánat és gond kifejezését látta minden arcon, s hogy mi járatosak vagyunk valamennyi művészetben, kivéve a legegyszerűbbet: hogyan kell boldognak lenni.

A szokások és intézmények mindenütt a hithez alkalmazkodnak — mondotta — csak a keresztény népeknél nem. Míképpen lehetséges, hogy az a vallás, amelyik azt mondja az embernek: »Ugyan miért nyugtalanoktok?«, amelyik arra tanítja őket, hogy ne legyen semmijük a földön, hogy kölcsönösen segítsék és szeressék egymást, tartsák oda a jobb arcukat annak, aki megüti a balt — a népeket a legnyugtalanabbakká, a leggazdagabbakká, a legalattomosabbakká, a leginkább felkavartakká teszi, olyan népekké, amelyek folytonosan arra törekszenek, hogy elterjedtebbek és nagyobbak legyenek, végül olyan népekké, amelyeknek becsülete a legkényesebb, és amelyek többnyire nem hajlandók megbocsájtani

---

<sup>140</sup>Suso, Heinrich: *Von der göttlichen Weisheit*. [Az isteni bölcsességről.] 1. rész 13. fejezet



és békét kötni — azt képtelen megérteni.”

Az iszlám Krisztust olyan prófétának tekinti, aki szintén az igaz istenben való hitet tanította, akinek tiszta tanait azonban követői eltorzították. A Korán (2, 59) a zsidókról, a keresztényekről és szábeusokról azt mondja, hogy „ha hisznek az istenben és a végítélet napjában, és azt teszik, ami helyes, akkor jutalmat kapnak Uruktól, és sem félelem, sem szomorúság nem száll rájuk”. Az ötödik szúra azonban megállapítja, hogy sok mindent elfeledtek abból, amit nekik mondtak, és ezért az isten ellenségeskedést és gyűlöletet támasztott közöttük a feltámadás napjáig. Úgy gondolják tehát, hogy a sok keresztény iskola, szekta és egyház harca annak következménye, hogy szem elől tévesztették az igazságot.

Mohamed ugyanebben a szúrában világosan megmondja, mi választja el a kereszténységtől: „Bizony, hitetlenek azok, akik ezt mondják: az isten Krisztus, Mária fia. Krisztus maga mondja: Ó, ti, Izráel gyermekei, tiszteljétek az istent, az én Uramat és a tieteket; aki az isten mellé bármilyen lényt társít, azt az isten kirekeszti a paradicsomból, és annak lakóhelye a pokol tüze lesz, és az istentelenek nem lesz segítőtje. Azok is hitetlenek, akik azt mondják: az isten a harmadik a háromságból; mivel csak egyetlen isten van; ha nem szűnnek meg így beszélni, akkor ezeket a hitetleneket súlyos büntetés sújtja. Nem kellene tehát visszatérniük az istenhez, és bocsánatot kérniük tőle? Hiszen az isten megbocsátó és könyörületes. Krisztus, Mária fia, csak egy a küldöttek közül, amint előtte is jártak követek, az ő anyja pedig valóságos asszonyszemély volt, és mindketten közönséges ételeket ettek.”

A kereszténységről a muszlimok azt állítják, hogy „túlhaladott vallás”, amennyiben helyes elemeit az iszlám átvette, tévedéseit viszont kirekesztette magából. Mivel Mohamed a próféták pecsétje, azokat a rendelkezéseket, amelyek a kinyilatkoztatás egy alacsonyabb fokán érvényesek lehettek, megszüntette.

Afrikában, ahol az iszlám misszió harcol a kereszténnyel a négerék lelkéért, Mohamed küldöttei mindenekelőtt azt hangsúlyozzák, hogy az általuk megnyert hívők ténylegesen egy világot átfogó közösség teljes jogú tagjai lesznek, ugyanakkor fehér uraik újonnan megtért „testvéreiket Krisztusban” továbbra is alacsonyabb rendű „bennszülöttek”-nek tekintik és kezelik.

## 5. Az iszlám

Az iszlám a muszlimok szemében azért a legjobb vallás, mert a legegyszerűbb. „Benne valóra válik a mondás: »Simplicitas sigillum veri«” [Az egyszerűség az igazság pecsétje], mondotta nekem egy ízben egy muszlimmá lett európai. Valóban, Mohamed tanítása kitűnik könnyen érthető voltával, hiszen tulajdonképp mindössze egyetlen hitcikkelyből áll. Ezt a Korán hátulról számítva harmadik 12.) szúrája fogalmazza meg, és így hangzik: „Isten az egyetlen és örök isten. Nem nemz, és nem nemzették, és egyetlen lény sem hasonló hozzá.” Őt, a „mindent megbocsátót” (Rahmán) imádni és engedni, hogy irányítson, ez az ember egyetlen vallási kötelessége. Álljon itt az első szúra, amely ezt kimondja:

„Dicsőség Allahnak, a világok Urának !

Az ítélet Királyának, a könyörületes szívű Rahmának, Téged imádunk, és hozzád rimázkodunk:

Vezess minket a helyes útra,

Hogy olyanokká váljunk, akiknek javát akarod,

Akiket haragod elkerül, és akik mentesek a tévelygéstől.”

Éppoly egyszerű, mint a tanítás, az iszlám etikája is, mivel érvényes rá az alapelv: „Isten könnyűvé tette számotokra, mert az ember gyenge teremtmény” (Q 4, 32).

Az a körülmény, hogy az iszlám parancsait könnyű követni, előnyt biztosít számára minden más vallással szemben; ennek köszönhető az a hatalmas vonzerő, amely ma már Afrikában is érvényesül, az öntudat és a fölény, amelyet a muszlimok oly gyakran fitogtatnak, és az a tény, hogy egyetlen más vallás sem volt képes a származást és népiséget ily nagy mértékben háttérbe szorító közös bélyeget nyomni híveire.

A másik négy vallás követői azt kifogásolják az iszlámban, hogy túlságosan könnyed, és hívőitől túl keveset követel. A hinduk elsősorban azt ítélik el benne, hogy semmibe veszi a számukra szent rituális és társadalmi szokásokat (leölik a teheneket, újraházásítják az özvegyeket), a buddhisták és a kínaiak pedig fanatikus monoteizmusát utasítják el.

A keresztény felfogás kiemelkedő helyet biztosít az iszlámnak a nem keresztény vallások között, amennyiben híveit legtöbbször nem tekinti „pogány”-nak, hanem elismeri, hogy, akárcsak a zsidók, az „igaz isten”-t imádják. Ennek ellenére az az éles történelmi ellentét, amelybe a kereszténység az arab hódítások óta az iszlámmal került, a mai napig kihat a megítélés szigorúságára. Johannes Damascenus (8. század) Mohamedben magát az Antikrisztust látta, Luther a „törökök”-ben az ördög eszközét, egy protestáns

teológus pedig még nemrégiben is így írt: „Az az egy biztos, hogy az iszlám képében a sátáni hatalom különösen veszedelmes szüleményével van dolgunk.”<sup>141</sup> De még az objektív keresztény bíráló is csak kevés jót tudott mondani az iszlámról. Habár elismerte, hogy Mohamed tanítása előrelépést jelentett az órab pogánysághoz képest, s hogy monoteizmusa alapjaiban helyes, mégis úgy vélte, hogy az isten tisztelete rendkívül tökéletlen, mert az isten a megtestesült önkénynek mutatkozik benne, és az emberiséggel nem köti össze semmilyen közvetítő. A Próféta engedékeny magatartása az arab rablási vágy és érzékiség iránt, a szoros kapcsolat a földi és vallási szempontok között, ami a Koránban és az iszlám egész fejlődése során mindig ismét fellépett, a nők semmibevevése és sok más dolog olyan fogyatékoságoknak tűntek a kifinomult erkölcsi érzék számára, amelyektől az iszlám, sajnos, nem volt képes megszabadulni.

Pascal mondotta a következőket (Pensées. [Gondolatok.] II. 13. art.): „Mohamed aszal alapított birodalmat, hogy gyilkolt, Krisztus azzal, hogy meggyilkoltatta magát. Mohamed úgy választotta meg módszereit és eszközeit, hogy emberi számítás szerint győzzön, Krisztus pedig úgy, hogy emberi számítás szerint legyőzzék. Mármost ha a muszlim vallás (átmenetileg) győzedelmeskedett, ez csupán azt bizonyítja, hogy a kereszténységnek felsőbb erők segítségével alul kellett volna maradnia.”

A muszlimok erkölcsét a keresztények kezdettől fogva alacsony színvonalon állónak tekintették, mert megengedi a többnejűséget. A kereszténységnek az iszlámmal szembeni egyik legrégebbi védelmezője, Abú Kurra (9. század) vitába szállt az iszlám poligámiával, és négy észérvet sorakoztatott fel az egynejűség mellett: „1. Ádámnak az isten csak egy asszonyt adott. 2. A monogámia gazdagabb gyermekáldást hoz. 3. Az isten a Korán szerint (24, 2) egyformán száz ütessel bünteti a parázna férfit és a szajhát, noha az asszony gyengébb, mint a férfi, és kevésbé képes ellenállni az élvezeteknek, és az asszonynak csak egy férfit szabad tartania, a férfinak pedig négy nőt. A muszlimok tehát istenüket igazságtalansággal rágalmazzák. 4. Az isten a békét szereti, és nem a civakodást, és ezért kedvesebb neki a monogámia.”

---

<sup>141</sup> Blank, Fritz (zürichi professzor): *Der Islam als missionarisches Problem*. [Az iszlám mint misszionáriusi kérdés.] *Evangelisches Missionmagazin*. [Evangélikus misziós szemle.] 1936. 375. l.

*Összehasonlító táblázat az öt vallás tanairól és szokásairól*

Az alábbi táblázat csak azt veszi figyelembe, amit az egyes vallások híveinek többsége ma mérvadónak ismer el. A részletekben azonban sok az eltérés; egyes konfucianusok személyes világkormányzóban hisznek, némely hindu viszont tagadja ilyennek létezését; az újramegtestesülés tana megtalálható egyes taoistáknál, keresztényeknél és muszlimoknál is; az iszlámban kialakult a szerzetesség bizonyos fajtája; vannak hindu szekták, amelyek elvetik a képkultuszt, némely keresztény egyház étkezési szabályokat ír elő stb.

	<i>Hindu- izmus</i>	<i>Budd- hizmus</i>	<i>Konfu- cianizmus</i>	<i>Taoizmus</i>	<i>Katoli- cizmus</i>	<i>Protes- tantizmus</i>	<i>Iszlám</i>
1. Egy örökkévaló, személyes isten	+	-	-	-	+	+	+
2. Sok túlvilági segítő	+	+	+	+	+	-	+
3. Képkultusz	+	+	+	+	+	-	-
4. A teremtés és ítélet egyszerűsége	-	-	-	-	+	+	+
5. Menny és pokol	+	+	-	+	+	+	+
6. Újramegtestesülés	+	+	-	(-/+)	-	-	-
7. Vallástól függő jogrend	+	-	+	+	-	-	+
8. Kasztrendszer	+	-	-	-	-	-	-
10. Szerzetesség	+	+	-	+	+	-	-
11. Poligámia	+	+	(+)	(+)	-	-	+
12. Étkezési törvények	+	+	-	-	-	-	+

	<i>Hindu- izmus</i>	<i>Budd- hizmus</i>	<i>Konfu- cianizmus</i>	<i>Taoizmus</i>	<i>Katoli- cizmus</i>	<i>Protes- tantizmus</i>	<i>Iszlám</i>
13. Alkohol-tilalom	+	+	-	-	-	-	+
14. Kizárólagos érvényességre való igény	-	-	-	-	+	+	+

### Összehasonlító időrendi táblázat

<i>Hinduizmus</i>	<i>Buddhizmus</i>	<i>Univerzizmus</i>	<i>Zsidóság-kereszténység</i>	<i>Ókor</i>
i.e.2500 Indus völgyi kultúra		2950 Fu Hi császár		2500 krétai-mükénéi kultúra
		2205-1756 Hia-dinasztia		
1500 Rigvéda			1250 Mózes	
1000 Bráhmanaszövegek		1000 Wen király	1000 Dávid király	
800 upanisadok			760-tól próféták	
				700 Hésziodosz
		600 Lao Ce		600-tól természetfilozófusok
	560-480 Buddha			
		551-479 Konfuciusz		
			485 Papi kódex	
				427-347 Platón
				382-322 Arisztotelész
300 Bhagavadgíta			300 Ezra és Nehemjá	
	272-231 Asóka			
		221-210 Si Huangti		
			Krisztus születése	
A puránák megfogalmazása és a filozófiai rendszerek kialakítása			32-65 Pál apostol	
	A buddhizmus bevezetése Kínában i.sz.67-ben			

<i>Hinduizmus</i>	<i>Buddhizmus</i>	<i>Univerzizmus</i>	<i>Zsidóság-kereszténység</i>	<i>Ókor</i>
	150 Nágárdzsuna			
				203-269 Plótinosz
			325 Níkaiai zsinat	
			341 Wulfila megtéríti a gótokat	
	350 Aszanga, Vaszubandhu		496 Klodvíg megkeresztelése	
	500 A tantrizmus és a sáktizmus megjelenése			529 A filozófusiskolák bezárása
	552 Japánban			
		618-907 Tang-dinasztia		
<i>Hinduizmus</i>	<i>Buddhizmus</i>	<i>Univerzizmus</i>	<i>Kereszténység</i>	<i>Iszlám</i>
				622 Hidzsra
				636-tól Perzsia, Szíria, Egyiptom stb. Meghódítása
	642 Tibetben			
800 Sankara				
	850 Angkor, Borobudur		863 A szlávok megtérítésének kezdete	
	1024 Anavrahtá			
1050 Rámánudzsa				1058-1111 al-Ghazálí
			1096-1270 Keresztes hadjáratok	
		1130-1200 Csu-Hi		1196 Bihar meghódítása
			1225-1272 Aquinói Tamás	

<i>Hinduizmus</i>	<i>Buddhizmus</i>	<i>Univerzizmus</i>	<i>Zsidóság-kereszténység</i>	<i>Ókor</i>
	1356-1418 Cong-ka-pa			
				1453 Konstantinápoly elfoglalása
				1470 Jáva
		1472-1529 Wang Jang-ming		
1486-1534 Csaitanja			1492 Amerika felfedezése	
			1498 Tengeri út Kelet-Indiába	
1500 Kabír és Nának			1517 a reformáció kezdete	
				1526 Babur megalapítja a mogul birodalmat
			1618-1648 harmincéves háború	
		1644-1911 Mandzsu dinasztia		
				1696-1787 Abd al-Vahab
1757 A brit uralom kezdete				
	1785 Első burját kolostor		1788 Ausztrália betelepítése	
				1850 a Báb kivégzése
			1870 Első vatikáni zsinat	
	1897 Misszió Hawaiin			
		1911 Köztársaság		
1947 Függetlenség				





## UTÓSZÓ

Helmuth von Glasenappnak, a keleti vallások és az összehasonlító vallástörténet neves német kutatójának népszerű művét tartja kezében az olvasó. A könyv címe önmagában is sokatmondó: az öt világvallásról – sorrendben: a hinduizmusról, a buddhizmusról, a kínai univerzizmusról, a kereszténységről és az iszlámról – nyújt részletekben gazdag és ugyanakkor lényegre törő képet a tudós szerző. Világvallásokról van szó, tudatosan és határozottan többes számban, mivel a szerző minden vallást történelmileg meghatározott képződménynek tekint. Ezek Glasenapp szerint „egy általunk mindig csak tökéletlenül és részben megragadott metafizikum” kifejezései (más szóval: egy valóságosan létező, de általunk csak tökéletlenül ismert, természetén túli valóságból következnek), jóllehet magukat többnyire az egyedül üdvözítő igazság képviselőinek vélik. Azonban – hangsúlyozza Glasenapp – „az összehasonlító vallástudomány egy meghatározott vallás ilyesféle totalitás-igényét nem fogadhatja el”, vagyis a szerző kritikával illeti az egyes vallásokat, ha azok *egyedül önmagukat* tekintik e metafizikum hiteles közvetítőjének.

Ez az utóbbi megállapítás nem marad pusztán deklaráció. A szerzőt éppen a vallások rendszerének és történetének kitűnő ismerete készítette arra, hogy könyvében feltárja a különböző vallások kölcsönhatásait, sőt, hogy külön fejezetet szenteljen a kölcsönös kritikának, amellyel egymást illették. E tárgyalási módszer segítségével aztán Glasenapp könyve sikeresen relativizálja a világvallások doktrinális és kultikus rendszereit, felhívta a figyelmet a közöttük mutatkozó lényeges különbségekre is. Ugyanez az oka annak is, hogy a nagy világvallások szemléletes leírásának olvasása közben nem is igen érzi az olvasó a közös „metafizikai” hátteret, amelynek e vallások egyaránt kifejezői volnának.

Ellenkezőleg, a róluk festett friss és sokoldalú kép a marxizmus valláselméletének kutatóját is további gondolkodásra ösztönzi: mi lehet az oka annak, hogy korunkban már egyetlen komoly gondolkodó sem részesíthet nyíltan előnyben a siker reményében más vallási rendszerek ellenében valamely kitüntetett vallást? Ezúttal nem is annyira azt a kérdést kell feltennünk magunkban: mi okozhatta, hogy az emberek „metafizikai” formában válaszoltak sorsuk kérdéseire (ennek irodalma egyébként eléggé közismert), mint inkább azt: miért öltöttek az e kérdésekre fogalmazott vallási válaszok oly feltűnően *különböző* formákat? A társadalmi viszonyok milyen különbözősége tükröződik a világvallások különbségeiben, ellentéteiben, és mi a jelentősége annak, hogy ezt a képet éppen vallásos szerkezetek formálják-deformálják? Az alábbiakban ezekhez a kérdésekhez kísérünk meg néhány megjegyzést fűzni.

### *A vallástipológia történetéből*

A középkori Európa embere számára a vallás többé-kevésbé azonos volt a kereszténységgel. A hivatalos kereszténységtől eltérő hiedelemrendszereket pogányságnak, eretnekségnek, babonának minősítették, s e kerülő úton elismerték ugyan létüket, de mivel a kereszténység magát a kinyilatkoztatás egyedüli helyes tolmácsának tekintette, semmiképpen sem méltatták a hinduizmust, az iszlámot vagy a buddhizmust érdemi elismerésre.

A polgárosodás azonban két vonatkozásban is új helyzetet eredményezett. Egyrészt a gyarmatosítók szemtől szembe találták magukat e hatalmas vallási rendszerekkel, amelyeket a keresztény egyházaknak már csak azért is figyelemre kellett méltatniuk, mert beható elemzés nélkül misszióik meg sem kezdhették munkájukat. Ez a tisztán gyakorlati cél ösztönözte a jezsuitákat (Xaveri Ferenc) a keleti vallások megismerésére, s noha természetesen e vallásokban legfeljebb valamilyen ősi kinyilatkoztatás eltorzult formáit vélték felismerni, nem térhettek ki a kereszténységhez hasonló és az attól eltérő elemek számbavétele elől. Hasonló úton haladtak kétszáz évvel később Carey baptista misszionáriusai is, akik elsőként kezdték meg az indiai szent könyvek tanulmányozását és lefordítását; őket később egy másik misszionárius, James Legge követte a kínai klaszszikusok tolmácsolásának munkájában.

Mondanunk sem kell, hogy a missziók eredménytelensége Ázsiában (a lakosságnak mintegy 2,5%-a vált itt napjainkig kereszténnyé) és Afrikában (az európai eredetű telepésekkel együtt a földrész lakosságának 10%-a keresztény) csak fokozta az érdeklődést egyházi körökben is a szívós ellenállást mutató nem keresztény világvallások iránt. A gyarmati rendszer felbomlása s a különböző nem keresztény vallásoknak a fejlődő országok életében játszott nem kevésbé ellentmondásos, de jelentős szerepe pedig végképp nyilvánvalóvá tette: a kereszténységnek – ha befolyásának csökkenését lassítani akarja –

számot kell vetnie a többi világvallás sajátosságaival, vizsgálnia kell befolyásuk okait, sőt: keresnie kell a hinduizmussal, a buddhizmussal, az iszlámmal folytatandó „párbeszéd” útjait-módjait is. A történetírás Európa-centrizmusával egyetemben leáldozott a vallástudományban is a *kereszténység-központú* szemlélet napja. Glasenapp ennek az immár több évszázados fejlődésnek a következményeit foglalja össze; e fordulat nélkül könyve nem is születhetett volna meg.

Nem kevésbé fontos következményeket eredményezett az újkori fejlődés a tudomány világában is. A polgári társadalom kialakulása s a tőkés nagyipar fejlődése olyan helyzetet teremtett, amelyben a vallási szabályozók helyét – különösen a közélet szférájában – mindinkább nem vallásos, profán ideológiák vették át, ahol a korábban vallási keretben fellépő társadalmi tudatformák (a tudomány, a művészet, a filozófia, a politikai és jogi gondolkodás stb.) kiküzdötték autonómiájukat; a munkásmozgalom és a tudományos szocializmus megjelenése, majd az első szocialista forradalmak győzelme pedig elmélyítette és kiteljesítette a szekularizációnak, a vallásosság visszavonulásának és felszínessé válásának folyamatát.

Ezek a viszonyok ugyanakkor – legalábbis a 17-18. század óta – lendületet adtak a vallások tudományos vizsgálatának, ami szükségképpen „kinyilatkoztatott” tartalmaik kritikáját is eredményezte. A 18. század óta alig lépett fel jelentősebb keresztény gondolkodó – hangsúlyozza Glasenapp is, és hozzáteszi: „De még azoknál a gondolkodóknál is, akik megmaradtak az egyház kebelében, sőt tevékenykedtek is ott, csekély szerepet játszik a voltaképpeni keresztény elképzelés, vallási nézeteik inkább egy filozófiaiilag többé-kevésbé átszellemített teizmusra korlátozódnak, tehát olyan tanításra, amely az iszlámnak és a hinduizmusnak is sajátja.” (279. 1.)

A kereszténység egyedül üdvözítő voltát és kinyilatkoztatott tartalmát már a reneszánszban, sőt a kései középkorban is kezdték bírálni; e bírálat első formáinak módszerét viszonylag tisztán szemlélhetjük a *De tribus impostoribus* (A három szélhámosról) című pamfletben (legrégebbi ránk maradt kiadása 16. századbéli, de maga a mű valószínűleg a 13-14. században a Pireneusi-félszigeten született). Ez a gúnyirat a kereszténység, a zsidó és a mohamedán vallás alapelveit veti össze egymással, hogy kijelenthesse: mindhárom, közös és eltérő vonásokat egyaránt felmutató vallás csalás és megtévesztés eredménye, az igazi vallást a természet elveiből kell tudni levezetni. A vallás végső tartalmainak és a rájuk rakódott szélhámosság szülte hordalékoknak a megkülönböztetésére irányul a humanisták – Erasmus, Reuchlin – törekvése is, akik időnként rámutatnak a kereszténység és más vallások hasonlóságaira és ellentéteire is.

Spinoza a *Tractatus theologico-politicusban* meghaladja ezt a módszert, amennyiben utat tör a Szentírás történeti és filozófiai kritikája számára. A Bayle fellépése utáni időszakban főként a francia enciklopédisták (Diderot, Holbach) mélyreható filozófiai kritikának veti alá a vallást, a német klasszikus filozófia pedig már megteremti a vallás emberi alapja vizsgálatának előfeltételeit is. Mindazonáltal „a” vallás gyakorlatilag a zsidó-keresztény hagyományt jelenti számukra, s így a *De tribus impostoribus* által kezdeményezett összehasonlító szemlélet tágas látóköre – nem utolsósorban az ellenreformáció hatására – Európa-szerte beszűkült. Még Hegel zsenije sem volt többre képes, mint hogy – a vallás egész fejlődéstörténetét áttekintve – három szakaszt különböztessen meg benne: a természetes vallást, a művészeti vallást (a görög fejlődést) és a kinyilatkoztatott vallást, amelynek tiszta formája a kereszténység. Feuerbach materializmusának antropológiai nézőpontja – az a körülmény, hogy a vallásmeghatározást az emberi természet kevésbé változó biológiai vonásaiban kereste – pedig eleve megegyeztetette a történeti összehasonlítást.

Bizonyára nem véletlen, hogy a vallás keletkezésének első újkori filozófiai magyarázatai éppen a klasszikus polgári fejlődés hazájában, a 17-18. századi Angliában születnek meg (Locke, Toland, Cherbury, Collins), s éppúgy az sem, hogy a 19. századi angol pozitívista vallásetnológia (Spencer, Tylor) az, amely ezt a hagyományt – részben az angol gyarmatbirodalom ideológiai tapasztalatai nyomán is – folytatni képes. Itt már (miként a francia vallási néprajz úttörőinél, Dupuis-nél, Volney-nél, Des-Brosses-nél is) kezd megszűnni a kereszténység-központú vallásszemlélet, sőt: a primitív vallásokkal való összehasonlítás számos esetben a kereszténység bírálatának alapjává is lesz. Ez a törekvés azonban akarva-akaratlanul azt a tézist erősíti, hogy az egyes vallások ugyanazon „lényeg” különböző szintű kifejezései, mivel mindenekelőtt a vallási rendszerek hasonlóságait hangsúlyozták, s magyarázták (őskinyilatkoztatással vagy történelmi kölcsönhatással) – a vallási rendszerek sajátosságainak magyarázata pedig háttérbe szorult. „Ha... a vélt kivételes vallást a többivel összehasonlítjuk, nem találjuk azt oly különbözőnek azoktól, hogy számára eltérő eredetet tételezhetnénk fel. Ellenkezőleg: szembeszökő megegyezéseket mutat a maga egészében azokkal” – írja Collins.

Ennél nem kisebb problémát okozott a nagy keleti vallások tudományos tanulmányozásának megkésése. A fordulatot a rosette-i kő 1799-es megfejtése jelentette. Ezt követték Rawlinson mezopotámiai vonatkozású kutatásai s Dubois híres könyve, amely addig nem ismert pontossággal adott számot India vallásairól. Robertson Smith, James Frazer és Max Müller (aki megindította *A Kelet szent könyveinek*

kiadását), majd R. Otto és G. Mensching érték el később jelentős eredményeket a keleti és nyugati vallások összefoglaló vizsgálatának tján. De még az olyan rendkívül széleskörűen tájékozott tudós, mint Max Weber, sem volt képes a világvallások viszonyának kielégítő tisztázására. Észrevette, és finoman elemezte ugyan a közöttük mutatkozó lényeges különbségeket, de ezekből az angol teoretikusoknak szögesen ellentmondó, ám nem kevésbé problematikus téziszhez jutott el. E vallási rendszerek alapjának a rájuk jellemző, sajátos ideáltípust, valamilyen egyértelmű, elvont és ellentmondásmentes meghatározottságot (a keleti vallások esetében a misztikus kvietizmust, a cselekvés hatékonyságával kapcsolatos kételkedést, a nyugalom és a passzivitás dicséretét, a nyugatiaknál pedig az élet ésszerűsítésére irányuló erkölcsi törekvést) tekintette - lebecsülve az e két vallási csoporton belül mutatkozó, az ideáltípussal ellentétes tendenciákat.

A polgári valláselmélet jellegzetes tünete ez: vagy nem veszik figyelembe az egyes vallási rendszerek sajátos, különös voltát, s ez esetben meg kell rekedniük „a” vallás elvont leírásánál, vagy leírják különös vonásaikat, akkor azonban közös általános jellemzőik értelmezése ütközik nehézségekbe, és nehezen meghatározhatók azok az okok, amelyek miatt mindnyájukat éppen vallásoknak kell tekintenünk. A kivezető utat - hogy ti. az egyes vallási rendszerek ellentmondásosak, ellentétek sajátos egységei - még a hegeli dialektika is csak elvontan - módszertanilag előlegezhette, mivel alapjában véve nem a ténylegesen létező vallásokból indult ki, hanem megfordítva: „a” vallás általános eszméjéből és ennek ellentétes mozzanatait ismerte fel az egyes vallási formákban.

Ahhoz, hogy egyfelől ezt az elvontságot, másfelől a vallási típusok különbségeinek abszolutizálását ki lehessen küszöbölni, az ellenkező utat kellett bejárni, mint amelyen a polgári valláselmélet haladt: nem az eszmékből kell következtetni a társadalmi alapjukra (a vallási eszméket a teológusok általában igyekeznek viszonylag koherens, ellentmondásmentes rendszerré egyesíteni, s ennek az ideológiai „koherenciának” egy vélt - és kívánt - gazdasági koherencia felel meg), hanem megfordítva kell eljárni. „...Sokkal könnyebb elemzés révén a vallási ködképződmények földi magvát megtalálni, mint fordítva, a mindenkor valóságos életviszonyokból égvé magasztosított formáikat kifejteni. Az utóbbi az egyetlen materialista és ezért tudományos módszer.”

Marxnak ez a megállapítása jelzi az elméleti és módszertani fordulatot, amelyet a dialektikus és történelmi materializmus megjelenése a vallás vizsgálatában jelent. A vallási formák önállóságának látszata - az a jelenség, hogy az emberek ideológiai viszonyai elsődlegesnek tűnnek az őket végső soron létrehozó anyagi életfeltételekkel szemben - azáltal nyer magyarázatot, hogy az emberek történelmi életfolyamata, „anyagi tevékenységi módja és ebből fakadó korlátolt társadalmi viszonyai” elfedik az eszmék termelésének anyagi feltételeit s e „termelés” mechanizmusát az emberek előtt, míg eszmék visszahatását, az anyagi életviszonyok formálásában játszott szerepüket közvetlenül átéljük. A vallás „ideologikus” természeté, elsődlegességének látszata tehát a társadalmi viszonyokban leli magyarázatát. A Feuerbach-tézisekben Marx rámutat ennek mélyebb okára is: „...hogya világi alapzat elválk önmagától, és magának a fellegekben önálló birodalmat rögzít meg, az csak abból magyarázható, hogy ez a világi alapzat meghasonlott önmagával, és ellentmond önmagának.”

Ha ez a „világi alapzat” *ellentmondásos*, akkor érthető, hogy maguknak a vallási képzeteknek is ellentmondásosoknak kell lenniük, hiszen ezek a társadalomnak mint teljes és összefüggő egésznek az elemei, az anyagi viszonyok történetileg meghatározott kifejezői. (Vagyis - Marx szavaival - itt egyszerre van szó a valóságos viszonyok, „a valóságos nyomorúság” kifejezéséről és az ellene irányuló tiltakozásról. Ez az ellentmondás mindenkor jellemző lesz arra a társadalmi-gazdasági formációra, amelynek kifejezője, és az ellentétes oldalak viszonyának változásai nem függetlenek a valóságos történelmi változásoktól.) Abból, hogy a vallások mindenkor megfelelnek a „világi alapnak”, mindazonáltal nem vonható le az a következtetés, hogy az egyes vallások csupán egy-egy társadalmi formáció önkifejezései, amelyek megszüntével e vallások maguk is feloldódnak. Ezen az alapon nem lehetne - mondjuk - általában kereszténységről beszélni, csakis antik, feudális, polgári vallásról stb. Noha ezek a különbségek igen jelentősek, mégis kétségtelen, hogy az egyes világvallások olyan jegyeket is hordoznak, amelyek különböző társadalmi viszonyok között is jelen vannak. Ez a jelenség azonban semmiképpen sem e vallások történetfelettségének bizonyítéka, csupán annak, hogy — a vallási formák igen jelentős történelmi tehetetlenségéről ezúttal nem szólva — társadalmi alapjuk az igen radikális történelmi változások közepette is megőrzött néhány viszonylag állandó vonást.

#### *A vallási típusok: ellentétek egységei*

A vallások tehát nem mások, mint ellentétek sajátosan meghatározott egységei. A behatóbb marxista elemzés kimutathatná a vallás e két oldalának, az antropomorf-illuzorikus módon felfogott „objektivitás”-

nak (a világ rendjének természetfölötti meghatározottsága) és „szubjektivitás”-nak (e rend létrehozása és megváltoztatása természetfölötti erőkön múlik) összefüggését az emberi tevékenység, mindenekelőtt a munka ellentmondásosságával és elidegenülésével. Itt elégedjünk meg — bizonyítás nélkül — két dolog jelzésével.

Egyrészt a munka termékeinek elidegenülése azt jelenti, hogy az ember által létrehozott tárgyi világ (a termékek és az emberi viszonyok világa) uralomra jut az ember fölött, aki tehát saját teremtményével szemben kerül alárendelt helyzetbe, önmaga ismereteit és cselekvési lehetőségeit elvileg korlátozottnak érezvén. Ez a helyzet a társadalom fejlettségének, helyesebben fejletlenségének meghatározott viszonyai közt a személyes és személytelen módon felfogott „objektív”, „természetfölötti” létezők uralma formájában fejeződik ki a vallásban. Ennek az uralomnak felel meg az isten által szentesített rend, a görög *metron* (mérték), a középkori *ordo naturalis* (természetes rend), a természetfölötti jellegű ázsiai törvény (rita, dharma, tao), de ez jelenik meg abban is, hogy magát az istenséget uralkodó vonásokkal ruházza fel a vallási képzelet (Jahve mint Úr-Adonáj, mint törvényhozó Zeusz „ktésziosz” [a királyok hatalmának forrása, a vagyon őrzője], „timórosz” [igazságtevő-büntető hatalom] stb.).

Ugyanakkor a munkafolyamat tevékeny-szubjektív elemének elidegenülése (az ember saját tevékenységét korlátozotttnak érzi, és ezt a korlátozottságot a természetfölötti szférájában kompenzálja) azt eredményezi, hogy a természetfölötti lényeknek emberi képességeket meghaladó, abszolúte hatékony aktivitást tulajdonítanak. Ezért találkozunk a vallásokban a bűnös világ objektív rendjének gyökeres megváltoztatására irányuló természetfölötti tevékenységgel, a különböző megváltókkal, a karmával mint az újramegtestesülés aktív elemével stb. is.

A vallások — mint a tevékenység elidegenülésének sajátos termékei — mindenkor egyesítik e két oldalt, de e két oldal viszonya minden egyes vallási típusban sajátosan alakul, és a típus szabta határokon belül történelmileg változik is. Glasenapp nem vonja le ezeket a következtetéseket, noha könyve akár bevezetésnek is tekinthető egy ilyenfajta vallástipológia kialakításához.

Továbbá: a vallásokra mint a társadalmi tudat specifikus formáira éppen az a jellemző, hogy a társadalmi mozgás *valóságos dialektikájának* visszatükrözésére elvileg alkalmatlanok. Az ellentétes mozzanatok együttes léte természetesen még nem dialektika, s a vallásokból éppen az ellentétek igazi, organikus egységének, közvetítettségüknek, egymásba való átcsapásuknak, kölcsönös meghatározottságuknak és feltételezettségüknek a kifejezése hiányzik. Szubjektum (cselekvő isteni lény) és objektum (isten mint a vallás tárgya, a világrend alapja), uralkodó és megváltó istenek, tevékenység és rend, hit és tudás itt együtt vannak ugyan, de nem egységben, legalábbis nem olyan egységben, amelyből a mozgást és a változást reálisan elméletileg le lehetne vezetni. Krisztust (a szubjektív, aktív isteni elemet) és az Atyát (a világrend isteni megalapozóját) csak a hittitkok szintjén lehet egyesíteni.

Ennek az egyesíthetetlenségnek az okai igen szerzteágazók — a legfőbb köztük mégis az, hogy a vallás éppen olyan állapotok tükröi, amelyekre az jellemző, hogy a szubjektív emberi tevékenység, munka és megismerés számára a külső tárgyi valóság bizonyos szférái eleve befolyásolhatatlannak (és ezért eleve megismerhetetlennek) tűnnek (noha valóságosan nem azok). Ez a látszat mégsem pusztán tévedés, amint ezt a polgári racionalizmus valláskritikusai vélték; a látszat mélyen a valóságban gyökerezik, azoknak a társadalmaknak a valóságában, ahol a nagy tömegek tevékenysége ténylegesen csak bizonyos határok között módosíthatja a viszonyokat. Ezeket a határokat a valóságban főként az osztálytársadalom és a magántulajdon szabta rend determinálja; az emberek azonban sokáig nem ébrednek ennek tudatára, s e *történelmi* korlátokat minden emberi tevékenység, minden szubjektivitás eleve adott, örök, abszolút korlátainak vélik. Így a vallásban soha nem lehet dolgunk igazi szubjektum-objektum dialektikával, a tevékenység és az állapot szerves egységével, a történelem reális képével, amelynek egyedüli szerzője és szereplője az ember. A vallásban az emberi szubjektivitás mindig véges, relatív, amivel egy végtelen, abszolútummá emelt isteni objektivitást, szent rendet állítanak szembe. Valamilyen isteni tevékenység által teremtett, korlátolt „világi” rendről lehet csak szó, amelyet éppen ezért az ember *egymagában* nem képes megváltoztatni sem: ehhez az aktushoz is isteni „szubjektumok” – „megváltók” szükségeseek.

#### „Keleti” és „nyugati” vallások

Visszatérve most már Glasenapp felfogásához, az olvasó észre fogja venni, hogy e könyv szerzője megelégszik a vallási rendszerek alakitani jellemzésével, és nem törekszik társadalmi alapjaik megvilágítására. De a tág horizont, amely a földgömb valamennyi nagy vallási rendszerének összetételéből szükségképpen adódik, mégis azt eredményezi, hogy a vallások Glasenapp-féle csoportosítása közvetve, objektíve fontos, a szerző által nem elemzett társadalmi különbségekre is utal. Ezen a helyen csupán arra a különbségre hívnánk fel a figyelmet, amely Glasenapp szerint egyfelől a nagy közép- és kelet-ázsiai vallások (hinduizmus, buddhizmus, kínai vallások), másfelől a nyugat-ázsiai-európai vallások (keresztény

vallások, iszlám) között mutatkozik. Az előbbieket a szerző „*az örök világtörvény vallásai*”-nak nevezi, mivel számukra a legfőbb, abszolút és örök létező egy természetfölötti, személytelen világelv vagy törvény (a hinduizmusban és a buddhizmusban a *dharm*a, a kínai vallásoknál a *tao*), s a személyes istenek is csak ennek az elvnek alárendelten funkcionálnak. (Megjegyzendő: Glasenapp a személyes istenekbe vetett hit Ázsiában csökevényes voltából, esetleg hiányából azt a következtetést vonja le, hogy mivel a keleti vallások elvileg nem teisták, tehát sok vonatkozásban ateisták is. Ezt azonban nem szabad félreérteni: a természetfölötti nem kizárólag személyes formában van jelen a vallásokban, hanem természeti tárgyak, lények természetfölötti *tulajdonságai*, illetve az emberi viszonyok természetfölöttinek minősített *összefüggései* alakjában is – amilyeneknek a „világtörvények” is tekinthetők. A szó általánosabb értelmében vett ateizmus így nem lehet egyetlen vallás sajátja sem.)

A keleti vallások tehát döntően mint állapotot, *statikus* módon írják le a világfolyamatot, mely híveik számára többnyire ugyanazon rossz periodikus megismétlődését jelenti, és ezért itt a történelem irányának kérdése, a világ időbeli kezdetének és végének problémája fel sem vetődik. E statikus világelv emberitársadalmi vetületeként (különösen a hinduizmusban és bizonyos fokig a konfucianizmusban) vallásilag rögzítik a társadalmi együttélés szigorú, áthághatatlan szabályait (kasztrendszer stb.), az egyes ember túlvilági üdvösségét pedig – esetleg a lélek hosszas vándorlása után – olykor éppen a személyiség halál utáni kialakásával, a nirvánával éri el. Noha a különböző ázsiai világvallások számos ponton különböznek egymástól, hasonlóságaik jóval feltűnőbbek az eltéréseknél (különösen, ha a keresztény, a zsidó vallással és az iszlámmal vetjük össze őket), úgyhogy ezek alapján joggal lehet – ahogyan Glasenapp végeredményben maga is teszi – két nagy tipológiai csoportról beszélni.

A másik nagy csoportban ugyanis, amelyet Glasenapp „*a történelmi istenkenyilatkoztatás*” vallásainak nevez, a fentiekkel nagyjából *ellentétes* alapvonásokat lehet leírni. A legfőbb lény itt a mindenség és az emberi világ *kizárólagos uraként és teremtőjeként* felfogott egyetlen *istenség*, a világfolyamatnak időbeli *kezdet*e és *vége* van, s e két pont közt játszódik le a kozmosz s ezen belül az ember története, amelynek az isten által meghatározott célja az isten országának előkészítése, és az arra érdemes lelkek üdvözülése: *örök élete*. Már ebből az elnagyolt összevetésből is nyilvánvaló, hogy itt alapvető szerkezeti különbséggel van dolgunk. Ebben a *dinamikusabb* vallási szerkezetben – az ázsiaival ellentétben – nem ugyanazon természetfölötti lényeg szüntelen ismétlődésén van a hangsúly, hanem azon, hogy ez az isteni lényeg egy általa kitűzött cél megvalósítása érdekében lehetővé teszi az emberi világ vallási jellegű megváltozását. Emellett itt nagyobb szerepet tulajdonítanak az *egyes ember tevékenységének* is, úgy is mint az isteni üdvösségterv közvetett megvalósítójának, úgy is mint az egyéni túlvilági üdvösség előkészítőjének.

Magától értetődik, hogy *végső soron* a vallás nem ismeri, és nem ismerheti el a történelmi haladás olyan fogalmát, amelynek *elsődleges* forrása az ember autonóm tevékenysége, és amelynek kritériumai tisztán immanens módon, az *emberi viszonyok szférájában* volnának kijelölhetők. A vallás e változásoknak optimális esetben is csak másodlagos jelentőséget tulajdoníthat, mivel ezek igazi jelentősége csak természetfölötti dimenziójuk tekintetbevételével fedhető fel. Az emberi tevékenység tehát elsősorban azért értékes a vallásban, mert az ember természetfölötti, isteni fogantatású célját segíti a megvalósuláshoz.

Mindazonáltal kétségtelen, hogy szoros összefüggést kell látnunk egyfelől a keleti vallások statikája és ázsiai történelem ama sajátossága között, hogy ott a társadalmi küzdelmek egészen a múlt századig *nem voltak képesek gyökeres változást eredményezni a tulajdonviszonyok szférájában*, aminek eredménye a termelés több évezreden át tartó igen lassú, szinte észrevehetetlen változása volt. A másik oldalon viszont kutatandó volna az összefüggés a zsidó vallás, a keresztény vallások és az iszlám „dinamizmusa”, valamint az alapjukul szolgáló történelmi állapotok viszonylag nagyfokú *mobilitása, változékonysága* között. Közismert tény, hogy az európai történelem számos fordulópontján a tevékeny tömegek vallási eszméket tekintettek cselekvéseik motívumának. Ha ez a vélekedés nem is felelt meg annak, ami objektíve történt (hiszen végeredményben a különböző osztályok és rétegek érdeke határozta meg a cselekvés és a vallási ideológia tolmácsolásának irányát is), kétségtelen, hogy az emberi közösségek hosszú időn át – egészen az újkor kezdetéig – vallásos formákban fejezték ki evilági törekvéseiket. Ebből viszont az is következett, hogy ha ezt nem is tették tudatosan, de a cselekvés során igen gyakran (olykor még a forradalmi cselekvésben is – lásd az angol forradalom példáját) közvetlenül a vallásból indultak ki, és a vallás erkölcsi rendszere révén hitelesítették, szentesítették evilági törekvéseiket is.

A nyugati vallások dinamizmusa nyilvánvalóan magyarázatra szorul, s e magyarázat végső soron bizonyosan a társadalmi fejlődésnek a keletitől eltérő módjában, a gazdasági és tulajdonviszonyok mélyebbre ható változásaiban, s egyáltalán: a görög ókor óta egyén és közösség kevésbé „természet adta”, nyitottabb viszonyában keresendő. Másfelől ez az ideológiai dinamizmus maga is tényezője volt annak a viszonylag gyors történelmi változásnak, amelynek során az antik, a feudális és a polgári-tőkés formáció váltotta egymást, s e folyamat végül is megérlelte az osztály nélküli, kommunista társadalomra való fokozatos áttérés és ezzel a vallási szükséglet elapadásának feltételeit is.

Az említett vallási különbségek *abszolutizálása* azonban – amint erre már rámutattunk – félrevezethet bennünket. Ám a tények is ellentmondanak a vallási típusok olyasfajta szimplifikálásának, mintha egyikük *csak* statikus, másikuk esetleg *csak* dinamikus vonásokkal volna jellemezhető. Glasenapp maga is igyekszik elkerülni ezt az egyoldalúságot; így kerül tárgyalásra pl. a hinduizmus esetében egyes filozófiai iskolák álláspontja, amelyek a *karmában* nem pusztán az emberi sorsot meghatározó vak fátumot láttak, hanem az elmúlt világi lét erkölcsileg jelentős cselekvései nyomán keletkezett oksági törvényt is, ezért hivatkozik Bhartriharira, a költőre, aki nemcsak az istenek, de az objektív-transzcendens világtörvény tiszteletét is kétségbe vonja: „Mi meghajlunk az istenek előtt, de ők is az átkozott sors kényszere alatt állnak. Akkor tehát a sorsot kellene imádni? Nem! Az ugyanis csupán fizetség ezért vagy azért a meghatározott cselekedetért. Ha a fizetség a cselekedetektől függ, mi hasznunk az istenekből és a sorsból? Tiszteld tehát a tetteket, amelyek felett még a sorsnak sincs hatalma!” (73.1.).

Glasenapp sem itt, sem másutt nem tartja feladatának (s ezúttal nekünk is el kell ettől tekintenünk), hogy a különböző valláskritikai tendenciákat elemezze. De gondja van arra, hogy legalább érzékeltesse, mennyire nem volna kielégítő, ha pl. a hinduizmust kizárólag a nyugalom és a tétlenség dicsérete alapján jellemeznénk, és jelzi ugyanígy a *szubjektum* vallási önkifejezésének alárendelt formában való jelentkezését is. Hasonlóképpen jár el akkor, amikor a hínájána és a mahájána-buddhizmus különbségeit vizsgálja (rámutatván egyrészt a korai buddhizmus dialektikusabb vonásaira, másrészt a mahájána ázsiai vonatkozásban kivételszerű dinamizmusára), vagy amikor az egyébként konzervatív konfucianizmus erkölcsi „aktivizmusát” ábrázolja.

Mondani sem kell, hogy nemcsak a keleti vallásoknál találhatók *alárendelt* formában dinamikusabb, a szubjektivitás vallási jelentőségét kifejező elemek. Megfordítva is áll ez: a keresztény vallások és az iszlám dinamizmusa vegytiszta formában úgyszólván sohasem létezett, aktivizmusuk szüntelenül átcsap kvietizmusba, és egyes történelmi periódusokban a statikus elem, a szent rend védelme uralkodóvá is válhatott a kereszténységben belül, ha a mozgalmassabb ellenzéki tendenciákat kiküszöbölni nem is volt képes.

A Glasenapp által festett kép alapján véve híven adja vissza a nagy világvallások jellemzőit, jelzi fejlődésük ellentmondásosságát, anélkül azonban, hogy ezt valamilyen általánosabb filozófiai keretbe foglalná. Célja sem ez, csupán e vallások lényeges tartalmának összefoglalása; munkája eredményei nyomán mégis nagyobb nyomatékkal, tárgyilag megalapozottabb meggyőződéssel szólhatunk e vallási típusok sajátosan ellentmondásos szerkezetéről. A marxista elemzés sajátos feladata most már éppen az, hogy feltárja az ideológiai szerkezetek és a társadalmi valóság közötti összefüggéseket.

#### *A nagy világvallások társadalmi alapjáról*

Elvileg igyekezni kell mindenekelőtt kizárni egy félreértést, illetve a megoldás vulgarizálásának egy sajátos módját. A vallási formák, típusjegyek csak elvonatkoztatás segítségével választhatók el az azokat megtöltő tartalomtól, együttesük pedig hasonlóképpen csak feltételesen különíthető el a társadalmi viszonyoktól, amelyeknek összefüggésében jelentkeznek. Ebben az értelemben teljesen igaz az, hogy a vallásnak nincs külön története, és hogy a vallási típus egyes oldalai vagy maguk a vallások a körülményektől függően *különböző szerepet* játszhatnak a történelem különböző időszakaiban. Abból például, hogy a nyugati fejlődés dinamikus vonásait kiemeljük, egyáltalán nem következik, hogy ez a vallási formában jelentkező szubjektív mozgalmasság ne játszhatott, ne játszott volna negatív vagy egyenesen reakciós szerepet az európai történelem meghatározott viszonyai között. (Éppígy: a keleti stabilitás-elvnek sem csak negatív társadalmi kihatásait ismerjük.)

Mindez azonban nem változtat azon, hogy e vallási formák - inverz, torzított módon -, de az alapjukul szolgáló társadalmi viszonyokat fejezték ki, közvetve azokról árulkodnak, és e szerkezetek funkcionálása számára nyújtottak mozgásteret. Túlélhették - túl is élték - azokat a viszonyokat, amelyek között megszülettek, de az anyaméh, a születés és a gyermekkor jegyeit soha nem vethették le teljesen magukról. S ha környezetük nagyrészt megváltozott, és ők megváltozva, de mégis fennmaradtak, ez csakis azért volt lehetséges, mert ez a milió mindazonáltal megőrzött valamit a bölcsőhely sajátosságaiból. Az indulást meghatározó tényezők, „információforrások” teljes elapadásának a történelem tanúbizonyosága szerint a nekik megfelelő vallási típus feloldódásával, eltűnésével kellett volna járnia.

Igy hát nem felesleges a vallások tanulmányozása azok számára sem, akik születési körülményeikről és azokról a társadalmi viszonyokról akarnak bővebben tudomást szerezni, amelyek között történelmi hatásukat kifejtették. Márpedig ez a „háttér” a nagy világvallások esetében egyenesen azonos a világtörténelemmel, azokkal a különböző utakkal, amelyeken járva „Kelet” és „Nyugat” népei sorsukat kovácsolták. Maguk a vallások pedig - megfelelő vizsgálat esetén - maguk is tájékoztatást adhatnak nekünk a társadalom finom szerkezetéről, a különböző társadalmi-gazdasági formációk lényegi sajátosságairól is. E helyütt nincs mód az összefüggések alaposabb vizsgálatára (1. erről részletesebben

*Istenek útjai* c. könyvem megfelelő részeit, Kossuth, 1972.), néhány pillantást azonban vetnünk kell azokra a viszonyokra, amelyekre Glasenapp csak utal, amelyeknek elemzését lehetővé teszi ugyan, de maga nem vállalkozik erre a feladatra.

Szembetűnő, hogy a nagy ázsiai vallások olyan társadalmi körülmények közt keletkeztek, és maradtak fenn, amelyeket a tulajdonviszonyok alapján véve azonos, sajátos struktúrája jellemez. Indiában és Kínában ugyanis egészen a múlt századig nem, vagy legfeljebb csökevényesen alakult ki a föld magántulajdona; ez a legfontosabb termelőeszköz lényegileg a *faluközösségek tulajdonában* maradt, és az egyes paraszt inkább csak birtokolhatta azt. A faluközösségekre épült a keleti despotikus állam mint *legfőbb, legátfogóbb közösség*, és ennek képviselői, a császárok, királyok, hercegek zsákmányolták ki jellegzetesen keleti módon — adók és közmunkák révén — a faluközösségek parasztjait. Ez a társadalmi-gazdasági formáció a termelőerők fejlődésének nem biztosított számottevő teret (sokszor az egyszerű újratemelést sem tette lehetővé), és ezen a talajon a termelési viszonyok is csaknem olyan állandósággal termelődtek újjá, mint a természet viszonyai.

Noha az ázsiai történelem igen gazdag volt politikai harcokban, dinasztikus és hódító háborúban, e „felhőregiók” viharai nem változtathattak azon, hogy a föld magántulajdona csak szörványosan jött létre, és hogy ezek az ősi közösségek általában csak a nyugati tőke beáramlása után, a 19. században oldódtak fel, és adtak helyet a magántulajdonos parasztgazdaságnak. Európával ellentétben ezért itt nem bontakozhattak ki nyíltan az osztályharcok arcvonalai, nem jöhettek létre a falu és a város, a fizikai és a szellemi munka közötti munkamegoszlás fejlettebb formái sem, a legfőbb állami közösség és a faluközösségek parasztjai közötti kapcsolat pedig telítve maradt patriarchális elemekkel.

Mindez jó alapot teremtett ahhoz a statikus vallási elképzeléshez, hogy a társadalmi folyamatok a természet ciklusainak mintájára szüntelenül ismétlődnek, s hogy a rossz világ e körmozgásából, amelyet a természet és az erkölcs egységét és állandóságát kifejező „világtörvények” írnak elő, az egyes ember számára is csak vallási úton lehetséges szabadulás. Mivel azonban maga a lét minősül Keleten rossznak, amint már érintettük, a szabadulás, az üdvözülés is többnyire csak a lét megszűnte, a *nirvána* elérése (nem pedig valamilyen magasabb rendű lét megvalósulása) révén lehetséges, ahová a hívő — áldozatok és jó cselekedetek révén — általában az újramegteremtés hosszú pályáján végighaladva jut el. (Indiában, ahol a vallás a kasztrendszer fő integráló alapja maradt, a vallási értelemben pozitív cselekedet bizonyos irányzatoknál ahhoz is segíti a hívőit, hogy következő életei során mind magasabb kasztba emelkedjék, s így jusson el végül is a nirvánához. A buddhizmus általában tagadja a kaszt-megkülönböztetések jogosultságát, s ezzel együtt elégségesnek tartja a nirvána eléréséhez [a *hínájána* esetében] az individuális elmélkedést és az erkölcsi alaptörvények megtartását, illetve [a *mahájána* esetében] az erkölcsös életet és az áldozatok bemutatását: ezek segítségével elérhető az egyéni megvilágosultság, a *buddha* állapot, amely a nirvána földi előképe.)

Ha jobban megfigyeljük, a nagy keleti birodalmak hasonló viszonyban vannak saját uralkodóikkal (akik óriási hatalmuk ellenére is csak e közösségek legfőbb funkcionáriusai), mint a „világtörvény” az istenekkel. Így tehát a világtörvény uralmában egyrészt az egyes ember személyiségének fejletlensége jut kifejezésre, másfelől a természetadta és patriarchális közösségek uralma az eleven ember felett — úgy is, mint az élet „természetileg” megszabott, változtathatatlan rendjének kifejezése. E statikus vallási tudat alapja tehát leginkább a Marx által is leírt „*ázsiai termelési mód*” szerkezetének idült konzervativizmusa lehet; az alárendelt formában jelentkező dinamikusabb vallási elemek forrása viszont minden bizonnyal annak az erőnek (mindenesetre korlátozott) mozgásával kapcsolatban értelmezhető a legjobban, amely Ázsiában is az ősi földközösség bomlásának legfőbb katalizátora, a magántulajdon kialakulásának legfőbb serkentője volt: az árutermelésével és a kereskedelmével.

Ami most már az európai, „nyugati” vallásokat illeti, ezek végső soron éppen a *magántulajdon*, pontosabban a földközösségek bomlásának és a magántulajdon kibontakozó uralmának gyümölcseiként érthetők meg. Legelterjedtebb formájuk, a kereszténység maga is két komponens egységként fogható fel. Előzménye egyrészt az „etnocentrikus”-dinamikus *zsidó* messianizmus (a zsidó nép isteni kiválasztottságának és isteni megszabadításának hite), másrészt a statikus *hellenisztikus* vallásosság, amely szociális helyzetre, népi-nemzeti sajátosságokra való tekintet nélkül minden „beavatott” számára ígérte az üdvösséget. De a *zsidó* vallás maga is két ellentétes tendencia kapcsolata és ötvöződése. A királyi-papi „*törvény*”-vallásé, amelynek alapja részben a királyi birtok, részben a törzsi-nemzetségi, majd az ázsiai közösségek viszonylag gyors bomlásából keletkezett nagy magántulajdon volt. Másfelől az ezzel a konzervatív erővel szembeálló *profetikus-eszkhatologikus szemléleté*, amely a még a népi emlékezetben élő hajdani egyenlőségre támaszkodva követelte az egyistenhíthez való visszatérést (valójában: a népre kisebb terheket hárító monoteizmus tényleges bevezetését) és bizonyos szociális reformokat, amelyek segítségével „*Izrael*” megvalósíthatná a Törvényt, miközben valóságosan meghaladja a fennálló törvények szentesítette gazdasági, társadalmi és politikai egyenlőtlenségét.

A kereszténység közvetlenül ehhez a (később már nemcsak népi-nemzeti, sőt nem is csak minden istenben

hívó lélek számára lehetséges szabadulást, de végítéletet és világvégét is hirdető-jövendölő) profetikus eredetű gondolathoz kapcsolódott, amely annál erőteljesebben hangsúlyozta a Szabadító, a Megváltó természetfeletti vonásait, minél kilátástalanabbnak tűnt a reális politikai és katonai küzdelem, amelyet a zsidók — a Földközi-tenger keleti medencéjének más népeivel egyetemben — szabadulásukért a mezopotámiai, a perzsa, a görög és a római hódítók ellen folytattak. E koncepció keretében gondolatilag lassan az egész történelem is a zsidó nép megszabadulásának rendelődött alá, s így a világfolyamat egész képzelt tartalma az lett: miként teremtette meg az isten az embert, hogy az őt dicsőítse, miként szegte meg az ember (és sajátosan éppen Jahve választott népe, a zsidó) újra meg újra ezt a parancsot, amivel magára vonta istene haragját és bosszúját, mindaddig, míg maga az isten nem nyújt majd segítséget a végső szabaduláshoz.

A világfolyamatnak itt tehát világos kezdőpontja (a világ teremtése) és célja (az „isten országának” eljövetele) van, s e két pont között játszódik le az ember drámája, amely egyszeri és megismételhetetlen, s amelyben éppen ezért minden esemény különleges fontosságú. A megváltoztathatatlannak tűnő „ázsiai” állapotokkal szemben itt tehát minden történés csak tünékeny mozzanatnak látszik a nagy természetfölötti cél, a szabadulás előkészítésében. Ez a felfogás nem válhatott volna uralkodóvá, ha nem áll mögötte egy történelmileg viharosan gyorsnak tekinthető változás: a közösségi formák gyors hanyatlása, a magántulajdon sajátos módon történő kibontakozása, de egyben az új viszonyok között kibontakozó osztályharc is, amely — láttuk — az egyenlőség újbóli megszüntetéséért és a zsidóság öfenntartásáért, állami létének megőrzéséért folyt.

A kereszténység előkészítőit a másik ágon a *hellenisztikus* vallások voltak. A görög vallási fejlődés is két szemben álló tendencia harcáról tanúskodik. Alapjában véve a városállamban uralkodó nemesség által képviselt társadalom egységét és az antik munkamegosztás adott és öröknek minősített viszonyait fejezte ki az *olümposzi istenek kultusza*, amely eredetileg mindenekelőtt az antik tulajdonforma „kollektív” elemére: az arisztokrácia ellenőrzése alatt álló *községi-állami földtulajdonra* támaszkodott. Ezzel a statikus és konzervatív felfogással szemben, amely az örök istenek akaratát tekintette szent és változtathatatlan mértéknek; metronnak, a népi kultuszok — a Dionüszosz-vallás, az orfikus vallási mozgalom zöme stb. — általában inkább a vallás *tiltakozó* oldalát fejezték ki: többnyire szélsőségesen irracionális formában tagadták, hogy a polisz rendjét az istenek akaratából lehetne származtatni (s általában: mindenféle törvény, megszabott isteni rend [metron, nómosz] ellenzőiként léptek fel). Ezek a kultuszok az *objektivistikus* olümposzi elv (amely a fennálló viszonyok védelmezője volt) mellé, majd annak helyébe a *szubjektív* vallási élményt állították. Ennek a felfogásnak a hívei — Hésziodoszhoz, a tragédiaírókhoz, a szofistákhoz hasonlóan — a természet és a társadalom rendjét bizonyos értelemben sorozatos *változások* eredményének és további változások kiindulópontjának tekintették. A népi kultuszok így egy dinamikusabb, történetibb szemlélet előkészítői — már amennyire történetiségről a vallási tudaton belül egyáltalán beszélni lehet.

E mozgás hátterében egyrészt bizonytalansággal a görög fejlődés szokatlan gyorsasága, a polisznak az „ázsiai” formák fölött aratott győzelme fedhető fel, főként pedig a polisz magántulajdon-eleme, amely az árucserre, majd az áruterelés bázisaként *önmaga szüntelen túlhaladásának*, egy mozgalmasabb szemlélet kialakulásának alapjává lett. A magántulajdon és az áruterelés azonban nemcsak a tulajdonos önmegvalósítását, de önmaga elvesztését is magával hozta — hiszen az áruterelés következtében munkájának eredményei a piac vak és befolyásolhatatlan törvényeiben idegen erőként néznek vissza a termelőre. Így a tulajdon és az áruterelés antik formája nemcsak a polisz-polgár törekvéseinek, de törekvései megghiúsulásának eszköze is volt, s ezért az antik világ „mozgalmassága” — egy történetileg rövid időszak kivételével — eszmei téren *csak a vallás* szférájában tükröződhetett. Továbbá: ha nem is olyan szenvedélyesen, mint a zsidó vallás, a hellén népi kultuszok kifejezésre juttatják a magántulajdon fejlődésének súlyosan negatív következményeit és az antik rabszolgatartó társadalom talaján létrejött kizsákmányolás és elnyomás elleni tiltakozás hangulatait is.

A demokrácia győzelmének idején a népi kultuszok előtérbe kerülnek, „városi” vonásokat öltenek. Az önálló polisz hanyatlásakor aztán — amely egyébként együtt járt a hatalmas területeket összekapcsoló áruforgalom létrejöttével — egy bonyolult folyamat indult meg, amelyben nemcsak az olümposzi istenek olvadnak össze egymással, nemcsak az olümposziak kezdenek összeolvadni a népi kultuszok istenségeivel, de a görög, majd a római hegemonia jegyében mindezek az istenek összekeverednek a közel-keleti meghaló és feltámadó istenekkel is. Ez az utóbbi mozzanat azt eredményezte, hogy a hellenisztikus vallásokban háttérbe szorultak a dinamikus elemek, és előtérbe kerültek az *örökké meghaló és újjászülető*, számtalan formában tisztelt istenség statikusabb kultuszai. Minél inkább „szerencsétlenné” válik ez a tudat, minél inkább megszakad az egyes ember és a polisz-közösség szerves kapcsolata, minél nyíltabb formát ölt a belső elnyomás, és kiterjed a gyarmatosítás, uralkodóvá válik a rabszolgák kizsákmányolása, minél reménytelenebbnek tűnik megtalálni a földi világban a harmóniát — annál sötétebb színekkel ecseteli az emberi létet a vallás, és annál inkább diadalmaskodik, annál egyetemesebbé, általánosan elfogadottá



válk a zord étellel szembeállított *örök isteni körforgás*, a folytonos szerencsétlenséget szükségképpen követő *túlvilági szabadulás* dualisztikus eszméje.

A kereszténység tehát a hellenizusból merítette a meghaló és feltámadó istenség, valamint a személyes túlvilági halhatatlanság eszméjét, ezt azonban zsidó — mindenekelőtt *esszénus* — befolyás alatt gyökeresen átformálta. Nemcsak arról van szó, hogy a kereszténység a zsidó monoteizmus folytatójaként lépett fel (hiszen említettük, hogy monoteisztikus tendenciák érlelődtek a kereszténység kialakulása előtti századokban már az egész hellenisztikus vallási tudatban, nem szólva arról, hogy ez idő tájt a zsidó vallásosság is számos ponton hellenizálódott). Nem is csak arról, hogy a korai keresztény hagyomány a *profetizmus* közvetlen folytatójának látszik, hanem mindenekelőtt arról, hogy a *meghaló és feltámadó isten* azonossá válk az isten küldöttével, a messiással, pontosabban: a messiás nem ember többé, hanem *maga az egyetlen igaz isten*, aki emberi alakot ölt, hogy keresztalálával levehesse az emberiségről az eredeti bűn szörnyű terhét.

Ezáltal Krisztus megjelenése nemcsak az egyes ember személyes üdvének talpköve, hanem mindenekelőtt az emberiség (most már nemcsak a zsidó nép) egyetemes és kollektív szabadulásának biztosítója és beteljesítője. (A vallás sajátosságai szempontjából csaknem közömbös, hogy Jézus Krisztusnak mint vallásalapítónak *történeti* létéből indulnak-e ki, ahogyan ezt Glasenapp teszi, vagy azt hangsúlyozzák, hogy ennek bizonyítására nincs elégséges alap. A lényeg az, hogy Jézusnak — akár élt ilyen nevű, önmagát messiásnak tekintő emberi lény, akár nem — a természetfölötti megváltás funkcióját tulajdonítják, illetve őt az istenség megtestesülésének tekintik. Véleményünk szerint a perdöntő az, hogy a Jézusnak tulajdonított életpálya lényeges mozzanatai — a szűztől születés, a csodatételek, a keresztalál, a megváltás és a feltámadás — egytől egyig olyan mitikus motívumok, amelyeket egy képzelte vagy valóságos személyre ruház az adott társadalmi szituáció hatása alatt a vallási képzelet, amelyek mitikus volta tehát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is teszi a történeti bizonyítást, s csak a beléjük vetett hit kölcsönzi nekik az igazság rangját.)

Más szavakkal: mivel az isten mint objektív lény itt elsősorban az emberi történelem *szubjektív*, természetfölötti alakítójaként lép elénk, mivel itt nemcsak a világrend megteremtője, de a bűnbe esett világ megváltója és a végső igazságtétel garanciája is: a világ itt olyan létezőként áll előttünk, amelyben egy végső soron spirituális, de dinamikusan változó, egyszeri és megismételhetetlen folyamat megy végbe, és csakis ez a fontos. A világ története egyenlő az isteni kinyilatkoztatás megvalósulásával. Glasenapp — anélkül, hogy a kereszténység kialakulásának bonyolult problematikáját mélyebben elemezné, s anélkül, hogy a hatalmas jelentőségű folyamat gazdasági alapjairól nyilatkozna — helyesen ragadja meg a keresztény vallás legtipikusabb sajátosságait, miközben rámutat a Jézus-figura megoldhatatlan ellentmondásosságára (az isteni és az emberi természet összeegyeztethetlenségére) is. Megjegyzendő persze, hogy ezek a dinamikus vonások különösen a *korai kereszténység* időszakában jelentkeztek viszonylag tiszta formában, amikor a hívőkben még elevenen élt a közeli változás, a rabságból való megszabadulás reménye és a római elnyomókkal szembeni bosszúvágy. A zsidó háború leverése, a *pax Romana* fokozódó megvalósulása, a császárság konszolidációja azonban új helyzetet teremtett, amelyben a radikális változás gondolata már illuzórikusnak tűnt, s amikor a *hellenisztikus* vallási tudat statikus elemeinek szerepe megnövekedhetett. A történelem döntő eseménye a vallási tudatban a *jövöből a múltba* tolodott vissza: az utolsó ítélet ígérete elhalványult, és a *már végbement* megváltásba vetett hit megszilárdult.

Ugyanakkor ahhoz, hogy az új vallás elterjedhessen, további engedményeket kellett tennie a hellenisztikus vallásoknak, továbbá világosan meg kellett különböztetnie önmagát a mind talajtalanabbá váló zsidó vallástól, különösen pedig annak dinamikus elemétől. Így aztán a kereszténységben az etnocentrikus zsidó messianisztikus végvárás dinamikus elemeivel szemben megerősödött a hellenisztikus egyénközpontú eszkatológia statikus mozzanata (s ezzel egyidőben a kezdetben szertartásellenes vallás - ahogyan erre Glasenapp is felhívja a figyelmet - ritualisztikussá és lassan klerikálissá is vált). Mindenesetre az utóbbi tényező *nem* volt képes semlegesíteni a dinamikus elem súlyát, amely a kereszténységnek még abban a hosszú időszakban is jelentős energiákat kölcsönzött, amikor uralkodó és államvallásként, „*constantinusi*” pozíciókból befolyásolta-szabályozta a társadalom életét.

Nem feledkezhetünk meg persze arról sem, hogy a kereszténység nemcsak a „földi siralomvölgynek” minősített állapot sajátosságait fejezte ki, és konzerválta, de mindenkor azt a törekvést is tartalmazta, hogy valamiképpen - a tudat, a természetfölötti szférájában - „meghaladja” az egyébként elismert földi egyenlőtlenséget, és legalább istene előtt és az egyház által közvetített kegyelem állapotában, a bűnben és a megváltásban megvalósítsa az emberek egyenlőségét. Ez az eszme ugyan a társadalmi ellentétek kibékítésének eszközévé is vált, de bizonyos esetekben a tiltakozást, az emberibb, harmonikusabb világ iránti vágyakozást is kifejezhette, sőt az érte vívott harcban is erjesztő szerepet töltött be. Másfelől, amint erre a maga módján Glasenapp is rámutat, a *felebaráti szeretet* és a máshitűekkel szemben tanúsított fanatikus *harci szellem* a kereszténységben mindvégig sajátos egységben fért meg egymással,

aminek következtében éppen a kereszténység bizonyos elvei kereszteték a hirdetett szeretet és egyenlőség megvalósulását.

A kereszténység uralkodó formái a magántulajdon, az áruterelés talaján keletkeztek, és különböző formáiban mindvégig meg is maradtak azon társadalmi viszonyok vallási kiegészítésének, képmásának és fenntartójának, amelyekre a magántulajdon uralma és az áruterelés volt a jellemző.

Ennek az önmaga számára felfoghatatlan és átláthatatlan társadalomnak nyújtott a kereszténység vallási magyarázatot. Olyan világ volt ez, amelyben a társadalom univerzálisan *átláthatatlanná* vált. A római az első birodalom, amely radikálisan szétzúzta a régi etnikai struktúrákat, az árugazdálkodás pedig úgy kapcsolta egybe az ókori világot, hogy az emberek mindenütt hasonló problémákkal, a „rend” ugyanolyan kiismerhetetlenségével kerültek szembe. Más szóval: kénytelenek voltak magánmunkáikat az áru dologi formájában mint egyenlő emberi munkát egymásra vonatkoztatni (Marx), ami előmozdította az elvont ember kultuszának kialakulását, a kereszténység *univerzalizmusának*, egyetemességének kialakulását. Krisztusban mindenki, származásától és társadalmi helyzetétől függetlenül, „egyenlővé” vált. Hangsúlyozandó azonban, hogy ez az univerzalizmus elvileg korlátozott, mivel a cserefolyamatot korlátok közé szorítja a rabszolgaság, az ősi ázsiai múlt maradványairól nem is szólva. Ezért a kereszténység „egyetemességét” kezdettől fogva keresztetete egyfajta *hierarchikus* tendencia, ami a későbbiekben a nyílt, személyi függés felülkerekedésével, a feudalizmus időszakában háttérbe is szorítja a korai kereszténység „egyetemes” szellemét: Krisztus maga is égi *uralkodóvá* válik, nem a vele való egyesülés, hanem a tőle való függés lesz a vallás jellemzője.

Egyáltalán: a kereszténység leginkább statikus alakzatai kétségtelenül azokban a periódusokban kerültek előtérbe, amikor az áruterelés visszaesett (az európai középkor első felében, a keleti, pravoszláv területeken pedig később is), de a dinamikus elemek a különböző eretnekségek kereteiben még a feudalizmus talaján is tovább éltek. Amint viszont az áruterelés a 15. századtól kezdve fellendült, a kereszténység dinamizmusa maga is megújult, ahogyan ezt a reformáció egyes irányzataiban (a legtisztábban a *népi* és a *radikális* polgári felfogásban) szemlélhetjük. Ezek a vonások kétségtelenül lehetővé tették, hogy a reformáció ne csak a kereszténység hűbéri formáival való leszámolást tűzze célként maga elé, de egyes irányzatai a korai polgári forradalmak ideológiai ösztönzésében is szerepet játszassanak. Sőt: a reformáció népi formái - amint erre Engels is rámutatott - az „isten országa” földi megvalósítása képében már a kizsákmányolás és egyáltalán az osztálykülönbségek megszüntetésének célját is kitűzték, eszmeileg túllépve ezzel nemcsak a feudalizmuson, de bizonyos értelemben a polgári világon is. Mindazonáltal e népi törekvések háttérbe szorítása után és a polgári társadalom ellentmondásainak kiütkezésakor maga a reformáció is konzervatív formákat öltött, és számos statikus elemet vett fel.

Az ellenreformáció megkísérelte, hogy összeegyeztesse a reformáció aktivizmusát a feudális abszolutizmus védelmével. Ennek megoldhatatlansága akkor tűnt ki végképp, amikor maga a feudális rend omlott össze, a liberális burzsoázia pedig most már nemcsak a kereszténység polgáriasult formáját szegezte szembe az egyházzal, de már a kibontakozó szekularizáció talaján nőtt ateista materializmust is.

A katolicizmus erre a támadásra kezdetben szélsőségesen mereven válaszolt, elutasítván a polgári társadalmat, annak gazdaságát, politikáját és ideológiáját. Amikor azonban a múlt század végén a kapitalizmus válságtünetei nyíltan megmutatkoztak, a burzsoázia keresni kezdte a visszatérés útját a kereszténységhez, miközben most már a katolicizmus vezető erői is - meggyengült pozícióik védelmében - *entente cordiale*-t próbáltak kötni a polgársággal. A szocializmus erőinek korszakos győzelmei láttán igyekeztek meggyorsítani is ezt a folyamatot, ami ideológiailag az újskolasztika kifejlesztésében jutott kifejezésre. Lassan azonban az is nyilvánvalóvá lett, hogy a viharosan változó világ nagyobb társadalmi és eszmei mozgékonytságot követel az egyháztól, ha befolyásuk csökkenését lassítani akarják; hogy szakítani kell a tőkés tulajdonviszonyok nyílt védelmével, sőt az is, hogy így vagy amúgy számot kell vetniök a szocialista és demokratikus erők történelmi jelenlétével és várható térhódításával. Mindez fokozza az egyházakon belüli politikai és ideológiai differenciálódást és - mondani sem kell talán - kedvez azoknak az ideológiai reformkísérleteknek, amelyek most, egy constantinusi érá *követő* korban a Constantinus előtti kereszténység dinamikusabb hagyományaihoz próbálnak utat törni - látszólag a kereszténység „eredeti” tartalmának rekonstrukciójára törekedve.

A marxista ezeket a törekvéseket szkepszissel szemléli. A vallási szabályozás szükségszerűségét általában és a kereszténységét különösen a történelem hozta létre, és az is szünteti majd meg: magunk is szemtanúi és részesei vagyunk annak a mindenesetre hosszan tartó folyamatnak, amelyben a vallások társadalmi alapja a végbemenő forradalmi változások következtében fokozatosan megszűnik, a vallások funkciói lényegesen csökkennek, és módosulnak. Ezen érdeemben nem változtatnak a különböző fajta reformkísérletek sem.

Mindazonáltal a kereszténység autentikus tartalmának értelmezése körül gyűrűző vita is felhívja a figyelmet arra, mennyire nem felesleges azoknak a tipikus jegyeknek a tisztázása, amelyekkel egy-egy vallás vagy vallási csoport a leghívebben jellemezhető, s amelyek (történetileg változó formák között) mindaddig hatást gyakorolnak fejlődésére, amíg a vallás élete tart. Mivel pedig a vallások bizonyos értelemben szellemi

kivonatai azoknak a viszonyoknak, amelyekből kinőttek, az egyes típusok tanulmányozása sok mindent elárul a háttérükül szolgáló állapotokról is.

H. v. Glasenapp adatokban, felvillantott összefüggésekben és gondolatokban gazdag könyvének fontos érdeme, hogy megkönnyíti a betekintést nemcsak a még ma is jelentős tömegeket befolyásoló világvallások alkatába, de közvetve az általuk tükrözött történelmi viszonyokba: saját múltunkba is. S ez a múlt itt tényleg *múlt*nak tűnik: a szerző észreveszi a világvallások relativizálódását, kölcsönhatását, ám azt is: mennyire hozzánőttek saját doktrínáikhoz és szervezetükhöz. Ezért kétkedéssel nézi az összeolvadást jövendő prognózisokat. A világvallások befolyásának minden szívóssága sem változtat történetileg túlhaladott voltukon.

*Lukács Jó:sef*

## RÖVIDÍTÉSEK

- Ang. *Anguttara-nikája*, Buddha „sorba rendezett” beszédeinek gyűjteménye  
A i t. *Aitareja-upanisad*  
Brih. *Brihadáranjaka-upanisad*  
Csánd. *Csándogja-upanisad*  
Dígh. *Dígha-pikája*, Buddha „hosszú” beszédeinek gyűjteménye  
ERE *Encyclopaedia of Religion and Ethics*  
L. *Lun jü, Gespräche des Konfucius*. Übers. von Richard Wilhelm. (Magyarul: Tókei F.: Kínai filozófusok. ókor. I. kötet, Bp. 1962. 53 skk.)  
Maddzs. *Maddzsshima-nikája*, Buddha „közepes hosszúságú” beszédeinek gyűjteménye  
Q Korán (Magyarul: *A Korán szemelvényekben*. Ford. Somogyi József. Officina Könyvtár 90-91, Bp. 1947)  
RE *Real-encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. A. Hauck. 3. kiad.  
RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*  
RGL *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. A. Bertholet. 2. kiad.  
Szamj. *Szamjutta-nikája*, Buddha „csoportokba rendezett” beszédeinek gyűjteménye  
SBE *Sacred books of the East*  
Taitt. *Taittirija-upanisad*  
ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

## NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ\*

Abbaszidák dinasztíája 385	312, 321, 322, 326, 356, 366, 369;
Abdalláh 373	395-399, 441, 445 Abd al-Vahab 1. Mohamed ibn Abd Ádám-csúcs 397
al-Vahab	adeptusok 198
Abdiás 1. Obadjá	ádi-buddha 1. Mindenség-Buddha
Abdul Medzsid 390	Adónisz 236
Abélard, Pierre 272	adoratio (latria) 304
Abesszínia (Etiópia), abesszin egyház adventista gyülekezetek, adventisták 338-339, 347, 376, 387	317, 355-356, 1. még szekták
Abgar 337	Adzsátasztru 84
<i>Abhidarma (Abhidanzma)-pitaka (A</i> Afganisztán 101, 103, 386, 390, 411, <i>metafizika kosara</i> vagy <i>A dogma</i>	420, 421
<i>tika kosara</i> ) m	Africanus, Iulius Sextus 223, 252
Abhidarmakósa 99	Afrika, afrikaiak 6, 31, 33, 109, 188,
Ábrahám 229, 284, 300, 314, 316, 321,	266, 268, 280, 281, 282, 353, 362,
322, 356, 366, 369	385, 387-389, 420, 421, 443, 444
Abú Bekr (Bakr) 375, 378, 384, 391,	Dél-Afrika 280, 281, 362, 389, 419,
408, 409	420
Abú Hanífa 401	Észak-Afrika 268, 385, 388, 401,
Abú Kurra 445	406, 408, 419, 420, 421
abuná 338	Fekete-Afrika 420
Abú Tálíb 373, 376	Kelet-Afrika 402, 408, 410, 420
ácsárja, ácsárjavádinok (mahászán	Közép-Afrika 419
ghikák) iskolája 97	Nyugat-Afrika 362, 401 Ádám 18, 223, 225, 244, 293, 298-300, Aga Kán 410

\* A dőlt betűs szöveg a művek címét, a-dőlt betűs számok az egyes fogalmak definícióit jelzik. - Szerk.

A borító- és kötésterv Nagy László munkája

A kiadásért felel a Gondolat Könyvkiadó igazgatója Készült a Zrínyi nyomdában 83. 1063/1  
Felelős vezető: Vágó Sándorné vezérigazgató Felelős szerkesztő: Kulcsár Zsuzsanna  
Műszaki vezető: Tóbi Attila  
Műszaki szerkesztő: Radó Péter  
Megjelent 33 (A/5) fv terjedelemben