

ESSZÉNUSOK, KERESZTÉNYSÉG, TÁRSADALOM

A keresztény időszámítás lényege az, hogy nem vesz fel *kiindulópon-*tot, amelytől folyamatosan előrehaladva számolná az esztendőket, hanem egy *középpontot*, Krisztus születésének évét, s ettől az 1-gyel jelzett időponttól az azt követő éveket előrehaladva, a megelőzőket pedig visszafelé számolva jelzi, és így Krisztus előtti és utáni időről beszél. Ennek az időszámításnak alapját 525-ben Dioniziusz Exiguusz római apát vetette meg, aki azonban két hibát is elkövetett: egyrészt az Úr Jézus születési évét Róma alapításától számított 754. esztendőre tette, másrészt nem vett föl 0 évet, amelyet a Kr. u. 1. év követne s a Kr. e. 1. év előzne meg. Sem a Máté, sem a Lukács evangéliumban közölt adatok nem elegendők arra, hogy Krisztus Urunk születésének idejét pontosan meghatározhassuk: a Quiriniusz főhatósága alatt lefolyt és Augustusz császár által elrendelt népszámlálás (*Lk.* 2, 1—2) és Nagy Heródes halála, a napkeleti bölcsek hódolata az újszülött Kisded előtt (*Mt.* 2, 1—12), csak arra engednek következtetni, hogy az Úr Jézus a Róma alapításától számított 746—748. esztendőben született (tehát Kr. e. 6—8 között!). Egyik evangélista sem volt ugyanis „kronografus”, őket nem az időpont, hanem maga a tény: az Istenfia megtestesülése érdekelte. Éppen ezért az időpont meghatározásában fennálló bizonytalanság nem érinti sem az időszámításunk alapjául vett valóságot, sem annak történelmi hitelességét. Érdekes különben, hogy nincs tudomásunk arról, mintha bárki is kételkednék Zarathustra létezésében és működésében, jóllehet a tudósok máig sem tudták eldönteni, vajon a Kr. e. VI. vagy X. évszázadban valósította-e meg hatalmas vallási reformját.

A keresztény időszámításban azonban nem a középpont kronológiai meghatározásának kismértékű bizonytalansága a fontos, hanem az abban kifejezésre jutó *teológiai tanítás*. Ez a teológiai alaptétel nem abban a meggyőződésünkben áll, hogy a Krisztus-történet döntő fordulópontot jelent az emberiség történetében, hanem, amint O. Cullmann írja, abban, hogy „*ettől a középponttól (t. i. Krisztustól) kiindulva kell az egész történelmet értelmezni és megítélni*. Hogy az 1-gyel jelzett esemény minden megelőző és következő történésnek végső értelme és kritériuma, és hogy a mindkét részről felsorakozó végnélküli számsorokat tartalmilag az 1-gyel jelzett dologgal kapcsolatosan és onnan kell megmagyarázni” (*Christus und die Zeit*,² 1948, 15. old.). Röviden: a keresztény időszámítás teológiai alaptanítása az, hogy a történelem középpontja Krisztus, hogy a világtörténelem évezredei és még elkövetkezendő eseményei nem mások, mint az igazi és nagyszerű „Divina Commedia”, isteni színjáték, melynek középpontja, célja és értelme a mi Urunk Jézus Krisztus.

Ennek a teológiai alapotmának azonban csak akkor van létjogosultsága és értelme, ha elfogadjuk, hogy Jézus Krisztusban az Isten abszolút kinyilatkoztatása jelent meg, hogy a názáreti Jézus történetileg megállapítható életében és működésében az Isten állt be a történelembe, s az örök isteni Logosz, Ige, emberileg érzékelhetően, dátumszerűen meghatározhatóan „történelem lett”... Ebből következik az, hogy a mi álláspontunk szerint a *kereszténység elsősorban nem tanítás és „ideológia”, hanem lényegileg történelem* (megtestesülés, megváltás, kereszthalál, föltámadás, mennybemenetel, a Szentlélek eljövetele, az egyház alapítása stb.), s éppen ezért a kereszténység nemcsak a hitnek, hanem a történetkutatásnak is tárgya.

A kereszténység eredete

O. Cullmann találóan jegyzi meg, hogy a keresztény teológiának ez a történet-igénye „botrány” a történettudós szemében, aki joggal mondhatja azt, hogy egy ilyen abszolút normatív dogmának elfogadása nem az ő feladata és nem tartozik a tisztán történetileg megállapítható dolgok közé... De ugyanakkor hozzáfűzi Cullmann azt is, hogy az objektív történetésnek ugyanilyen semleges álláspontot kellene elfoglalnia minden egyéb „történetfilozófiával” szemben is, mely ugyancsak filozófiai vagy vallásfilozófiai alapokból kiindulva próbál ítéletet mondani a történeti események fölött. „A valóságban azonban ma az a helyzet, hogy a történetész egy utólagos filozófiai történeteszemléletet szívesebben elfogad, mint a keresztényt...” (i. m. 17. old.) Ennek az oka igen egyszerű: a Szentírásban foglalt kinyilatkoztatás, a Jézus Krisztusban megvalósult megváltás, az evangéliumi örömhír a maga történetiségében az egész keresztény hit alapja, és ezt azok, akik a kereszténységet elvetik, igen sokszor jobban megértették, mint maguk a hívők; ezért igyekeztek az elmúlt század óta különböző *eredet-elméletekkel* a kereszténységet természetes úton, történelmi fejlődés és társadalmi okok alapján megmagyarázni.

Az ún. vallástörténeti iskola képviselőinek mindegyike azt hitte, hogy a saját magyarázata egyedül alkalmas a kereszténység titkának megfejtésére. A Holt tengertől nyugatra fekvő *Juda sivatagjának Chirbet Qumranban feltárt leletei, az ún. holttengeri tekercesek* azóta újabb ösztönzést adtak a vallástörténeti kritikusok és kutatók számára, hogy a kereszténység eredetét most már ne a megelőző pogány vallások mitológiájában és valláserkölcsi nézeteiben, ne a hellenista, gnosztikus filozófiában és a keleti misztériumvallásokban, hanem a Chirbet Qumranban élt esszénus közösség szellemiségében keressék. Egymásután kerültek nyilvánosságra a különböző hipotézisek, noha a tekercesek nagy része még most sem áll a kutatók rendelkezésére. Addig pedig, amíg a teljes anyagot nem ismerjük, aligha alkothatunk végleges ítéletet az ottani esszénus közösség eszmevilágáról.

Minden vallástörténeti elméletnek elengedhetetlen kelléke, hogy szilárd alapra támaszkodjék s ilyen alap csak egy lehet: *a valóság*. Mátrai László igen helyesen írja a *Világosság* novemberi számában: „*Az igazság mindig konkrét: ami igaz, az a valóság hív visszatiúkrözése.*” A hipotéziseknek is határt szab a *történeti tények adottsága*. A protestáns *Theológiai Szemle* 1950, 11—12. számában Pákozdy L. Márton közel 30 oldalas nagy értekezést közölt „A qumránai esszénusok és az ősegyház” címmel. A leletek tartalmát és hatalmas irodalmat kiválóan feldolgozó tanulmányának bevezetőjében méltán szögezi le: „*Hívők és nem-hívők tetszésük szerint élhetnek a történetkutatás eredményeivel, de történeti tényeken sem a hívők, sem a nem-hívők nem változtathatnak.* Nem minden kortárs, sőt tanítvány ‚hitt’ Jézusban (Judás !), jöllehet sokkal jobb ‚történeti’ ismeretük volt róla, mint nekünk; de azok is hihetnek benne, akik nem látták szemtől-szembe, mint a szemtanúk...”

Ha valakinek, akkor a tudósnak kell tudomásul vennie a tényeket, mert hiszen enélkül semmilyen kritika és elmélet sem lehet „tárgyilagos”. Az alábbi sorok célja nem a merő vita és polémia, bár a nyugodt vita — mint Mátrai is hangsúlyozza — sosem megy a tudomány kárára, hanem, ahogy *Mihelics Vid* találóan fejezte ki a *Vigilia* idei januári számában, a „dialogus”, melyről azt írja: „*ezt a megjelölést tartom én szerencsésnek, mert azt a kívánalmat fejezi ki, hogy az ellentétes felfogású emberek ne külön-külön és egymás mellé monologizáljanak, hanem próbáljanak okosan és jóakarattal el is beszélgetni egymással.*”

A történeti kutatás forrásai

Ami az esszénusok lelkeségét és annak a krisztusi hittel való összefüggését illeti, a források ebben a kérdésben nem lehetnek mások, mint az újszövetségi szentíratok, továbbá a chirbet-qumrani tekercsek közül azok, melyek az esszénusok életére, valláserkölcsei tanításaira, szervezeteire és szabályaira vetnek fényt. Utóbbiak között legfontosabbak: a *Szektaszabályzat* (mások *Gyülekezeti rendtartásnak* vagy *Gyülekezeti szabályzatnak* nevezik; tudományos jelzése IQS !); a *Gyülekezési előírás* (tud. jelzése IQSa); az ún. *Damaszkuszirat* (tud. jelzése CD); a *Háború rendje* (tud. jelzése IQM); a *Habakuk-kommentár* (tud. jelzése IQpHab); a *Himnuszok könyve* (tud. jelzése IQH). Források még az *Alexandriai Philo* följegyzései (*Quod omnis probus liber*, 75—91; *De vita contemplativa*; *Apologia pro Judaeis*), *Josephus Flavius* (*Zsidó háború*, II. VIII. 119—161 és *Zsidó régiségek* XVIII, I, 11—22); id. *Plinius* (*Historia naturalis* V, 17, 73); végül a *Talmud* és a *Midrások*.

Az újszövetségi Szentírás különböző könyveinek racionalista kritikája nem újkeletű. Tételeinek egy része — noha mi ezeket filozófiai előítéletekre vezetjük vissza — úgyszólván tudományos dogma lett a nemhívők körében. Az ókeresztény irodalomnak és kornak behatódott tanulmányozása és az utolsó félévszázad leletei sokat meg is cáfoltak ezekből a racionalista teóriákból. Megdőlt például az az állítás, hogy az evangéliumok a Kr. u. II. század elején, vagy esetleg még később íródtak; a *Papyrus Rylands* és *Egerton* alapján a legkésőbb készült Szent János-evangéliumot sem lehet Kr. u. 100-nál későbből keltezni. Bebizonyosodott, hogy a Kr. u. 96-ban vértanúhalált halt *Római Szent Kelemen* szentkönyvként használja Máté evangéliumát, ugyanígy a 107-ben meghalt *Antióhiai Szent Ignác* is. Éppen ezért nem fogadhatjuk el például *Hahn Istvánnak* azt az állítását, hogy „az evangéliumok... a II. század elején kialakult gyülekezetek álláspontját tükrözik” (*Világosság*, 1960. nov. 10. old.). Hasonló okok miatt tartjuk tévesnek az *Apostolok cselekedetei* könyvét a „II. század első évtizedeiből” eredeztetni (uo. 9. old.), s arról beszélni, hogy a „Pál apostolnak tulajdonított levelek” az evangéliumoknál is későbbi fejlődést tételeznek föl (uo. 10. old.), s azokat a *Világosság* T. I. jelzésű kritikásával „a II. század első feléből” származtatni (uo. 61. old.). T. I. maga is idézi Szent Pál 1 Kor. 8, 5—6-t — fönti megállapítása után —, azt a levelet, melyet a már említett Római Szent Kelemen az I. század végén kimondottan és névszerint idéz, levelének 47. fejezetében. De ugyanez a Kelemen felhasználja irásában a Rómaiakhoz és Zsidókhoz írt levelet is, az ugyancsak említett Szent Ignác pedig a *Róm.*, *1 Kor.*, *Gal.* és az *Ef.* írt levelet, s valószínűleg a *Kol.*, *1 Tessz.*, *1 Tim.* és *Tit.* levelet is. Arról nem is kívánok szólni, hogy T. I. szerint a II. század első felében, az *1 Kor.* keletkezésének állítólagos idején „nemcsak hogy a judaizmussal való szakítás nem volt még teljes, de a mono-teizmus sem volt következetes ez időben” (uo. 61. old.). Ez csupán elírás lehet a cikkíró részéről, mert hiszen a mono-teizmus legalább 600 évvel korábban, s hozzá következetesen megvolt a zsidóságnál, még a leghitelenebb történetírók szerint is, sőt az egykorú hiteles pogány források szerint is.

Ami viszont az újszövetségi Szentírás kezünkben lévő szövegét illeti, bizvást megállapíthatjuk, hogy nincs az ókornak egyetlen olyan irodalmi terméke, mely oly sok és oly régi szöveg tanúval rendelkezne, mint a Biblia; amelynek a szövege tehát kritikai szempontból annyira ellenőrizhető és megbízható volna. A régi racionalista elméletekben nagy szerepet játszott az az állítás, hogy az újszövetségi iratok, nevezetesen az

evangéliumok szövegét idők folyamán számtalanszor megváltoztatták, a kor kivánalmainak megfelelően kihagytak belőle, vagy hozzátoldottak új részeket. Ehhez hasonló állítások is szerepelnek nem egyszer a kereszténység eredetével foglalkozó, nem-hívő álláspontot képviselő könyvekben. A krisztusi hitet természetesen nem fogadhatja el egy ellentétes világnézetet képviselő író, de a történeti tényeket neki is mérlegelnie kell... A tény pedig az, hogy a görög-római klasszikus írók műveinek keletkezése és a ránkmaradt legősbibb másolatok között átlagosan több mint ezer év különbség van s a meglévő szövegtanúk száma igen csekély (pl. a Kr. e. 347-ben meghalt híres görög filozófusnak, Platonnak, legrégebb kézírata Kr. u. 895-ből származik!). Ezzel szemben az Ujszövetség legrégebb szövegtanúja, a *Papyrus Rylands* Kr. u. 130 előtt íródott; a legutoljára, az I. század vége felé keletkezett IV. evangéliumnak ma már kezünkben van egy Kr. u. 200 körül írt, majdnem teljes másolata: a *Papyrus Bodmer II.*, s a legújabb adatok szerint 242 nagybetűs, 2570 kisbetűs kódex, 1909 *lectionarium* és 75 *papyrus szövegtanunk van az Ujszövetségről*. S ezeket kivétel nélkül keresztények, papok és szerzetesek másolták — mint ahogy legnagyobbreszt az ókor görög-római klasszikusait is (azokat is, melyek a kereszténységgel tökéletesen szembenálló felfogást képviselnek s a krisztusi erkölccsel homlokegyenest ellenkeznek)... Így tehát talán mégis kissé túlzó az az állítás, hogy a kereszténység eredetével kapcsolatos „közvetlen forrásokat, — s nemcsak a ‚pogány‘, hanem az őskeresztény forrásokat is — valósággal kiirtotta a koraközépkori vakbuzgó klérus...” (*Világosság*, uo. 60. old.)

A qumrani tekercsek

Az un. holttengeri tekercsekkel kapcsolatban a világhírű keletnémet tudós, *Bardtke* professzor állapította meg: „Igen hozzáértő tudósok óvnak attól, hogy ezt a kérdést (ti. az esszénusok és a kereszténység közötti párhuzam kérdését) egyáltalában fölvelessék, mivel a közösség történetét még föl nem kutatták, s nem minden leletet betűztek ki, fordítottak le, magyaráztak meg és publikáltak... Éppen ezért tulajdonképpen túl korai ‚Qumran és a kereszténység‘ problémájáról valamit mondani.” (*Die Handschriftenfunde am Toten Meer II.* 1958, 204—6. old.) Figyelmeztetés ez arra, hogy tartózkodjunk az elsietett és végleges ítélettől.

Mihelics Vid már idézett *Vigilia*-beli cikkében azt is írja: „Hogy a *Világosság* első számánál maradjak, teológus barátaim azt állítják, hogy egyes tanulmányokban tárgyi tévedések vannak; bizonyára helyesen tennek tehát, ha mindkét oldal hasznára helyreigazítanak azokat.” Bevallom, hogy a teológusok között az egyik e sorok írója volt. Nos, hogy a holttengeri tekercsekre térjek át, tévesnek tartom a következő állítást: „Egyes keresztény világnézetű tudósok azt igyekeznek bizonyítani, hogy a kumrani tekercsek ‚őskeresztény‘ emlékek, következésképpen a kereszténység már az I. sz. első felében fennállott. Ezt a feltevést azonban a szigorúan tudományos módszerrel dolgozó kutatók határozottan megcáfolták” (*Világosság* 1. sz. 61. old.). Mert ha minden keresztény világnézetű tudós valóban állítja is, hogy a krisztusi hit már az I. század első felében megvolt, igazolni ezt még egyetlen komoly, Qumrannal foglalkozó keresztény tudós sem próbálta, vagy próbálja a holttengeri tekercsekkel, s még kevésbé hajlandó ezeket őskeresztény iratokként beállítani. *Bardtke* professzor helyesen írja, hogy — a fönti állítással éppen ellentétben — bizonyos (s éppen nem „keresztény világnézetű”) körökben egy „pánqumranizmus” kezd kialakulni, mely mindent, ami az Ujszövetségben található, Qumranból próbál megmagyarázni (i. m. 205. old.).

Kétségkívül nagy a kísértés bizonyos összehasonlítások megtételére, hiszen először kerültek napvilágra olyan dokumentumok, melyek egykorúak, vagy részben meg is előzik a kereszténységet, s ennek a csábításnak világhírű professzorok sem tudtak ellenállni, mint pl. *J. M. Allegro*, vagy *Dupont-Sommer*. Mindkettőnek írásában vannak olyan elhamarkodott, téves fordításon vagy önkényes kiegészítéseken alapuló nézetek, melyeket aztán később maguk is kénytelenek voltak helyesbíteni. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy tévedések nálunk is előfordulnak, mint *Hahn Istvánnak* cikkében, amelyet „A holttengeri közösségtől az őskeresztény vagyonközösségig” címmel a *Világosság* közölte (1. sz. 8—17. old.). Erről az értekezésről írja *Pákozdy L. Márton* már idézett tanulmányában, hogy „nem talál rá a qumrániak vagyonközösségének az ideológiai gyökerére...”, majd később *Hahn* egyik állításával kapcsolatban: „Egy ilyen mondatát pedig, mint a következő: ... s ezt a nézetet fogadja el a hivatalos protestáns álláspontot tükröző *Realenzyklopädie* legújabb (1959. évi) kiadása... — nem tudja honnan eredeztetni a szakember. Van egyáltalában hivatalos protestáns álláspont? Láta a szerző valaha a *Realenzyklopädie* — így szokták röviden említeni a *Herzog—Hauck*-féle *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*³ c. lexikont, amelynek legutolsó kötete, a 24. kötet, még 1913-ban jelent meg — az 1959-es kiadásában?” (*Theologiai Szemle*, 1960, 11—12. 361. old.).

De a szakember más súlyosabb kérdéseket is kénytelen fölvetni *Hahn István* értekezésével kapcsolatban. Nem egyszer idéz a qumrani különböző tekercsekből, s azokat vagy rosszul jelöli, vagy rosszul fordítja és értelmezi. Így például a 12. oldalon idézőjelben közli a *Habakuk kommentár* X, 9-et, amelyben — szerinte — a szerző szociális vádat emel a szektán kívüli társadalommal szemben, nevezetesen a „hazug prófétával” szemben, aki „sokakat fásasztott felesleges robotmunkával”... Az idézet jelzése is, fordítása is rossz. Mert a X, 9-ben ugyan a kommentátor elkezd a Hab. 2, 12—13-at magyarázni, s a próféta szavait alkalmazza a hazug prófétára, aki „sokakat félrevezetett”, de ezzel már végződik is a 9. sor! A 11.-ben azonban folytatván az alkalmazást, azt írja a qumrani szerző, hogy a „hazug próféta”... „sokakat befogott a hamisság munkájára”... A szerző tehát nem „robotmunkáról”, hanem istentelen, hazug, erkölcstelen munkáról, tevékenységről beszél, amelyre a hazug próféta rávette a követőit.

Rosszul jelzi és fordítja *Hahn István* a *Gyülekezeti szabályzat* V, 14, VIII, 23, illetve VI, 6—8-at is. Az V, 14-et és VIII, 23-at, mely helyeken a szektaszabályzat megtiltja a gyülekezet tagjainak azt, hogy a közösségen kívüli emberrel összeköttetésben, kapcsolatban legyenek, munkában, tanácsban, vagyonában, úgy értelmezi, hogy e helyeken a szekta tagjainak vagyonáról van szó (következésképpen a szekta tagjainak volt magántulajdonuk). Viszont a szövegek egész világosan a szektán kívül álló személyek vagyonáról, magántulajdonáról beszélnek és — mint minden egyéb más közösséget — az abban való közösködést is megtiltják a „világosság fiainak”, azaz az esszénus szekta tagjainak. A VI, 6—8-ban viszont semmiféle vagyoni kérdéstről sincs szó, mint tévesen állítja *Hahn István*. Beszél a szabályzat valami vagyoni jogi kérdéstről a VII, 6—8-ban, de a tekercsnek ez a része annyira töredékes, hogy a legkülönbözőbb kiegészítési kísérleteket alkalmazzák a tudósok az értelem megállapítására. Annyi bizonyos, hogy a szöveg olyan valakiről beszél, aki kárt tesz a közösség vagyonában, azt jóvá kell tennie. Ha nem bírja megtéríteni, 60 napig büntetésben marad... E szövegből sem lehet arra következtetni, hogy a szekta tagjainak magántulajdonuk lett volna.

Nem kétséges, hogy a qumrani, szerzetesi közösségben élő, esszénusoknál megvolt a — minden szervezetben szükséges és elengedhetetlen — hierarchikus építmény: kellett vezetőknek lenniök. Chirbet Qumranban a legfőbb irányítás az ároni papság kezében volt, de az országban szétszórta élő esszénusoknál is, amennyiben 10-en voltak egy helyen, kellett egy papnak lennie, aki a kis „tábornak” vezetője és tanítója volt. (*Szektaszabályzat* VI, 2—7.) De sem az IQS, sem a Hahn István által „Kiegészítő szabályzatnak” nevezett IQSa nem „sejteti” a vezető, „irányító szerepet betöltő papságnak kizsákmányoló jellegű szerepét” (i. m. 13. old.).

Qumran és az őskeresztény „vagyonközösség”

A jeruzsálemi ősegyház szeretet-közössége régtől fogva tárgya tudósok és egyszerű hívők, szociológusok és politikusok, keresztények és nem-hívők kutatásának. Erről számol be az *Apostolok cselekedetei* könyve a 2, 44—45; 4, 32—37 és részben az 5, 1—11-ben. A felemlített szövegekből egész világosan kitűnik, hogy a jeruzsálemi ősegyházban, ellentétben a qumrani közösséggel, nem volt sem általános, sem kötelező vagyonközösség. A „mindenük közös volt” (2, 44 és 4, 32) kifejezés a keleti nyelvhasználatban általánosságban mozgó és kiemelő értelemmel rendelkezik, melynek pontos jelentését csak az összefüggésből lehet megállapítani. Ebből pedig egész világos az, hogy Jeruzsálemben a sok szegény, nyomorgó hívő segélyezésére a tehetősök jó része eladta vagyonát, s azt részben, vagy teljes egészében átadta az ősegyháznak, mely az apostolok vezetése alatt gondoskodott arról, hogy ne legyen a gyülekezetben szűkölködő, nélkülöző. „Mindegyiknek annyit osztottak ki, amennyire kinek-kinek szüksége volt” (4, 35). Nagyon helyesen állapítja meg Hahn István, hogy nem beszélhetünk a jeruzsálemi ősegyház vagyonközösségéről, hanem „legjobb esetben is csupán egyszeri vagyonfelosztáson alapuló *fogyasztási* kommunizmusról”; s később — újra találóan írja: „Legjobb esetben is *vagyon* *egyenlőség*ről, nem pedig *vagyonközösség*ről beszélhetünk ...” (i. m. 9. old.)

Azt is jól látja Hahn, hogy „az őskeresztény gyülekezetek belső berendezése ... még szubjektíve, még *elgondolásában* sem szolgált valamely új, magasabbrendűnek tervezett társadalmi berendezés kiindulópontjaként” (i. m. 9. old.). Mert az őskeresztény tehetősök közül sem adta el mindenki a tulajdonában lévő vagyon értékét és adta oda (részben vagy egészben) a szegények számára, hanem csak az, aki akarta, és annyit adott át, amennyit erre a segélyezésre szánt. Ezért dicséri meg az *Apostolok cselekedetei* a ciprusi származású József-Barnabást, aki egész vagyonát eladta és átadta az apostoloknak a közösség céljaira (4, 36—37). És Ananiás meg Szafira példája is világosan beszél: ők csalárdul visszatartottak maguknak az eladott föld árából, s úgy tüntették föl, mintha mindenüket odaadták volna közcélokra. Mikor Szent Péter megfeddi őket, akkor világosan megmondja: „... magadé maradhatott volna (ti. a föld), ha pedig eladod, te rendelkezhetnél volna vele” (5, 4). Ennek a nagy entuziazmusnak, mellyel sokan mindenüket eladták s a szegények fölsegélyezésére fordították, nem az eschatologikus végítélet közelségének a hite volt az alapja — mint azt Hahn István véli (bár ilyen motívumok is közrejátszhattak egyes hívőkben), hanem az a krisztusi szeretet, mely szétaradt szívükben, mert „a hívők sokaságának egy volt a szíve-lelke” (4, 32), mert megértették az Úr Jézus új és főparancsának a jelentőségét, ahogy a szeretett tanítvány írja: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van. Mindaz, aki szeret, Istentől született, és ismeri az Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet!” (1 Ján. 4, 7—8).

Azért beszéltem e rész elején „szeretet-közösségről”, melyet például egy olyan kritikus vizsgáló is egyáltalában nem „pozitív” hívő, mint a híres *Eduard Norden* is észrevett, amikor megállapítja, hogy a kereszténység hódított és legyőzte a világot, nem mint az „alétheia”-nak (az igazságnak), hanem mint az „agapé”-nak (a szeretetnek) a vallása . . .

Es éppen ezért téves Hahn Istvánnak a következtetése, melyben abból a tényből, hogy az *Apostolok cselekedetei* 6, 1-ben arról van szó, hogy a diaszporai, hellénista zsidó-keresztények között zúgolódás támadt a palesztinai zsidókkal szemben, mert „özvegyeiket elhanyagolták a mindennapi alamizsnaosztogatásnál”, azt a kérdést veti föl: „vagyonközösség volt-e hát, vagyoni egyenlőség-e, vagy csupán a szűkölködők támogatására szolgáló *segélypénztár*?” Mert előzőleg már maga is megadta a választ erre az állítólagos ellentmondásra azzal, hogy „legjobb esetben is vagyoni egyenlőségről beszélhetünk . . . itt . . .”, de tulajdonképpen az sem volt, hanem csupán önkéntes szeretet-közösség, szeretetből fakadó (ha úgy tetszik) „segélypénztár” . . . (Lásd erre vonatkozólag a *Theol. Wörterbuch* z. N. T. VI. 885—915. oldalát.) Az *Apostolok cselekedetei* nem „a II. század első évtizedeiben íródott” munka — mint ahogy ezt Hahn István véli —, hiszen ismeri és felhasználja már a többször idézett Római Szent Kelemen és Szent Ignác is. Nincsen benne az őskeresztény közösség életével kapcsolatosan semmi „valószínűtlenség és ellentmondás” (i. m. 9. old.). Ebben Hahn István csupán követi egypár racionalista kritikus régi teóriáját, melyet azonban nem tekinthetünk a „bibliakritika általánosan elfogadott eredményének” (i. m. 9. old.). Nem az *Apostolok cselekedetei*, hanem maga a szerző mond ellen önmagának, amikor dolgozatának vége felé azt írja: „így nyerhetett megörökítést az őskeresztény vagyonközösségről” szóló idealizált s az egykori valóságot eltorzító hagyomány az *Apostolok cselekedeteiben* . . .” (i. m. 16. old.), hiszen az előzőekben Hahn már világosan kifejtette, hogy a Szentírás nem beszél vagyonközösségről . . .

Éppen ezért túlzás azt állítani, hogy „a kereszténységen belül az — őszintén vagy színleg — haladó és a nyíltan reakciós törekvéseknek egyik próbaköve éppen az őskeresztény vagyonközösség volt” (Hahn i. m. 8. old.). E sorok írója akkor harcolt szóban és írásban az egész társadalom, feudalizmus és kapitalizmus gyökeres reformjáért, amikor ezért minden járt (pl. ügyészégi eljárás is), csak nem dicséret és elismerés; de sem akkor, sem most nem hajlandó álláspontját egy állítólagos „őskeresztény kommunizmussal” alátámasztani. Mint ahogy a *Világosság* szerzője sem reakciós azért, mert tagadja az őskeresztény vagyonközösséget.

Chirbet Qumranban azonban az esszénusok — legalábbis az első időszakban — kötelező és általános vagyonközösségben, még pedig nemcsak fogyasztási, hanem termelési közösségben is éltek. Ezt bizonyítják a *Szekta-szabályzat* pontos és félreérthetetlen előírásai (1QS I, 11—12; VI, 16—20; V, 16—17; VI, 24—25; IX, 8—9); a *Himnuszok könyvében* kifejezésre jutó önkéntes szegénységi ideál (1QH II, 31—32; V, 22; XV, 23) s ugyanarra mutatnak a *Háború rendje* tanításai (1QM XI, 7—9; XIII, 14); sőt e könyvben a XIV, 7-ben megtaláljuk a „*elki szegények*” kifejezést is (*anwe ruah*), amellyel a szekta tagjai önmagukat jelölték, nevezték.

Hahn István helyesen állapítja meg, hogy a *Damaszkusz-irat* egy későbbi fejlődési stádiumot képvisel, amelyben az egyes tagoknak van magántulajdonuk is — mint ahogy a Zsidóországban szétszórta élő esszénusoknak is megvolt a magántulajdonuk —, de a *Gyülekezeti Szabályzat*-ból (ahogy Hahn nevezi az 1QS-t) csak téves fordítással és értelmezéssel lehet magántulajdonra következtetni az esszénusok zárt, qumrani közösségében.

Az evangélium feladata

Amikor az ember azokat az újabkori műveket és megnyilatkozásokat olvassa, melyek az evangéliumot, a keresztény hitet teszik kritika tárgyává, akkor rendszerint megállapíthatjuk, hogy az evangéliumot, a kereszténységet *társadalmi mozgalomnak, társadalomépítési vagy szociálpolitikai programnak, gazdasági rendszert adó, helyeslő vagy elítélő „ideológiának”* tételezik föl.

Ez a kiindulópont található meg *Hahn István* cikkében is, amikor például arról ír, hogy „az evangéliumok... *elvileg* megmaradnak a magántulajdonon és rabszolgaságon alapuló társadalom keretei között...”; s később Szent Pál leveleivel kapcsolatban: „*elvileg* ezek a levelek éppenséggel teljesen a rabszolgatartó társadalom talaján állnak...”, s az Ujtestamentum „... végső soron a fennálló társadalmi ellentéteket konzerváló s a szegényeket helyzetükkel megbékíteni hivatott módszereket ajánl, illetve ezeket tartja természetesnek” (i. m. 10. old.). *T. I.* pedig, aki cikkében helyesen állapítja meg, hogy „a keresztény iratok sosem hirdették a fennálló társadalmi rendszer megváltoztatását...”, a későbbiekben a fejlődő kereszténységet az evangéliumok szövegének megváltoztatásával és meghamisításával vádolja meg. „Kétségtelen — úgy mond —, hogy a legrégebbi keresztény irodalomban jóval több és élesebb kitétel szerepel a gazdagok ellen, de később, amikor a kereszténység már a vagyonosabb rétegek meghódítását tűzte ki céljául, ezeket az élesebb hangnemben megfogalmazott passzusokat erősen kigyomlázták” (i. m. 62. old.).

Most ne beszéljünk arról, hogy a rengeteg ránkmaradt szöveg tanú egyikében sem lehet semmiféle „kigyomlálás” nyomait fölfedezni, s a gazdagok, a földi vagyon, a kizsákmányolás elleni éles ítéletek (mint pl. *Lk.* 6, 24—26; *Mt.* 25, 41—45; 23, 14; *Jak.* 5, 1—6 stb.) a legrégebbi kéziratoktól a legújabbakig kivétel nélkül megtalálhatók... Mert nem ez a lényeg. Hanem az, hogy *Hahn Istvánnak*, *T. I.*-nek és sok más szerzőnek kiinduló pontja az a hit, hogy az evangélium társadalmi, gazdasági, szociális rendszert próbál nyújtani, hogy „*elvileg*” egy bizonyos rendszernek és ideológiának a képviselője.

Sajnos, ebben az *alap-feltételezésben mi keresztények is hibásak vagyunk*. A *Quadragesimo anno* pápai enciklika már maga is élesen elítélte azokat a katolikusokat, akik „spányolfalnak” szeretnék fölhasználni a vallást, hogy mögötte annál szemérmetlenebbül szolgálhassák saját önző anyagi érdekeiket. A hiba tehát bennünk is keresendő. Mert múltban és jelenben egyaránt voltak és vannak emberek, akik az evangéliumot társadalomépítési, gazdaságpolitikai programként hirdetik az emberek felé, s a kereszténységet felhasználják politikai és pártcélokra. Az *evangélium, a krisztusi hit azonban nem szociológiai, nem gazdasági, nem társadalmi s legkevésbé pártprogram*. A hívő embernek kötelessége mindenkor és mindenhol, egyéni, családi, társadalmi életében is hűségesen élni az evangéliumot. A politikában sem tagadhhatja meg a hitét: ez igaz. De ugyanakkor tudnia kell, hogy hite nem pártideológia, hogy ilyen értelemben „keresztény párt” tulajdonképpen fából vaskarika... Ahogy igen helyesen írja a világhírű exegéta, *R. Schnackenburg*: „Aki a Hegyi Beszéd „világtól idegen”, megalkuvás-nélküli parancsait egy evilági új rend programjaként kívánja értelmezni, az tökéletesen félreérti azokat. Mert Jézus nem hirdet társadalmi forradalmat, mégcsak egy fokozatos fejlődéssel megvalósuló földi békebirodalmat sem, hanem követeli, akarja magának az embernek forradalmasítását, hogy az eljövendő istenuralom részesévé lehessen...” (*Gottesherrschaft und Reich*, 72. old.).

Isten „országa” és az egyház

Hogy az imént mondottakat jobban megértsük, ahhoz okvetlenül szükséges az igen sokszor félreértett és meghamisított „Isten-ország” és egyház-fogalmat helyes, krisztusi — és éppen ezért evangéliumi megvilágításba helyezni.

A „Bazileia tou Theou” vagy „Bazileia tón ouranón” evangéliumi kifejezéseket általában „Isten országával”, vagy „mennyeek országával” szokták volt fordítani és ennek megfelelően evilági, földi intézményként magyarázták sokan. Ez az értelmezés azonban nem helyes. Kétségtelen, hogy az Úr Jézus prédikációjának központja a „Bazileia tou Theou”, vagy „tón ouranón”, az előbbi kifejezés kb. 60-szor fordul elő a három szinoptikus evangéliumban, az utóbbi 34-szer Máténál. A „bazileia” szó a görögben elsősorban nem „országot” jelöl, nem „királyságot” földrajzi értelemben, hanem „királyi uralmat”, hatalmat, de mivel a földi uralom rendszerint egy többé-kevésbé pontosan körülhatárolt terület fölött valósul meg, azért a „bazileia” másodlagosan jelent királyságot, „országot” is. Az Úr Jézus prédikációjában a „bazileia” semmiképpen sem jelent „királyságot”, „országot, hanem Istennek, az általa küldött Megváltónak „uralmát”, királyi hatalmát, mely Krisztusban már elővételezve jelen van. Ezért ő „az Eljövendő”, és nem kell, nem lehet „mást várni” (Mt. 11, 4—5 !); ezért „boldogok a szemek, melyek látják, amit ti láttok...” (Mt. 13, 16); innen magyarázható a Hegyi Beszéd radikális és feltétel nélküli erkölcsi normája, melyet Isten királyi uralma támaszt az emberekkel szemben. Ezért kell *hinni* Krisztusban, *megtérsni Istenhez*; innen magyarázható egyedül a nyolc boldogság teljes és abszolút Istenre való hagyatkozása; a földi élet ezer baja, problémája és gondja közé állított parancs: „keresétek először az Isten uralmát és annak igazságát...” (Mt. 6, 33).

Ez az isteni uralom azonban még „rejtett”, még nem „kivirágzott” és teljes, az csak majd a paruziakor, a világ végén valósul meg a maga fenségében és teljességében, amikor az egész „kozmoszban” az isteni kegyelem, megváltás, szeretet és jóság uralkodik, amikor az isteni „uralom” valóban „ország” lesz. Ez a „bazileia” tehát a jövő reménysége, amelyért imádkozni kell: „jőjjön el a te országod!” (Mt. 6, 10), ez a kiválasztottak, a hívők „reménye” s „a szentek fonséges öröksége” (Ef. 1, 19); ez után „sóhajtozik az egész természet”, mert „meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk” (Róm. 8, 22. 24). Az isteni „bazileia” tehát kétarcú: tisztán vallási és általános, ugyanakkor jelenvalóság és jövő esemény is egyszerre. Ahogy helyesen írja R. Schnackenburg: „Mivel Jézusban és az ő működésében már jelen vannak az Isten-uralomnak üdvözítő erői, azért ennek az uralomnak teljes kinyilvánítása biztos; de azért ez az uralom mégis csak a remény tárgya marad és minden jelenlegi kegyelmi történés csak kezdete, jele, elővételezése az Eljövendőnek” (Bibeltbeol. Vörterbuch, 654. old.).

Eppen ezért nem lehet egyenlőségi jelet tenni az egyház és „Isten országá”, vagy akár „Krisztus uralma” közé. „Az én országom nem e világból való”... mondja az Úr Pilátusnak (Ján. 18, 36); s Krisztus uralma nem is valósul meg ebben az „ajón”-ban, ezen a világon, itt a földön. Következésképpen az egyház itt él ugyan a világban, de nem politikai, gazdasági vagy társadalmi intézmény, nem evilági bajok és problémák „panacea”, nem „a világot”, hanem az embereket akarja és hivatott megváltoztatni, megváltani... Van világi, látható formája is, van történeti megnyilvánulása, mint ahogy Krisztus is beleállt a történelembe,

van jogrendszere és alkotmánya, de lényege nem ez, hanem az, hogy Krisztus misztikus teste.

Ahogy a Krisztus-uralom is azáltal valósult meg, hogy benne az Isten és az ember egy személyben egyesült, úgy az egyház is csak annyiban közlője a megváltás kegyelmeinek, amennyiben belenőtt, eggyé nőtt Krisztussal (Róm. 6, 3–5), ahogy az 1 Kor. írja: „Ti Krisztus teste vagytok s egyenként tagjai” (12, 27). Ezzel az erővel és kegyelemmel osztogatja az egyház Krisztus megváltásának, előkészítője a „teljes megváltásnak”; időfeletti és természetfölötti üdv-intézmény, magja az eljövendő nagy, határtalan és kozmikus „Isten-országnak”. Az egyház a jelenben és a földön él, de a diadalmas jövőnek és természetfölötti uralomnak feszül neki, annak a Krisztusnak erejével, aki az egyház feje s aki „örökségünk foglalója, amíg Isten dicsőségének magasztalására teljesen meg nem váltja tulajdonát” (Ef. 1, 14). De az egyházon belül is, a „világon” belül is az evangélium jó magja, termése és örök életet adó kegyelme mellett ott van a konkoly is (Mt. 13, 24–30), s ez az „aratásig”, a paruziáig ott is lesz s ez jellemzője történeti megjelenési formájának. Ezért — ahogy Krisztus keresztje botrány és oktalanság, örültség volt az emberek szemében, úgy a történeti létnek, emberi megjelenési és gyengeségi formának keresztjét hordozó egyház is igen sokszor botrány és oktalanság a nem-hívők előtt (v. ö. 1 Kor. 1, 22–24).

Ha az egyházat így nézzük, már pedig így kell nézni, ha megértjük, hogy a Krisztus-uralom és ország nem evilági valóság, nem a jelenben megvalósítható és történeti formákba öltöztethető tény, akkor megértjük, hogy a kereszténység és az evangélium „elvileg”, lényegileg nem lehet semmiféle társadalmi, politikai vagy gazdasági rendszer „ideológiai” bázisa. Az egyház nem forradalmi és társadalomépítési mozgalom, nem foglalkozik a fennálló politikai és társadalmi rend megváltoztatásának kérdésével. A sokat emlegetett rabszolgaság kérdésében is az igazság az, hogy az Úr Jézus nem egyszer vesz hasonlatot korának viszonyaiból, így a rabszolga és az úr viszonyából is, azonban „elvileg” e társadalmi berendezkedésről nem beszél, sem ellene, sem mellette állást nem foglal. Az ő prédikációjában ez a kérdés csak mint evilági ismert tényből vett hasonlat szerepel, hogy természetfölötti igazságot szemléletessé tegyen. Mint ahogy az Úr Jézus beszél példabeszédében az éjszakai tolvajról is, anélkül, hogy a tolvaj foglalkozását alátámasztaná, vagy elfogadná... De ugyanakkor hit- és erkölcsbeli tanításában *alapokat* ad, melyekre lehet igazságos, emberi méltóságra alapított társadalmat építeni. Nem olyan értelemben, mintha különböző korok változó gazdasági és szociális, technikai és társadalompolitikai problémáira állandó sémát, evangéliumi „receptet” nyújtana, hanem úgy, hogy az „Istenfiúság”, az Isten előtt való egyenlőség, a megváltásban megvalósult általános testvériség, a szeretet új és főparancsának alaptétele, s az Isten előtti föltétlen felelősség tanítása által az elnyomást, kizsákmányolást, rabszolgaságot gyökerében elveti.

Nem kétséges, hogy Szent Pál egy helyen egyenesen azt írja: „éljen mindenki úgy, ahogy az Úr megadta neki s ahogy az Isten meghívta... Maradjon meg mindenki abban a hivatásban, amelyet kapott. Ha rabszolgahivatást kaptál, ne bánkódjál miatta, még ha szabaddá is lehetnél, maradj meg benne” (1 Kor. 7, 17. 20–21). E szavakkal azonban Szent Pál egyáltalában nem azt akarja tanítani, hogy a rabszolgaság helyes, megengedett dolog, s a rabszolgák sorsán nem kell változtatni. Az apostol a „meghívás”, az örök „Isten-ország” szempontjából nézi mindenegyres ember helyzetét, a rabszolgáét is; s a rabszolgáknak azt mondja, hogy az Isten hívása nem néz semmiféle rangbeli, szociális, társadalmi, műveltsé-

gi vagy népi különbséget: a meghívás, az isteni kiválasztás, Krisztus megváltása kivétel nélkül minden embernek szól. S éppen ezért semmiféle állás, rang, méltóság, vagyon, szolgaság vagy szabadság nem fontos az örök élet, a Krisztusban való részesedés szempontjából.

A főelv az, hogy Krisztus által egyformán meg van váltva a rabszolga is, a szabad is; Krisztus egyházában nincs különbség társadalmi állás, faj, műveltség, gazdag vagy szegény között: mindannyian testvérek vagyunk s mindannyian Isten előtt felelősek vagyunk testvérünkért. Sőt az örök kozmikus Istenországban való részesedés lényeges előfeltétele, alapvető kritériuma a főparancsnak tettekben való megvalósítása: „Mert éheztem és ennem adtatok, szomjuhoztam és innom adtatok... meztelen voltam és fölruháztatok... Bizony, mondom nektek, amit e legkisebb testvéreim közül egynek is tettetek, nekem tettétek!” (Mt. 25, 35—36. 40). Éppen azért, amikor Szent Pál előtt — nem társadalom-fölépítési elv alapján, hanem az evangéliumi erkölcs szerint — gyakorlatilag fölmerül a rabszolga helyzete, akkor a megszökött rabszolgát — akit az akkori római jog szerint meg lehetett ölni — „fiának” nevezi, akiért a fogság bilincseiben könyörög Filemonhoz, a gazdához... Onezimuszt, a rabszolgát úgy küldi vissza Filemonhoz „mint saját szívét”, „mint szeretett testvért”, akit Filemonnak úgy kell fogadnia, mint az „apostolt magát”... (Fil. 10. 12. 16. 17). Helyesen írja Rengstorf, hogy az Újszövetségnek a rabszolgaság szociális tényével szemben mutatott relativ érdektelensége nem abban bírja alapját, hogy az ifjú kereszténység számára megváltozhatatlan volt a külső rendszer, mégcsak elsősorban nem is eschatologikus feszültségében, amelyben élt, hanem az Úr Jézus megváltó tetteiben, mely minden embernek, származási vagy állásbeli különbség nélkül, egyformán szól, mert mindegyikük egyformán rászorul... Így a „küriosz” (úr) és „doulosz” (rabszolga) közötti különbségnek csak relativ jelentősége lehet azzal a közösséggel szemben, mely mindkettőjüknek a Krisztusban való részesedést adja meg” (Theol. Wörterbuch z. N. T. II. 275. old.).

Ez az evangéliumnak, ez Krisztusnak tanítása a társadalmi kérdéssel kapcsolatosan. S igen szükséges volna, hogy ezt hívók és nem-hívók egyaránt figyelembe vegyék. Nagyon jól tudja e sorok írója, hogy egy materialista, nem-hívó ember számára nem sokat mondanak, még kevesebbet számítanak ezek a természetfölötti alapokon nyugvó kifejtések. De a keresztény hívők szemében a hit igazságai, az evangélium tanításai ezek, melyek az ő számukra tények és igazságok akkor is, ha más világnézeten levők nem fogadják el azokat... Megismétlem, hogy én ezekben a kérdésekben nem a saját hitemet kívánom másokra rákényszeríteni, hanem azt a dialógust folytatni, melyet Mihelics Vid megkezdett, s melyhez én a keresztény teológia alapján szóltam hozzá. S meggyőződésem, hogy egy materialista is figyelemmel lehet erre a természetfölötti szemléletre, mint ahogy az igazán keresztény ember is elismeri és tiszteli mindazt, amit a szociális társadalompolitika terén a materialista állam megvalósított.