

Apokalipszis

DEMETER M. ATTILA

Jellemz , hogy bár zsidók és keresztények egyként hiszik és vallják, a Biblia sehol nem említi, hogy Isten a világot a semmiből teremtette volna.

Maimonidésznél ráadásul még olyant is olvashatunk, hogy azok „a szentírási helyek melyek a világ teremtésére utalnak, nem számosabbak amazoknál, amelyek arra utalnak, hogy Isten test”. Éppen ezért – mondja – nem kell tekintettel lenni arra, hogy mit mond az Írás, mindettől függetlenül ugyanis „az az egész hit alapja, hogy Isten a világot a semmiből [...] hozta létre [...]”.¹

Hozzá kell tenni azonban, hogy a gondolat, miszerint Isten a világot a semmiből alkotta, mégiscsak szerepel egy helyütt a Szentírásban, mégpedig a Makkabeusok II. könyvében, ebben a (zsidók és protestánsok számára) apokrif vagy deuterokanonikus, görög nyelvű könyvben, ahol is az áll (7:28), hogy Isten a világot („a mennyet és a földet”) a „nemlétezéskből csinálta”. Hieronimus úgy fordítja latinra, hogy „fecit ex nihilo”.

A görög gondolkodásra, s ennek nyelvi szubsztrátumára kétségkívül az jellemző, hogy nem képes értelmezni sem a „teremtés”, sem pedig a „nemlétezés”, a „semmi” fogalmát.

A görög filozófia, valahányszor a semmiről beszél, úgy említi, mint a létezés tagadását, a létezés hiányát (Parmenidész: mé on), illetve mint a létezés től különböző valamit (Platón: hétéron).

Ugyanez a helyzet a „teremtés” fogalmával is, ami, ha meggondoljuk, mégiscsak furcsa, hiszen tudjuk, hogy ennek a gondolkodásnak a kezdetétől a létezés okainak keresése és kutatása jellemezte – ma úgy mondanánk: a racionális teológia.

Ennek ellenére a görög filozófia egyik legklasszikusabb dokumentuma, Arisztotelész *Metafizikája* mégis arra az

¹ Maimonidész: *A tévelygés útmutatója*. Logos, Budapest, 1997, 574.

állásontra helyezkedik, hogy a létezők önmaguk okai, s önmaguk alapján, önmagukban „állnak fenn” (hüppárkhón, énipárkhón). Mi sem idegenebb tehát ettől a gondolkodástól, mint a teremtő Isten eszméje.

A teremtés gondolata egyébként is botrány (a szó Páli értelmében²) nem csupán a görög, hanem általában a filozófiai gondolkodás számára.

A görög nyelv alapvetően két kifejezéssel tudja körülírni: az egyik a „poiein” ige, jelentése szerint „csinálni”, „alkotni” valamit; a másik a „ktizein”, esetleg „katartizein”: az első valamely város alapítását jelenti, a második a helyes irányítást vagy tökéletesítést.

Csinálni, alkotni, alapítani, irányítani, tökéletesíteni – ezek lennének tehát a teremtés görög szavai, megannyi példa arra a nyelvi ínségre, ami mindannyiszor úrrá lesz a görög gondolkodáson, valahányszor a teremtés gondolatával szembesül.

Úgy néz ki tehát, hogy a teremtés és az idő kezdetének gondolata nem jellegzetesen görög, még ha a semmiből való teremtés gondolata görög nyelven hagyatott is ránk.

De ha az idő kezdetének gondolata nem is, az idő végezetének eszméje – vélhetnénk – mégsem teljesen idegen a görög eszmevilágtól, amit az is bizonyít, hogy az utolsó órával (észkháté órá) foglalkozó teológiai diszciplína, az eszkatológia ma is görög nevet visel. Az „eszkhaton” (vég) azonban eredetileg egy matematikai sor legszélső elemét jelentette – aritmetikai kifejezés tehát, nem pedig teológiai vagy kozmológiai. Terminus technicus, az „apokatasztázisz”, aminek használata meglehetősen elterjedt volt a korai keresztény eszkatológiában már inkább megfelel a teológiai diskurzus kívánalmainak, bár jelentése egész egyszerűen: visszaállítás. Tulajdonképpen az asztrológiából adoptált szó, ahol azt a jelenséget jelöli, amikor egy csillag periodikusan visszatér kiindulópontjába. A kánoni iratokban azonban ritkán szerepel ez a szó (bár találkozunk vele, például az Ap. Csel. 3:21-ben), helyette az apostoli iratok szerinti rendszerint az „eszkhaton”-t használják, de még ez sem szabály. Péter például apokaliptikus hevületében így kiált fel: „A vége pedig mindenkinek [pántón dé tó télosz] közel van”. (I. Pét. 4:7) A „télosz” (cél) kifejezés, ha lehet, még félrevezetőbb, mint az „eszkhaton”, hiszen azt állítani, hogy minden dolgok vége a dolgok és a látható világ *célja* – értelmetlenség.

Mindez végül is csupán arra példa, hogy a kezdet és a vég, s ami a kettő között van, az ún. lineáris idő (vagy ahogyan ma

² „A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. A zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége.” (I. Kor. 1:22–24)

ismerjük: a történelem) gondolata meglehet sen idegen a görög gondolkodástól. Ennek feltehetőleg az oka, hogy mind a görög mitikus tudat, mind – ennek folytatásaképpen – a filozófia egy körkörös id - és történelemszemléletet kultivált. Az emberi dolgok, vélték a görögök, egy állandóan visszatérő körforgás szerint zajlanak, s a dolgoknak a természetből fogva megszabott rendjét csupán az új és új nemzedékek megjelenése zavarja meg. A változékonyság – gondolták –, ami mindaddig jellemzi a halandók világát, ameddig halandók, nem másítható meg, mert végső soron azon a tényen alapul, hogy a *neoi*, a fiatalok, akik egyben „újak” is, állandóan megzavarják a status quo stabilitását. A görögök – mondja Hannah Arendt³ – mindenféle vigasz és megnyugvás nélkül élték át a halandó dolgoknak ezt az örök változékonyságát, az állandó és megmásíthatatlan újakezdést és elmúlást, mi több, a görög filozófusokat éppen ez a tapasztalat győzte meg arról, hogy nem kell az emberi dolgok szféráját túlságosan komolyan venni. „Az emberi dolgok folyton változnak, de sohasem hoznak létre valami teljesen újat, ha van új a nap alatt, akkor az maga a világba beleszületett ember. De bármennyire is újak a *neoi*, a fiatalok, az újak a századok során egy lényegileg azonos természeti vagy történelmi látványba születnek bele.”⁴ A görögök tehát láthatóan egy olyan világrendben hittek, amelyben a dolgok újra meg újra visszarendeződnek eredeti állapotukba.

Igaz ez még akkor is, ha elismerjük, hogy az apokaliptikus korpusz sohasem jöhetett volna létre a görög filozófia jótékony megtermékenyítő hatása nélkül. Ez ugyanis egy pillanatra sem vonja kétségbe, hogy maga a gondolat viszont, a világ végezetének gondolata héber eredetű, s a későbbi judaizmus eszmevilágából származik.

Tudjuk, hogy az „apokalüptó” a héber „gala” fordítása,⁵ s ekképpen az „apokalüpszisz” ugyanezen kifejezés származékszavának fordítására szolgál: jelentése szerint „felfedés”, „leleplezés”. Gyakorlatilag bárminek a felfedését és leleplezését jelentheti, nem csupán azoknak a szörnyűséges jegeknek és jeleknek a láttatását, amelyek a világ végét vetítik el. Jelentheti például egész egyszerűen a hajfűrt eltávolítását, ha valakinek valamit a fülébe akarunk sügni. De jelentheti ugyanakkor a nemi szerv felfedését is. Ez utóbbi példa megmutatja, hogy maga a felfedés gesztusa adott esetben szörnyűségesebb lehet, mint az, amit a felfedés láttat. Nincs iszonyatosabb bűn annál – tudjuk ezt a Levitikus könyvéből, vagy Noé történetéből –, ha valaki felfedi apja szemérmét.

³ Vö. Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa, Budapest, 1991, 36.

⁴ Uo.

⁵ Jacques Derrida: A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangneme I, in: *Minden dolgok vége*. Századvég-Gond, Budapest, 1993.

Az „apokalüpszisz” tehát tág jelentésű szó, s a világ végezetét hirdető jelekre és jegyekre való alkalmazása csak János hatalmas és lenyűgöző látomása óta megszokott.

Az a fajta azonban, az apokaliptikus irodalom korábbi János könyvéénél, s ennek a hatalmas korpuszhoz, az álomlátók irodalmi hagyatékának János apokalipszise csupán egyik, bár kétségkívül lenyűgöző alkotása. Ez ugyan nem feltétlenül János eredetiségét dicséri, inkább a redaktori kvalitásait.

Hogy maga a világ végezetének gondolata honnan származik, az máig bizonytalan, rendszerint Dániel könyvére szokás hivatkozni, mint az apokaliptikus irodalom első fogalmazványára. Emiatt egyébként Dániel könyve kissé el is üt az egyéb prófétai iratoktól, bizonyítékaul annak, hogy a vég gondolata a prófétai kor zsidó hitvilágától még idegen.

A zsidók számára a próféták korában a történelem még Isten önkinyilatkoztatásának, enunciációjának egyik formája (akárcsak a törvény), éppen emiatt nehezen valószínűsíthető, hogy ennek bármikor, bármilyen formában is vége szakadna. Isten folyamatosan jelen van a történelemben, vezet és irányít, s ez azt eredményezi, hogy ez a történelem eredendően értelmes és célirányos.⁶ A történelemnek tehát van célja, de ez a cél seholy másutt nem képzelhető el, mint magában a történelemben. A történelem alanya a fokozatosan nemzetté kovácsolódó nép, célja pedig az Izráel – az Istennel vetélkedő nép – fiainak megígért tejvel és mézzel folyó Kánaán. Az eszkatológikus szempont beemelése ebbe a történelemértelmezésbe masszívan csupán a rabbinikus kor irodalmában figyelhető meg, s ez minden bizonnyal a történelmi nyomorúság és megpróbáltatások számlájára írható. Magának az apokaliptikus gondolatnak a *tartalmi* elemei azonban – úgy tűnik – a görög gondolkodásból, közelebbről a sztoikus filozófiából származnak. Egyes sztoikus gondolkodók szerint a világ jelenlegi állapotában törvényszűrés mártalékává válik, s ez egyben egy új körforgási ciklus kezdetét fogja jelenteni. A periodikus világégés következtében – olvashatjuk Zénon 34. fragmentumában – ugyanazon emberek lépnek fel ismét ugyanazon körülmények közepette: Anütosz és Melétosz mint bevádolók, Buszirisz azért, hogy az idegeneket megölje, Héraklész pedig abból a célból, hogy a maga munkáit elvégezze. Bármennyire is igyekezett tehát a görög gondolkodás a két ciklus közötti időt historizálni, lényegében mégis megmaradt a kozmikus körforgás eszméjénél. A cikluselméletben elbújtatott apokaliptikus szempont radikális átértelmezése végső soron a rabbinikus kor eszkatológikus irodalmának köszönhető.

⁶ Itt, és a zsidó történelemfelfogás további jellemzésében Rudolf Bultmann méltán híres könyvére támaszkodom: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Budapest, 1994.

Amir I a sztoa úgy számolt be, mint az új ciklust el revetít katalizmáról, az az átértelmezés nyomán, az apokaliptikában a vég, a világ és az id végezetének el jelévé válik. Ez a gondolat egyébként nem mentes minden ellentmondástól. A prófétai történelemfelfogás azt tanította, hogy a történelemnek immanens célja van: az ígret földje. Ezt a célt nem lehet minden további nélkül a vég gondolatával helyettesíteni, hiszen ez arra az abszurd feltevésre vezet, hogy az értelmes történelem célja a történelem vége – vagy fordítva.

Másfel I, a vég nem lehet immanens már csak azért sem, mert ez a vég historizálását eredményezné, azaz arra a gondolatra vezetne, hogy a vég, az utolsó id folyamatos, és valamilyen – közelebbi I meghatározhatatlan – értelemben történeti.

A vég gondolata következőképpen úgy jelenik meg, mint ami kívül esik a történelmen, és a történelem vonatkozásában transzcendens. Az apokaliptikus korpusz népszerű és elterjedt megfogalmazása szerint a vég: „ítélet” – esetenként „végítélet”. „A jelen világ nem végállapot, a dicség nem állandó benne, ezért imádkozik, aki tud, a bukácsolókért” – olvassuk Ezdrás IV. könyvében. Majd a folytatás: „Az ítélet napja azonban a jelen id nek beteljesedése lesz, és az eljövendő örök id nek kezdete, amelyben megszűnik a pusztulás, elvész a zabolátlanság, kiirtatik a hitetlenség, de megjelenik az igazságosság, feltámad az igazság. Így hát akkor senki sem könyörülhet meg azon, aki az ítéleten vesztesnek bizonyult, alá sem merítheti azt, aki győzelmet aratott.”⁷ (IV. Ezdr. 7)

A vég gondolata kétségkívül hoz új szempontot a történelem értelmében. Szemben a korábbi elképzeléssel, mely szerint a történelem alanya egyértelműen a nép vagy a nemzet, az ítélet alanya mindig az egyén. A vég perspektívája eloldozza a közösségi kötelekeket („senki sem könyörülhet”), és az evilági állam helyett az igazak és hamisak transzcendens gyökér koinóniáját, kvázi-transzcendens kolóniáját hozza létre.

Mindazonáltal, noha az apokaliptikus intonáció kétségkívül sajátja a rabbinikus kor irodalmának, igazán hangossá, majd-hogynem „fülsért en hangossá”, miként Derrida is mondja, a kereszténységben válik. És nem csupán azért, mert a keresztény kor irodalma asszimilálja a későbbi judaizmus eszmevilágát, hanem azért, és *mindenekel tt* azért, mert a kereszténység eredendően, tudatosan és szándékosan apokaliptikus szektaként fogta fel önmagát. Az új szövetség, Isten abszolút önkinyilatkoztatása, Jézus a történelem vége: „Mikor pedig eljött az id nek teljessége [tő pléromá tou khrónou] kibocsátotta Isten az Fiát.” (Gal. 4:4)

A keresztények valamilyen értelemben az id k végezetét élik, vagy ahogyan Bultmann fogalmaz, a „vég folyamatosságában”

⁷ Az apokaliptikus korpusz könyveire a magyar kiadás alapján hivatkozom: *Apokrif apokalipszisek*. Telosz, Budapest, 1997.

élnék. Ezt megérteni interpretációs feladatnak sem csekély, még nehezebb azonban a jövő nélküli perspektívát életgyakorlattá formálni.

Interpretációs feladatként nyilvánvalóan az id , a vég-id , a „köztes id ” vég és vég között, a „folyamatos vég” jellegének, természetének és karakterének megértése tornyosul minden későbbi keresztény értelmezés előtt.

Erre tesz kísérletet a latin nyelvű kereszténység két kiváló intellektusa, a donatista Tyconius, majd az exegetikai szabályaiából levonva a megfelelő tanulságot, Augustinus, aki hatszáz éven át volt a nyugati keresztények kizárólagos tanítója.

Augustinusnak Tyconius-hoz való viszonya meglehetősen ambivalens, amit Tyconiusnak az egyházon belül elfoglalt sajátos helyzete magyaráz. Mint donatista az igazhiteliek szemében természetesen eretnek, ámde olyan eretnek, kit a donatista zsinat végül is kiközösített. Mondják, hogy teológiájában már korán eltávolodott donatista társaitól, s az egyetlen ok, amiért haláláig kitartott donatizmusa mellett az volt, hogy nem értett egyet azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével az egyház a helyes útra kívánta téríteni a donatista szakadókat; jelesül a terrorral és a megfélemlítéssel. Úgy gondolta, hogy ezek összeegyeztethetetlenek a felebaráti szeretet keresztényi hitelvél.

Augustinus megítélésében jól tetten érhető a kétség. Egyfelől nyíltan megrója Tyconiust eretneksége miatt: „Egy bizonyos Tyconius, ki a donatisták ellen cáfolhatatlan írásokkal vitézkedett, bár jómaga is donatista volt, s ki abban mutatta szíve szörnyő oktalanságát, hogy nem akart végképp hátat fordítani nekik, könyvet szerzett, s azt »Szabályok könyvének« címezte”.⁸

Másfelől viszont Augustinus, aki tudvaleg legfennkölt elme, „ingenium erectionis”, nem tud ellenállni a „Liber regularum”-ban lefektetett szabályok intellektuális csáberejének: „ha szemügyre vesszük – mondja – [Tyconius] fejtegetése nyomán ezeket a szabályokat, látjuk, hogy valóban jó szolgálatot tesznek ezek a rejtettebb isteni kijelentések föltárásában”.⁹

Tyconius maga hét szabályt sorol fel, ebből Augustinus számára láthatóan a hatodik a legfontosabb, ez viszont a maga során a negyedikre és az ötödikre épül.

A negyedik szabály „Az egyes és az általános” címet viseli (De specie et genere), s maga Tyconius így jellemzi: a Szentlélek, aki a hitet tette az igazság zálogává, némelykor titokzatosan beszélt, mégpedig oly módon, hogy elrejtette az egyest az általánosban. Akiben megvan az isteni kegyelem, s az isteni kérügmára adott válasz, a hit, az tudja, hogy mikor és hol kell az egyes helyett az általánost érteni, vagy fordítva. A „De temporibus” (Az idők)

⁸ Augustinus: *A keresztény tanításról (De doctrina christiana)*. Budapest, 1944, 185.

⁹ Uo.

néven ránk hagyományozott ötödik szabály a „szünekdokhé” trópusának jelenlétére hívja fel a figyelmet a szent szövegben, s a Bibliában található id i mennyiségek értelmezéséhez ad kulcsot. Els és legfontosabb észrevétele Tyconiusnak ezzel kapcsolatban, hogy „az id i mennyiségeknek a Szentírásban gyakran misztikus jelentésük van”, s ez leginkább a „szünekdokhé trópusában” rejlik.¹⁰ „A szünekdokhé – f zi hozzá – azt jelenti, hogy rész áll az egész [...] helyett”, vagy, ahogy Quintilianus „kiegészíti”, a faj a nem helyett. Az id tartamoknak tehát nincs feltétlenül valós kronológiai értékük, el fordulhat, hogy ezek csupán „misztikus” jelentéssel bírnak. Amennyiben így áll a helyzet, akkor az id tartamok a szünekdokhé trópusa szerint értelmezend k, azaz, úgy kell olvasni ket, mintha a rész állna az egész helyett, vagy (esetleg) a faj a nem helyett.

Végezetül a hatodik, s egyben Augustinus számára a legfontosabb szabály, a „Recapitulatio”, ami az el z két szabályt az utolsó órára vonatkoztatja.

Tyconius szerint is a „legfinomabb” pecsétje ez a titkoknak mindazok közül, „amelyekkel a Lélek a törvényt lepecsételte”.¹¹ A szabály lényege, hogy némely dolgot vagy eseményt, ami az Írás szerint más, korábbi eseményeket követ, nem ezek folytatásaként, hanem ezek ismétléseként, egyfajta summázataként (rekapituláció) kell érteni. Rendszerint olyan eseményekr l van szó, amelyeket a szöveg az „akkor, abban az órában, azon a napon, abban az id ben”¹² nyelvi fordulattal vezet be.

Tyconius példaként hosszan idéz egy Lukácsnál található apokaliptikus szöveghelyet: „Amely napon kiment Lót Sodomából, t z és kénk esett az égb l, és mindenkit elvesztett. Ezenképpen lesz azon a napon, melyen az embernek Fia megjelenik. Azon a napon, aki a háztet n lesz, és az holmija a házban, ne szálljon le, hogy elvigye; és aki a mez n, azonképpen ne forduljon hátra. Emlékezzetek Lót feleségére!” (Lk. 17:29–32)

Figyelembe véve, hogy a szöveg egy felszólítással végz dik, s feltéve, hogy ez a felszólítás a megigazulásra vonatkozik, kézenfekv a kérdés, hogy vajon megigazulni csupán az „utolsó órában” kell-e, „abban az órában” vagy „azon a napon”, amelyben vagy amelyen az Úr megjelenik, vagy már most, a jelen id ben is kötelessége minden kereszténynek az „emlékezés Lót feleségére”, azaz az emlékezés arra, hogy az új szövetség radikálisan eltörölte az emlékezés kötelességét. Hiszen alig pár sorral alább azt olvassuk (Lk. 18:29), hogy aki Lót feleségére

¹⁰ Tyconius: *Szabályok könyve*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997, 64.

¹¹ Uo. 73.

¹² Uo.

emlékezik, elhagy szül t, testvért, feleséget és gyermeket az „Isten országáért”.

Tyconius kérdése tehát jogos: „Vajon abban az órában nem szabad visszafordulni a holmiért és kell Lót feleségére emlékezni, amikor az Úr megjelenik eljövételében – nem pedig mielőtt megjelenik? Az Úr nemcsak azért parancsolta ezeket arra az órára, amelyben megjelenik, hogy az igazságot kedvesebbé tegye, elrejtve azt a kérdés köd közele, hanem hogy megmutassa: az a nap, vagy óra a teljes idő. Ugyanabban az órában – vagyis időben – kell ezeket betartani, de mielőtt megjelenik.”¹³

Az „abban az órában” tehát az idő teljességét jelenti, nem folytatása, csupán rekapitulációja az időnek. Mint minden óra, így az „észkhaté órá” is része az időnek, „misztikus” jelentése szerint az idő egésze helyett áll. Legalábbis így következik ez a „szünekdoxhé trópusából”.

Augustinus, miután teljes egészében idézi Tyconius iménti fejtegetését, megerősíti, de egyben tovább is viszi ezt a következtetést: „Tehát maga az Evangélium hirdetésének ideje egész az Úr megjelenéséig az az óra – mondja –, amelyben mindezt teljesítenünk kell. Mert az Úr megjelenése is hozzátartozik ugyanahhoz az órához, mely az ítélet napjával nyeri végét”.¹⁴ Egy óra tehát, ami egy nappal nyeri végét.

A vég tehát, „az az óra”, amelyben az „Úr megjelenik”, az egész idő, tulajdonképpen az egész keresztény idő („az Evangélium hirdetésének ideje”), s ekképpen ez az óra, az „észkhaté órá” mindig is itt van, előttünk és mögöttünk, hiszen valamilyen, „misztikus” értelemben azonos az idő teljességével.

Az az idő, ami mindig is itt van, de ami ugyanakkor mindig csupán közeleg, úgy azonban, hogy már el is múlt, nem más, mint az idő lényegeként felfogott pillanat, a „most” [nunc] amint azt Augustinus másutt részletesen is kifejti (vö. Vallomások, XI. könyv, XV. fejezet).

Csak hogy ez a most, a pillanat – és ez a bölken –, ha „nem zuhanna múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Ha tehát a jelen csak úgy lehet idő, ha múltba hanyatlík, miképpen mondjuk róla, hogy létezik? Hiszen létezésének oka éppen az, hogy nem lesz. Nem mondjuk tehát valóságos időnek, csak úgy, ha arra törekszík, hogy majd ne legyen”.¹⁵

Amaz idő tehát, az utolsó óra, a pillanat, amikor mindennek vége, tulajdonképpen fikció – de meglehet, hogy általában idő sincs már, hiszen az idő „lényege”, a pillanat nem létezik; nincs tehát idő, itt a vég, elmúlt már, de még mindig közeleg.

¹³ Uo.

¹⁴ Augustinus, i. m. 206.

¹⁵ Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1987, 359.

Ami viszont még ennél is fontosabb, s voltaképpen ez az, ami igazán fontos, az nem az id, hanem a felkészülés, az örökös készenléti állapot, az ébrenlét. A keresztény ember létmódja a folytonos készenlét, felkészülés egy pillanatra, ami talán soha nem jön el, bár mindig közeleg. Miként Pál mondja: cselekedni kell, és *most* kell cselekedni, mert „most van az üdvösség napja”, „most van a kell id [nún kairosz]”. (II. Kor. 6:2) Vagy ugyan, ugyanott: „A kell id ben meghallgatlak, s az üdvösség napján segíték rajtad. Nos, most van a kell id, most van az üdvösség napja.”

Pál azonban nem eredeti, hiszen mindösszesen Ézsaiás prófétát parafrazálja: „A kegyelem idején meghallgatlak téged, és a szabadulás napján megsegítelek.” (Ésa. 49:8) A próféta szavainak azonban látható módon nagyon is konkrét történelmi jelentése volt: egy eljövendő – vagy a remények szerint egykor majd bekövetkező – történelmi momentumra, a babilóniai fogságból való szabadulásra tett ígéretet. Pál lefosztja a próféta szavairól a történelmi utalást, és úgy fogalmazza át, hogy azok meggyőző módon az üdvösség id tlen reményét szólaltassák meg: a kell id ben meghallgatlak, s az üdvösség napján segíték rajtad.

De hát mikor is van – kérdezhetnénk – a kell id, a kairosz? – Nos, úgy néz ki, hogy *most* – *mindig* most. A *kairosz* fogalma – mint tudjuk – jellegzetesen görög, s a görög filozófiai gondolkodás terméke. Az „emberi dolgoknak”, vélték a görög filozófusok, köztük Arisztotelész is, megvan a maguk ideje: tettek és beszédnek egyaránt. A nem kell id ben mondottaknak vagy cselekedetteknek, legyenek azok bármennyire is helyénvalóak egyébiránt, nincs foganatjuk. Az okos (fronimosz) embernek éppen ezért az a legfontosabb erénye, mondja Pittakhosz, hogy képes mindenben felismerni a kell id t.

Pál átértelmezi a görög kairoszt: számára a kell id az örökös most, a pillanat, és pedig – természetesen leg – mindig a legutolsó, hiszen a pillanat – miként Augustinus is állítja – mindig arra törekszik, hogy majd ne legyen. S ha emberi életünk valóban mindenkor erre az utolsó pillanatra vonatkoztatott – és keresztényi szempontból kétség sem férhet ehhez –, akkor ez az élet valóban jöv tlen s az emlékezés kötelessége nélkül való. A keresztény ember számára a jöv t egyedül az üdvösség reménye jelentheti, jelene pedig örökös készenlét, felkészülés valamire, ami talán soha nem jön el. „Vigyázz” – hangzik János tolmácsolásában Jézus figyelmeztetése –, mert „ha nem vigyázol, úgy érkezem, mint a tolvaj, és nem tudod, melyik órában [poian hórán] leplek meg”. (3:1-3)

Demeter M. Attila

Nem véletlen tehát, hogy maga Augustinus is éppen Jánost citálja, aki állítólag már (még? most?) az „apostoli id kben”¹⁶, így „kiáltott fel”: „Fiacskáim [Páidía]! Itt az utolsó óra [Észkháté hórá észti]”. (I. Jn. 2:18)

Szó szerint: utolsó óra van.

¹⁶ Augustinus: *A keresztény tanításról*, 206.