

Hankovszky Tamás

Az idő és a történelem keresztény felfogása

In *Teológia* 45 (2011)3-4. 151-159.

A kereszténység időélményének és történelemfelfogásának legalább három rétege és forrása van. Egyrészt a keresztények is részesei az idő azon tapasztalatának, amely az egész emberiség vallásos közkincsének tekinthető és a primitív vallásoktól a világvallásokig gyakorlatilag mindenhol megtalálható. Másrészt a keresztény idő- és történelemszemlélet zsidó gyökerekkel rendelkezik, végül a Krisztus személyébe és jelentőségébe vetett hitből is fakadtak a történelemre vonatkozó sajátos belátások. A történelem teológiájában tehát a speciálisan keresztény jegyek nem egyszerűen felváltották a zsidó vonásokat, mint ahogy az összetéveszthetetlen zsidó látásmód sem küszöbölte ki, hanem magába integrálta az idő általános vallási megközelítésmódját. Ennek eredményeképpen a kereszténységben összetett, sőt antinomikus időfelfogás alakult ki, amelyet egyszerre jellemez a ciklikusság és a linearitás, a történelem beteljesedtségének tudata és a beteljesülésre való várakozás. A legjobban tesszük, ha a három fő aspektust egyesével vesszük szemügyre.

1.

Mircea Eliade nyomán¹ megállapíthatjuk, hogy a vallásosság az idő sajátos tapasztalatával jár együtt. Ez legtisztábban az archaikus vallásokban érhető tetten, ahol a bonyolult teológia és a kifinomult spekuláció még nem fedte el és nem módosította a vallásos időérzékelés alapmotívumait. Az archaikus népek kultúráit vizsgálva nyilvánvalóvá vált, hogy az idő számukra nem homogén. Életük két szinten játszódik: egyrészt a profán, másrészt a szent időben, vagyis az ünnepek idejében, amely újra és újra megszakítja a köznapok sorát. A kétféle idő között ontikus különbség van: az ünnep és a köznap nem ugyanabba az időfolyamba tartozik. A szent idő a profán idő egyik esemény-pontjával sem állítható az előbb-utóbb-együtt viszonyba, hanem más dimenziót testesít meg. A profán idő múlta, jelenre és jövőre tagolódik és megfelel a modern deszakralizált világ gyakorlatilag egyetlen idejének. A szent idő – az istenek, a kultúrateremtő hősök kora – viszont változatlan, időtlen és minden örökké történik benne. Annyira különbözik a profán időtől, hogy csak analógiásan mondható időnek. Ennek ellenére lehetséges az átjárás a két szféra között: az ünneplő ember átléphet az időtlenbe, és ott az istenek „kortársává” válhat. Az ünnep lényege éppen az, hogy kiemelkedünk a profán időből, „vissza” vagy még inkább „át” oda, ahol az eredet gazdagságával lehet feltöltődni. Az ünnep nem emlékezés vagy valaminek gondolatban

való felidézése, hanem valóságos újraélése, megismétlése annak, ami „valaha” (a szent időben) megtörtént.

Az átlépés a profán időből és szférából a szentbe az *ismétlés* által valósul meg. Azáltal, hogy újra végrehajtják azokat a cselekedeteket, amelyeket az istenek *in illo tempore* tettek. Az „ismétlés” persze ebben az összefüggésben félreérthető kifejezés. Akkor értjük jól, ha úgy tekintjük, hogy a „későbbi” cselekedet nem a hasonlóság, hanem az azonosság viszonyában áll a „korábbival”, a mintaadóval. A megismételt cselekedetnek külső megjelenési formájában semmiben sem kell különböznie a mindennapi aktusoktól, mégis a szertartásba ágyazottság és a szentségtől átitatott légkör metafizikai „átlényegülést” eredményez.

A kereszténységben – zsidó örökségként – módosított formában él tovább ez az archaikus időkonceptió. Az „eredet ideje”, tehát a vallásilag jelentős, léttel telített idő immár nem valami *mitikus* ősidőbe helyezendő, tehát nem az időegyenesről független, „a mellett” létező tartományba, hanem a *történelem* egy jól meghatározott pontjába. Ha ugyanis Isten valóban emberré lett, akkor a szentség, a teljesség többé már egyáltalán nem a világon kívül keresendő, hanem közénk jött, ebbe a térbe és ebbe az időbe.

Bármilyen mélyrehatóak is legyenek a teológiai következményei annak, hogy a szent idő a kereszténység számára nem különül el a történelemtől, hanem annak tartományába esik, az archaikus vallásos időélmény a kereszténységben is megőrződött. Legalábbis a katolikusok számára például az ünnepek továbbra is ismétlést jelentenek, csak hogy nem egy időn kívüli esemény megismétlését, hanem egy olyanét, amely a történelem egy korábbi időpontjában játszódott le. Leginkább azokét a napokét, amikor Isten Jézusban kitüntetett módon is jelen volt a földön. Emellett például ádventben megismételjük Isten népének ószövetségi várakozását a Messiásra, továbbá az egyház évszázadai alatt bekövetkezett, a szentek életéhez kötődő példaszzerű eseményeket. A katolikus egyházi év – nem feledve, hogy a jelen is az üdvtörténet egzisztenciálisan páratlan jelentőségű pillanata – úgy tagolja az időt, hogy minden napot az üdvtörténet valamelyik központi hajdani eseményéhez rendel, és éppen ezzel, az ünnepi ismétléssel segíti a hívőt, hogy megfelelhessen a jelen kihívásainak. Ezen felül pedig Jézus halálának és feltámadásának ünneplésével a szentmisében napról napra jelenvalóvá teszi a világban Krisztust.

Ezen az ünnepeken nem az időben való egyszerű visszatekintés, emlékezés történik, hanem ismétlés. Amikor például valaki nagyböjtben bűnbánattal és böjtöléssel készül a húsvéti eseményekre, akkor ezt nem azért teszi, hogy jobban tudjon *emlékezni* arra, ami Poncius Pilátus alatt történt, hanem azért, mert fel akar készülni arra az eseményre, ami, bár kétezer éve már megtörtént, most ismét meg fog történni a hívővel. Számos példát lehetne

még felhozni. A Faludi Akadémia rendezvényén hadd említsem egyedül névadójának, Faludi Ferencnek *A fészülethez* című versét, amelyet *Keresztények sírjaitok* címmel ma is énekelnek a katolikusok. A szöveg azt állítja, hogy Jézus szenvedését „Aki látja és nem sír, / Élő hittel az nem bír.” Nem az emlékezést, az élénk fantáziát, még csak nem is az empátiát, hanem a hitet, a vallásosságot kéri számon ez az ének. A nagypénteki ünnepen ma részt vevő vallásos ember ugyanis a szertartás alatt nem a XXI. században van, hanem az események kortársává válik, és azért kell sírnia, mert éppúgy, mint az apostolok, nem ismeri a *jövőt*: nem tudhatja, hogy Jézus ügye nem vallott végérvényesen kudarcot, mert ő harmadnapra dicsőségesen fel *fog* támadni. A hívő tehát nem visszaemlékezik Jézus kivégzésére, hanem jelen van azon.

Mindaz, amiről eddig beszéltem, a keresztény időfelfogásnak csak az egyik aspektusát jelenti. Elvétjük az idő és a történelem keresztény felfogásának antinomikus teljességét, ha túlhangsúlyozzuk ezt az aspektust. Ez történt például Kierkegaard esetében, aki állítja ugyan a szent idő történelmi jellegét,² de az egész történelemből csak egyetlen kitüntetett pontot, Jézus életének szent idejét hajlandó jelentőségteljesnek elfogadni. Azt az időt pedig, amely elválaszt bennünket Jézustól, Kierkegaard értéktelennek, jelentéktelennek tekinti. Krisztus „földi jelenléte sohasem válik múlttá, így aztán mind elmúltabbá sem – ha egyáltalán van még hit a földön, mert ha nincs, akkor persze máris hosszú idő telt el azóta, hogy élt.” A hívőnek ugyanis „éppoly egyidejűnek kell lennie az ő jelenlétével, mint a korabelieknek: ez az egyidejűség a hit feltétele, közelebbről meghatározva pedig maga a hit.”³ Kierkegaard valójában azt a követelményt fogalmazza meg, hogy éljünk állandóan az ünnepben, és nem akar tudomást venni a hétköznapiak realitásáról. Azáltal szünteti meg a szent és a profán váltakozásából adódó ciklikusságot, hogy elvitatja a profán, vagyis a hétköznapi létjogosultságát.

Úgy vélem, a Krisztussal való egyidejűségnek az ünnepekben és az imádságban átélhető valóságát feltétlenül el kell ismerni, de egy teljesebb keresztény időtapasztalat alapján tiltakozni kell az ellen, hogy a történelemnek a minket Jézustól elválasztó szakasza az üdvösség, vagyis az Istennel való kapcsolat szempontjából jelentéktelen, hétköznapi életünk pedig egyenesen illegitim lenne. Egy teljesebb, de bonyolultabb időfelfogás a ciklikusságot nem úgy haladja meg, hogy megtagadja a profán hétköznapiakat, hanem úgy, hogy felértékeli, vallásilag jelentőssé teszi őket.

2.

A hétköznapi és a történelmi idő felértékelésének gondolata a kereszténység zsidó gyökereiből származik. Az ószövetségi időélmény ugyanis két komponensből ötvöződött

össze. Egyrészt a zsidóság sem szakított teljesen az imént vázolt archaikus vallásos időszemlélettel és megőrizte az ünnep, vagyis a szent események megismétlésének hitét. Amikor például a Misna úgy rendelkezik, hogy „Minden időben mindenki tekintse kötelességének, hogy úgy nézzen magára, mint aki maga vonult ki Egyiptomból”,⁴ akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a zsidóság is ismeri a szent múlttal való egyidejűség lehetőségét. Az ünnepek állandó ismétlődése pedig bizonyos mértékig ciklikus struktúrát ad az időnek.

Van azonban az időélménynek egy másik, sokkal jelentősebb eleme is. Ez pedig azt eredményezi, hogy a zsidó időszemlélet *alapszerkezetét* mégsem a ciklikusság szabja meg. Az idő a zsidók számára már csak azért sem lehet alapvetően ciklikus, mert az az idő, amelyet a visszatérő ünnepek megszakítanak, nem áll olyan éles ellentétben az ünnep szent idejével, mint az archaikus felfogás véli, és így nem válhat uralkodóvá a jelentős és a jelentéktelen pillanatok ciklikus váltakozásának élménye. A szent és a profán éles szembenállását az tompítja, hogy egyrészt az ünnep alkalmával megismételt szent idő nem mitikus, a szokványos időfolyamon kívül eső valóság, hanem éppúgy történelmi jellegű, mint a hétköznapok sora, másrészt az ünnepek közötti időszakok is megszentelt idők.

Teljes összhangban azzal az általános vallási képzetel, hogy az időt az teszi szentté, hogy benne az istenség van jelen, a zsidóság azért értékelhette fel a korábban használt terminológiával profánnak nevezett időt, mert egyáltalán nem érzekelte profánnak, Istentől elhagyottnak. Az idő egésze szent, mert minden pontján lehetőség van az Istennel való találkozásra. Az ószövetségi időfelfogás e második, döntő komponense szerint egyáltalán nem kell hátat fordítani a mindennapi élet világának, hogy kierkegaard-i módra folytonosan az idő egy múltbeli pontján váljunk egyidejűvé az Istenséggel, de még csak nem is kell kivárni, míg a visszatérő ünnepek újra jelenvalóvá teszik az Istent az emberek világában, mert ő állandóan megtapasztalható a nép életében megnyilvánuló történelmi tettei által. Az Ószövetség népe Istent a történelem urának hitte, és a történelmi idő eseményeiben, a háborús sikerekben vagy vereségekben, a személyes jólét vagy balsors tapasztalatában élte át a vele való kapcsolatot. Az istenkapcsolat ideje tehát éppen annyira a hétköznapi jelen, mint a múlt.

Mindazonáltal hiba volna alulértékelni Isten múltbeli nagy tetteinek jelentőségét a későbbi nemzedékek szempontjából, hiszen az atyák történetéhez való kötődés a nép identitásának egyik alapja, és mert az ünnepek rendszere és a gondosan ápoltság hagyomány továbbra is az egyes ember élményvilágába építi a múltat. Ám a zsidó valóságtapasztalat és időélmény legjelentősebb vonása mégis az itt és most közegében megvalósuló, tehát jelenbeli és evilági istenkapcsolat lehetőségének hangsúlyozása.

Az ószövetségi időkonceptiót nagyban meghatározza, hogy az időt strukturáló istenkapcsolat az ember és az Isten *szabadságából* fakadó bonyolult összjáték eredménye. Az, hogy szabad felekről van szó, azzal jár, hogy az egymást követő események kiszámíthatatlanok, egyediek és megismételhetetlenek, és így minden pillanat soha vissza nem térő sajátos, történelmi lehetőség. Ezért van az, hogy az időre vonatkozó döntő tapasztalatot nem annyira a hajdani példaszzerű események ismétlése uralja, hanem inkább az ember bűn és megtérés között ingadozó cselekvése és Isten ezzel összefüggő mindig új közbelépése a világban. Az idő, amelynek érzékelése és mérése a benne végbemenő változások segítségével történik, így már nem csak és elsősorban nem kozmológiailag, a természeti jelenségek ciklikus váltakozása segítségével fogható fel, hanem historizálódik. Két szabad partner interakcióinak következményeként előálló mindig új események folyamaként jelenik meg.

Az idő ószövetségi teológiájának alapvető belátása éppen az, hogy létezik valódi újdonság. Nemcsak valóságos, de változatlan, időtlen múlt van és változékony, de lényegtelen jelen, mert az idő előre ki nem számítható újszerű események soraként élhető meg. S mivel nemcsak az ünnep, de a hétköznap is eredendően az Istennel való kapcsolat közege, ezért a történelem minden pillanata szent. Ez a történelmi idő felértékelését jelenti. Azt a tudatot hozza magával, hogy a történelem lényeges, a múltból ki nem számítható, arra nem redukálható események színtere. Az ember üdvösségének sorsa a jelenben dől el, ezért minden perc morálisan jelentős.

Mivel a történelemben létezik valódi újdonság, az Ószövetség népe nemcsak a múltba visszapillantva tájékozódik, hanem előretekint az új eseményekből kibontakozó jövő felé is. A jövőre irányultság a zsidó időfelfogás karakterisztikus jegye. A választott nép történetét végigkísérik az ígéret, kedve az Ábrahámnak adott ígérettől, a megígért országon át a Messiásra vonatkozó ígéretig. Ezek és az Istentől kapott prófécia arra engedtek következtetni, hogy Istennek valamilyen terve van a néppel, amelyet a történelem folyamán akar megvalósítani, és ezért az események irányítójaként, uraként lép fel. Az Ószövetség azonban egyszersmind a nép hűtlenségének és az isteni vezetésnek való ellenállásának a történeteként is olvasható. A történelem tehát olyan célra irányul, amely az isteni vezetés, az emberek hűtlensége, illetve a büntetés és a megbocsátás dialektikájában valósul meg. Ezért a próféták üzenete mindig egy nyitott alternatívát vázol fel, és azzal számol, hogy az embernek hatalmában áll választania jó és rossz között. Hogy ténylegesen mi fog történni, az nem eleve meghatározott. Az embereknek van módjuk elkerülni azokat a katasztrófákat, amelyeket a

próféta kilátásba helyez. Ilyen módon az isteni terv beteljesülése, a történelem célba érése, vagyis az üdvösség, nemcsak Istenen, hanem az emberek engedelmisségén is múlik.

A kereszténység számára az ószövetségi időfelfogás több aspektusa is meghatározó jelentőségűnek bizonyult. Először is az, hogy az Ószövetség általános elhatárolódása a mitológiától a mitikus ősidő koncepciójának elvetését eredményezte, ennek következtében pedig az egyedül valóságosnak elismert történelmi idő töltődött fel azzal a jelentőséggel, amelyet az archaikus koncepcióban a szent idő hordozott. A keresztények számára is minden pillanat az Istennel való együttlét megragadott vagy elszalasztott lehetőségét rejti magában, így minden pillanat az üdvösség történetébe ágyazódik. A másik döntő pont, hogy az idő immár nem egy kör képét ölti, hanem egy egyenesét. Nincs egyetértés a kutatók között, hogy olyan egyenesre kell-e gondolnunk, amelynek kezdete és vége van, vagy inkább mindkét irányban végtelen időt kell elképzelnünk,⁵ abban azonban nincs vita, hogy a Biblia szerint a teremtéssel valami elkezdődött, ami egy meghatározott cél felé tart. A keresztények ezt a célt Jézus Krisztussal látták elérkezni, mert úgy találták, hogy ő azonos az ószövetségi ígéretek Messiásával.

A bevezetőben a keresztény idő- és történelemfelfogás három forrását említettem, amelyek közül a második a zsidó örökség volt. Erről azonban az eddig elmondottakkal még csak részben adtam számot. A Krisztus születését megelőző mintegy két évszázadban kialakult ugyanis egy olyan látásmód a zsidóságon belül, amely főképp apokrifekben maradt ránk, de megjelenik néhány kanonikus írásban is, és nagyban meghatározta az első keresztények gondolkodását. Ez az úgynevezett apokaliptikus időfelfogás nagyban különbözik az Ószövetség évszázadait végigkísérő prófétikus történelemértelmezéstől, amelyet a meglévő isteni terv ellenére is a nyitott jövő gondolata jellemezett, lévén az üdvösség és a végső beteljesedés a nép engedelmisségének a függvénye. Az *apokalüpteó* görög ige viszont azt jelenti, hogy felfedni, leleplezni. Az apokaliptikus irodalomban a jövő történéseinek leleplezéséről, hatásos képekkel való ábrázolásáról van szó. Ez csak azért lehetséges, mert az apokaliptikus felfogás szerint a jövő eleve meghatározott, előre tudható, hiszen kimenetele nem függ az emberi szabadságtól. Isten az ember döntésétől függetlenül valósítja meg céljait. A végcél sem az ember és az Isten interakciójából, két szabadág kiszámíthatatlan összjátékából bontakozik ki, mintegy szerves, történelmi fejlődéssel, hanem ezen elképzelés szerint a történelemnek mintegy vége szakad, és egy belőle logikusan nem következő, mondhatni természetfeletti módon, isteni hatalommal megvalósított új korszaknak, eónnak (vagy aiónak) adja át a helyét. Az apokaliptika jövőképe tehát nem történelmi. A két eón, a bűnös emberi szabadságtól meghatározott múlt és jelen, illetve a közelinek képelt,

isteni jövő éles ellentétben állnak egymással. A mostani eón ítélet alá esik, a jelenlegi világ elpusztul, és egy új világnak adja át a helyét.

Ha Isten már ítélte a világról és döntött a jövőjéről, akkor az ember viselkedése, legyen az jó vagy rossz, a világ sorsán már nem változtathat semmit. Az egyes embernek legfeljebb annyi lehetősége marad, hogy megtéréssel és cselekedeteivel azokhoz csatlakozzon, akik számára ez a vég üdvösséges lesz. Az apokaliptikus felfogásban az egyén sorsa elválk a népétől, és mindenki pusztán önmagáért lesz felelős.

3.

Jézus Krisztus és első követőinek képzetvilágát döntő módon határozták meg az apokaliptikus elgondolások. A Jelenések könyve, a Máté evangélium 24. fejezetének apokaliptikus víziói és az apokrifok azt mutatják, hogy a régi eónt lezáró kozmikus katasztrófák gondolata utat talált a keresztény közösségekbe is. Egy másik példa lehetne, az a két eón éles szembeállításához illeszkedő gondolat, hogy nincs valódi folytonosság Isten régi és új népe között, és a választott nép helyét a személyes megtérés és nem a származás alapján szerveződő új közösség veszi át. Hasonlóképpen az apokaliptikus hatásnak tulajdonítható, hogy az időt az első keresztények is két ellentétes részre osztották és az új korszak beköszöntét az egészen közeli jövőbe helyezték. A mértékadó keresztény időfelfogás azonban, ahogy teltek a Krisztus utáni évtizediek, egyre kevésbé lehetett mindenestül apokaliptikus, mégpedig azért nem, mert az apokaliptikus várakozások nem teljesültek.

Jézus követőinek beléje vetett hite alapján, amely az ő eszkatologikus és messiási öntudatán alapult, kezdetben kézenfekvő volt úgy látni, hogy Jézus fellépésével és nyilvános működésével a végső idő immár nem várat tovább magára, hanem Jézus tetteiben máris annak első mozzanatai nyilvánulnak meg, és ezeket hamarosan követni fogják az apokaliptikus forгатókönyv további eseményei is. Jézus valóban valami gyökeresen újat hirdetett szóban és tettben: az Isten országát. Az Isten országa az apokaliptikus szemléletben az új eónnak, a világ gyökeresen új állapotának felel meg, szemben a bűntől, betegségtől és haláltól uralt régi eónnal. Az ördögűzések és beteggyógyítások annak a fordulatnak a földi realizációi, amelyről Jézus számol be, és amely saját eszkatologikus öntudatának alapjaként is szolgálhatott: „Láttam a Sátánt: mint a villám, úgy zuhant le az égből” (Lk 10, 18). Jézus minden bizonnyal úgy érzekelte, hogy a Sátán hatalmának megtörése és az az egyedülálló közelség, amelyben önmagát érezte az Atyához, egy új korszak kezdetének a jele: „Ha én az Isten ujjával űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa” (Lk, 11,20).

Jézus az Isten országát a már igen és még nem dialektikájában szemlélte és folyamatosan növekvő valóságnak tekintette. Erre utalnak az olyan dinamikus képek, mint a magától növekvő vetés vagy a mustármag (Mk 4,26-32). Ezzel együtt valószínűleg ő is osztozott tanítványainak abbéli hitében, hogy az ország teljes megvalósulása már a küszöbön áll. Máté evangélista például a következő szavakat adja Jézus szájába a tanítványok szétküldésével összefüggésben: „Bizony mondom nektek: nem járjátok végig Izrael városait, amíg el nem jön az Emberfia.” (Mt 10,23) Egy másik helyen pedig: „Bizony mondom nektek: az itt állók közül némelyek nem halnak meg, amíg nem látják az Emberfiát, amint eljön országában.” (Mt 16, 28)

Bár az Isten országa fogalma később kiszorult a keresztény igehirdetésből, és ezzel párhuzamosan a szintén apokaliptikus csengésű „Emberfia” megnevezés is, az őskeresztények ébren tartották a közeli világvége reményét. S mivel minden jelentős dolognak Krisztussal kell összefüggenie, a várva várt beteljesedést Krisztus második eljövételének hitével kötötték össze, ezt pedig nagyon közelinek gondolták. Erre utalnak Pál levelei is, amelyekből az derül ki, hogy hitt benne, hogy ő maga még életben lesz a parúszia idején. A tesszalónikiaknak például így ír: „Az Úr tanítása alapján [...] ezt mondjuk nektek: Mi élők, akik az Úr eljöveteleig megmaradunk, nem előzzük meg az elhunytakat. [...] Először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, azután mi, akik életben maradtunk.” (1Tessz 4,15-17)

A parúszia azonban váratott magára, és ezzel súlyos hitbéli válságot okozott. Hogyan lehet fenntartani a Jézusba, mint eszkatologikus megváltóba vetett hitet, ha a világban gyakorlatilag semmi nem változott? Hogyan lehet hinni a Sátán hatalmának megtörésében, ha továbbra is vannak bűnök, köztük súlyosak is, ha továbbra is van betegség és halál? Római Szent Kelemennek az 1. század utolsó éveiben a korintusiakhoz írt levele már foglalkozik a kételkedőkkel, akik „azt mondják: Mindezeket még atyáink idejében hallottuk, és íme, megöregedtünk, de semmi sem teljesedett be számunkra belőle”.⁶ A kicsivel későbbi Péter második levele szerint pedig előre lehetett tudni, hogy „az utolsó napokban csúfondáros gúnyolódók fognak fellépni, akik ... azt mondják: »No, hol van (Krisztus) megígért eljövetele? Amióta atyáink meghaltak, minden marad úgy, ahogy a teremtés kezdetétől volt.«” (2 Pét 3, 4) Az első igehirdetők a csüggedés ellen például az okos és a balga szüzekről szóló példabeszéddel (Mt 25,1-13) vagy a későn érkező urát ébren váró szolgáló ideáljával (Lk 12,36-38) érveltek. Újra és újra hangsúlyozták, nem ismerjük Krisztus visszatérésének, az Úr napjának idejét. „Legyetek hát készen, mert az Emberfia abban az órában jön el, amelyikben nem is gondoljátok” (Mt 24,44). A második Péter levél szerzője pedig azt állítja, hogy a várakozás csak a mi szempontunkból tűnik hosszúnak: „főképp egy dolog ne kerülje el

figyelmeteket, az, hogy egy nap az Úr előtt annyi, mint ezer év, ezer év pedig annyi, mint egy nap” (2 Pét 3, 8). A csüggedés mellett a keresztény közösségekben még évszázadokig újra és újra zűrzavar támadt, amikor valamilyen számítások vagy jelek arra engedtek következtetni, hogy végre elérkezik a parúszia. Ezért írta Pál a tesszalonikiaknak: „Urunk, Jézus Krisztus eljövételét [...] illetően ne veszítsétek el rögtön józanságotokat, és sem lelki kinyilatkoztatás, sem állítólag tőlünk eredő mondás vagy levél ne ijesszen meg benneteket, mintha az Úr napja már küszöbön állna.” (2 Tessz 2, 1-2). Aztán amikor a meghirdetett parúszia, az új eón, az Isten országának beteljesedése mégsem érkezett el, mindig nagy csalódás lett úrrá a közösségeken.

Így a Krisztus második eljövételére való intenzív várakozásnak az idők folyamán szükségképpen alább kellett hagynia. A keresztények fokozatosan beilleszkedtek a világba, társadalmi és politikai tényezővé váltak, sőt egyes helyeken még a parúszia elhalasztásáért is imádkoztak.⁷ Ez a változás azonban csak nagyon lassan következett be. Fontos tudnunk, hogy amikor az Újszövetség iratai keletkeztek, még érvényben volt az apokaliptikus időszemlélet, amelyet teológiai szakszóval a „közelre várás” jellemzett, és amely utólag az adott korhoz kötött elgondolásnak bizonyult. Ezért ha az idő keresztény teológiáját akarjuk felvázolni, akkor komolyan kell vennünk a keresztény hagyomány más forrásait is. A parúszia elmaradása már az újszövetségi teológusoktól is azt követelte, hogy az apokaliptikus világméretűen kívül más támpontokat is keressenek.

Ebből a szempontból is figyelemre méltó, hogy bár nem teljesültek a Krisztus második eljövételére vonatkozó elvárások, mégis szilárdan fennmaradt a Jézus messiási mivoltába vetett hit. S mennél jelentősebbnek látszott a Názáreti Jézus alakja a világ sorsa szempontjából, a keresztények annál kevésbé tekinthettek egyedül a jövőbe, annál inkább számításba kellett venniük azt, hogy a sorsukat meghatározó jelentős események legalábbis részben már megtörténtek. Ezért az egyébként is egyre bizonytalanabb jövő várását ki kellett, hogy egészítse a közeli, de egyre távolodó múltba való visszapillantás, és ennek a múltnak az emlékezetben tartása. Ezen a ponton találta meg a helyét a kereszténységben a szent idő archaikus koncepciója is – igaz módosított formában, hiszen a történelem egy eseménye lett szent idővé. A ciklikusan visszatérő ünnepek alkalmával a hívők időről időre újraélhették a szent eseményeket. A kereszténység így hidat vert a szent múltba, amelyből a hétköznapi során táplálkozni kívánt. Hiába várakozunk azóta is Krisztus második eljövételére, a mai keresztényeknek sem szabad elfelejteniük, hogy a világban már megtörtént az üdvösség szempontjából legjelentősebb esemény. A már igen és a még nem állapotában élünk, még ha ez az állapot hosszabbra is nyúlik, mint az Újszövetség szerzői közül bárki gondolta volna.

A zsidó apokaliptika, amely abban a tudatban bontakozott ki, hogy a Messiás még nem érkezett meg, minden további nélkül intenzív várakozással fordulhatott a jövő felé, hiszen mindazt, amit várt, a közeli jövő egyetlen, az addigi történelmet lezáró eseményétől remélte. Számára a teremtéssel kezdődő idő csak két részre oszlik: a Messiás előtti és utáni korra. A keresztényeknek azonban fel kellett adniuk az idő ilyen kettéosztott képét, és tudván, hogy a Messiás már eljött, de azt sem feledve, hogy van valami, amire még várakoznunk kell, az időt eggyel több tagra osztották. A teremtéstől Krisztusig, Krisztustól a parúziáig és a parúziát követő időre. A két szélső korszak teológiai értékelése nyilvánvaló volt. Az első korszak előkészület volt a Messiásra, az utolsó pedig az üdvösség ideje lesz. A teológiai, sőt egzisztenciális probléma abban áll, hogy mit kezdjünk az újszövetségi várakozásokhoz képest kínosan hosszúra nyúló közbeeső időszakokkal, saját korunkkal.

Azért nehéz erre válaszolni, mert a teológiának hosszú ideig semmi mondanivalója nem volt erről az időről. Láttuk, hogy az újszövetségi szerzők még alig-alig realizálták ennek a köztes történelmi időnek a problémáját, és az egyházatyák korában is inkább annak a tudata dominált, hogy Krisztus beteljesítette az időt, vagyis megtörtént a történelem legutolsó jelentős eseménye is, ami pedig még hátra van, az mindenestül Isten kezében van. Szent Ágoston *Az Isten városáról* (413-426) című munkája például, amely több száz oldalon tárgyalja Isten és az ember közös történelmének kibontakozását, gyakorlatilag említés nélkül hagyja a Krisztus feltámadása utáni időszakot. Legkésőbb a 18. század óta azonban, mióta Európa felfedezte a történelem egyetemes jelentőségét, a keresztényeknek is szembe kell nézniük a Krisztustól a parúziáig terjedő történelem értelmét firtató kérdéssel.

A teológiai magyarázat szintjén talán úgy számolhatunk el vele legkönnyebben, ha Oscar Cullmann hasonlatával élünk.⁸ Egy háborúban gyakran már évekkel a végső győzelem, az ellenség fegyverletétele előtt megvívják a döntő ütközetet, amely az egész háború kimenetelét eldönti – jóllehet a harcot tovább kell folytatni egészen a „győzelem napjáig”. Ilyen, a háború kimenetelét eldöntő győzelemként tekinthetünk Jézusnak az Atyához mindhalálig hűséges életére és feltámadására is. Ő egyszer s mindenkorra eldöntötte a világ sorsát, még ha a jó győzelmének teljes megvalósulása esetleg évezredek várát is magára.

Cullmann hasonlata eligazítást adhat abban az egzisztenciális kérdésben is, hogy mi a teendője a hívőnek a „győzelem napjáig” hátralévő időben. Bár a legfontosabb ütközetet Krisztus már megvívta, az *imitatio Christi* jegyében tovább kell harcolnunk azokért a célokért, amelyekért Jézus is síkra szállt. Ahogy zsidó vallásának megfelelően Jézus a történelemben megvalósuló üdvösséget kívánta előmozdítani, úgy a keresztényeknek is felelősséget kell vállalniuk a világ üdvösségéért. Ehhez érdemes feleleveníteni az ószövetség

évszázadait végigkísérő történelemfelfogás két aspektusát. Egyrészt, hogy jóllehet Isten a történelem ura, cselekvését az ember tetteihez igazítja, ezért a világ sorsa az ember és az Isten szabadságának interakciójában dől el. Másrészt, hogy bár visszatekinthetünk a szent múltba, és előre a ránk váró jövőbe, mindenekelőtt a jelenre kell koncentrálnunk, mert a jelen az Istennel való találkozásnak éppoly kitüntetett közege, mint a múlt és a jövő. A kereszténység számára az egész idő szent.

Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. (Ford. Berényi Gábor) Budapest, Európa, 1987.

² Kierkegaard, Sören: *Filozófiai morzsák*. (Ford. Hidas Zoltán) Budapest, Göncöl, 1997. 20.

³ Kierkegaard, Sören: *A keresztény hit iskolája*. (Ford. Hidas Zoltán) Budapest, Atlantisz, 1998. 15.

⁴ Idézi: Várnagy Antal: *Liturgia*. Abaliget, Lámpás, 1995, 23.

⁵ Cullmann, Oscar: *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*. (Ford. Huszti Kálmán) Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000. 76.

⁶ Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz. (Ford. Ladocsi Gáspár) In *Apostoli atyák*. (Ókeresztény írók 3) Budapest, Szent István Társulat, 1980. 120.

⁷ „Könyörgünk a császárokért is, az ő hivatalaikért, hatalmasságaikért, a világ jólétéért, az állam békéjéért, a vég elhalasztásáért.” (Tertullianus: Védőbeszéd. (Ford. Városi István) In *Tertullianus művei*. (Ókeresztény írók 12) Budapest, Szent István Társulat 1986. 127.

⁸ Cullmann: *im.* 79.