

Konec? Krščanska eshatologija in konec sveta*

UVOD

Zdi se, da se večina teologov nerada sooča z znanstveno sliko o koncu sveta. Medtem ko je krščanska teologija večkrat potrdila končnost stvarstva in njegovo stanje, ki "ni Bog", se je, kot se zdi, umaknila od znanstvenih potrditev o njeni končnosti. Od znanstvene srenje smo izvedeli, da četudi ljudje sami z uničevanjem okolja ali nuklearno destrukcijo ne bomo uničili življenja na zemlji, in četudi tektonski premiki ali asteroidi ne onemogočijo ugodnih zemeljskih pogojev za življenje, naši prihodnosti še zmeraj grozi neizogiben konec, ko bo zvezda – Sonce – porabila svojo energijo in bo "toplotna smrt" použila naš sončni sistem. Najsi bo "s pokom ali vzdihljajem" – čaka nas konec življenja, kot ga poznamo.

Odpor teologov, da bi se soočili z znanstveno sliko "konca", je morda zasidran v nevarnosti, ki jo ta slika dozdevno predstavlja za pomen življenja. Četudi sprejememo dejstvo, da znanstvena slika lahko predstavlja grožnjo pomenu, to še ne pomeni, da je teologi ne bi morali obravnavati nadvse resno. Poleg iskrenosti in realizma se krščansko upanje zdi malce več kot "tolažilna fantazija, da je smrt iluzija".¹ Kako spričo gotovega konca mislimo

o osrednji krščanski trditvi, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu"?²

Zdaj je pravi čas za to, da se lotimo premisleka o "koncih", ki nam jih slika znanost, in o njihovih teoloških implikacijah. Ted Peters je pred časom opazil, da so se religiozni in znanstveni dialogi iz "metodološke faze" razvili v "fazo fizike" in se sedaj premikajo v smer "teološke faze".³ V njej smo spoznali, da si tako teologija kot znanost delita prizadevanje za iskanje resnice in za iskanje primernih načinov razumevanja in opisovanja resničnosti – vidne in nevidne. Vsaka od obeh panog ima interes za "realistično" eshatologijo, ki bi lahko utemeljila pomen in upanje spričo končnosti – tako osebne kot vesoljne. To srečanje bi lahko prineslo močno potrebno in zaželeno vzajemno osvetlitev. Za donosno sodelovanje pa morata obe področji razširiti svojo perspektivo. Teologi morajo odpreti svoje trditve javnim oblikam ocenjevanja, namesto da se sklicujejo na posebno vlogo, ki bi jih lahko zaščitila pred znanstveno kritiko in preiskovanjem.⁴ Znanost pa je podobno izzvana z eshatološkimi simboli, da razširi obzorje svojega preučevanja. Znanstveniki se lahko začnejo spraševati o "pomenu", ki lahko prisostvuje njihovim odkritjem. Nadalje

morata obe področji priznati svojo ujetost v "hermenevtični krog", kjer sta vprašanji "kaj" in "kako" neločljivo povezani. V tem prizadevanju priznavamo, da je naše poznavanje stvari v sozvočju z njihovo naravo, njihova narava pa je razkrita po tem, kar vemo o njih.⁵

Ta prispevek bo pregledal znanstvena poročila o propadu sveta, predlagal konstruktivno pot naprej in se nato posvetil idejam več teologov. Karl Barth, Miroslav Volf, Jürgen Moltmann in procesna teologija prinašajo spoznanja, ki osvetlujejo naše preučevanje.

CILJ IN KONCI

O b začetku naše diskusije želim predlagati širši okvir raziskave.⁶ Zdi se, da krščanska teologija dobro usmerja svoj eshatološki diskurz tako, da ne vključuje zgolj specifičnih "koncev", ampak tudi premislek o Božjih "ciljih". Razlika je med *terminus* (konec kot končna točka) in *telos* (konec kot cilj ali namen), med *potjo* in *usodo*. Raziskovanje Božjih ciljev uokvirja eshatološki diskurz drugače. Lahko celo rečemo, da je teološko subjekt eshatologije manj povezan s koncem in bolj z začetki – začetkom novega stvarjenja. V tem smislu je konec nov začetek (*Endzeit ist Urzeit*).

Ta širši okvir sicer prenovi stvari, vendar pa se še vedno ne izogne danemu vprašanju. Kaj lahko novo stvarjenje spričo konca sveta zares pomeni? Glede na izsledke znanosti bo imelo življenje na tem planetu – če preživi dovolj dolgo – gotov konec, ko Sonce zaključi svoj življenjski cikel. Dejstvo, da taka *končna točka* obstaja, mora izzvati in poglobiti naše razmišljanje o Božjih ciljih. Kakšen je pomen in namen vsega? Občutek pomena in namena je pomemben za razcvet človeka; ustvari upanje in "veselje do življenja". Upanje, ki je potrebno v današnjem času, je upanje, ki je večje kot upanje na skromno izboljšanje naših sedanjih okoliščin. Potrebujemo tudi upanje, ki nam je bližje – ki je bolj oprijemljivo in neposredno kot oddaljena "omega točka" Teilharda de Chardina.⁷ Specifične znanstvene slike o "koncu sveta" želim preučiti znotraj

širšega horizonta Božjih ciljev in krščanskega upanja.

KONEC SVETA

Znanstvene teorije napovedujejo celo paleto scenarijev o koncu sveta. Vsak izmed njih lahko pomeni konec življenja, kot ga poznamo.⁸ Zanimivo je, da je pisec znanstvene fantastike Isaac Asimov že leta 1970 v *Choice of Catastrophes* zelo natančno naštel različne možnosti.⁹ Od takrat dalje se je zvrstilo nekaj revizij podrobnosti in časovnih okvirjev, vendar pa so glavne napovedi predstavljene že v tem zgodnjem delu.

Zgodovinsko in lokalno se zdi ena najverjetnejših možnosti ta, da bomo ljudje sami uničili življenje na Zemlji, kot ga poznamo. Z razvojem atomske bombe se je situacija človeštva spremenila čez noč. Vse prihodnje generacije "živijo pod Demoklejevim mečem bombe".¹⁰ S širjenjem jedrskega orožja – pakta o neširjenju namreč po večini ne upošteva nihče – ima že več kot dvajset držav jedrsko orožje. Ob oboroževanju držav in širjenju terorizma postaja grožnja vedno resnejša. Ko je leta 2013 blizu regije Čeljabinsk v Rusiji padel asteroid, so nekateri mislili, da gre za bombni napad.¹¹ Živimo v času, ko se večino človeške populacije lahko uniči v nekaj urah, tako da apokaliptične besede o poslednjih časih dobivajo precej dobeseden pomen.

Podobno katastrofalno je opustošenje zaradi človeške ekološke neodgovornosti. "Ekološki konec" je "konec v počasnem posnetku".¹² Onesnaženje zraka, zemlje in vode, sečnja gozdov, uničevanje habitatov, izumiranje vrst in klimatske spremembe skupaj nakazujejo konec življenja, kot ga poznamo, če nadaljujemo s trenutnim načinom življenja. Nekateri znanstveniki mislijo, da smo že prešli kritično točko globalnega segrevanja in smo že sedaj v nepovratni situaciji. Astrofizik Martin Reeves daje človeštvu 50 odstotkov možnosti za preživetje do konca tega stoletja.¹³ Najbolj grozeča nevarnost, ki jo vidi, je ekološka. Tisti, ki pravijo, da se bomo, ko

bomo uničili Zemljo, preselili na drug planet, delajo račun brez krčmarja.

Obeti jedrskega in ekološkega uničenja so v veliki meri v naših rokah in bi jih morali nasloviti. Ostali scenariji, ki sledijo, so razvrščeni po vrsti zmanjšanja možnosti za človeško posredovanje. Na sredi so pandemije, ki nastanejo zaradi mutacij virusov in bakterij, ki vključujejo med drugim ebolo¹⁴ in HIV/AIDS. Njihovega pojava ne moremo preprečiti, lahko pa začnemo s strategijami preprečitve, zaježitve in zdravljenja.

Manj nadzora imamo nad številnimi naravnimi katastrofami globalnih razsežnosti. Ponavljajoči se tektonski premiki imajo lahko za posledico potrese, cunamije in vulkanske izbruhe. Če se ozremo malo dlje stran od Zemlje, nas ogrožajo asteroidi. Od leta 1994 dalje je zaradi trčenja nastalo 140 kraterjev. Največji med njimi, velik okoli 180 km, je na Jukatanu v Mehiki. Nastal je pred približno 65 milijoni let zaradi asteroida, čigar premer je meril manj kot deset kilometrov. Obstajajo dokazi, da je trk tega asteroida povzročil oz. vsaj pomembno vplival na izumrtje dinosavrov in številnih drugih vrst. Izmed petih masovnih izumrtij v fosilnih zapisih je bilo vsaj za tri izmed njih trčenje asteroida ali kometa prispevajoč faktor.¹⁵

NASA izpopolnjuje tehnologije za napovedovanje in odvrčanje asteroidnih trkov. Vendarle pa naprej v času in prostoru leži solarna tempirana bomba. Zemlja ne bo preživela prihajajoče kataklizme solarnih sprememb. Sonce bo kmalu staro 5 milijard let in toliko jih ima še pred seboj. Ko bo zgorel vodik v jedru, bo začel goreti vodik v lupini. Nato bo naše sonce postalo rdeča orjakinja in se razširilo ter zajelo notranje planete. To se bo končalo v "toplotni smrti".¹⁶ Zatorej premik na drug planet v našem sončnem sistemu ni realistična rešitev (kot je priporočeno ob ekološkem opustošenju). V tem primeru lahko bežimo, a skriti se ne moremo.

Če gledamo najširše, moramo upoštevati še usodo vesolja kot celote. Za zdaj se zdi, da so nasprotujoči si učinki širjenja in gravitacije

enakomerno uravnoteženi.¹⁷ Če katerikoli začne prevladovati, bo rezultat tega konec vesolja. Če začne prevladovati širjenje, bo vesolje končno izginilo, sčasoma bo postajalo redkejšo in bolj mrzlo. Če pa bo prevladala gravitacija, bo vesolje kolapsiralo v požaru – veliki krč namesto velikega poka. Možnost prihodnjega neravnovesja med širjenjem in gravitacijo napoveduje ledeno ali ognjeno prihodnost.

Nobeden od teh scenarijev ne prinaša dobrih obetov za življenje, kot ga poznamo. Polkinghornov komentar nam vzbuja srh: "Ne glede na to, kako rodovitno se nam danes lahko zdi vesolje, njegov konec leži v nesmiselnosti. Ne glede na upanje človeškega napredka v prihodnosti, lahko ves napredek prinese zgolj zakasnitev neizbežnega."¹⁸ Kaj si lahko mislimo o tem s teološkega vidika? Kako lahko spričo konca sveta razumemo Božji namen? Če znanstveno sliko možnih koncev jemljemo resno, kje lahko najdemo pogum in upanje za življenje, za katerega vemo, da je zgolj prehodno? Če preidejo ljudje in vse druge oblike življenja, ali to pomeni konec pomena ali konec Božjega dela z nami? Ali pa lahko še zmeraj verjamemo v osrednje krščansko prepričanje, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu?"

TEOLOŠKE REFLEKSIJE

Vprašanja naše raziskave dobro ponazarjajo krščanske himne. Ena izmed himen žalostno pravi: "Čas nas kot potok kmalu vse odnese stran; pozabljeni letimo, kot z vzhajajočim dnem umira sen." A vendar ista himna poje o upanju v Boga, ki je "naša pomoč od nekdaj že, upanje za prihodnje dni, zavetje pred nevihto in naš večni dom."¹⁹

Teološko se želim približati tej diskusiji z vprašanjem, ali je ogrožanje pomena, ki ga predstavlja uničenje na širši ravni, res kvalitativno drugačno od ogrožanja pomena, ki ga predstavlja smrt sama na sebi. Krščanska tradicija je že priznala resničnost smrti. Ali je napoved o "koncu sveta" kvalitativno

drugačna? Krščanska tradicija se je upirala sklepom, da človeško življenje ni pomembno, ker smo, kot je opazal Heidegger, "bitja na poti k smrti".²⁰ Znanstveni opis številnih scenarijev tragičnega konca v našem obzorju nas sooči zgolj s partikularnimi oblikami tega, kar je vedno že prisotna možnost. Smrt je že pred nami: *Media vita in morte sumus* (Sredi življenja smo v smrti).²¹

Krščanska tradicija je priznala to eksistenčialno resničnost, ne da bi življenje jemala kot nesmiselno ali da bi zaključila, da smrtnost končuje naš odnos z Bogom. Krščanska trditve je, da četudi je smrt resnična, ni dokončna; samo Bog je dokončen. Še naprej trdimo, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu". Ali je možno, da teološka spoznanja in trditve, ki so vzniknile spričo smrti, lahko prav tako osvetlijo našo pot spričo "konca sveta?"

KARL BARTH

Teologi se med seboj razlikujejo v pogledih, ali in do kakšne mere je smrt teološki problem. Karl Barth z ozirom na resničnost in končnost smrti neposredno pripomni: "Človek pripada temu svetu ... Je ... končen in smrten. Nekoč bo samo, kot nekoč ni bil."²² Barth vztraja, da smrt sama na sebi ni problematična. Smrt naredijo problematično naša življenja, kot jih živimo; kot je napisal apostol Pavel: "Želo smrti je greh." (1 Kor 15,56) Eberhard Jüngel črpa iz Barthovega pogleda: "Senca, ki jo meče smrt (na človeško življenje), ni nič drugega kot preganjajoča prvobitna senca, ki je zdaj razširjena in povečana in jo naše življenje meče na naš konec."²³ Barth vztraja, da "končnost pomeni smrtnost" in da je smrt "naraven konec omejenega človeškega bivanja."²⁴ Smrt lahko življenju celo poda "koristen pomen".²⁵ Smrtnost je samo "senčna stran" življenja in sama na sebi ni zlo; je le "vtis zla".²⁶ Če so skozi vero v Božjo milost ljudje osvobojeni od greha in strahu pred smrtjo, bodo osvobojeni tudi za naravno smrt.²⁷ Njihovo končno življenje je "ovekovečeno" v spominu Boga: to je njihovo

odrešenje, ne fizično vstajenje in ukinitve fizične smrti.²⁸ V tem smislu za Bartha smrt ni teološki problem.

S tem razumevanjem Barth dalje govori o eshatologiji v smislu "tukaj in zdaj". Eshaton ni "časovni konec zgodovinskih dni", ampak večnost, ki vstopa v čas. V tej luči "vsak trenutek v času v sebi nosi nerojeno skrivnost odrešenja ..."²⁹ V vsakem trenutku je konec blizu. Večno življenje, pravi Barth, "je naš sedaj, v tem svetu, ki je zdaj ... življenje, ki je postalo novo in zemlja, ki je postala nova pod nebom, ki je postalo novo ... v svoji povezavi z Bogom, njegovim Stvarnikom, Spraviteljem in Odrešiteljem."³⁰ S temi koraki za Bartha niti "smrt" niti "konec zgodovinskih dni" nista več teološko problematična in niti nista več pravi fokus pozornosti za krščansko eshatologijo. Barthova eshatologija je uresničena v smislu, da je večnost že vstopila v čas in prenovila vse stvari. Objektivno rečeno so vse stvari že spravljene in nič novega ni potrebno. Vse, kar ostane, je razkritje tega, kar že je.³¹

MIROSLAV VOLF

Miroslav Volf nasprotuje Barthu. Trdi, da ni problematičen samo "prestopok" (greh), ampak tudi "minljivost" (minljivost stvari, smrt). Kot pravi, nas tako "prestopok kot minljivost" zasenčita v življenju in smrti.³² Minljivost nas nenehno ohranja v stanju motnje: "Naša sedanjost ni pomirjena z našo preteklostjo in prihodnostjo. Pred tem, kar pričakujemo, čutimo tesnobo in nosimo breme tega, česar se spominjamo, zato smo oropani."³³ Potrebujemo zagotovilo, da bo v vstajenju telesa smrt – "zadnji sovražnik" (1 Kor 15,26) – uničena. Pri tej točki nam bo pomagala polnejša razlaga krščanskega simbola vstajenja.

Diskusije o vstajenju v Novi zavezi so podane v kontekstu preoblikovanja vseh stvari. Novozavezna vizija vstajenja ni preprosto nadaljevanje sedanjega reda. Eshaton prav tako ni zamišljen kot povsem druga in nepovezana resničnost. Eshatološki simboli krščanske tradicije na splošno

predstavljajo nekakšno dvoumnost, kontinuiteto-diskontinuiteto, ki sta jo Polkinghorne in Welker označila za "nenavadno logiko eshatologije."³⁴ Simboli kot "novo stvarjenje" (2 Kor 5,17) in "novo nebo in nova zemlja" (Raz 21,1) nakazujejo to kontinuiteto in diskontinuiteto. Pričakovanje vstajenja telesa, kot je nakazano v pripovedih o Jezusu, prav tako nosi to kvaliteto. V teh poročilih o vstajenju je Jezusovo "duhovno telo" (če si izposodimo Pavlov jezik v 1 Kor 15,44) telo, ki govori, hodi in potuje (Mt 28,8–20). V Janezovem evangeliju Jezus kuha in je zajtrk (Jn 21,9–12), a vendarle vstopa skozi zaprta vrata (Jn 20,19). Učenci ga ne prepoznajo vedno. Ob srečanju ob grobu Marija misli, da je vrtnar, in ga prepozna šele, ko jo pokliče po imenu (Jn 20,11–18). V zgodbi o učencih na poti v Emavs učenci z njim preživijo več ur, preden se jim ob lomljenju kruha odprejo oči (Lk 24,13–32).

Ko razmišlja o "čudni logiki eshatologije" s svojo vizijo kontinuitete-diskontinuitete, Volf dodaja: "Tega prehoda ne moremo razumeti niti kot apokaliptično opuščanje starega reda in stvarjenja novega *ex nihilo* niti kot holistično integracijo "vsega" v "totaliteto". Namesto tega moramo eshatološki prehod končno razumeti kot končno spravo vseh stvari."³⁵ Ta sklep daje obliko njegovemu razumevanju tega, kaj vključuje vstajenje.

Če bo prišlo do "sprave vseh stvari", mora biti vstajenje več kot le "nov začetek". Kar je narobe, je potrebno popraviti, zato je potrebna nekakšna sodba. Preteklost mora biti "odrešena". Kot vztraja Volf:

Izpolnitev ni mogoča, če preteklost ostane neodrešena; neodrešena preteklost bo imela za posledico neodrešeno sedanjost in prihodnost. Eshatološki prehod zato ne more biti le o svežem začetku, ampak tudi o odrešenju vseh propadlih začetkov, sredin in koncev.³⁶

Če je vse, kar je, to življenje, prizadejano in pretrpljeno zlo ne bo resno nagovorjeno in se bo izkazalo kot končni posmeh Božje dobrote. "Eshatološki prehod pomeni, da bo zlo v človeški zgodovini končno in nedvoumno razkrito in obsojeno, zlobneži pa bodo preoblikovani po

Božji milosti, da bodo lahko osvobojeni vsega zla in spravljani drug z drugim."³⁷ "Sprava vseh stvari" kot jo vidi Volf, implicira nadaljujočo se družbeno zgodovino v življenju Boga. Njegov pristop neposredno naslavlja naš občutek, da brez sodbe ni pravičnosti. Drug dar take vizije sprave vseh stvari preko zgodovine je njen etični imperativ. Sprava, proti kateri Bog kliče vse stvari, je žarek upanja znotraj zgodovine in znamenje tega, kako smo poklicani k življenju – celo sedaj.

JÜRGEN MOLTSMANN

Jürgen Moltmann nam je v pomoč pri izpeljavi etičnih dimenzij eshatologije. Posebej se ukvarja z vprašanjem, kako smo poklicani živeti tukaj in zdaj. V spomin priključimo tiste scenarije konca sveta, ki so celo sedaj v človeških rokah. Imenuje jih "metode masovnega uničenja", naši "nuklearni končni časi" in "ekološki končni časi".³⁸ Spričo teh "končnih časov" Moltmann priporoča povrnitev apokaliptike kot načina ohranitve krščanskega upanja pred ponostavljenim optimizmom in nasproti "lažnim prerokom", ki kličejo "Mir, mir", ko vendar ni miru" (Jer 8,11).³⁹ Krščanska eshatologija ne ponuja optimističnih garancij srečnih koncev. Namesto tega krščansko upanje gleda preko vseh potencialnih koncev: "preko horizonta naše lastne smrti k širokemu prostoru večnega življenja in preko horizonta konca tega sveta v nov Božji svet."⁴⁰ To ne more postati drugosvetni eskapizem. Nasprotno, živeti to upanje "pomeni delovati že tukaj in zdaj v skladu s tistim svetom pravice, pravičnosti in miru."⁴¹

Moltmann nasprotuje tendencam antropocentričnih in drugosvetnih eshatologij. Cilji Boga zaobjemajo celotno vesolje, ne zgolj ljudi, ali natančneje človeških "duš". Kot pravi: "Ker duša, ločena od telesa, ne obstaja in ni človeštva, ločenega od narave – življenja, zemlje in vesolja – za ljudi prav tako ni odrešenja brez odrešenja narave."⁴² Če naša eshatologija nima tega širšega obsega, se prevesi v gnostični mit odrešitve. Priti mora do prenovе vseh stvari (*renovatio omni*).

V svojem fokusu prenovitve vseh stvari je Moltmannova eshatologija kompatibilna z eshatologijo Miroslava Volfa. Izražajoč mnenje, podobno Volfovemu, Moltmann govori o sodbi kot "končnem popravilu krivice, ki je bila storjena in pretrpljena, in končnem dvigu upognjenih."⁴³ Opira se na podobo Jeana Kalvina o velikem prebujenju in gledanju duše,⁴⁴ ki gleda svoje ozdravljenje in dopolnitev in izkuša prebujenje življenja sveta, ki prihaja.⁴⁵

Tako Moltmann kot Volf se nagibata k besedilu v Raz 21,5, ki naznanja: "Glej, vse delam novo." Moltmannova posebna artikulacija te vizije se opira na svetopisemske teme šabata in šekinah, v smislu prebivanja Boga v prostoru Božjih bitij. Bog vstopi v čas in prostor in s tem prenavlja vse stvari.

Krščanska vizija prenovitve vseh stvari, kot pravi Moltmann, vključuje vidike treh širokih, a nekoliko različnih vizij: uničenje, preoblikovanje in poveličanje. Različne struje znotraj krščanske tradicije poudarjajo en ali drug vidik. Moltmann povezuje "uničenje" z ortodoksnim luteranizmom; poudarek je na tem, kako "sedanja oblika tega sveta prehaja." (1 Kor 7,31). Gre za redukcijo v nič (*reductio ad nihilum*), ki ustreza stvarjenju iz nič (*creatio ex nihilo*). V tej interpretaciji je pomembna teologija križa. Moltmann "preoblikovanje" povezuje s patrističnimi in kalvinističnimi tradicijami. Ta tradicija se opira na Božjo zvestobo Božjemu stvarstvu. Stvarstvo ne bo zapuščeno ali uničeno, ampak preoblikovano, "poveličano" po vzorcu, ki je podoben vstajenju "Kristusovega poveličanega telesa" (Flp 3,21). Grška ortodoksna teologija je poudarila *theosis* ali "poveličanje" sveta skozi združenje z Bogom, kot je izraženo v slavnem Atanazijevem izreku: "Bog je v Kristusu postal kot mi, da bi lahko mi postali kot Bog."⁴⁶ Poudarek tu leži na vstajenju in pričakovanju združenja vseh stvari z Bogom, "da bo Bog vse v vsem" (1 Kor 15,28). Moltmann v vsaki od teh smeri najde omejitve kot tudi globoke uvide in predlaga, da jih gledamo skupaj. Svojo lastno eshatološko doktrino prenovitve vseh stvari strne tako, da ima dve strani: "Božja

sodba, ki postavi stvari na pravo mesto, in Božje kraljestvo, ki prebujajo k novemu življenju."⁴⁷

PROCESNO RAZMIŠLJANJE

Procesno razmišljanje je zelo plodovit način za spoprijemanje z znanstveno sliko o koncu sveta. Od svojih začetkov dalje je prevzelo znanosti prijazno držo in zagotovilo most med teologijo in znanostjo. Na dana vprašanja nudi edinstvena koristna spoznanja kot tudi nekatere odmeve prepoznavnih misli, ki jih najdemo pri Barthu, Volfu in Moltmannu. Našli bomo vključitev "večnosti, ki vstopa v čas" (Barth), vztrajanje, da je sodba bistvena za spravo vseh stvari (Volf), in etično dimenzijo eshatološkega upanja (Moltmann).

Procesna misel se neposredno sooča z realnostjo umrljivosti in jo postavlja v širši okvir tragičnega prehajanja vseh stvari. Procesni filozof Alfred North Whitehead opazuje: "Ultimativno zlo v začasnem svetu je globlje kot kakršnokoli specifično zlo. Leži v dejstvu, da preteklost blede, da je čas nenehno propadanje."⁴⁸ Občutljivost, izražena tukaj, odseva Volfovo vztrajanje, da je problematična minljivost (in ne zgolj greh). Moltmann se strinja in obžaluje:

Vsaka sedanost preide in kar je minilo, se nikoli več ne vrne. Pričakovanja postanejo izkušnje in izkušnje se spremenijo v spominjanja, spomini pa bodo na koncu postali veliko pozabljenje, ki je smrt. Vendarle pa se v nas nekaj vzdigne in protestira: "Ali je to vse, kar nam življenje lahko ponudi?"⁴⁹

V povezavi s to tragično dimenzijo procesno razmišljanje zavrača pogled na Boga kot nečutečega, ki vse naše izgube opazuje iz daljave. Whitehead trdi nasprotno, da "je Bog naš veliki spremljevalec – tisti, ki trpi z nami in nas razume."⁵⁰

Tragedija nenehnega propada, ne glede na to, kako zakoreninjena je, pa ni edina ali končna beseda o našem bivanju. Procesna teologija artikulira vizijo, polno upanja, kjer je Bog prisoten in aktiven v svetovnem procesu, ki večno in prepričljivo deluje znotraj

"nenehnega propada", ki je naša resničnost. "Božja vloga ni boj produktivne sile s produktivno silo, destruktivne sile z destruktivno silo ... Bog je poet sveta z nežno potrpežljivostjo, ki ga vodi s svojo vizijo resnice, lepote in dobrote."⁵¹ V ustvarjalni prednosti Bog vodi in vabi svet iz "trivialnosti in nesoglasja" k vedno večji "harmoniji in intenzivnosti".⁵² Ko razmišljamo o teh Božjih "ciljih", "konci" postanejo relativni.

V procesni teologiji vznikne panteistična vizija⁵³ kot način razumevanja Boga kot tistega, v katerem "živimo, se gibljemo in smo" (Apd 17,28). Vse stvari so v Bogu in Bog je v vseh stvareh. Božji notranji odnos s svetom je tak, da Bog nenehno sprejema in izkuša svet v njegovem procesu, trenutek za trenutkom, dogodek za dogodkom. V tem okviru najdeta mesto tako "objektivna" kot "subjektivna" nesmrtnost. "Nesmrtnost" je pravzaprav temeljna sestavina načina, kako deluje svet. Človeška situacija je le en primer univerzalnejšega fenomena. Objektivno nesmrtnost lahko opišemo sledeče. Vse stvari so povezane, neodvisna eksistenca je iluzija. Vsak "dejanski dogodek" (kanček izkušnje) v svojem procesu "postajanja" odgovarja na druge predhodne dejanske dogodke. Ko postane, kar je, vsak dogodek podobno vpliva na vse nadaljnje. Na ta način gre za nadaljujoče učinkovanje (objektivna nesmrtnost) za vsak dejanski dogodek. Vsi dogodki imajo trajno vrednost in nekakšno "nesmrtnost" skozi svoje predajanje v prihodnost in skozi svoje nadaljujoče učinke.⁵⁴

Kar buri našo domišljijo, je, da trenutna dejstva sedanjih dogodkov preidejo v trajni pomen za veselje. Vztrajno pojmovanje dobrega in slabega, dosežkov in neuspehov, je odvisno od tega ozadja. Sicer je vsako dejanje zgolj kratka nepomembna sapica.⁵⁵

Zatorej imajo naša življenja navkljub nenehnemu propadanju pomen in vrednost zaradi "objektivne nesmrtnosti".

Ko razmišljamo o Božji izkušnji sveta, se odpre nova dimenzija pomena in vrednosti. V procesno-odnosnem pogledu vse, kar delamo (in smo), trajno vpliva na Boga. Naše veselje in naš doprinos k veselju drugih prispeva k

Božjemu veselju. Bolečina in žalost, ki jo izkušamo in prizadenemo drugim, se nikjer ne čuti bolj kot v Božjem bitju. Ni tako, da stvari samo propadejo. Bog deluje "z nežno skrbjo, da nič ni izgubljeno."⁵⁶ Vse, kar se zgodi, je pomembno, in mi smo pomembni, ne samo zaradi dejanskih vplivov, ki jih imamo v tem svetu, ampak zaradi naše trajne pomembnosti v Božji izkušnji in spominu. Tak pogled poudarja etično dimenzijo človeškega delovanja in podpira Moltmannovo vztrajanje, da življenje iz eshatološkega upanja "pomeni delovati že tukaj in danes v skladu z besedo pravice, pravičnosti in miru."⁵⁷

Procesni predlog sprejema tudi preudarno vizijo Božje sodbe, ki jo je predlagal Miroslav Volf. Procesna teologija pa sodbo postavlja v okvir neposrednosti in je na ta način sorodna Barthovemu pojmovanju vdora večnosti v čas. Na neki način je vsak dogodek, ki preide v Božje življenje, sojen (in odrešen). Vsak trenutek Bog sprejema in sodi razplete tega sveta ter svetu nudi nazaj nove možnosti, ki jih je preoblikovala Božja ustvarjalna in preoblikujoča ljubezen. Whitehead to izrazi s sledečimi besedami:

Upori destruktivnega zla, povsem usmerjenega samo nase, so zavrženi v svojo trivialnost posamičnih golih dejstev, in vendar je dobro, ki so ga dosegli, rešeno z odnosom do zaključene celote. ... [Bog] rešuje svet, ko prehaja v neposrednost svojega lastnega življenja. Je sodba nežnosti, ki ne izgublja nič, kar bi bilo lahko rešeno. Je tudi sodba modrosti, ki uporablja to, kar je v trenutnem svetu zgolj ruševina.⁵⁸

Podobno je za Moltmanna Božji spomin na dogodke sveta "usmiljeno, zdravilno spominjanje, ki stvari popravlja."⁵⁹ Kot moli psalmist: "Ti se me spominjaj po svoji zvestobi, zaradi svoje dobrote, o Gospod." (Ps 25,7)

Za nekatere procesne mislece je objektivna nesmrtnost zadosten način za izražanje krščanskega upanja spričo "nenehnega propadanja" in našega ultimativnega uničenja. Drugi procesni teologi pa vztrajajo, da je "subjektivna nesmrtnost" poleg objektivne nesmrtnosti bistvena komponenta.⁶⁰

Argument je sledeč: Bog izkuša vse stvari v njihovi polnosti in pozna vse stvari s "konformnim znanjem" (to je, popolnoma) – in pozna stvari take, kot so. Če je temu tako, potem morajo biti ljudje sprejeti v Božje življenje taki, kot so – v polnosti svojega subjektivnega sebstva. Ko smo v polnosti naše subjektivne izkušnje vzeti v Božje življenje, si smrtnik "nadene nesmrtnost" (1 Kor 15,54). V tej uniji z Bogom smo preoblikovani. Preoblikovanje je verjetno boljši termin kot subjektivna nesmrtnost, saj se zdi, da slednja implicira nadaljevanje nespremenjenega sebstva. Namesto tega, ko smo vzeti v Božje življenje in je naša končna subjektivnost vključena v Božjo subjektivnost, "spoznavamo, kakor smo bili spoznani." (1 Kor 15,54.) Preoblikovano bivanje je mogoče; nadaljujoča zgodovina z Bogom je odprta. Tako kot – že zdaj – živimo življenje "v Bogu", tako bo tudi naša smrt "v Bogu." To je en način elaboriranja trditve, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu." Vse, kar je, najde svoj trajni pomen v Božjem življenju. V nekem smislu že zdaj sodelujemo v Božjem večnem življenju in tako bomo tudi večno – svet brez konca.

ZAKLJUČEK

Krščanska eshatologija se lahko spravi z "nenehnim propadanjem", ki zdaj oblikuje našo resničnost, in s "koncem sveta", ki ga napoveduje prihodnost. Polkinghorne in Welker postavljata izziv: "Raziskati moramo, ali nas lahko teologija vodi dalje tako, da je dovolj ponižna, da se od znanosti lahko nauči, kar se more, in tudi dovolj pogumna, da se trdno drži svojih virov spoznanja in razumevanja."⁶¹ V sedanjem raziskovanju nas Karl Barth, Miroslav Volf, Jürgen Moltmann in procesna teologija vodijo proti preudarni krščanski eshatologiji, ki lahko dejansko vključuje znanstvene poglede na konec sveta, ne da bi opustila osrednja krščanska prepričanja o pomenu našega življenja in naše pripadnosti Bogu – v življenju in smrti. Ko Božji cilji zavzamejo osrednje mesto, so vsi "konci" preoblikovani. Pomaga

nam lahko Moltmannov opis: "Smrt je meja našega življenja, a ni meja Božjega odnosa z nami."⁶² Celó zdaj v kontekstu zgodovine, sredi nenehnega propada, se dogodki sodijo, preoblikujejo in odrešijo glede na Božje cilje. Osrednje trditve vere vključujejo vero, da je Bog vir, družabnik in konec vseh stvari, in karkoli se zgodi, bo Bog to obrnil v dobro.

Končnost in svoboda nujno spremljata vsako stvarjenje, ki "ni Bog". Končnost vključuje obet smrtnosti in nenehnega propadanja (minljivosti). Svoboda vključuje možnost oblikovanja lastne usode in celo možnost, da stopimo izven Božjih dobrih namenov (greh). Ne glede na to pa so Božji cilji vedno in povsod na delu z "nežno skrbjo, da se nič ne izgubi" – nenehna sodba in odrešitev "ruševin", ki jih ustvarjamo. Niti minljivost niti greh nimata zadnje besede v našem trajnem odnosu z Bogom. Eshatološko upanje je motivirajoče upanje, ki, kot to izrazi Kathryn Tanner, premaga ves "brezup spričo sedanjih težav, samozadovoljno neaktivnost glede trpljenja in krivic ter neodgovorno skrb zase."⁶³ Živimo v luči "sprave vseh stvari", ki je Božji namen. Celó zdaj delamo za to "z nujnostjo, rojeno iz tega upanja."⁶⁴

Prevedla: Lea Jenstrle

* Prevedeno po: Interpretation: A Journal of Bible and Theology 2016, Vol. 70(1) 61–74

1. John Polkinghorne in Michael Welker, "Introduction: Science and Theology on the End of the World and the Ends of God," v *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, ur. John Polkinghorne in Michael Welker (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 1–13 (12).
2. "A Brief Statement of Faith," v *The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.), Part 1: The Book of Confessions* (Louisville: Office of the General Assembly, 2004), 267–75 (267, §10.1). Ta veroizpovedna izjava je v sozvočju Rim 14,8: "Če namreč živimo, živimo za Gospoda; in če umiramo, umiramo za Gospoda." (glej tudi 5 Mz 7,6–11; Ps 100; 139,1–12; Iz 43,1–7; Jer 31; Rim 8,31–39).
3. Ted Peters, *Science and Theology: The New Consonance* (Boulder, CO: Westview, 1999).
4. Polkinghorne in Welker, "Introduction," 2.
5. Ibid.
6. Anna Case-Winters, "Ends and Beginnings," in *World Without End: Christian Eschatology from a Process Perspective*, ur. Joseph Bracken (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 177–96.

- Nekaj idej, izraženih tukaj in na več mestih v tem članku, je podrobneje razvitih v mojem prejšnjem članku. Vsebina tega članka je uporabljena z dovoljenjem.
7. Teilhard de Chardin, *The Future of Man* (New York: Harper & Row, 1964), 122.
 8. Za celotno obravnavo glej William Stoeger, S.J., "Scientific Accounts of Ultimate Catastrophes in Our Life-Bearing Universe," v *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, ur. John Polkinghorne and Michael Welker (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 19–28.
 9. Isaac Asimov, *A Choice of Catastrophes: The Disasters That Threaten Our World* (New York: Simon & Schuster, 1979).
 10. Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis: Fortress, 2004), 205.
 11. <http://www.bbc.com/news/world-europe-21468116>.
 12. Moltmann, *The Coming of God*, 208.
 13. Martin Rees, *Our Final Hour: A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in This Century—On Earth and Beyond* (London: Basic Books, 2003).
 14. <http://www.bbc.com/news/health-31019097>.
 15. Richard A. Grieve in Eugene M. Shoemaker, "The Record of Past Impacts on Earth," in *Hazards Due to Comets and Asteroids*, ur. Tom Gehrels, Space Science Series (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1994), 417–64.
 16. William J. Kaufman, III, *Universe*, 4th ed. (New York: W. H. Freeman, 1994), 385–88.
 17. John Polkinghorne, *The God of Hope and the End of the World* (New Haven: Yale University Press, 2002), 9.
 18. *Ibid.* 9, 11.
 19. Isaac Watts, "Our God, Our Help in Ages Past," v *The Presbyterian Hymnal* (Louisville: Westminster John Knox, 1990), 210.
 20. Martin Heidegger, *Being and Time*, prev. John Macquarrie in Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962; repr. 2008), 279–304.
 21. Martin Heidegger, *Being and Time*, prev. John Macquarrie in Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962; repr. 2008), 279–304.
 22. Karl Barth, *Church Dogmatics*, prev. G. T. Thomson, 4 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1956–1975 [1960]), III/2, 362.
 23. Eberhard Jüngel, *Death: Riddle and Mystery*, prev. Iain in Ute Nicol (Philadelphia: Westminster, 1975), 74–75.
 24. Barth, *Church Dogmatics*, III/2, 625.
 25. *Ibid.*, 625, 629.
 26. Barth razlikuje med "senčno stranjo" stvarjenja (*die Schattenseite*), ki sovпада s pogoji naše končnosti (kot je smrtnost) in "ničem" (*das Nichtige*), ki je dejansko zlo, ki ga Bog ne želi. Glej Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/3, 236–39.
 27. *Ibid.*
 28. Tako Moltmann povzame Barthovo pozicijo ("Is There Life After Death," 241).
 29. Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, prev. E. C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1933), 498.
 30. Karl Barth, *Credo* (New York: Scribner's, 1962), 170.
 31. Karl Barth, *The Faith of the Church* (New York: Meridian Books, 1958), 120.
 32. Miroslav Volf, "Enter Into Joy! Sin, Death, and the Life of the World to Come," v *The End of the World and the Ends of God*, ur. Polkinghorne in Welker, 256–78 (274).
 33. *Ibid.*, 275.
 34. Polkinghorne in Welker, "Introduction," 12.
 35. Volf, "Enter into Joy," 278.
 36. *Ibid.*, 262.
 37. *Ibid.*
 38. Moltmann, *Coming of God*, 204.
 39. *Ibid.*, 235.
 40. *Ibid.*
 41. *Ibid.*
 42. *Ibid.*, 260
 43. *Ibid.*, 252.
 44. John Calvin, "Psychopannychia," v *Tracts and Treatises: In Defense of the Reformed Faith*, prev. Henry Beveridge, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 3: 419–89.
 45. Jürgen Moltmann, "Is There Life After Death?" v *The End of the World and the Ends of God*, ur. Polkinghorne in Welker, 238–55 (253).
 46. Athanasius, *De incarnatio* 54. <http://www.ccel.org/ccel/athanasius/incarnation.txt>
 47. Moltmann, *Coming of God*, 255 (emphasis original).
 48. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ur. David Ray Griffin in Donald W. Sherburne, 2nd ur. (New York: Macmillan, 1978), 517.
 49. Moltmann, "Is There Life After Death," 238.
 50. Whitehead, *Process and Reality*, 532.
 51. *Ibid.*, 346.
 52. To frazo je oblikoval Charles Hartshorne, "A New Look at the Problem of Evil," v *Current Philosophical Essays: Essays in Honor of Curt John Ducasse*, ur. Frederick C. Dommeyer (Springfield, IL: Charles C. Townes, 1966), 32.
 53. Whitehead, *Process and Reality*, 351.
 54. "Vrednost je rešena nesmisla abstrakcije s svojim vlivom na proces stvarjenja" Glej Alfred North Whitehead, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ur. Paul Arthur Schilpp (Chicago: Northwestern University Press, 1941), 686.
 55. *Ibid.*, 698.
 56. Whitehead, *Process and Reality*, 535.
 57. Moltmann, *Coming of God*, 235.
 58. Whitehead, *Process and Reality*, 346.
 59. Moltmann, "Is There Life After Death," 245.
 60. Eno izmed najboljših razlag te misli poda Marjorie Suchocki, *The End of Evil* (New York: SUNY Press, 1988). Drugi viri vključujejo: Joseph A. Bracken, "Subjective Immortality in a Neo-Whiteheadian Context," in *World Without End: Christian Eschatology from a Process Perspective*, ut. idem (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 72–90; in Case-Winters, "Ends and Endings."
 61. Polkinghorne in Welker, "Introduction," 27.
 62. Moltmann, "Is There Life After Death," 246.
 63. Kathryn Tanner, "Eschatology without a Future?" in *The End of the Word and the Ends of God*, ur. Polkinghorne in Welker, 222–37 (226).
 64. "Confession of 1967," in *Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.)*, 254–62 (262, \$9.55).