المجلة اللاهوتية المصرية ١ (٢٠١٤): ٤٩–٧٩
http://journal.etsc.org

الأمور الأخيرة أولاً؟ نظرة للخلف على قرن الاسخاتولوجي

بقلم: خرستوف شووبل Christoph Schwöbel
(christoph.schwoebel@uni-tuebingen.de)
جامعة توبنجن Eberhard Karls Universität Tübingen

عندما ينظر المرءُ للخلف على تاريخ الفكر اللّاهوتيّ في القرن العشرين، فلا يمكنه أن يتجنب الانطباع الذي يأتيه أنه يمكن تسمية ذلك القرن عن حقٍّ: قرن الاسخاتولوجي. ففي دراسات الفكر الأخرويّ (الاسخاتولوجي) يتمُ اقتباس إرنست ترولتش Ernst Troeltsch كثيرًا، وذلك بسبب تعليقه (والذي هو في حدِّ ذاته اقتباس من "لاهوتيّ حديث") أنه "في هذه الأيام، فإن مكتب الاسخاتولوجي مُغلق معظم الوقت."[١] لكن بحلول العام ١٩٥٧ أمكن لهانس أورس فون بلتازار Hans Urs von Balthasar أن يُصرِّح أنه منذ وقت ترولتش Troeltsch ومكتب الاسخاتولوجي يعمل وقتًا إضافيًا. ويستمر فون بلتازار Von Balthasar في وصفه "للتيارات" المختلفة من التفكير

* Translated by permission of Bloomsburry Publishing, this article was originally published as Christoph Schwöbel, "Last Things First: The Century of Eschatology in Retrospect," in *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, ed. David Fergusson and Marcel Sarot, 217–241 (Edinburgh: T&T Clark, 2000), http://www.bloomsbury.com/uk/future-as-gods-gift-9780567379696/.

* تَمَّ كتابة هذا المقال عام ٢٠٠٠ وقد قامتْ ناردين موريس بترجمته، وقام رمسيس توَّاب صليب بمراجعته وتنقيحه.

١ قال لاهوتيّ حديث: "في هذه الأيام؛ فإن مكتب الاسخاتولوجي مُغلق معظم الوقت." ويُقدِّمُ ترولتش Troeltsch الأسباب التالية لهذه المقولة: "لقد أصبحتْ فكرة الثواب والعقاب أقل قبولاً لوعينا الأخلاقيّ ... فالأفكار التي أسَّستْ الاسخاتولوجي قد فقدتْ جذورها."
Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre: Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912* (München: Duncker & Humblot, 1925), 36.

الاسخاتولوجي والتي شَكَّلَتْ المناقشة الخاصة بوقته.[٢] وفي مقاله حول "الاسخاتولوجي" في *Theologische Realenzyklopädie* يكتب كارل هاينز راتشو Carl Heinz Ratschow مُلاحظًا أن الوعي بالطبيعة الأخرويّة للإيمان المسيحيّ قد "أغرق" لاهوت القرن العشرين تقريبًا.[٣] فالصورة الكلّيّة لفيضان اسخاتولوجي، والتي تُجبِرُ "المكتب الإسخاتولوجي" أن يظلّ مفتوحًا طوال الوقت، تبدو واضحة. إلا أنه كلما يُدقِّق المرءُ النّظرَ كلما تدهشه المعاني المختلفة التي تموِّل موضوع الاسخاتولوجي، وكذلك الآراء المختلفة التي يتم تطويرها لتُثبِت الادّعاءات المعنيّة بأهمية الاسخاتولوجي القصوى للمؤسَّسة اللّاهوتيّة. فهل من الممكن أن يكون التنوع المذهل والغموض المدهش لفهم الاسخاتولوجي هو الثمن الذي يجب أن يتم دفعه من أجل الدور المحوريّ الذي يأخذه في اللّاهوت المسيحيّ؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا إذا حاولنا فكّ تشابك بعض خيوط الفكر الأخرويّ، ومحاولة تقيّيم الإنجازات والمشكلات الناتجة عن التركيز الواضح على الاسخاتولوجي -ليس أقل من الأسئلة الأخرويّة نفسها.

ميراث القرن التاسع عشر: المستقبل المفتوح ومنطق التّطور

إن إحدى نقاط "مشروع التنوير" هي أن تصبح البشريّة مشروعها الشخصيّ. فالتحرر من قيود التقاليد السلطاويّة—المزعوم أنها تُنَفِرُ—تحت مسمى الحُكم الذّاتيّ هو العكس التام لعلاقة البشر بالزمن. حيث يُعَرِّفُ البشر أنفسهم في ثقافات ما قبل الحداثة بأصولهم وتقاليدهم، أما البشر في الثقافات العصريّة فإنهم يروا تعريفهم الذّاتيّ من منطلق التحقيق المستقبليّ لإمكانياتهم.[٤] وبالنسبة للقرن الثامن عشر، فإن التعريف الذّاتيّ للبشر هو موضوع تعليم إلى حدٍّ كبير، بالنسبة للفرد وللجنس البشريّ كما يوثقه كتاب *Education of the Human Race* لليسينج Lessing. ويصبح المستقبل مجال الإمكانيّات المُتاحة للتحقيق الذّاتيّ

2 Hans Urs von Balthasar, “Eschatologie,” in: *Fragen der Theologie heute*, ed. Johannes Feiner, Josef Trütsch, and Franz Böckle, 403–421 (Einsiedeln: Benziger, 1957), 403.

3 Cf. Carl Heinz Ratschow, “Eschatologie VIII: Systematisch-theologisch,” in *Theologische Realenzyklopädie* 10, ed. Gerhard Krause et al., 334–363 (Berlin: Walter de Gruyter, 1982).

٤ لقد تَمَّ مناقشة "عودة للمستقبل" تفصيليًا في المرجع السابق، ٣٣٤–٣٣٧.

للبشر. وتفترض فكرة إمكانيّة تحقيق الكمال البشريّ، والتي هي حاضرة بقوة في فكر التنوير، أن المستقبل هو مستقبل مفتوح وذلك بشكلٍ مسبق، ويقدِّمُ مدى غير محدود لتطور القدرات البشريّة التي كانت محدودة حتّى اليوم. ويمكن غزو قارة المستقبل الغير معروفة عن طريق توسيع المعرفة، والتي تسمح للبشريّة لا أن تسموا فقط فوق قيود التقاليد المُنَفِرَة، بل أن تتخطى أيضًا الحاجات الضروريّة للطبيعة عن طريق فهمها وإخضاعها لخدمة التحقيق البشريّ. ويصبح العِلم مثال هذا النوع من المعرفة التي تمهد الطريق للمستقبل المفتوح. وكلما أمكن المعرفة أن تكون متأكِّدة من توجيه توسعها الشخصيّ، كلما أصبح المنظور تجاه المستقبل أكثر تفاؤلاً.

يتم وصف القرن التاسع عشر إلى حدٍّ كبير بمحاولة اكتشاف هذه العمليات التي توجّه طريق البشريّة تجاه المستقبل. فإعادة تشكيل هيجل Hegel للتاريخ كحركة الرُّوح عبر أطوار تحقيقها الذّاتيّ المنطقيّ، يخدم كنموذج لكثير من محاولات القرن التاسع عشر لرسم الطريق إلى مستقبلٍ أفضل كمسار منقوش في نفس تكوين الواقع ذاته. وقد أخذ أتباع هيجل Hegel موضوع التاريخ هذا كعمليّة عالميّة يتم بها توليد المعنى النهائيّ منطقيًّا. ومع إنكار قناعة هيجل Hegel بأن هذه العمليّة قد انتهتْ بالفعل، تلك القناعة التي تصف الاسخاتولوجي المُحَقّق في أكثر أشكالها تطرفًا، فيمكن أن تأخذ التأملات دورًا نشطًا في تسريع العمليات التي تقود إلى التحقيق المستقبليّ. وتفسير العالم بهذه الطريقة يعني تغيّره -الأمر الذي عَلِمَ به ماركس Marx جيدًا. ويصبح الواقع عمليّة يتحقق فيه المعنى النهائيّ، الكمال الأخير. إنه العمليّة التي تُنتج بشكلٍ كامن سموها الذّاتيّ. وبالتالي، فإن عَلمنة الصور اليهوديّة والمسيحيّة الخاصة بالنهاية وجعلها مؤقتة يمكنه أن ينقلب ضد المعتقدات التي ترغب في تغييرها. والنبوّة العَلمانيّة للنهاية، سواء أكانتْ مجتمع ماركس Marx الغير طبقيّ، أو الرجل الخارق لنيتشيه Nietzsche، تشجب الاسخاتولوجي الدّينيّ، وذلك بسبب كونها تتوقع من فوق ما يكمن أمامها كهدف عمليّة التاريخ، أو هدف الحياة نفسها.[٥] ومع ذلك، فإن تيارات الاسخاتولوجي العَلمانيّة هذه قد حافظتْ

5 Cf. Richard Bauckham and Trevor Hart, "The Shape of Time," in *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, ed. David Fergusson and Marcel Sarot, 41–72 (Edinburgh: T&T Clark, 2000); Richard Bauckham and Trevor Hart, *Hope against Hope:*

على شغف ما هو نهائيّ من أجل توقعاتهم للتحقيق الذي سيموّل المستقبل المفتوح برضا.

في مقابل الآراء التي تركّز على التاريخ، فإن صورة دارون Darwin المعنيّة **بأصول الأجناس** امتدتْ، وجعلتْ فكرة التّطور مشهورة حتّى أنه أمكن للاهوتيّين أيضًا أن يروها "كفئة لوقتنا الحالي."[٦] فبالنسبة للعديد من المفكرين التابعين لفكر التّطور، فإن الديناميكيّة التي تُحدثُ التّطور من أشكال الحياة الوضيعة إلى أشكال الحياة الأسمى توجد في عمليّة الطبيعة نفسها. وإن كانتْ الطبيعة، وهي تدفع نفسها للأمام عن طريق الانتقاء الطبيعيّ ضامنةً البقاء للأصلح، تُفهم كأساس لكلّ شكل من الثقافات، فيبدو أنه من الطبيعيّ أن منطق التّطور الطبيعيّ يجب أن يمتد ليشمل النطاق الاجتماعيّ. ويظهرُ عِلمُ الأخلاق القديم المبني على التحرر من الطبيعة كاستراتيجيّة لكبح التّقدم. ويجب أن يحلَّ محلّه عِلم أخلاق جديد يذهب إلى ما وراء الخير والشرّ، ويُحدِّدُ مُثله في القوة والضعف في توافق مع عمليّة الطبيعة. ويوثِّق تصور نيتشيه Nietzsche لموت الله فَهم ذاتيَ بشريّ فيه كلّ ما هو "ما وراء" موجود فقط فيما يكمن في الأمام في عمليّة التحقيق الذّاتيّ المستقبليّ.

يجب فَهم التفسير الأخلاقيّ لملكوت الله في لاهوت ألبريشت ريتشل Albrecht Ritschl على عكس هذه الخلفية. إن ريتشل Ritschl بلا شكّ هو أول لاهوتيّ حديث يُعطي لملكوت الله مكانة تأسيسيّة في التخطيط المسيحيّ للواقع، وذلك عن طريق تفسيره كأحد قطبي علامات الحذف التي تُشكِّل الدّيانة المسيحيّة. إلا أن تحقيق الملكوت هو المُنتَج المُشتَرك لعمل الله في تحقيق هدفه للبشريّة، ولعمل البشر في الكنيسة المسيحيّة، والذي يتم تضمينه في عمليّة تحقيق إرادة الله من خلال الإعلان في يسوع. فبالنسبة لريتشل Ritschl، فإن هذا الفهم للتاريخ والمتمحور حول المسيح ليس هو المفتاح لوجهة نظر تحذيريّة للتاريخ على أنه عمليّة ميتافيزيقيّة، بل يفتح مجال النشاط الأخلاقيّ، والذي يتم

Christian Eschatology in Contemporary Context (London: Darton Longman and Todd, 1999).

6 J. R. Illingworth, "The Incarnation and Development," in: *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, ed. Charles Gore, 10th ed., 181–214 (London: J. Murray, 1890); cf. Christoph Schwöbel, "Lux Mundi," in: *Theologische Realenzyklopädie* 21, ed. Gerhard Krause et al., 621–626 (Berlin: Walter de Gruyter, 1991).

فيه تخطي العالم باعتباره المجموع الكُلّيّ لكلّ ما يقاوم تحقيق ملكوت الله. فإن تَمَّ تفسير ملكوت الله بهذه الطريقة، فهو لم يعد حدث أخرويّ لا يمكن للمسيحيّين سوى أن يرجوه، بل هو الهدف الذي يُحدَّده عمل الله للبشريّة، والذي يجب أن يتم العمل من أجله، وتمكِّنه نعمة الله في المسيح، ويقوده تكريس مسيحه للملكوت. فالدور التأسيسيّ الذي يأخذه ملكوت الله في ربط الإيمان المسيحيّ بالأعمال، والعقيدة بالأخلاق، يجعل من طابعه الأخرويّ أمرًا نسبيًّا، عن طريق ربطه بالدور الحالي للكنيسة المسيحيّة.

لا يمكن فَهم تأملات القرن العشرين حول الاسخاتولوجي بدون خلفية آراء القرن التاسع عشر حول تحقيق حالة كلّ شيء النهائيّة في مستقبل مفتوح يملأه الرضا، وذلك عبر طرق تحقيق الذّات البشريّة. فالتّحول نحو المستقبل دائما ما يُفترض أنه شيءٌ يجب تعريف الاسخاتولوجي المسيحيّ في علاقته به -في تناقضٍ حاسمٍ كما في تطورٍ بنّاء.

"إعادة اكتشاف" الطابع الأخرويّ لرسالة يسوع

إن إعادة اكتشاف الطابع الأخرويّ لرسالة يسوع عادةً ما ترتبط بأسماء يوهانس فايس Johannes Weiß[٧] وألبرت شفايتسر Albert Schweitzer[٨] عند نقطة التّحول من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. ومع ذلك، ما هي بالضبط صفات "إعادة الاكتشاف"، هذا إن كان ترولتش Troeltsch، وهو عادةً مُلاحِظ ثاقب بشكلٍ غير معتاد للموقف الدّينيّ لذلك الوقت، يتحدث عن أن مكتب الاسخاتولوجي مُغلق بشكلٍ كبير؟ بالنسبة لفايس Weiß وشفايتسر Schweitzer فإن الصفات الأخروّية لتعاليم يسوع هي إعادة اكتشاف تاريخيّ. وبحسب فايس Weiß فهي تتكون في حقيقة أن إعلان يسوع عن ملكوت الله يقدِّمها على أنها شيء يسمو فوق العالم بشكلٍ مُطلق، ويقف في تضادٍ حصريّ مع العالم. لذا، فإن أيّ تطبيق أخلاقيّ لموضوع ملكوت الله، كما وضّحه حموه ألبريخت ريتشل Albrecht Ritschl، غير مُبَرَّر. وأيّ محاولة لصياغة توجّه مسيحيّ أخلاقيّ حديث لا يمكنه أن يناشد يسوع التاريخيّ، ولا تعاليمه عن

7 Johannes Weiß, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1892; English translation: London: SCM, 1971).

8 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 3rd ed. (London: A & C Black, 1954).

الملكوت من أجل تأكيدهما. وبالنسبة لشفايتسر Schweitzer فإن "الاسخاتولوجي المترابط" *konsequente Eschatologie* الذي يجده في رسالة يسوع وأعماله يمنع العمليّة التي نسقط بها المُثل الأخلاقيّة الحديثة على رسالة يسوع فقط من أجل أن نستقبلها مرة أخرى مع ختم سلطة الإعلان. إن رسالة يسوع عن الملكوت تقف في تضادٍ قوي مع أيّ وجهات نظر تربطه بالتّطور الأخلاقيّ للبشريّة، هي أخرويّة بشكلٍ مترابط، بمعنى أنها تنكر كلَّ القيم الملازمة للعالم؛ لأنها تُصوِّر الملكوت على أنه نهاية العالم. لقد أخذ يسوع على عاتقه أن يتألم ضيقة العصر الميسياني في شخصه، ومن ثَمَّ حاول احضار الملكوت إلى التاريخ. ويحفز طريق يسوع إلى أورشليم توقع أن الله سيُنَفِذُ أخيرًا دينونته الأخيرة. إن موت يسوع على الصليب هو ختم عبث إرساليته. لكن لم تخيب توقعات المسيح الشخصية فقط. بل أن الإحباط ضرب تلاميذه أيضًا، والذين توقعوا مجيء *parousia* ربّهم في جيلهم. فبالنسبة لشفايتسر Schweitzer، يتم إنتاج كلّ العقيدة المسيحيّة في محاولة لإدارة الأزمات اللاهوتيّة للتعامل مع حقيقة أن الـ*parousia* الوشيك للربّ لم يحدث. والتّحول البُولُسي (الذي صنعه بولس) للتعاليم المسيحيّة هو بالضبط عبارة عن استبدال لُغة مجيء المسيح بحديث عن الوجود في المسيح، حتّى تتمكن عمليّة تشكيل العقيدة، والتي تُركِّز على الحضور الأونتولوجي ontological للأزليّ في التاريخ، من أن تبدأ. فبالنسبة لشفايتسر Schweitzer، لم يعد بإمكان المسيحيّة أن تسترد قوة الدفع الاسخاتولوجيّة الخاصة ببداياتها، ويجب أن تفسِّرها كمفهوم مغلوط لإرادة الله الذي لا يمكن الآن سوى طاعته على الطريق إلى الكمال الأخلاقيّ للعالم.

من المهم أن نلاحظ أن "إعادة الاكتشاف هذه" نقديَّة بشكلٍ حصريّ في طبيعتها: فهي تنكر أن الفكر اللّاهوتيّ المعاصر يمكنه أن يناشد رسالة يسوع الأصليّة للتأييد، ولكنها لا تستنتج أيَّ خُلاصات بنّاءة من هذا الاكتشاف. بل بالأحرى، فقد خدمتْ في تفسير الطبيعة الأخرويّة لرسالة يسوع كجزء من طيف من الموضوعات الاسخاتولوجيّة التي كانت جزء من السياق في وقته، ولكن حَلَّ محلها تفسيرات أخرى في تاريخ المسيحيّة. فإعادة الاكتشاف **التاريخيّة** للاسخاتولوجي ليس لديها تطبيقات **لاهوتيّة** بنّاءة. بهذا المفهوم، فإن إعادة اكتشاف الطابع الأخرويّ لتعاليم يسوع هو أحد مظاهر الموقف الذي يسبق الحرب العالميّة الأولى، والذي يؤيّد وجهة نظر ترولتش Troeltsch التي

ترى المكتب الاسخاتولوجي مُغلقًا. إلا أن مصطلح "اسخاتولوجي" في كتابات فايس Weiß وشفايتسر Schweitzer لم يَعدّ يُشير إلى الاستخدام التقليديّ للمصطلح كوصف لمقطع *de novissimis* في نهاية أيّ كتاب تقليديّ للعقيدة المسيحيّة، ويتعامل مع موضوعات مثل الموت، والدّينونة، والسماء، والجحيم. فمصطلح "اسخاتولوجي" يُستخدم بشكلٍ أكثر شمولاً لوصف الأفق العام الذي يجب فَهم تعاليم يسوع وممارساته من خلاله.

الاسخاتولوجي والجدال المختص بالزمن والأبديّة

إن تفسير "الاسخاتولوجي" تغيَّر بشكلٍ كبير عندما لم يَعدّ يُفهم على أنه يشير إلى موضوع مرتبط بسياق الماضي، والذي كان لا بدّ من إعادة بنائه بشكلٍ نقديّ، بل كشيءٍ يُعبِّرُ عن واقع يُختبر في الحاضر. فبالنسبة للعديد من اللّاهوت المتحدث الألمانيّة، فإن اختبار الحرب العالميّة الأولى كان له صفة أخرويّة. ولم يَعدّ يُفهم دينونة الله واختبار الجحيم كأوجه من المنظور العالميّ الخاص بالماضي، والذي أصبح غير ملائم للعصر الحديث، بل كأوجه من الواقع الذي يُحدِّدُ الحاضر.

وما تحقق منه فايس Weiß وشفايتسر Schweitzer **تاريخيًّا** كأحد ملامح المسيحيّة في الماضي، تَمَّ تفسيره من قِبَلِ جيل كارل بارت Karl Barth، ورودولف بولتمان Rudolf Bultmann، وبول تيليخ Paul Tillich **لاهوتيًّا** على أنه الصفة المُحدِّدة للمسيحيّة في الحاضر وفي الماضي. وبالتالي أمكن لبارت Barth أن يكتب: "المسيحيّة التي هي ليستْ أخرويّة بشكلٍ كاملٍ وكُلّيّ ... ضدّ المسيح بشكلٍ كاملٍ وكُلّيّ."[9] لذا فلم يَعدّ من الممكن إقصاء الاسخاتولوجي إلى فصلٍ صغير غير مُضر في نهاية العقائد، كما وصف بارت Barth مكان "الأشياء الأخيرة" في معالجتها العقائديّة الأصليّة، بل وجب فَهمه كمنظور يُحدِّدُ المؤسَّسة اللّاهوتيّة من بدايتها. وبالنسبة للاهوتيّين المعنيين بالجدليّة، يُعنى الاسخاتولوجي بوجود الأبديّ في مواجهة كلّ لحظة في الزمن. إنها الأزمة التي من خلالها يُهدِّد ما هو أبديّ كلّ ثبات في الوقت. وبالتالي فإن ما هو أبديّ يُفهم على أنه حدود الوقت، ليس بمعنى التقيد الكميّ، بل كصفة

9 Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (1922; English translation: Oxford: Oxford University Press, 1933), 314.

نقديّة لكل ما هو وقتيّ من قِبَلِ ما هو أبديّ. وبالتالي، فإن حضور المسيح هو التقيّد الكيفيّ والرفع لكلّ الوقت الكميّ. ومشكلة تأخر **المجيء** *parousia*، العنصر المُحفِز لتطور العقيدة المسيحيّة بحسب شفايتسر Schweitzer وتلاميذه، لم تَعدّ موجودة. فلا يمكن تأخير هذا الـ *parousia* والذي يواجه كلّ لحظة من الزمن، ولا يمكن أن يحدث في الزمن.

يمكن أن تُفسَّر المفاهيم الأخرويّة للّاهوتيّين الجدليّين كاختلافات في موضوع الجدل بين الزمن والأبديّة. فيُعبِّرُ تيليخ Tillich عنها بِلُغة فلسفة الكايروس *kairos*-philosophy الأوليّة الخاصة به على أنها "اختراق" الغير محدود إلى نطاق المحدوديّة التاريخيّة، مما يترتب عليه إنتاج التعبير المحايد "الاسخاتون" eschaton لوصف دائرة المعنى النهائيّ وهو يخترق التاريخ.[١٠] ونفس الجدليّة موجودة في لاهوت بولتمان Bultmann، لكنها تُطبق لا على دائرة الاختبار التاريخيّ والأعمال مثلما هو الحال في كتاب تيليخ Tillich الأوليّ، بل على "التاريخيّة" *Geschichtlichkeit* كبُعد للوجود البشريّ.[١١] فبالنسبة لبولتمان Bultmann، فإن المسيح هو "نهاية التاريخ"، بمعنى أنه نهاية التحديد البشريّ بقوة الماضي. إن "الماضي" بحسب هذا المفهوم، هو المجموع الكلّيّ لكينونتنا، محدَّدةً بالقيود التي تربطنا بالعالم، عن طريق تعريف معنى وجودنا بالمرجعيّة إلى الكيانات العالميّة. لذا، فإن وجود الإيمان والذي تتحقق فيه التاريخيّة الحقيقيّة يمكن أيضًا أن يُوصَفَ بأنه **تطور** *Entweltlichung*، كتحرّر من العالم، كمجموعة من العناصر التي تُحدِّد وجودنا. لذا، فإن تعاليم *kerygma* المسيح تواجهنا بالدعوة لنُحدِّد هنا والآن أن نفهم وجودنا فقط بالمرجعيّة إلى الله. فمن مفهوم وجوديّ، فإنه يمكن أن يُوصَفَ على أنه هذا الذي يأتي تجاهنا من خارج ذواتنا، ومن خارج ما يربطنا في العالم، الذي هو دائم الخطيَّة لأنه يسمح بالتأثير المُحدَّد لمثل هذه العناصر، والتي لا يمكن أن تكون محَدَّدة إن عَرَّفنا وجودنا في علاقته بالله. فتشترك تعاليم

10 Paul Tillich, “Eschatologie und Geschichte,” *Die christliche Welt* 41 (1927), 1034–1036.

١١ إن معظم الأفكار التي تُشَكِّلُ رأي بولتمان Bultmann عن الاسخاتولوجي مُتَضَمَنَة في مقاله "اسخاتولوجي إنجيل يوحنا"، والذي كتبه عام ١٩٢٨:
Rudolf Bultmann, “Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums,” in: *Glauben und Verstehen* 1, 134–152 (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1972).

kerygma المسيح مع المستقبل في طبيعة مجيئها نحونا، لكنه لا يجب فهمها داخل إطار زمنيّ؛ لأنها تحدي الأبديّ في مقابل القيود التي تربطنا بالماضي. وتمكِّننا التعاليم *kerygma* من اكتشاف معنى التاريخ في مسئولياتنا الحاضرة، لأنه يُمكِنُنا أن ندع لحظات الوقت تتحول إلى لحظات الأبديّة.

هو أخرويّ على أنه الإطار المُحدِّد للإيمان المسيحيّ واللّاهوت المسيحيّ، وذلك عن طريق تفسير الـ*eschaton* بطرق مختلفة، كالتّحدي الجدليّ للوقت عبر ما هو أبديّ. فبالنسبة لبارت Barth يجب أن يُعرَّفَ ما هو أبديّ بمصطلحات خريستولوجيّة، وتُصبح القيامة نموذج مواجهة الوقت عبر ما هو أبديّ. وبالنسبة لتيليخ Tillich، فإنها اختراق ما هو غير مشروط لشروط التاريخ، إنها الزمن *kairos* الذي يجعل كلّ ادّعاء آخر نسبيّ للمعنى النهائيّ داخل التاريخ. أما التّحدي بالنسبة لبولتمان Bultmann، والمُقَدَّم في تعاليم *kerygma* المسيح، يكمن في اكتشاف المعنى الأصليّ للوجود عن طريق التحرر من العالم وماضيه، ولإيجاد التوجه في الحاضر عبر لحظة القرار الاسخاتولوجيّة. فمن المنظور المشترك للجدليّة الأبديّة والزمن، فإنهم يُركِّزون على المجالات المختلفة للتفسير الاسخاتولوجي. فبالنسبة لبارت Barth فإن الاختلاف الكيفيّ غير المحدود بين الوقت والأبديّة هو "موضوع الكتاب المُقدَّس، ومحصلة الفلسفة مجتمعان معًا"، وبالنسبة لتيليخ Tillich، هو فَهم التاريخ على كونه مكشوف في الزمن *kairos*، وهو لبولتمان Bultmann تاريخيّة الوجود. إن الموضوعات القياسيّة للـ*eschata*، الموت، والدّينونة، والسماء، والجحيم، هي—إلى حدٍّ كبير—أشكال تعبير للطابع الاسخاتولوجي الكلّيّ للّاهوت المسيحيّ.

اسخاتولوجي المُحَقَّق وتاريخ الخلاص

تلقتْ المناقشة التي تدور حول طبيعة ما هو أخرويّ دافعًا جديدًا عبر كتابات عالِم العهد الجديد، الإنجليزي تشارلز هارولد دود Charles Harold Dodd. ففي كتابه الكلاسيكيّ *The Parables of the Kingdom* (١٩٣٥) أنكر دود Dodd بشكلٍ قاطع أن رسالة يسوع المعنيّة بالملكوت هي متأصلة في الأدب الرؤيويّ اليهوديّ. بل قال إنه يجب بالأحرى البحث عن جذورها في لاهوت الرابيّين. فليستْ ملامحها الحاسمة للإشارة إلى نطاقٍ سامٍ من مكان مختلف عن

العالم، ولا إلى كارثة تاريخيّة وشيكة، بل إلى اختبار في الحاضر. فيجب أن يكون قد جاء ملكوت الله بالفعل إن كان يسوع يدعو مستمعيه للتوبة ويحثهم أن يقبلوا الملكوت مثل الأطفال (مر١٠: ١٥)، وبالتالي إن كان ملكوت الله قد تحرك من دائرة التوقع لنطاق الاختبار، فلا يمكن أن يكون له نفس المحتوى الذي فكر فيه كاتبيّ الأدب الرؤيويّ. وباعتباره واقع يمكن اختباره في الحاضر، فإن مؤشراته الحالية هي الإشارة الوحيدة التي عندنا من أجل وصفه، وليست تكهنات الخيال الرؤيويّ.

فبالنسبة لدود Dodd، فإن ملكوت الله ليس واقعًا لم يتحقق بعد، بل هو حاضر بالفعل، مع كونه لم يُكشف بشكلٍ كاملٍ بعد. فنحن لا ننتظر المجيء، بل الإظهار العالميّ لملكوت الله. فالحاضر في نفس الوقت هو "بالفعل" already الخاص بحضور الملكوت والـ"ليس بعد" not yet الخاص بإظهاره العالميّ. هنا يأتي السؤال الذي يطرحه تفسير دود Dodd لإعلان يسوع للملكوت حول العلاقة بين الاسخاتولوجي والاختبار. فبينما رَكَّزَ اللاهوتيّون الجداليّون على أن الـ*eschaton* أزمة كلّ اختبار بشريّ، يتحدى ويُشكِّك في أنماط الاختبار الذي نعتبره أمر مفروغ منه، فإن دود Dodd يُصرُّ على أن يسوع يربط مجيء الملكوت بالاختبار الحاضر لمستمعيه. وحتّى يأتي المؤمنون لتبنّي وجهة النّظر بأن الواقع الكامل للملكوت لم يُكشف بشكلٍ كاملٍ بعد، فإنه يجب أن يكونوا قد تذوقوا بالفعل واقعه في الاختبار الحالي. وأن هذا الاختبار هو الذي يُقدِّمُ المبادئ التوجيهيّة لتفسير الكشف الكلّيّ للملكوت. إلا أن هذا يطرح أيضًا سؤال ما إذا كان ما يأتينا من الله بهذه الطريقة يخضع للطرق التي نختبره بها. ألا يمكن أن يكون لاختبارنا تأثير اختزاليّ على فهم الملكوت حتّى أن ما هو جديد فيه، آخريته otherness المذهلة، يتم تسويته بالأرض بهذه الطريقة؟

بدأت تأملات أوسكار كلمان Oscar Cullmann[١٢] عند هذه النقطة. فبحسب وجهة نظره، فإن حقيقة أن ملكوت الله موجود هنا **بالفعل** already بطريقةٍ ما، ومع ذلك هو **ليس بعد** not yet بدرجةٍ أخرى تُحدِّدُ مفهومه اللّاهوتيّ. فالعنصر المُحدِّد للـ*eschaton* ليس الوقت، لذلك فالسؤال ليس هو ما إذا كان ملكوت الله حدث في الحاضر أم في المستقبل. بل بالأحرى، تتم إعادة

12 Cf. Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (London: SCM, 1962).

تعريف الوقت أخرويًّا من قِبَلِ مجيء المسيح. فإن كان مجيء المسيح يُعرِّف مجيء الملكوت، فيجب أن يُفهم المسيح على أنه "مركز الزمان"، ملء الزمان. فتحول الزمن من وجهة نظرنا هو في الماضي، وليس بعد في المستقبل مثلما هو الحال في الأدب الرؤيويّ اليهوديّ. هذه هي الصفة الحاسمة للوقت من خلال عمل الله في المسيح. منذ ذلك الحدث، فقد تَمَّتْ إعادة بناء الزمن التاريخيّ على أنه تاريخ الخلاص. أيّ أن: يكشف عمل الله في تاريخ الخلاص عن البنية الحقيقيّة للزمن التاريخيّ. فوقت وعود العهد القديم قد أتى إلى نهايته في المسيح، والزمن **الميلاديّ** *post Christum natum* هو وقت الكنيسة، حيث اكتمال الخلاص في المسيح لم يُكشف بعد بشكلٍ كاملٍ، لكن حيث الرُّوح يعمل على كشف واقع الخلاص. والمرحلة المؤقتة بين "بالفعل" already لواقع الخلاص في المسيح والـ"ليس بعد" not yet المعني بكشفه الكامل، هي وقت الكنيسة. فالمعركة الحاسمة قد تمتْ بالفعل، والآن ننتظر الإستعلان والاحتفال بالنّصرة النهائيّة في المسيح، والتي ستُعلَن للكلّ.

وقد أعاد كلمان Cullmann بهذا المفهوم فتح المناقشة حول علاقة الاسخاتولوجي بالخطّية linearity المفهومة والمختصة بالزمن التاريخيّ. وبينما رَكَّزَ اللّاهوتيّون الجداليّون كلّ شيء في لحظة المواجهة الجداليّة للزمن من قِبَلِ الأبديّة، فإن كلمان Cullmann أصرَّ أن لحظة فَهم أن مجيء المسيح هو ملء الزمان، فإن زمن التاريخ تتم إعادة بنائه عبر تاريخ الخلاص. ومن نقطة الأفضليّة الخاصة بمجيء المسيح، والتي تقع في الماضي من وجهة نظرنا، فإن قصَّة الله مع إسرائيل تبدو كوعد يشير إلى المسيح، ونحن نقف في عصر يُعرَف بتحقيق وعود الله في المسيح، وبتوقع كشفها المستمر والنهائيّ من خلال الرُّوح. فهل يعني هذا أن ما هو جديد في الـ*eschaton* تتم التضحية به من أجل خَطّية linearity الزمن؟ أم هل على المرء أن يقول إنه بحسب هذا المفهوم فإن الاسخاتولوجي يتم جعله تاريخيًّا بشكلٍ ثابتٍ؟ وقد فسَّر الكثير من النقد الموجه لكلمان Cullmann وجهة نظره على أنها تطور منظوميّ لمفهوم التاريخ الذي تطور في لوقا-أعمال الرسل، حيث يتم تفسير المسيح كالحقيقة الفعليّة للخلاص على أنه النقطة الوسطى لزمان الخلاص، والذي يَقدِرُ بهذه الطريقة أن يعيد تفسير النمط الخطيّ للتاريخ. ومع ذلك، يجب ملاحظة أنه بالنسبة لكلمان Cullmann، فإن مجيء المسيح يُعرِّف الزمن، حتّى أن ظهور الـ*eschaton* يُشكِّلُ تاريخ الخلاص، والذي بدوره يُعيد هيكلة الخَطّية

linearity المفهومة للعمليّة التاريخيّة. إلا أنه يبقى السؤال: أليست كلّ المفاهيم التي ناقشناها حتّى الآن هي تكيفات للـ*eschaton* لهيكل **الوعي البشريّ للزمن**، بالرغم من كونها تُركِّز على أوجه مختلفة لاختبارنا للزمن؟ إن كان الأمر كذلك، فسيكون هناك خطر مستمر في خلط هدف الاسخاتولوجي مع أحد أوجه الاختبار البشريّ للزمن.

من الـ*eschaton* إلى الـ*eschatos*

إن القوة الدافعة للتفكير الأخرويّ في القرن العشرين تَدين بالكثير لحقيقة أن التركيز على الاسخاتولوجي تحول من مناقشة الـ*eschata*، أيّ الأشياء الأخيرة، إلى تأملات حول الـ*eschaton*، كالأمر النهائيّ بكل معنى الكلمة، والذي يواجه واقع التاريخ والزمن. إلا أن الاستخدام المحايد لمصطلح *eschaton* يُحضر معه أيضًا عدم تأكيد، والذي هو ليس بدون مشاكل. فما الذي يجب أن يكون إطار المرجعيّة الذي تُفهم النهائيّة في داخله؟ هل هو نهاية التاريخ، والذي يشير بشكلٍ حتميّ إلى ما وراء التاريخ، "المعنى السامي للأحداث التاريخيّة"، كما ظن تيليخ Tillich، والذي هو قريب بشكلٍ مساوٍ لكلّ لحظة في التاريخ، ويربط كلَّ حدث إلى هدفه النهائيّ؟ أم هو الأبديّ الذي يواجه كلّ ما هو زمنيّ على أنه الأزمة النهائيّة، وكمؤشر أنه فداء يجب أن يأتي من بُعد مختلف تمامًا عن كلّ ما هو وقتيّ؟ أم هو نهاية وجودي لأنه يواجهني في الدعوة لأخذ قرار مؤيِّد للوجود الأصليّ أو ضدّه؟ أم هو نهاية العمليّة الخطّية linear لتاريخ الخلاص؛ حيث يُعلَن أخيرًا للكلّ ما قد حدث بالفعل بشكلٍ نهائيّ في حدث المسيح؟ أيمكن أن يكون الـ*eschaton* في معناه المحايد يشير إلى السياق الذي يُطرح فيه السؤال حول ما هو نهائيّ أكثر من محتواه الشخصيّ؟

في العالَم المتحدث بالإنجليزيّة أشار جون أيه تي روبنسون John A.T. Robinson بوضوح شديد أن ما هو نهائيّ في حديث العهد الجديد ليس غير محدَّد بأيّ حال من الأحوال—ولا هو محايد في معناه. ويذكِّرُنا روبنسون Robinson أن "*to eschaton* (اسم محايد) ليس فعليًّا تعبير من العهد الجديد." فالنهائيّ دائمًا شخصيّ. و"الأمانة لطبيعة كلّ لاهوت العهد الجديد،

والتي محورها المسيح، تتطلب منا أن نتحدث دائمًا عن *ho eschatos*—ليس الشيء الأخير، بل الشخص الأخير، أيّ يسوع المسيح."[١٣]

في اللاهوت المتحدث بالألمانيّة، كان كتاب *Die Zukunft des Gekommenen* لـوالتر كريك Walter Kreck هو الذي أكَّدَ من منظور العقائد المسيحيّة النقطة التي أكَّدَ عليها روبنسون Robinson من منظور التفسير الكتابيّ.[١٤] فبالنسبة لكريك Kreck، فإن العلاقة بين "بالفعل" already و"ليس بعد" not yet والخاصين بالاسخاتولوجي المسيحيّ لا يمكن أن تُفهم بأيّ مفهوم تجريديّ للزمن، بل خريستولوجيًّا فقط.[١٥] لذا فإن اللُّغة المُستَخدَمة عن *parousia* لا تشير إلى نهاية (مُطلقة) للزمن، ولا إلى نهاية التاريخ الخطّي الزمنيّ، ولا إلى ما هو "ما وراء" كلّ الزمان بل إلى الحدث المستقبليّ الفريد لإعلان يسوع المسيح، والذي يُقيم جسرًا فوق كلّ التاريخ الماضي ويجعله حاضرًا. فإعلان الله هو موضوع الحدث الاسخاتولوجي، وتاريخنا هو الذي يحمل هذا الموضوع.

إن الهدف الذي عبَّر عنه روبنسون Robinson وكريك Kreck بطرق مختلفة تمامًا هو هدف هام، لكن المبالغة في مكانة المحتوى الخريستولوجي للاسخاتولوجي يبدو أنه ينقلب على ذاته. فقول إن الفَهم المسيحيّ للاسخاتولوجي مُحدَّد خريستولوجيًّا هو تصحيح هام لموضوعات رسميّة للـ*eschaton*. ومع ذلك، فما فائدة الخريستولوجي للاسخاتولوجي، إن وجب فَهم كلّ نقاط الاسخاتولوجي خريستولوجيًّا؟ إن فرط التحديد الخريستولوجي للاسخاتولوجي له نفس تأثير قلَّة تحديده الخريستولوجي. وعلاوة على ذلك، فإنه إن وجب تفسير الاسخاتولوجي بمصطلحات خريستولوجيّة بشكلٍ ثابتٍ—وجهة النظر التي يمكن أن يُطلق عليها اسم *konsequente Christologie in der Eschatologie*—أفليس الـ"ليس بعد" not yet متضمن بشكلٍ كاملٍ في

13 John A. T. Robinson, *In the End God: A Study of the Christian Doctrine of the Last Things* (London: Fontana, 1968), 56.

14 Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen: Grundprobleme der Eschatologie* (München: Chr. Kaiser, 1961).

١٥ المرجع السابق، ١٨٧–١٨٨.

الـ"بالفعل" already؟ ألا يفرغ هذا إعلان يسوع لمجيء ملكوت الله من طابعه كالوعد الذي يشير للمستقبل؟[١٦]

العودة إلى المستقبل

لقد اختبر الجدال المستمر حول الاسخاتولوجي في لاهوت القرن العشرين أشدّ مراحله خلال الوقت الذي تلى الحرب العالميّة الأولى مباشرةً، ومرة أخرى في الستينات، حيث وجد ثورة جديدة من الوعي الاسخاتولوجي. هاتان الفترتان ليسا غير مرتبطان، حيث أن عودة اللّاهوت الاسخاتولوجي في المرحلة الثّانية كان مبنيًا بشكلٍ كبير على أخذ القوة الدافعة للمفاهيم الفلسفيّة، والتي ظهرتْ أولاً بعد الحرب العالميّة الأولى مباشرةً.

ويهيمن على المناقشة التي تمت بعد سنة ١٩٦٠ نوعان من لاهوت الأخرويّات، هذا الذي لفولفهارت بانّنبرج Wolfhart Pannenberg، وذاك الذي ليورجن مولتمان Jürgen Moltmann. وقد أثَّر تطور منهاج كلّ منها على الجدال حول الاسخاتولوجي منذ ذلك الحين. فقد بدأ كلاهما من إعادة اكتشاف أهمية المستقبل على أنه **الفئة** المعنيّة بالاسخاتولوجي.

بالنسبة لبانّنبرج Pannenberg، فإن التركيز على الاسخاتولوجي ليس إلا محاولة لإعادة مركز إعلان يسوع للاهوت: أيّ رسالة ملكوت الله.[١٧] ففي كلمات يسوع، وأعماله ومصيره، فإن كلّ شيء يُركّز على مجيء الملكوت. ولا يمكن أن يوجد شكّ في أن مجيء الملكوت بالنسبة ليسوع ليس حدث مستقبليّ

١٦ كان هذا نقد يورجن مولتمان Jürgen Moltmann لنهج كريك Kreck: "إن إعلان المسيح لا يمكن ... أن يتكوَّن فقط مما قد حدث بالفعل في طرق خفيَّة تُستعلن لنا لنراها، لكنه يجب أن يتم توقعه في أحداث تحقق الوعد المُعطى في حدث المسيح. إذًا، فحدث المسيح هذا لا يمكن أن يُفهم كتحقيق لكلّ الوعود، حتّى أنه لا يبقى بعد هذا الحدث إلا تكملة كونها تُكشف ليراها الكلّ ... لذا، فإن الرجاء المسيحيّ يتوقع من مستقبل المسيح ليس فقط الكشف، بل التحقيق النهائيّ أيضًا."

Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (1964; English translation: London: SCM, 1967), 228.

١٧ إنني اتّبع جدل الورقة البحثيّة الخاصة ببانّنبرج Pannenberg عن الاسخاتولوجي "الله والخليقة":

Wolfhart Pannenberg, “Eschatology, God, and Creation,” in *Theology and the Kingdom of God*, ed. R. J. Neuhaus, 51–71 (Philadelphia 1969).

فقط، بل هو حاضر أيضًا بالفعل. غير أن حضور الملكوت يجب أن يُفهم كنتيجة لمجيئه في المستقبل.

فبالنسبة لبانبرج Pannenberg، فهو أمرٌ حاسمٌ جدًا أن اللّاهوت يمكنه أن يتصالح مع هذا الانقلاب لفهمنا لعلاقة الماضي، والحاضر، والمستقبل. فبحسب فهمنا العادي، فإن المستقبل هو نتيجة الماضي والحاضر. وبالنسبة لرسالة يسوع عن الملكوت، فإن حضوره هو نتيجة مجيئه المستقبليّ. وما يقال عن الملكوت يجب أن يقال لأنه ينطبق على الله. ولا يمكن التفكير في كينونة الله بدون التفكير في حكمه، وحكم الله يأتي من المستقبل إلى حاضرنا وماضينا.[١٨] ففي تاريخ اللّاهوت المسيحيّ هيمن المفهوم الفلسفيّ اليونانيّ لله على صور الله لوقتٍ طويل، على أنه الكائن الرُّوحيّ الأعلى. فإن وجب ممارسة اللّاهوت المسيحيّ في توافق مع رسالة يسوع، فإن الأمر يتطلب إعادة توجيه جوهريّة لهذه الصورة.

وأساس مثل إعادة التوجيه هذه هو فهم الله كقوة المستقبل الذي تتحقق كينونته بشكلٍ كاملٍ في مجيء مُلكه. ويتطلب هذا فَهم مطابق لعالم التاريخ والطبيعة كما يصفها الاحتمال الأساسيّ a fundamental contingency وعدم التحديد، ولأنفسنا كمحققيّ وحدة شخصيتنا في المشاهد المختلفة للحياة فقط في علاقة بقوة شخصيّة، والتي تنظم الظروف الخاصة contingent circumstances بأحداث حياتنا وللواقع حولنا. فإننا في كلّ لحظة نواجه المستقبل غير المحدود، والذي يعطي الوحدة لتنوع العالم المُختبر. وبدون مستقبل مشترك، فإن عالم الاختبارات سينقسم إلى تعدّديّة أوجهه. فإن تَمَّ تفسير الله مع بانبرج Pannenberg على أنه القوى المُوحِّدة للمستقبل، فإن وحدة العالم لا يجب أن تُفسَّر على أنها نظام أبديّ يسبق الاستقرار. بالأحرى يتم تحقيقه عبر عمليّة تصالح الاختلافات المتنوعة والمتضادة عبر قوتها المُوحِّدة. فبالنسبة لبانبرج Pannenberg يجب التفكير في قوة المستقبل على أنها تنطبق على كلّ حدث، بما فيها كلّ أحداث الماضي. وبحسب هذا المفهوم، فإن المستقبل

١٨ فيما يخص فكر بانبرج عن الاسخاتولوجي؛ انظر أيضًا:
Luco J. van den Brom, "Eschatology and Time: Reversal of the Time Direction?" in *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, ed. David Fergusson and Marcel Sarot, 159–167 (Edinburgh: T&T Clark, 2000).

الذي أتوقعه اليوم كان هو أيضًا مستقبل مجموعة النجوم الخاصة بالمادة والطاقة في العالم، وللكائنات التاريخيّة في الماضي السحيق. إلا أن ماهيّة الشيء ستتضح فقط عبر ما يصبح عليه. وبطريقة ما فإن هذا المبدأ الميتافيزيقيّ العام ينطبق على الله أيضًا في أن مستقبل حُكم الله هو وحده الذي سيُثبِتُ مقولة "الله موجود".

إلا أن بانبرج Pannenberg يُميِّزُ فهمه الشخصيّ عن ذاك الذي لـإيه أن وايتهيد A. N. Whitehead بادّعائه أنه لا يوجد تطور في الله. وهذا لأن الله هو مستقبل كلّ حدث، وبهذا المعنى، فقد كان حاضرًا كلّ حدثٍ ماضٍ. وليس علينا أن نفترض أن الله يتطور في توافق مع التطورات في العالم. فإن تتبعنا الخطّ الفكريّ هذا، فيجب علينا أن نفترض أن الله هو مستقبله الشخصيّ. فلا يوجد مستقبل إلى ما وراء الله، والذي على الله -كقوة المستقبل- أن يواجهه. هذا هو تعريف الحُرّيّة الكاملة -أن يكون للمرء مستقبلاً في داخله ومن ذاته- وتعريف الأبديّة. ويصف كلاهما شكل كينونة الله في مجيء حُكمه.

بالنسبة لبانبرج Pannenberg، فإن الله كقوة المستقبل يجب أن يُفهم كالمحبَّة الخلّاقة. ويتضح هذا في رسالة يسوع عن الملكوت. فعن طريق إعلانه للمجيء الحاضر لحكم الله، فإن يسوع يُمكِّن هؤلاء الذين يؤمنون برسالته أن يحيوا الآن بالفعل في شركة مع الله. وأوضح إظهار لهذا الأمر في غفران الخطايا الذي يمنحه يسوع: فهو يُحرِّرُ الناس من عبء ماضيهم ويفتح لهم أفق المستقبل. إن فهم الله، الذي هو قوة المستقبل، على أنه المحبَّة الخلّاقة، يشير إلى الدافع الإلهيّ للخليقة، وبالتالي يشرح سبب وجود الأشياء على الإطلاق. بالإضافة إلى أن كلّ حدث والذي أصبح حقيقة مرتبط بكلّ الأحداث الأخرى، وذلك عبر العلاقة بمحبَّة الله كسبب نشأته وتكميله. فالله هو الخالق بقدر ما هو أيضًا الذي يُكمّل العالم في شركته به.

وبالتالي يمكن لبانبرج Pannenberg أن يدمج التركيز على ما هو جديد في كلِّ حدث مع فكرة توحّد كلّ شيء في مستقبل الله. ويسمح الثبات النسبيّ لهذه العمليّة الكونيّة بصياغة القوانين الكونيّة مع الاحتفاظ -في الوقت نفسه- بالاحتمال contingency الثوري لكلِّ حدث فيما يختص بمصدره في محبَّة الله الخلّاقة. وعن طريق كونهم يقدروا أن يُميِّزوا بين المستقبل والحاضر، يمكن للبشر أن يتعاملوا بحُرّيّة مع قوة المستقبل، والتي لكونها المحبّة الإلهيّة فهي

تُعرِّف مصيرهم النهائيّ. فبالنسبة لبانبنبرج Pannenberg، فإن هذا هو الدرس الذي يمكن تعلمه من عمليّة التاريخ، خصوصًا من تاريخ الأديان.

وتعبِّر اللُّغة الثالوثيّة للإيمان المسيحيّ—بالنسبة لبانبنبرج Pannenberg—عن أن الله هو في كينونته الذّاتيّة حركة محبّته الخلّاقة. فالله حاضر للعالم في يسوع، الشاهد على مجيء مُلك الله، وهو حاضر في الرُّوح، مُعطي الحُرّيّة والمحبّة، والذي يخلق الإيمان الذي أعلن عنه يسوع. ويتأصل التمايز الثالوثيّ في الاختلاف بين مستقبل الله وحاضره، لكنه يُفهم في حضور الله الأبديّ، عندما تُحقَّق قوته بشكلٍ كاملٍ.

قد يكون لاهوت بانبنبرج Pannenberg أكثر المحاولات الراديكاليّة لفهم الإيمان المسيحيّ كلّه واللّاهوت كاسخاتولوجي. والمضاد الحاسم لوجهة النظر الخاصة بعمليّة العالم، والتي يُميِّزها التّقدّم الخطّيّ من الماضي للحاضر وللمستقبل، لوجهة نظر يُفهم فيها الله على أنه قوة المستقبل والذي -في محبته الخلّاقة- يترك العالم ليكون ويصبح عن طريق اجتذابه إلى الشركة معه، مما يجعل من الاسخاتولوجي المنظور المُوحِّد للمشروع اللّاهوتيّ ككلٍّ. إن ما يميز نهج بانبنبرج Pannenberg أن هذا المشروع لا يقدِّم مفتاح لفهم لاهوت الإيمان المسيحيّ بكلِّ أوجهه وحسب، بل يدّعي أيضًا أنه يُقَدِّمُ طريقة لحلِّ الموضوعات المحوريّة للميتافيزيقا الكلاسيكيّة، مثل العلاقة بين الوحدة والتّعدّديّة. ففي التّطور المنظوميّ للاهوته أدخل بانبنبرج Pannenberg أبعاد محوريّة لتأملات لاهوتيّة وفلسفيّة، وخريستولوجيّة، وأنثروبولوجيّة ومشكلة صياغة النّظريّات اللّاهوتيّة في سياق فلسفة العلوم، إلى الإطار الشامل للاهوت الأخرويّات الخاص به. وقد وصل هذا إلى ذروته في كتابه الشامل *Systematic Theology*، حيث تصبح عقيدة الثالوث الإطار لشرح التدبير الإلهيّ ككلٍّ كالإظهار للمحبّة الإلهيّة.

المفهوم اللّاهوتيّ الثّاني، والذي شَكَّلَ تأملات حول الاسخاتولوجي في الستّينات، هو هذا الذي ليورجن مولتمان Jürgen Moltmann، والمُقدَّم بشكلٍ نموذجيّ programmatically في كتابه *Theology of Hope* (١٩٦٤). فيشترك مولتمان Moltmann مع بانبنبرج Pannenberg في التأكيد على الأهمية الشاملة للاسخاتولوجي الخاص بالإيمان المسيحيّ ككلٍّ واللّاهوت، كما يشترك معه في تفسير *eschaton* كأمر معني بالمستقبل. ويقول في إعادة لصياغة تصريح كارل بارت Karl Barth والذي قاله عام ١٩٢٢:

من الأول وإلى الآخر، وليس فقط في الخاتمة، المسيحيّة هي اسخاتولوجي، هي الرجاء، تنظر للأمام وتتحرك للأمام، وبالتالي فهي أيضًا تثور revolutionising على الحاضر وتحوِّله ... لذا، فإنه توجد مشكلة حقيقية واحدة فقط في اللّاهوت المسيحيّ، والتي يفرضها عليها موضوعها شخصيًّا، والتي تفرضها بدورها على الفكر البشريّ: مشكلة المستقبل.[١٩]

فبالنسبة لمولتمان Moltmann، فإن هذا يدلُّ على أن ما تَمَّ التعامل معه في الماضي في الفصل الأخير من العقائد المسيحيّة يجب أن يكون نقطة انطلاقه الآن. الأشياء الأخيرة أولاً! "لذا، يجب أن يُبنى اللّاهوت الجيد في ضوء هدفه المستقبليّ. فلا يجب أن يكون الاسخاتولوجي هو نهايته، بل بدايته."[٢٠] وبالرغم من أنه في تبني هذا، فإن مولتمان Moltmann يبني الكثير من إلهامه على فلسفة أرنست بلوخ Ernst Bloch، مع ذلك فهو حريصٌ لوضع أساس الاسخاتولوجي **المسيحيّ**. فهو ليس—كما هو الحال في فلسفة بلوخ Bloch—عمليّة المادة في حدّ ذاتها، *natura naturans*، بل قيامة يسوع المصلوب.

هذا يعني أيضًا أن الرجاء للمستقبل كما هو متأصّل في قيامة المسيح قد لا يحلّ محل أهمية الصليب، مثلما يلاحظ مولتمان Moltmann بشكلٍ نقديّ فيما يختص ببرنامج بانبرج Pannenberg والخاص بـ"الإعلان كتاريخ" revelation as history. وتُشَكِّلُ القيامة والصليب، في وحدتهما التي لا تنكسر، أساس الرجاء المسيحيّ. "وبالتالي، فإن كلَّ اسخاتولوجي القيامة المسيحيّ يحمل سِمات *eschatologia crucis*."[٢١] ولأنه متأصِّل في قيامة المسيح وصليبه، فإنه على الاسخاتولوجي أن يصيغ تصريحاته الخاصة بالرجاء في مقابل اختبارنا الحالي للألم، والشّرّ، والموت."[٢٢] هذا التّحول من الرجاء الأخرويّ إلى الممارسة المُغيِّرة في الحاضر أمرٌ مُميِّزٌ للاهوت مولتمان Moltmann: الرجاء المسيحيّ، والذي أساسه في قيامة المسيح المصلوب، يمتلك نوعًا من المعرفة بالتّحول الآتي لكلِّ الأشياء، والذي يؤدّي إلى ممارسة مُحرِّرة.

وبحسب هذا المعنى، فإن مولتمان Moltmann ينتقد أيضًا ميتافيزيقا بانبرج Pannenberg الاسخاتولوجيّة على أنها مجرد تفسير آخر للعالم. "لا

19 Moltmann, *Theology of Hope*, 16.

٢٠ المرجع السابق، ١٦.
٢١ المرجع السابق، ٨٣.
٢٢ المرجع السابق، ١٩.

يهتم اللّاهوتيّ فقط بتوفير **تفسير** مختلف للعالم، وللتاريخ، وللطبيعة البشريّة، بل يهتم **بتغييرهم** في توقع للتغيير الإلهيّ لهم."[٢٣] لذا، فيمكن لمولتمان Moltmann أن يدمج لاهوت الرجاء المتأصّل في قيامة المسيح مع لاهوت الإرساليّة المتأصّل في عمل الرُّوح الذي يعيد تقديم حدث المسيح كالمستقبل الآتي للعالم. "فيمكن للمرء أن يقول إن الاسخاتولوجي المسيحيّ هو دراسة ميل قيامة المسيح ومستقبله، وهو بالتالي يقود بشكلٍ مباشر للمعرفة العمليّة للإرساليّة."[٢٤]

يبدو أن المناقشة الخاصة بالاسخاتولوجي قد رجعتْ في أوجه حاسمة إلى حيثما بدأتْ، التّحول الأخلاقيّ للعالم في اسم ملكوت الله. إلا أن هذا الانّطباع مضلِّل. فالقوة الدافعة لهذه المُمارسة المُغيِّرة ليست الطلب الأخلاقيّ لرسالة يسوع، بل القوة المُغيِّرة لصليبه وقيامته. فيصرِّ مولتمان Moltmann المرة تلو الأخرى أن أساسها الخريستولوجي هو بالضبط الذي يمنع الاسخاتولوجي المسيحيّ من الانحصار في وجهة نظر للتاريخ، والتي تفترض الثبات المستمر في مقابل سرعة زوال العمليّة التاريخيّة. "وبالتالي، فإن عمليّة الإعلان المسيحيّ توحي بخريستولوجي. ولا يمكن إنقاص المشكلة العامة للتاريخ والاستمراريّة منها. وقتئذ سيُخضع الإنجيل لخدمة آلهة غريبة وأصنام إن كان متوقع منه -بمفهوم الرومانسيّة الحديثة- أن يوفر استمراريّة غربيّة مضادة للثوريّة، ونجدة للحضارات الزائلة."[٢٥] لذا، فيمكن لوجهة النّظر الاسخاتولوجيّة هذه أن يتم توسيعها، من أساسها الخريستولوجي، إلى برنامج تغيير للمجتمع في التاريخ، والذي يُركِّز على "كنيسة الخروج" ودعوتها لإتباع إرساليّة المسيح والمعنيّة بخدمة العالم. "فلا يتم تنفيذ هذه الإرساليّة داخل أفق التوقعات التي توفرها الأدوار داخل المجتمع، والتي يفرضها المجتمع على الكنيسة، بل تأخذ مكانها داخل أفقها الشخصيّ الغريب والخاص بالتوقعات الاسخاتولوجيّة ملكوت الله الآتي، للبرِّ الآتي وللسلام الآتي، ولحُرّيّة الإنسان وكرامته الآتيان."[٢٦]

٢٣ المرجع السابق، ٨٤.
٢٤ المرجع السابق، ١٩٥.
٢٥ المرجع السابق، ٣٠١.
٢٦ المرجع السابق، ٣٢٧.

اسخاتولوجي ولاهوت التحرير

ليس من المفاجئ أن العلاقة التي يؤسِّسها مولتمان Moltmann بين الرجاء الاسخاتولوجي والإرساليّة المُغيِّرة للكنيسة تجد صداها في لاهوت التحرير، بل وقد تخدم أيضًا كإلهام له. وهو اللّاهوت الذي تبع اللّاهوت الأخرويّ في الأجندة اللّاهوتيّة. حالما يتم فَهم ملكوت الله الآتي على أنه مجيء البرّ، والسلام، والحُرّيّة، والكرامة الإنسانيّة، فإنه يلقي بضوءٍ ساطعٍ على حالة الحاضر، والتي تبدو وكأنها تتصف بغياب ما يستتبعه ملكوت الله. فإن كان مجيء ملكوت الله لا يُفهم على أنه حدثٌ سامٍ، بل كحدثٍ يحتضن التاريخ، فإنه يمكن أن يُفهم كالتحرير التاريخيّ من الظروف التي تبدو أنها تُناقض مجيئه. إلا أنه إن كان ملكوت الله ليس حدثًا مستقبليًّا فقط، بل واقعًا حاضرًا أيضًا، فيجب إذًا أن يُفهم كالدافع والأساس لمثل هذه الممارسات المُحرِّرة، والتي تتخطى الظروف التاريخيّة التي تُناقض الملكوت.

ففي كُتب جايمز أتش كون James H. Cone، والذي قد يُعدّ أهم ممثل للاهوت ذوي البشرة السمراء، فإن هذا النقل للرجاء الاسخاتولوجي إلى حالة المقهورين هو الذي يُشَكِّل مؤسَّسة اللّاهوت المسيحيّ ككلّ: "اللّاهوت المسيحيّ هو لاهوت تحرير. هو دراسة عقلانيّة لكينونة الله في ضوء الحالة الوجوديّة للمجتمع المقهور، ويربط قوى التحرير بجوهر الإنجيل، الذي هو يسوع المسيح."[٢٧] ويؤثر ملكوت الله، والذي سيحققه الله، على الحالة الحاضرة للأشخاص ذوي البشرة السمراء، حتّى أنه يُمكِّنهم أن "يروا الخلاص في ضوء تحررهم الأرضيّ الشخصيّ."[٢٨] الملكوت هو واقع تاريخيّ، لكنه في الوقت نفسه هو مستقبل الله الذي يسمو ما يمكن إدراكه في التاريخ. لذا، "أن يرجو المرء مستقبل الله معناه معرفة أن هؤلاء الذين يموتون من أجل الحُرّيّة لم يموتوا سدى. فإنهم سوف يرون ملكوت الله. هذا هو بالضبط معنى قيامة ربّنا، والسبب وراء أنه يُمكِنُنا أن نحارب ضد النزاعات الغامرة."[٢٩] إن موقف المجتمع الأسود المقهور هو موقف يتمكنون فيه من إعادة اكتشاف البُعد

27 James H. Cone, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970), 17.

٢٨ المرجع السابق، ٢٢٥.

٢٩ المرجع السابق، ٢٤٩.

الاجتماعيّ لملكوت الله، ويتم تقويتهم للسعي جاهدين من أجل تحريرهم لأنهم يؤمنون أن الملكوت الذي يُحضره الله يصبح حاضرًا بهذه الطريقة.

بالنسبة لجوستافو جوتيريز Gustavo Gutiérrez، والذي يُعدّ كتابه الذي يحمل اسم *A Theology of Liberation*[٣٠] أحد الكتب الكلاسيكيّة للاهوت التحرير الخاص بأمريكا اللاتينيّة، فإن "الاسخاتولوجي هو ... ليس مجرد عنصر آخر للمسيحيّة، بل هو مفتاح فَهم الإيمان المسيحيّ ذاته." له في جوهره "القوى الدافعة لتاريخ الخلاص متوجهة بشكلٍ راديكاليّ نحو المستقبل."[٣١] فيحاول جوتيريز Gutiérrez أن يوفي المفتاح الاسخاتولوجي لفهم الإيمان المسيحيّ حقَّه عن طريق تفسير "خلق إنسان جديد" على أنه الهدف النهائيّ للتاريخ.[٣٢] هذا معناه أن الوعود التي قيلتْ في تاريخ الخلاص تُحتضن وتُشتمل في هذا الوعد، والذي يُكشف عنه جزئيًّا في الوعود السابقة في تحقيقها. إذًا، فالوعد، الذي هو تواصل الله الذّاتيّ الفعَّال، هو العنصر المُوحِّد لتاريخ الخلاص، والذي يدعونا للاشتراك في عمليّة تقود من العُزلة إلى التّحرر. ويأخذ جوتيريز Gutiérrez التركيز الموجود في العديد من تقاليد العهد القديم والقائل إن عمليّة تاريخ الخلاص ليستْ طريق للكمال الرُّوحيّ فقط، بل تحتضن أبعاد الحياة التاريخيّة والماديّة، وهي بالتالي تتضمن عملنا في التاريخ. ومع ذلك، بالرغم من أن جوتيريز Gutiérrez يُصرُّ على رؤية الوعد الاسخاتولوجي كالقوى الدافعة للتحرير التاريخيّ، إلا أنه على وعيٍ تامٍ بأنه سيفقد قدرته المُحرِّرة والدافعة إن كان مجرد برنامج آخر للعمل الاجتماعيّ في التاريخ. فالوعد يسمو فوق كلّ تحقيق تاريخيّ بالإضافة الموعودة، وهو بالتالي يشير إلى نهاية التاريخ المطلقة كالنقطة التي يصبح فيها حقيقيّ بشكلٍ كاملٍ: "المقابلة الكاملة مع الرّبّ ستُحدِّد نهاية التاريخ، لكنها ستحدث في التاريخ."[٣٣] ففي لاهوت التحرير الخاص بجوتيريز Gutiérrez، فإن الاسخاتولوجي هو الذي يوفر الرباط المُوحِّد بين التاريخ، والسّياسة، والخلاص. إن التوجّه نحو وعد تاريخ الخلاص هو الذي يفتتح وجهة نظر للتاريخ، فيها لا يُحدَّد التاريخ بقوى

30 Gustavo Gutiérrez, *Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973).

٣١ المرجع السابق، ١٦٢.

٣٢ المرجع السابق، ١٤٦.

٣٣ المرجع السابق، ١٦٨.

القهر، وحيث السّياسة ليستْ حقّ القاهرين، وحيث لا يتم روحنة الخلاص ليوفر سلوان غير تاريخيّ وغير سياسيّ في طابعه. فيُحدِّدُ الجانب المشترك للاسخاتولوجي وجهة النّظر التي ترى التاريخ كعمليّة اجتماعيّة، وفَهم السّياسة كمشروع شعبيّ، وواقع الخلاص كواقع لا تشوهه المصالح الفرديّة.

اسخاتولوجي الكونيّ: تالهارد دو شاردان

إن القاسم المُشتَرَك لوجهات النّظر الاسخاتولوجيّة التي ناقشناها في الثلاثة مقاطع الأخيرة هو توجهها نحو المستقبل. فالمستقبل **هو** الفئة الاسخاتولوجيّة للسمو ومثالها. ويمكننا أن نجد تأكيد مشابه في كتابات عالم الحفريات الفرنسيّ اليسوعيّ بيير تالهارد دو شاردان Pierre Teilhard de Chardin، والذي مَارَسَ تأثير مميَّز على الفكر اللّاهوتيّ بشكلٍ عام وليس في الدوائر الكاثوليكيّة الرومانيّة وحسب، وذلك في النصف الثّاني من القرن العشرين، بالرغم من أنهم تطوروا في النصف الأول. فمثلما هو الحال مع باننبرج Pannenberg، فإننا نجد في تالهارد Teilhard تركيز قوي على المستقبل كالمنظور المُوحِّد لكلّ أبعاد الواقع. فالتركيز على القوة الموحِّدة للمستقبل يفترض مسبقًا وجهة نظر للواقع في الحاضر، والتي تصفها تخلل ثنائيّ الخصومة لكل دوائر الواقع، مع كونها تُختَبَر في أكثر أشكالها تطرفًا في التضاد بين العمل والمعاناة في الحياة البشريّة. فكلُّ الهياكل المتضادة للواقع الحاضر متأصّلة في التضاد الأساسيّ بين الواقع الإلهيّ والواقع العالميّ. إن الفكرة الرئيسيّة في الاسخاتولوجي هي في تخطي هذا التضاد في واقع المسيح كنهاية التّطور الكونيّ في عمليّة كونيّة واحدة عامة تتحرك من الألفا إلى الأوميجا (من الألف إلى الياء قارن رؤ١: ٨). فالمجالات المختلفة للواقع، مجال العالم cosmosphere لعالم الجماد، والمجال الحيويّ biosphere للعالم الحيّ، ومجال نو noosphere المعني بالوعي البشريّ، والمجال المسيحيّ christosphere والخاص بالنطاق الديناميكيّ لفاعلية المسيح التّطوريّة، هي الأبعاد المرتبطة بعمليّة التّطور الذي يحدث تجاه واقع المسيح christification. فعمليات التكوين الكونيّ cosmogenesis وتكوين نو noogenesis تتقارب في التكوين المسيحيّ christogenesis. وبالتالي، فإن تمييز الكينونة المتنامي متعلق بـ*milieu divin* مرةً لكونه اللُّب

الداخليّ للتطور، والهدف النهائيّ الذي يرتبط فيه كلّ شيء ديناميكيًّا ليصبح واقع المسيح.

والنموذج الأصليّ الفعَّال لهذا التصالح الكونيّ في التكوين المسيحيّ christogenesis هو احتفال القداس مع استحالته transubstantiation حيث تتحول العناصر إلى جسد ودم المسيح. فكل مراحل التّطور الكونيّ لها *typos* (نوع خاص) لبدايتها ونهايتها، للـ*arché* والـ*telos* الخاصين بها في الإفخارستيا. فعمليّة أن يصبح المرء إنسانًا hominisation والتكوين المسيحيّ christogenesis يأتيان معًا في هذا الحدث. إن الإشارة إلى تطور المسيح هذه—قبل الـeschaton—هي التي تتحقق مسبقًا في الشركة المُقدَّسة مما يمنع فكر تالهارد Teilhard من أن يصبح حلوليّ pantheistic. وفي النهاية، فإن التوسع الإلهيّ في كلّ شيء، والذي يُركِّز في المسيح، سيتحقق كلّيًّا وسيُعلن:

> ثم سيُعلن حضور المسيح، والذي كان يزيد في صمت في الأشياء ... تحت الفعل المُحرِّر أخيرًا لولي الكينونة الحقيقيّ، وستُحمَل الذّرات الرُّوحيّة للعالم معًا، من قِبَل قوة أنتجتها قوى الالتحام الخاصة بالكون نفسه، وستشغل—سواء داخل المسيح أو بدونه (لكن دائمًا تحت تأثيره)—مكان الفرح أو الألم المعين لهم من قِبَل الهيكل الحيّ للـpleroma.[٣٤]

يبدو للوهلة الأولى أن رؤية تالهارد Teilhard بعيدة كلّ البعد عن الآراء التي تركِّز على العلاقة بين الاسخاتولوجي والتاريخ. إلا أنه حالما نفهم التّطور الكونيّ على أنه عمليّة تاريخيّة، فإن التشابهات تبدأ في الظهور في تركيز كلّ شيء في التحقيق المستقبليّ للمسيح في كلّ الأشياء، والذي سيأتي بوحدة مُصالحة تتخطى كلّ الانقسامات والتوترات الخاصة بالواقع الحاضر. وتصبح نقاط التواصل أكثر وضوحًا عندما نلاحظ أن تالهارد Teilhard رأى رؤى الاشتراكيّة، والتي فسَّرها على أنها *Weltanschauung* (منظور عالميّ) إنسانيّ، كجزء من عمليّة التطور، حيث تصبح البشريّة وحدة كلّيّة مميَّزة قبل أن تكتمل عمليّة التكوين البشريّ hominization في التكوين المسيحيّ christification. فيتكوَّن العامل المشترك ليس فقط في حقيقة أن ما يتوقعه الاسخاتولوجي الكلاسيكيّ من الأعلى يكمن الآن في الأمام في عمليّة تحقيق الرجاء الأخروي. فنُبيِّن رؤية تالهارد Teilhard أيضًا كيف أن تطور المسيح

34 Pierre Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life* (New York: Harper, 1960), 133–134.

وتطور الكون يتعاملان بعضهما مع بعض على الطريق إلى الهدف النهائيّ، ليس بطريقة غير مشابهة لطريقة تفاعل العمل البشريّ للممارسة المُحرِّرة مع التحقيق الإلهيّ لوعد الملكوت في الاسخاتولوجي الآخر الموجَّه نحو المستقبل.

العودة إلى الأرض

مع الربع الأخير من القرن العشرين، فإن المُنَاخ الفكريّ واللّاهوتيّ قد تغيَّرا مرةً أخرى، وظهرتْ موضوعات جديدة في الأجندة اللّاهوتيّة. فقد حطَّمتْ الأزمة البيئيّة العالميّة رؤى الاسخاتولوجي ذات التوجّه المستقبليّ، والتي كان المستقبل بالنسبة لها هو الشاشة التي ينعكس عليها تحقيق كلّ رجاء بشريّ. فالتلوث الجويّ، والاستهلاك السريع لثروات الأرض الطبيعيّة، والاحتباس الحراريّ، وأخطار استخدام الطاقة الذّريّة تُهدِّدُ أجيال المستقبل، والعديد من الكلمات المفتاحيّة الأخرى والشعارات أشارت إلى وعيٍ جديد للمخاطر التي تواجه الحياة البشريّة على الأرض. لقد تشكَّل المزاج في الغرب من قِبَلِ صورة الكوكب الذي يُهدَّد بالضبط بسبب مشروعات سكانه من البشر، والذين يحاولون أن يضمنوا مستقبلهم بطريقة تعرِّض شروط أن يكون هناك مستقبل على الإطلاق للخطر. وقد أشار الاهتمام العام، والذي رَكَّزَ على هذه الموضوعات، إلى فقدان الأعصاب من طرف إنسان التنوير.[٣٥] وبدى وكأن الافتراض الأساسيّ لـ"مشروع التنوير" أن البشريّة قد أصبحتْ مشروعها الشخصيّ، قد تَمَّ التشكيك فيه بشكلٍ راديكاليّ. فالتفاؤل الضمنيّ لكلِّ أشكال الفكر، والذي رأى المستقبل كقارة شاسعة من التحقيق والنعيم تنتظر أن تُغزا، بدتْ محبطة تمامًا بسبب التغيّر الراديكاليّ في فهم الذّات، والذي وَجَدَ التعبير عنه في أشكال جديدة للأدب الرؤيويّ apocalypticism، بل وحتّى العدميّة nihilism فيما يختص بالمستقبل. فهل كان الشعار الجرافيتي "لا يوجد مستقبل" هو كتابة على الحائط لثقافة تُعرَف بتوجهها الذي لا يمكن التشكيك فيه تجاه مستقبل مشروعاتها

٣٥ من أجل منظور نسوي تعليميّ عن الاسخاتولوجي؛ انظر:
Catherine Keller, "Pneumatic Nudges: The Theology of Moltmann, Feminism and the Future," in: *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, ed. Miroslav Volf, Carmen Krieg, and Thomas Kurcharz, 142–153 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996).

الشخصيّة؟ لبُرهةٍ بدى أن لاهوت الخلق، والذي تَمَّ إعادة اكتشافه بعد فترة طويلة من الإهمال، قد أزاح الاسخاتولوجي من مركز الانهماك به.

لكنها، ليست الكارثة البيئيّة فقط هي ما وفرتْ التّحدي للاسخاتولوجي. فالتّغيّرات التاريخيّة الكبيرة بعد عام ١٩٨٩ لم تمثل نهاية فترة ما بعد الحرب وانقسام القوى التي شكَّلتْ لوقتٍ طويل الموقف السياسيّ والاجتماعيّ العالميّ فقط، بل أحضرتْ أيضًا معها تشكيك راديكاليّ للاهوت العَلمانيّ الخاص بالقرن التاسع عشر. فهل يمكن أن تكون الثورة الوحيدة التي لائمة بشكلٍ أساسيّ النمط الماركسيّ Marxist الخاص بإلغاء الجموع المحرومة لامتيازات الأقليّة المُميَّزة سياسيًّا واجتماعيًّا عن طريق الضغط من الأسفل، قد ألغتْ أيضًا الرؤية الماركسيّة للتاريخ على الطريق تجاه المجتمع المستقبليّ الذي بدون طبقات؟ لقد تَمَّ طرح السؤال في أكثر أشكاله الدراماتيكيّة من قِبَلِ فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama في كتابه *The End of History and the Last Man*.[٣٦] لقد طرح سؤال ما إذا كانتْ افتراضات هيجيل Hegel في بداية القرن التاسع عشر قد تحققتْ في نهاية القرن العشرين، وما إذا كان التاريخ، كعمليّة جدليّة تحثّ تطور المجتمعات للأمام عن طريق ضغوط الصراعات، قد انتهى في تطور الديموقراطيّة الليبراليّة وتأسيسها العالميّ تقريبًا. ويسأل فوكوياما Fukuyama ما إذا كانت النّظريّات المجتمعيّة مُضلِّلة في توقع خطوة أخرى في تطور المجتمع، وما إذا كنا قد وصلنا بالفعل إلى نهاية التاريخ مبدئيًا وعلينا فقط أن نعترف بهذا الأمر في الممارسات السّياسيّة. وهل تَمَّ تحقيق الاسخاتولوجي وإلغائه من قِبَلِ عمليّة التاريخ؟ إلا أن عنوان فوكوياما Fukuyama مع اشارته للرجل الأخير الخاص بنيتشيه Nietzsche يطرح سؤالاً آخرًا أكثر تشكيكًا أيضًا. هل يمكن أن نكون قد وصلنا إلى نهاية التاريخ، ولكن نتائجه بعيدة كلّ البُعد عن النتائج المرغوبة، وأن مشروع الكمال الذّاتيّ البشريّ الذي قد نُفِّذَ، ثبت أنه كارثة؟

حتىحتّى وإن لم يرى المرء الـ*Zeitgeist* المُعبَّر عنه في الشعارات الكبيرة، التي تبدو أنها تهيمن على حوار المجتمع، فيبدو أنه في نهاية القرن العشرين كان الاسخاتولوجي قد فقد الكثير من الاهتمام الذي كان من الممكن أن يحظى به

36 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

لمدة طويلة عبر العقود السابقة. ويبيّن مجيء عصر ما بعد الحداثة إلى مؤيديه مثلما يُبيّن إلى ناقديه نهاية الإطار المُحدَّد للتوقع البشريّ. فإن فُقِدَتْ "القصَّة المحوريّة" للاسخاتولوجي، ستبقي فقط بعض القصص القصيرة. والتّعدّديّة، التي يراها أنصار عصر ما بعد الحداثة وناقديه على أنها واحدة من الصفات المُحَدِّدَة للحالة الحاضرة، تجعله من الصعب الحفاظ على رؤى مُوَحَدة للمستقبل، فكم بالحري الـ*eschaton*. فإن كنا واحد، فإننا نتّحد في الأخطار والتهديدات التي تواجهنا وليس في رجائنا.

حتىحتّى الألفيّة الجديدة لا يبدو أنها أضرمتْ وعيًا اسخاتولوجيًّا جديدًا منتشرًا. وحيث استُخدِمَتْ الألفيّة ككلمة مفتاحيّة لحالتنا، فهي لم تشير إلى مجيء واقع جديد مفاجئ، بل خدمتْ كتعبير تزينيّ لمشاريعنا المنطقيّة بشكلٍ ما. ومن الناحية الأخرى، يبدو في الكثير من ثقافتنا أن التوقعات العظيمة قد فتحتْ الطريق لقلق كبير ومتعة صغيرة. هل هذا هو الانكماش الحتميّ للوعي الاسخاتولوجي الذي يتبع فترة التضخيم الاسخاتولوجي الكبير؟ أم أن نهاية قرن الاسخاتولوجي هي أيضًا نهاية الخطّ للاسخاتولوجي؟

دروس للرجاء

لقد أكَّدتْ نظرتُنا للخلف إلى القرن العشرين على الانطباع الأوليّ بأن القرن العشرين يمكن أن يُدعى في اللّاهوت قرن الاسخاتولوجي عن حقٍّ. وبينما وجهات النّظر اللّاهوتيّة التي عرضناها (وهي تمثل عينة صغيرة فقط من مختارات يمكن أن توسع بدون مجهود) تُقَدِّمُ تنوع مذهل للاقتراحات عن كيفية فَهم الاسخاتولوجي، فكلّها تتفق في إعطاء الاسخاتولوجي مكانة الصدارة في الأجندة اللّاهوتيّة. وفي معظم الأمثلة التي أشرنا إليها، يُفْهَم الاسخاتولوجي كمنظور يُحدِّدُ مؤسَّسة اللّاهوت المسيحيّ ككلٍّ. بحسب هذا المفهوم، فيبدو أنها تتفق أن الأشياء الأخيرة يجب أن تأتي أولاً. إلا أن هذا الأمر ليس بدون مشاكل. ففي اللّاهوت المسيحيّ لا يبدو أن الاسخاتولوجي له العديد من العناصر المُحدِّدة له شخصيًّا (إن كان له أيًّا منها على الإطلاق). إنه –على أقل تقدير- يصعب تعريف ما يمكننا أن نرجوه بما يمكننا أن نرجوه. ويبدو أن هذا هو أحد الأسباب وراء كون الاسخاتولوجي قد تأثر بشدة في القرن العشرين بالتيارات الفكريّة والممارسات من خارج اللّاهوت المسيحيّ، من الوجوديّة إلى الفلسفات التي توحي بها وجهات النّظر الماركسيّة للتاريخ وأشكال أخرى من التّوجهات

الفلسفيّة تجاه المستقبل، مثل فلسفة العمليّة. يشرح هذا أيضًا السبب في كون النّظريّات الأخرويّة في اللّاهوت المسيحيّ كانتْ تعتمد –أكثر من المعتاد- على التغيّرات في المُنَاخ الفكريّ والمزاج الدّينيّ للقرن العشرين، فيما يختص بالآمال العالية والتخوفات الراسخة. وقد تؤدّي قراءة الكتابات الاسخاتولوجيّة للقرن العشرين إلى رؤية غامضة نوعًا ما للأشياء الأخيرة، لكن يصل المرء دائمًا إلى صورة واضحة جدًا للحالة الثقافيّة التي تطورتْ فيها هذه الآراء أولاً. إذًا، فما هي الدروس التي يمكن تعلمها من النّظرة إلى الخلف إلى قرن الاسخاتولوجي التي قمنا بها لمهمة بناء الاسخاتولوجي المسيحيّ؟

يبدو أن الدرس الأول هو أنه توجد مخاطر كبيرة في إعطاء الأولويّة الاسخاتولوجيّة للمؤسَّسة اللّاهوتيّة ككلّ، أو في عزله على نحوٍ غير ملائم من علاقاته بموادٍ أخرى من الإيمان المسيحيّ وموضوعات أخرى للعقيدة المسيحيّة. ويمكن للمرء أن يُسمي هذا الأمر **مغالطة العزل الاسخاتولوجي**. فالمتطلبات التي تأتي بها إعطاء الأولويّة للاسخاتولوجي صحيحة في الإشارة إلى الميزة الأخرويّة لإعلان الله في المسيح كما يوثّقه الرُّوح القدس. وتثبُتْ المسيحيّةُ أو تسقط مع القناعة بأن كشف الله عن ذاته في المسيح هو نهائيّ، بمعنى أن أهميته لخلاص العالم لن تتبدل بأيّ حدث آخر. ولا يعني هذا أنه لا يوجد شيء آخر نرجوه بعد المسيح، بل أن كلّ الأشياء التي نرجوها ستكون مؤسَّسة في المسيح. بحسب هذا المفهوم، فإن الاسخاتولوجي المسيحيّ مُحَدَّد خريستولوجيًّا. وسيكون نمط الرجاء المسيحيّ دائمًا نمطًا مبنيًا على مصفوفة حدث المسيح. وهذا التحديد الخريستولوجي ليس مستقل من فاعليته الرُّوحيّة. فإن تفرد حدث المسيح وكونه مطلق، وطابعه السوتريولوجي soteriological كحدث يحدث "مرة وإلى الأبد" محميين بحقيقة أن الرُّوح لا يُحضر شكل جديد للخلاص، بل يُحضر تطبيق الخلاص الذي أساسه في المسيح. لأن حدث المسيح لا يحتاج التكرار، ولا يقدر أن يقوم به، فإن عمل الرُّوح مُلزَم بمحتوى إنجيل المسيح. ومن الناحية الأخرى، فإن التركيز على الوجه الرُّوحيّ pneumatological للاسخاتولوجي يمنع التحديد الخريستولوجي للاسخاتولوجي من أن يُفَسَّرَ من منظور أن كلَّ الأشياء قد حدثت بالفعل. فإن تساءلنا عن سبب كون حدث المسيح الحدث النهائيّ بحسب هذا المفهوم، فإن الإجابة يجب أن تكون أن المسيح هو كشف إرادة الله الخالق من البداية وهو مُحَقِّقها. فليس المسيح بداية جديدة تمامًا في قصَّة الله مع خليقته، بل هو الخطوة

الحاسمة تجاه تحقيق إرادة الله الخلّاقة الأصليّة لأن يكون في شركة مع خليقته. إن حدث المسيح له أهمية اسخاتولوجيّة لأنه له أساس بروتولوجي protological (من البداية)، فالرجاء الاسخاتولوجي المسيحيّ مبني على أمانة الله لخليقته. من الناحية الأولى، فإنه لا يوجد جديد في الاسخاتولوجي، حيث أنه في الإيمان المسيحيّ يجب أن يُفهم كتحقيق لإرادة الله الأصليّة والبدائيّة في أن يكون في شركة مع خليقته. ومن الناحية الثّانية، فإن كلّ شيء هو جديد في الاسخاتولوجي، حيث أن تحقيق إرادة الله لا يُحدِّده النظام القديم للعالم، بينما يُرى في معزل عن الله، وبالتالي لا يمكن التنبؤ به على أساس أيّ حالة معطاة للعالم. وبالتالي، لا يجب أن يُستمد محتوى الاسخاتولوجي مما هو ما زال معلقًا، لكن يمكن أن يُصاغ فقط على أساس ما قد حدث بالفعل في المسيح. فإنْ تجاهلنا هذه العلاقة، فما هو معلقًا بعد يمكن فقط أن يُقدِّمَ لنا فضاءً فارغًا تملأه آمالنا ومخاوفنا، وأحلامنا وتطلعاتنا -كما يُبيّن تاريخ الاسخاتولوجي في القرن العشرين. لذا، فإن حدث المسيح هو مقياس الرجاء المسيحيّ الاسخاتولوجي.

قد تُشير هذه الملاحظات القصيرة إلى الخطر المُتضَمَن في عزل الاسخاتولوجي عن شبكة العقائد المسيحيّة، عن طريق إعطائه الصدارة فوق العقائد الأخرى. ويمكن تجنب هذا فقط إن تداخل الاسخاتولوجي في الموضوعات العقائديّة للمسيحيّة. فمحتوى الرجاء المسيحيّ هو تكميل خليقة الله مع خليقته التي صالحها. ففي اللاهوت المسيحيّ، فإن الإطار التكامليّ لفَهم عمل الله في الخليقة، والمُصالحة، والتكميل هو عقيدة الثالوث. فمن خلال فَهم كلّ شكل من أشكال العمل الإلهيّ كعمل الله المثلث الأقانيم، فإن الخلق والمُصالحة، والتكميل يرتبطان داخليًّا عن طريق نسبهم جميعًا إلى وكالة الله المثلث الأقانيم. وإن أردنا أن نتجنب أخطار المعالجة المعزولة للاسخاتولوجي، فإن المهمة تتكون في تطوير اسخاتولوجي مسيحيّ عبارة عن اسخاتولوجي ثالوثيّ.

الدرس الثاني الذي نحتاج أن نتعلمه من عرضنا للتعاليم الاسخاتولوجيّة في القرن العشرين يبدو أنه عبارة عن التحذير من عزل بُعد واحد من الكينونة كالحقل المقصور عليه تطبيق الفكر الاسخاتولوجي. ويمكن أن يسمي المرءُ هذا **مغالطات اسخاتولوجي البُعد الواحد**. حيث تعطي النّظريّات الاسخاتولوجيّة المتنوعة للقرن مكانة متميزة للأبعاد المتنوعة للحياة البشريّة في تطور العقائد الاسخاتولوجيّة، سواء أكان البُعد الوجوديّ، أو البُعد التاريخيّ، أو البُعد السّياسيّ، أو البُعد الكونيّ. فكثيرًا ما يتم عرض الأوجه الفرديّة والأوجه

المُشتركة من الاسخاتولوجي كمفاهيم بديلة. فإن فهمنا الإنسان باستمرار على أنه كائن علاقاتي، فإن تمييز بُعد على الأبعاد الأخرى يبدو خطأً بشكلٍ مؤلم. فعلاقتنا بأنفسنا، وبالآخرين، وبعالم الطبيعة والثقافة وبالله لا يمكن أن تنعزل أحدها عن الأخرى بدون تشوهات جادة. فهي تُكوِّن معًا مجموعة العلاقات التي نتشكَّل من خلالها كأشخاص. وفي هذه العلاقات، فإن العلاقة بالله في الخليقة، والمُصالحة، والتكميل الاسخاتولوجي لمصيرنا تُفهم بالإيمان المسيحيّ كالعلاقة التي تُشكِّل وتُكوِّن كلّ العلاقات الأخرى. وتؤكِّدُ الصور المحوريّة للرجاء - بطرق مختلفة- أن عمل الله الاسخاتولوجي يتعلق بكينونتنا العلاقاتيّة كلّها في كلّ أبعادها وليس في بُعدٍ واحدٍ منها فقط. فالاستعارة الاجتماعيّة والخاصة بملكوت الله، والاستعارة الجسديّة لقيامة الأموات تجعل هذا واضحًا جدًا. لذا، فإن وجهات النّظر الاسخاتولوجيّة والتي تُركِّز بشكلٍ حصريّ على بُعدٍ واحدٍ فقط، أو تعطي الأولويّة لوجهٍ واحدٍ من أوجه كينونتنا العلاقاتيّة في مقابل وجهٍ آخر، ناقصة بطبيعتها. فهي تقدِّم فَهم اختزاليّ للطبيعة الشاملة والعلاقاتيّة للصور الكتابيّة للرجاء. ويمكننا أن نرى هنا كيف أن وجهة النّظر المتكاملة للاسخاتولوجي، والتي تُطوِّرُ فهم للـ*eschaton* في اقترانه مع الخليقة والمُصالحة ومبني على حدث المسيح كشرط له، تساعد في تجنب هذا التركيز ذا الوجه الواحد. ويبدو أن مهمة الاسخاتولوجي المسيحيّ عبارة عن تطوير اسخاتولوجي علاقاتي بشكلٍ مستمر.

الدرس الثالث الذي يجب أن نتعلمه من النقاش الاسخاتولوجي لهذا القرن يبدو أنه القلق المستمر للعلاقة بين الاستمراريّة والانقطاع الخاصين بالرجاء المسيحيّ. فإن كان ما يجب علينا أن نرجوه مختلف تمامًا عن اختبارنا الحاضر، فلن نستطيع حتّى أن نتحدث عنه. إذًا، فكيف علينا أن نكون على استعداد أن ندافع عندما يتحدانا أيّ شخص لتبرير الرجاء الذي فينا (قارن ١بط٣، ١٥)؟ إلا أنه، إن كان ما علينا أن نرجوه هو استمرار تام لوجودنا هنا والآن، فسيبدو فقط أنه امتداد لاختبارنا الحاضر، وتطوّر من حالتنا الحالية، لا يمكن تمييزه أخيرًا عن المشروع البشريّ للكمال. ويمكن للمرء أن يسمي هذا **مغالطة الاستمراريّة والتّقطع في غير محلهما**.

مرة أخرى، يبدو أن موت يسوع وقيامته فقط هما اللذان يقدران أن يشيرا إلى النمط الملائم للاستمراريّة والتّقطع. فيتم تأكيد التّقطع بالتركيز على الموت الحقيقيّ ليسوع. فهو يعاني ويختبر الموت كقطع لكلّ العلاقات النشطة التي

تعيش فيها الحياة البشريّة. وتكمن الاستمراريّة في أمانة الله الذي يقيم يسوع من الأموات. فالله يحافظ على علاقته الخلّاقة النّشطة مع يسوع عبر خلل الموت، ويُعيد خلق العلاقة التي فيها يقف يسوع في مجد الحياة الأبديّة. فيُشكِّلُ هذا النمط جزءًا محوريًّا من محتوى الإنجيل، ويعاد تمثيله في أسرار المعموديّة والعشاء الربانيّ. ويتم التشديد على التّقطع هنا في الموت مع المسيح وفي غفران الخطايا، ومن خلال هذا التّقطع فقط تُمنح الاستمراريّة من قِبَلِ عمل الله المُنعِم. وفي هذا السياق، يأخذ عمل الله مكان منحة الاستمراريّة، والتي مكانها في وجهات نظر أخرى في الرُّوح الخالدة. وتُشَكِّلُ العلاقة بين الاستمراريّة والتّقطع وجهًا محوريًّا من صورة الدّينونة الأخيرة، لأنها تتضمن الكشف عن والانفصال مما لا يمكن أن يصبح جزءًا من شركة الله المُكمَلة مع خليقته. إن استمراريّة العمل الإلهيّ وتقطع المادة المخلوقة يوفران معًا أساس الرجاء الذي يثق في تحول حقيقيّ في الـ*eschaton*، لأننا نقدر بالفعل أن نسمعه، وأن نشعر به ونتذوقه في وعد الإنجيل وفي الاحتفال بالأسرار. فيبدو أن مهمة الاسخاتولوجي هي ربط نمط الاستمراريّة والتّقطع المتوقعين في الـ*eschaton*، والذي يُكشف في صلب المسيح وقيامته، بنمط الاستمراريّة والتّقطع كما يُختبر بالفعل في وعد الإنجيل وفي الاحتفال بالأسرار.

يُعْنَى الدرس الرابع بالسؤال عن علاقة الاسخاتولوجي بالزمن. فتركِّز معظم وجهات النّظر التي ذكرناها على وجهٍ واحد من الوعي البشريّ بالزمن لربطه بحقيقة الـ*eschaton*. وبهذه الطريقة، فإنه يتم تطوير وجهات النّظر المتنافسة والخاصة باسخاتولوجي الحاضر واسخاتولوجي المستقبل، باسخاتولوجي لحظة المواجهة مع ما هو أبديّ، وبمجيء المستقبل في الحاضر. وقد يكون من المفهوم أن البشر لكونهم كائنات زمنيّة لا يمكنهم فَهم المنتهى الاسخاتولوجي إلا في تحديده في نقطةٍ ما في إدراكنا للزمن. ومع ذلك، فإن هذا الأمر مشكوك فيه جدًا لاهوتيًّا. ويمكن للمرء أن يدعوه **مغالطة جعل الـ*eschaton* زمنيّ بشكلٍ غير ناضج.** فإن كان أغسطينوس Augustine على حقٍّ، وإن لم يكن الكون قد خُلِقَ في الزمن بل بالزمن، إذًا، فالزمن –ومعه المستقبل المفتوح- مشكلة في التعبير عن النهاية الاسخاتولوجيّة مثله مثل أيّ بُعد من الوجود المخلوق. فإن كان الـ*eschaton* هو تكميل إرادة الله الخالق ليكون في شركة مع خليقته التي صالحها، فإن نقطة الانطلاق لإدراك أهمية الـ*eschaton* لا يمكن أن تكون الزمن، بل يجب أن تكون الله. بالضبط مثلما أن

الله هو أساس كلّ الكائنات المخلوقة، هكذا، فإن الله هو أيضًا أساس زمن العالم وزمن كلّ مخلوق، يتركه في وقته، ويستقبله في الشركة في وقت الله الشخصيّ. إن هذا هو الوقت الذي يترك الله فيه زمن العالم ليكون. من وجهة النّظر هذه، فإنه لا الحاضر ولا المستقبل هي نماذج مباشرة للـ*eschaton*، بل هي الطريقة فقط التي يتأسّس فيها زمن الخلق في زمن الخالق. إنْ فشل الإدراك البشريّ في البحث عن الأساس اللّاهوتيّ للإمكانيّات الزمنيّة للعالم في زمن الله الشخصيّ، فيبدو إن فهمه الشخصيّ للزمن وبناءه سيُقدِّمُ أساسًا هشًّا لفهم زمن الخالق، والذي يحمل مفتاح فَهم الـ*eschaton*. فتشير كلمات المُرَنِّم "في يدك آجالي." (مز ٣١: ١٥) إلى زمننا وإلى أساسه في زمن الله معًا.[٣٧]

أخيرًا، يوجد درس عن علاقة الاسخاتولوجي بالأخلاق، والتي كثيرًا ما كانت محور الخلاف في الجدال الاسخاتولوجي للقرن العشرين. والخطر هنا هو في **جعل الاسخاتولوجي موضوع أخلاق**، والذي يخلط بين ما يمكن لله فقط أن يقوم به وما يمكن للبشر أن يقوموا به، بل وعليهم أن يقوموا به. هل هو صحيح أن العمل البشريّ ممكن فقط داخل أفق من المعاني التي تمنح الأهمية لأعمالنا. إلا أنه، بحسب بصيرة الإيمان المسيحيّ، فإنَّ المسيحيّين مدعوين للعمل في أفق هدف لن يتحقق بالعمل الإنسانيّ -أيّ ملكوت الله. لذا، فإن التوجّه النهائيّ للعمل الإنسانيّ، أيّ الخير الأسمى، ليس مشروع بشريّ، بل هو—إن كان هذا تعبير مسموح به—مشروع الله بعالمه. ويوفر هذا الأفق النهائيّ للعمل البشريّ ولكنه يحرِّره أيضًا من تحقيقه بطرقه الخاصة. لذا، فإن الأخلاق المسيحيّة متوجّهة نحو الوعد بأن تحقيق الهدف النهائيّ هو في أيدي الإله مثلث الأقانيم. هذا هو بالضبط ما يُميِّز التوجّه الاسخاتولوجي للإيمان عن المستقبل المفتوح لمشروع البشر الذّاتيّ، وهذا هو السبب وراء رجائنا بأنه لن يُحبط عندما تنهار المشاريع البشريّة.

لا يمكن أن تكون الدروس التي ذكرناها سوى أمثلة لما يمكن تعلمه من دراسة الاسخاتولوجي في القرن العشرين. إلا أنها تكفي لتذكيرنا أنها قد تكون فكرة جيدة أن نسمح ببعض الوقت لجرد الأمور الاسخاتولوجيّة قبل أن نناقش ساعات عمل المكتب الاسخاتولوجي في القرن الحادي والعشرين.

٣٧ إن معظم الكشف التعليميّ للتضمينات اللّاهوتيّة لتحليل ظواهر الزمن يمكن أن تُوجَد في:
Eilert Herms, “Meine Zeit in Gottes Händen,” in: *Zeit und Schöpfung*, ed. Konrad Stock, 67–90 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997).