

Binne of buite die blokkie? ‘n Poging om iets oor tyd en ewigheid te sê

J Buitendag
(Universiteit van Pretoria)

ABSTRACT

Inside or outside the box? An attempt to say something about time and eternity

This article deals with the dialogue between theology and science with special reference to eschatology. It takes the relation of time and eternity as the leitmotiv for the exposition, based on the view that the latest insights from physics enrich the theological debate and vice versa. Neither discipline, however, is indispensable to the other. After a short epistemological discourse, a theological and scientific understanding of eschatology are juxtaposed and from this, certain conclusions are drawn. “Outside the box” includes the meaning that time and eternity complement each other and that the focus should rather be on God than on the creation in order to come to grips with time and eternity. Neither a “temporalisation” of eternity nor a “kairologising” of time would therefore be acceptable. Time is the horizon of our thoughts and experiences, though not only as an explicans, but as an explicandum too.

1 OPTIEK¹

Conrad Wethmar, my kollega in die Departement Dogmatiek en Christelike Etiek aan die Universiteit van Pretoria, vra in een van sy gepubliseerde artikels² die vraag, wat het Athene met Jerusalem, oftewel die akademie met die kerk, te maak (Wethmar 1996). Hierdie formulering dateer natuurlik terug na die vraag wat Tertullianus reeds in die tyd van die Vroeë Kerk geformuleer het.

1 Wikipedia (Nederlands) gee die volgende definisie van “optiek”: Optiek is de manier waarop je naar de *werkelijkheid* kijkt (benadering). Vanuit dezelfde kijk kun je toch tot verschillende standpunten komen. Deze standpunten noemen wij een *visie*. Een visie is dus een persoonlijke kijk op een bepaalde optiek. Optieken hebben een bepaald aandachtsveld.

Optiek (filosofie) (28 Januarie 2008). Wikipedia, de vrije encyclopedie. Onttrek op 3 Maart 2008 van http://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Optiek_%28filosofie%29&oldid=11056655.

2 Kyk ook Wethmar (2003:61-74)

Dit was vir laasgenoemde ondenkbaar dat die teologie hoegenaamd iets van byvoorbeeld die filosofie van Plato kon leer en moes daar, wat hom betref, gewoon met die openbaring van God soos dit in die Heilige Skrif neerslag gevind het, volstaan word. Nie die wysheid van Plato of die pilaargang van die Stoïsyne was vir die teologie van belang nie, maar wel die wysheid en pilaargang van Salomo, meen Tertullianus:

What indeed has Athens to do with Jerusalem? What concord is there between the Academy and the Church? What between heretics and Christians? Our instruction comes from “the porch of Solomon”, who had himself taught that “the Lord should be sought in simplicity of heart”. Away with all attempts to produce a mottled Christianity of Stoic, Platonic, and dialectic composition! We want no curious disputation after possessing Christ Jesus, no inquisition after enjoying the gospel!

(1997:Logos Research Systems *Ad. Haeresis* I.vii)

Dit was natuurlik presies die teenoorgestelde siening wat iemand soos Justinius die Martelaar, ’n tweede-eeuse kerkvader, gehuldig het. Hy het hom weer onder andere daarvoor beywer om die raakvlakke tussen die teologie en veral die filosofie van Plato, aan te toon ten einde die evangelie meer verstaanbaar aan die mense van sy tyd te kon oordra. Justinius (1997:(*Apologia* II.xiii Logos Research Systems) oordeel baie positief oor die filosofie: “For all the writers were able to see realities darkly through the sowing of the implanted word that was in them”

Conrad se *opus magnum* het reeds geïmpliseer dat hierdie uiterste posisie van Tertullianus ook vir hom nie aanvaarbaar is nie (Wethmar 1977). Hierin maak hy mildelik gebruik van die insigte van veral die eksistensiefilosofie soos vir die teologie deur Gerhard Ebeling diensbaar gemaak is. Hy poog om die spreke aangaande God te verantwoord in ’n tyd waarin dit nie meer so vanselfsprekend is nie. Daarom kom hy ook in die reeds genoemde artikel tot die gevolgtrekking dat Athene en Jerusalem wél met mekaar te doen het en bied hy ’n “Pretoria-model” aan waarin universiteit en kerk mekaar kan komplementeer. Dit is inderdaad wat die katolisiteit van die kerk onder andere ook vir hom beteken.

Ek wil graag uit waardering teenoor Conrad Wethmar, in hierdie artikel voortborduur op die vraag na die betrokkenheid van Athene en Jerusalem. Maar dan wil ek dit toepas op, na my mening, een van die mees resente en brandende kwessies vandag in die gesprek tussen die teologie en die natuurwetenskappe (by name die fisika), te wete die verstaan van *tyd* en *ewigheid*. Polkinghorne & Welker (2000:7) verklaar hierdie betrokke tema tussen teologie en natuurwetenskap dan ook, “to be the most promising starting point to demonstrate the fruitfulness of the dialogue”. Alhoewel soms gesê word dat eskatologie die aspoestertjie van die teologie is, kon iemand soos Barth uit die staanspoor al anders oordeel. In sy eerste Romeine-kommentaar skryf hy: “If Christianity be not altogether thoroughgoing eschatology, there remains in it no relationship whatever with Christ” (Barth 1975:314). Die fisika is ook van oortuiging dat vanweë die tweede wet van die termodinamika, gesien teen die agtergrond van die uitdyende heelal³, die afloop van alles waarskynlik nie anders gaan wees as toe tyd begin het ($t=0$) en alles dus weer in ’n singulariteit gaan saamtrek nie. Daarom is dit goed dat teologie en natuurwetenskap hieroor met mekaar⁴ gesprek voer – elkeen het immers ’n bepaalde insig oor die uiteinde van alles. Die vraag na die oorsprong van alles (die skeppingsleer) dwing as ’t ware ook die vraag na die uiteinde van alles op (die eskatologie).

Die titel van hierdie bydrae vra egter verduideliking. Enersyds is daar ’n sinspeling op die populêre uitdrukking om of van binne of van buite ’n gegewe “blokkie” of raamwerk te dink en wat dus wil aandui of daar lateraal en kreatief oplossings ontwikkel gaan word en of daar bloot binne die grense van die gebaande weë na antwoorde gesoek wil word. Andersyds verwys die uitdrukking na die tegniese term in die fisika van die sogenaamde “block universe” waar geen bepaalde ontologiese voorrang aan ’n spesifieke tydsmodus gegee word nie en die teorie oor die eenrigting-tydspyl, gevolglik ook verwerp word (Isham & Polkinghorne 1999:139-147).

3 Küng (2007:9) wys, heel interessant, daarop dat Abbé Georges Lemaître (1894-1966), student en kollega van sowel Eddington as Einstein, wat die model van ’n uitdyende heelal ontwikkel het en wat gelei het tot die sogenaamde “oerknal”-teorie, juis ook ’n teoloog was!

4 Tipler (1994:3) wil selfs sien dat “theology must ultimately become a branch in physics”!

Dit is basies ‘n *a-temporele* werklikheid wat dus voorgehou word. In die eksposisie van die onderhawige aanbod gaan daar sowel vanuit die teologiese as die filosofies-wetenskaplike perspektiewe oor die eskatologie, bepaalde “blokkies” aangebied word waarbinne tradisioneel beweeg is en wat ek meen juis oorstyg moet word vanweë die insigte wat die debat reeds meegebring het. Die argument van die artikel word nou opgebou deur eers die gekte teologiese verstaan van tyd en ewigheid daar te stel, dit te jukstaponeer met ’n diakronie van filosofies-wetenskaplike insigte en uit die resultaat, bepaalde kontoere aan te bied vir ’n eskatologie wat wetenskaplik (McGrath), relativisties (Jackelén) of realisties (Welker) is.

Hierdie bepaalde metodologie veronderstel natuurlik ’n epistemologie wat toenemend in die teologie vestig. Dit vertrek vanuit die veronderstelling dat teologie altyd kritiese (geloofs-)refleksie is en daarom ’n aposterioriese wetenskap van huis uit is (kyk McGrath 2002:245-313) wat in voortdurende wisselwerking met onder andere juis ook die metodes en insigte van die verskillende (natuur-) wetenskappe is. McGrath (2006:194) noem dit die sogenaamde “iteratiewe prosedure” van die Sistematiese Teologie. Die debat tussen teologie en natuurwetenskap het die laaste dekade of twee uiteraard ook heelwat ontwikkel. Dit het ook verby die eerste vroe van die klassieke prolegomena beweeg wat hoofsaaklik metodologies van aard was⁵. Die monolitiese verstaan van *die* natuurwetenskap soos destyds by Wilhelm Dilthey en die *Wiener Kreis* nagehou, is dus kennelik agterhaal. Die subjektiewe voorlopigheid van die wetenskap geld as uitgangspunt. Ewemin kan daar ook van *die* teologie gepraat word, maar gaan dit eerder om spesifieke teologieë wat met baie spesifieke (natuur-)wetenskappe binne ’n baie bepaalde navorsingstrajek in gesprek tree (Van Huyssteen 2006:113, 309). Sowel die diversiteit as die eenheid van die werklikheid word boonop gerespekteer. Verby is die tyd dat die natuurwetenskap alleen die feitelike vroe gevra het en die teologie weer die waarde-uitsprake daarna en daarop gemaak het (kyk

5 Soos die bekende voorbeeld van Jeffrey Stout van Princeton wat na die onvermoë van die teologie om in die openbare sfeer ’n bydrae te maak, verwys het toe hy opgemerk het dat, “Preoccupation with method is like clearing your throat: it can go on for only so long before you lose your audience” (kyk ook Volf 1996:45).

byvoorbeeld Murphy 1998:112-116). Die *wat*-vraag en die *hoe*-vraag komplementeer mekaar dus in haas elke wetenskap – teologie inkluis, en dit veronderstel dat die aard van wat ondersoek word, tegelyk ook die wyse van ondersoek bepaal en omgekeerd, dat die wyse van ondersoek weer die aard van die resultaat bepaal – ’n soort sirkelredenasie waaraan wetenskap kwalik kan ontsnap. Maar nietemin, sowel die verskillende wetenskappe as die teologie is op unieke wyses besig om die waarheidsvraag oor die werklikheid te probeer beantwoord (Pannenberg 1991:24). Ook teologie is tog werklikheidsverstaan. En daarom móét daar onderling met mekaar dialoog gevoer word. Na analogie van Aristoteles se beginsel van die entelegie kan ons saamvat en sê dat die einde – en uiteindelik dus die geheel – juis sin aan die begin gee en dit maak die eskatologie so ’n vrugbare gevallestudie vir die gesprek tussen Athene en Jerusalem (Pannenberg 1990:105-106, 126).

2 TEOLOGIESE KONTOERE

Die debat oor die plek van ’n natuurlike teologie is sedert die felle kritiek van Barth teen die Augustynse metafisika van Erich Przywara, die afgelope dekades opnuut in die teologie onder die loep geneem deur onder andere ook Thomas Torrance (2001:75-109). Hy oordeel dat Barth ’n natuurlike teologie nie as sodanig afgewys het nie, maar eerder die *onafhanklike aard* daarvan. Want sou die natuur ook ’n bron van openbaring wees, meen hy Barth se redenasie is, is daar ’n verskuilde deïsme ten grondslag. Natuur moet dus altyd binne die groter sirkel van die Godsopenbaring verstaan word. Om dit te illustreer, trek Torrance graag ’n analogie met Einstein se verwysing na geometrie en ervaring. Die vierdimensionele geometrie van tyd en ruimte het die Euklidiese geometrie as glo onafhanklik van ervaring ontmasker en in wese dus ’n ideologiese konstruk blootgelê wat ’n distorsie van die werklikheid tot gevolg gehad het. Geometrie moet dus liefers in die hart van die fisika geplaas word en beklee net ’n relatiewe plek in die natuurwetenskap en is eintlik maar sêlf ook natuurwetenskap. Torrance skryf elders dat hy hierdie analogie van hom met Barth tydens die laaste maande voor laasgenoemde se dood in Basel in 1968 bespreek het, waarop Barth opgewonde gereageer het met die woorde: “I must have been a blind hen not to have seen that analogy before” (Torrance 1998:x). Onder andere Polkinghorne (2004:60-87) het hierdie punt verwoord deur die term *theologia naturae* (teenoor ’n *theologia naturalis*) ook kenteoreties (en nie net ekologies nie) te interpreteer. ’n *Teologie*

van die natuur impliseer dat ons kennis van God ons lei om ook 'n uitspraak oor die natuur te maak, terwyl 'n 'natuurlike teologie' weer ons kennis van die natuur wil gebruik om uitsprake oor God te maak⁶.

2.1 Hede en toekoms

Vir heelwat dekades is die werk van Oscar Cullmann met as titel *Christus und die Zeit*, as die basis vir die verstaan van tyd en ewigheid in die teologie beskou. Sy uiteensetting van die verskillende woorde vir tyd en vir ewigheid is uiteraard bekend en so ook sy standpunt dat die Hebreërs *liniêr* gedink het en die Grieke weer *siklies* (Cullmann 1962:51-60). Van belang is egter ook die felle kritiek wat James Barr (1969:77) hierteenoor uitgespreek het: "Cullmann's naïve scheme is in fact a homogeneous representation of his own view of time, with the four elements, namely the entirety of time, the period before creation, the period from creation to the final events, and the period from the final events onwards to infinity". Die punt wat Barr wil maak is dat sintaktiese komposisie betekenis oordra, nie 'n enkele leksikale item nie. Dit is boonop toenemend duidelik dat 'n liniêre en sikliese verstaan van tyd deurgaans in die Bybel kwalitatief gekonfigureer word. Wat hierdie betrokke afdeling nou betref, kan gestel word dat ons in die Bybel 'n verstaan van tyd teëkom waar die hede in die lig van die toekoms geïnterpreteer word (soos byvoorbeeld by die profete) sowel as waar die toekoms in die lig van die hede geïnterpreteer word (soos byvoorbeeld by die priesterlike tradisie). Dieselfde pluriformiteit bestaan ook in die Nuwe Testament. Markus het die toekoms as bepalend vir die hede beskou en wel op so 'n manier dat iets daarvan nou reeds ervaar kan word; Lukas weer, vertrek vanaf die verlede en druk deur na die toekoms toe en Johannes laat alle fokus op die hede val; Paulus wil die eskatologie deur en deur Christologies laat bepaal en die Efesiër- en Kolossense briewe laat die eskatologiese verwagting ruimtelike kontoere aanneem.

'n Korrekte verstaan van tyd bring dus duidelik mee dat dit nie los van eskatologie verstaan kan word nie (en ook omgekeerd!), dit deurbreek die begrensdeheid van alle bestaan en spel *hoop* vir die

6 Alhoewel iemand soos Van Huyssteen (2006:3, 7) die term "natuurlike teologie" gebruik, bedoel hy dat ons relasie met God ons help om die natuur te verstaan.

wêreld uit. Pannenberg (1993:595) verklaar gevolglik die verhouding tussen tyd en ewigheid as die spilpunt waarom die totale eskatologie wentel: “The relation between time and eternity is the crucial problem in eschatology, and its solution has implications for all parts of Christian doctrine.” Tyd kan nooit geïsoleerd verstaan word nie, dit is nie bloot die *explicans* vir ’n werklikheidsverstaan nie, maar wel die *explicandum*. En hierdie appèl van die *explicandum* roep natuurlik die ewigheid op. Dit behoort ’n uitgangspunt te wees dat God nooit teenoor tyd gestel kan word nie en dus ook nooit tydloos geag moet word nie. Achtner, Kunz & Walter (1998:165) stel dat die tipiese mitiese, liniêre en mistiese beskouings van tyd, in die Bybel altyd deur ’n transendente verstaan gekomplementeer word.

Die verhouding tyd en ewigheid in die eskatologie kan nou teen hierdie agtergrond verduidelik word. In die geskiedenis van die teologie is dit duidelik dat hierdie twee begrippe – waar ewigheid grootliks as eskatologie geïnterpreteer is – ook in terme van mekaar uitgelê is, maar wel so dat die een in die ander opgelos word. Dit is waarskynlik ook wat Pannenberg (1993:531) bedoel wanneer hy sê: “With the eschatological future God’s eternity comes into time and it is thus creatively present to all the temporal things that precede this future. Yet God’s future is still the creative origin of all things in the contingency of their existence even as it is also the final horizon of the definitive meaning and therefore of the nature of all things and events”. Indien tyd verabsoluteer word, ly die Bybelse boodskap van hoop en belofte van die toekoms skade, en indien die ewigheid weer oorheers, word die hier en nou gedevalueer. Ook Moltmann (1996:6-29) plaas hierdie twee posisies teenoor mekaar as twee uiterstes en wil uiteindelik by ’n oplossing uitkom wanneer hy ’n eskatologie van die koms van God (*adventus*) aanbied. Vir Sauter (1999:25) is daar eweneens hierdie opsies, maar hy grens hom in sy model sterk af teen onder andere ook Moltmann en Pannenberg wat volgens hom te veel maak van ’n “teologie van die geskiedenis” (’n argument wat egter nie vir die onderhawige betoog bepalend is nie en dus ook nie verder gehanteer word nie.)

Wanneer ’n mens na die eerste randsteen sou kyk, is dit duidelik dat ’n liniêre verstaan van tyd domineer: die reeds en die nog nie. Hoe bekend hierdie begrippe ook al is, so onbruikbaar is hulle, want dit het die eskatologie in die tyd in getrek. Die kalender bring dus as ’t ware die einde teweeg. Die effek is dat ons hier nie ’n

eskatologie *van* die tyd het nie, maar 'n eskatologie in die tyd. As klassieke eksponent hiervan kan ons byvoorbeeld na Albert Schweitzer verwys. Sy bekende werk, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Schweitzer 1913), verwys na sy “konsekwente eskatologie”. Die ideaal van Schweitzer om via die histories-kritiese metode tot by die historiese kern van Jesus te kon deurdring, het egter futiel geblyk te wees. Die historiese Jesus ontglip ons voortdurend:

Die Namen, mit denen man Jesus im spätjüdischen Vorstellungsmaterial als Messias, Menschensohn und Gottessohn bezeichnete, sind für uns zu historischen Gleichnissen geworden. Wenn er selbst diese Titel auf sich bezog, so war dies ein zeitlich bedingter Ausdruck dafür, dass er sich als einen Gebieter und Herrscher erfasste. Wir finden keine Bezeichnung, die sein Wesen für uns ausdrückte.

Als ein Unbekannter und Nameloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Gees an jene Männer, die nicht wusten wer er war, herantrat.

(Schweitzer 1913:642)

Alleen die gees van Jesus het oorgebly wat slegs op etiese wyse betekenis vir die mens het. Van 'n toekoms van die mens by God, kom haas niks tereg nie. Die koninkryk van God bly uitstaande en kom nie tot verwesenliking nie. Die *imminente* eskatologie het met ander woorde 'n *immanente* eskatologie geword. Christus was die apokaliptiese Verkondiger van die eindoordeel, maar omdat die parousie nie gerealiseer het nie, is die appèl van die kerk nou eerder 'n strewe na die morele vervolmaking van die wêreld. Die Messiaanse hoop op die toekoms van God is vervang met die teenwoordigheid van die ewigheid in die tyd, soos deur die kerk bewerkstellig behoort te word. Wat dus oorbly is 'n geloof sonder hoop, vasgevang in kerk en sakrament. Die dikwels aangehaalde aanhaling van Alfred Loisy (1976:166) dat Jesus die Koninkryk belowe het en toe kry ons in die plek daarvan die kerk, is nogal hier behoorlik van toepassing!

Wanneer die eskatologie aan die ander kant weer opgaan in die ewigheid, kan ons Karl Barth as handboek-voorbeeld noem. Vir hom is eskatologie die loodregte inbreuk van die ewigheid in die tyd in, die *nunc aeternum*, die ingrype van God *tussen* die tye (verlede en

toekoms). Dit is dus geen oomblik in die tyd nie, maar eerder 'n "atoom" in die tyd (Barth 1975:498). Dit dompel die menslike eksistensie altyd in 'n krisis. Nie die geskiedenis beëindig dus die eskatologie nie, maar omgekeerd, die eskatologie hef die geskiedenis op! Tyd word dus suiwer kwalitatief verstaan. So word eskatologie supra-temporeel en nie soseer post-temporeel gesien nie; die ewigheid is 'bo' ons en nie 'voor' ons nie en is 'nou' en ook nie 'eendag' nie. Temporaliteit word dus deur kairologie vervang. Jesus Christus is nou die spilpunt in die geskiedenis. Dit beteken dat tyd nóg histories nóg eskatologies opgeneem kan word; dit bly die ewige wederkeer van dieselfde heilige oomblik. Anders as Larson (1995:32-33), meen Pannenberg (1993:537) gevolglik dat Barth se bydrae tot die eskatologie hoofsaaklik maar tot sy eerste Romeine-kommentaar beperk gebly het omdat die toekoms daar nog belangrik aangebied word en die ewigheid 'n bepaalde temporele karakter gedra het. Mens sien hierdie skuif waarteen Pannenberg dit het, geïllustreer in Barth se *Kirchliche Dogmatik* wanneer hy oor absolute tyd handel en dit as die knooppunt van hede, verlede en toekoms interpreteer en dit daarom ook as die eintlike oorsprong en doel bestempel (Barth 1970:72). Dit is vir hom God in sy suiwere bestaan, dog nie tydloos nie.

2.2 Persoonlik en universeel

Die woord 'eskatologie', as knooppunt vir tyd en ewigheid, het uiteraard verskillende betekenisvelde. *Ta eschata*, die neutrum meervoud, verwys in die Nuwe Testament om die "mees onbelangrike" te wees of om die "laaste" te wees (Van Aarde 2001:1166). Vanuit hierdie betekenis om "laaste" te wees, het teoloë 'n uitgebreide denkraamwerk⁷ met betrekking tot tyd ontwikkel. Die "laaste dinge" is met ander woorde die grand finale, die chronologiese eindpunt van alles. Nietemin is daar ook die betekenis wat meer op die individuele vlak gevind word waar die *eschata* in terme van die *realia* van hier en nou verstaan word. Tyd word dus ook in terme van *tyd vir/met* beskou. Eskatologie word dan met die term, *to eschaton*, die neutrum enkelvoud, aangedui. Dit onderspeel

7 Van Aarde (2001:1166) wys daarop dat [sistematiese] teoloë dikwels die begrip "eskatologie" binne 'n Westerse denkraamwerk interpreteer en 'n konstruk daarstel wat die premoderne Mediterreense verstaan van tyd misken. Vir die doeleindes van hierdie artikel gaan dit nietemin om die dogmatiese verstaan en toepassing van tyd.

die chronologiese laaste dinge en vra eerder na die eksistensiële finale dinge van hier en nou. Paul Tillich het hierdie aksent pertinent in die eskatologie diensbaar gemaak: “The riddle of the present is the deepest of all riddles of time” (Tillich 1999:127). Dit behels dat elke gebeurte ’n persoonlike betekenis dra. Laastens is daar natuurlik ook die *ho eschatos*, die manlik enkelvoud, wat na Jesus Christus verwys toe Hy byvoorbeeld gesê het, “Die tyd het aangebreek, en die koninkryk van God het naby gekom. Bekeer julle en glo die evangelie” (Mark 1:15). Paulus bevestig die oortuiging ook met die woorde: “Maar toe die tyd wat God daarvoor bepaal het, aangebreek het, het Hy sy Seun gestuur. Hy is uit ’n vrou gebore en van sy geboorte af was Hy aan die wet onderworpe om ons, wat aan die wet onderworpe was, los te koop sodat ons as kinders van God aangeneem kon word” (Gal 4:4-5). Mens sou dus kon sê dat die verstaan van die eskatologie in die dogmatiek van die chronologiese na die eksistensiële, en vandaar weer na die Christologiese verstaan verskuiwe het. Dit is hierdie laaste aspek wat Sauter (1999:2) meen die wortel (*radix*) van die teologie sowel aanraak as bepaal, en dus ’n “radikale eskatologie” tot gevolg het.

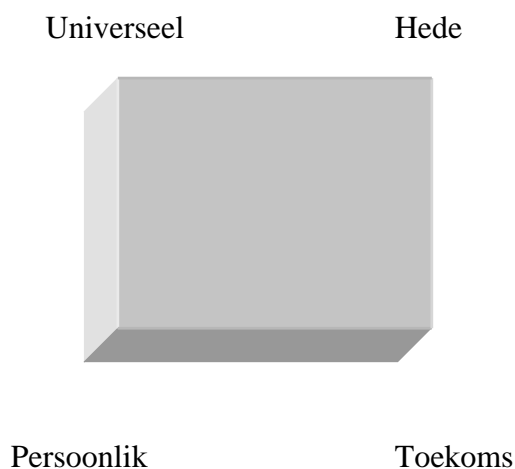
Karl Rahner het besondere klem daarop gelê dat die Christelike antropologie die basis vir die verstaan van eskatologiese uitsprake moet vorm. Hy wil dus vanaf hierdie werklikheid vertrek omdat hy meen die mens altyd vanuit ’n bepaalde geloofservaring die toekoms projekteer: “Eschatologie ist nicht eigentlich etwas Zusätzliches, sondern sagt noch einmal den Menschen aus, so wie ihn das Christentum versteht: als den von seiner jetzigen Gegenwart weg auf seine Zukunft hin ek-sistierenden” (Rahner 1985:414). Aangesien die toekoms die vervulling van die mens in sy volheid is, is spore daarvan nou reeds in die lewe van die mens aanwesig⁸. Die mens is ook altyd deel van ’n groter geheel. Ons verstaan ons menswees ook in die lig van die volmaaktheid daarvan. Daarom is daar altyd ook ’n individuele én ’n kollektiewe eskatologie. Eskatologie het sowel met die individuele lewe na die dood as met die herstel van die totale

8 Jürgen Moltmann (1977:51-54) beskuldig sowel Hendricus Berkhof as Karl Rahner in hierdie opsig van ’n bepaalde ekstrapolasie vanuit die hede na die toekoms. Dit lei volgens hom na ’n tipe apokaliptiese verstaan van die geskiedenis. Wolfhart Pannenberg (1993:543) oordeel egter dat Moltmann onbillik is in sy kritiek en dat hy heeltemal te skerp tussen ekstrapolasie en transposisie onderskei.

skepping te doen. Laasgenoemde sou 'n mens selfs die kosmiese dimensie kon noem. Andersins sou 'n mens al gou by 'n Gnostiese verlossingsleer uitkom. Dit kan nie anders as dat ons sal bely dat ons Verlosser tegelyk ook ons Skepper is nie.

Teologie is wesenlik 'n publieke saak – dis die droom van die koninkryk van God vir die wêreld en van die wêreld weer, vir die koninkryk van God. Daarom moet die uiteenlopende sake van die eskatologie soos die individuele en universele, die geskiedenis en die kosmos, nie as uitsluitende of absolute opsies gesien word nie, maar as komplemente van mekaar binne 'n organiese geheel. Wat die orde van hierdie vier perspektiewe betref, maak ook Moltmann (1996:xvi) die relevante opmerking dat die noëtiese altyd die ontiese volgorde *epistemologies* (nie ontologies nie) voorafgaan en beleef ons dus nooit die oorsaak van 'n saak nie, maar wel die gevolge. Dit maak sin om in die Christelike eskatologie met die persoonlike hoop te begin, dan na die historiese hoop te beweeg, hierna moet die kosmiese kontoere ontsluit word en laastens, op voetspoor van Augustinus, moet die finale eer aan God (kyk ook Moltmann 2004:155-159) aan die beurt kom.

Samevattend kan ons nou 'n 'blokkie' wat die vier dimensies van die eskatologie aandui, aanbied. Die belangrike is natuurlik dat dit in die geheel betrag word en dat 'n eskatologie nie in een hoek vasgekeer moet word nie, maar dat enige statiese fiksasie getransendeer word.



3 FILOSOFIES-WETENSKAPLIKE KONTOERE

Die verskillende wetenskappe het oor die afgelope millennia die verstaan van tyd aangepas soos wat nuwe insigte na vore gekom het. Dit is duidelik dat die ontwikkeling deur bepaalde etappes heen ontwikkel het. Rofweg sou ons vier sulke fases kon aandui, te wete die filosofiese uitgangspunt soos deur Plotinus en Augustinus aangelê, die fisika van Newton, die relativiteitsteorie van Einstein en laastens die onbepaalbaarheidsrelasie van Heisenberg⁹. Augustinus (2007:341) se uitspraak dat 'n mens goed genoeg weet wat tyd is – tot die oomblik dat jy dit aan 'n ander moet verduidelik, is inderdaad hier van toepassing!

3.1 Tyd is geskape

Pannenberg (1990:76-81; 1991:403-407) stel dat ons aanvanklik met net twee hoofkategorieë van tyd te doen gehad het, enersyds die van Aristoteles (en Plotinus, waarop Barth later voortgebou het) en andersyds die van Plato (waarop Augustinus weer sy insigte gebaseer het). Plotinus het soos Aristoteles voor hom, tyd en beweging van mekaar geskei (Larson 1995:18). Beweging konstitueer volgens hom nooit tyd nie. Iets wat nie beweeg nie, is immers nie buite die tyd nie! Tog is die vraag natuurlik waar die kontinuïteit dan van een moment na die ander ten opsigte van die tyd setel. Plotinus oordeel dat die tyd 'n afbeelding van die ewigheid is. Ewigheid is dus nie soos in die geval van Plato, absoluut te verstaan nie. Die ewigheid is die teenwoordigheid van die geheel. En dit realiseer in die menslike bewussyn. Hierdeur het Plotinus die toekoms konstitutief vir die verstaan van tyd gemaak en die ewigheid weer die voorveronderstelling daarvan.

Augustinus (2007:502) het egter tyd en ewigheid dispaar hanteer omdat tyd bloot as die beweging van 'n objek bestaan. In die ewigheid is daar geen beweging nie. Tyd is gewoon 'n stuk skepping self en het dus 'n duidelike beginpunt:

Als immers tussen de eeuwigheid en de tijd terecht dit onderscheid wordt gemaakt, dat de tijd niet kan zijn zonder een of ander beweeglijke veranderlikheid, terwijl er in de eeuwigheid geen enkele verandering is, dient

9 Vir 'n relatief toeganklike uiteensetting van die wetenskaplike verstaan van die tema van hierdie afdeling, kyk David Deutsch (1997).

iedereen toch wel te zien dat er geen tijden zouden zijn geweest, als er niet iets geschapen was ontstaan dat door de een of andere beweging iets veranderde.... De heilige en bij uitstek ware Schrift vertelt echter dat God in het begin de hemel en de aarde heeft geschapen, en zij vertelt het zó dat er te verstaan wordt gegeven dat Hij tevoren niets anders heeft geschapen... De wereld is dus ongetwyfeld niet in de tijd, maar samen met de tijd geschapen.

(*De Civitate Dei* XI,6)

Hiermee het Augustinus die analogie tussen tyd en ewigheid opgehef. Die kontinuïteit lê volstrek in die skepping self en die menslike gees maak die nodige verbinding (*extensio*). Die hede bly konstitutief en die verlede is bloot *memoria* en die toekoms weer *expectatio*:

Veronderstel ek wil 'n psalm voordra wat ek ken. Voordat ek begin, word my gees se verwagtingfunksie deur die geheel in beslag geneem. Maar wanneer ek eers begin het, word my geheue-funksie besig gehou met daardie deel van die psalm wat ek reeds uit die verwagting se veld geskuif het en in die verlede oorgeplaas het. So word die fokus van my handeling wat ek uitvoer, verdeel tussen die twee funksies en velde van my geheue en verwagting.

(*Confessiones* XI.28)

Hieruit kan ons nou aflei dat werklike tyd vir Augustinus hoofsaaklik teenwoordige tyd is en eintlik maar net 'n verlengstuk van die siel. En omdat die mens die *imago Dei* is, word alle verandering basies in God self begrond (Pannenberg 1993:599).

3.2 Tyd is absoluut

Isaac Newton (1642-1727), indertyd hoogleraar in Wiskunde aan Cambridge Universiteit, het op die spoor van Kepler en Galilei die induktiewe metode vir die natuurwetenskappe ontwikkel waar die geheime van die kosmos proefondervinderlik ontrafel word en verbande gesoek word ten einde alle wetmatigheid van die natuur bloot te lê (Oele 2004:96-99). In sy *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* (1687) formuleer hy sy bekende gravitasiewet en behandel hy onder andere tyd breedvoerig. Van die belangrikste

oortuigings wat hy aanbied, is dat na analogie van absolute en relatiewe ruimte, daar ook onderskei moet word tussen absolute tyd en relatiewe tyd (kyk Jackelén 2005b:125; Achtner, Kunz & Walter 1998:111). Absolute tyd, ook genoem ware of matematiese tyd, het geen relasie hoegenaamd met enigiets ekstern nie en het 'n onafhanklike ontologiese status (Worthing 2004:188). Dit vorm die matrys van die natuur en is simmetries en uniform. Tog bly dit 'n postulaat, want dit kan nie werklik gemeet word nie en kan ook nie deur die ervaring geverifieer word nie. Beweging moet volgens Newton altyd deur 'n eksterne krag veroorsaak word. In die absolute ruimte koppel hy dit nou aan die transendente God (Jackelén 2005b:128). Soos wat ewigheid teenoor tyd te staan kom, kom die oneindigheid weer teenoor ruimte te staan. Teen sy bedoeling in, het Newton dus God effektief uit die natuur geban en is Hy eintlik maar die afwesige horlosiemaker. Pannenberg (1991:414) kritiseer Newton gevolglik ook omdat hy in gebreke gebly het om die transendensie en immanensie van God aan te toon – waarskynlik omdat Newton die leerstuk oor die onveranderlikheid van God verabsoluteer het.

3.3 Tyd is relatief

Terwyl Newton ruimte die uitgangspunt vir sy fisika gemaak het, het Albert Einstein (1879-1955) weer tyd gebruik. Hy het uit die staanspoor die konsep van absolute tyd onaanvaarbaar gevind aangesien die snelheid van lig (C) absolute gelyktydigheid onmoontlik maak. Slegs relatiewe gelyktydigheid is moontlik en boonop ook net in terme van verskillende referensie-sisteme (Peters 1999:269). Einstein (1976:41) verduidelik in sy latere jare die besondere relatiwiteitsteorie (1905) heel bevatlik:

The name "theory of relativity" is connected with the fact that motion from the point of view of possible experience always appears as the relative motion of one object with respect to another (e.g., of a car with respect to the ground, or the earth with respect to the sun and the fixed stars). Motion is never observable as "motion with respect to space" or, as it has been expressed, as "absolute motion". The "principle of relativity" in its widest sense is contained in the statement: The totality of physical phenomena is of such a character that it gives no basis for the introduction of the concept of "absolute

motion”; or shorter but less precise: There is no absolute motion.

Dit impliseer nou dat die snelheid van lig ($\pm 300\,000$ km per sekonde) die absoluutheid van tyd en ruimte vervang het. Elke mens bevind hom in sy eie raamwerk van tyd en ruimte. Die ligsnelheid is egter in elkeen se tydruimte konstant. Hieruit volg dat ruimte en tyd geen absolute, universele verskynsel is nie, maar dat dit afhang van die snelheid waarmee die waarnemers ten opsigte van mekaar beweeg. Wanneer die onderlinge snelheid tussen twee waarnemers byvoorbeeld groter word, sal die verskil in tydruimte tussen hulle eweneens groter word (Jackelén 2005b:142). Dit beteken dat wanneer iemand of iets vinniger ten opsigte van ’n waarnemer beweeg, dit voorkom of ruimte inkrimp en tyd weer uitrek. Anders gesê: die besondere relatiwiteitsteorie erken ’n universele konstante (die snelheid van lig) in die wette van die natuur en toon aan dat daar ’n noue relasie tussen die vorm van tyd en ruimtelike koördinate in die wette van die natuur aanwesig is (Einstein 1976:45). Die algemene relatiwiteitsteorie (1915) weer het swaartekrag deel van die vergelyking gemaak en die sogenaamde vierdimensionele “gekromde” ruimte het die Euklidiese geometrie omver gegooi. Einstein (1976:58) bied ook hier ’n verstaanbare definisie vir ons aan:

In the general theory of relativity the doctrine of space and time, or kinematics, no longer figures as a fundamental independent of the rest of physics. The geometrical behavior of bodies and the motion of clocks rather depend on gravitational fields, which in their turn are produced by matter.

Dit bring mee dat die heelal eindig in die tyd is en ’n bepaalde ruimtelike vorm het (Oele 2004:207). Volgens Newton is die kosmos oneindig en vormloos, die algemene relatiwiteitsteorie skets egter ’n beeld van die kosmos wat ’n vierdimensionele geheel is en dat die vorm deur die aanwesige materie bepaal word. Die kromming van ruimte en tyd impliseer dat nòg die heelal nòg die tyd oneindig kan wees. Omdat materie verganklik is en ook ruimte en tyd bepaal, geld die verganklikheid ook hier. Die gevolg is ’n nuwe kosmologie sowel as ’n nuwe plek vir die mens daarin.

3.4 Tyd is onbepaalbaar

Terwyl die teorieë van relatiwiteit ons na die uiteindes van die skepping en selfs die einde van die heelal lei, doen die kwantum-

teorie weer die omgekeerde en neem ons na die wêreld van atomiese nuklei en subatomiese partikels. Die energie-kwantum (h) van Max Planck het ons laat besef dat fotone óf as partikels óf as golwe waargeneem kan word, afhangende van die keuse van die waarnemer. Die het die sogenaamde komplementariteitsbeginsel tot gevolg gehad. Die tweede belangrike bydrae van die kwantum-meganika is die sogenaamde onbepaalbaarheidsbeginsel van Heisenberg. Óf die momentum óf die posisie van 'n partikel kan gemeet word, maar nooit albei tegelyk nie. As ons kan bepaal waar 'n partikel is, weet ons niks van die beweging af nie en omgekeerd. Ons kan dus alleen waarneem wat in relasie met ons is. Alle waarneming impliseer dus 'n intervensie en die subjek bepaal die verskyningsvorm van die objek. Komplementariteit, onbepaalbaarheid en waarneming is dus onafskeidelik verstrengel.

Die indifferente rigting van tyd (volgens die relatiwiteitsbeginsel) is deur die tweede wet van die termodinamika opgehef. Dit wil oordra dat 'n geïsoleerde sisteem altyd na 'n groter entropie streef; dit is 'n voortdurende vermindering van orde, organisasie, omvang en kompleksiteit (Oele 2004:392-393). Entropie is die hoeveelheid chaos. Ekwilibrium tree in wanneer energie nie meer kan wissel nie. Dit beteken feitlik dat tyd asimmetries is en entropie neem toe in terme van die toekoms en nooit in terme van die verlede nie. Tyd is met ander woorde 'n eenrigting-pyl. Dit beteken dus dat die heelal afstuur na 'n punt waar alle warmte in koue sal opgaan en 'n volstrekte punt van chaos bereik gaan word. Vanweë die gevoeligheid van 'n oop sisteem, kan die toekoms weliswaar bepaalbaar wees, maar nooit voorspelbaar nie. Die chaosteorie leer ons dat ons nie met 'n "liniêre algoritme" te doen het nie (Jackelén 2005b:174).

Moltmann (1996:286-290; 2003:91) wil die verskil tussen aktualiteit en potensialiteit ook in terme van tyd verstaan. In historiese tyd het die *hede* altyd voorkeur: toekoms is nog nie en verlede is nie meer nie. Slegs die nou *is* en dit gee dit dus ontologiese voorrang. Daarom korrespondeer die volgorde *verlede – hede – toekoms* ook met *noodwendig – werklik – moontlik*. Omdat tyd altyd eenrigting is en jy nie terug kan gaan in tyd nie (verlede kan nie toekoms raak nie) gee dit *potensialiteit* 'n bepaalde ontologiese voorrang bo die werklikheid en die noodwendigheid. Die toekoms is dus die bron van alles.

Dit is moontlik om ook hier samevattend 'n blokkie aan te bied waarin ons nie vasgevang behoort te word om tyd te verstaan nie.

Die reeds gemelde “block universe” wil tyd as ’t ware vasvries in ’n vierdimensionele blok (Deutsch 1997:268). Dan het die werklikheid sy dinamiek verloor: “The block universe would then be regarded as an unjustified attempt at metaphysical imperialism on the part of the physics” (Polkinghorne 1998:47).

Tyd is geskep

Tyd is absoluut



Tyd is materieel

Tyd is eenvlakkig

4 ’N JUKSTAPOSISIE VAN DIE VERSTAAN VAN TYD EN EWIGHEID

Tradisioneel is daar in die teologie drie moontlikhede oor die einde van die tyd aangebied (kyk hiervoor Moltmann 1996:268-275, 2003:75-78). Eerstens is daar die ortodokse Lutherse standpunt wat gepraat het van ’n *annihilasie* van die wêreld. Dit sluit natuurlik direk aan by sekere Bybelverse: “Maar die dag van die Here sal so onverwags soos ’n dief kom. En op dié dag sal die hemel met ’n groot gedruis verdwyn, die hemelliggame brand en tot niet gaan, en die aarde met alles wat daarop is, vergaan” (2 Pet 3:10). Die volgende teks word ook graag gebruik: “Die eerste hemel en die eerste aarde het verdwyn, en die see het nie meer bestaan nie” (Open 21:1). Hiermee het ons inderwaarheid met ’n *reductio in nihilum* te doen. Dit is ’n terugbeweeg na die nie-syn voor die skepping. Vervolgens is daar ook die *transformasie* van die wêreld. Omdat God getrou is, vind ’n nuwe skeppingsdaad plaas. Albei die pas aangehaalde Bybelboeke verwys ook na hierdie aspek van transformasie: “Maar ons leef in die verwagting van ’n nuwe hemel en ’n nuwe aarde wat God belowe het en waar die wil van God sal heers” (2 Pet 3:13) en, “Toe het ek ’n nuwe hemel en ’n nuwe aarde gesien” (Open 21:1). Laastens is daar die moontlikheid van die *deïfikasie* van die skepping. Athanasius is bekend vir sy uitspraak dat God soos

ons geword het sodat ons weer soos God kan word: “He, indeed, assumed humanity that we might become God” (Athanasius 1993: 93). Die Oosters-Ortodokse teologie het ’n bepaalde hipostatiese eenheid tussen die mens en die kosmos gesien waarvan die liggaam dan die raakvlak is. Die veronderstelling is nou ook dat nie net die mens nie, maar die totale skepping die *imago Dei* is¹⁰. Die uitdaging is nou om die middel-opsie (transformasie) tussen die *theologia crucis* van annihilasie en die *theologia gloriae* van deïfikasie so te verstaan dat dit in ’n dialektiese spanning met die genoemde twee pole te staan kom wat ’n kreatiewe derde opsie tot gevolg moet hê.

Wat die verskillende natuurwetenskappe nou betref, is dit duidelik dat afgesien van die ekologiese katastrofes wat ons kan tref (byvoorbeeld aardverhitting, meteoriete botsings, tektoniese plaatverskuiwings ensovoorts), dit ’n uitgemaakte saak is dat die son oor ongeveer 5 biljoen jaar uitgebrand gaan raak. Eers sal dit as ’n rooireus uitswel tot minstens die wentelbane van die eerste drie planete (Mercurius, Venus en aarde), daarna sal dit inkrimp tot ’n widdwerg van ongeveer die helfte van die huidige omtrek van die aarde (kyk byvoorbeeld Polkinghorne 2004:143-144; Wilkenson 2004:201; Küng 2007:199-200). Geen lewe hoegenaamd sal dan meer hier moontlik wees nie. Maar dit is nie net enkele planete wat kan verdwyn nie. Selfs die ganse heelal kan vanweë swaartekrag wat die uitdying laat omkeer, tot ’n enkele punt laat saamtrek en die sogenaamde “big crunch” tot gevolg hê (Hawking 1994:121). Soos wat die heelal krimp, sal sterrestelsels saamsmelt, die hemelruim sal so helder soos die oppervlakte van die son word, sterre sal ontplof en protone en neutrone sal weer tot ’n primordiale kwark-sop verander en uiteindelik in een punt met ’n oneindige digtheid saamtrek. Die omgekeerde scenario is egter ook moontlik. Vanweë die aanwesigheid van donker energie – wat totaal onkenbaar is en 60% van die heelal uitmaak – neem die uitdying van die heelal met toenemende snelheid so toe dat sentripetale kragte kan omswaai in sentrifugale kragte en materie dus nie aantrek nie, maar wegstoot (Wilkenson 2004:202). Alle kohesie in die heelal los op en alles verdwyn in die niet.

Wat egter wel nou belangrik is, is om die verskil tussen die teologiese en wetenskaplike benaderings in die eskatologie raak te

10 Hierdie is ’n insig wat Dingemans in sy proefskrif, *Wetmatigheid en Wonder* (1974) opgeneem en tot sy *Pneumateologie* (2005) ontwikkel het.

sien. Eerstens is dit duidelik dat die teologie nie soseer beskrywend is nie, maar geneig is tot 'n appèl. Die mens word opgeroep om in die lig van die einde, hom of haar tot God te bekeer. Tweedens was dit Moltmann (1996:266) wat ons daarop gewys het dat die skepping met tyd begin het, maar met ruimte eindig. Die skepping het dus die kosmiese Sabbat (Moltmann 1985:279) in die oog wat dus 'n "verheerlikte eskatologie" daarstel. Derdens is dit baie duidelik dat die Bybel nie soseer die einde van die heelal in die oog het nie, maar wel die einde van bose en die vindikasie van die regverdiges (Rowland 2002:37-48). Die finale oorwinning van Christus is dus die uiteinde. Die Bybel het dus nie soseer die *finis* in die oog nie, maar die *telos*. En laastens is dit duidelik dat waar die wetenskappe eerder van ekstrapolasie gebruik maak om oor die einde te praat, die teologie weer die oortuiging van die *novum* invoer om daarvoor te praat. Moltmann byvoorbeeld wil die eskatologie in terme van die komende God hanteer. God se syn is in sy koms. Openbaring 1:4 ("Jesus wat is, wat was en wat *sal kom*") is vir Moltmann deurslaggewend omdat die derde term 'n sikliese determinisme breek. Daarom onderskei hy tussen 'n *futurum* en 'n *adventus*. Eersgenoemde is die gewone toekoms, laasgenoemde die advent van Christus, die parousie.

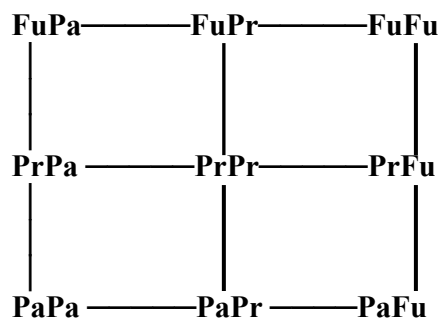
Jackelén (2005a:9-12) bied 'n nuttige vergelyking tussen 'n wetenskaplike en 'n teologiese eskatologie aan. Albei het bepaalde tekortkomings. Wat die *wetenskaplike eskatologie* betref, ly dit eerstens 'n teologiese gebrek. Dit maak geen uitspraak oor God nie en nog minder oor die Triniteit of oor Jesus Christus. Daarom word God in die wetenskap eintlik maar met die heelal geïdentifiseer. Tweedens het die wetenskaplike eskatologie ook 'n antropologiese tekortkoming. Die mens word gereïfiseer en suiwer rasionalisties opgeneem. Laastens ly hierdie benadering ook 'n temporele verlies. Die oop toekoms word opgeoffer en die verwysingspunt is altyd *extra nos*. Dit het geen appèl nie en is suiwer deskriptief van aard. Wat die *teologiese eskatologie* betref, ly dit op sy beurt weer 'n wetenskaplike verlies. Eerstens is die kognitiewe gebrek van wesenlike belang. Te maklik reduceer die teologie die eskatologie tot subjektiewe beslissings. Die massale verskil tussen menslike en kosmiese maat is tog onvoorstelbaar groot (kyk Kroonenberg 2007). Die wetenskap moet daarom altyd die "antropomorfistiese" reduksie van die teologie blootlê (Einstein 1976:29). In plaas daarvan om alles *sub specie aeternitatis* te beskou, is dit nodig om ook die

perspektief van 'n *sub specie universi* te hê. Laastens is ook hier 'n temporele verlies aanwesig, dog anders as in die geval van die wetenskaplike eskatologie. Te veel word in die teologie oor tyd gepraat asof Newton die laaste woord gespreek het, soos teruggevind word in byvoorbeeld 'n oop teïsme. Teoloë kom, helaas, dikwels nie weg van 'n kwantitatiewe verstaan van tyd nie.

5 TYD AS OMVATTENDE HORIZON VAN ERVARING EN DENKE

Die eendimensionele konsep van tyd as 'n reguitlyn wat simmetries vanaf die verlede, deur die hede na die toekoms loop, is menslik gemanipuleer en hopeloos ontoereikend (Müller 1972, 1978). Augustinus het toe ook die belang van teenwoordige tyd in 'n kontinuum met 'n pertinente begin en einde, geaksentueer deurdat die gees van die mens die punt word waarom alles wentel en dus die konsep van punktuele tyd tot gevolg gehad het. Pannenberg kan weer die toekoms so reëel opneem dat mens selfs 'n ontologie van die nog-nie-synde by hom aantref. Hawking (1993:74-75; 1994:147) stel op sy beurt weer *imaginêre tyd* voor wat soos die aardbol, geen begin of einde het nie en dus in sigself toereikend is. Dit loop loodreg oor reële tyd, maar het geen singulariteit, grens of hoek nie.

Moltmann (1985:140) het na aanleiding van die fisikus, Klaus Müller (1978:143, 195), 'n handige matrys voorgestel om onder andere hierdie verskillende aspekte van tyd enigsins in verband met mekaar te bring. Link (1991:452-454) asook Achtner, Kunz & Walter (1998:168-170) het dieselfde gedoen. Die volgende aangepaste model lyk vir ons doeleindes nou van betekenis te wees:



(Waar Pr=Praesens, Fu= Futurum en Pa=Præteritum)

Alle permutasies van verlede, hede en toekoms word hierin aangebied:

- Die middel, horisontale lyn, is die wêreld van die natuurwetenskappe en loop van links na regs.
- Die middel, vertikale lyn, is die terrein van die kuns en die mitologie. Dit kan ook nie soos die horisontale lyn verobjektiveer word nie.
- Die vier hoeke van die matriks stel weer tyd voor soos dit vanuit die geloof aanskou word. Die linker onder-hoek en die regter bo-hoek, is die ontoeganklike lig, die suiwer verlede en die suiwer toekoms – hier is geen (diagonale) lyn deur die teenwoordige praesens (PrPr) te trek nie. Dit open nou ook die opsie van ‘n kritiese realisme.
- Die linker bo-hoek en die regter onder-hoek, is vergelykbaar met God se toekoms wat prolepties deur die opstanding van Christus in die tyd ingekom het – die reeds en die nog nie (maar natuurlik nie in Cullmann se sin van die woord nie).

Dit is duidelik dat sowel die ‘temporalisering’ van die eskatologie as die ‘kairologisering’ van die tyd, onaanvaarbaar is. Ewemin is tyd *teenoor* die ewigheid te plaas en is die ewigheid ook nie *tydloos* nie. ’n Netwerk wat die tyd van die mens (endogene tyd), die tyd van die wêreld (eksogene tyd) én die tyd van God (transendente tyd) in interaksie met mekaar bring, blyk die koers te wees om dalk effens meer insig in hierdie problematiek te bekom. Daarom is daar ook toenemend belangstelling om die onderhawige debat na analogie van die verstaan van die Triniteit – veral soos die Kappadosiërs die perichorese opgeneem het – as heuristiese model vir die problematiek van tyd en ewigheid aan te wend (kyk die pogings van spesifiek Jenson, Gunton, Volf, Zizioulas en Larson). Ons moet dus om ’n oplossing te vind, ons aandag na die *Skepper* toe verskuif en nie op die skepping bly fikseer nie. Aangesien tyd ’n attribuut van die Drie-enige God is, wie se immanente syn geensins staties of tydloos is nie, is die ewigheid ook nie tydloos nie. Die skepping was dus nie die begin van tyd nie, maar die transformasie van tyd en dit geld ook van die herskepping wanneer Christus alles in almal sal wees (Volf 2000:278).

Wat het Jerusalem met Athene te maak (Tertullianus)? Of wat het Jerusalem met Babilon te maak (Augustinus)? Of Jerusalem met Pretoria (Wethmar)? Of – die ekwivalent vir die een en twintigste eeu – wat het teologie met die neurowetenskappe te maak? Hierdie vraag het vandag nie net meer die filosofie as gespreksgenoot in die

oog nie, maar ál die verskillende wetenskappe. Die interdisiplinêre diskoers oorstyg dus individuele wetenskappe en skep 'n eie *transversale ruimte* tussen die verskillende wetenskappe. Nie net die menslike uniekheid as *imago Dei* bied so 'n gemeenskaplike onderwerp nie (Van Huyssteen), maar ook juis *tyd en ewigheid*. En so word na analogie van Einstein se geometrie-voorbeeld, tyd (en ruimte) self ook 'n gemeenskaplike onderwerp van ondersoek (*explicandum*). En om aan hierdie gesprek deel te neem, sal ons buite die bestaande blokkies om moet dink! Die toekoms is oop.

Literatuurverwysings:

- Achtner, W, Kunz, S & Walter, T 1998. *Dimensions of Time*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Company.
- Athanasius 1993. *On the Incarnation*. (C S Lewis, Ed.) New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Augustinus, A 2007. *Belydenisse. Getuienis oor 'n lewe in God*. (Vertaal deur P. Venter, J. Symington, & A. Van Wyk) Wellington: Lux Verbi.BM.
- , 2007. *De Stad van God*. (Transl G Wijdeveld.) Amsterdam: Ambo Uitgevers.
- Barr, J 1969. *Biblical Words for Time* (2nd (Revised) ed.). London: SCM Press.
- Barth, K 1970. *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung* (4th edition, Vol. III/1). Zürich: EVZ.
- , 1975. *The Epistles to the Romans* (6th editon). (Transl. E C Hoskyns) Oxford: Oxford University Press.
- Brinkman, M E (ed.) 2003. *Theology between Church, University and Society*. STAR, 6. Assen: Van Gorcum.
- Callender, C & Edney, R 2001. *Introducing Time*. Cambridge: Icon Books.
- Cullmann, O 1962. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (3rd edition). (Transl. F Filson) London: SCM Press.
- Deutsch, D 1997. *The Fabric of Reality*. London: Penguin Books.
- Dingemans, G D 1974. *Wetmatigheid en Wonder*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- , Dingemans, G D 2005. *De Stem van de Roepende*. Kampen: Kok.
- Einstein, A 1976. *Out of My Later Years*. New York: Kensington Publishing Corp.
- Hawking, S 1993. *Black Holes and Baby Universes*. London: Bantam Books.
- , 1994. *A Brief History of Time*. London: Bantam Books.
- Isham, C J & Polkinghorne, J 1999. The debate over the Block Universe. In R. J. Russel, *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action*. Berkeley, CA: CTNS, 139-147.

- Jackelén, A 2005a. A Relativistic Eschatology? *Ian Ramsey Centre for Science and Religion*. Oxford: Unpublished, 1-21.
- , 2005b. *Time & Eternity. The Question of Time in Church, Science, and Theology*. Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press.
- Justinius, M 1997. The First Apology of Justin in Roberts, A & Donaldson, J (eds.). *Ante-Nicene Fathers, I*. Oak Harbor, WA, USA: Logos Research Systems, Inc.
- Kroonenberg, S 2007. *De Menselijke Maat. De aarde oor tienduizend jaar*. Amsterdam: Uitgeverij Atlas.
- Küng, H 2007. *The Beginning of All Things. Science and Religion*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Larson, D H 1995. *Times of the Trinity. A Proposal for a Theistic Cosmology*. New York: Peter Lang.
- Link, C 1991. *Schöpfung* (Vol. 7/2). Gütersloh: Gerd Mohn.
- Loïsy, A 1976. *The Gospel and the Church*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- McGrath, A E 2006. *The Order of Things. Explorations in Scientific Theology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Moltmann, J 1977. Methoden der Eschatologie, in Moltmann, J, *Zukunft der Schöpfung*. München: Kaiser Verlag, 51-58.
- , 1985. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- , 1996. *The Coming of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- , 2003. *Science & Wisdom*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- , 2004. *In the End - the Beginning*. London: SCM Press.
- Müller, A M K 1972. *Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzung*. Stuttgart: Radius Bücher.
- , 1978. *Wende der Wahrnehmung*. München: Kaiser Verlag.
- Murphy, N 1998. Theology, Cosmology and Ethics, in Peters, T (ed), *Science & Theology. A New Consonance*. Boulder, CO: Westview Press, 103-117.
- Oele, P C 2004. *En daar was licht. Inleiding in de wereld van geloof en wetenschap*. Kampen: De Groot Goudriaan.
- Pannenberg, W 1990. *Metaphysics & the Idea of God*. (Transl. P Clayton) Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- , 1991. *Systematic Theology*. (Vol. I). (Transl. G W Bromiley). Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- , 1993. *Systematic Theology* (Vol. III). (Transl. G W Bromley). Edinburgh: T&T Clark.
- Peters, T 1999. The Trinity in and beyond Time in Russel, R J, *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*. Berkeley: CTNS, 263-289.

- Polkinghorne, J 2004. *Science and the Trinity. A Christian Encounter with Reality*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Polkinghorne, J 1998. *Science & Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Polkinghorne, J, & Welker M (eds.). 2000. *The End of the World and the Ends of God*. Harrisburgh, PA: Trinity Press International.
- Rahner, K 1985. *Grundkurs des Glaubens* (2nd edition). Freiburg: Herder Verlag.
- Rowland, C 2002. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Oregon, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Sauter, G 1999. *What Dare We Hope?* Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Schweitzer, A 1913. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (2nd edition). Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Tertullianus 1997. The Prescription against Heretics. *Ante-Nicene Fathers , III*, in A Roberts, & J Donaldson, (eds.) Oak Harbor, WA, USA: Logos Research System, Inc.
- Tillich, P 1999. The Eternal Now, in *The Essential Tillich*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 120-128.
- Tipler, F J 1994. *The Physics of Immortality*. New York: Doubleday.
- Torrance, T F 1998. *Space, Time and Resurrection* (2nd edition). Edinburgh: T&T Clark.
- , 2001. *The Ground and Grammar of Theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Van Aarde, A G 2001. Millennialisme, eskatologie en apokaliptiek, *HTS* 57 (3 & 4), 1158-1178.
- Van Huyssteen, J W 2006. *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.
- Volf, M 1996. Theology, Meaning & Power, in Phillips T R, & Okholm D L (eds), *The Nature of Confession. Evangelicals & Postliberals in Conversation*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 45-66.
- Wethmar, C J 1977. *Dogma en Verstaanshorison*. Amsterdam: Rodopi N.V.
- , 1996. Wat het Athene met Jerusalem te doen? Enkele histories-sistematiese gesigspunte in verband met die vraag of die teologie aan die universiteit tuishoort in *Skrif en Kerk*, 17(2), 473-490.
- , 2003. Theological Education in an ecumenical context: principles and procedures of the Pretoria model, in Brinkman M E (ed.) 2003:61-64.
- Wilkenson, D 2004. The End of it All: Cosmology and Christian Eschatology in Dialogue, in Ledger, C & Pickard, S, *Creation and Complexity. Interdisciplinary Issues in Science and Religion*. Adelaide: ATF Press, 199-230.

Worthing, M 2004. Time and Eternity as Scientific and Theological Problem in Ledger, C & Pickard, S, *Creation and Complexity. Interdisciplinary Issues in Science and Religion*. Adelaide: ATF Press, 183-198.