

## رنج قدسی و رهایی در الهیات متأخر مسیحیت

z.khoshkjan@uk.ac.ir

زهرا خشک‌جان / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۳۰

## چکیده

این مقاله درصدد است، علاوه بر واکاوی مفهوم رنج، به رابطه بین رنج و رهایی (رستگاری) در الهیات مسیحی بپردازد. تمرکز نویسنده بر سه طیف از رنج است که نه تنها از هم گسسته و غیرمرتبط نیستند، بلکه در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر نیز به سر می‌برند: رنج مسیح به‌عنوان انسانی برگزیده و حتی خارق‌العاده؛ رنج انسان (معمولی) و رنج خدا. سؤال دربارهٔ چرایی و چگونگی تحقق رنج است و توجه به یک رویکرد تئولوژیک در الهیات مسیحیت؛ خدایی که رنج می‌کشد. پاسخ الهیات مدرن مسیحی به این سؤال که آیا خداوند (با همهٔ قدرت و قهاریتش) می‌تواند دچار رنج شود، مثبت است و البته می‌کوشد به پارادوکس قادر و مطلق بودن خدای یگانه (که در عین حال پدر است) و رنج کشیدنش، با طرح مفاهیمی چون تجسم، کنوسیس (Kenosis) خدای عشق و رهایی، پاسخ دهد. البته این پاسخ، شرحی توأمان است بر چرایی رنج مسیح، و البته وجه کنوتیکی و غیرفیزیکی رنج او. از این رو وجه کنوتیکی رنج پدر و پسر، نشان از عمق رنجی داوطلبانه، آگاهانه و عامدانه، برای رستگاری بشر دارد؛ هرچند پدر این رنج را از همان ابتدای خلقت و با حلول روح خود در بنی آدم به جان خریده است. روایت چرایی و چگونگی وقوع این رنج - که در الهیات مسیحی، رنج قدسی و الهی (sacred and divine suffering) نام گرفته - با بهره‌گیری از رویکردهای متألهان متأخر مسیحیت (کاتولیک) انجام شده است که برخی از آنها مانند یورگن مولتمان، مفهوم رنج قدسی را تا بعد پراکتیکال الهیات امید و رهایی بخش (liberation theology) تداوم داده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** رنج قدسی، مسیحیت، هبوط (Fall)، کنوسیس، تجسم (Incarnation)، تثلیث (Trinity).

ماجرای رنج در عهد عتیق با رنج در عهد جدید تفاوت‌های زیادی دارد. اولین عبارتهای مرتبط با رنج در عهد عتیق، دارای دو ویژگی مهم است: نخست اینکه رنج را پیامد سرپیچی از فرمان الهی (خوردن میوه ممنوعه) و مجازات این گناه (Punishment) تلقی می‌کنند؛ دوم اینکه این تلقی از رنج، بُعدی کاملاً فیزیکی دارد (رنج و درد بدنی):

سپس خداوند به زن گفت: درد زایمان تو را زیاد می‌کنم و تو با درد، فرزندان خواهی زایید... سپس به آدم فرمود: چون گفته زنت را پذیرفتی و از میوه آن درخت خوردی... زمین زیر لعنت قرار خواهد گرفت و تو تمام عمرت با رنج و زحمت از آن کسب معاش خواهی کرد. از زمین برایت خار و خشاک خواهد رویید و گیاهان صحرائی را خواهی خورد. تا آخر عمر، به عرق پیشانیات نان خواهی خورد... (پیدایش، ۳: ۱۷-۱۹).

دومین باری که عهد عتیق درباره رنج سخن می‌گوید، باز هم درباره مجازات گناهی است که به لعن و سپس آوارگی فرد خطاکار منجر شد که این بار فرزند آدم، قائن (قابیل) است: «خداوند فرمود: این چه کاری بود که کردی؟... اکنون ملعون هستی و از زمینی که با خون برادرت آن را رنگین نمودی، طرد خواهی شد. از این پس هر چه کنی، دیگر زمین محصول خود را آن چنان که باید، به تو نخواهد داد و تو در جهان، آواره خواهی بود» (پیدایش، ۴: ۱۰-۱۲).

ماجرای رنج به هبوط، کار سخت، درد زایمان و آوارگی در زمین ختم نمی‌شود؛ علاوه بر اینها، کتاب مقدس درباره چهار نوع رنج که گریبان نسل آدم را می‌گیرد، سخن می‌گوید: مرگ (Death)، عزا (lamentation and mourning)، اندوه (grief) و درد جسمانی (pain) (یوحنا ۴: ۲۱). از این روست که گفته می‌شود وقتی پسر لمک (نوح) به دنیا آمد، گفت: «این پسر، ما را از کار سخت زراعت - که در اثر لعنت خداوند بر زمین دامن گیر ما شده - آسوده خواهد کرد. پس نام او را نوح، یعنی آسودگی گذاشت» (پیدایش ۵: ۲۸-۳۱).

نکته جالب توجه درباره مقایسه عهد جدید با عهد قدیم، تفاوت رنجی است که خداوند متحمل می‌شود. خدای عهد عتیق، عمدتاً عبوس است؛ به کرات خشمگین می‌شود؛ در بسیاری از موارد، عنان اختیار از کف می‌دهد و بساط موجودیت اشرف مخلوقاتش را از روی زمین برمی‌چیند؛ هرچند اولین نوع رنجی را که بر اثر خلقت بشر تجربه می‌کند، احساس تأسف و حتی پشیمانی است: «هنگامی که خداوند دید مردم غرق در گناه اند و دائماً به سوی زشتی‌ها و پلیدی‌ها می‌روند، از آفرینش انسان محزون و متأسف شد و گفت: من انسانی را که آفریده‌ام، از روی زمین محو می‌کنم...؛ زیرا از آفریدن آنها متأسف شدم» (پیدایش، ۶: ۶-۷).

بار دیگر عهد قدیم از رنج خداوند در قالب یک نگرانی جدی سخن به میان می‌آورد. این بار او نگران عملکرد مخلوق خویش می‌شود که برج بابل را در نهایت زیبایی و با اصول مهندسی ساخته است: هنگامی که خداوند به شهر و برجی که در حال بنا شدن بود، نظر انداخت، گفت: اگر اکنون از کار آنها جلوگیری نکنیم، در آینده هر کاری بخواهند، انجام خواهند داد. پس زبان آنها را تغییر خواهیم داد تا سخن یکدیگر را نفهمند» (پیدایش ۱۱: ۶)؛ اما پس

از آن، خشم او چنان از عملکرد بشر زیاد می‌شود که در برابر طغیان بشر، طوفان نوح را برای نابودی بشر (مرگی دسته‌جمعی با وحشتی فراگیر) می‌فرستد و بعد از آن، نابودی سدوم و عموره (که لوط، پیامبر آنها بود). در واقع روایت‌های مکرر عهد قدیم، سرشار از ذکر مواردی است که خدای ناامیدشده از رستگاری بشر و خشمگین از طغیان‌های مکرر، او را با عذاب‌هایی سخت مواجه می‌کند که در مورد قوم یهود، به رنجی دامنه‌دار و تاریخی (تبعید و تحقیر، اسارت و بردگی، آوارگی و...) تبدیل می‌شود.

روایت رنج در عهد جدید، قدری متفاوت است. هر چند در الهیات کلاسیک مسیحی همچون عهد قدیم، اولین روایت از رنج مربوط به هبوط (Fall) و تثلیث (theology of Trinity) است، اما الهیات مدرن مسیحی از مفهومی سخن می‌گوید که عهد قدیم یا حتی سنت کلاسیک الهیات مسیحی با آن نسبتاً بیگانه است: خدایی که عشق است، رنج می‌کشد و پدر است؛ و پسر را نیز قربانی می‌کند و او را به رنجی تلخ می‌سپارد تا رستگاری (salvation) و رهایی (redemption) مخلوق نافرمان را به انجام برساند.

در واقع، همسانی و درک مشترک عهد قدیم و جدید از مفهوم رنج در این است که هر دو، رنج را پاسخی به نافرمانی بشر (the consequence of sin) تلقی می‌کنند که نقطه آغازین آن هبوط است؛ اما نقطه مشترک جالب توجه این است که خوانش مدرن از متن مقدس در الهیات یهودیت و مسیحیت، به شکل واضحی به رنج خصلتی قدسی می‌بخشد.

بنابراین توجه صرف به مسئله هبوط، برای درک واقعیت رنج قدسی در مسیحیت کافی نیست و واکاوی مفاهیمی چون تثلیث، کنوسیس و تجسم را نیز ضروری می‌نماید تا بتوان به پاسخ این پرسش‌ها دست یافت که: چگونه مفهوم رنج در مسیحیت خصلتی قدسی می‌یابد؟ آیا صرفاً به دلیل رنج مسیح بر فراز صلیب یا برای رنج پدر در کنوسیس؟ پس چگونه است که انسان‌های عادی رنجور می‌شوند؟ و مهم‌تر اینکه چرا خود خدا رنج می‌کشد و رنج او چگونه است؟

برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، به بررسی روایت‌های مربوط به کتاب مقدس و متألّهان مسیحیت (کاتولیسیم) را می‌پردازیم. این کنکاش را از انسان عادی آغاز می‌کنیم: چرا انسان دچار رنج می‌شود؛ حتی اگر بی‌گناه باشد؟

## ۱. رنج انسان

برای پاسخ به این پرسش، عهد قدیم و جدید از پیوند نامقدس (unholy alliance) انسان با شر یاد می‌کنند؛ پیوندی که موجب درد و رنج او می‌شود (پیدایش، ۱-۳؛ رومیان ۸: ۱۹-۱۲). و چنان که اشاره شد، اوج آن، در مرگ متجلی است. چنان که آگوستین (قرن پنجم) اذعان می‌کند: «اولین افراد بشر که آفریده شدند، اگر مرتکب گناه نشده بودند، هرگز مرگ را تجربه نمی‌کردند؛ اما آنها گناهکار شدند و با مرگ و رنج، مجازات شدند» (آگوستین، ۱۹۵۰، ص ۴۱۳). اساس این نظر، مبتنی بر اذعان به فناپذیری (immortality) آدم است که به واسطه گناه از او

سلب شد. کنسول ارشد کارتاژ (AD ۴۱۸) نیز اعلام کرده بود: «اگر کسی بگوید که آدم، نخستین بشر، فانی خلق شد، آن فرد مستحق تکفیر (anathema) است» (کاسلوفسکی، ۲۰۰۲، ص ۴۶). این نظر را فرمیست‌ها (پروtestان‌ها) نیز داشتند؛ چنان که جان کالون می‌گوید: «اگر آدم، نیکوکار و فرمان‌بردار باقی مانده بود، فساد و رنج، تباهی و خشونت را درک نمی‌کرد» (همان، ص ۹).

نکته جالب توجه، در نگاه ایجابی به گناه اولیه است که توماس اودن (Thomas Oden) مطرح می‌کند:

قدرت خداوند، خوبی را از شیطان دور کرده است و خوبی، درست در جهتی مخالف و بدون شیطان وجود دارد؛ از این رو هبوط انسان به مثابه یک اشتباه و «تقصیر شادی‌بخشی» (Happy fault) و یا یک «فاجعه مبارک» (Blessed disaster) تلقی می‌شود؛ چراکه رهایی، بسیار ارزشمندتر و گرامی‌تر از بهشت اولیه است؛ و هبوط انسان فاجعه مبارکی بود که زمینه‌ساز رهایی اساسی انسان به سمت تعالی الهی گردید و آغاز این رهایی با رنج و درآمیختن با آن همراه بوده است (مولتمان، ۱۹۸۱، ص ۹۶).

گویی هبوط، هم موجد رنج است و هم آزادی، که ضرورت اصلی تعالی بشر است.

اودن از جمله تئولوژیست‌هایی است که معتقد است بیان مسیحی از رنج، به دنبال پایان دادن به آن نیست؛ بلکه اشاره و توجه به این مطلب مهم است که درک تعالی خداوندی، در رنج احاطه شده است؛ از این رو خداوند به بشر اجازه رنج کشیدن می‌دهد؛ اما هرگز به طور مستقیم باعث آن نمی‌شود. هر چه او پدید آورده، خیر و نیک است. رویکرد اودن، در واقع تداوم نگاه خاص آگوستین و کلمنت اسکندریه است: «این خداوند است که انتخاب می‌کند ظرفیت‌های لازم برای آزادی و رهایی را در انسان به وجود آورد. تو نمی‌توانی آزادی را تجربه کنی، بدون اینکه در خطر از دست دادن آزادی باشی. بدون آزادی، انسان مانند عروسک خیمه‌شب‌بازی است. رنج برای تحقق آزادی و رهایی انسان ضروری است» (اودن، ۱۹۵۴، ص ۲۳).

از این روست که رنج به مثابه صافی و پالاینده‌ای (purifier) تلقی می‌شود که قادر است بشر را برای ایجاد تحولاتی متعالی مهیا سازد؛ چنان که سنت پل کبیر می‌گوید: «رنج امروز، قابل مقایسه با شکوه و شادمانی فردا نیست که ما شاهد تجلی روح خدا باشیم و روح القدس به ما در رفع ضعف‌هایمان یاری برساند و حتی به ما بیاموزد که چگونه عبادت کنیم. خداوند به رنج‌هایی که وارد زندگی ما می‌شوند، به مثابه ابزارهایی برای تحول ما می‌نگرد؛ رنج‌هایی که به ما یاری می‌رسانند «تا هرچه بیشتر شبیه مسیح شویم» (کاسلوفسکی، ۲۰۰۲، ص ۷۸) یا به تعبیر مارتین لوتر مجرای شود برای درک خالق: «... خدا از طریق رنج‌ها، خود را به ما می‌شناساند و نمایان می‌کند» (همان، ص ۷۹).

این قاعده، حتی درباره پیامبران نیز صادق است. از این روست که سورن کیرکگارد (Soren Kierkegard) با اشاره به محتوای کتاب ایوب (Job) تأکید می‌کند که رنج ایوب، در نهایت و به شدت، بر قلب و ایمان قلبی او اثر زیادی گذاشت. او تنها از طریق تجربه این رنج‌های عمیق و دشوار بود که توانست با همه وجود، خدا را ببیند. چراکه توانست خود و رؤیاهایش را فراموش کند و فقط خدا را ببیند و تجربه کند. در واقع، رنج ایوب رنجی مثمر ثمر بود؛

نه به این دلیل که سرانجام به پاداش صبرش، سلامتی و ثروت را بازیافت؛ بلکه به واسطه تجربه این دردها و مواجهه با خدا، برای همیشه دچار تغییرات متعالی (transcendent changes) گردید. او در صمیمیتی عمیق با خداوند قرار گرفت و به واسطه آن رنج‌ها، در محضر خدا پذیرفته شد (کیرکگارد، ۱۹۶۸، ص ۱۵۹).

در واقع این رنج، جوهر وجود او را چنان تصفیه می‌سازد که از وجود شیطان دور و عاری شود و به جوهر الهی خویش بازگردد:

زمانی که رنج به سراغ فرزندان خداوند می‌آید، هم‌زمان روح القدس نیز می‌آید. او در عمیق‌ترین نقاط درد و رنج فرزندان خدا جریان می‌یابد. می‌آید تا رحمت را جاری سازد و نیز شیرینی، زیبایی و قدرت حضورش را نشان دهد. او میوه‌های روح القدس را (که جز با رنج به ثمر نمی‌نشینند) به ما ارزانی می‌دارد. در واقع، در مواجهه با رنج‌هاست که خداوند وجهی از مسیح‌گونه‌گی را در درون ما شکل می‌دهد. وظیفه اصلی ماست که در این مسیر با او همکاری کرده و به او اعتماد کنیم (مولتمان، ۱۹۶۷، ص ۹۵).

ژان کالوین (Jean Calvin) نیز بر این اعتقاد است که رنج فرصت مناسبی برای آگاهی و بیداری و برای محکم‌تر شدن ایمان فراهم می‌آورد. شاید از همین روست که گریگوری کبیر (Gregory the great) اذعان می‌کند: رنج می‌تواند فضایل را افزایش دهد؛ نه به این دلیل که رنج ذاتاً چیز خوبی است یا دارای خوبی ذاتی است؛ بلکه بیشتر به این دلیل که ابزار ضروری برای رسیدن به یک خوبی بزرگ‌تر یا حتی کسب شجاعت درونی و اخلاقی است (کاسلوفسکی، ۲۰۰۲، ص ۱۲)؛ چراکه «رنج ابزار و روشی است برای پاک شدن و تصفیه گردیدن و نزدیک شدن به خدا» (عبرانیان ۱۲:۶).

## ۲. رنج خدای خالق

آیا خداوند قادر ممکن است دچار رنج شود؟ دو روایت متفاوت در الهیات مسیحی وجود دارد: برخی تئولوژیست‌های کلاسیک مسیحی (مانند آگوستین، مارتین لوتر و توماس آکوئیناس) قائل به اصل impassability خداوند هستند؛ یعنی خدا، به سبب عنصر الوهیتش، ورای رنج و شر قرار دارد. او دارای جسم، اجزاء، احساس و فناپذیری نیست؛ بنابراین نمی‌تواند رنج بکشد یا در رنج‌های بشری سهیم باشد. اگر خدا رنج بکشد، این به معنای وجود ضعف و ناتوانی او در باری رساندن به مخلوقاتش است (کلینمان، ۱۹۹۱، ص ۱۲۴). در این دیدگاه، خداوند تغییرناپذیر است؛ چنان‌که توماس آکوئیناس بر این اعتقاد بود که خدا نه تنها تغییرناپذیر و نادیدنی است، بلکه قادر مطلق است و رنج کشیدن در ذات او جایی ندارد؛ و از آنجایی که او کامل است، تغییر و نقصان در او جایی ندارد (بوکر، ۱۹۷۰، ص ۵۶). اما دیدگاه غالب در الهیات مدرن (به نمایندگی متأللهانی چون یورگن مولتمان) این است که خدا خدای عشق است (God is love) و به واسطه همین عشق به مخلوقاتش، از گمراهی یا حتی رنج آنها دچار رنج می‌شود. از این رو به جای اینکه انسان یاغی و طاغی را دچار عذاب فردی و جمعی کند، خود بار گناهان او را بر دوش می‌کشد و آگاهانه و از روی عمد و اختیار، بر فراز صلیب رنج می‌کشد: «چون ماهیت تثلیث، وابسته به قربانی و فداکارانه است، تنها چیزی که خدا می‌تواند برای بشر قربانی کند، خودش است» (فارو، ۱۹۹۸، ص ۲۳).

اما باید توجه داشت که این رنج الهی صرفاً در حادثه صلیب متجلی نیست؛ بلکه قبل تر از آن، در «تجسم» (incarnation) او در جسمی زمینی نمود می‌یابد. تجسم یا حلول، رویکردی است که مولتمان آن را تحت عنوان خودخفیف‌سازی خداوند (The self-humiliation of God) توصیف می‌کند و بر این اعتقاد است که قبلاً در جریان خلقت جهان رخ داده بود، چنانچه «کلمه» تبدیل به جسم شد؛ اما روح در آن قرار گرفت. ضمن اینکه نباید روح را به‌مثابه یکی از قدرت‌های الهی در نظر بگیریم، در واقع، روح، خود خداست؛ خدایی که با هر تولد بشری به نحوی کنوتیکی در تمامی رنج و آلام با او شریک می‌شود. او بدین‌گونه خود را محدود ساخت؛ اما مبنای دوستی الهی - انسانی را بنا نهاد. در واقع از این طریق، خداوند نه تنها توانست دست به خلقت بزند، بلکه با مخلوقش نیز ارتباطی عمیق پیدا کرد و این بخشی از سلطنت خداوند است (مولتمان، ۱۹۸۵، ص ۵۴). از دید مولتمان، این وضعیت تجسم کنوتیکی، بار دیگر در حلول خدا در پسر (the incarnation of the Son) محقق شد. در واقع، خدا با اراده خود، محدودیت را پذیرفت (مولتمان، ۱۹۸۱، ص ۱۱۹).

در این دیدگاه، خداوند در جسم مسیح ساکن شد و از طریق آن، مردم را در وجود خود و اراده‌اش راه داد. در واقع، آنها از طریق اوست که عشق می‌ورزند و با رنج او نیز رنجور می‌شوند. خداوند از طریق این سکونت جسمانی است که با خودش مواجه شد و از طریق این تجسم در پسر، قابل درک شد (همان، ص ۱۱۸). این بیان از مولتمان تصریح می‌کند که خدا به‌منظور مشارکت در رنج بشری، آگاهانه و عمدانه خود را محدود ساخت (God limits himself). البته باید خاطرنشان کرد که ماهیت تجسم یا حلول، دارای خصلتی کنوتیکی است که بر مبنای رویکرد کنوسیسیس، مبتنی بر خود تهی ساختن از ویژگی‌های خدایی است. (نظریه کنوسیسیس را در صفحات بعد توضیح خواهیم داد). از این روست که بین رنج خدا و مسیح، رابطه‌ای مستقیم برقرار است. این همان مفهوم و رویکردی است که الهیات مسیحی تحت عنوان «رنج قدسی و الهی» (sacred and divine suffering) از آن یاد می‌کند: رنج دو بُعد مهم و پایه‌ای از تثلیث، نه فقط رنج مسیح.

اما پارادوکس تئولوژیک زمانی رخ می‌دهد که این سؤال مطرح می‌شود: داشتن خدایی که قادر مطلق است و درد و رنج را حس نمی‌کند، خوشایندتر است، یا خدایی که پایه‌پای بندگان و مخلوقاتش رنج می‌کشد؟ از دید تئولوژیست‌هایی چون یورگن مولتمان (Jürgen Moltmann):

خدا قادر به رنج کشیدن است و رنج او (حتی بیش از رنج مسیح) عامل کلیدی و مهمی در مسیحیت به شمار می‌رود؛ چراکه یکی از ایده‌های اساسی و مهم در مسیحیت این است که خدا، خدای عاشقی است که به مخلوقاتش بسیار اهمیت می‌دهد. اگر او واقعاً به انسان عشق می‌ورزد، بنابراین باید رنج بکشد؛ چراکه عشق واقعی همواره دربرگیرنده رنج است. عشق ورزیدن مستلزم قربانی کردن (شدن) است (فیدز، ۱۹۸۸، ص ۱۹).

علاوه بر اینکه اگر خداوند قدرتمند باشد، این قدرت مستلزم رنج کشیدن است؛ چراکه او آگاهانه و از روی قدرت و عشق، رنج کشیدن را انتخاب می‌کند. در واقع، «زمانی که او انتخاب می‌کند که رنج ما را از آن خود کند، او رنج

می‌کشد؛ اما تحت انقیاد آن قرار نمی‌گیرد؛ چراکه او قادر مطلق است و خود این رنج را انتخاب نموده. از این‌رو او بر رنج غالب می‌آید؛ چراکه آن را برای هدفی برگزیده است» (همان، ص ۶۲). اینکه او آزادانه و از روی رغبت خود را در وضعیت درد و رنج قرار می‌دهد، نشان از عشق او به مخلوقاتش است.

مولتمان می‌کوشد به‌جای چهرهٔ هلنیستیکی (یونانی‌مآبی) از خدا – که خدایی impassible بی‌تفاوت و خونسرد است – خدایی عاشق، دوست‌دار انسان و مخلوقات و دارای احساس را معرفی کند. از این‌رو، صلیب مسیح (و رنجی که بر فراز آن تحمل می‌کند) قلب الهیات مسیحی است:

صلیب فقط یک حادثهٔ صرف بین خداوند و نوع بشر نبود؛ بلکه حادثه‌ای تثلیثی بود بین پدر، پسر و روح‌القدس. آنچه بر فراز صلیب رخ داد، حادثه‌ای بود بین خدا و خدا. این شکافی عمیق (deep division) بود در خود خداوند. تا آنجا که خدا، خدا را وانهاد و با خودش به مخالفت پرداخت و در یک زمان، او واحد و یگانه بود؛ تا آنجا که خدا با خدا یکی شده و در عشق به بندگان، برابر گردید. از این‌رو صلیب، به حیات درونی خداوند تعلق دارد؛ حادثه‌ای است مبتنی بر عشق پسر، اندوه پدر، و روح حیات، عشق و رستگاری (الیسون، ۲۰۰۶، ص ۲۴۹).

کارو کیتاموری (Kazoh Kitamori) تئولوژیست (متأله) ژاپنی نیز بر این اعتقاد است که در واقع خود خدا بود که بر فراز صلیب رنج را تجربه و تحمل می‌کرد. درد خدا به‌معنای همدلی و همراهی او با بشر و رنج بشری یا مداخله در تاریخ نبود؛ بلکه این درد، برخاسته از نزاع درونی او بود؛ جنگ بین خشم و عشق. در واقع خدایی که باید گناهکاران را عقوبت می‌کرد، با خدایی که آنها را دوست می‌داشت، جنگید؛ اما این خدایی که می‌جنگید و آن خدای عاشق، دو خدای متفاوت نبودند؛ بلکه خدای واحدی بود که آگاهانه موجب رنج خودش شده بود (کیتاموری، ۱۹۶۵، ص ۲۱).

از این روست که واضح‌ترین نمود و تجلی خدایی که درد می‌کشد (God in pain) صلیب مسیح است؛ چراکه توصیف‌گر عشق خدایی است که بر خشم و غضبش (بر گناهکاران) غالب شده است. کیتاموری در ادامه توضیح می‌دهد که درد خدا (God's pain) قلب انجیل است: «خدایی که (بر فراز صلیب) درد می‌کشد، خدایی است که رنجور می‌شود تا خودش درد و رنج ما انسان‌ها را رفع کند و به دوش بکشد. عیسی مسیح پادشاهی است که زخم‌های ما را (با تحمل کردن آنها) التیام بخشید» (فارو، ۱۹۹۸، ص ۴۴).

مولتمان نیز بر این باور است که صلیب مسیح و رنجی که بر فراز آن متحمل می‌شود، قلب الهیات مسیحیت است: «صلیب، فقط یک حادثهٔ صرف بین خدا و نوع بشر نبود؛ بلکه این حادثه، تثلیثی بود بین پدر، پسر و روح‌القدس» (مولتمان، ۱۹۸۱، ص ۶۰). در واقع، آنچه بر فراز صلیب اتفاق افتاد، حادثه‌ای بود بین خدا و خدا. این شکافی عمیق بود در خود خداوند؛ تا آنجا که خدا، در نهایت خدا را وانهاد و با خودش به مخالفت برخاست و در یک زمان، خدای واحد و یگانه بود؛ تا آنجا که خدا با خدا یکی شده و با خود در برابر عشق به بندگانی که بسیار مرتکب گناه می‌شوند، برابر شد. از این روست که صلیب به حیات درونی خداوند تعلق دارد. حادثه‌ای است مبتنی بر عشق پسر، اندوه پدر و روح حیات، عشق و انتخاب رستگاری بشر خاکی (مولتمان، ۱۹۶۷، ص ۶۰).

### ۳. تثلیث، رنج مسیح، کنوسیسی

شواهد موجود در کتاب مقدس حاکی از این است که با وجود گناه و طغیان انسان - که به ایجاد مصائب و دشواری‌های بسیار برای او منجر شد - خداوند خالق، حمایت از مخلوقاتش را از طریق اقدام صبورانه‌اش (بر فراز صلیب) ادامه داد؛ زیرا مشیت او بر این تعلق گرفته بود که جهان، پایدار و باقی بر جای بماند و او در سکوت، به بقای خلقت ادامه می‌دهد (مزامیر، ۱۰۲؛ کولسیان، ۱:۱۷؛ عبرانیان، ۱:۳).

خدای خالق، فقط پدر نیست؛ بلکه او خدای سه‌گانه (the Triune God) است؛ سه‌گانه‌ای که در یک وجود، وحدت یافته است. هرچند پدر نقش اصلی و اولیه را در خلقت دارد، اما دوگانه‌های دیگر نیز نقش کلیدی و مهمی در این زمینه دارند. مشارکت پسر و کلمه در خلقت و بقای جهان، به‌طور واضحی در چندین بخش از کتاب مقدس تصدیق شده است:

در ازل، پیش از آنکه چیزی پدید آید، کلمه وجود داشت و نزد خدا بود. او همواره زنده بود و خود او خداست... زندگی جاوید در اوست و این زندگی به تمام مردم نور می‌بخشد... خدا یحیا را فرستاد تا این نور را به مردم معرفی کند. یحیا آن نور نبود. او فقط شاهدی بود تا نور را به مردم معرفی کند... گرچه جهان را او آفریده بود؛ اما زمانی که به این جهان آمد، کسی او را نشناخت؛ حتی در سرزمین خود و در میان قوم خود، یعنی یهودیان، کسی او را نپذیرفت... کلمه خدا انسان شد و بر روی زمین و در بین ما زندگی کرد... (یوحنا، ۱:۱-۱۴؛ عبرانیان ۱:۱۱:۳؛ مکاشفه ۱:۱۱؛ کولسیان ۱:۱۶-۱۷؛ عبرانیان ۱:۱۱:۳).

افزون بر این، نقش روح‌القدس به‌مثابه قدرت خداوند در خلقت و تدارک حیات برای مخلوقات (به‌ویژه برای نوع بشر) نیز به‌کرات مورد تصدیق کتاب مقدس قرار گرفته است (پیدایش ۱:۲، ۷:۲، ۳:۶؛ ایوب ۱۳:۲۶).

این خدای خالق، نجات‌بخش است و بارها اراده‌اش برای نجات بشر را به او نشان داده است؛ مانند: اقدام او برای نوح و خانواده‌اش در جریان سیل (پیدایش ۶-۹)؛ انتخاب ابراهیم (پیدایش، ۱۲)؛ آزادی و نجات اسرائیل از بردگی در مصر (خروج ۳-۱۴) و نهایتاً تولد مسیح (یوحنا ۱-۱۳). رستگاری‌ای که خداوند زمینه‌ساز آن است و پاسخ او به رنج و مویه‌های معتقدان، اثبات این مسئله است که او خدایی است که به مصائب و بیچارگی انسان پاسخ می‌دهد و بارها در کتاب مقدس (عهد عتیق) تصریح کرده است که در نهایت، رنج و شیطان - که در بسیاری موارد در کتاب مقدس به‌موازات هم قرار گرفته‌اند - سرانجام از میان برداشته خواهند شد و صلح و عدالت بر جای می‌ماند (اشعیا ۲۴:۲، ۱۱:۶-۹، ۲۴-۲۷؛ حزقیال ۳۸-۳۹؛ مکابیل ۴: ۴-۱).

از این روست که می‌توان گفت دکترین تثلیث، اساس و قلب الهیات مسیحی است؛ الهیاتی که ریشه‌های آن در روایت‌های انجیلی و تاریخ رستگاری قرار دارد و مبتنی بر این اصل است که فلسفه آمدن پسر (به این دنیا و نیز رنج او) برای تأسیس پادشاهی پدر، با نیروی روح‌القدس بود. در این دیدگاه: «رنج انسان نتیجه گناه است و فقط خداست که می‌تواند نوع بشر را از گناه و در نتیجه رنج، رهایی بخشد. از این رو پاسخ خداوند به رنج بشری باید در قالب تثلیث پدر، پسر و روح‌القدس تفسیر شود» (پیم‌پینلا، ۲۰۱۰، ص ۷۳).



اما قلب اقدام رهایی‌بخش خداوند (برای نجات و رهایی انسان‌ها) در مسیح متجلی است؛ به ویژه در رنج و مرگ او بر فراز صلیب: «آن‌گاه عیسی گفت: لازم است پسر انسان متحمل رنج‌های زیادی شده و به‌وسیله رهبران و سران کاهنان و علما، طرد و کشته شود و پس از سه روز زنده شود» (مرقس ۸:۳۱). از همین رو پولس در رومیان (نامه به کلیسای شهر روم) تصریح می‌کند:

... در آن هنگام که ما هنوز درمانده بودیم، مسیح در زمانی که خداوند معین کرده بود، در راه بی‌دینان جان سپرد. به‌ندرت می‌توان کسی را یافت که حاضر باشد حتی برای یک شخص نیکو از جان خود بگذرد...؛ اما خداوند محبت خود را به ما کاملاً ثابت کرده است؛ زیرا در آن هنگام که ما هنوز گناهکار بودیم، مسیح به‌خاطر ما مرد...؛ وقتی ما با خدا دشمن بودیم، او با مرگ پسر خویش، دشمنی ما را به دوستی تبدیل کرد (رومیان ۵: ۶-۱۰).

بنابراین از طریق مسیح است که خداوند در خلقت، مداخله و پادرمیانی می‌کند تا با مشارکت در رنج انسان، نوع بشر و تمام مخلوقات را نجات دهد. به این منظور، در ابتدا او خود را در کنار نوع بشر قرار می‌دهد؛ «جسمانیت» (incarnation) پیدا می‌کند و در کنار ما زندگی می‌کند (یوحنا ۱-۱۴)؛ و عیسی گفت: «... هر که مرا دید، پدر را دیده است... آیا باور نمی‌کنی که من در پدر هستم و پدر در من است؟ سخنانی که به شما می‌گویم، از خودم نیست. آن پدری که در من ساکن است، همه این کارها را انجام می‌دهد. به من ایمان داشته باشید که من در پدر هستم و پدر در من است» (یوحنا ۱۴: ۹-۱۴).

الهیات مسیحی، رنج مسیح بر فراز صلیب را تحت عنوان رنج قدسی مورد توجه قرار داده است؛ رنجی که دارای چند بعد مهم است: اول اینکه این بار نیز برگزیده‌ای خاص دچار رنج می‌شود؛ اما رنج او برای رهایی و رستگاری تمام بشریت است:

مسیح، مسیح است؛ اما نه برای خودش؛ بلکه برای من (و ما). مسیح حامی و طرفدار بشر است. خصلتی که ذاتی مسیح است و چنین نیست که بعداً به وی داده شده باشد و یا برحسب یک تصادف تاریخی به وجود آمده باشد. این ویژگی (حامی بودن) صرفاً به مسیح محدود نمی‌شود و در اصل مختص خداوند است که به مسیح منتقل شده است (بوکهام، ۱۹۸۷، ص ۸۷).

دوم اینکه این رنج، داوطلبانه (voluntary) بوده و تجلی مفهوم خودقربانی کردن (self sacrifice) (برای دیگران) است؛ اما نکته مهم‌تر این است که ماهیت این رنج، وجه اشتراک‌گونه آن است؛ رنجی مشترک (a sharing suffering) برای خدا و مسیح. در واقع، تلاش تئولوژی مدرن مسیحیت، زدودن وجه بی‌تفاوتی از شخصیت اول تثلیث است. بورگن مولتمان در این باره تصریح می‌کند:

برای کسانی که مصائب مسیح را صرفاً به‌منابۀ رنج یک مرد خوب که از اهالی نذاره بود، تلقی می‌کنند، خداوند نیز به‌طرز اجتناب‌ناپذیری، سرد، ساکت و عاری از عشق بهشتی (به انسان) می‌گردد؛ و این درست نقطه پایان ایمان مسیحی است. تمایز قائل شدن بین پسر رنجور (پسری که رنج می‌کشد) و یک پدر متعالی و بی‌تفاوت، باعث می‌شود اولین فرد تثلیث که مسیح و سایر مخلوقاتش را دوست می‌دارد، عاری از این عشق و محبت در

نظر گرفته شود. گویا مسیح بر فراز صلیب، شفیعی است بین خدا و انسان برای گذشتن از خطاهای بشر (مولتمان، ۱۹۸۵، ص ۴۵).

سوم، بُعد غیرفیزیکی رنج مسیح است. در واقع، هر چند مسیح بی گناه و پاک، یکی از سخت‌ترین شکنجه‌های دوران خود را بر فراز صلیب با صبوری و مناجات تحمل می‌کرد، اما بُعد مهم‌تری از شکنجه جسمانی برای مسیح و خدا وجود داشت و آن رخ دادن کنوسیس بود. عهد جدید به این صورت به کنوسیس اشاره می‌کند:

گرچه او از ازل دارای الوهیت بود، ولی راضی نشد که برابری با خدا را به هر قیمتی حفظ کند؛ بلکه خود را از تمام مزایای آن محروم ساخت؛ به صورت یک غلام درآمد و شبیه انسان شد. چون او به شکل انسان در میان ما ظاهر شد، خود را فروتن ساخت و از روی اطاعت، حاضر شد مرگ بر روی صلیب را بپذیرد. از این جهت، خدا او را بسیار سرفراز نمود و نامی که بالاتر از جمیع نام‌هاست، به او عطا نمود، تا آنکه همه موجودات در آسمان و زمین و زیر زمین، با شنیدن نام عیسی مسیح به زانو درآیند... (فیلیپان ۱۱-۲:۶).

کنوسیس از کلیدواژه‌های مهم در الهیات مسیحیت است که ناظر بر قربانی شدن داوطلبانه (voluntary sacrifice) مسیح و رنج هم‌زمان او و خدا در حادثه صلیب است. این واژه، برگرفته از کلمه کنوتیک (kenotic) است که در اصل، اصطلاحی است برگرفته از ادبیات و کلمه یونانی kenoo به معنای تهی ساختن (to empty out) و برای نخستین بار در سال ۵۰ میلادی، توسط پولس قدیس (برای شرح فلسفه تثلیث) استفاده شد: «مسیح، خود را هیچ ساخت (emptied) تا اراده خداوند محقق شود» و «او خود را به شکل یک بنده تهی ساخت؛ زمانی که به صورت مجسم (Incarnate) به این جهان آمد» (فیلیپان: ۲:۷).

در نسخه لاتین کتاب مقدس آمده است که مسیح برای رستگاری بشر، خود را تهی ساخت؛ اما از چه چیزی؟ پاسخ به این سؤال، نیازمند درک اجمالی از مفهوم ازلیت مسیح (pre existence Christ) و تجسم (Incarnation) است. رویکرد ازلیت مسیح بر این باور است که مسیح کلمه الله است و قبل از به دنیا آمدن و به جسم درآمدن، دارای خصلتی الهی بود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه، خدا بود» (یوحنا: ۱۸:۱-۱). در واقع، کلمه ازلی (the eternal word) (خداوند) در عیسی مسیح مجسم شده است. او در اتحادی یگانه با پدر به سر می‌برد؛ چنان که وقتی مسیح سخن می‌گوید، کلمه به صدا می‌آید و زمانی که او موعظه می‌کند، خداست که به سخن آمده است. اتحاد مسیح با خدا، اتحاد انسان است با کلمه و کلمه خداست و مسیح کلمه خداست. از این رو او از ازل دارای ویژگی‌های الهی بوده است (کراس، ۲۰۱۱، ص ۱۴).

بر اساس این دیدگاه، مسیح با به دنیا آمدن، بسیاری از ویژگی‌های خاص الهی را وانهاد. چنانچه به تعبیر سنت پل (که تحت تأثیر سنت خردگرایانه هلنسکی - یهودی بود)، مسیح، پیش از آنکه وارد جسم بشری شود و به شکل انسان ظاهر شود، موجودیتی الهی داشته و این در واقع همان مبنای خرد الهی است (کلمه) که قبل از هر چیز بوده است و اکنون نیز در کار خلقت و آفرینش است. او خود را نه تنها از اختیارات الهی (divine prerogatives) بلکه از ماهیت الهی (divine nature) نیز تهی ساخته بود. این رویکرد، تحت عنوان

مسیح‌شناسی کنوتیک (Christology) مطرح شد که رویکردی است قائل به ازلی و الهی بودن مسیح. از این دیدگاه، چهارده آیه نخست انجیل یوحنا، به الوهیت مسیح و ازلی بودن او اختصاص دارد چنانچه می‌گوید: «در آغاز، کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه، خدا بود»، و در مکاشفات یوحنا «رادیی دارد به خون آغشته و نامش کلام خداست» و «عیسی ناصری تبدیل به گوشت و جسم شد و این کار برای آن بود که خدا به‌عنوان خالق و صاحب تمام جهان و نیز ناجی بشریت، ستایش و تکریم شود» (glorified) و «شما می‌دانید که عیسی مسیح، خداوند ما، چقدر بخشنده بود. گرچه دولت‌مند بود، اما به‌خاطر شما خود را فقیر ساخت تا شما از راه فقر او دولت‌مند شوید» (قرنطیان دوم: ۹:۸).

تمرکز دکتربین تجسم به یگانگی و اتحاد خدا با مسیح اشاره دارد. تجسم یا incarnation از کلمه لاتین caro به‌معنای گوشت (flesh) گرفته شده است: «خداوند در عیسی مسیح مجسم شد. کلمه، گوشت شد و بین ما زندگی کرد و ما او را باشکوه و سرشار از حقیقت یافتیم. مسیح، هم خدا و هم انسان واقعی بود» (همان، ص ۱۶). این رویکرد، بر نوعی perichoresis (رابطه درونی و چرخشی بین افراد تثلیث، و در واقع رابطه بین دو ماهیت مسیح) تأکید دارد. از این‌رو تمرکز اصلی بر این است که هرچند مسیح بسیاری (یا همه) ویژگی‌ها و خصایل الهی را وانهاد و موجودیتی بشری یافت، اما او همچنان مقدس بود؛ چراکه ازلی بود و پیش از آنکه به جهان بیاید، در ساحت و خرد الهی موجود بود. از این‌رو او بشری قدسی بود. او در عین بشر بودن، قادر و مقدس (omnipotent)، عالم به هر چیز (omniscient)، تغییرناپذیر (immutable)، بی‌عیب و نقص (impeccable) و ابدی (eternal) است؛ چنان که شورای کلسدون در سال ۴۵۱ پس از میلاد تصریح کرد: «مسیح، آن مولود یگانه و پسر و خدا، در دو طبیعت‌اند، بی‌آنکه دچار پریشانی، تغییر، جدایی و انفکاک شده باشند. هر دو (پدر و پسر) با حفظ صفات، در یک موجودیت واحد تجمع یافته‌اند. او دو نفر نیست؛ بلکه خدا، در آن واحد، در آن مولود یگانه است» (پنر، ۲۰۱۶، ص ۱۸). این اقدام مسیح در تلاش برای پرداختن کفاره گناه نخستین باعث شده است که او را آدم دوم (Second Adam) خطاب کنند:

گناه، به‌وسیله یک آدم (آدم نخست) به این جهان آورده شد و به‌خاطر گناه او بسیاری انسان‌ها به‌سختی مردند و سختی کشیدند...! اما فیض و بخشش خداوند - که از فیض آدم دوم - یعنی عیسی مسیح، ناشی شده است - فراوانی و بخشش را در دسترس ما قرار داد... پس همان‌طور که یک گناه موجب محکومیت همه انسان‌ها شد، یک کار کاملاً نیک (قربانی شدن داوطلبانه) باعث تبرئه و حیات همه ما شد (رومیان ۵: ۱۲-۱۹).

از این‌رو بر اساس دکتربین کنوسیس و تجسم، مسیح با جسمیت یافتن، تعمداً خود را برای رهایی بشر، محدود و قربانی می‌کند؛ چراکه لازمه تجسم، تهی شدن و واگذاشتن ویژگی‌های خداگونه است. بر این اساس، در واقع خداوند است که بر فراز صلیب با مخلوقات خود ارتباط برقرار می‌کند و این ارتباط، از طریق مسیح (که خداوند در او تجسد یافته و نمونه ازلی انسانیت است) صورت می‌گیرد. از طریق مسیح است که بشر خدا را، هم به‌عنوان خالق و

هم به‌عنوان دوست مشاهده می‌کند: «در پیروی از پسر یگانهٔ خداوند، مردم نیز به‌عنوان دختران و پسران پدر برگزیده می‌شوند» (الیسون، ۲۰۰۶، ص ۷۶). این ارتباط محکم بین خداوند و بشر - که خدا را به‌عنوان والد، پدر و قیم بشر به رسمیت می‌شناسد - فقط می‌تواند از طریق رویهٔ کنوتیکی خدا نمایان شود و از این طریق، فاصلهٔ بین قدسی بودن و انسان بودن پر می‌شود. از طریق صلیب - که اوج حادثهٔ کنوتیک است - خداوند وجه انسان‌گونه‌اش را در قالب مسیح نمایان می‌سازد. این هم‌پوشانی انسانیت و قدسیت برای هر دو شخصیت تثلیث (پدر و پسر)، باعث مشارکت چندگانه در موجودیت و حیات می‌گردد. از این طریق، خداوند در رنج دنیوی سهیم می‌شود: «اگر خداوند نمی‌تواند رنج بکشد، پس او همچنین نمی‌تواند عشق هم بورزد؛ اما مقدر نیست که خداوند برای انسان و به‌خاطر او رنج بکشد؛ بلکه این انتخاب خود اوست» (بلینگتون، ۱۹۸۸، ص ۶۵).

بُعد چهارم، توجه به ضلع دیگر الهیات رابطه‌ای (relational theology) است که *مولتمان* بر آن تأکید می‌کند. بُعد اول، مبتنی بر وجود رابطه‌ای یگانه بین اقا نیم سه‌گانه در جوهر تثلیث است؛ و بُعد دیگر که گویی آن سکهٔ دیگر این الهیات است، نوع دیگری از الهیات رابطه‌ای بین مؤمنان مسیحی بر اساس رنج نهفته در تثلیث و نیز ارتباط تنگاتنگ اقا نیم سه‌گانه در یک کل واحد است. در واقع، عضو یک جماعت ایمانی، اگر از نمونهٔ تثلیثی زندگی پیروی می‌کند، نمی‌تواند صرفاً به خودش به‌عنوان یک فرد منفرد اهمیت بدهد؛ چراکه جماعت‌های انسانی، به‌جای افراد منفرد و جداگانه‌ای که هر کدام به‌صورت جداگانه در جست‌وجوی منافع خود هستند، باید مبنای اساسی موجودیت خود را بر «در ارتباط بودن» قرار دهند. رنج قدسی نهفته در تثلیث، این معنا را به‌خوبی نمایان می‌سازد. این دکترین می‌گوید که افراد هويت، موجودیت و بقای ابدی خود را از دیگران می‌گیرند؛ مانند افراد تثلیث که ماهیت و هويت خود را در یک چرخهٔ ابدی از یکدیگر می‌گیرند؛ از عشق، شکوه و خود قربانی کردن داوطلبانه برای دیگران. البته *مولتمان* به‌طور خاص به دیدگاه *آگوستین* استناد می‌کند که می‌گوید: افراد تثلیث صرفاً در ارتباط با یکدیگر است که شناخته می‌شوند و هويت می‌یابند و هر کدام از آنها از طریق رابطه با دیگری است که معنا و موجودیت می‌یابند. خدا پدر است، به‌خاطر رابطه‌اش با مسیح که پسر است (فیدز، ۱۹۸۸، ص ۸۹). تأکید بر خود قربانی کردن داوطلبانه، در واقع یکی از مبانی معنایی و هویتی تثلیث است که رنج را خصلتی قدسی می‌بخشد. از طریق پیروی از این اصل است که مؤمن مسیحی، هويت خود را به‌مثابهٔ فردی که برای دیگری به راهی دست یافته است، بازی‌یابد.

بُعد پنجم تثلیث، حاوی پیام دیگری نیز هست: امید (برای تحقق عدالت و آزادی). در واقع، آنچه یک امید معنوی (spiritual hope) در حادثهٔ صلیب و آموزه‌های مسیح قلمداد می‌شود، ارائهٔ تصویری است از جهان و انسانیت، به همان شکلی که باید باشد. گویا مسیح آرکی تاپیی (نمونه کامل مثالی) است از امید و هجرت، و آگاهی از وجود طرحی الهی برای تاریخ و بشریت. طرحی که *مولتمان* آن را *مولتوریت* و امید مسیحی برای عبور از جهان محدود (و البته رهانشده به حال خویش) خطاب می‌کند:

برای معتقدان مسیحی، تجربه و آزمون این مأموریت امیدبخش، توسط حوادثی که بر مسیح و مأموریت تاریخی او گذشته، مشخص و معین شده است. بشر نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند و یا نادیده بگیرد که در جهانی که با درد و رنج احاطه شده، زندگی می‌کند و این جهان هنوز آن جهانی که باید باشد، نیست. به همین دلیل، زندگی مؤمن مسیحی باید همیشه بر منای پیش رفتن در مأموریت قدسی و مسیحی‌اش باشد. این «آن‌گونه‌که باید باشد»، با وضع موجود جامعه در تضاد قرار می‌گیرد و اذعان به اینکه هنوز آن «آن‌گونه‌که باید باشد» فراهم نشده، محرک قدرتمندی برای اقدامات جدی در جهت تحقق عدالت حقیقی است (مدلی، ۲۰۰۲، ص ۵۴).

از این روست که در این نگرش، مسیح مصلوب، برادر افراد مهجور، تحت ستم و تحقیر شده می‌گردد. خدای مسیح، مؤمن را از نگرانی دائمی از وضعیت و موقعیت اجتماعی، به دلیل وجود امید مسیحی رها می‌کند و بشر می‌تواند ارزش رنج خودخواسته و داوطلبانه برای دیگران را درک کند؛ چنان که خدا نیز داوطلبانه رنج کشید. بنابراین، مرید و مؤمن مسیحی، متعهد به رنج کشیدن با کسانی است که رنج می‌کشند (فیچ، ۱۹۹۸، ص ۴۳).

«بعد از آن، عیسی دید که همه چیز انجام شده است. گفت: تشنه‌ام... خمره‌ای پُر از شراب ترشیده در آنجا قرار داشت. آنها اسفنجی را به شراب آغشته کردند و آن را بر سر نی گذارده، جلوی دهان او گرفتند. وقتی عیسی به شراب لب زد، گفت: تمام شد. بعد سر به زیر افکنده، جان سپرد» (یوحنا ۱۹: ۲۸-۲۹).

### نتیجه‌گیری

الهیات مدرن مسیحی (برخلاف نوع کلاسیک آن)، بیش از آنکه بر ماجرای گناه اولیه و مجازات هبوط تأکید داشته باشد (هرچند درباره آن بی‌تفاوت هم نیست)، بر خدای عشق تأکید می‌کند که با وجود قادر و متعال بودنش، رنج می‌کشد تا زمینه و امکان رهایی و رستگاری بشر را فراهم آورد. حادثه صلیب صرفاً بازماندگی رنج قدسی مسیح نیست؛ بلکه واگویی‌ای است از رنج پدر.

در واقع در این رویکرد، دیگر سخنی از عذاب و مجازات گناه (به‌شکلی که در عهد عتیق ذکر می‌شود) در میان نیست؛ بلکه تأکید بر رنج‌هایی داوطلبانه، کاملاً اختیاری و آگاهانه برای رهایی و نجات دیگران است. این نوع تلقی و نگاه، رنج کشیدن انسان معمولی را زمانی پاس می‌دارد که وجهی از همانندی با مسیح در میان باشد. این همانندی، صرفاً به معنای تصفیه و پالایش فردی نیست؛ بلکه وجهی از قدسی شدن است، به دلیل یاری رساندن به دیگران؛ حتی به قیمت رنج کشیدن و حتی قربانی شدن. از این روست که اقدام مسیح بر فراز صلیب، ورای رنج‌های/یوب قرار می‌گیرد که آزمونی الهی و پالایشی فردی برای شخص او بود. این رنج، رنجی رهایی‌بخش است برای تحقق رستگاری خود و دیگران. از این رو الهیات مدرن مسیحیت با وجود افرادی چون *مولتمان* و *اودن* بر این اعتقاد است که بیان مسیحی به دنبال پایان بخشیدن به رنج نیست؛ بلکه در پی هدفمند و جهت‌دار کردن آن است. اوج این نگرش که مبتنی بر خود قربانی کردن و نهایت فداکاری است، در کنوئیس پدر و پسر و حادثه تثلیث تجلی می‌یابد. پدر در جسمی زمینی ساکن می‌شود تا درد بکشد و از این طریق، نهایت عشق خود به مخلوقات نافرمانش را به اثبات برساند. وجه دیگر این حادثه نیز در خودتهی‌سازی مسیح از وجه خداگونه‌ای که در وجودش

به ودیعه نهاده شده است، تجلی می‌یابد. او عامدانه، از روی اختیار و داوطلبانه قربانی می‌شود تا بیانی از عشق الهی و رهایی برای دیگران باشد.

این چهره از خدا با چهرهٔ هلنیستیکی از او که بی‌تفاوت، عمدتاً عبوس، و نشسته بر فراز عرش با گریزی آتشین است، کاملاً متفاوت است. این وجه از خدای عشق، در مؤمن مسیحی نیز تسری می‌یابد و جاری می‌شود و در مقابل کل جامعهٔ انسانی، او را مسئول و علاقه‌مند می‌سازد؛ مسئله‌ای که مؤلتمان بارها در الهیات رهایی‌بخش با تأکید بر رسالت اجتماعی فرد و کلیسا، از آن یاد می‌کند که کاملاً در ارتباط با الهیات رابطه‌ای است: ارتباط تنگاتنگ بین اقا نیم سه‌گانه در جوهر تثلیث و نیز ارتباط بین مؤمنان مسیحی و تأکید بر اینکه فرد باید مبنای موجودیت خود را بر «در ارتباط بودن» و مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران قرار دهد. این دکترین می‌گوید که افراد هویت، موجودیت و بقای ابدی خود را از دیگران می‌گیرند؛ مانند افراد تثلیث که ماهیت و هویت خود را در یک چرخهٔ ابدی از یکدیگر می‌گیرند؛ از عشق، شکوه و خود قربانی کردن داوطلبانه برای دیگران.

از این روست که الهیات مدرن مسیحی (عمدتاً در نگرش مؤلتمان)، بر وجه اجتماعی و رابطه‌ای رهایی و رستگاری، چه در تثلیث و چه در حیات اجتماعی مؤمن مسیحی تأکید می‌کند. علاوه بر اینکه الهیات امید نیز بازنمایانندهٔ این اصل است که بشر نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند یا نادیده بگیرد که در جهانی زندگی می‌کند که با درد و رنج احاطه شده است و این جهان هنوز آن جهانی که باید باشد، نیست. به همین دلیل، زندگی مؤمن مسیحی باید همیشه بر مبنای پیش رفتن در مأموریت قدسی و مسیحی اش باشد. این «آن‌گونه که باید باشد»، با وضع موجود جامعه در تضاد قرار می‌گیرد و اذعان به اینکه هنوز آن «آن‌گونه که باید باشد»، فراهم نشده است، محرک قدرتمندی برای اقدامات جدی در جهت تحقق عدالت حقیقی است.

کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ۲۰۱۲م، ترجمه دکتر بروس، انجمن چاپ کتاب مقدس، لندن.

Agustine, 1950, "*The city of God*", Marcus Dods press, New york.

Bauckham, Richard, 1987, "*Theodicy from Ivan Karamazov to Moltmann*", Modern Theology: 4, no.1, p.83-97.

Billington, Ray, 1988, "*Living Philosophy: An Introduction to Moral Thought*". Routledge and Kegan. New York.

Bowker, J.W, 1970, "*Problems of suffering in religions of the world*": Cambridge University Press.

Cross, Richard, 2011, "*Incarnation*" ,the Oxford handbook of philosophical theology, Helsinki university.

Elliston.Clark James, 2006, "*Suffering for Change: Jürgen Moltmann's Concept of Divine Suffering as an Impetus for Social Responsibility*" ,Texas Christian University.

Farrow, Douglas, 1998, "*The End is the Beginning: A Review of Jürgen*.

"*Moltmann's Systematic Contributions*", Modern Theology, Vol 12: p.425-447.

Fiddes, Paul, 1988, "*The Creative Suffering of God*" ,Clarendon Press, Oxford,

Fitch, Peter, 1998, "*Study on suffering to develop spiritual growth*", school of theology, University of Texas.

Kierkegard Soren, 1968, "*The difficulty of being christian*", Notre dame press, Notre dame

Kitmori Kzoh, 1965, "*Theology of the pain of God*", Richmond Press, NY.

Kleinman, A, 1991, "*Suffering and it's professional transformation*", University of California Press, Berkley.

Koslowsky Peter, 2002, "*The origin and overcoming of evil and suffering in the world religions*", Kluwer academic publishers. NY.

Pimpinella Emily, 2010, "*Social constructionism: reality, psychology and suffering*": P.hd dissertation in psychology: university of new England.

Medley, Mark, 2002, "*Imago Trinitatis: Toward a Relational Understanding of Becoming Human*", New York University Press, NY.

Moltmann, Jürgen, 1985, "*The Crucified God. Minneapolis*", Fortress Press, London.

Moltmann, Jürgen, 1981, "*The Motherly Father: God As Father?*" ed. Johannes-Baptist Metz and Edward Schillebeeck, Seabury Press, NY.

Moltmann, Jürgen, 1967, "*Theology of Hope*", Fortress Press, London.

Jürgen, Moltmann, 1981, "*The Trinity and the Kingdom*", Minneapolis Press, Oxford.

Oden C.Thomas, 1954, "*Pastoral theology*", Harper Collins Pub, LA.

Penner, Bradly, 2016, "*The kenotic Christology of P.Forsyth*".Paradosis Press, Ontario.

