

جاودانگی و وجود حیات پس از مرگ از مباحثی است که همواره بشر علاقه‌مند به دانستن پیرامون آن است. از آنجاکه تجربه را راهی برای رسیدن به فهم آن نیست، بشر با استعانت از میل جاودانگی، که در فطرت او به ودیعه نهاده شده، به دنبال راهی برای اثبات این میل است. اما در این میان، جز آنان که به علم ماوراء بشر و علوم الهی چنگ زدند، دیگران را راهی برای درک آن نیست. کارل رانر، فیلسوف و الهیدان کاتولیک، با بیان «روح در جهان» که ریشه در انسان‌شناسی استعلایی روح داشت، سعی نمود تا با اسلاف خود، کسانی نظیر توماس آکوئیناس، ارتباط برقرار نموده، و با اصلاح آموزه‌های آنان به سان پلی ارتباطی با طریقه‌های گوناگون الهیاتی معاصر نظیر الهیات لیبرال، الهیات زیست محیطی، الهیات ترمیم و نظایر آن نیز مرتبط گردد (Peter C. , 2005, p. 190).

از سوی دیگر، یورگن مولتمان، فیلسوف و الهیدان مذهب پروتستان نیز با ابزار الهیات امید، سعی بر آن داشت تا بین تفکرات افلاطون مبنی بر جاودانگی روح از یک‌سو، و نظریه امید ارنست بلاش (Ernst Bloch) از سوی دیگر، ارتباطی یافته، نظریه خود را بر این دو استوار نماید. او از یک‌سو، با الهام از تفکرات مارکس بر این باور است که باید به سوی از بین بردن اختلاف طبقات انسانی قیام نموده و مدافع لیبرال بود و از سوی دیگر، بدون توسل به آموزه‌های کتاب مقدس نمی‌توان به سرمنزل مقصود رسید، کماینکه مارکس نرسید. این مقاله بر آن است تا به بررسی و تحقیق پیرامون نظریات این دو فیلسوف الهیدان معاصر و نظرات آنان را حول محور جاودانگی روح و حیات پس از مرگ رصد نماید. گرچه این دو متفکر، هر دو خود را متعهد به الهیات امید می‌دانند، اما متعلق به دو سنت مختلف مسیحی، یعنی کلیسای کاتولیک و کلیسای پروتستان می‌باشند. از این‌رو، تفاوت‌های چشمگیری حتی در چگونگی تبیین حیات پس از مرگ و وجود بهشت و دوزخ در افکار آنان به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، هر دو متفکر به دنبال راه‌گزینی از مسائل چالش‌برانگیز سنت خویش بوده، از پاسخ دادن به سؤالات چالش‌برانگیز طفره رفته و یا آن را رمزآلود و نمادین می‌کنند. به عبارت دیگر، آنان به دنبال دستاویزی هستند تا از سویی، خود را پایبند کتاب مقدس و آموزه‌های سنت معرفی و از سوی دیگر، با عقلانی و زیبا جلوه‌دادن مسیحیت، انسان‌ها را به سمت عشق به خدا متمایل نمایند. اما آنچه از دیدگاه آنان مغفول مانده، این است که آنچه دین الهی را زیبا و ماندگار می‌کند، دلائل عقلانی بر پایه دلائل وحیانی است، نه صرفاً دلائلی که بشر بر اساس هوا و هوس‌های انسانی خویش برای دین می‌تراشد. بدین منظور، نخست نظرات دو الهیدان مسیحی را به تصویر کشیده، نقدهای وارده از جانب همکیشان آنان را بررسی و در خلال این گفت‌وگوها، نقاط ضعف اصولی و بنیادین این دو فیلسوف، روشن خواهد شد.

الهیات امید: یک الهیات، دو سنت، دو رویکرد؛

بررسی جاودانگی روح و حیات پس از مرگ از دیدگاه کارل رانر و یورگن مولتمان

زهره عبدخدائی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی

zohreh.a@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۱۱

چکیده

کارل رانر، فیلسوف و الهیدان کاتولیک، با بیان روح در جهان، که ریشه در انسان‌شناسی استعلایی روح دارد، بحث جاودانگی روح پس از مرگ را مطرح می‌کند. وی با نقد دیدگاه افلاطون، قائل به بقای ارواح پس از مرگ در همین دنیا بوده و جهان را به سان پیکری برای ارواح دانسته، معتقد است: برزخ ارواح و پاک‌سازی آنها در همین دنیا صورت می‌گیرد. دیگر فیلسوف و الهیدان پروتستان، یورگن مولتمان، با ابزار الهیات امید، نظریه جاودانگی روح افلاطون را تکامل بخشیده و فرجام دنیا را امید به رستگاری همه انسان‌ها می‌داند. او گرچه امکان منطقی وجود جهنم را منکر نمی‌شود، اما خواست خدا بر سوزاندن و بقای در عذاب بندگان را منافی عشق خدا به بندگان می‌داند. این مقاله، درصدد است تا با بررسی و تحلیل نظرات این دو فیلسوف با دو رویکرد متفاوت، اما با یک الهیات و همچنین با تأمل در انتقاداتی که از سوی هم‌کیشان آنان وارد گردیده، ریشه اظهارات اخیر کلیسا مبنی بر نمادین بودن بهشت و جهنم را دریابد.

کلیدواژه‌ها: جاودانگی روح، حیات پس از مرگ، کارل رانر، یورگن مولتمان.

کارل رانر

پس از شورای واتیکان دوم، علی‌رغم تمایل شدید کلیسای کاتولیک به مباحث اعتقادی نظیر وحی، معصومیت پاپ، علاقه چندانی به بحث پیرامون معادشناسی دیده نمی‌شد. مهم‌ترین اثر دوره متأخر را شاید بتوان اثر کارل رانر تحت عنوان **الهیات مرگ** (On the Theology of Death) دانست. رانر، الهیدان مشهور آلمانی، سعی داشت تا موضوع مرگ را به کمک آموزه‌های کلیسای کاتولیک در ساختار الهیاتی خود توضیح دهد. او روش «انسان‌شناسی استعلائی» را مطرح نمود؛ ارتباط انسان با جهان را به نحوی قوی به تصویر کشید که این ارتباط حتی تا پس از مرگ نیز ادامه داشت. رانر، با توسل به فلسفه توماس آکوئینی، بر این باور بود که روح پس از مرگ، به نحو استعلائی ارتباط خویش را با بدنی که در دنیا با او بوده و در رستاخیز نیز به او می‌پیوندد، حفظ می‌کند (Hick, 1976, p. 228). علاوه بر این، وی تأکید می‌کند که ارتباط روح با عالم، بیش از ارتباط روح با بدن خویش است. ارتباط روح با جهان، ارتباطی «همه در جهان» (Pan-cosmic) است. اساس این تفکر، بر اصل جزمی کلیسای کاتولیک بنا نهاده شده است. بر این اساس، اخلاق و معنویت هر فرد در این دنیا بر کل نظام عالم تأثیر می‌گذارد. از این‌رو، او ایده «همه در جهانی روح» را مطرح می‌کند. هدف وی تأکید بر این نکته است که جهان به همان اندازه که حیث مادی خارجی دارد، از حیث معنوی درونی نیز بهره‌مند است. به عبارت دیگر، چگونگی و وضعیت معنوی درونی جهان، متأثر از ارواحی است که به این جهان وارد می‌شوند (Hick, 1976, p. 228).

روش انسان‌شناسی استعلائی رانر

پیش از پرداختن به توضیح پیرامون ایده «همه در جهان»، شناخت روش و پیش‌فرض‌های رانر لازم به نظر می‌رسد. تکامل دیدگاه رانر در باب فرجام‌شناسی را می‌توان به‌طور کلی در سه مرحله دانست: نخست، او تحت تأثیر تفکرات اسلاف خویش قرار گرفته و در فرجام‌شناسی به‌طور عمده بر سرنوشت ابدی هر فرد، به‌تنهایی تکیه می‌کند. روشی که او در این زمینه ارائه می‌کند، روش «انسان‌شناسی استعلائی» نامیده می‌شود، بدین معنا که هر فرد انسان به‌عنوان «روح در جهان»، یا روحی متجسد و یا ماده روحانی فهمیده می‌شود. این روح، طی دو مرحله تعالی به سمت حقیقت مطلق سیر می‌کند، بدین ترتیب، نخست روح متجسد با حرکت به سمت الحاق به دیگران به تعالی می‌رسد؛ یعنی خود را با دیگران می‌بیند و می‌داند؛ انسان از تعلقات به خود مادی خویشتن رها گشته، و بدین‌سان تعالی می‌یابد. به عبارت دیگر، تعالی ماده به سمت روح و در نهایت، پیوستن به روح جهانی است. دوم، تعالی

روح در جهان بوده و سوق او به سمت «وجود مطلق» است. درباره چگونگی سوق روح به سمت روح مطلق، به صراحت چیزی از او نقل نشده، اما از فحوای کلام، بخصوص در گام بعدی تعالی روح، برمی‌آید که با تشبه فرد به اعمال خدا گونه، انسان قادر است در این مسیر گام بردارد.

مرحله دوم در فرجام‌شناسی رانر، «اگزیستانسیالیسم (وجود) فردی» (Personal Existentialism) نام دارد. بدین معنا که در این مرحله دیگر انسان تنها «روح در جهان» نیست، بلکه او خود را از دنیای ماده آزاد گردانده، و به دیگران عشق می‌ورزد؛ چراکه در بند دنیای مادی نیست. در این مرحله، انسان به درجه بالاتری نائل می‌گردد. انسان علاوه بر آنکه از خود مادی خویشتن رها گشته و به روح جهانی پیوسته، با عشق‌ورزی خدا به انسان‌ها نیز متحد می‌گردد و به هم‌نوع خود نیز عشق می‌ورزد.

مرحله سوم فرجام‌شناسی رانر، برگرفته از توصیه‌های شورای واتیکان دوم است. او انسان را به‌عنوان عنصری که ناگزیر از ارتباط‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است، می‌بیند. از این‌رو، آثار رانر در این دوره، بیشتر به سمت تعامل با دنیای سکولار و ایدئولوژی مارکسیست پیش رفته و رابطه مسیحیت با امانیسم و لیبرالیسم را به تصویر می‌کشد (Peter C, 2005, p. 175-177). در این زمینه، او مبحث الهیات امید در باب نجات و رستگاری را طرح نموده، از طریق آن آخرین گام خود را در انسان‌شناسی استعلائی برمی‌دارد. بدین‌سان که رستگاری همه انسان‌ها در گرو امید به اتحاد با روح جهانی که روح خدایی است، می‌باشد (Ibid, p. 178).

موضع هرمنوتیکی رانر در فرجام‌شناسی

رانر درصدد است تا خوانشی مجدد از کتاب مقدس ارائه دهد؛ بدین‌سان در خوانش جدید، با تقلیل دین و شریعت، نگرشی مطلوب انسان عصر جدید حاصل می‌گردد. وی معتقد است که تفسیر هرمنوتیکی درستی از بندهای کتاب مقدس در رابطه با فرجام‌شناسی صورت نگرفته است. اصول کلی هرمنوتیکی رانر در امر فرجام‌شناسی را می‌توان بدین صورت خلاصه نمود: نخست آنکه، واژه eschata به‌معنای وقایع آینده است که در یک سلسله‌مراتب زمانی، به‌وقوع می‌پیوندند. از این‌رو، او نظریه‌های اساطیری از جمله مکاشفات یوحنا و بسیاری وقایع دیگر در کتاب مقدس درباره امور آخرالزمان را رد می‌کند. دوم آنکه، خداوند عالم مطلق است؛ بدین معنا که علم او شامل وقایع آینده هم می‌شود. علاوه بر این، او قادر است وقایع آینده را به‌صورت الهام یا مکاشفه بر بندگان خویش مکشوف کند. پس، بشر می‌تواند به این امور علم پیدا کند. سوم آنکه، امور مربوط به آخرت از اموری مخفی به‌شمار می‌آیند، اما اگر خداوند با علم مطلق خویش بر بندگان خدا آشکار نماید، در رستگاری آنان

بسیار مهم است. آخر آنکه، آخرت چیزی جز آخر این حال نیست؛ بدین معنا که در واقع حال است که آخرت را می‌سازد (Ibid, p. 178).

افزون بر این، مهم‌ترین تنبیهات رانر را می‌توان حول امور ذیل دانست: نخست آنکه، استدلال‌های ارائه‌شده توسط کتاب مقدس بر امکان وجود بهشت و جهنم در آخر دنیا، یکسان نیست؛ بدین‌سان می‌توان گفت: وجود بهشت واجب و وجود جهنم ممکن است و تفسیر هرمنوتیکی درستی از کتاب مقدس در این زمینه صورت نگرفته است. دوم آنکه، فرجام دنیا نه تنها شامل تک‌تک افراد می‌شود، بلکه جهان به‌عنوان یک کل را دربر می‌گیرد. به بیان رساتر، جهان به سان یک کل متشکل از اجزاء به هم مرتبط است. انسان نیز از این کل جدا نیست. پس فرجام علاوه بر آنکه برای تک‌تک اعضای جهان معنا دارد، برای کل به هم پیوسته نیز معنا می‌یابد. دیگر آنکه، خداوند عالم مطلق، علم خویش درباره فرجام امور را برای انسان‌ها از طریق عیسی مسیح مکشوف نموده است. خداوند نحوه و چگونگی رستاخیز انسان‌ها را در رستاخیز عیسی به انسان‌ها نمایانده، فرجام جهان را در امید به رستگاری توسط مسیح به تصویر کشیده است (Ibid, p. 175).

اثبات وجود روح

سراغاز تفکر رانر از نقد به یکی از اصول جزمی کاتولیک مسیحی سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس، مرگ به معنای جداشدن روح از بدن است. او بر تفکر نوافلاطونی که بر اساس آن جدایی روح از بدن، به معنای جدایی روح از جهان است؛ بدین معنا که پس از مرگ روح نمی‌تواند به هیچ‌وجه در ارتباط با این دنیا بوده و باید به‌ناچار به سرایی دیگر برود، شدیداً اعتراض می‌کند (Hick, 1976, p. 228). نظریه رانر درباره مرگ از دیدگاه او، درباره طبیعت انسان و آزادی او نشأت گرفته است (Sheehan, 2005, p. 28) از منظر رانر، بشر از یک روح و ماده ساخته شده است. از یک‌سو، او از ماده ساخته شده و خود را از طریق ماده می‌شناسد. اما از سوی دیگر، انسان روح نیز هست. بدن فیزیولوژیکی انسان بیانگر ارتباط حقیقی روح اوست که در عالم ماده وارد گردیده است (Murphy, 1988, p. 3-5). انسان متشکل از روح و ماده، در ارتباط متقابل با سایر انسان‌ها و با دنیای ماده آنان نیز می‌باشد. انسان نیازمند تأثیر بر دیگران و تأثر از دیگران است. اما این ارتباط و تأثیرگذاری متقابل، محدود به این بدن مادی دنیوی است. به بیان رانر انسان «روح در بند» است که این روح در بند ماده، قادر به دیدن ماوراء ماده و زندگی بدون این ماده نیست (Sheehan, 2005, p. 30-31). اما با وجود این، وجود ادراکات و شناخت‌های بشری در مورد خود، در مورد دیگران و در مورد همه عالم، انسان را به سمت شناخت بیش از پیش خویش

سوق می‌دهد؛ یعنی او بداند او تنها وجود مادی نبوده، بلکه دارای روح است. جزء اصلی انسان، که او را به سمت بی‌نهایتی درک‌ناشدنی رهنمون می‌کند. از این جهت است که شوقی وصف‌ناپذیر برای رسیدن به آینده‌ای مطلق، به همراه حیات ابدی، در او پدید می‌آید (Murphy, 1988, p. 6-7). این شوق رسیدن به بی‌نهایت، مستلزم رهایی و آزادی از ماده بوده که تنها با مرگ به اوج خود می‌رسد.

به عبارت دیگر، روح در این دنیا و در زندگی دنیوی، تنها و منحصرأ با بدن انسانی که قطعه‌ای از این دنیاست، در ارتباط است. اما پس از مرگ، روح از محدودیت مادی بدن رها گشته و قادر می‌شود تا به جهان، به سان یک کل بپیوندد. با مرگ بدن، روح به صورت «روح همه در جهان» آشکار می‌گردد. یعنی در زندگی دنیوی، بدن امر مادی کاملاً مستقل نبوده و اجزای آن در ارتباط مداوم با نظام طبیعت‌اند. مواد داخلی بدن ما، بخش‌هایی از طبیعت به‌شمار می‌آیند و در تعامل متقابل با کل نظام طبیعی می‌باشند. اجزای بدن انسان از طبیعت تأثیر پذیرفته و آن را متأثر می‌کنند. بر این اساس، از آنجا که بدن با روح متحد و مرتبط است، پس به ناچار روح نیز باید با جهان و طبیعتی که بدن بخشی از آن است، در ارتباط باشد. این ارتباط به معنای یکی شدن با آن کل بوده و دربردارنده جامعیتی است که سازنده عالم مادی است (Rahner, 1961, p. 18).

حاصل این‌که، روح به هنگام اتصال به بدن با دنیای مادی در ارتباط است. این ارتباط روح را قادر می‌سازد تا با جهان مادی نیز ارتباط برقرار کند. این ارتباط همیشه از طریق پل ارتباطی بدن با جهان مادی فیزیکی منعقد می‌شود. اما به هنگام مرگ، یکباره این پل فرو می‌ریزد. از این رو، تعامل منحصر به فرد روح با جزئی از اجزای این دنیای مادی که بدن شخص بوده، از هم گسیخته می‌شود، در عین حال، گرچه ارتباط روح با بدن مادی، که جزئی از دنیای مادی بود قطع می‌شود، اما در عوض تعامل و ارتباط آن با کل دنیا، به سان یک قلمرو مادی به‌عنوان یک کل، برقرار می‌گردد و این همان ارتباط «همه در جهان» روح است. ارتباط روح به سان ارتباطی «همه در جهان» بدین معناست که به هنگام مرگ، روح گشوده می‌شود. روشن است که در هنگام زندگی دنیوی، یک روح به یک بدن خاص تعلق داشت و امکان چنین گشودگی و اتحاد با عالم وجود نداشت.

گرچه رانر نیز مانند بسیاری از فلاسفه، قائل به دوگانگی نفس و بدن بوده و نفس را موجودی مجرد و در بند بدن مادی می‌داند که با مرگ این امر مجرد به رهایی می‌رسد، اما این امر جای تأمل دارد که سیلان روح در طبیعت مادی، به چه سان است؟ آیا مجدداً در بند طبیعت و جهان گرفتار می‌آید؟ در این صورت، مجدداً نقص بعد از کمال محسوب می‌شود؟ چرا باید ارتباط روح با جهان،

کمالی برای روح محسوب گردد؟ حال آنکه براساس استدلال اول، به نظر می‌رسد از نظر رانر رهایی نفس از جهان مادی و پیوستن به عالم غیرمادی، کمال برای نفس باشد.

روح انسان، روح حیاتی برتر

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا رانر برای حیوانات و نباتات نیز قائل به روح است؟ دیگر آنکه، منظور از یکی شدن روح با جهان آیا فقط شامل اتحاد روح حیاتی و قوه ناطقه انسان با جهان است و یا اینکه روح نباتی و روح حیوانی نیز به جهان می‌پیوندند؟

گرچه در کلام وی، به صراحت چیزی درباره خصوصیات روح نباتی و حیوانی دیده نمی‌شود، اما وی تصریح می‌کند که نقش قوه حیاتی در موجودات مادون انسان، تنها نقش حیات‌بخش است؛ بدین معنا که با مرگ حیوان و گیاه، حیات او متوقف می‌گردد (Rahner, 1961, p. 20-23). اما قوه حیاتی محصور شده در بدن انسان، نقش حیات‌بخشی به انسان در نقطه‌ای خاص از زمان و مکان را دارا بوده و پس از پایان زندگی و با مرگ او، این قوه رها گشته، و به سان ترکیبی از جهان باقی می‌ماند؛ چراکه قوه حیات‌بخش انسان، در مقایسه با حیوان و نبات، کامل‌تر بوده و از این رو، پس از مرگ به تمام جهان ملحق می‌گردد. در این صورت، بدون واسطه بدن دنیوی، به صورت «همه در جهان» آشکار می‌شود. در واقع، تمام جهان مادی به سان بدنی برای این روح می‌باشد، دقیقاً همان‌گونه که بدنش برای او بوده است (Ibid, p. 21).

شاید تحلیل او مبنی بر متکامل بودن روح انسان بر حیوانات، تبیینی نادرست باشد، اما دلایل او مبنی بر گشوده بودن روح و پیوستن به جهان، قابل نقد است. حتی تحلیل فراروانشناسانه او و مقایسه با روح مسیح نیز جای سؤال دارد.

تحلیل فراروانشناسانه

از دیدگاه رانر، بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، مرگ عیسی سبب رهایی‌بخشی جهان گردید. مرگ عیسی، به گونه مرگ بشری صورت پذیرفت، اما روح خدایی در او بوده و روح او به جهانی حقیقی و اساساً یکپارچه پیوست (Ibid, p. 64). از این رو، روح خدایی مسیح، که در زمانی در بند جسم مادی عیسی بود، اکنون آزاد گشته و به جهان بسان یک کل ملحق گردید. بدین‌سان، می‌توان تأثیر و تغییری که در جهان ایجاد نمود و سبب رهایی‌بخشی جهان گردید، را مشاهده کرد. با توجه به این استعاره و با در نظر گرفتن «روح به سان کل در جهان»، رانر بر این باور است که انسان تا آن هنگام که در این جهان

است، در بند و محصور است. به محض رهایی از این بند، خود واقعی او، که حاکی از نحوه تعاملات دنیوی اوست، در قالب روحش ظاهر گردیده و در جهان باقی می‌ماند. علاوه بر این، تنها راه توجیه رستاخیز مردگان نیز با توجه به رستاخیز عیسی مسیح قابل توجیه است (Ibid, p. 64-65). گرچه بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، مرگ عیسی فدیه‌ای بود برای گناه آدم و روح او، که روح خدایی بود و به صورت روح‌القدس در میان مؤمنان جریان یافت، اما این آموزه بیانگر این نیست که ارواح بشری نیز در عالم طبیعت در سیلان باشند.

طبیعت انسان و آزادی

روح، جزء اصلی انسان است که او را به سمت بی‌نهایتی درک‌ناشدنی رهنمون می‌کند. از این رو، انسان دارای شوقی وصف‌ناپذیر برای رسیدن به آینده‌ای مطلق، به همراه حیات ابدی می‌باشد (Murphy, 1988, p. 6-7). این شوق رسیدن به بی‌نهایت، مستلزم رهایی و آزادی است. از دیدگاه رانر، تعریف آزادی به معنای اختیار در انجام یا ترک فعل نیست. «آزادی به معنای قابلیت است که به یک نفر داده می‌شود تا برای یک بار و برای همیشه به سمتی حرکت نماید که در آن آزادی ابدی از بند هر موضوعی مهیاست» (Rahner, 1969, p. 183). آزادی در نظریه انسان‌شناسی استعلایی رانر، به معنای ارتباط با واقعیت است؛ بدین‌سان که انسان معنای پدیده مرگ را در عین آنکه تصور از پایان هستی خود دارد، از طریق تعلق به بی‌نهایت درک می‌کند. تنها در مرگ این آزادی قابل درک است. در مرگ است که انسان به معنای یک کل با تمام اعمالش در مقابل خدا حاضر می‌شود، تنها با مرگ است که به کمال ماندگار و متعالی می‌رسد (Ibid, p. 185).

کمال ماندگار و متعالی

آنچه برای رانر حائز اهمیت است، ارتباط بین مدینه فاضله دنیوی و کمال ماندگار بشر در حکومت الهی است. از این رو، او با دو رویکرد فلسفی و الهیاتی درصدد تبیین دیدگاه خود برمی‌آید. او برای تبیین فلسفی این موضوع، از مفهوم «روح در جهان» استفاده نموده و برای تبیین الهیاتی از مفهوم وحی و مکاشفه الهی کمک می‌گیرد. از منظر فلسفی، رانر بر این باور است که غایت ماده در این است تا به روح پیوسته و به وسیله روح جهت‌دار گردد و غایت روح نیز در این است تا به وسیله ماده تجسم یابد. از این رو، کمال بقا و کمال تعالی این دو در یکدیگر است. برای انسان کمال بقا و کمال تعالی عین هم بوده و این دو کمال، در پرتوی یکدیگر کمال حقیقی را می‌سازند. اما از منظر الهیاتی، تنها هدیه خداوند

و یا به تعبیری، رحمت لایتناهی او به بشر عطا شده است. این رحمت، از طریق «وحی و مکاشفه کلی» و «وحی و مکاشفه به‌طور خاص» بر انسان عطا شده است. منظور از «وحی و مکاشفه کلی»، چیزی است که در درون انسان و در طبیعت به‌طور کلی، در جهت شناخت خدا و افزایش معنویت انسان به ودیعه نهاده شده است و مراد از «وحی و مکاشفه خاص»، آن دسته از الهامات و معجزاتی است که به‌طور خاص، به برخی بندگان مانند پیامبران وحی می‌گردد. از این رو، کمال و تعالی بشر در این زندگی دنیوی نیز مهیا می‌باشد. از دید او، کمال تعالی بشر در عطای خداوندی و وظیفه‌ای است که به انسان سپرده شده است؛ بدین معنا که زمین را برای دریافت عطیه نهایی الهی، که همان حکومت خداوندی است، آماده نماید (Peter C, 2005, p. 183-187).

برزخ

بر اساس نظریه رانر، برزخ ارواح انسان‌ها در همین دنیاست؛ بدین معنا که ارواح انسان‌ها با پیوستن به «روح جهان»، فرصت تکامل را نیز دارند. ارواح انسان‌های شرور، به دلیل اینکه با طبیعت سازگار نبوده‌اند، اکنون که به یک کل ملحق گشته‌اند نیز قادر به سازگاری نیستند. از این رو، معذبند. از سوی دیگر، ارواح انسان‌های نیک از این جهت که همواره در تعاملی زیبا با طبیعت بوده‌اند، اکنون فرصتی برای آنها مهیاست تا از آن در راستای ارتقای خویش بهره‌مند گردند. نکته حائز اهمیت این است که، بر اساس این نظر، انسان‌های زنده در دنیا تحت آزار ارواح شرور قرار نمی‌گیرند، بلکه ارواح شرور هستند که در این دنیا نیز در عذاب و رنج‌اند (Rahner, 1961, p. 24). گرچه برزخ رانر با منظومه فکری او سازوار به نظر می‌رسد، اما برخی مفاهیم آن مبهم و دور از ذهن است. برای نمونه، چگونه ارواح انسان‌های شرور قادر به سازواری با عالم نیستند؟

رستاخیز

«فرجام»، به معنای خروج از حال و حرکت به سمت آینده است. فرجام‌شناسی، نگرشی به چگونگی آخرت است بدان سان که باید باشد. این امر مبتنی بر نگرشی صحیح به حال می‌باشد (Mark Fisher, 1986, p. 431). از این رو، توجه به رستاخیز عدالت و روز قیامت در نظریه رانر حائز اهمیت است؛ چراکه فرجام انسان سبب نابودی آزادی او نمی‌گردد (Ibid, p. 447). رانر در مقابل فلاسفه دوران روشنگری، که قائل به رستگاری روح به تنهایی بودند، معتقد است که آخرت شامل هم روح و هم بدن هر دو با هم می‌شود. جاودانی به تنهایی کافی نبوده، و علاوه بر جاودانی روح، جاودانی بدن به سان یک کل نیز لازم است.

رستگاری روح، تنها بخشی از رستگاری نهایی می‌باشد. گرچه او قائل به نظریه دو فرجام نیست، اما گویی در واقع دو نوع فرجام را به تصویر می‌کشد: نخست، فرجام شخصی که برای تک‌تک اشخاص قابل تصور است و دیگری، فرجام همه انسان‌ها به سان یک کل (Ibid, p. 450-458). از منظر او، کسانی که در این دنیا در یگانگی روحشان با جهان به‌عنوان یک کل رها شده و به تکامل رسیده‌اند، در روز رستاخیز با بدنی ممدوح و ستوده ظاهر می‌شوند. جسمانی که به آنها عطا می‌شود، حقیقی بوده و با آنان باقی می‌ماند و مانع ارتباطشان با سایر چیزها نمی‌گردد. بدین سان، به نظر می‌رسد، این بدن ممدوح نتیجه و حاصل اعمال اخلاقی خود افراد و رابطه ملائمت‌آمیز او با طبیعت باشد (Rahner, 1961, p. 25-26). اما نظریه فرجام همه انسان‌ها، به سان یک کل از نگرش دینی او ناشی می‌شود؛ بدین سان که زندگی ابدی در واقع همان خواست و اراده خداست که در آن همه انسان‌ها در خوبی با یکدیگر به مشارکت پردازند.

وجود بهشت به سان یک حقیقت و وجود جهنم به سان یک امکان

رانر همواره به تفاسیر ارائه‌شده از مکاشفات یوحنا و وجود آتش فروزان و تعداد اندک رستگاران انتقاد داشته و این‌گونه تفاسیر را مخالف پیام کتاب مقدس می‌داند. تفسیر هرمنوتیکی رانر از آموزه‌های کتاب مقدس، این است که نباید امکان وجود بهشت و جهنم را معادل هم و به سان فراهم نمودن دو امکان برای انتخاب آزادانه انسان در نظر گرفت. در مقابل با توجه به هدف رهایی‌بخش مسیح و فراهم آوردن حکومت الهی، وجود بهشت به‌عنوان یک حقیقت واقعی است. اما با وجود این مطلب، به واسطه شرایط بشری و برای تحذیر انسان‌ها، هر دو امکان، یعنی هم بهشت و هم جهنم در کنار هم آمده است. بهشت در نگاه رانر، گرچه بیانگر رسیدن به سعادت و در پناه لطف، رحمت و عشق الهی قرار گرفتن است، اما نحوه و چگونگی آن همچنان رازآلود است. در مقابل، در مقام توضیح جهنم، رانر تأکید می‌کند که ویژگی‌های آخرالزمان بر همگان پوشیده است؛ موضعی که کتاب مقدس درباره عقوبت گنهکاران ارائه می‌دهد، نیز از باب گفتمانی تهدیدآمیز است. کتاب مقدس یک حقیقتی واقعی را به تصویر کشیده و قضاوت در مورد بندگان و جایگاه آنان را به خدا واگذار نموده است. حاصل آنکه، نمی‌توان یقین کرد که برخی انسان‌ها در جهنم باشند، اما براساس آموزه‌های کلیسای کاتولیک، برخی انسان‌ها مانند قدیسان قطعاً در بهشت هستند. رانر همچنین درباره خلود در جهنم معتقد است: این امر نمی‌تواند مجازاتی اضافی برای انتقام‌گیری خدا از بندگان باشد، بلکه شاید امکان وجود آن نیز نتیجه

لجاجت در برابر فرمان خدا باشد. هرچند او به طور قطعی به این پرسش پاسخ نداده و تأکید می‌کند که نمی‌توان رستگاری ابدی و عذاب ابدی را موازی با یکدیگر تصور نمود. وی بر آموزه‌های مسیحی تأکید می‌کند که هدف خدا از فرستادن مسیح بر این بوده است که جهان و انسان، به سان یک کل در پیش خداوند حاضر شوند و هدف خداوند رهایی و نجات همه بندگان است. از این رو، اصل جزمی کلیسا مبتنی بر خلود در جهنم بندگان، با آموزه و پیام مسیح یعنی نجات و رستگاری همه بندگان مغایر است. در اینجا این سؤال مطرح است که چگونه اصل رستگاری همه انسان‌ها، با اصل عدالت خداوند سازگار می‌شود؟ رانر اشاره می‌کند که تنها راه امید است؛ چراکه از منظر او، ایمان تنها بیانگر اراده خداوند مبنی بر سعادت همگان است. به عبارت دیگر، ایمان تنها بیانگر رحمت عامه است و قادر نیست که بیان کند که آیا این رحمت عمومی، سبب رهایی‌بخشی نیز هست یا خیر؟ در این صورت، تنها راه اطمینان به نجات، امید داشتن به رحمت خداست. از این رو، نتیجه حاصله این دیدگاه قائل شدن به پلورالیسم نجات و امید نجات همه بندگان است. گویا رانر در صدد است به هر نحو ممکن، دین و آموزه‌های شریعت را تقلیل داده تا آن را مطلوب ذهن بشر معاصر قرار دهد. از این رو، بهشت که وعده‌گاه پاداش است را امری مسلم فرض کرده، ولی جنبه تحذیری دین را نادیده گرفته و آن را به دور از رحمت خدا می‌داند.

حاصل کلام

مرگ از دیدگاه کارل رانر را می‌توان به صورت زیر خلاصه نمود:

۱. از منظر هستی‌شناختی: بشر از اتحاد بدن جسمانی و روح تشکیل یافته است. تعریف انسان میسر نمی‌شود، مگر با ارتباط با خویشتن، با دیگران و با جهان. از این رو، تمام جهان در ارتباط با روح انسان است. این طرز نگرش، بیانگر وحدت بنیادین در هستی‌شناسی است.
۲. از منظر متافیزیکی: بشر به واسطه حیات مادی و جسمانی خویش، به ناچار خود را در همین زندگی دنیا تصور می‌کند. پایان حیات دنیوی، برای او مرگ است. از سوی دیگر، شوقی مداوم به ابدیت و حرکتی استعلایی در او وجود دارد که موجب شده مرگ را پایان همه چیز نداند. از این رو، از بعد ماورای طبیعی نیز به خویشتن خویشتن بنگرد.
۳. از منظر روان‌شناختی: مفهوم زندگی در منشور مرگ قابل تبیین است. در ذات و فطرت انسان، شوق و تمایل به کمال نهاده شده است. او گرایش به ابدیت دارد، اما نه ابدیتی مادی. زندگی چیزی جز حرکت بین شروع و پایان نیست. درحالی که مفهوم ابدیت، یعنی رسیدن به «کمال حقیقت، تمامیت

و جامعیت». از نظر رانر، زندگی باید در خلال روند مرگ تفسیر گردد؛ وقتی پدیده مرگ اتفاق می‌افتد، حرکت به سوی کمال تکمیل می‌گردد. این بعد در زندگی مادی او نیز تأثیرگذار است. ۴. از منظر الهیاتی: گرچه مرگ حقیقتی است که گریزی از آن نیست، اما پدیده‌ای است که در عین ظهور در خفا است و در بین تناقض‌نماها قرار گرفته است. اتحاد دو بعد به ظاهر متضاد انسان، یعنی اتحاد روح و جسم، که با مرگ از هم می‌گسلد. حاصل این گسستن نیز رستگاری یا شقاوت را برای انسان به همراه دارد. اما در عین خفا، بیانگر حقیقتی است و آن عطیه‌ای است که از جانب خداوند به انسان‌ها سپرده شده و این عطیه انسان‌ها را به سوی کمال تعالی سوق می‌دهد و آن رسیدن به حکومت الهی است (Juszli, 2008, p. 27-30).

نقد و بررسی

گرچه نظریه استعلایی رانر مورد توجه بسیاری از الهیدان‌ها قرار گرفته و آن را پلی برای ارتباط و گفت‌وگو بین تفکرات مختلف مسیحی می‌دانند، اما نقدهای زیادی نیز بر آن وارد شده است که بیشتر آنان حکایت از مبهم بودن و ناملموس بودن این نظریه دارند. این نوشتار مختصر، تنها به نقد کلیسای انجیلی از نظریه رانر و چالش‌های جان هیک با این دیدگاه می‌پردازد.

گرچه رانر مدعی است که نظریه خویش را بر مبنای آموزه‌های کتاب مقدس بنا نهاده و بر آنسلم خرده می‌گیرد که آموزه او درباره رستاخیز برگرفته از کتاب مقدس نیست، با وجود این، کلیساهای انجیلی که خود را مدافع و پیرو سرسخت کتاب مقدس می‌دانند نیز بر رانر انتقاد می‌کنند. مهم‌ترین نقد آنان مبنی بر این است که هیچ جای کتاب مقدس، تصریح به بقای ارواح در همین جهان نشده است. به علاوه، گرچه کتاب مقدس تأکید دارد کسانی که در زندگی دنیوی پیرو عیسی بودند، پس از مرگ نیز از یاران او هستند، اما تأکید مبنی بر اینکه همراهی در همین زمین صورت می‌پذیرد، دیده نمی‌شود. در مقابل، سخن از مکانی پاک‌تر، بهتر و شادتر از این دنیا است (Rev 21, John 14, p. 2). به عبارت دیگر، سخن در این است که مسیحیان متعلق به این دنیا نیستند، بلکه آنان جماعت بهشت بوده و مسافران این دنیا هستند (Phil. 3, p. 20; Heb, 11, p. 13-16 & 13-14). نکته دیگر آنکه، او برای اثبات نظریه خویش از مقایسه تأثیرگذاری روح مسیح بر جهان با روح سایر انسان‌ها بر عالم بهره می‌گیرد. حال آنکه از دیدگاه کلیسای انجیلی، این مقایسه قیاسی بی‌مورد است؛ چراکه نقش مسیح با سایرین متفاوت بوده، روح او نیز حیات‌بخش مؤمنان است. در نهایت، گرچه رانر تأکید بر فلسفه

استعلایی زمان و آزادی روح می‌کند، اما تعریفی که ارائه می‌دهد، بسیار مختصر و مناقشه‌برانگیز است و چگونگی رابطه استعلائی زمان و روح را مبهم شرح می‌دهد (Williams, 2012, p. 24).

از جمله مهم‌ترین منتقدان نظریه رانر، جان هیک است. نقد جان هیک بر دیدگاه رانر را می‌توان به اختصار این‌گونه بیان کرد: نخستین نقد بر بقای روح ترک‌شده از بدن در همین دنیاست؛ بدین معنا که روح در همین دنیا باقی مانده و به عالم یا عوالم دیگر نمی‌رود. پس به ناچار در بند همین دنیاست و فضای دیگری بجز همین فضای مادی دنیوی ندارد. در اینجا این چالش پیش می‌آید که این ارواح با دنیای مادی، چگونه در تعامل هستند. به بیان هیک، در نظر آورید که هزاران روح بدون تعلق به بدن در بین ما قرار دارند و بر دنیای مادی ما تأثیر می‌گذارند، پس چگونه است که ما از تأثیر آنها غافلیم؟ (Hick, 1976, p. 234-236). البته هیک خود پاسخ داده و می‌گوید: براساس آموزه‌های مسیحی، ارواح پس از جدا شدن از بدن، دیگر دخالتی بر امور این دنیا نمی‌توانند داشته باشند. پس، اگر قادر به دخالت در امور دنیوی نیستند، این سؤال مجدداً طرح می‌شود که تأثیر متقابل روح با جهان، آن‌گونه که رانر می‌گوید، چگونه است؟ آیا ارتباطی بین روح‌های در جهان و اتفاقات زمینی وجود دارد، یا خیر؟ و اگر وجود دارد، چگونگی تأثیر و تأثرات به چه صورت است؟ از منظر هیک، رانر به‌صراحت به این قبیل پرسش‌ها پاسخ نداده و نظریه او در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است (Hick, 1976, p. 235).

۲. یورگن مولتمان

در نیمه دهه ۱۹۶۰ یورگن مولتمان، فیلسوف پروتستان آلمانی الاصل و استاد دانشگاه توپیزن آمریکا، نوای امید و آزادی بشریت را در پرتو الهیات امید باز نواخت. مبنای تفکرات او، براساس یکی از آموزه‌های مهم مسیحیت مربوط به وقایع آخرالزمان و بازگشت مسیح می‌باشد. بر مبنای این طرز فکر، در آخر دنیا، حکومت عدالت بر زمین حاکم گشته، مسیح به زمین باز خواهد گشت. مردگان زنده گردیده و همه چیز در پرتو حکومتی عادلانه خلقی از نو می‌یابند؛ چراکه خداوند، خداوند امید بوده و حکومت صالحان را به انسان‌ها وعده داده است. در واقع، آخرت آخر امور نبوده، بلکه آغازی برای همه چیز است. مولتمان معتقد است: این نحو نگرش مسیحیایی سبب می‌گردد که انقلابی درونی و پیش برنده در پیروان مسیح صورت پذیرد. در تعارض میان جهان حقیقی، که سرشار از رنج و درد و نامالایمات است، وعده بشارت الهی و امید به جهانی بهتر، سبب تقویت ایمان مؤمنان می‌گردد. این وعده، شور و انگیزه برای حرکت به سوی امور ممکن و تحمل و صبر در برابر نامالایمات را ایجاد

می‌کند. از منظر وی، امید از ایمان جدایی‌ناپذیر است؛ چراکه بر اساس ایمان، ما معتقدیم که خداوند وجود دارد و براساس امید منتظریم که وعده‌های او محقق گردد. بر مبنای ایمان، ما معتقدیم که زندگی جاودانه به ما عطا خواهد شد. ایمان اساس آن چیزی است که امید در آن سکنی می‌گزیند؛ امید ایمان را تقویت می‌کند. اما بر اساس الهیات امید، امید باید در جان و عمل مؤمنان نفوذ کند؛ چراکه اگر این امید، تنها به طرز تفکر بسنده شده و در زندگی عملی انسان‌ها نفوذ نکند، تغییر اساسی در زندگی انسان رخ نخواهد داد. در این نگرش مفاهیم الهیاتی، حقیقتی ثابتی را تداعی نخواهند کرد، بلکه از طریق امید به مشارکت مؤمنان در آینده‌ای بهتر بسط خواهند یافت (Moltmann, 1993, p. 15-20).

علاوه بر این، پیش‌زمینه تفکرات مولتمان را نظرات فیلسوف مارکسیست، ارنست بلاش (Ernst Bloch) تشکیل می‌داد. از دیدگاه بلاش، دلیل اصلی شکست مارکس این بود که او نتوانست فرجام دنیا و حکومت الهی را توجیه نماید. مولتمان، با الهام از نظرات بلاش، اصل اساسی مسیحیت را استوارشده بر مبنای مفهوم «امید» می‌داند؛ امیدی که گرچه حاکی از فرجامی امیدبخش برای مسیحیان است؛ اما ریشه‌های آن به حال بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، شاید بتوان الهیات امید مولتمان را تلفیقی از دیدگاه‌های مارکسیست و همچنین آموزه‌های کتاب مقدس دانست. از منظر الهیات امید، خلقت و فرجام، دو عنصر مرتبط به یکدیگر هستند (Moltmann, 1998, p. 35). خلقت امری مدام بوده و به سمت کمال پیش می‌رود. کمال این خلقت هم‌خوان با این دیدگاه می‌باشد که خلق کنونی به خلق جدیدی تبدیل می‌گردد. علاوه بر این، بر اساس مکاشفات یوحنا نیز به دست می‌آید که گناهکاران در آخر دنیا پاک می‌گردند و خود نیز در این امر پاک‌سازی به سمت خلق جدید مشارکت دارند.

افلاطون: روح جاودان

مولتمان برای اثبات نظریه خویش، در آغاز مسئله جاودانگی روح از دیدگاه افلاطون را بیان نموده، سپس نظرات افلاطون را با نظریه «پوسته وجود» (Kernel of Existence) بلاش مقایسه می‌کند. مولتمان دو دلیل برای استفاده از نظرات بلاش بیان می‌کند. نخست آنکه، نظرات بلاش بیشتر مادی‌گرایانه و قابل فهم است و مانند افلاطون نظری محض و انتزاعی نیست. دوم آنکه، بلاش راه را به سمت ایده نهایی مولتمان، یعنی نظریه «امید رستگاری مسیح در روح»، هموار می‌کند. در قرائت مولتمان از افلاطون، اولاً افلاطون قائل به دوگانگی روح و بدن بوده و روح پس از جدا شدن از بدن فناپذیر، به‌گونه‌ای جاودانه به زندگی خود ادامه می‌دهد. علاوه بر این، روح انسان پیش از به دنیا آمدن او و

همچنین پس از مرگ او، موجود بوده و خواهد بود؛ چراکه روح نه به دنیا آمدنی و نه مردنی است؛ روح جاودانه است (Moltmann, 1998, p. 6-7).

از این رو، مولتمان از این دیدگاه استفاده نموده و معتقد است:

ظاهراً روح همان بُعد وجودی بشر است که به سمت آنچه معبود اوست، بازمی‌گردد. ... هر قدر روح باشعور آماده جدایی از بدن و حرکت به سوی اله باشد، این روح بیشتر نسبت به وجود خودش آگاه است، ولو آنکه هنوز در قالب بدن باشد (Ibid, p. 7).

از این رو، روح برای رسیدن به تعالی و جاودانگی، باید تمامی آنچه فناپذیر بوده و او را به سمت نابودی و مرگ پیش می‌برد، ترک نماید. او باید خالص و بدون تغییر باقی بماند. بدین گونه، هر کس خلوص روح خود را دریابد و وجود خود را از بدن فناپذیر جدا نماید. در آن صورت، او خود را جاودانه و ایمن از مرگ یافته است. از این رو، بن هوفر می‌گوید: «مرگ بهترین دوست روح است» و «بزرگ‌ترین جشن روح روزی است که به سمت این آزادی سفر می‌کند» (Moltmann, 2004, p. 104).

در نتیجه، آنان که قلب‌های خود را از تعلقات فناپذیر زمینی رها می‌کنند، آزادمنشانه مرگ را پذیرفته و به لحاظ معنوی آماده مرگ بدن هستند.

ارنست بلاش: روح به سان هسته وجود

بلاش، فیلسوف مارکسیست آلمانی، مرگ را بزرگ‌ترین چالش «الهیات امید» می‌داند. از این رو، برای حل این مشکل، نظریه «هسته وجود» را طرح می‌کند. از دیدگاه او، انسان دارای پوسته و هسته‌ای است که مرگ پوسته فعلی وجود انسان را می‌شکند. اما نمی‌تواند به هسته وجودی او دست یابد؛ هسته‌ای که هنوز قابلیت وجود را پیدا نکرده است (Moltmann, 1998, p. 9). از نظر او، این «هسته وجودی»، عنصر اساسی انسان است که با او متولد شده و در او باقی می‌ماند. ولی نمی‌تواند به صورت واقعیتی خارجی تصور شود. به هنگام مرگ، «هسته وجود» توسط محفظه‌ای محافظت می‌شود. در آخر امر، که داخل و خارج، پوسته و هسته برهم منطبق‌اند، این هسته نیز ظهور واقعی خویش را می‌یابد. این همان حیات جاودانه و بدون مرگ است (Ibid, p. 10). از دیدگاه او، تنها راه رسیدن به یگانگی پوسته و هسته، امید داشتن به روزی است که فرجام دنیا بوده و در آن روز پوسته و هسته به یگانگی می‌رسند. حاصل آنکه، مولتمان معتقد است: بلاش و افلاطون دو نظریه متفاوت در مورد دوران گذرای دنیا ارائه می‌دهند. از دیدگاه بلاش، جوهره مرگ، داشتن «امید» برای رسیدن به ماورای مرگ است. آگاهی نسبت به دوران گذرای دنیا، آن گونه که افلاطون معتقد است، در اجبار برای ترک دوست داشتنی‌ها ظاهر نمی‌شود، بلکه

در امید برای جایگزین شدن خوبی‌ها، به جای نقص‌ها به مرحله ظهور می‌رسد. علاوه بر این، از منظر بلاش، «هسته وجود» در فضایی که حاکی از آن است «که هنوز موعد زندگی نرسیده» محصور شده است، نه به دلیل اینکه به مرتبه‌ای بالاتر یعنی مرتبه‌ای الهی راه پیدا کند، آن گونه که افلاطون معتقد است. هسته وجود از آنجایی که هنوز بالذاته است، به عینیت رسیدن آن به آینده موکول شده است.

مبحث روح در مسیحیت از منظر مولتمان

مولتمان نظریه افلاطون و بلاش را نقد کرده و درک خود از روح را متفاوت از بلاش و افلاطون توصیف می‌کند. در مقایسه با افلاطون، او معتقد است: بشر علاقه‌مند به زندگی و زنده بودن است. به تعبیر او «انسان عاشق زندگی است». وقتی انسان صحبت از روح می‌کند، منظور او بُعد غیرقابل دسترس درونی نیست. در مقابل، او از زندگی پر احساس و با شور نشاط سخن می‌گوید. زندگی او پر از فداکاری و عشق است (Ibid, p. 12). به عبارت دیگر، زندگی بشر با تمامی خصوصیات و ابعاد بشری، از جمله علاقه‌مندی او به زندگی تعریف می‌شود. این تعریف در مورد روح او نیز صادق است. از این رو، مشکل و چالش بشر بر سر مسئله دوگانگی «جاودانگی روح» با توجه به فناپذیری جسم، آن گونه که افلاطون می‌گوید و یا «هسته وجود» و پوسته فناپذیر، آن گونه که بلاش معتقد است، نیست. بلکه مشکل و سؤال اصلی این است که «آیا پس از این زندگی عاشقانه و پر احساس و در عین حال فناپذیر، حیات جاودانه‌ای وجود دارد یا خیر؟» (Ibid, p. 12). مولتمان می‌گوید: از دیدگاه الهیات مسیحیت، روح جوهره و یا بخشی غیرقابل دسترس، آن گونه که افلاطون بیان می‌دارد، نیست. همچنین روح هسته وجود معبود، آن گونه که بلاش تفسیر می‌کند، نیست، بلکه روح ارتباط انسان کاملاً فناپذیر با خداوند جاودانه است. برای تکمیل این نظر، او چندین گام پیشنهاد می‌کند.

وی در نخستین گام به کتاب مقدس استناد کرده، می‌گوید: «کتاب عهد قدیم و عهد جدید، هر دو جاودانگی روح را به روح الهی نسبت می‌دهند؛ روحی که به بشر و هر آنچه زندگی زمینی دارد، حیات می‌بخشد. لغت عبری «روح» و لغت یونانی «پنوما» نیز دلالت بر این مطلب دارند. براساس کتاب مقدس، روح الهی که بخشنده حیات به موجودات است، در واقع ارتباطی است بین خدا با آنچه موهبت حیات در او ظاهر می‌شود (Moltmann, 2004, p. 106). بنابراین، روح الهی قدرت خالقانه خداوند است. وقتی خداوند این روح را به سمت مخلوق ارسال می‌کند، موجودات حیات پیدا نموده و وقتی روح را از آنان می‌گیرد، موجودات می‌میرند (کتاب ایوب ۴: ۳۳؛ کتاب زبور ۱۰۴: ۱).

در گام دوم، مولتمان به دنبال پاسخ به این سؤال است که ارتباط بین بشر و خداوند چگونه ارتباطی است؟ خداوندی که خالق و حافظ همه چیز است، چگونه ممکن است بشر را به بهترین نحو بیافریند، اما برای او، خواهان نابودی و هلاکت باشد؟ خداوندی که بشر را خلق نمود تا تصویر کمال او در زمین باشد. او بشر را به جایگاهی رسانید که آینه خود بر روی زمین گردد. از این رو، هیچ‌گاه رابطه خویش با انسان را نابود نخواهد کرد. تا آن زمان که خداوند این ارتباط را ادامه می‌دهد، بشر همچنان به عنوان تصویری از کمال الهی باقی خواهد ماند. از دیدگاه مولتمان «آنچه از این ارتباط ویژه عاشقانه خداوند با بشر ظهور و بروز می‌کند، "حیات" یا "روح" نامیده می‌شود» (Ibid).

در گام سوم، مولتمان با یکسان دانستن انسان با روح او توأم است. در نگاه مولتمان، آنچه ما از آن به روح تعبیر می‌کنیم و در زبان عبری نیز به همین عنوان «روح» به کار رفته به معنای «حیات» است. قدرت زندگی است که تمام وجود انسان اعم از جسم و فکر و روح، از تولد تا مرگ، را حیات می‌بخشد. هر آنچه ما به نام یک شخص بشر می‌شناسیم، متعلق به این قدرت، یعنی روح است. از این رو، آن‌گونه که در کتاب مقدس آمده، ما نام به نام و به شخصه، به نام خداوند نامیده شده‌ایم، پس تمامی زندگی ما در این ارتباط با خدا جاودانه خواهد شد (کتاب پیامبران، ۴۳:۱).

در گام چهارم، مولتمان به شرح چگونگی این ارتباط با خداوند به نحوی که برای ما قابل درک باشد، می‌پردازد. وی در ارتباط با خدا، مبحث «جاودانگی ایزکتیو یا عینی» را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، ارتباط خدا و بشر ارتباطی دو سویه است؛ نه تنها خداوند بر موجودات اعم از بشر اثر گذاشته و آنها را خلق می‌کند، بلکه موجودات نیز بر خداوند تأثیر می‌گذارند. البته این تأثیرگذاری مادی نیست؛ خدا به بشر عشق می‌ورزد و عشق‌ورزی او بر بشر تأثیر گذارده و او نیز رستگار می‌شود. انسان کفران نعمت خدا کرده، و سبب دوری از رحمت خدا می‌گردد. بشر خدا را تجربه کرده و خدا نیز بشر را تجربه می‌کند؛ تجربه‌ای که خدا با بشر داشت، برای همیشه جاودانه باقی می‌ماند. اینچنین است که بشر در لوح خدا جاودانه می‌ماند. به عبارت دیگر «جاودانگی عینی» در لایزال الهی بدین صورت است: «لوح الهی، بر اساس آنچه زبور می‌گوید، نوار ویدیویی از زندگی ما نیست که در بهشت گرفته شده و دائمی در لایزال باشد، بلکه یادآوری عاشقانه در جهت اصلاح است» (Moltmann, 1998, p. 16). او در این باره بیشتر توضیح نمی‌دهد، اما شاید بتوان از فحوای کلام او برداشت کرد که رابطه خدا و انسان بدین گونه نیست که در ازل چیزی برای او تقدیر شده و نواری از این مقدرات گرفته شده و بشر مجبور باشد در زندگی خویش آن را دقیقاً اجرا کند، بلکه رابطه خدا و بشر در عین رابطه‌ای مختارانه و عاشقانه در جهت اصلاح انسان نیز صورت می‌پذیرد تا در نهایت انسان به رستگاری دست یابد.

پنجمین گام در ارتباط بشر با خدا، نتیجه زندگی انسان و موهبتی است که به او عطا شده، این موهبت تحت عنوان «گفت‌وگوی جاودانه» فهمیده می‌شود. بسیاری از متفکران کاتولیک و پروتستان بر این باورند که زن و مرد در ارتباط با خدا هستند، اگرچه به آنچه خدا می‌گوید، گوش فرا ندهند. حتی مرگ هم نمی‌تواند این ارتباط را تغییر دهد. بر این اساس، اگر بشر به خدا گوش فرا دهد، در این صورت تمام زندگی او به پاسخی زنده تبدیل می‌شود. از آنجاکه ارتباط خدا با بشر با مرگ انسان محدود نمی‌شود، مرگ راه عبور و وسیله نقلیه‌ای برای ارتباط بیشتر با خدا خواهد بود. «صحبت کردن، خواندن و در نهایت، رستگاری که حاصل ارتباط ما با خداست، برای ما دائمی و جاودانه باقی می‌ماند» (Moltmann, 2004, p. 108).

ششمین و آخرین مرحله جاودانگی، از طریق ایمان و اعتقاد به عیسی مسیح است. انسان، علاوه بر آنکه دارای جاودانگی عینی بوده از طریق آن با خداوند ارتباط برقرار می‌کند، او دارای جاودانگی ذهنی یا جاودانگی درونی (Subjective immortality) نیز می‌باشد؛ بدین معنی که رستگاری و جاودانگی انسان در گروی اعتقاد به مسیح بوده و از طریق اوست که بشر به جاودانگی می‌رسد (Moltmann, 2004, p. 108). گرچه مولتمان این گام را، گام نهایی حرکت خویش به سوی جاودانگی بیان می‌دارد، اما این ایده با دیدگاه کثرت‌گرایی در تعارض بوده و در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که در گرو رحمت عامه الهی، همه بندگان به رستگاری نائل خواهند شد و رحمت خاصه پروردگار، تنها شامل مسیحیان می‌گردد. فرجام‌شناسی، معادل آنچه در مکاشفات یوحنا به معنای پایان همه چیز آمده برای مولتمان ناخوشایند است؛ چراکه در این پایان آغازی است. فرجام این دنیا، آغاز حکومت الهی است و هدف الهی در چهار مورد محقق می‌شود؛ فرجام شخصی هر فرد (زندگی ابدی هر فرد)، فرجام تاریخ (فرارسیدن حکومت الهی)، فرجام جهان (تغییر زمین و آسمان و فراهم شدن آسمان و زمینی جدید) و در نهایت، فرجام الهی (فراگیری لطف و رحمت الهی بر همگان) (Moltmann, 1996, p. 43). در نهایت آنکه، او راز و رمز این دنیا را بسیار ساده می‌داند: «هر آن کس که بدون ترس محض باشد، جرأت زندگی ندارد و زندگی را هرگز نشناخته است. اما هر آن کس خود را به وسیله فضیلت عشق بالا برد، به حقیقت زندگی کرده حتی اگر مرگ او فرارسد» (Moltmann, 1998, p. 20).

برزخ

اساس ایده برزخ از دیدگاه مولتمان، نه تنها ریشه در کتاب مقدس ندارد، بلکه از آموزه‌های سنت مسیحی نیز استنباط نشده است. ریشه این طرز فکر، به اعمال کلیسایی در راستای دعا برای آمرزش گناهان

بازمی‌گردد؛ چراکه هدف کلیسا ترویج انگیزه دعا برای مردگان، صدقه دادن، توبه و ابراز ندامت و در نهایت، اعطای پول و صدقه به کلیسا به معنای کفاره جهت آمرزش گناهان بوده است. کلیسا با ترویج این تفکر که مردگان در جایی به نام برزخ اسیر هستند و با صدقات و دعای ما برای آمرزش آنها از عذاب آنها کم شده و از بند گناهان آزاد می‌شوند، ایده برزخ را ترویج نمود (Moltmann, 1998, p. 99).

منطق جهنم

نخستین سؤال درباره امکان منطقی وجود جهنم این است که آیا به‌راستی، آنچنان‌که در کتاب مقدس و آموزه‌های کلیسا آمده، جهنم وجود دارد؟ و آیا به‌راستی، در جهنم آتشی سوزان مهیاست؟

مولتمان به مصوبه شورای کلیسای انگلستان، استناد می‌کند؛ بر اساس تصویب این شورا، به تازگی دکترین و اصل وجود آتش در جهنم حذف شده و واژه «عدم مطلق» (Total non-being) جایگزین آن شده است. او می‌گوید: «جهنم شکنجه ابدی نیست، بلکه انتخاب قطعی و نهایی کسی است که در مخالفت با خدا برآمده و حاصل این مخالفت در نهایت عدم مطلق است» (Moltmann, 1964, p. 43). روشن است که در قرون وسطا، روش مذهبی اتخاذ شده توسط کلیسا برای از بین بردن انسان‌های کافر و مرتد، سوزاندن آنان در آتش بود. از این‌رو، دردناک‌ترین شکنجه برای مخالف با خدا را جهنمی به تصویر می‌کشیدند که سرشار از آتش باشد. اما در دوران جدید، شاید نابودی با بمب هسته‌ای مانند آنچه در هیروشیما رخ داد و یا خفگی با گاز، بدتر یا دردناک‌تر از آتش باشد. از این‌رو، به نظر می‌رسد آتش و نابودی تنها استعاره‌هایی برای بیان نمودن جدایی از خداوند بوده و جایگاهی ابدی و اجباری برای کسانی است که هیچ راه گریزی ندارند. منطق وجود جهنم نیز چیزی جز وجود منطق آزادی و انتخاب بشر نیست. اگر منطق وجود جهنم را آنچنان‌که کلیسای قرون وسطا تبیین می‌کرد، تصور کنیم، به‌ناچار باید بپذیریم که اکثر انسان‌ها معدوم شده و در آتش جهنم گرفتار می‌شوند، کودکانی که قبل از انتخاب مسیحیت می‌میرند، انسان‌هایی که از نظر عقلی بیمارند، انسان‌هایی که هیچ‌گاه مسیحی نبوده‌اند و امکان مسیحی شدن برای آنها نیست، همه در معرض نابودی‌اند. حال آنکه خدا به قوم اسرائیل، حتی قبل از آنکه مسیح فرستاده شود، مژده رهایی داده بود. از این‌رو، این طرز تفکر، نه تنها با دیدگاه انسان دوستانه مسیح مخالف است، بلکه اساساً انسان را به سمت دیدگاه‌های خداناباورانه مارکس و

فویرباخ سوق می‌دهد. حال آنکه، این اصل مغایر رحمت عامه خداوند است؛ قرار دادن دو راه در انتهای زندگی بشر توسط خداوند، تنها بیانگر اجازه انتخاب و وجود اختیار برای انسان‌هاست. رحمت

عامه خداوند شامل حال همه بندگان می‌شود. او کلام خود را به مستند به هدف فرستادن مسیح به‌عنوان فدیة برای رهایی و نجات انسان‌ها نموده و در نهایت، نتیجه می‌گیرد که قیامت سخن نهایی خدا نیست، بلکه قیامت در همین دنیا اتفاق می‌افتد. عدالت نهایی خدا ایجاب می‌کند که خلقی جدید بنا نهد. البته بنا نهادن خلق جدید، به معنا نابودی گذشتگان نیست، بلکه به معنای اصلاح آنان است. در آن زمان، کسی انتخاب شده نیست و همه در برابر خدا یکسان هستند. رحمت عامه خداوند، مشمول گمراهان می‌شود و عقاب گنهکاران محروم شدن آنان از رحمت الهی است (Moltmann, 1964, p. 44-47).

حاصل آنکه، به نظر می‌رسد، مولتمان، زبان استعاره را برای تبیین اصل و کیفیت جهنم برمی‌گزیند. وجود جهنم و بهشت، تنها حکایت‌گری از وجود قدرت اختیار برای انسان بوده و حاصل آن، چیزی جز دوری از رحمت خدا نیست. در این صورت، کسانی که مسیحی نبوده و یا آنکه قدرت انتخاب مسیحیت را، به هر دلیلی نداشته‌اند، مشمول رحمت عامه خداوند می‌شوند. به عبارت دیگر، او قائل به پلورالیسم نجات می‌باشد. قیامت و رستاخیز دربردارنده دو مفهوم است: نخست، برقراری عدالت خداوند و دوم، برقراری حکومت الهی. اما چگونگی این دو امر، به ظاهر متناقض دقیقاً مشخص نیست و تنها آنچه باقی می‌ماند، امید رستگاری در پرتو رحمت است؛ امیدی برای همگان حتی آنان که به مخالفت با خدا و اوامر او پرداخته‌اند.

نقد و بررسی

مهم‌ترین نقد بر مولتمان از سوی کلیسای انجیلی واقع شده مبنی بر اینکه گرچه مولتمان مدعی است که الهیات امید بر پایه کتاب مقدس بنا نهاده شده، اما بین سنت مسیحی و الهیات امید، تفاوت‌های آشکاری مشاهده می‌شود. در الهیات سنتی خداوند و عیسی مسیح ماوراء زمان قرار دارند؛ بدین معنا که گرچه عمل خدا در تجسد مسیح در زمان اتفاق افتاد، اما خدا ابدی و ازلی است و برای او زمان و در زمان بودن مفهوم ندارد. او برتر از محدودیت‌های زمانی است. اما از دیدگاه مولتمان، ابدیت و زمان در یک مرتبه قرار می‌گیرند. همان‌طور که در خلال متن روشن گردید، ابدیت به معنای فرجام و پایان زمانی دنیا و رسیدن به حکومت الهی است. به عبارت دیگر، از منظر الهیات انجیلی، الهیات امید بر پایه الگوهای کتاب مقدس نمی‌باشد (Scaer, 1970, p. 70-72).

دیگر آنکه، او فلسفه و الهیات را با هم درآمیخته و نه تعریف درستی از دیدگاه افلاطون ارائه داده و نه توانسته ارتباط درستی با کتاب مقدس برقرار نماید. او معجونی از تفکرات افلاطون و بلاش، به

اضافه کتاب مقدس را سرآغاز تفکرات خویش قرار داده است، بدون آنکه نقطه اشتراکی برای آنان بیابد. گرچه او به دوگانگی روح و بدن معتقد است و علاوه بر آن، بر جاودانگی روح تصریح می‌کند، اما تعریفی که او از جاودانگی روح ارائه می‌دهد، نه تعریفی فلسفی و عقلانی است و نه الهیاتی و کلامی. از این قبیل ناسازگاری‌ها در الهیات مرگ او بسیار یافت می‌شود. برای نمونه، او از رحمت عامه پروردگار و رستگاری همگان سخن به میان می‌آورد، اما منظور خویش را دقیقاً از همگان مشخص نمی‌کند؛ گاهی از به صلیب آویخته شدن عیسی مسیح به‌عنوان یگانه امید رستگاری مسیحیان سخن می‌گوید و حال آنکه گویی به نظر می‌رسد، مراد او رستگاری تک‌تک انسان‌هاست. او از امید به رستگاری همگان سخن می‌گوید، حال آنکه تعریف خویش را از واژه «امید» به درستی بیان نمی‌کند و در هاله‌ای از ابهام باقی می‌گذارد؛ «امید» در کتاب مقدس و سنت مسیحی، واژه‌ای عینی است؛ به این معنا که برای چه چیز امید دارید؟ بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، امید داشتن به ظهور مسیح و یا برقراری حکومت الهی، امیدی ممدوح است. حال آنکه انسان‌هایی که اعتقادی به ظهور مسیح یا برقراری حکومت الهی ندارند، و یا به‌طور کلی، رستگاری از طریق مسیح را قبول ندارند، چگونه می‌توانند قائل به امید به رستگاری در پرتو مسیح باشند؟ (Williams, 1995, p. 78-100).

علاوه بر این، به نظر می‌رسد، مولتمان نیز مانند بسیاری از فلاسفه آلمانی، مباحث اعتقادی را در فرایند تاریخ بررسی می‌کند، به عبارت دیگر، به جای آنکه متمرکز بر مباحث خلقت و هدف از آفرینش جهان باشد، بحث را متمرکز به تاریخ درد و رنج مسیح و درنهایت رستگاری بشر می‌کند. از این رو، او تفسیر جهان‌شناختی سنتی از انسان و رابطه انسان با عالم را که منجر به شناخت نیروی وراء طبیعی و در نهایت، اثبات وجود خداوند از طریق برهان جهان‌شناختی می‌شود، کمرنگ می‌کند. از این رو، می‌توان گفت: او هدف از خلقت را تنها به خلقت دوباره تقلیل داده است و گویی از هدف خلقت انسان غفلت ورزیده و به امید آینده‌ای بهتر است. سرانجام اینکه، مولتمان آینده‌ای عملی و قابل تصور برای انسان ارائه نکرده و تنها تصویری رؤیایی برای انسان مجسم می‌کند. علاوه بر این، حال انسان فناپذیر را توأم با عذاب و رنج و تحمل ناملایمات و در نهایت، ختم به مرگ به تصویر می‌کشد و راه خلاصی از آن را تحمل و عبور از این ناملایمات می‌داند (Drummond, 1992, p. 556-561). حال آنکه هدف از خلقت انسان تحمل رنج نبوده و رسیدن به کمال در پرتو عبادت الهی است. سرانجام، گرچه کتب الهی تأکید بر حکومت صالحان نموده‌اند و این امر تنها از طریق کلام میسر نمی‌گردد و باید در عمل نیز پایبند بود، اما پرسش اینجاست که حیطه قدرت فهم بشر در تأویل و تفسیر کتب مقدس چه مقدار است؟ به عبارت

دیگر، آیا بشر اجازه ارائه تفسیری از متون الهی داراست که تنها بیانگر امید به انسان‌ها باشد و یا آنکه امید و تحذیر، باید در کنار هم و با هم مطرح گردند؟

نتیجه‌گیری

آنچه انسان معاصر از دوران روشنگری به بعد گرفتار آن شد، منحصر گردیدن محور تمام امور، به فهم و درک انسان بود. جایگاه مافوق بشر و بشر عوض شده و ارتباط خدا و انسان، به ارتباط انسان و خدا تبدیل گردید. تا دوران قرون وسطا و آنچه از آموزه‌های آکوئیناس و آنسلم به‌دست می‌آید، خدا در جایگاهی ماوراء انسان قرار داشت؛ انسان همواره از افقی پایین در تلاش بود تا با ماوراء عالم ارتباط برقرار کند. اما هدیه تلخ دوران روشنگری به بشریت، نزول جایگاه ماوراء طبیعت به افقی هم‌افق فهم بشر بود. دیگر «من اندیشنده»، درصدد فهم پیام خدا نبود، بلکه پیام خدا بود که باید در فکر من و مطابق میل «من اندیشنده» جای می‌گرفت. از آن زمان، متألهین مسیحی نیز در این عرصه وارد شدند تا به قول خودشان دین را از افیون توده‌ها نجات بخشیده، و مطابق میل بشر تفسیر نمایند. در این زمینه، هر دو فیلسوف با دو مشرب متفاوت و با دو رویکرد متفاوت، درصددند تا فلسفه خویش را بر دو ستون استوار نمایند: از یک‌سو، ادعای پایبندی به آموزه‌های کتاب مقدس را داشته و از سوی دیگر، دین را مطابق خواست انسان معاصر توجیه نمایند. از این رو، از دیدگاه هر دو عذاب جهنم امری است که ملائم طبع بشری نیست. پس راه گریز را در توجیه عذاب به نحوی که خوشایند انسان جدید باشد، می‌دانند. از قطعیت وجود آن صرف‌نظر کرده و وجود جهنم را امری ممکن می‌پندارند و زبان نمادین و استعاره را بیانگر عذاب جهنم برمی‌شمرند.

رانر، روش انسان‌شناسی استعلائتی را مطرح می‌کند که از یک‌سو، تلفیقی از آموزه‌های اخلاق مسیحی مبنی بر روح عشق‌ورزی به انسان‌ها و فداکاری به آنها بوده و از سوی دیگر، دربردارنده دیدگاه فلاسفه قرون هجده و نوزده می‌باشد. به نظر می‌رسد، نه تنها تفکرات توماس آکوئیناس مبنی بر بقای روح در او تأثیر گذارده، بلکه فلسفه او نیز به نحوی تحت تأثیر زمان استعلائتی کانت، روح جهانی هگل، و فلسفه اگزیستانس کیرکگارد قرار می‌گیرد. گرچه این تلفیق عجیب و بی‌بنیاد به نظر می‌رسد، اما در فلسفه رانر و توجیه روح جهانی او دیده می‌شود. شاید همین امر سبب گردیده تا ناقدین او همواره گله از ابهام مطلب داشته باشند. از دیگر ابهامات الهیات او، می‌توان به امور زیر نیز اشاره نمود: چگونگی وجود روح و تعامل روح با جهان پس از مرگ، اینکه «جهان به سان یک بدن برای ارواح» به

چه معناست؟ اگر این روح در جهان باقی می ماند، بقای او در چه قالبی است؟ آیا به صورت روح در قالب جسمی مثالی است و یا حلول در جسمی دیگر است؟ و اگر بدون جسم است، چگونه با جهان مادی در تعامل است؟ به عبارت دیگر، آیا روح امری مجرد است، یا مادی؟ اگر مجرد است، چگونه مجرد با ماده در ارتباط است؟ و اگر امری مادی است، نحوه حضور او چگونه است؟ علاوه بر این، ابهامات بسیاری در نظریه رائر درباره برزخ نیز بدون پاسخ باقی مانده است. او معتقد است: همین دنیا برزخ ارواح بوده و آنان در همین دنیا، پس از مرگ، پاک می شوند؟ اما چگونگی پاک شدن ارواح را توضیح نداده و فقط به این مطلب بسنده کرده است که ارواح انسان های شرور، که با طبیعت ناسازگار بودند، در این دنیا نیز معذبند. آیا عذابی که ارواح شرور متحمل می شوند، سبب پاک شدن آنهاست؟ آیا ارواح مؤمنان در این دنیا، به درجاتی بالاتر نائل می گردد؟

نظریه رائر، در مورد بهشت و جهنم نیز دارای نارسایی هایی است: از جمله اینکه، اگر بهشت و جهنم در همین دنیاست، رستاخیز به چه صورت است؟ در کلام اوست که، ارواح انسان های خوب، دوباره به بدن هایشان ملحق می گردند، اما چگونگی آن را توضیح نداده است. آیا الحاق به بدن ها، در هنگام رستاخیز مردگان است و یا آنکه زندگی مجدد با همین ابدان می باشد؟ علاوه بر این، وضعیت انسان های شرور چه می شود؟ آیا در صورت پاک شدن ارواح شرور در برزخ، آنچنان که او قائل است، اصلاً ارواح بدی باقی خواهند ماند یا خیر؟ به نظر می رسد، او پاسخی قطعی برای این قبیل سؤالات و چالش ها نیافته است و از این رو، به الهیات امید پناهنده شده است. در این صورت، شاید الهیات اعتماد جایگزین بهتری برای او می بود!

اساس تفکرات مولتمان، بر پایه الهیات امید و یا به تعبیر برخی، الهیات نوید بنا نهاده شده است. آنچه مولتمان را ترغیب می کند تا از مباحث حیات پس از مرگ سخن بگوید، قرار دادن خداوند مبرای از زمان در حیطه زمان است. او خدا را بخشی از روند آفرینش می داند که به ناچار، در حیطه ای از زمان در قالب مسیح متجسد شده و پس از آن، در قالب روح، انسان ها را به سمت فرجام دنیا پیش می برد. روند خلقت و رسیدن به کمال خلقت، روندی است در قالب زمان که در نهایت، همه انسان ها به این کمال خواهند رسید. به عبارت دیگر، خلقت همه چیز به سمت خلقی جدید در نهایت کمال و رستگاری پیش می رود. چالش های فراوان او با جهنم، عذاب جهنم و خلود در جهنم از اینجا پدیدار می گردد. گرچه مولتمان، آثار فراوانی در بیان رستاخیز و فرجام دنیا دارد، اما در هیچ کدام، به صراحت نظر خود را در این زمینه بیان ننموده و بیشتر متوسل به زبان نمادین شده است.

علی رغم تفاوت های بیان شده در تبیین دیدگاه جاودانگی روح و چگونگی و کیفیت حیات پس از مرگ، آنچه این دو متفکر از دو مذهب متفاوت را به هم نزدیک می کند، ایده جاودانگی روح و امید، به حیات پس از مرگ توأم با رستگاری بشر است. هر دو بر رحمت عامه پروردگار تأکید داشته و قائل به پلورالیزم نجات هستند. گرچه با دو رویکرد متفاوت از جاودانگی روح سخن می گویند، اما برای هر دو، پذیرفتن جهنم سخت است و خدا را صاحب بهشت برمی شمردند. گرچه خود را به کتاب مقدس متعهد می دانند، اما از زبان عذاب و خلود در جهنم، تفسیر هرمنوتیک و در بسیاری مواقع، نمادین ارائه می دهند. با این وجود، مهم ترین سؤال و چالشی که در رابطه با هر دو متفکر باقی می ماند، این است که اگر قائل به تفسیر نمادین از بندهای کتاب مقدس که حاکی از عذاب و خلود در جهنم باشیم، در این صورت، آیا حجتی باقی می ماند که اساساً خود رستاخیز و بقای روح را امری نمادین بدانیم. چه حجتی می توان برای حقیقی بودن آن ارائه کرد؟ به عبارت دیگر آیا جز این است که روش این دو متفکر، ارائه تفسیری نمادین از برخی بندهای کتاب مقدس است که ناخوشایند و نامطلوب انسان مدرن بوده و در عین حال، حفظ برخی دیگر که ملائم طبع بشر می باشد؟ به عبارت دیگر، به نظر می رسد، هدف آنان فروکاستن پیام کتاب مقدس و انحصار آن در فهم متغیر بشر معاصر باشد.

- Carter , Kelly, 1990, *On Earth As It Is In Heaven: Aspects of Jürgen Moltmann's Theology*, vol 2, Article 7.
- Drummond, Celia Deane, 1992, "A Critique of Jurgen Moltmann Green Theology" , *New Blackfair*, V73, p 554-566.
- Fisher , Mark, 1986, *Karl Rahner: Foundation of Christian Faith*, New York: Crossroad.
- Hich, John, 1976, *Death And Eternal Life. Westminster: John Knox Press.*
- Juszli, Monika, summer 2008, "The Subject Matter of Death Meaningfully Articulated", *Journal of Catholic Bioethics*, Vol: 2,.
- Moltmann , Jürgen, 1976, *Theology of Hope, Harper and Harper.*
- Moltmann , Jürgen, 1964 'The Logic of Hell', *Richard Bauchham*, In God Will Be All in All. Continuum International Publishing Group.
- Moltmann, Jürgen, 1984-1985, *God in Creation*, USA: The Gifford Lectures.
- Moltmann, Jürgen, 1993, *Theology Of Hope: On The Ground And The Implication Of Christian Eschatology*, Fortress press.
- Moltmann, Jürgen, 1998, *Is There Life After Death?*, Translated and edited by Lyle Dabney, (Marquette University Press: USA .
- Moltmann , Jürgen, 2004, *In the End The Beginning, the life of Hope*, translated by Margaret Kohl, Minneapolis : Fortress Press.
- Moltmann , Jürgen, 2004, *The Coming of God: Christian Eschatology*, Augsburg: Fortress Press.
- Murphy, Marie, 1988, *New Images of the Last Things, Karl Rahner on Death and Life After Death*, New York: Paulist Press.
- Phan , Peter C., 2005, *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press.
- Rahner, Karl, 1961, *On the Theology of Death*, New York: Herder and Herder.
- Rahner, Karl, 1969), "Theology of Freedom", *Theological Investigations*, Vol:VI. London: Baltimore Helicon Press.
- Rahner, Karl, 1974, "Theological Considerations Concerning the Moment of Death", *Theological Investigations*, XI. London: Dalton, Longman & Todd.
- Scaer, David P., Spring 1970, 'Jürgen Moltmann and the Theology of Hope', *Journal of the Evangelical Theological Society* , p. 69-82.
- Sheehan ,Thomas, 2005, *Rahner's Transcendental Project*, A Cambridge Companion to Karl Rahner, ed, Declan Marmion and Mary E. Hines ,Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams , Stephen, 1995, *Jürgen Moltmann: A Critical Introduction*, Cambridge University Press.
- John Williams, 2012, *Karl Rahner on the Death of Christ*. Available on (www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/14/14.../14-1-pp041-050_JETS.pdf)
- Jürgen Moltmann, 'Christian Universalism', June,28th,2009. Available on (www.indybay.org/newsitems/2009/06/28/18604450.php)