



کتابخانه مجلس شورای اسلامی

۱۱۴

چاپ دوم

درسنامه

الهیات مسیحی

ویرایش پنجم

بخش دوم:
مفاهیم اصلی الهیات

ترجمه: محمدرضا بیات، وحید صفری
علی شهبازی، اعظم مقدم و کوثر طاهری



CHRISTIAN THEOLOGY

AN INTRODUCTION 5th Edition

ALISTER E. McGRATH

ناشر نمونه سال ۱۳۹۰
استان قم

ناشر شایسته تقدیر
کتاب سال حوزه ۱۳۹۳



THE UNIVERSITY OF RELIGIONS
AND DENOMINATIONS PRESS

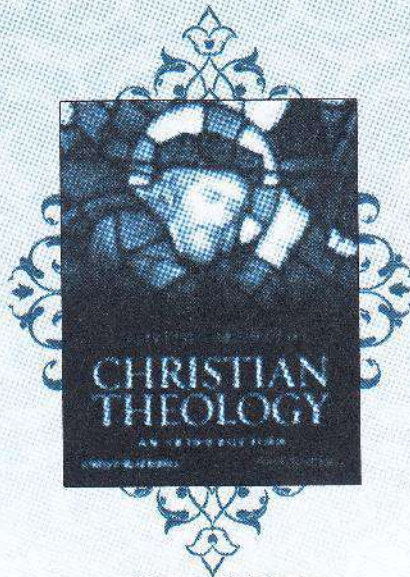
مؤلف: پخش
موضوع: پرورش، رویکرد، مسیحیت، اسلام، سنی، شیعه، دانشگاه
ادبیات و مذهب
نقش: ۱۳-۱۲۸-۲۶۱-۱۲۸
نمای: ۱۷۱

درسنامه الهیات مسیحی ۲ (بخش
قیمت: ۵۴۰,۰۰۰ ریال)



کتابخانه مرکزی - ۶۶۴۰۰۷۰۶

این کتاب ترجمه‌ای است از:



Alister E. McGrath
Christian Theology; An Introduction
5th ed. (Blackwell, 2011)

مک‌گراث، آلستر، ۱۹۵۳م - McGrath, Alister E.

درسنامه الهیات مسیحی، بخش دوم مفاهیم اصلی الهیات / آلستر مک‌گراث. ترجمه: محمدرضا بیات ...
[و دیگران]. - قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
۵۹۲ص. - (انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۱۴).

جلد ۲ ۳-10-978-600-6730-3 ISBN:
Christian Theology; An Introduction.

عنوان اصلی:

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیا.

ترجمه: محمدرضا بیات، وحید صفری، علی شهبازی، اعظم مقدم، کوثر طاهری.

چاپ دوم.

۱. عقاید دینی. ۲. مسیحیت، عقاید. الف. بیات، محمدرضا، ۱۳۴۳ مترجم. ب. دانشگاه ادیان و مذاهب.

ج. عنوان.

۲۳۰

BT ۶۵/م ۷۵۴

۱۳۹۳

۳۱۶۱۷۶۳

کتابخانه ملی ایران

درسنامه الهیات مسیحی

ویرایش پنجم

بخش دوم: مفاهیم اصلی الهیات

آلیستر مک گراث

ترجمه محمد رضا بیات، وحید صفری، علی شهبازی،

اعظم مقدم و کوثر طاهری



اشارات

دانشگاه ادیان و مذاهب



انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

درسنامه الهیات مسیحی

- مؤلف: آلیستر مک گراث
- مترجمان: دکتر محمدرضا بیات (فصل ۹)،
وحید صفری (بخش های ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۸)،
علی شهبازی (بخش های ۱۰ و ۱۱)
اعظم مقدم و کوثر طاهری (بخش های ۱۳ و ۱۴)
- ناشر: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- نوبت چاپ: اول، (از ویرایش پنجم) تابستان ۹۲
- چاپ: نگارش
- شمارگان: ۱۰۰۰ جلد
- قیمت دیجیتال سال ۹۸: ۵۴۰۰۰ تومان
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۳۰-۱۰-۳
- حق چاپ و نشر محفوظ است.

• مراکز پخش:

تهران، خ انقلاب، بین خ ابوریحان و فلسطین، بن بست مهارت، پلاک ۱
طبقه زیرین، پکتا (بخش کتب اسلامی و انسانی) تلفن: ۶۶۹۷۳۲۰۳ (۰۲۱)
قم، پردیسان، روبه روی مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۱۳ - ۳۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵)، نمابر: ۳۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵)

به نام خداوند جان و خرد

الاهیات مسیحی حاصل بیش از دو هزار تأمل و اندیشه‌ورزی جمعی از الاهی‌دانان و موحدانی است که در مواجهه با جریان‌های فکری و دینی مختلف سعی کردند تا تقریری قابل دفاع از آموزه‌های دین مسیحیت ارائه دهند و در این راه کوشیده‌اند تا از میراث‌های فلسفی و بن‌مایه‌های دینی مختلف کاملاً بهره‌برند و در مجموع، آیینی را معرفی کنند که هم برای نخبگان علم و هم توده‌های متدین و نیز غیرمتدینانی که امید می‌رفت بدین سوی سوق یابند، مقبول و مطبوع باشد. جریان‌های فکری و فلسفی و نیز سنت‌های دینی، به‌خصوص یهودیت، بر این دستاورد فکری تأثیرگذار بودند و البته نباید از تأثیرگذاری مستقیم و غیرمستقیم اندیشه‌های فلسفی و کلامی قرآن کریم و نظرگاه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان به‌خصوص در مباحثی چون توحید و تثلیث و صفات خداوند غافل شد یا آن را دست‌کم گرفت؛ زیرا در برهه‌هایی خاص، فلسفه و کلام اسلامی بیشترین تأثیر را بر تفکر الاهیاتی یهودی و مسیحی داشت که از جمله می‌توان به چهره‌شاخص و بارز موسی بن میمون و کتاب *دلالة الحائرين* اشاره کرد. با تأسف، در سده‌های آخر روند تعامل و امگیری میان‌گرایش‌ها و شاخه‌های سه دین بزرگ ابراهیمی، همزمان با افول اندیشه‌ورزی در جهان اسلام، رو به ضعف‌گرایی و پدیده‌های استشراق و تبشیرگرچه زمینه‌ساز مناسباتی میان عالمان مختلف شد، غیب اساسی آن این بود که جنبه جدلی و تخریبی داشت و در آن، از جدال حسن، که توصیه قرآن کریم است، خبری نبود. خوشبختانه در دهه‌های اخیر، نوعی همدلی و درک مشترک به‌خصوص در مواجهه با پدیده الحاد که درد مشترک است- پدید آمد، و برگزاری نشست‌های شورای دوم واتیکان در دهه شصت میلادی که با دعوت از نمایندگانی از جهان اسلام صورت گرفت، آن را تقویت کرد تا جایی

که در یکی دو دهه اخیر، موضوع گفتگو و دیالوگ میان ادیان بیش از پیش در کانون توجه قرار گرفته است.

به هر تقدیر، شناخت درست و اصولی الاهیات مسیحی با توجه به اینکه به لحاظ تاریخی، اسلام در ادامه یهودیت و مسیحیت است و پیامبر عظیم الشان آن خود را مصداقاً لما بین یدیه معرفی کرده، نه کسی یا آیینی که یکسره دست به تأسیس زده، اهمیت فراوانی دارد و با توجه به اینکه اسلام در فضا و بستری یهودی-مسیحی شکل گرفت و در موارد مختلف درصدد نفی یا اصلاح پاره‌ای از آموزه‌ها یا برداشت‌ها و تفسیرهای رایج برآمد، آگاهی دقیق از آنچه نقد و نفی یا تحسین شده، بس ضروری است؛ چنان که برای شناخت خود قرآن کریم، آگاهی از شأن نزول در فهم درست آیات خداوند بس ضروری است یا چنان که بعضی بزرگان گفته‌اند که احادیث فقه شیعه حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت است که درصدد رفع کجی‌ها و کاستی‌های آن برآمده است.

باری، چه درصدد فهم و درک باشیم یا درصدد نقد و سنجش یا در هر دو مقام، باید به‌خوبی از این میراث کهن آگاهی یابیم تا از نقاط مثبت آن به‌خوبی بهره‌بریم و در مقام نقد، نیز عالمانه و منصفانه رفتار کنیم و سرانجام نقدمان چون نقدهای پاره‌ای از منتقدان دین و مذهبمان نباشد که در واقع، بافته‌ها و برداشت‌های خود را نقد می‌کنند. از این‌رو، شناخت درست الاهیات مسیحی به دلایلی چند برای عالمان و متکلمان مسلمان ضروری و بایسته است.

مؤلف کتاب، آقای آلستر مک‌گراث، استاد الاهیات و نویسنده و پژوهشگر بنام انگلیسی، است که پیش‌تر کتابی از وی به زبان فارسی به نام مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی (۱۳۸۲) منتشر شده است. وی در سال ۱۹۵۳ در بلفاست متولد شد و سال‌هایتمادی از حیات علمی‌اش را در دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج به سر برد. جالب آنکه حوزه تحصیلی و مطالعاتی‌اش در ابتدا رشته‌های ریاضیات، فیزیک و شیمی بود و جالب‌تر آنکه در ابتدا تعلق خاطری به دین نداشت، لیکن در میانه زندگی مسیری متفاوت برگزید و مطالعات و پژوهش‌های خود را در حوزه‌های مختلف دین چون الاهیات، معنویت، علم دین و بررسی‌های تاریخی متمرکز کرد که حاصل آن، تألیف آثار مختلفی است که چه به لحاظ سبک و چه به لحاظ محتوا حائز اهمیت است. وی در سال ۱۹۹۹ در دانشگاه آکسفورد کرسی «استاد الاهیات تاریخی» را از آن خود کرد و در سال ۲۰۰۱ به خاطر پژوهش‌هایش در زمینه الاهیات تاریخی و نظام‌مند از دانشگاه یادشده جایزه گرفت. از مهم‌ترین آثار وی می‌توان از کتاب زیر نام برد:

Scientific Theology (الاهیات علمی) در سه جلد که طی سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۳ منتشر شد، و یکی از مهم‌ترین و باارزش‌ترین آثار در موضوع یادشده است. *Dawkins, God, Genes, Memes, and the Meaning of Life* که در نقد دیدگاه‌های الحادی دوکینز درباره خدا است.

Historical Theology (الاهیات تاریخی).

مبارزه با الحاد و مناقشه مکتوب و رسانه‌ای با کسانی چون ریچارد دوکینز و ریچارد هیچنز از جمله فعالیت‌های وی می‌باشد. وی در رد کتاب توهّم خدا نوشته دوکینز، کتاب توهّمات دوکینز را نوشت.

کتاب درسنامه الاهیات مسیحی (*Christian Theology: An Introduction*) یکی از مهم‌ترین آثار وی است که به عنوان کتابی درسی و متن آموزشی^۱ شهرتی بین‌المللی دارد و نویسنده تاکنون پنج ویرایش آن را به خوانندگان تقدیم کرده است. آنچه بر اهمیت و جذابیت این اثر افزوده، آن است که نویسنده با رویکردی علمی و بی‌طرفانه و با استفاده از نثری روان و خوش‌خوان، و گزینشی زیبا و ستودنی، مهم‌ترین مباحث مطرح در الاهیات مسیحی را مطرح کرده و پیش از ورود به مباحث مربوط به آموزه‌های الاهیات مسیحی، طی هشت فصل، مقدمات بحث را به‌خوبی تقریر و بیان کرده و در ارائه این مباحث، مهم‌ترین آموزه‌های مسیحی چون خدا و تثلیث را توضیح داده است. در قسمتی از مقدمه کتاب می‌خوانیم: «امروزه نیاز به وجود کتابی مقدماتی در باب الاهیات مسیحی به‌خوبی احساس می‌شود. تجربه نشان داده است که بسیاری از کتاب‌های مقدماتی موجود، به‌گونه‌ای نومیدکننده، چیزی جز تصورات خوش‌بینانه درباره معلومات پیشین خوانندگان نیستند و این تا حدی حاکی از تحول و چرخش دینی مهمی در فرهنگ غرب است. بسیاری از دانشجویانی که امروزه به الاهیات مسیحی علاقه‌مندند، به‌تازگی به این آیین درآمده‌اند و برخلاف دانشجویان پیشین، فهم موروثی‌شان از ماهیت مسیحیت، واژه‌های تخصصی یا ساختار فکری مسیحیت اندک است. هر چیزی را باید معرفی کرد و توضیح داد. از این‌رو، در این کتاب فرض بر این است که خوانندگان از الاهیات مسیحی هیچ اطلاعی ندارند. هر مطلبی در نهایت سادگی و روشنی بیان شده است...».

مؤلف کتاب را در سه بخش کلی تنظیم کرده است. در بخش اول به بررسی ادوار مهم موضوعات اساسی و چهره‌های برجسته الاهیات مسیحی پرداخته است. در بخش دوم،

منابع و شیوه‌های مطرح در بررسی الاهیات مسیحی مورد توجه قرار گرفته و در بخش سوم، مهم‌ترین آموزه‌های الاهیات مسیحی بررسی شده است که عبارت‌اند از آموزه‌های خدا، تثلیث، مسیح، نجات، ماهیت بشر و گناه، کلیسا و... در فصل نخست، از اهمیت دوره آباء (۱۰۰-۴۵۱م) و مهم‌ترین چهره‌های آن (ژوستین، ایرنئوس اهل لیون، اریگن، آتاناسیوس و آگوستین) و نیز تحولات الاهیاتی آن (مانند تعیین کتاب‌های قانونی، جایگاه سنت، تنظیم اعتقادات و ارتباط الاهیات با فرهنگ سکولار) سخن به میان آمده است. در فصل دوم، دوره قرون وسطا و رنسانس و جریان‌های مهمی مثل حکمت مدرسی و اومانیزم و الهی‌دانان برجسته آن مانند آنسلم، آکوئیناس، اسکوت بررسی شده است. در فصل سوم عصر اصلاحات دینی و دوره‌های پس از آن مانند آنسلم، آکوئیناس، اسکوت بررسی شده است. در فصل سوم عصر اصلاحات دینی و دوره‌های پس از آن مورد توجه قرار گرفته و چهره‌های برجسته آن مانند لوتر، تسوینگلی و کالون معرفی شده‌اند. در فصل چهارم، مدرن تا زمان حاضر بررسی شده و بحث مبسوطی درباره دوره روشنگری و جنبش‌های فکری زیرمجموعه آن مانند رمانتیسم، مارکسیسم، فمینیسم دوره‌های مدرن و فرامدرن، لیبرالیسم و پست‌لیبرالیسم و غیره مورد توجه قرار گرفته است. در پنجمین فصل کتاب، مؤلف ضمن توضیح درباره ساختار الاهیات مسیحی، عناوینی چون مطالعات کتاب مقدسی، الاهیات‌های نظام‌مند، تاریخی، شبانی و فلسفی را مورد بحث قرار داده است. بحث از شیوه‌ها و منابع الاهیات فصل ششم را به خود اختصاص داده و مؤلف در آن به بررسی جایگاه کتاب مقدس، عقل سنت و تجربه دینی در الاهیات مسیحی پرداخته است. شناخت خدا به شکل طبیعی و عقلانی یا مکاشفه‌ای و وحیانی، و مشکلات و محدودیت‌های هر یک مطالبی است که در فصل هفتم بررسی شده است. در فصل هشتم بحث بسیار مهمی درباره رابطه فلسفه و الاهیات طرح شده است. در این فصل، مؤلف به بررسی تأثیر جریان‌های مهم فلسفی کهن و نو مانند مکتب‌های افلاطونی، ارسطویی، عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، رئالیسم و ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم منطقی پرداخته و سپس به این پرسش جواب می‌دهد که دلایل اثبات خدا تا چه اندازه از عهده این کار برآمده‌اند. مهم‌ترین آموزه‌های مسیحی نیز در ادامه مورد توجه قرار گرفته است. بقیه فصول کتاب، به بررسی مهم‌ترین آموزه‌ها و عقاید در الاهیات مسیحی پرداخته است.

مؤلف در پایان هر فصل، پرسش‌هایی درباره مباحث مطرح شده ذکر کرده و مهم‌ترین منابع تحقیق درباره مطالب را در قالب «کتاب‌شناسی» بیان کرده است. این کتاب متن درسی مناسبی برای تدریس در رشته‌های مرتبط با الاهیات، کلام و فلسفه در مراکز علمی و

آموزشی است. این کتاب علاوه بر محتوای خوب و ارزنده‌اش، به لحاظ شکل و شیوه (متد)، می‌تواند نمونه و الگویی برای صاحب‌نظران و اصحاب قلم در تهیه آثاری مشابه به‌خصوص در حوزه‌هایی مثل کلام و الاهیات اسلامی باشد. گفتنی است که آخرین ویرایش کتاب در سال ۲۰۱۱ از سوی انتشارات بلکول به چاپ رسیده که انتشار آثار فراوان و باارزشی در حوزه علوم انسانی را در کارنامه خود دارد و قرار است ویرایش ششم آن، طبق اظهار نویسنده در سال ۲۰۱۶ منتشر شود. در پاره‌ای از موارد، مطالب سودمندی در ویرایش چهارم وجود داشت که به جای حذف کامل آن، مطالب در داخل کروشه [] قرار داده شد.

در پایان، از زحمات همه عزیزانی که در مراحل آماده‌سازی این اثر کوشیدند، به‌خصوص جناب آقای علی شهبازی و سرکار خانم کوثر طاهری، سپاسگزاری می‌شود.

والسلام

بهروز حدادی

haddadi@urd.ac.ir

پاییز ۱۳۹۱

فهرست مطالب

جلد اول

۲۵	پیش‌گفتار
۲۹	هدف اصلی کتاب
۳۱	سخنی با دانشجویان: چگونه از این کتاب استفاده کنیم؟
۳۵	سخنی با استادان - آموزگاران، معلمان: چگونه از این کتاب استفاده کنیم؟
۳۹	منابعی برای مطالعات بیشتر
۳۹	کتابنامه‌ها و وبسایت‌ها

بخش اول: نقاط عطف: دوره‌ها، موضوعات اساسی و شخصیت‌های برجسته‌الاهیات مسیحی / ۴۱

۴۳	مقدمه
۴۵	۱. دورهٔ آباء: حدود سال‌های ۷۰۰-۱۰۰
۴۵	نخستین مراکز فعالیت در زمینه‌الاهیات
۴۸	مروری بر دورهٔ آباء
۴۹	توضیحی دربارهٔ اصطلاحات
۴۹	برنامه‌الاهیاتی این دوره
۵۳	الاهی‌دانان برجسته
۵۳	یوستین شهید (حدود ۱۰۰-حدود ۱۶۵)
۵۳	ایرنئوس اهل لیون (حدود ۱۳۰-حدود ۲۰۰)
۵۴	اوریگن (حدود ۱۸۵-حدود ۲۵۴)
۵۴	ترتولیان (حدود ۱۶۰-حدود ۲۲۵)
۵۴	کویریان کارتاژی (متوفای حدود ۲۵۸)
۵۵	آتاناسیوس (حدود ۲۹۶-حدود ۳۷۳)
۵۵	پدران کاپادوکیایی
۵۶	آگوستین اهل هیپو (۳۵۴-۴۳۰)

۵۷	مباحث و تحولات اساسی در زمینه الاهیات
۵۸	گستره بخش قانونی عهد جدید
۶۰	نقش سنت: مناقشات گنوسی
۶۱	تنظیم اعتقادنامه‌های جهانی
۶۴	دو طبیعت عیسی مسیح: مناقشه آریوس
۶۵	مکتب‌ها
۶۵	مباحثات
۶۶	شوراها
۶۶	آموزه تثلیث
۶۷	آموزه کلیسا: مناقشات دوناتیست‌ها
۶۸	آموزه فیض: مناقشه پلاگیوس
۷۱	اسامی، واژه‌ها و عبارات مهم
۷۲	پرسش‌های فصل ۱
۷۲	دسته اول، پرسش‌های مقدماتی
۷۳	دسته دوم، پرسش‌هایی در سطح استاندارد
۷۴	۲. قرون وسطا و رنسانس؛ حدود ۷۰۰- حدود ۱۵۰۰
۷۴	تعریف اصطلاح «قرون وسطا»
۷۷	نقاط عطف در الاهیات قرون وسطا در اروپای غربی
۷۷	رنسانس کارولنژی
۸۰	ظهور مدرسه‌های جامع و رهبانی
۸۲	فرقه‌های دینی و «مدارس الاهیات» آنها
۸۳	تأسیس دانشگاه‌ها
۸۴	پیتر لومبار و چهار کتاب آرا
۸۵	ظهور حکمت مدرسی
۸۶	رنسانس در ایتالیا
۸۸	پیدایش اومانیزم
۸۹	نقاط عطف در الاهیات قرون وسطا در اروپای شرقی
۹۰	ظهور الاهیات بیزانسی
۹۱	مناقشه بر سر شمایل‌شکنی
۹۱	مناقشه در باب آیین خاموشی
۹۲	سقوط قسطنطنیه (۱۴۵۳)
۹۳	الاهی‌دانان برجسته
۹۳	یوحنا دمشقی (حدود ۶۷۵- حدود ۷۴۹)
۹۴	شمعون، الاهی‌دان جدید (۹۴۹-۱۰۲۲)

۹۵	آنسلم اهل کانتربری (حدود ۱۰۳۳-۱۱۰۹)
۹۶	توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۵-۱۲۷۴)
۹۸	دانز اسکوت (حدود ۱۲۶۵-۱۳۰۸)
۹۹	ویلیام آکامی (حدود ۱۲۸۵-۱۳۴۷)
۱۰۰	اراسموس روتردامی (حدود ۱۴۹۶-۱۵۳۶)
۱۰۲	تحولات اساسی در الاهیات
۱۰۳	تثبیت میراث آباء کلیسا
۱۰۳	بررسی نقش عقل در الاهیات
۱۰۵	تحول در نظام‌های الاهیاتی
۱۰۵	تحولات مربوط به الاهیات مبتنی بر آیین‌های مقدس
۱۰۶	تحولات مربوط به الاهیات فیض
۱۰۶	نقش مریم در طرح نجات
۱۰۶	بازگشت مستقیم به منابع الاهیات مسیحی
۱۰۷	نقد ترجمه وولگات از کتاب مقدس
۱۰۹	اسامی، واژه‌ها، و عبارات مهم
۱۱۰	پرسش‌های فصل ۲
۱۱۱	۳. عصر نهضت اصلاح دینی: حدود ۱۵۰۰-۱۷۵۰
۱۱۱	توضیحی درباره نهضت اصلاح دینی
۱۱۲	نهضت اصلاح دینی یا نهضت‌های اصلاح دینی؟
۱۱۴	پویایی‌های نهضت اصلاح دینی
۱۱۵	نهضت اصلاح دینی آلمانی - آیین لوتری
۱۱۷	نهضت اصلاح دینی در سوئیس یا کلیسای اصلاح شده
۱۱۹	نهضت اصلاح رادیکال - آناپتیسم
۱۲۰	نهضت اصلاح دینی در انگلستان - آیین انگلیکن
۱۲۲	نهضت اصلاح دینی کاتولیکی
۱۲۳	دومین نهضت اصلاح دینی - اعتراف‌نامه‌سازی
۱۲۵	توجه جدید به روش الاهیاتی
۱۲۶	ظهور آثاری در باب الاهیات نظام‌مند
۱۲۶	جنبش‌های پس از نهضت اصلاح دینی
۱۲۶	تثبیت آیین کاتولیک رم
۱۲۸	پیرایش‌گری
۱۲۹	ورع‌گرایی
۱۳۱	الاهی‌دانان برجسته
۱۳۱	مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶)

۱۳۳	اولریش تسوینگلی (۱۵۳۱-۱۴۸۴)
۱۳۳	ژان کالون
۱۳۴	ترزا اویلائی (۱۵۸۲-۱۵۱۵)
۱۳۵	تئودور بزا (۱۶۰۵-۱۵۱۹)
۱۳۵	یوهان گرهارد (۱۶۳۷-۱۵۸۲)
۱۳۶	روبرتو بلارمینه (۱۶۲۱-۱۵۴۲)
۱۳۶	جانانان ادواردز (۱۷۵۸-۱۷۰۳)
۱۳۷	تحولات اساسی در الاهیات
۱۳۷	منابع الاهیات
۱۳۸	آموزه فیض
۱۳۹	آموزه آیین‌های مقدس
۱۳۹	آموزه کلیسا
۱۴۰	تحولات مربوط به نوشته‌های الاهیاتی
۱۴۱	کاتشیسم‌ها
۱۴۳	اعتراف‌نامه‌های ایمانی
۱۴۵	آثاری در باب الاهیات نظام‌مند
۱۴۷	نام‌ها، واژه‌ها، و عبارات مهم
۱۴۸	پرسش‌های فصل ۳
۱۴۹	۴. دوره مدرن: حدود ۱۷۵۰- عصر حاضر
۱۵۰	الاهیات و تحولات فرهنگی در غرب
۱۵۰	انتقادات جنبش روشنگری از الاهیات سنتی
۱۵۱	مفهوم مکاشفه
۱۵۲	جایگاه کتاب مقدس و تفسیر آن
۱۵۲	هویت و اهمیت عیسی مسیح
۱۵۳	آموزه تثلیث
۱۵۳	نقد معجزات
۱۵۴	انکار گناه نخستین
۱۵۴	مسئله شر
۱۵۵	رمانتیسم و احیای خیال‌پردازی الاهیاتی
۱۵۷	مارکسیسم: رقیب عقلانی مسیحیت
۱۵۹	بحران ایمان در انگلستان دوره ویکتوریا: جورج الیوت و متیو آرنولد
۱۶۱	شورش فکری علیه مسیحیت: مارکسیسم
۱۶۳	داروینیسم نظریه جدید در باب خاستگاه انسان
۱۶۴	پست‌مدرنیسم و یک برنامه الاهیاتی جدید

۱۶۷	تفسیر کتاب مقدس
۱۶۷	الاهیات نظام‌مند
۱۶۸	رویکردهایی به سایر ادیان
۱۶۸	الاهی‌دانان برجسته
۱۶۸	فردریش دانیل ارنست شلایرماخر
۱۶۹	جان هنری نیومن
۱۶۹	کارل بارت
۱۷۰	پل تیلیش
۱۷۰	کارل رانر
۱۷۱	هانس اوریس فون بالتازار
۱۷۲	یورگن مولتمان
۱۷۲	ولفهارت پاننبرگ
۱۷۳	تحولات فرقه‌گرایانه در الاهیات
۱۷۳	آیین کاتولیک رم
۱۷۶	ارتدوکس شرقی
۱۷۷	آیین پروتستان
۱۷۸	آیین انجیلی
۱۷۹	جنبش‌های بنطیکاستی (پنجاه‌گرا) و کاریزمایی
۱۸۰	بعضی از جنبش‌ها و جریان‌های اخیر در الاهیات غرب
۱۸۰	آیین لیبرال پروتستان
۱۸۴	مدرنیسم در آیین کاتولیک رم
۱۸۷	راست‌کشی جدید
۱۹۰	بازگشت به سرچشمه‌ها، یا الاهیات جدید
۱۹۲	فمینیسم
۱۹۳	مذکر بودن خدا (نگاه کنید به: ص ۲۰۳-۲۰۵)
۱۹۴	ماهیت گناه
۱۹۴	شخص مسیح
۱۹۵	الاهیات رهایی‌بخش
۱۹۷	هرمنوتیک کتاب مقدس
۱۹۸	ماهیت نجات و رستگاری
۱۹۸	الاهیات سیاهان
۲۰۰	پس‌الیرالیسم
۲۰۲	الاهیات نظام‌مند
۲۰۳	اخلاق مسیحی
۲۰۳	راست‌کشی رادیکال

۲۰۴	الاهیات‌ها در کشورهای در حال توسعه
۲۰۵	هند
۲۰۸	آفریقا
۲۰۹	نام‌ها، واژه‌ها و عبارات مهم
۲۰۹	پرسش‌های فصل ۴

بخش دوم: منابع و روش‌ها / ۲۱۱

۲۱۳	۵. آغاز حرکت: مقدمات
۲۱۳	تعریف الاهیات
۲۱۳	تعریف کارآمد الاهیات
۲۱۴	تحول تاریخی مفهوم الاهیات
۲۱۷	ظهور الاهیات به مثابه رشته‌ای دانشگاهی
۲۲۰	ساختار الاهیات
۲۲۰	مطالعات کتاب مقدسی
۲۲۲	الاهیات نظام‌مند
۲۲۴	الاهیات فلسفی
۲۲۵	الاهیات تاریخی
۲۲۷	الاهیات شبانی
۲۲۸	معنویت، یا الاهیات عرفانی
۲۳۰	مسئله پیش‌گفتار
۲۳۳	تعهد و بی‌طرفی در الاهیات
۲۳۶	راست‌کشی و بدعت
۲۳۷	جنبه‌های تاریخی
۲۳۸	جنبه‌های الاهیاتی
۲۴۰	الاهیات ارتباط مسیحیت با فرهنگ سکولار
۲۴۱	یوستین شهید
۲۴۱	ترتولیان
۲۴۳	آگوستین اهل هیپو
۲۴۵	قرن بیستم: ای. ریچارد نیبور
۲۴۷	پرسش‌های فصل ۵

۲۴۹	۶. منابع الاهیات
۲۴۹	کتاب مقدس
۲۵۰	عهد عتیق
۲۵۱	عهد جدید

۲۵۳	سایر کتاب‌ها: کتاب‌های قانونی ثانی و کتاب‌های آپوکریفا
۲۵۷	ارتباط میان عهد عتیق و عهد جدید
۲۶۰	قانونی بودن کتاب مقدس: مسائل تاریخی و الاهیاتی
۲۶۰	کلمه خدا
۲۶۲	الاهیات روایی
۲۶۵	روش‌های تفسیر کتاب مقدس
۲۷۴	نظریه‌های مربوط به الهام کتاب مقدس
۲۷۷	سنت
۲۸۱	نظریه تک‌منبعی در باب سنت
۲۸۲	نظریه دو‌منبعی در باب سنت
۲۸۳	طرز تمام‌عیار سنت
۲۸۵	الاهیات و عبادت: اهمیت سنت نیایشی
۲۸۶	عقل
۲۸۶	عقل و مکاشفه: سه الگو
۲۸۹	خداشناسی طبیعی
۲۹۰	عقل‌گرایی عصر روشنگری
۲۹۲	نقد عقل‌گرایی جنبش روشنگری
۲۹۴	تجربه دینی
۲۹۶	اگزیستانسیالیسم: فلسفه‌ای در باب تجربه بشری
۲۹۸	تجربه و الاهیات: دو رویکرد
۲۹۸	تجربه به مثابه شالوده و الاهیات
۳۰۰	الاهیات، مفسر تجربه
۳۰۴	انتقاد لودویگ فویرباخ از الاهیات‌های مبتنی بر تجربه
۳۰۶	پرسش‌های فصل ۶
۳۰۷	۷. شناخت خدا: طبیعی و مکاشفه‌ای
۳۰۸	مفهوم مکاشفه
۳۱۰	مدل‌های مکاشفه
۳۱۰	مکاشفه به مثابه آموزه
۳۱۳	مکاشفه به مثابه حضور
۳۱۵	مکاشفه به مثابه تجربه
۳۱۷	مکاشفه به مثابه تاریخ
۳۱۸	الاهیات طبیعی: گستره و محدودیت‌های آن
۳۱۹	الاهیات طبیعی از نگاه توماس آکوئیناس
۳۲۲	الاهیات طبیعی از نگاه ژان کالون

۳۲۵	 سنت اصلاح شده و الاهیات طبیعی
۳۲۵	 دو کتاب خدا: کتاب طبیعت و کتاب مقدس
۳۲۶	 رویکردهایی در باب شناخت خدا در طبیعت
۳۲۷	 عقل بشری
۳۲۷	 نظام جهان
۳۲۸	 زیبایی جهان
۳۲۹	 ایرادهای مطرح علیه الاهیات طبیعی
۳۲۹	 ایراد الاهیاتی: کارل بارت
۳۳۱	 پاسخی الاهیاتی: توماس اف. تورانس
۳۳۲	 اعتراضی فلسفی: آلوین پلانتینگا
۳۳۴	 واکنش فلسفی: ویلیام آلستون
۳۳۵	 یک مناقشه: کارل بارت در برابر امیل بروتر (۱۹۳۴)
۳۳۷	 علوم طبیعی و الاهیات مسیحی: مدل‌های تعامل
۳۳۷	 پیوستگی میان علم و الاهیات
۳۳۸	 تمایز علم و الاهیات
۳۳۹	 تقارب و همگرایی علم و الاهیات
۳۴۱	 تعارض علم و الاهیات
۳۴۱	 پرسش‌های فصل ۷
۳۴۲	 ۸. فلسفه و الاهیات: باب کردن گفت‌وگو و بحث
۳۴۴	 فلسفه و الاهیات: مفهوم «خادم»
۳۴۵	 «کنیز»: گفت‌وگوی میان الاهیات و فلسفه
۳۴۷	 فلسفه افلاطونی
۳۴۹	 فلسفه ارسطو
۳۵۱	 اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری: آیا می‌توان مفاهیم مسیحی را اثبات کرد؟
۳۵۴	 بحث بر سر واقع‌گرایی: گزاره‌های الاهیاتی به چه چیزی اشاره دارند؟
۳۵۶	 ماهیت ایمان
۳۵۷	 ایمان و معرفت
۳۵۸	 ایمان و رستگاری
۳۵۹	 ایمان معرفتی صرفاً تاریخی نیست
۳۵۹	 ایمان متضمن عنصر اعتماد است
۳۶۰	 ایمان موجب یگانگی و اتحاد مؤمن با مسیح می‌شود
۳۶۱	 آیا وجود خدا قابل اثبات است؟
۳۶۲	 برهان وجودشناختی آنسلم اهل کانتربری
۳۶۷	 راه‌های پنج‌گانه توماس آکوئیناس

۳۷۱	برهان کلامی
۳۷۳	برهان کلاسیک طرح و تدبیر (اتقان صنع): ویلیام پیللی
۳۷۷	ماهیت زبان الاهیات
۳۷۸	رویکردهای سلبی و ایجابی به الاهیات
۳۸۰	تمثیل
۳۸۴	استعاره
۳۸۶	انطباق
۳۸۸	موردپژوهی: مباحثات کپرنیکی
۳۹۰	پرسش‌های فصل ۸

جلد دوم

بخش سوم: الاهیات مسیحی / ۳۹۱

۳۹۳	۹. آموزه خدا
۳۹۳	آیا خدا مذکر است؟
۳۹۸	خدای شخص‌وار
۳۹۹	تعریف «شخص»
۴۰۲	شخص‌انگاری مبتنی بر گفت و شنود: مارتین بوبر
۴۰۶	آیا خدا رنج می‌برد؟
۴۰۷	دیدگاه دوران باستان: انفعال‌ناپذیری خدا
۴۰۹	خدایی که رنج می‌برد: یورگن مولتمان
۴۱۵	مرگ خدا؟
۴۱۸	قدرت مطلق خدا
۴۱۹	تعریف قدرت مطلق
۴۲۰	دو قدرت خدا
۴۲۲	مفهوم خود-محدودسازی خدا
۴۲۴	فعل خدا در جهان
۴۲۴	خدا باوری طبیعی: خدا از طریق قوانین طبیعت عمل می‌کند
۴۲۶	مکتب توماس: خدا به واسطه علل ثانویه عمل می‌کند
۴۲۸	الاهیات پویشی: خدا از طریق ترغیب عمل می‌کند
۴۳۱	خدای خالق
۴۳۱	تحولات آموزه آفرینش
۴۳۴	آفرینش و ردّ دوگانه‌انگاری
۴۳۶	آموزه آفرینش از دیدگاه آگوستین
۴۳۸	آموزه خلق از عدم
۴۳۹	لوازم آموزه آفرینش

۴۴۱	الگوهای مختلف از خدای خالق
۴۴۱	الگوی «صدور»
۴۴۲	الگوی «ساختن»
۴۴۳	الگوی «هنری از آفرینش»
۴۴۴	آموزه آفرینش و رویکردهای مسیحی به محیط زیست
۴۴۶	نظریه عدل الاهی: مسئله شرور
۴۴۷	ایرنائوس اهل لیون (۱۳۰-۲۰۰)
۴۴۹	آگوستین اهل هیپو (۳۵۴-۴۳۰)
۴۵۰	کارل بارت (۱۸۸۹-۱۹۶۸)
۴۵۱	آلوین پلاتینگا (۱۹۳۲)
۴۵۲	همفکری‌های جدید دیگر درباره شرور
۴۵۴	روح القدس
۴۵۴	الگوهای گوناگون درباره روح القدس
۴۵۵	۱. روح به عنوان نفخه
۴۵۵	۲. روح به عنوان نَفَس
۴۵۶	۳. روح به عنوان فره‌مندی
۴۵۶	مناقشه بر سر الوهیت روح القدس
۴۶۰	آگوستین اهل هیپو: روح القدس به عنوان پیوند محبت
۴۶۱	کارکردهای روح القدس
۴۶۱	توضیح درباره مکاشفه
۴۶۳	نقش روح القدس در رستگاری
۴۶۳	نیروبخشی به زندگی مسیحی
۴۶۵	پرسش‌های فصل ۹
۴۶۶	۱۰. آموزه تثلیث
۴۶۶	خاستگاه‌های آموزه مسیحی تثلیث
۴۶۷	ظاهر غیر منطقی آموزه تثلیث
۴۶۹	تثلیث به مثابه بیانی درباره عیسی مسیح
۴۷۰	تثلیث به مثابه بیانی درباره خدای مسیحیت
۴۷۲	نقدهای مسلمانان بر آموزه تثلیث
۴۷۴	مبانی آموزه تثلیث در کتاب مقدس
۴۷۶	بسط و تحول تاریخی این آموزه
۴۷۶	ظهور واژگان تثلیثی
۴۷۷	ترینیتاس
۴۷۷	پرسونا

۴۷۸	سابستنتیا
۴۷۸	ظهور مفاهیم تثلیثی
۴۸۰	رسوخ متقابل
۴۸۰	اختصاص
۴۸۲	نقادی خردگرایانه تثلیث‌گرایی: افول تثلیث در ۱۷۰۰-۱۹۰۰
۴۸۳	سارا کوالکی: فمینیسم و تثلیث
۴۸۵	نوزایی تثلیث‌گرایی: چند نمونه
۴۸۶	الاهیات تثلیثی در تبلیغ
۴۸۷	الاهیات تثلیث‌گرایانه در باب نیایش
۴۸۸	الاهیات تثلیث‌گرایی در باب کفاره
۴۸۹	کلیساشناسی تثلیث‌گرایانه
۴۹۰	مسئله تصویرسازی: تمثیلات برای تثلیث
۴۹۱	رویکردهای «تدبیری» و «ذاتی» به تثلیث
۴۹۲	دو بدعت در باب تثلیث
۴۹۲	مداليسم: زمانی و کارکردی
۴۹۵	سه‌خدایی
۴۹۸	تثلیث: شش رویکرد قدیمی و معاصر
۴۹۸	آبای کاپادوکیه
۵۰۰	آگوستین اهل هیپو
۵۰۳	کارل بارت
۵۰۶	کارل راتر
۵۰۸	رابرت جنسون
۵۱۰	جان مک‌کواری
۵۱۲	پاره‌ای از مباحث مربوط به تثلیث در الاهیات معاصر
۵۱۲	شلایرماخر و جایگاه جزمی تثلیث
۵۱۳	یورگن مولتمان و تثلیث اجتماعی
۵۱۴	ابرهارد یونگل و تثلیث و متافیزیک
۵۱۶	کاترین موری لاکوگنا و تثلیث و نجات
۵۱۷	مناقشه فیلیوک
۵۲۲	پرسش‌های فصل ۱۰
۵۲۳	۱۱. آموزه شخص مسیح
۵۲۶	جایگاه عیسی مسیح در الاهیات مسیحی
۵۲۶	عیسی مسیح همان نقطه تاریخی حرکت مسیحیت است
۵۲۸	عیسی مسیح به عنوان وحی و انکشاف خدا

۵۲۹	عیسی مسیح حامل نجات و رستگاری
۵۲۹	عیسی مسیح معرف شکل زندگی نجات یافته
۵۳۱	عنوان های مسیح شناختی عهد جدید
۵۳۱	مسیح
۵۳۳	پسر خدا
۵۳۴	پسر انسان
۵۳۵	خداوند
۵۳۶	نجات دهنده
۵۳۷	خدا
۵۳۸	عیسی منجی بشریت است
۵۳۹	عیسی معبود است
۵۳۹	عیسی وحی و انکشاف خداست
۵۴۰	بحث و مناقشات آباء در باب شخص مسیح
۵۴۰	نخستین تشریک مساعی ها: از یوستین شهید تا ارینگن
۵۴۳	مناقشه آریوسی
۵۴۷	مکتب اسکندریه
۵۴۹	مکتب أنطاکیه
۵۵۳	تبادل صفات
۵۵۴	دیدگاه آدولف فون هارناک در باب تحول مسیح شناسی آبایی
۵۵۶	رابطه تجسد و هبوط در مسیح شناسی قرون وسطا
۵۵۷	رابطه بین شخص و عمل مسیح
۵۶۰	مدل های مسیح شناختی - کلاسیک و معاصر
۵۶۲	حضور جوهری خدا در مسیح
۵۶۴	مسیح واسطه میان خدا و بشر
۵۶۶	حضور انکشافی خدا در مسیح
۵۶۹	مسیح به عنوان حضور نمادین خدا
۵۷۰	مسیح به عنوان حامل روح القدس
۵۷۳	مسیح به عنوان الگویی برای زندگی پارسایانه
۵۷۵	عیسی به عنوان قهرمان
۵۷۶	رهیافت های کنوتیک به مسیح شناسی
۵۷۹	پرسش های فصل ۱۱
۵۸۰	۱۲. ایمان و تاریخ
۵۸۰	برنامه مسیح شناسانه تجدّد
۵۸۰	[ایمان و تاریخ: یک برنامه تجدّدگرایانه]

۵۸۱	عصر روشنگری و مسیح‌شناسی
۵۸۲	تاریخ از نظر فلسفی بی‌فایده است
۵۸۲	نقد معجزات
۵۸۳	بسط و گسترش نقد عقیدتی
۵۸۵	مسئله ایمان و تاریخ
۵۸۶	مشکل تاریخی
۵۸۶	مشکل متافیزیکی
۵۸۸	مشکل وجودی
۵۸۹	در جست‌وجوی عیسای تاریخی
۵۹۰	جست‌وجوی اولیه برای یافتن عیسای تاریخی
۵۹۲	در جست‌وجوی شخصیت دینی عیسی
۵۹۳	نقد جست‌وجوی تاریخی، ۱۸۹۰-۱۹۱۰
۵۹۴	۱. انتقاد مکاشفه‌ای
۵۹۵	۲. انتقاد شکاکانه
۵۹۶	۳. انتقاد جزمی
۵۹۸	عقب‌نشینی از تاریخ: رودولف بولتمان
۶۰۰	جست‌وجوی تازه در مورد عیسای تاریخی
۶۰۳	جست‌وجوی سوم در مورد عیسای تاریخی
۶۰۵	رستاخیز مسیح: واقعه و معنا
۶۰۵	عصر روشنگری: رستاخیز به مثابه امری واقع نشده
۶۰۷	دیوید فردریک اشتراوس: رستاخیز به مثابه اسطوره
۶۰۸	رودولف بولتمان: رستاخیز به مثابه رویدادی در تجربه رسولان
۶۱۰	کارل بارت: رستاخیز به مثابه رویدادی تاریخی فراتر از پژوهش نقادانه
۶۱۱	ولفهارت پاننبرگ: رستاخیز به مثابه حادثه‌ای تاریخی که قابل پژوهش نقادانه است
۶۱۴	رستاخیز و امید مسیحی
۶۱۵	پرسش‌های فصل ۱۲
۶۱۶	۱۳. آموزه نجات در مسیح
۶۱۸	رویکردهای مسیحی به مسئله نجات
۶۱۹	نجات با عیسی مسیح گره خورده است
۶۲۱	نجات به دست عیسی مسیح شکل می‌گیرد
۶۲۲	بعد آخرت‌شناختی نجات
۶۲۴	مبنای نجات: صلیب مسیح
۶۲۵	صلیب به مثابه نوعی قربانی
۶۳۰	صلیب به مثابه یک پیروزی

۶۳۷	صلیب و مغفرت
۶۴۱	نماینده گی
۶۴۲	مشارکت
۶۴۳	جانشینی
۶۴۷	صلیب به مثابه اثبات محبت خدا
۶۵۵	مدل های نجات در مسیح - کلاسیک و جدید
۶۵۷	برخی از انگاره های پولسی درباره نجات
۶۵۹	خدا گونگی: الاهی شدن
۶۶۰	عدالت از منظر خدا
۶۶۱	تقدس شخصی
۶۶۲	وجود اصیل انسان
۶۶۳	آزادی سیاسی
۶۶۴	آزادی معنوی
۶۶۵	اختصاص نجات در مسیح
۶۶۵	نهادی کردن نجات: کلیسا
۶۶۶	شخصی شدن نجات و رستگاری: ایمان شخصی
۶۶۸	گستره نجات در مسیح
۶۶۹	نظریه جهان شمولی: همه نجات خواهند یافت
۶۷۰	تنها مؤمنان نجات خواهند یافت
۶۷۲	رهایی خاص: تنها برگزیدگان نجات خواهند یافت
۶۷۳	پرسش های فصل ۱۳
۶۷۴	۱۴. آموزه های طبیعت انسانی، گناه، و فیض
۶۷۴	جایگاه انسان در نظام آفرینش: بازتاب های اولیه
۶۷۴	صورت خدا
۶۷۷	مفهوم گناه
۶۷۸	مناقشه پلاگیوس و آگوستین اهل هیپو
۶۷۹	اختیار
۶۸۱	ماهیت گناه
۶۸۳	ماهیت فیض
۶۸۶	مبنای نجات
۶۸۸	تحلیل های قرون وسطایی درباره آموزه فیض
۶۸۸	میراث آگوستینی
۶۹۰	تمایز قرون وسطایی میان فیض بالفعل و فیض دائمی
۶۹۲	انتقاد از فیض بالملکه در اواخر دوره قرون وسطا

۶۹۳	مناقشات قرون وسطایی درباره ماهیت و زمینه‌های شایستگی
۶۹۴	بحث‌های نهضت اصلاح دینی درباره آموزه فیض
۶۹۵	از «نجات از طریق فیض» تا «آمرزیدگی از طریق ایمان»
۶۹۵	موفقیت الاهیاتی مارتین لوتر
۶۹۸	نظر لوتر درباره ایمان آمرزش‌گر
۷۰۰	مفهوم آمرزیدگی مبتنی بر قانون
۷۰۳	دیدگاه ژان کالون در مورد آمرزیدگی
۷۰۴	دیدگاه شورای ترنت در مورد آمرزیدگی
۷۰۴	ماهیت آمرزیدگی
۷۰۶	ماهیت عدالت آمرزش‌گر
۷۰۷	ماهیت ایمان آمرزش‌گر
۷۰۸	تضمین نجات
۷۰۹	آموزه تقدیر
۷۰۹	آگوستین اهل هیو
۷۱۲	ژان کالون
۷۱۳	راست‌کیشی اصلاح شده
۷۱۶	مکتب آرمینیوسی
۷۱۷	کارل بارت
۷۱۹	نظریه وبر: تقدیر ازلی و اقتصاد
۷۲۱	مناقشه داروینی و ماهیت بشر
۷۲۳	اعتقاد به آفرینش زمین به عنوان پدیده‌ای جوان
۷۲۴	اعتقاد به آفرینش زمین به عنوان پدیده‌ای قدیم و بی‌زمان
۷۲۴	طرح و تدبیر عاقلانه
۷۲۵	خداباوری تکاملی
۷۲۷	پرسش‌های فصل ۱۴
۷۲۸	۱۵. آموزه کلیسا
۷۲۸	مدل‌های کلیسا در کتاب مقدس
۷۲۹	عهد عتیق
۷۳۰	عهد جدید
۷۳۱	تحولات اولیه کلیساشناسی
۷۳۴	مناقشه دوناتیستی
۷۳۷	نخستین آموزه‌های پروتستانی درباره کلیسا
۷۳۸	مارتین لوتر
۷۴۰	ژان کالون

۷۴۳	 نهضت اصلاح دینی رادیکال
۷۴۶	 مسیح و کلیسا: پاره‌ای موضوعات رایج در قرن بیستم
۷۴۷	 حضور مسیح در آیین‌های مقدس
۷۴۹	 حضور مسیح از طریق کلمه
۷۵۱	 حضور مسیح از طریق روح القدس
۷۵۲	 رأی شورای دوم واتیکان در مورد کلیسا
۷۵۵	 کلیسا به مثابه مشارکت
۷۵۵	 کلیسا به مثابه قوم خدا
۷۵۶	 کلیسا به مثابه جامعه فرهمند
۷۵۷	 نشانه‌های کلیسا
۷۵۷	 یک
۷۶۳	 مقدس
۷۶۵	 کاتولیک
۷۷۰	 رسولی
۷۷۳	 پرسش‌های فصل ۱۵
۷۷۳	 برای مطالعات بیشتر
۷۷۶	 ۱۶. آموزه آیین‌های مقدس
۷۷۷	 تحولات اولیه در الاهیات مبتنی بر آیین‌های مقدس
۷۷۹	 تعریف آیین مقدس
۷۸۴	 مجادله دوناویستی: اثربخشی آیین‌های مقدس
۷۸۷	 کارکردهای چندگانه آیین‌های مقدس
۷۸۷	 آیین‌های مقدس فیض را منتقل می‌کنند
۷۸۹	 آیین‌های مقدس ایمان را تقویت می‌کند
۷۹۲	 آیین‌های مقدس یکپارچگی و تعهد را در کلیسا افزایش می‌دهد
۷۹۴	 آیین‌های مقدس به ما در باب وعده‌های الهی اطمینان می‌بخشند
۷۹۶	 یک نمونه پیچیده: کارکردهای آیین عشای ربانی
۷۹۶	 یادآوری: نگاه به عقب
۷۹۷	 انتظار: نگاه به جلو
۷۹۹	 تأیید ایمان فردی
۷۹۹	 تأیید تعلق جمعی
۸۰۰	 آیین عشای ربانی: مسئله حضور واقعی
۸۰۱	 مشاجرات قرن نهم درباره حضور واقعی
۸۰۲	 توضیحات قرون وسطایی درباره رابطه «علامت» و «آیین مقدس» در عشای ربانی
۸۰۵	 تبدیل جوهری

۸۰۶	تحول در دلالت و تحول در هدف
۸۱۰	هم‌ذات بودن (تجوهر)
۸۱۰	غیبت واقعی: مراسم یادبود
۸۱۱	مناقشات دربارهٔ تعمید کودکان
۸۱۳	تعمید کودکان موجب بخشوده شدن از گناه نخستین می‌شود
۸۱۴	تعمید کودکان ناموجه است
۸۱۶	پرسش‌های فصل ۱۶
۸۱۷	۱۷. مسیحیت و ادیان جهان
۸۱۹	کثرت‌گرایی غرب و مسئله ادیان دیگر
۸۲۱	رویکردها نسبت به ادیان
۸۲۳	عصر روشنگری: ادیان به مثابه تباهی دین طبیعی اولیه
۸۲۵	لودویگ فویرباخ: دین عاملی برای عینیت‌بخشی به احساسات انسانی
۸۲۷	کارل مارکس: دین، محصول از خودبیگانگی اجتماعی-اقتصادی
۸۲۹	زیگموند فروید: دین، به عنوان کامروایی
۸۳۱	امیل دورکیم: دین و شعائر
۸۳۲	میرچا الیاده: دین و اسطوره
۸۳۳	کارل یارت و دیتریش بونهوفر: دین به مثابه امری که اختراع بشر است
۸۳۶	الاهیات دینی تثلیث‌گرایانه
۸۳۷	رویکردهای مسیحی نسبت به سایر ادیان
۸۴۱	انحصارگرایی
۸۴۳	کلی‌گرایی
۸۴۴	شمول‌گرایی
۸۴۸	کثرت‌گرایی
۸۵۲	[موازات‌گرایی]
۸۵۴	پرسش‌های فصل ۱۷
۸۵۵	۱۸. واپسین امور: امید مسیحی
۸۵۶	تحولات آموزهٔ واپسین امور
۸۵۷	عهد جدید
۸۵۹	مسیحیت نخستین و اعتقادات رومی دربارهٔ وصال دوبارهٔ پس از مرگ
۸۶۱	آگوستین: دو شهر
۸۶۲	یواخیم اهل فیوری: دوره‌های سه‌گانه
۸۶۴	دانته آلیگینتری: کمدی الاهی
۸۶۷	امید در برابر مرگ: جرمی تیلور

۸۶۹	نهضت روشنگری: آخرت شناسی به مثابه یک خرافه
۸۷۰	قرن بیستم: توجه دوباره به آخرت شناسی
۸۷۲	رودولف بولتمان: اسطوره زدایی (آخرت شناسی)
۸۷۴	یورگن مولتمان: الاهیات امید
۸۷۵	هلموت تیلیک: علم اخلاق و آخرت شناسی
۸۷۶	بره گرای: ساختارهای آخرت شناسی
۸۷۸	واپسین امور
۸۷۹	دوزخ
۸۸۱	برزخ
۸۸۳	هزاره
۸۸۴	ضد هزاره گرایی
۸۸۵	پیشاهزاره گرایی
۸۸۶	پساهزاره گرایی
۸۸۶	بهشت
۸۹۲	پرسش های فصل ۱۸
۸۹۳	واژه نامه اصطلاحات الهیاتی
۹۱۵	منابع نقل قول ها
۹۲۹	واژه نامه فارسی - انگلیسی
۹۳۷	واژه نامه انگلیسی - فارسی
۹۴۵	نمایه

بخش سوم

الاهیات مسیحی

آموزه خدا

محمدرضا بیات*

در فصل‌های پیشین به بحث درباره تحولات تاریخی در الاهیات مسیحی و نیز طرح پاره‌ای موضوعات درباره منابع و روش‌ها پرداختیم. در این بخش نیز به تاریخ و روش در الاهیات مسیحی خواهیم پرداخت ولی مباحث آن بیشتر به پرسش‌هایی درباره آموزه‌های الاهیاتی اختصاص یافته است. بررسی آموزه مسیحی خدا مناسب‌ترین راه آغاز این مباحث است. در فصل حاضر به بررسی پاره‌ای از مسائل کلی درباره آموزه خدا پرداخته شده است. به مسائل برخاسته از پیدایش فمینیسم، دغدغه‌های جدید درباره درد و رنج در جهان و نگرانی‌های فزاینده درباره محیط زیست نیز که نسبت خاصی با دوره جدید دارد، توجه شده است. در فصل آینده به آموزه تثلیث پرداخته خواهد شد که از آموزه‌های اختصاصی مسیحیت است و چه‌بسا یکی از مشکل‌ترین و در عین حال، یکی از مفیدترین جنبه‌های الاهیات مسیحی است.

بحث از آموزه خدا در مسیحیت را با بررسی پرسش از جنسیت وی آغاز می‌کنیم؛ پرسشی که از دهه ۱۹۶۰ در فرهنگ غرب به نحو فزاینده‌ای اهمیت یافته است. آیا خدا مذکر است؟ در واقع، آیا اصلاً می‌توان از خدایی سخن گفت که جنسیت دارد؟ نظر به اینکه این پرسش برای بسیاری از مردم اهمیت زیادی دارد، بسیار بجاست که مذاقه‌های خویش را با این پرسش آغاز کنیم.

آیا خدا مذکر است؟

عهد قدیم و جدید از زبان مردانه درباره خدا استفاده می‌کنند. کلمه یونانی theos بی‌تردید

مذکر است و بیشترین تمثیل‌هایی که در سرتاسر کتاب مقدس درباره خدا به کار می‌رود - مانند پدر، پادشاه، چوپان - مردانه است. آیا این بدین معناست که خدا مذکر / مرد است؟ اگر چنین است، همان‌گونه که نویسندگان فمینیست به درستی خاطرنشان کرده‌اند، این نکته پرسش‌های مشکل و مهمی را در ارتباط با زنان و مردان مؤمن پدید می‌آورد.

اگرچه این نکته درست است که زبان کتاب مقدس بیشتر از تمثیل‌های مردانه استفاده می‌کند ولی یادآوری این نکته نیز مهم است که استفاده از تمثیل‌های مردانه عمدتاً با جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی بنی اسرائیل در دوران قدیم ارتباط پیدا می‌کند. برتر دانستن تمثیل‌های مردانه برای معرفی خداوند نتیجه چنین ارتباطی است. با این همه، حتی در این بستر فرهنگی پدرسالارانه نیز خداوند را از جنس مرد نمی‌دانستند. افزون بر این، بنی اسرائیل بر اهمیت تصویرپردازی زنانه برای بیان جنبه‌هایی از سرشت خداوند اذعان می‌کرد. مثلاً تصویر خداوند به عنوان «هستی‌بخش» به بنی اسرائیل (تثنیه ۳۲: ۱۸) یا به عنوان قابله‌ای که به روند زایمان کمک می‌کند (اشعیا ۶۶: ۹-۱۱) یا مراقبت از بنی اسرائیل همانند مراقبت مادر از فرزند خویش (اشعیا ۶۶: ۱۳). این نکته به سادگی فراموش شده است که تهیه نان در آن بافت فرهنگی کاری زنانه به حساب می‌آمد، نکته‌ای که به ما اجازه می‌دهد تا تهیه مَن^۱ از سوی خداوند برای بنی اسرائیل را در دوران سرگردانی در بیابان از زاویه جدیدی ببینیم (خروج ۱۶: ۴-۱۵).

همچنین، پرسش مهم دیگری درباره وضعیت این زبان برای خداوند مطرح است. به بیان کوتاه، آیا استفاده از زبان مردانه برای خداوند بدین معناست که وی مذکر / مرد است؟ یا استفاده از زبان زنانه برای خداوند بدین معناست که وی مؤنث / زن است؟

در قرن چهارم گریگوری اهل نازیانزوس هرگونه نظری درباره مذکر / مرد بودن خداوند یا غیر مشخص بودن روح القدس را به استناد اینکه خدا پدر خطاب شده است یا روح القدس از نظر گرامری کلمه خنثایی است، رد کرد. وی تأکید داشت که پدر بودن خداوند هیچ ارتباطی با جنسیت یا تولیدمثل زیست‌شناسانه ندارد بلکه مفهومی کاملاً ارتباطی است.

پیش‌تر ماهیت تمثیلی زبان الاهیات را یادآور شدیم (ص ۳۸۰-۳۸۳). استفاده از چنین تمثیل‌هایی بدین معناست که اشخاص یا نقش‌های اجتماعی که بیشتر برگرفته از دنیای

روستایی خاورمیانه قدیم بودند، الگوهای مناسبی برای بیان فعالیت و شخصیت خداوند تلقی می‌شدند. تمثیل پدر از این قبیل تمثیل‌ها است. با این همه این سخن که «پدر در جامعه قدیم اسرائیل الگوی مناسبی برای معرفی خداوند است» معادل با این نیست که بگوییم «خدا مرد است» یا «خدا محدود به الگوها و خصایص فرهنگی اسرائیل قدیم است». از آنجا که جنسیت، ویژگی نظام حاکم بر مخلوقات است، نه جنسیت مرد را باید به خدا نسبت داد و نه جنسیت زن را. هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که چنین دوگانگی جنسیتی‌ای در خدای خالق هم وجود دارد.

در واقع عهد قدیم از نسبت دادن کارکردهای جنسی به خدا پرهیز می‌کند زیرا انتساب این کارکردها به وی تصویر به شدت مشرکانه‌ای را تداعی می‌کند. آیین‌های باروری کنعانی بر کارکردهای جنسی خدایان مذکر و مؤنث تأکید داشتند؛ ولی عهد قدیم به جنسیت خداوند اهمیت نمی‌دهد. مری هیتر در اثر خویش، حوآی جدید در مسیح (۱۹۸۱)،^۱ این مطلب را چنین بیان می‌کند:

امروزه شمار روزافزونی از فمینیست‌ها می‌گویند که خدا/الهه (God/ess) از ویژگی‌های زنانه و مردانه ترکیب یافته است. آنان، مانند کسانی که می‌گویند که خدا منحصرأ مرد است، باید بدانند که اسناد هر جنسیتی به خدا نوعی بازگشت به شرک است.

احیای این نکته که خدا نه مذکر است و نه مؤنث، مستلزم بازگشت به آرای مشرکانه درباره خدایان زن و مرد نیست. اگرچه این آرا فراموش شده‌اند ولی زمینه‌های آن، تا این زمان در الاهیات مسیحی وجود دارند. ولفهارت پاننبرگ^۲ در «الاهیات نظام‌مند» (۱۹۹۰)^۳ خود این نکته را بسط بیشتری داده است:

در مواردی که عهد قدیم از مراقبت خدا از بنی اسرائیل سخن می‌گوید، به‌ویژه جنبه مراقبت پدرانه مورد توجه قرار گرفته است. تعریف جنسیتی از نقش پدر هیچ تأثیری در موارد فوق ندارد... به میان آوردن تفاوت جنسیتی در مقام شناخت خدا به معنای چندخدایی، و در نتیجه، کنار نهادن خدای اسرائیل است... این واقعیت که مراقبت خدا از بنی اسرائیل می‌تواند بر طبق عشق مادر نیز بیان شود، به قدر کافی و روشن نشان می‌دهد که تمایز جنسیتی در شناخت خدا به عنوان پدر چقدر ناجیز است.

1. *The New Eve in Christ*

2. Woffhart Pannenberg

3. *Systematic Theology*

شماری از نویسندگان جدید، با ارائه تصویری از خدا به عنوان «مادر» که ابعاد زنانه خدا را توضیح می‌دهد یا به عنوان «دوست» که وجوه خنثی‌تر خدا را از نظر جنسیت توضیح می‌دهد، کوشیده‌اند تا توضیح دهند که خدا مرد نیست و می‌توان تصویری غیر مردانه از وی نیز ارائه داد. در همین زمینه سلی مک‌فوگ^۱ در کتاب الگوهای دربارهٔ خدا^۲ی خود، مثال‌های جالبی را ارائه کرده است. وی با قبول این نکته که سخن گفتن از «خدا به عنوان پدر» بدین معنا نیست که خدا مرد است، می‌نویسد:

تصویر خدا به عنوان مادر بدین معنا نیست که خدا مادر (یا پدر) است. ما خدا را هم به عنوان مادر و هم به عنوان پدر تصور می‌کنیم، ولی می‌فهمیم که چگونه این استعاره‌ها و هر استعاره دیگری برای بیان عشق خلاق خدا نارسا است... با این همه، ما از این عشق به زبانی سخن می‌گوییم که برای ما آشنا و دوست‌داشتنی است، زبان مادران و پدرانی که به ما حیات بخشیدند، از وجودشان پا به این وادی نهادیم و نیاز به مراقبتشان داریم.

شبیبه همین نکته در کتاب تعالیم کلیسای کاتولیک^۳ (۱۹۹۴) طرح و تأکید شده است که انگاره‌های پدرانه و مادرانه خصوصاً انگاره پدرانه، شیوه‌ای است که مضامین و درون‌مایه‌های اصلی انجیل را توضیح می‌دهد:

زبان دین مسیحی با پدر نامیدن خدا، به دو چیز اساسی اشاره شده است: یکی اینکه خدا منشأ اولیه هر چیز و مرجعی متعالی است؛ دیگر اینکه وی در عین حال خیرخواه و عاشقانه مراقب تمام فرزندان خویش است. عطوفت پدرانه خدا را می‌توان با انگاره مادری نیز بیان کرد، عطوفتی که بر درون‌بودگی^۴ خدا یعنی صمیمیت و نزدیکی میان خالق و مخلوق تأکید دارد. بنابراین زبان دین مسیحی از تجربه بشری محبت والدین به فرزندان خویش استفاده می‌کند؛ والدینی که از جهتی می‌توان آنها را اولین نمایندگان خدا برای انسان دانست. اما این تجربه نیز به ما می‌گوید که پدر و مادر انسان در معرض خطا هستند و می‌توانند با خطاهای خویش چهره پدر و مادر را زشت سازند. بنابراین ما باید به یاد داشته باشیم که خدا فراتر از تمایز بشری بین جنسیت‌ها است. وی نه مرد است و نه زن؛ او خداست. اگرچه خدا منشأ پدر و مادر بشری است ولی فراتر از آنهاست؛ هیچ‌کس مثل خدا پدر نیست.

1. Sallie McFague

2. *Models of God*3. *Catechism*4. *Inmanence*



تصویر ۱۰۹. تندیس جولیات نوروچی، نویسنده عارف انگلیسی در کلیسای جامع نورویچ (۱۳۴۲-۱۴۱۶)
که شهرتش بیشتر برای «مکاشفات محبت الاهی» او است.

مطالعه دقیق پیرامون ادبیات معنوی در دوره‌های اولیه تاریخ مسیحی از نتایج علاقه جدید به مباحثی است که پیرامون مردانه بودن اکثر تصویرپردازی‌های کتاب مقدس از خدا پیدا شده است، در نتیجه چنین توجهی، درک و فهم روزافزونی از استفاده از تصویر زنانه در دوره‌های اولیه به دست آمده است. مکاشفات محبت الاهی، اثر جولیان نوروچی، نویسنده انگلیسی نمونه‌گویی در این زمینه است؛ این اثر شرحی از شانزده مکاشفه است که بر جولیان در ماه مه ۱۳۷۳ گذشته است. در این مکاشفه خدا و عیسی مسیح با تعابیر مادرانه عمیقی به تصویر کشیده شده‌اند و به همین جهت، این مکاشفات درخور توجه‌اند.

من دیدم که خدا از اینکه پدر ما باشد، خوشحال است؛ همچنان که دیدم از اینکه مادر ما باشد، خشنود است. یکبار دیگر هم دیدم که او از اینکه شوهر راستین ما در کنار روح ما به منزله عروس محبوبش باشد، خوشحال است... او همان شالوده، جوهر و خود شیء است، او طبق سرشت خویش آن چیزی است که هست. او مادر و پدر واقعی حقیقت اشیا است.

خدای شخص‌وار

طی قرون متمادی الاهی‌دانان و مؤمنان مسیحی در این نکته تردید نداشتند که با تعابیر شخص‌وار^۱ می‌توان درباره خدا سخن گفت. مثلاً در مسیحیت مجموعه کاملی از صفات مانند عشق، اعتمادپذیری^۲ و هدفداری به خدا نسبت داده می‌شود که اوصاف کاملاً شخص‌وار را تداعی می‌کنند. بسیاری از نویسندگان خاطرنشان کرده‌اند که تصویر مسیحی از نیایش براساس ارتباط میان فرزند و والدین شکل گرفته است. نیایش بیانگر ارتباطی سرشار از محبت است؛ ارتباطی که «صرفاً اعتماد به کسی است که با تمام وجودش با ما ارتباط برقرار می‌کند و به نیایشگر ارزش اعتماد را نشان می‌دهد» (جان اُمن).^۳

یکی از انگاره‌های مهم در نجات‌شناسی پولس مفهوم «آشتی»^۴ است که به روشنی براساس ارتباط میان خدا و انسان شکل گرفته است. این مطلب بدین معناست که تغییر و تحولی که ایمان می‌تواند در ارتباط میان خدا و انسان‌های گناهکار ایجاد کند؛ مانند آشتی میان دو شخص — شاید مانند آشتی زن و شوهری است که از هم جدا شده‌اند.

بنابراین، ادله محکمی وجود دارد که نشان می‌دهد تصور «خدای شخص‌وار» جزء لاینفک نگرش مسیحی است. اما چنین تصویری از خدا مشکلاتی را پدید می‌آورد که نیاز به تأمل دقیق دارد. مشکلات زیر به‌خصوص مهم هستند:

۱. تصور خدای شخص‌وار ممکن است مستلزم انسان بودن خدا باشد. سخن گفتن از خدا به عنوان «یک شخص» فروکاستن خدا به سطح و ساحت خود ماست. پُل تیلش^۵ در سخن گفتن از خدا با تعابیر شخص‌وار «مشکلات مکانی» را یادآوری می‌کند. اشاره به خدا به عنوان یک شخص حاکی از این است که خدا مانند انسان‌ها در جای معینی قرار گرفته است. اما این اشکال با توجه به آگاهی‌های جدیدی که آدمی از جهان هستی پیدا کرده است، بسیار نابجاست.
۲. مشکل دیگر این است که در آموزه تثلیث از خدا به عنوان «سه شخص» سخن گفته می‌شود. بنابراین سخن گفتن از خدا به عنوان «یک شخص» به انکار تثلیث

۱. در فارسی "personal God" به «خدای انسان‌وار» و «خدای شخص‌وار» ترجمه شده است. به نظر می‌رسد با توجه به نگاه نویسنده به پیشینه معانی این کلمه در الاهیات مسیحی معادل «خدای شخص‌وار» به مقصود وی نزدیک‌تر است. -م.

2. Trustworthiness

3. John Oman

4. Reconciliation

5. Paul Tillich

می‌انجامد. از نظر تاریخی این اعتراض کاملاً موجه است. در قرن شانزدهم نویسندگانی که از خدا به عنوان یک شخص سخن می‌گفتند، عموماً انکار می‌کردند که خدا سه شخص است. به همین دلیل، اسقف بارکلی^۱ فیلسوف تجربه‌گرای مشهور انگلیسی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) در کتاب تفسیرهای فلسفی^۲ خود متذکر شد که نباید از خدا به عنوان «یک شخص» سخن بگوییم.

اما از این مشکلات می‌توان کاست. در جواب مشکل نخست می‌توان گفت که سخن گفتن از خدا به عنوان «یک شخص» سخن تمثیلی است. گفتن اینکه خدا شبیه یک شخص است به معنای تصدیق امکان و خواست الهی به ارتباط با دیگران است. این سخن مستلزم این نیست که خدا انسان است یا در جای خاصی در جهان قرار دارد. تمام تشبیهات و تمثیلات بالأخره در جایی بی‌معنا می‌شوند. بنابراین تمام جنبه‌های تشبیه به هیچ روی مورد نظر نیست.

در پاسخ به مشکل تثلیث نیز باید توجه داشت که معنای کلمه «شخص» به‌طور چشمگیری در طی قرون متمادی تغییر یافته است. بنابراین کلمه «شخص» در دو جمله زیر معنای واحدی ندارند:

۱. خدا سه شخص است؛

۲. خدا یک شخص است.

این نکته را در بحث از آموزه تثلیث بیشتر بررسی خواهیم کرد (بنگرید به ص ۴۶۶-۵۲۲). در اینجا به تأمل بیشتر در کلمه «شخص» می‌پردازیم.

تعریف «شخص»

در انگلیسی روزمره کلمه «شخص»^۳ تقریباً به معنای «یک فرد انسانی» است. این معنا تا حدودی استفاده از کلمه «شخص» را برای سخن گفتن از «خدای شخص‌وار» با دشواری مواجه می‌سازد. اما چنان که می‌توان توقع داشت، زوایای پنهانی در مفهوم «شخص»^۴ وجود دارد که خیلی راحت ممکن است از نظر دور بماند. کلمه انگلیسی person از کلمه لاتینی persona گرفته شده است که در اصل معنای «نقاب» را داشته است.

1. Bishop Berkeley

2. *Philosophical Commentaries*

3. person

4. personhood

بررسی روند تحوّل معنای *persona* به خودی خود موضوع جالبی است. ممکن است از نظر ریشه‌شناسی میان این کلمه لاتینی و کلمه اتروسکانی پرسفون،^۱ نام الهه یونانی، ارتباطی وجود داشته باشد (اتروسکان زبان منطقه ایتالیای قدیم، نزدیک رُم بود). کسانی این نقاب‌ها را می‌پوشیدند که در جشن‌های الهه پرسفون شرکت می‌کردند؛ جشن‌هایی که با همه آوازه‌شان به عیاشی و میگساری کشیده می‌شدند. این کلمه در زمان سیسرو، طیفی از معانی گوناگون را به خود گرفت. اگرچه معنای نقاب هنوز هم در این دوره غالب بود، ولی دلالت‌های معنایی مهم دیگری نیز پیدا کرده بود. از نقاب‌ها به‌وفور در تئاترهای رومی استفاده می‌شد. هنرپیشه‌ها نقاب‌ها را می‌پوشیدند تا بتوانند نقش‌هایی را ایفا کنند که در نمایش‌ها بازی می‌کردند. بنابراین *persona* در این دوره به معنای «نقاب نمایش»، «شخصیت نمایش» و «یک نقش در یک بازی نمایشی» بود.

در الاهیات مسیحی ابتدا ترتولیان معنای این کلمه را گسترش داد. از دیدگاه ترتولیان که در قرن سوم میلادی می‌زیست، یک شخص موجودی است که سخن می‌گوید و عمل می‌کند (ریشه‌های نمایشی این کلمه را به‌روشنی می‌توان در این دیدگاه مشاهده کرد). بسط نهایی این تعریف از بوئتیوس^۲ است. وی در آغاز قرن شانزدهم تعریف زیر از «شخص» را ارائه کرد: «شخص عبارت است از جوهر فردی یک طبیعت عقلانی».^۳

از دیدگاه نویسندگان اولیه مسیحی، کلمه «شخص» مبین تشخیص / فردیت^۴ انسان است، همان‌گونه که در گفتار و کردارش دیده می‌شود. در این کلمه به‌خصوص بر روابط اجتماعی تأکید شده است. شخص کسی است که در زندگی اجتماعی می‌تواند نقشی ایفا کرده و با دیگران ارتباط برقرار کند. یک شخص در شبکه‌ای از روابط اجتماعی نقشی را بر عهده دارد. «تشخیص / فردیت» مستلزم روابط اجتماعی نیست، در حالی که «شخص بودن» با نقشی پیوند می‌خورد که یک فرد در شبکه‌ای از روابط ایفا می‌کند و به مدد قرار گرفتن در این شبکه درمی‌یابد که از دیگران متمایز شده است. بنابراین مفهوم «خدای شخص‌وار» بیانگر این نکته اساسی است که ما می‌توانیم با خدا ارتباط داشته باشیم و ارتباطمان با وی درست شبیه ارتباطی است که می‌توانیم با انسان‌های دیگر داشته باشیم.

۱. Peresephone؛ اسطوره‌ای یونانی، پرسفون دختر زائوس و ملکه جهان مردگان.

2. Boethius

3. *Persona est naturae rationabilis individua substantia*

4. Individuality

اگر به معانی تلویحی تعبیر «خدای ناشخص وار» هم توجه کنیم، سودمند است. این تعبیر خدایی را القا می‌کند که نسبت به انسان‌ها غیر صمیمی و بی تفاوت است، خدایی که با انسان با تعبیری کلی ارتباط برقرار می‌کند (اگر اساساً بتواند ارتباط برقرار کند) و فردیت انسان‌ها به حساب نمی‌آید. ارتباط شخص وار خدا با انسان‌ها مانند عشق وی به انسان‌ها طرفینی است و تنها با مفهوم خدای شخص وار و نه با مفاهیم ناشخص وار از خدا سازگار است. برداشت «ناشخص وار» از خداوند لوازم منفی بسیاری دارد که بر تفکر مسیحی درباره ذات خدا تأثیر گذاشته است.

با بررسی مفهوم «ناشخص وار» از خدا که با آرای ارسطو و اسپینوزا گره خورده است، به فهم کامل تری از آن می‌توان دست یافت. سی. سی. جی. وب^۱ در این باره می‌گوید:

ارسطو اساساً نه از عشق خدا به ما سخن می‌گوید و نه می‌تواند سخن بگوید. طبق اصول الاهیات ارسطو، خدا نه چیزی غیر از خودش را می‌شناسد و نه بدان عشق می‌ورزد... او کاملاً متعالی است و فراتر از تیررس ارتباط شخص وار است. بررسی تعدیل‌هایی که توماس آکوئیناس، پیرو وفادار ارسطو، در برداشت استاد خویش از مفهوم خدا به عمل آورد، بسیار آموزنده است. وی این تعدیل‌ها را انجام داد تا جایی را برای مشیت الاهی در ارتباط انسان با خدا باز کند، ارتباط انسان با خدایی که ایمان و تجربه دینی آدمی اقتضا می‌کند.

اسپینوزا نیز با همین مشکل روبه‌رو بود. وی پذیرفت که ما، به عنوان انسان، باید به خدا عشق بورزیم و در عین حال نمی‌توانست بپذیرد که خدا هم به هر حال به این عشق پاسخ می‌دهد. بنابراین، از نظر اسپینوزا، این یک جاده یک‌طرفه است. اسپینوزا ارتباط دوسویه میان خدا و انسان را ممکن نمی‌شمرد؛ ارتباطی که متضمن خدایی است که انسان‌ها را دوست دارد و انسان‌ها نیز او را دوست دارند. از دیدگاه اسپینوزا، عشق خداوند به انسان مستلزم تغییر در وجود اوست. خدا با عشق به انسان‌ها یا به کمال بیشتری می‌رسد یا به کمال کمتری. در هر مورد، کمال خدا خدشه‌دار می‌شود، بدین معنا که خدا یا کامل‌تر می‌شود (که در آن صورت خدا از ابتدا کامل نبوده است) یا از کمالش کم می‌شود (که در آن صورت درد و رنج‌هایی که به خدا می‌رسد مانع کامل شدن وی می‌گردد). اسپینوزا می‌گوید در نتیجه ممکن نیست که از خدایی سخن بگوییم که به کسی عشق می‌ورزد؛ زیرا عشق وی به

انسان‌ها با تصویر خدای کامل ناسازگار است. این نکته به‌وضوح در کتاب اخلاق^۱ (۱۶۷۷) وی مطرح شده است:

قضیه ۱۷. خدا عاری از انفعالات است، او تحت تأثیر هیچ تجربه‌ای از شادی یا غم قرار نمی‌گیرد.

برهان: همه تصورات از آن حیث که به خدا مربوطند، درست هستند، یعنی، تأمّنند و بنابراین خدا عاری از انفعال است. به‌علاوه، خدا نمی‌تواند به کمال بیشتر یا کمتر تحول یابد و بنابراین، وی متأثر از هیچ احساس غم یا شادی نمی‌شود و هو المطلوب.

نتیجه: به عبارت دقیق‌تر، خدا نه به کسی عشق می‌ورزد و نه از کسی نفرت دارد؛ زیرا وی متأثر از هیچ احساس شادی و غم نمی‌شود و در نتیجه نه به کسی عشق می‌ورزد و نه از کسی نفرت دارد.

بنابراین «شخص» بودن خداوند به چه معناست؟ اینک به مباحثی می‌پردازیم که در تحلیل‌های فلسفی جدید از مفهوم «شخص» شده است، تحلیلی که اهمیت زیادی برای الاهیات مسیحی دارد.

شخص‌انگاری مبتنی بر گفت و شنود: مارتین بوبر

مارتین بوبر نویسنده یهودی، در اثر بزرگ خود، من و تو^۲ (۱۹۲۷) این واقعیت را توضیح داده است که «تو» قالبی فردی و صمیمی دارد. وی تمایزی بنیادین میان دو نوع ارتباط ترسیم کرده است: ارتباط من-تو که ارتباطی «شخص‌وار» است و ارتباط من-آن که ارتباطی ناشخص‌وار است. قبل از بررسی اهمیت الاهیاتی این دو نوع ارتباط، باید تمایزات اساسی آنها از یکدیگر را بیشتر بررسی کنیم.

۱. ارتباط من-آن: بوبر این نوع ارتباط را برای اشاره میان پیوند فاعل شناسا^۳ و موضوع شناسایی^۴ به کار می‌برد؛ مثلاً میان انسان و قلم. انسان فعال است در حالی که قلم منفعل است. به زبان فلسفی‌تر، غالباً به این تمایز تحت عنوان سوژه-ابژه یا ارتباط

۱. این کتاب به فارسی ترجمه شده است: اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.

۲. نام این اثر به زبان آلمانی *Ich und Du* است که غالباً در زبان انگلیسی به *I and Thou* ترجمه شده است.

3. subject

4. object

فاعل شناسا- موضوع شناسا اشاره می‌کنند؛ ارتباطی که فاعل شناسای فعال (در این مورد، انسان) با موضوع شناسا غیر فعال (در این مورد، قلم) برقرار می‌کند. طبق نظر بوبر، فاعل شناسا به عنوان من و موضوع شناسا به عنوان آن عمل می‌کند. بنابراین ارتباط میان انسان و قلم را می‌توان تحت عنوان ارتباط من-آن توصیف کرد.

۲. ارتباط من-تو: در اینجا، به گونه فلسفه بوبر می‌رسیم. ارتباط من-تو میان دو فاعل شناسای فعال-میان دو شخص وجود دارد. این ارتباط متقابل و دوسویه است. «من» در عبارت اولیه من-تو در مقام یک شخص جلوه می‌کند و از خویش آگاه است. به عبارت دیگر، بوبر می‌گوید روابط انسان‌ها با یکدیگر وجوه اساسی رابطه من-تو را نشان می‌دهد. خود همین ارتباط، یعنی آن پیوند وصف‌ناپذیر و غیر ملموس است که پیوند میان دو شخص را برقرار می‌کند. گونه اندیشه بوبر درباره رابطه من-تو هم در خود همین ارتباط نهفته است.

شناخت مبتنی بر ارتباط من-آن غیر مستقیم است و از طریق موضوع شناسایی (شیء) به دست می‌آید و مضمون مشخصی دارد. برعکس، شناخت مبتنی بر ارتباط من-تو مستقیم، بلاواسطه و فاقد مضمون مشخص است. یک «آن» با مشخصاتی مانند ارتفاع، وزن، رنگ و نظایر آن شناخته می‌شود که قابل اندازه‌گیری است. ما می‌توانیم توصیف فیزیکی خوبی از آن ارائه دهیم. اما یک «تو» مستقیماً شناخته می‌شود. زبان انگلیسی به ما این امکان را می‌دهد تا میان «اطلاع از چیزی»^۱ و «شناخت یک شخص»^۲ تمایزی اساسی بگذاریم. تقریباً همین تمایز مبنای دسته‌بندی بوبر از رابطه من-آن و من-تو است. ما چیزی درباره یک «آن» می‌دانیم اما یک «تو» را می‌شناسیم و یک «تو» هم ما را می‌شناسد. «اطلاع یافتن از چیزی» بدین معناست که می‌توانیم محتوی آن اطلاعات را بیان کنیم. اما اگر بخواهیم با دقت سخن بگوییم، «شناختن یک شخص» مضمون مشخصی ندارد و واقعاً نمی‌توان آن را بیان کرد.

بنابراین از دیدگاه بوبر ارتباط من-تو متقابل،^۳ دوسویه،^۴ متقارن^۵ و فاقد مضمون^۶ است. دویار در مواجهه با یکدیگر ذهنیت خود را حفظ می‌کنند و هر یک از دیگری به عنوان یک فاعل شناسا و نه یک موضوع شناسا (شیء) آگاهی دارد، در حالی که به ارتباط من-آن

1. knowing about something

2. knowing someone

3. Mutual

4. Reciprocal

5. Symmetrical

6. Contentless

می‌توان چنین نگریست که یک فاعل شناسا در جست‌وجوی یک موضوع شناسای منفعل است. در ارتباط من-تو دو فاعل شناسا وجود دارد که هر دو فعال‌اند. این نوع ارتباط به‌رغم اینکه محتوی واقعی ندارد، واقعاً وجود دارد و کانون واقعی کنش و واکنش خاص میان دو شخص است. اگر از تعبیر بوبر مدد بگیریم، باید بگوییم که این نوع ارتباط مضمون مشخصی ندارد ولی حضور دارد، حضوری که به مثابه یک قدرت عمل می‌کند.

بنابراین بوبر تمایز اساسی میان جهان تجربه و جهان ارتباط برقرار می‌سازد. به‌ویژه، بوبر بر اهمیت ارتباط متقابل در ارتباط من-تو که مستقیم و بدون واسطه است، تأکید می‌کند: تو به واسطه فیض است که با من مواجه می‌شود، مواجهه‌ای که با تلاش و کوشش نمی‌توان بدان دست یافت. اما اینکه من به مدد کلمات سخن می‌گویم کار کل وجودم است. تو با من مواجه می‌شود. من وارد یک ارتباط مستقیم با وی می‌شوم. بنابراین این ارتباط هم برگزیدن است هم برگزیده شدن، هم منفعلانه است و هم فعال [...] ارتباط با تویی واسطه است. هیچ مفهومی میان من و تو واسطه نمی‌شود. بنابراین، رویکرد بوبر چه لوازم و پیامدهای الاهیاتی دارد؟ فلسفه بوبر چگونه به ما کمک می‌کند تا آموزه خدا به عنوان یک شخص را بفهمیم و بکاویم؟ برخی نکات را باید تذکر داد که همه آنها دارای کاربردهای الاهیاتی مفید و مهم هستند. بوبر به برخی از این نکات به‌ویژه در بخش‌های پایانی کتاب من و تو توجه کرده است. در این کتاب به بررسی لوازم رویکرد خود درباره اندیشیدن و سخن گفتن از خدا-یا به تعبیر مورد پسند خود وی، آن «توی مطلق»- می‌پردازد.

۱. رویکرد بوبر این نکته را تأیید می‌کند که نمی‌توان خدا را به یک مفهوم یا به نوعی صورت‌بندی مفهومی دقیق تقلیل داد. از نظر بوبر تنها با یک «آن» می‌توان چنین کرد. از دیدگاه بوبر، خدا، «آن تویی است که هیچ‌گاه ذاتاً نمی‌تواند به یک «آن» تبدیل شود، یعنی، خدا موجودی است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان او را به عنوان یک شیء به حساب آورد و فراتر از هر توصیفی است». الاهیات با درک این واقعیت که حضور خدا را نمی‌توان به مجموعه منظمی از مفاهیم تقلیل داد، باید به حضور خدا اذعان کرده و بدان بپردازد.

۲. این رویکرد زمینه بروز بصیرت‌های ارزشمندی از آموزه انکشاف الاهی را فراهم می‌سازد (بنگرید به ص ۳۰۷). از دیدگاه الاهیات مسیحی، انکشاف الاهی صرفاً

آگاه ساختن ما از واقعیاتی درباره خدا نیست، بلکه خود آشکارسازی خداوند است. در واقع انکشاف خدا در دو ساحت رخ می‌دهد؛ یکی در ساحت مفاهیم ناظر به خدا است و دیگری به مثابه یک شخص است؛ انکشاف و حضوری که به اندازه یک محتوا است و انکشاف مفاهیم ناظر به خدا را تکمیل می‌کند. برای فهم این مطلب می‌توان چنین گفت که انکشاف خدا هم شامل شناخت خدا به عنوان یک «آن» است و هم به عنوان یک «تو» است. ما هم می‌توانیم چیزهایی درباره خدا بدانیم و هم او را بشناسیم. به همین قیاس، «شناخت خدا» هم شامل شناخت خدا به عنوان یک «آن» و هم به عنوان یک «تو» است. «شناخت خدا» صرفاً مجموعه‌ای از اطلاعات درباره خدا نیست، بلکه یک ارتباط شخص‌وار هم است.

۳. افزون بر نکات فوق، رویکرد بوبر امکان می‌دهد تا این تصور را که خدا یک موضوع شناسای منفعل است، نقد کنیم. دیدگاهی که شاید ضعیف‌ترین جنبه از تقریرهایی از الاهیات لیبرال قرن نوزدهم باشد که نقدهای جدی بدان شده است. بن‌مایه این رویکرد در تعبیر «انسان در جست‌وجوی خدا» خلاصه شده است که تعبیر شاخصی در قرن نوزدهم بود: خدا یک «آن» است، یک موضوع شناسایی منفعل که در انتظار است تا الاهی‌دانان (مرد) آن را کشف کنند؛ الاهی‌دانانی که فاعل‌های شناسایی فعالی شمرده می‌شوند. نویسندگان مکتب دیالکتیک، [الاهیات قرن بیستم یا همان الاهیات کارل بارت] به‌خصوص امیل برونر^۱ در کتاب حقیقت به مثابه مواجهه^۲ خود، می‌گوید که خدا باید یک «تو»، یک فاعل شناسای فعال شمرده شود. به بیان دقیق‌تر، خدا با آشکار ساختن خویش و علاقه‌اش به اینکه به صورت انسان‌وار و تاریخی، یعنی به صورت عیسی مسیح می‌خواهد شناخته شود، توانست ابتکار عمل را از انسان‌ها بگیرد. بدین سان الاهیات کوشش انسان‌ها برای یافتن خداوند نیست بلکه واکنش آنان نسبت به انکشاف خداوند است.

تأکید بر «خدای شخص‌وار» پرسش‌هایی را هم پدید می‌آورد، یکی از آن پرسش‌ها این است که تا کجا می‌توان گفت که خدا در تجربه‌های انسانی شریک است؟ اگر خدا شخص‌وار است آیا می‌توان از «عشق ورزیدن» وی به مردم سخن گفت؟ اگر می‌توان گفت، تا کجا می‌توان پیش رفت؟ مثلاً آیا می‌توان از خدایی سخن گفت که «رنج می‌برد»؟

آیا خدا رنج می‌برد؟

الاهیات مسیحی بسیاری از پرسش‌های جذاب و گیرا را مطرح می‌کند. برخی از آنها به خودی خود جالب هستند. برخی دیگر بدان دلیل جالبند که زمینه طرح مسائل گسترده‌تری را فراهم می‌آورند. این پرسش که آیا می‌توان گفت خدا رنج می‌برد، هم به خودی خود جالب است و هم زمینه طرح مسائل گسترده‌تری را باز می‌کند. اگر بتوان گفت خدا رنج می‌برد، بی‌درنگ نقطه اتصالی میان خدا و درد و رنج در عالم انسانی به وجود می‌آید. در این صورت، خدا نمی‌تواند موجودی برکنار از رنج مخلوقات به حساب آید. لوازم این مسئله برای تأمل در مشکل شر و رنج در این عالم قابل توجه خواهد بود.

اما این پرسش از جهت دیگری نیز دارای اهمیت است. این پرسش ما را به توجه به این مسئله ترغیب می‌کند که چرا تعدادی از نویسندگان از اندیشیدن و سخن گفتن درباره «رنج بردن خدا» دوری می‌کنند. اگر بخواهیم این نکته را بررسی کنیم، باید به زمینه تاریخی الاهیات اولیه مسیحی توجه کنیم. اگرچه خاستگاه و ریشه مسیحیت در فلسطین بود، ولی به سرعت در مناطق دیگر حوزه مدیترانه شرقی نظیر ترکیه امروزی و مصر گسترش یافت و پایگاه‌هایی را در شهرهایی مانند انطاکیه و اسکندریه تأسیس کرد. مسیحیت در خلال گسترش خویش با فرهنگ یونانی‌مآب و شیوه‌های تفکر یونانی تماس پیدا کرد.

یکی از پرسش‌های عمده‌ای که از این اطلاعات پدید می‌آید، این است که آیا الاهی‌دانان مسیحی‌ای، که در فضای یونانی‌مآب تنفس و کار می‌کردند، ندانسته پاره‌ای از اندیشه‌های یونانی را در اندیشه‌های خود گنجانده‌اند؟ به عبارت دیگر آیا تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی‌مآبی، پیام بشارتی که اساساً فلسطینی بود، تحریف گردید؟ برخی دانشمندان با تکیه بر توجه خاصی که به رواج اصطلاحات متافیزیکی در الاهیات مسیحی شده است، آن را تحمیل طرز تفکر ایستای یونانی بر جهان‌بینی پویای سامی دانسته و معتقدند که نتیجه این کار تحریف پیام بشارت بوده است.

این پرسش از عصر روشنگری به بعد بسیار جدی گرفته شده است. مهم‌ترین جنبشی که به این پرسش پرداخته است، به جنبش «تاریخ عقاید» معروف است (ترجمه‌ای مناسب و تا حدی دشوار از کلمه آلمانی *doymenyeschichte*). نویسندگانی مانند آدلف فون هارناک^۱

(۱۸۵۱-۱۹۳۰) به تحول تاریخی در آموزه‌های مسیحی پرداخته‌اند تا نشان دهند که آیا می‌توان تحریف در آموزه‌های مسیحی را بازشناخته و آنها را برطرف کرد؟ هارناک در کتاب مهم تاریخ عقاید (۱۸۸۶-۱۸۸۹) خویش، که ترجمه انگلیسی آن هفت جلد شده است، می‌گوید هیچ‌گاه به متافیزیک نمی‌بایست اجازه داده می‌شد تا به الاهیات مسیحی راه پیدا کند. از دیدگاه هارناک، آموزه تجسد^۱ از آموزه‌های برجسته‌ای است که بر مبانی متافیزیکی و نه انجیلی استوار بود. با وجود اینکه بسیاری از نویسندگان با دیدگاه هارناک درباره آموزه تجسد موافق نبودند و وی را بر خطا می‌دانستند، این نکته را قبول داشتند که اندیشه‌های یونانی کلاسیک به درون الاهیات مسیحی راه پیدا کرده‌اند. جست‌وجو برای شناسایی این مزاحمان ناخوشایند همچنان تداوم یافت. امروزه عموماً بر این مطلب اتفاق نظر هست که پیدایی تصور خدایی که در ورای درد و رنج آدمیان قرار دارد، ممکن است دقیقاً متأثر از همان اندیشه‌های یونانی مآبی باشد که هارناک نگران آن بود. در مطالب بعدی تصور غیرمسیحیان قدیمی از apathcia یا انفعال‌ناپذیری^۲ خدا را بررسی خواهیم کرد؛ دیدگاهی که طبق آن خدا در ورای تمام عواطف و رنج‌های انسان‌ها قرار دارد.

دیدگاه دوران باستان: انفعال‌ناپذیری خدا

همچنان که در گفت‌وگوهای افلاطونی مانند رساله جمهوری بیان شده است، مفهوم کمال خدا در دوران باستان سیطره داشته است. کامل بودن به معنای غیر قابل تغییر و خودبسنده بودن است. بنابراین برای چنین موجود کاملی محال است که چیزی بیرون از خودش بر آن تأثیر گذاشته یا آن را تغییر دهد. به علاوه همان‌طور که در بررسی دیدگاه اسپینوزا درباره کمال الاهی بیان کردیم (ص ۲۰۷)، کمال با تعابیر بسیار ایستا فهمیده می‌شود. اگر خدا کامل است، تغییر در هر جهت غیر ممکن است. اگر خدا تغییر کند، با این تغییر، خدا یا از کمال دور می‌شود (که در این صورت دیگر کامل نیست) یا به سمت کمال می‌رود (که در این صورت بدان معناست که قبلاً کامل نبوده است). ارسطو با تکرار مطالب فوق، اعلام کرد که «هر نوع تغییری به نقصان می‌انجامد» و لذا خدای خویش را از هرگونه تغییر و رنج به دور دانست.

از ابتدای مسیحیت این تلقی از خدا وارد الاهیات مسیحی شد. فیلون،^۱ یهودی یونانی مآبی که نوشته‌های او با تحسین فراوان نویسندگان مسیحی در آن دوره مواجه شد، رساله‌ای با عنوان *Quod Deus Immutabilis Sit* (خدای تغییرناپذیر) نوشت که قویاً از انفعال‌ناپذیری خدا دفاع می‌کرد. به اعتقاد وی باید عباراتی از کتاب مقدس را که به نظر می‌رسد از رنج بردن خدا سخن می‌گویند، استعاره دانست و به معنای تحت‌اللفظی آنها اصلاً توجه نکرد؛ چراکه روا دانستن تغییر در خدا مساوی با انکار کمال الهی است. فیلون پرسید: «چه سخنی کفرآمیزتر از این می‌توان گفت که خدای تغییرناپذیر تغییر می‌کنند؟» به نظر می‌رسد این پرسش، غیر قابل پاسخ است.

از دیدگاه فیلون، نمی‌توان پذیرفت که خدا رنج می‌برد یا از چیزی متأثر می‌شود؛ تأثیری که می‌توان از آن به «انفعال» یاد کرد. آنسلم^۲ اهل کانتربری، که تحت تأثیر این دیدگاه بود، می‌گوید که خدا برحسب تجربه ما و نه برحسب وجود الهی خویش دلسوز و غمخوار است. وقتی که درباره‌ی خدا زبان عشق و محبت به کار می‌رود، زبانی کاملاً مجازی است. ما ممکن است خدا را دلسوز و غمخوار تجربه کنیم، اما این بدان معنا نیست که خدا دلسوز و غمخوار است. آنسلم در پروسلوگیون^۳ در این باره می‌گوید:

طبق تجربه ما تو حقیقتاً رحیم و رئوف اما طبق ذات خود چنین نیستی؛ زیرا تو هر گاه ما را در بدبختی و فلاکت می‌بینی اثر رئوفت و محبت را احساس می‌کنیم؛ اما تو این احساس را تجربه نمی‌کنی. بنابراین تو بدین معنا که از بینوایان مراقبت می‌کنی و عصبانگران را می‌بخشی، رحیم و رئوفی؛ و بدین معنا که محنت و بدبختی ما تو را متأثر نمی‌سازد، رحیم و رئوف نیستی.

توماس آکوئیناس^۴ نیز رویکرد مشابهی را در تأملاتش درباره‌ی محبت خدا به گناهکاران مطرح می‌کند. محبت مستلزم حساسیت است و بالقوه حاکی از این است که غصه‌های ما می‌توانند بر خدا تأثیر بگذارند یا بیچارگی ما او را متأثر سازد. با این همه، توماس آکوئیناس تأثیرپذیری خدا را ناممکن می‌شمرد؛ باید به‌ویژه [صفت] رحمت را به خدا نسبت داد به شرط اینکه آن را نوعی نتیجه و اثر بدانیم نه احساس درد و رنج [...]. غصه بیچارگی دیگران را خوردن از ساحت خدا دور است.

1. Philo

2. Anselm

3. *Proslogion*

4. Thomas Aquinas

در اینجا اشکال واضحی پدید می‌آید. عیسی مسیح غصه بیچارگی دیگران را خورد، افزون بر این رنج برد و بر صلیب مُرد. الاهیات سنتی مسیحی می‌گوید که عیسی مسیح خدای متجسد بود. لذا، به نظر می‌آید که می‌توان نتیجه گرفت که خدا در مسیح رنج برد (موضوع مورد بحث همان «انتقال صفات» است که در ص ۵۵۳ بدان خواهیم پرداخت). این استدلال این‌گونه بیان می‌شود: مسیح رنج برد؛ مسیح خدا است؛ بنابراین خدا رنج برد. اما چنین برداشتی پذیرفته نشده است. بیشتر نویسندگان دوره آبایی با تأثیر عمیق از دیدگاه انفعال‌ناپذیری خدا مطلب فوق را انکار می‌کنند. مسیح با طبیعت انسانی خود و نه با طبیعت الاهی خود رنج برد. بنابراین خدا رنج آدمی را تجربه نکرد و لذا این جنبه از عالم هیچ تأثیری بر او ننهاد.

خدایی که رنج می‌برد: یورگن مولتمان

دیدیم که چگونه انگاره خدای انفعال‌ناپذیر بر دوره‌های آبایی و میانی تأثیر قابل توجهی گذاشت. با این حال اعتراضاتی در برابر این تحولات وجود داشت. شاید معروف‌ترین این اعتراضات «الاهیات صلیب» مارتین لوتر^۱ بود که طی سال‌های ۱۵۱۸-۱۵۱۹ به وجود آمد. لوتر در مناقشات هایدلبرگ^۲ (۱۵۱۸) به مقایسه دو طرز تفکر درباره خدا می‌پردازد که رقیب یکدیگرند. یکی «الاهیات جلال»^۳ است که جلال، قدرت و حکمت خدا را در جهان آفرینش می‌بیند؛ دیگری «الاهیات صلیب»^۴ است که خدا را نهفته در رنج و حقارت صلیب مسیح می‌بیند. لوتر هنگامی که از چگونگی مشارکت خدا در رنج‌های عیسی مصلوب سخن می‌گوید، عمداً از عبارت ناراحت‌کننده و شاید تعجب‌آور «خدای مصلوب» استفاده می‌کند.

در اواخر قرن بیستم، سخن گفتن از خدای رنج‌بر به نوعی به «راست‌کیشی جدید» تبدیل شد. خدای مصلوب^۵ (۱۹۷۴) یورگن مولتمان^۶ مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اثری شمرده می‌شود که این انگاره را توضیح می‌دهد و موضوع بحث‌های پردامنه‌ای شده است. چه عواملی منجر به طرح مجدد بحث رنج بردن خدا شد؟ سه عامل را می‌توان

1. Martin Luther

3. Theologia glorioe

5. Crucified God

2. Heidelberg Disputation

4. Theologia crucis

6. Jurgen Moltmann

تشخیص داد که همگی بلافاصله پس از جنگ جهانی اول پدید آمدند. این عوامل سه‌گانه روی هم رفته سبب شد تا دیدگاه‌های سنتی درباره انفعال‌ناپذیری خدا مورد تردید جدی قرار گیرند.

۱. پیدایش الحاد معترض. نفرت و انزجار برخاسته از جنگ جهانی اول، تأثیر عمیقی بر تفکر الاهیاتی غرب گذاشت. مصایب و مشکلات این دوره باعث شد تا این بصیرت در سطح وسیعی پیدا شود که دیدگاه‌های خوش‌بینانه‌گرایش لیبرالی در آیین پروتستان درباره سرشت انسان به طرز ویرانگری بی‌اعتبار است. اتفاقی نیست که الاهیات جدلی [کارل بارت] در پی این ضربه مهلک به وجود آمد. جنبش معروف به «الحاد معترض» واکنش مهم دیگر به باور به وجود خدا بود که به جدّ به آن اعتراض اخلاقی داشت. چگونه می‌توان به خدایی ایمان داشت که از درد و رنج‌های موجود در این جهان برکنار است؟

رد پای چنین نگاهی را می‌توان در رُمان برادران کارامازوف^۱ اثر فیودور داستایفسکی^۲ در قرن نوزدهم یافت. این نگاه در قرن بیستم بیشتر با الگو قرار دادن شخصیت ایوان کارامازوف^۳ به تمام و کمال گسترش پیدا کرد. سرکشی کارامازوف در برابر خدا (یا شاید دقیق‌تر در برابر تصور خدا) در این عقیده وی نهفته بود که رنج کودکان معصوم را هرگز نمی‌توان توجیه کرد. آلبرت کامو^۴ چنین نگاهی را در رُمان انسان عصیانگر^۵ گسترش داد و اعتراض کارامازوف را طبق عصیان متافیزیکی توضیح داد. نویسندگانی مانند یورگن مولتمان اعتراض علیه خدایی را که مصون از هرگونه درد و رنج است، تنها «شکل جدّی الحاد» می‌دانستند. این شکل از الحاد که به شدت اخلاقی است، واکنش الاهیاتی قابل قبولی می‌طلبد، الاهیات خدایی که رنج می‌بَرَد.

۲. کشف دوباره لوتر. در سال ۱۸۸۳ - جشن چهارصدمین سالگرد تولد لوتر - نسخه‌ای از آثار لوتر که به وایمار^۶ معروف است، عرضه شد. دسترسی به آثار لوتر (که

۱. این رمان به فارسی ترجمه شده است: برادران کارامازوف، ترجمه صالح حسینی، تهران، نشر ناهید، ۱۳۶۷.

۲. Fyodor Dostoyevsky

۳. Ivan Karamazov

۴. Albert Camer

۵. این رمان به فارسی ترجمه شده است: انسان طاغی، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۴.

۶. Weimar

بسیاری از آنها تا آن زمان منتشر نشده بودند) تأمل دوباره در آنها را به‌خصوص در محافل الاهیاتی آلمان در پی داشت. دانشمندانی مانند کارل هول^۱ سبب شدند تا در خلال دهه ۱۹۲۰ توجه جدیدی به لوتر، اصلاح‌طلب برجسته مسیحی، بشود. در نتیجه، توجه به بسیاری از افکار لوتر به‌ویژه «الاهیات صلیب» شتاب فزاینده‌ای گرفت. دیدگاه‌های لوتر درباره «خدایی که در درد و رنج آدمیان نهفته است» درست در زمانی انتشار یافت که به آنها نیاز بود.

۳. تأثیر فزاینده جنبش موسوم به «تاریخ اصول اعتقادات». اگرچه این جنبش در روزهای پایانی قرن نوزدهم به نقطه اوج خود رسید، مدتی طول کشید تا برنامه جنبش کاملاً در الاهیات مسیحی جریان پیدا کند. با اتمام جنگ جهانی اول، این آگاهی عمومی پیدا شده بود که بسیاری از افکار یونانی (مانند انفعال‌ناپذیری خدا) به الاهیات مسیحی راه پیدا کرده‌اند. به همین جهت، توجه همگانی برای دفع این افکار نیز پیدا شد. جنبش الحاد معترض شرایطی را ایجاد کرد که دفاع از رنج بردن خدا ضرورت پیدا کرد. جنبش موسوم به «تاریخ اصول اعتقادات» روشن ساخت که تفکر مسیحی در دوره آبایی به خطا رفته است و این خطا را با موفقیت می‌توان تصحیح کرد. بنابراین از منظر مسیحیت، هرگونه اظهار نظری که خدا را از درد و رنج آدمی به دور می‌داندست یا آسیب‌ناپذیر می‌شمرد، نامعتبر تلقی شد. در واقع زمان احیای انگاره مسیحی رنج بردن خدا در مسیح فرارسیده بود.

همچنین سه نکته دیگر را می‌توان یادآور شد که باعث تردید در انگاره سنتی انفعال‌ناپذیری خدا شده‌اند. نخست، پیدایی تفکر پویشی (بنگرید به ص ۴۲۸-۴۲۹) بود که انگیزه تازه‌ای پدید آورد تا بتوان از خدا به عنوان «یار دردمندی سخن گفت که درد و رنج انسان‌ها را درک می‌کند» (ای. ان. وایتهد). با این حال، بسیاری از کسانی که از این نگاه استقبال کردند، درباره خود چارچوب الاهیاتی پویشی تردید داشتند. تأکید تفکر پویشی بر اولویت آفرینشگری خدا با بیشتر تفکرات سنتی مسیحی درباره تعالی خدا ناسازگار به نظر می‌رسید. راه‌حل قابل قبول این است که الاهیات پویشی دیدگاه خویش درباره خدا به عنوان یار دردمند را براساس خود - محدودسازی وی به‌ویژه در صلیب مسیح تقویت کند.

دوم اینکه، مطالعات جدید در عهد قدیم - مانند کتاب خدای پیامبران اثر ابراهیم هشل^۱ (۱۹۳۰) و رنج خدا از تی. ای. فرتهایم^۲ (۱۹۸۴) - به این نکته توجه کرده‌اند که در عهد قدیم بیشتر خدا به عنوان شریک و ضمیمه رقت‌انگیز بنی اسرائیل توصیف شده است. خدا از رنج کشیدن قوم خویش آزرده و متأثر می‌شود. گفته شده است که اگر خداپرستی سستی نتواند خود را با مسئله رنج بردن خدا تطبیق دهد، پس وای به حال آن.

سوم اینکه، خود مفهوم «محبت» موضوع مباحث قابل توجهی در قرن بیستم شده بود. الاهی‌دانانی مانند آنسلم و آکوئیناس - که ریشه در سنت کلاسیک دارند - محبت را برحسب زبان حال و ابراز دغدغه و خیرخواهی نسبت به دیگران تعریف کردند. بنابراین کاملاً می‌توان از خدایی سخن گفت که «به نحو انفعال‌ناپذیری محبت می‌ورزد» - یعنی خدا می‌تواند به کسی محبت بورزد بی‌آنکه به لحاظ عاطفی متأثر از وضع و حال آن شخص شود. با این همه، توجه جدید به این مسئله سؤالاتی را دربارهٔ چنین برداشتی از «محبت» پدید آورده است. آیا بدون مشارکت متقابل در درد و رنج و احساسات می‌توان واقعاً از «محبت» سخن گفت؟ بی‌تردید، «محبت» حاکی از آگاهی عمیق محبت‌کننده از درد و رنج محبوب، و در نتیجه نوعی مشارکت در اندوه اوست؟ چنین ملاحظات اعتبار و مقبولیت شهودی (و نه مقبولیت عقلی) خدای انفعال‌ناپذیر را تضعیف کرده است.

در میان نوشته‌های عمده‌ای که به بحث از لوازم الاهیاتی مسئله «رنج خدا» پرداخته است، باید به دو نوشته زیر به دلیل اهمیت خاص آنها انگشت نهاد.

۱. یورگن مولتمان در خدای مصلوب (۱۹۷۴) می‌گوید که صلیب هم اساس و هم معیار الاهیات مسیحی است. تعزیه مسیح و به‌خصوص ناله او از اینکه خدا وی را وانهاده است - «الاهی! الاهی! چرا مرا وانهاده‌ای؟» (مرقس ۱۵: ۳۴) - در مرکز تفکر مسیحی قرار دارد. صلیب عیسی را باید حادثه‌ای میان خدای پدر و خدای پسر دانست که در آن حادثه، خدای پدر از مرگ پسرش رنج می‌برد تا انسان گناهکار را نجات دهد.

مولتمان می‌گوید خدایی که نمی‌تواند رنج ببرد، خدایی ناقص است نه کامل. او با تأکید بر اینکه خدا را نمی‌توان مجبور به تغییر یا تحمل رنج کرد، می‌گوید که خدا خود خواسته است تا رنج را تحمل کند. رنج بردن خدا نتیجهٔ مستقیم تصمیم و خواست او است:

خدایی که نمی‌تواند رنج ببرد ناتوان‌تر از هر انسانی است؛ زیرا خدایی که عاجز از رنج بردن است، موجودی است که نمی‌تواند با مشکلات درگیر شود. رنج و بی‌عدالتی بر او تأثیر نمی‌گذارد. و از آنجا که او کاملاً فاقد احساس است، هیچ چیز نمی‌تواند بر او تأثیر نهد یا آرامش وی را به هم زند. او نمی‌تواند بگریزد؛ زیرا هیچ اشکی ندارد. در نتیجه آن کسی که نمی‌تواند رنج ببرد نمی‌تواند محبت هم بورزد. بنابراین او موجودی عاری از محبت است.

مولتمان در این بحث برخی ملاحظات را گرد آورده است که ما پیش‌تر آنها را بیان کردیم. یکی از آنها این است که مفهوم «محبت» متضمن مشارکت فرد محبت‌کننده در درد و رنج محبوب است.

۲. کوزو کیتاموری^۱ نویسنده ژاپنی در الاهیات رنج خدا (۱۹۴۶) می‌گوید محبت راستین ریشه در درد دارد. «خدا سرور آسیب‌دیده‌ای است که در وجود خویش درد را احساس می‌کند». خدا قادر است تا به رنج آدمی معنا و ارزش دهد؛ چرا که خود وی نیز درد و رنج می‌کشد. کیتاموری مانند مولتمان عمیقاً از الاهیات صلیب لوتر بهره برده است. کیتاموری با توسل به «الاهیات صلیب» لوتر، ارتباط خاصی میان دیدگاه خویش با پیامدهای فاجعه‌بار جنگ جهانی دوم و نابودی هسته‌ای مردم دو شهر ژاپن - هیروشیما و ناگازاکی می‌بیند.

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که از نظر راست‌کشی مسیحی انگاره رنج بردن خدا می‌تواند بدعت‌آمیز باشد. دربارهٔ درد و رنج خدا در دورهٔ آبابی دو دیدگاه غیر قابل قبول را می‌توان نشان داد: «باور به رنج بردن خدای پدر»^۲ و «باور به رنج بردن خدا».^۳ دیدگاه نخست نوعی بدعت و دیدگاه دوم بالقوه آموزه‌ای همراه‌کننده شمرده می‌شدند. قبل از ادامه بحث، شایسته است به اختصار این دو دیدگاه را توضیح دهیم.

«باور به رنج بردن خدای پدر» در طی قرن سوم پدید آمد و با نام نویسنده‌گانی مانند نوئوس،^۴ پراکسیس^۵ و سابلیوس^۶ عجین شده است. این دیدگاه بر این باور استوار است که خدای پدر به عنوان خدای پسر رنج می‌برد. به عبارت دیگر، رنج مسیح بر صلیب را باید رنج خدای پدر شمرد. به نظر این نویسندگان، تنها تمایز آنان در مقام الوهیت به یک سلسله

1. Kazoh Kitamori

2. Patripassianism

3. Theopaschitism

4. Noethus

5. Praxis

6. Sabellius

حالات یا عملکردها است. به عبارت دیگر، پدر، پسر و روح القدس در حقیقت جلوه‌ها یا نمودهای مختلف همان موجود الاهی اصیل است.

این شکل از وجه‌انگاری بیشتر به سابیوس‌گرایی مشهور است که در بحث از آموزه تثلیث به بررسی بیشتر آن خواهیم پرداخت (بنگرید به ص ۴۹۲).

«باور به رنج بردن خدا» در خلال قرن ششم پدید آمد و با نام نویسندگانی مانند جان ماکستیوس^۱ پیوند خورده است. این شعار اساسی که «یکی از اشخاص تثلیث به صلیب کشیده شد» با این جنبش گره خورده بود. این شعار را می‌توان به معنایی کاملاً راست‌کیشانه تفسیر کرد (این شعار تعبیر مشهور مارتین لوتر یعنی «خدای مصلوب» را به ذهن متبادر می‌سازد). افرادی مانند لئونتیوس بیزانسی^۲ از این شعار دفاع کردند. اما نویسندگان محتاط‌تری مانند پاپ هورمیسداس^۳ (۵۲۳) آن را بالقوه گمراه‌کننده و گیج‌کننده شمردند و کم‌کم کنار گذاشته شد.

در اواخر قرن بیستم آموزه رنج بردن خدا «باور به رنج بردن خدا» را بازسازی کرد و توانست ارتباط رنج بردن خدا و مسیح را به نحوی تفسیر کند که دچار مشکلات دیدگاه رقیب، یعنی «باور به رنج بردن خدای پدر» نگردد. مثلاً، کیتاموری بین شیوه رنج کشیدن خدای پدر و خدای پسر تمایز می‌گذارد: «خدای پدر که خود را در مرگ خدای پسر پنهان کرد، خدایی دردمند است. بنابراین این درد و رنج خدا نه صرفاً درد و رنج خدای پسر و نه صرفاً درد و رنج خدای پدر است بلکه درد و رنج دو شخص است که ذاتاً یکی هستند». شاید موشکافانه‌ترین بیان درباره این آموزه را بتوان در خدای مصلوب یورگن مولتمان یافت. مولتمان می‌گوید که خدای پدر و پسر درد و رنج می‌برند - اما آنها به طُرق متفاوتی آن درد و رنج را تجربه می‌کنند. خدای پسر از درد و مرگ بر صلیب رنج می‌برد و خدای پدر از فقدان پسر رنج می‌برد. اگرچه خدای پدر و خدای پسر در مسئله صلیب نقش دارند، نقش آنها یکی نیست (باور به رنج بردن خدای پدر) بلکه متمایز از هم است. «در مصیبت خدای پسر، خدای پدر از فقدان خدای پسر رنج می‌برد. در مرگ خدای پسر، مرگ دامن خدای پدر را نیز می‌گیرد و خدای پدر از مرگ پسرش رنج می‌برد؛ پسری که به خاطر محبتش به انسانهایی که به حال خود رها شده‌اند، رنج مرگ را تحمل کرد».

1. John Maxentius

2. Leontius of Byzantium

3. Hormisdas

تأکید قاطع مولتمان بر این نکته که «مرگ دامن خدا را هم می‌گیرد» به طور طبیعی توجه ما را به این مسئله معطوف می‌دارد که آیا می‌توان خدا را موجودی دانست که روزی مرگ دامن وی را هم بگیرد - یا حتی به تعبیری افراطی‌تر، مرده باشد.

مرگ خدا؟

اگر خدا می‌تواند رنج ببرد، آیا ممکن است، بمیرد؟ یا هم‌اینک مرده است؟ هرگونه بحث دربارهٔ درد و رنج خدا در مسیح این پرسش‌ها را هم در پی دارد و به همین جهت، سزاوار دقت و توجه است. سرودها به اندازه متون الهیاتی بر باورهای مسیحیت شهادت می‌دهند. شماری از سرودهای مهم کلیسای مسیحی به مرگ خدا اشاره دارند و با شور و شعف خاصی این جمله متناقض‌نما را می‌سرایند که خدای ابدی باید بر صلیب بمیرد. شاید در میان چنین سرودهایی سرود چارلز وسلی^۱ در قرن هجدهم تحت عنوان «و آیا می‌تواند چنین باشد؟» از همه مشهورتر است. دو مصرع زیر از آن سرود است:

عشقی حیرت‌آور! چگونه ممکن است

که تو، خدای من، به خاطر من بمیری؟

این دو مصرع بیان می‌کنند که خدای جاودان و ابدی تسلیم مرگ است تا عشق و تعهد خویش را نشان دهد. همین بیان در جای دیگری از همین سرود نیز آمده است:

این رازی سر به مهر است! آن موجود ابدی می‌میرد!

چه کسی می‌تواند تدبیر شگفت‌انگیز او را هویدا سازد؟

اما آدمی درمی‌ماند که چگونه می‌توان از خدای «میرا» سخن گفت؟ در سال ۱۹۶۵، به مدت چند هفته موضوع «الهیات» تیتز اول روزنامه‌های داخلی ایالات متحده آمریکا شد. مجله تایم^۲ در شماره‌ای اعلان کرد خدا مرده است. بی‌مقدمه اعلان شد که سه نویسنده نسبتاً گمنام یعنی پل ورن بورن^۳ (۱۹۲۴-۱۹۹۸)، ویلیام همیلتون^۴ (متولد ۱۹۲۴) و توماس جی. جی. آلیتزر^۵ (متولد ۱۹۲۷) پیامبران افراطی الهیات بدون خدای جدیدند. شعارهایی نظیر «خدا مرده است» و «مرگ خدا» به موضوعی همگانی تبدیل شد. نشریه قرن مسیحی در شماره ۱۹ فوریه سال ۱۹۶۶ برگه طنزآلودی در اختیار خوانندگان خود گذاشت تا با پُر کردن

1. Charles Wesley

2. Time

3. Paul Van Buren

4. William Hamilton

5. Thomas J. J. Alitizer

آن به باشگاه مرگ خدا بیبوندند. تعبیر گیج‌کننده جدیدی مانند «مرگ خدا»^۱ «معرفت مرگ خدا»^۲ و «مشاهده مرگ خدا»^۳ پیش از آنکه کاملاً دچار ابهام گردند، در نشریات علمی-فرهنگی آن زمان به سخن روز تبدیل شدند.

دو تفسیر کاملاً متمایز را می‌توان در ورای شعار «مرگ خدا» دید.

۱. تفسیر نخست که به‌خصوص با فردریک نیچه فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم گره خورده است، بر این باور استوار است که تمدن بشری به مرحله‌ای رسیده است که می‌تواند انگاره خدا را به کنار نهد، بحران ایمان در غرب به‌ویژه در اروپای غربی در خلال قرن نوزدهم پدید آمد و در نهایت هم به کمال خود رسید. این سخن نیچه (در علم شادان،^۴ ۱۸۸۲) که «خدا مرده است! خدا مرده می‌ماند! و ما او را کشته‌ایم!» بیان‌گر فضای فرهنگی فراگیری است که هیچ‌جایی برای خدا باقی نمی‌گذارد. آن‌گونه که از عبارات ویلیام همیلتون،^۵ یکی از الاهی‌دانان که به جنبش مرگ خدا وابسته است، می‌توان فهمید، ویژگی دهه شصت میلادی جنبش مرگ خدا بود:

ما از فقدان تجربه خدا صحبت نمی‌کنیم، بلکه از تجربه فقدان خدا سخن می‌گوییم [...] مرگ خدا را باید پذیرفت؛ دیگر آن اطمینانی که به مدد آن فکر می‌کردیم می‌توانیم درباره خدا سخن بگوییم، از بین رفته است [...] نه تنها احساس می‌کنیم که بُت‌ها یا خدایان ادیان را بلکه خود خدا را از دست داده‌ایم و نسبت به وی احساس بی‌ایمانی و فقدان می‌کنیم. و این تجربه نه مخصوص تعداد اندکی روان‌نژند است و نه شخصی و درونی. مرگ خدا رویدادی همگانی در تاریخ ما است.

اگرچه پیش‌بینی‌های بعدی درباره فرآیند غیر دینی شدن کامل جامعه غربی هنوز به‌روشنی تحقق نیافته است، به نظر می‌رسد بن‌مایه انگاره مرگ خدا بر مقطع مهمی از تاریخ فرهنگی مغرب‌زمین سایه انداخته است. اقبال مجدد به خدا در دین و جامعه آمریکایی در دوره اخیر این جنبش را به طرز عجیبی در جست‌وجوی چیزی قرار داد که دور از واقعیت بود.

جنبش مرگ خدا برای طیفی از الاهی‌دانان مسیحی‌ای که از تحولات فرهنگی الهام می‌گرفتند، لوازم مهمی در پی داشت. پُل وان بورن^۶ در کتاب معنای غیر دینی انجیل^۷ (۱۹۶۳) با

1. Theothanasia

2. Theothanatology

3. Thothanopsis

4. *The Happy Science*

5. William Hamilton

6. Paul van Buren

7. *Secular Meaning the Gospel*

بیان این نکته که کلمه «خدا» دیگر هیچ معنایی ندارد، می‌کوشد تا روشن سازد که چگونه می‌توان انجیل را با تعبیر کاملاً غیرالاهیاتی توضیح داد. التزام به «اخلاق مسیح» جایگزین باور به خدای متعال شد؛ اخلاقی که بر توجه به شیوه زندگی وی استوار است. توماس جی. آلتیزر^۱ (۱۹۶۶)، در کتاب انجیل الحاد مسیحی^۲ خویش با بیان این نکته که اگرچه سخن گفتن از خدا بودن مسیح دیگر قابل قبول نیست ولی می‌توان از مسیح بودن خدا سخن گفت، دوباره به این پرسش توجه کرد. طبق این تفسیر از مرگ خدا حتی اگر دیگر باور به خدا هم در میان نباشد، می‌توان به گفتار و کردار مسیح حجیت و اعتباری اخلاقی داد.

۲. تفسیر دیگر از مرگ خدا این باور کاملاً متمایز است که عیسی مسیح چنان با خدا همسان است که می‌توان از خدایی سخن گفت که در مسیح «می‌میرد». درست همان‌طور که خدا در مسیح درد و رنج می‌کشد، خدا مرگ، یا به تعبیر ابرهارد یونگل،^۳ «فنا»^۴ را تجربه می‌کند. اگرچه شاید این تفسیر به لحاظ الاهیاتی بسیار مهم‌تر از تفسیر نخست است، ولی به لحاظ فرهنگی گیرایی و جذابیت بسیار کمی دارد. یونگل تقریباً در واکنش به تحولات ایالات متحده آمریکا به‌ویژه گسترشی که شعار «خدا مرده است» پیدا کرده بود، مقاله‌ای تحت عنوان «مرگ خدای زنده»^۵ (۱۹۶۸) نوشت. وی در آن مقاله گفت که خدا با مرگ مسیح دچار «ناپایداری»^۶ شد. بنابراین یونگل که این اندیشه‌ها را با شرح و تفصیل زیاد در کتاب خدا همچون راز عالم^۷ (۱۹۷۷) طرح کرد، مضمون اساسی در عبارت «مرگ خدا» را تأیید محکمی بر خود یکسان‌انگاری خدا با جهانی می‌دانست که توأم با درد و رنج و زودگذر است.

یورگن مولتمان در بررسی مباحث مرتبط با این موضوع در کتاب خدای مصلوب^۸ به گونه‌ای مبهم از «مردن در خدا» سخن می‌گوید. خدا با همه کسانی که رنج می‌برند و می‌میرند، یکی می‌شود و لذا شریک رنج و مرگ انسان‌ها است. بدین سان این جنبه‌ها از تاریخ آدمی در تاریخ خدا نیز مطرح می‌گردد. «اگر به وجود خدا در صلیب مسیح... اذعان کنیم، بدین معناست که به صلیب، درد و رنج گریزناپذیر، مرگ و طرد چاره‌ناپذیر در خدا اذعان کرده‌ایم». مولتمان با استفاده از یکی از صحنه‌های تأثرانگیز در رمان شب،^۹ از الی

1. Thomas J. J. Altizer

3. Eberhard Jüngel

5. The Death of the Living God

7. God as the Mystery of the Word

9. Night

2. Gospel of Christian Atheism

4. Perishability

6. Tramsience

8. Crucified God

ویزل،^۱ که صحنه اجرای یک اعدام را در آشویتس توصیف می‌کند، این مطلب را واضح‌تر می‌سازد. شخصی در آن هنگام که گروهی شاهد به دار آویختن سه تن بودند، پرسید «خدا کجاست؟» مولتمان با استفاده از این صحنه توضیح می‌دهد که خدا به واسطه صلیب مسیح مرزه مرگ را می‌چشد و آن را تجربه می‌کند. خدا می‌داند که مرگ شبیه چیست.

قدرت مطلق خدا

اعتقادنامه نیکیه با این عبارات اطمینان‌بخش آغاز می‌شود که «من به خدای پدر، خدای قادر مطلق ایمان دارم». بنابراین ایمان به «خدای قادر مطلق یا همه توان» مؤلفه اساسی ایمان مسیحی سنتی است. اما به چه معنا می‌توان از قادر مطلق بودن خدا سخن گفت؟ تعریف متعارف از قادر مطلق بودن خدا چنین است: اگر خدا قادر مطلق است، پس می‌تواند هر کاری را انجام دهد. البته خدا نمی‌تواند یک دایره مربع یا مثلث مدور را بسازد؛ این تعابیر منطقاً دارای تناقض درونی‌اند. اما ظاهراً اندیشه قدرت مطلق الهی مستلزم این است که خدا باید بتواند هر کاری را انجام دهد که مشتمل بر تناقض آشکار نباشد.

پرسش زیر مشکل ظریف‌تری را پدید می‌آورد: آیا خدا می‌تواند سنگ بسیار سنگینی را بیافریند که نتواند آن را بلند کند؟ اگر خدا نتواند چنین سنگی را بیافریند، به نظر می‌رسد که قدرت وی مطلق نیست. اما اگر خدا بتواند چنین سنگی را بیافریند، آنگاه چیزی هست که خدا نمی‌تواند انجام دهد — یعنی بلند کردن آن سنگ و در نتیجه، دست‌کم به ظاهر روشن می‌شود که خدا قادر مطلق نیست.

بی‌تردید، چنین کاوش‌های منطقی‌ای مهم هستند، بدین معنا که آنها بر مشکلاتی که درباره سخن گفتن از خدا مطرح می‌شود، پرتو تازه‌ای می‌افکنند. یکی از مهم‌ترین اصول الاهیات مسیحی پرسش دقیق از معنای کلمات است. کلمات در یک زمینه و بافت غیر دینی معنایی دارند که غالباً در یک زمینه الاهیاتی، آن معانی، تحول‌یافته‌تر، ظریف‌تر یا متنوع‌تر می‌گردند. همان‌طور که خواهیم دید «قدرت مطلق» مثال بسیار خوبی در این زمینه است.

تعریف قدرت مطلق

با بررسی برخی از استدلال‌هایی که سی. اس. لویس^۱ در کتاب مشهور خود تحت عنوان مسئله درد و رنج^۲ (۱۹۴۰)، مطرح کرده است، می‌توان تعریف قدرت مطلق را بکاویم. لویس مسئله را در آغاز چنین بیان می‌کند:

اگر خدا خیرخواه بود، خوشبختی کامل مخلوقات خویش را می‌خواست و اگر خدا قادر مطلق بود، می‌توانست آنچه را که می‌خواست، عملی سازد. اما مخلوقات وی سعادتمند نیستند، پس خدا یا خیرخواه نیست یا قادر نیست یا هر دو. مسئله درد و رنج در ساده‌ترین صورت‌بندی آن چنین است.

پس قادر مطلق بودن خدا به چه معناست؟ لویس می‌گوید:

این بدان معنا نیست که خدا می‌تواند هر کاری را انجام دهد. به محض اینکه خدا تصمیم بگیرد که کارهای خاصی را انجام دهد یا به شیوه خاصی عمل کند، احتمالات دیگر کنار نهاده می‌شوند.

اگر بگویید که «خدا می‌تواند به شخص اختیار بدهد و در همان زمان هم اختیار را از او دریغ دارد» نتوانسته‌اید چیزی درباره خدا بگویید؛ با ترکیب بی‌معنای چند کلمه به یکباره نمی‌توان به جمله معناداری دست یافت؛ زیرا ما صرفاً دو کلمه «خدا می‌تواند» را به ابتدای چند کلمه در جمله فوق افزوده‌ایم. درست آن است که بگوییم وقوع هر چیزی با خدا ممکن است. اما محالات ذاتی چیز نیستند تا از وقوع یا عدم وقوع آنها سخن بگوییم بلکه عدم هستند.

بنابراین خدا نمی‌تواند چیزی را انجام دهد که منطقاً غیر ممکن است. ولی لویس از این نکته پا را فراتر می‌نهد: خدا نمی‌تواند کاری را انجام دهد که با سرشت او ناسازگار است. وی می‌گوید این مسئله صرفاً یک مسئله منطقی نیست بلکه خود سرشت خدا اجازه نمی‌دهد که پاره‌ای امور را انجام دهد.

آنسلم اهل کانتربری در کتاب گفت‌وگو با غیر^۳ به‌جذ درباره سرشت خدا تأمل کرده و به طرح آن پرداخته است. وی می‌گوید: اگر قدرت مطلق به معنای توانایی خدا بر انجام هر چیزی شمرده شود، لزوماً مطلب درستی نیست؛ زیرا در آن صورت، می‌توان گفت که اگر خدا قادر مطلق است، پس می‌تواند دروغ بگوید یا ظلم کند. در عین حال، این

1. C. S. Lewis

2. The Problem of Pain

3. Proslogion

مطلب در تعارض آشکار با تلقی مسیحیان از سرشت خدا است. بنابراین، باید مفهوم قدرت مطلق خدا را با تلقی مسیحی از سرشت خدا جرح و اصلاح کرد. توماس آکوئیناس در حاشیه این مسئله که آیا خدا می‌تواند مرتکب گناه شود یا نه، به روشنی به این موضوع پرداخته است.

معمولاً گفته می‌شود خدا قادر مطلق است. اما فهم دلیل این مطلب مشکل است؛ زیرا وقتی گفته می‌شود که «خدا می‌تواند "هر چیزی" را انجام دهد»، معنای روشنی ندارد... اگر گفته شود که خدا قادر مطلق است؛ زیرا می‌تواند هر کاری را انجام دهد که نسبت به قدرتش ممکن باشد، تعریف قدرت مطلق، دوری خواهد بود؛ زیرا در این تعریف چیزی بیش از این بیان نمی‌شود که خدا قادر مطلق است؛ زیرا او قادر به انجام هر کاری است که می‌تواند انجام دهد... گناه کردن بدین معناست که کاری را بی‌نقص و عیب (کامل) انجام ندهیم. لذا قدرت بر انجام گناه به معنای قدرت بر انجام یک کار ناقص (غیر کامل) است که نمی‌تواند با قدرت مطلق خدا سازگار باشد. به همین دلیل، خدا قادر مطلق است که نمی‌تواند گناه کند.

بحث آکوئیناس این نکته را روشن می‌سازد که مفهوم قدرت مطلق خدا به توضیحات بیشتری نیاز دارد. تمایز میان «قدرت دوگانه خدا» که به‌خصوص با نام ویلیام آکامی^۱ نویسنده قرن چهاردهم قرین است، گام مهمی در این زمینه بود که اینک بدان می‌پردازیم.

دو قدرت خدا

خدا چگونه می‌تواند با ثبات و اطمینان کامل عمل کند، یعنی تابع هیچ عامل بیرونی‌ای که بتواند وی را وادار به طریق خاصی کند، نباشد؟ این پرسش، که در قرن سیزدهم به شدت در دانشگاه پاریس محل بحث و گفت‌وگو بود، در واکنش به تقریری از جبرگرایی مطرح شد که با نام ابن رشد^۲ (۱۱۲۶-۱۱۹۸) گره خورده است. از دیدگاه ابن رشد، ثبات و اطمینان خدا در اعمالش در نهایت بر عوامل^۳ بیرونی استوار است. خدا تحت تأثیر عوامل بیرونی مجبور است تا به طریق خاصی عمل کند و به همین جهت هم به گونه‌ای مطمئن عمل می‌کند و اعمال وی از ثبات برخوردار است. بیشتر الاهی‌دانانی که این رهیافت را نوعی انکار نپخته آزادی عمل خدا تلقی می‌کردند، با سوءظن شدیدی بدان می‌نگریستند. اما جز با دیدگاه

1. William of Ockham

2. Averroes

3. pressures

ابن رشد، چگونه می‌توان گفت که خدا به گونه‌ای عمل می‌کند که اعمال وی توأم با ثبات و اطمینان است؟

نویسندگان مسیحی همانند دانز اسکوت (۱۲۶۶-۱۳۰۸) و ویلیام اکامی (۱۲۸۵-۱۳۴۷) پاسخی ارائه داده‌اند که می‌توان بدین گونه تقریر کرد: ثبات و اطمینان خدا در اعمالش در نهایت، ریشه در خود ذات الاهی دارد. ثبات و اطمینان خدا در اعمالش بدین سبب نیست که کسی یا چیزی وی را وادار ساخته تا به این طریق عمل کند بلکه بدان سبب است که او آزادانه و سنجیده تصمیم می‌گیرد که چنین عمل کند.

اکامی در بحث از نخستین عبارت اعتقادنامه رسولان، یعنی این عبارت که «من به خدای پدر، خدای قادر مطلق ایمان دارم» می‌گوید دقیقاً معنای کلمه almighty (قادر مطلق) چیست؟ به نظر وی، این کلمه بدین معنا نیست که خدا الآن قادر است هر کاری را انجام دهد بلکه بدین معناست که خدا روزی مختار بود که بدین گونه عمل کند. اما اینک، نظامی از امور عالم را بنا نهاده است که نشان‌دهنده اراده خیرخواهانه و بر حق الاهی است و این نظام به محض اینکه تأسیس شد تا آخرالزمان برقرار خواهد ماند.

اکامی از دو تعبیر مهم برای اشاره به دو وضعیت فوق استفاده می‌کند. یکی تعبیر «قدرت مطلق خدا»^۱ (postentia absoluta) است که به وضعیتی اشاره دارد که در آن، خدا خود را به شیوه عمل خاص یا نظم و ترتیب معینی در عالم ملزم نکرده است و لذا گزینه‌های گوناگونی پیش رو دارد. دیگری تعبیر «قدرت مقدر خدا»^۲ (potentia ordinata) است که اشاره به وضعیتی دارد که امور فعلاً در آن قرار دارند، وضعیتی که نشان از نظم و ترتیبی دارد که خدا به عنوان خالق امور عالم بنا نهاده است. این دو تعبیر دو وضعیت متفاوت را که اینک پیش روی خداست، نشان نمی‌دهد. آنها نمایانگر دو موقعیت متفاوت در تاریخ عظیم رستگاری بشر هستند. در واقع، ما به قدرت مقدر خدا می‌پردازیم، یعنی همان وضعیتی که خدا مخلوقات خویش را فعلاً در آن نظم و نظام می‌بخشد.

چنین تمایزی دارای اهمیت و در عین حال مشکل است. بدین جهت این مطلب را کمی بیشتر توضیح خواهیم داد. اکامی ما را به ملاحظه دو وضعیت کاملاً متفاوت فرامی‌خواند که در آنها می‌توانیم از «قدرت مطلق خدا» سخن بگوییم. در وضعیت نخست، خدا با مجموعه کاملی از امکانات و مقدرات مانند خلق یا عدم خلق عالم

روبه روست. خدا می‌تواند تحقق هر یک از این امکانات و مقدورات را برگزیند. این قدرت مطلق خداست.

اما خدا برخی از گزینه‌ها را برمی‌گزیند و آنها را وجود می‌بخشد. اینجاست که قدم در قلمرو قدرت مقدر و تعیین‌یافته خدا می‌گذاریم - قلمروی که در آن قدرت خدا را تصمیم خود خدا محدود می‌کند. مطلب اصلی اُکامی این است: خدا با تصمیم بر تحقق برخی گزینه‌ها باید عدم تحقق گزینه‌های دیگر را برگزیند. تصمیم به انجام دادن چیزی به معنای تصمیم به طرد چیزهای دیگر است. همین که خدا تصمیم گرفته است تا جهان را بیافریند گزینه عدم خلق این جهان کنار نهاده می‌شود. این بدان معناست که امور معینی وجود دارد که خدا می‌تواند یک بار آنها را انجام دهد و دیگر نمی‌تواند تکرار شود. با اینکه خدا می‌توانست تصمیم بگیرد تا این جهان را نیافریند، اینک خدا با علم و آگاهی این امکان را نفی کرده است. این طرد و نفی بدین معناست که دیگر باب این امکان باز نیست.

در نگاه نخست، این سخن اُکامی به وضعیتی تناقض‌آمیز می‌انجامد. از سویی، خدا به سبب قدرت مطلق خود، اینک قادر نیست هر کاری را انجام دهد. از سوی دیگر، خدا با استفاده از قدرت مطلق خویش، گزینه‌های پیش روی خود را محدود کرده است. از دیدگاه اُکامی، خدا اینک نمی‌تواند هر کاری را انجام دهد. خدا با علم و آگاهی امکانات و مقدورات خود را محدود کرده است. خدا تصمیم گرفت تا گزینه‌هایی را که الآن پیش روی اوست، محدود کند. آیا این یک تناقض است؟ نه. اگر خدا واقعاً قادر بر انجام هر چیزی است، پس باید قادر باشد تا نوعی روند و طرز عمل را در پیش گیرد و بدان ملتزم گردد. خدا با استفاده از قدرت مطلق خویش تصمیم گرفت تا دامنه گزینه‌های در دسترس خود را محدود سازد. مفهوم خود-محدودسازی^۱ خدا، که اُکامی به بررسی آن پرداخت، در الاهیات جدید مهم است و شایسته کندوکاو بیشتری است.

مفهوم خود-محدودسازی خدا

در قرن نوزدهم با دغدغه جدیدی به کندوکاو در مفهوم خود-محدودسازی خدا به‌ویژه در بافتی مسیح‌شناسانه پرداخته شد. چارچوب مطلوب برای بحث از مفهوم خود-محدودسازی خدا پیش‌تر در نامه به فیلیپیان ۲: ۶-۷ مطرح شده است؛ در آنجا مسیح

را کسی می‌دانند که در جریان تجسد «خویش را تهی کرده است». تعبیر "kenoticism" (برگرفته از کلمه یونانی kenosis به معنای «تهی کردن») به‌طور گسترده‌ای برای اشاره به این رویکرد استفاده می‌شود.

نویسندگانی در سنت آلمانی مانند گوتفرت تومازیوس^۱ (۱۸۰۲-۱۸۷۵)، اِف. اِچ. ار. فون فرانک^۲ (۱۸۲۷-۱۸۹۴) و دِلیو. اِف. گِس^۳ (۱۸۱۹-۱۸۹۱) می‌گویند که خدا با متجسد شدن در مسیح، خود-محدودسازی خویش را برگزید. تومازیوس می‌گوید که خدا، یا به عبارت دقیق‌تر، لوگوس الهی، اوصاف مابعدالطبیعی خویش مانند قدرت مطلق، علم مطلق، و حضور همه‌جایی را به هنگام تجسد در مسیح کنار نهاد یا به عبارت دیگر، خویش را از اوصاف مابعدالطبیعی تهی ساخت ولی اوصاف اخلاقی خویش مانند محبت، عدالت و تقدس الوهی را نگه داشت. اما گِس تأکید می‌کند که خدا تمام اوصاف الوهی خویش را به هنگام تجسد در مسیح کنار نهاد و بدین ترتیب، به هیچ‌وجه نمی‌توان از «الاهی» بودن مسیح سخن گفت.

آموزه فوق‌بعداً در انگلستان گسترش یافت و تا حدی شکل متفاوتی پیدا کرد. نویسندگانی چون چارلز گور^۴ (۱۸۵۳-۱۹۳۲) و پی. تی. فورست^۵ (۱۸۸۴-۱۹۲۱) با اذعان به اینکه مسیح شناس‌های سنتی حقّ جنبه انسانی مسیح را ادا نکرده‌اند یا خواسته‌اند وی را با تعبیر نزدیک به مکتب ظاهرانگاری^۶ توصیف کنند، می‌گفتند که آن دسته از اوصاف الوهی‌ای که نافی جنبه بشری مسیح تلقی می‌شده‌اند، کنار نهاده شده بودند. به همین جهت، گور، در اثر خویش با عنوان تجسد پسر خدا^۷ (۱۸۹۱) به طرح این مطلب پرداخت که انسانیت کاملاً زمینی مسیح مستلزم تهی‌سازی اختیاری خود از معرفت‌های الهی بود که موجب نوعی جهل بشری در وی شد. بنابراین، این نظر که از گزارشات انجیل استفاده می‌شود که عیسی در برخی مسائل دارای معرفتی محدود بوده است، هیچ مشکلی پدید نمی‌آورد. شاید چشمگیرترین بیان درباره انگاره خود-محدودسازی خدا را بتوان در نامه‌ها و مقالات از زندان،^۸ اثر دیتريش بونهوفر یافت که به سال‌های نزدیک به جنگ جهانی دوم برمی‌گردد:

1. Gottfried Thomasius

2. F. H. R. von Frank

3. W. F. Gess

4. Charles Gore

5. P. T. Forsth

6. Docetism

7. *Incarnation of the Son of God*8. *Letters and Papers from Prison*

خدا گذاشت تا وی را از این جهان بیرون کنند و بر صلیب کشتند. او در این جهان ضعیف و ناتوان است و دقیقاً به این طریق و تنها بدین طریق است که با ما است و به ما کمک می‌کند... کتاب مقدس ما را به ضعف و درد و رنج خدا هدایت می‌کند؛ فقط خدایی که رنج می‌برد می‌تواند به ما کمک کند.

در روزگاری که تردید دربارهٔ انگاره «قدرت» رو به افزایش گذاشته است، شاید یادآوری این مطلب جالب باشد که سخن گفتن از «خدای قادر مطلق» لزوماً بر این دلالت ندارد که خدا حاکمی مستبد است بلکه بر این دلالت دارد که خدا خواسته است تا در کنار مردم و در ناتوانی‌هایشان بماند. این نکته درون‌مایه اساسی تفسیرهای گوناگون از به صلیب کشیده شدن مسیح است که در فصل بعدی بدان برمی‌گردیم.

فعل خدا در جهان

به چه معنا می‌توان گفت خدا در این جهان حاضر و فعال است؟ برای تبیین فهم مسیحی از این موضوع الگوهای گوناگونی ارائه شده است که بهتر است آنها مکمل و نه رقیب یکدیگر به حساب آیند. در این بخش به بررسی گزیده‌ای از آنها می‌پردازیم.

خداباوری طبیعی: خدا از طریق قوانین طبیعت عمل می‌کند

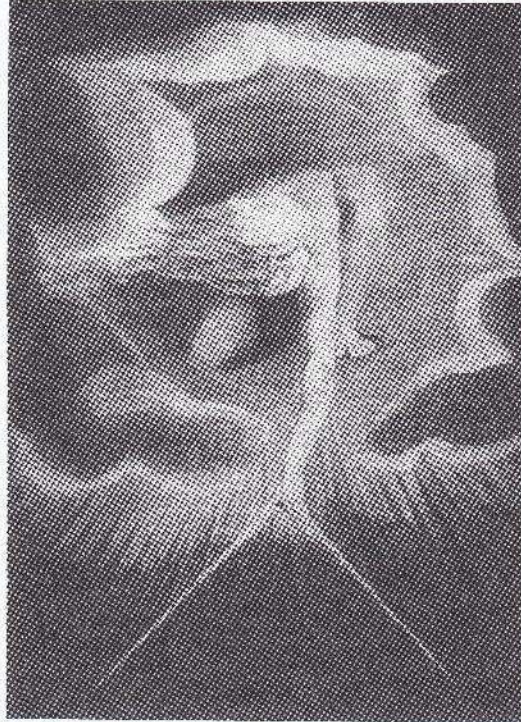
در فصل پیشین (ص ۲۸۹) پیدایی جنبشی را خاطر نشان کردیم که به «خداباوری طبیعی»^۱ مشهور است. موضع خداباوری طبیعی را می‌توان به صورت فشرده این‌گونه جمع‌بندی کرد. خدا جهان را با شیوه‌ای منظم و عقلانی آفرید، شیوه‌ای که بازتاب سرشت عقلانی خود او است. انسان می‌تواند در باب نظم جهان به تحقیق و بررسی بپردازد. این نظم، اگر فهمیده شود، حکمت خدا را نشان می‌دهد. خدا قوانین طبیعت را در جای مناسب خود نهاده است و این نکته را تنها انسان‌های باهوش می‌توانند کشف کنند. سنگ‌نبشته مشهور پاپ الکساندر بر مزار آیزاک نیوتن نیز اهمیت عالمان نزد عموم انسان‌ها را نشان می‌دهد.

طبیعت و قانون طبیعت در تاریکی پنهان شد

خدا گفت نیوتن به وجود آید و همه چیز روشن گشت.

خداباوری طبیعی از این فکر دفاع می‌کند که خدا جهان را آفرید و این توان و استعداد را در آن نهاد تا بدون نیاز به حضور یا مداخله مستمر خویش پیش رود و فعالیت کند. این دیدگاه

که به خصوص در قرن هجدهم نفوذ پیدا کرد، جهان را ساعت و خدا را ساعت ساز می‌شمارد. خدا به جهان نوعی نظم و تدبیر قائم بالذات^۱ عطا کرده است تا بتواند بدون نیاز به مداخله همیشگی وی فعالیت کند. لذا تصادفی نیست که ویلیام پلی^۲ استفاده از انگاره ساعت و ساعت ساز را به عنوان بخشی از دفاع مشهورش از وجود خدای خالق برگزید.



تصویر ۲-۹. «آبرنگ روزگاران قدیم» اثر ویلیام بلیک (۱۷۶۴) که خدا را مطابق با خداشناسی طبیعی به تصویر می‌کشد. توجه کنید که خداوند چگونه با گرفتن یک پرگار به مثابه نماد یک طرح و نقشه دقیق به عنوان طراح و خالق جهان معرفی شده است.

بنابر خداباوری طبیعی، خدا چگونه در این جهان فعالیت می‌کند؟ پاسخ ساده به این پرسش این است که خدا دست‌اندرکار این جهان نیست. خدا مانند یک ساعت ساز نظم جهان را به آن عطا کرد (نظمی که در «قوانین طبیعت» مشاهده می‌شود) و سازوکار فعالیت آن را تنظیم کرد. خدا همین که نیروی محرک لازم برای به حرکت انداختن نظم حاکم در جهان را فراهم آورد و اصول حاکم بر آن حرکت را ایجاد کرد، کار دیگری ندارد. این جهان را باید ساعت

بسیار بزرگی دانست که کاملاً مستقل و قائم بالذات است. لازم نیست خدا هیچ کار دیگری انجام دهد.

این تقریر از فعل خدا در جهان، ناگزیر به این پرسش می‌انجامد که آیا می‌توان خدا را از جهان‌بینی نیوتنی حذف کرد؟ اگر چیزی نیست که خدا انجام دهد، چه نیازی به یک موجود الاهی بود؟ اگر بتوان نشان داد که اصول خودکفا یا قائم به ذاتی در این جهان وجود دارد، هیچ نیازی به انگاره سستی «مشیت الاهی» نیست، یعنی نیازی به حضور و فعالیت قدرت نگه‌دارنده و نظم‌دهنده خدا در کل جهان نیست. بنابراین جهان‌بینی نیوتونی از این دیدگاه حمایت می‌کند که اگرچه خدا ممکن است به‌خوبی این جهان را آفریده باشد، دیگر هیچ نیازی به دخالت وی نیست. کشف قوانین بقا (مثلاً قوانین بقای شتاب حرکت) ظاهراً بر این دلالت دارد که خدا جهان را مجهز به تمام سازوکارهایی کرده است که برای بقا نیاز داشته است. این همان نکته‌ای است که در تعلیقه پی‌یر سیمون لاپلاس^۱ (۱۷۴۹-۱۸۲۷) ریاضی‌دان و ستاره‌شناس مشهور خلاصه شده است. لاپلاس به این دیدگاه که خدا علت مبقیه حرکت سیارات است، این تعلیقه را زد: «من نیازی به این فرضیه ندارم».

توماس آکوئیناس و نویسندگانی که در روزگار ما متأثر از وی هستند، برداشت دیگری از شیوه عمل خدا در جهان دارند، شیوه‌ای که بر استفاده از علل ثانویه متمرکز شده است.

مکتب توماس: خدا به واسطه علل ثانویه عمل می‌کند

براساس نوشته‌های توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) الاهی‌دان برجسته قرون وسطا می‌توان رویکردی را درباره فعالیت خدا در جهان ارائه کرد که تا حدودی متفاوت با رویکردهای دیگر است. برداشت آکوئیناس از فعالیت الاهی بر تمایز میان علل اولیه و ثانویه متمرکز است. طبق دیدگاه آکوئیناس، خدا نه مستقیماً بلکه به واسطه علل ثانویه در امور جهان دخالت می‌کند.

این دیدگاه را با یک مثال به‌خوبی می‌توان تبیین کرد. یک نوازنده پیانو را تصور کنید که به طرز شگفت‌انگیزی با استعداد است. وی می‌تواند پیانو را به زیبایی بنوازد ولی کیفیت نواختن او به کیفیت پیانویی بسته است که تهیه کرده است. لذا از یک نوازنده چیره‌دست که با پیانویی می‌نوازد که دارای کیفیت پایینی است، نمی‌توان انتظار زیادی داشت. در این مثال،

1. Pierre Simon Laplace

نوازنده پیانو علت نخستین و پیانو علت ثانوی در اجرای نکتورن شوین است. هر دوی آنها لازمند و هر یک نقشی متفاوت و البته مهم در نواختن دارند. توانایی نوازنده پیانو به عنوان علت نخستین در کسب نتیجه مطلوب به کیفیت پیانو به عنوان علت ثانویه بستگی دارد که باید از آن استفاده کند.

آکوئیناس با تمسک به علل ثانویه به مسائلی می‌پردازد که به وجود شر در جهان ارتباط پیدا می‌کند. رنج و درد را نباید به فعل مستقیم خدا نسبت داد بلکه باید به سستی و ضعف علل ثانوی نسبت داد که خدا از طریق آنها کار می‌کند. به عبارت دیگر، خدا را باید علت نخستین شمرد و عوامل گوناگون در جهان را علل ثانویه‌ای دانست که به خدا وابسته‌اند. از نظر ارسطو که آکوئیناس بسیاری از افکارش را از وی گرفته است، علل ثانوی قادرند به طور مستقل عمل کنند. اشیای طبیعی بنا به ماهیت خودشان قادرند تا به عنوان علل ثانویه عمل کنند. این دیدگاه برای فیلسوفان خدا‌باور قرون وسطا، چه مسیحی چه مسلمان، غیر قابل قبول بود. مثلاً غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) نویسنده مشهور مسلمان، می‌گفت که طبیعت کاملاً تابع خدا است و بنابراین نایب‌جاست تا از علل ثانویه‌ای سخن بگوییم که از استقلال برخوردارند. خدا را باید علت نخستینی دانست که به تنهایی قادر است علل دیگر را به حرکت درآورد. آکوئیناس اندیشه مشابهی دارد که می‌گوید خدا «محرک نامتحرک» یعنی علت نخستین هر عملی است که بدون وی هیچ‌چیز اساساً نمی‌تواند رخ دهد. پیش‌تر اهمیت این نکته را در ارتباط با استدلال از راه حرکت یادآوری کردیم (ص ۱۸۷-۱۸۸ را ملاحظه کنید).

بنابراین با تفسیر خدا‌باورانه از علل ثانوی می‌توان تبیین زیر از فعالیت خدا در جهان را ارائه کرد. خدا به طور غیر مستقیم از طریق علل ثانوی در جهان فعالیت می‌کند. اگر خدا را پدیدآورنده و محرک نخستین همه عالم بدانیم سلسله‌ای طولانی از علل را در جهان می‌توان مشاهده کرد. اما خدا نه مستقیماً بلکه با به حرکت انداختن و هدایت سلسله‌ای از حوادث در جهان فعالیت می‌کند.

بدین سان، این نکته روشن می‌شود که طبق تقریر آکوئیناس خدا فرآیندی را آغاز کرده است که تحت هدایت وی به پیش می‌رود. به تعبیری، خداوند فعل خویش را به علل ثانویه موجود در نظام طبیعی جهان واگذار کرده است. مثلاً، خدا ممکن است یک بیمار را به گونه‌ای از درون تحریک کند که کمک بطلبد. در اینجا خداوند فعلی را اراده کرده است که به‌طور

غیر مستقیم توسط وی انجام می‌گیرد، ولی براساس دیدگاه آکوئیناس، باز هم می‌توان به گونه معناداری گفت که خدا چنین عملی را پدید آورده است.

اوستین فرر^۱ (۱۹۰۴-۱۹۶۸) الاهیدان فلسفی مشرب بریتانیایی رویکردی را بسط داده است که با رویکرد توماس ارتباط پیدا می‌کند. این رویکرد غالباً به «فعل دوجانبه»^۲ شهرت دارد. طبق نظر فرر، هر عملی که در این جهان رخ می‌دهد، یک نقش علی برای یک یا چند عامل یا موضوع در جهان دارد (علل «ثانویه») و یک نقش متمایز برای خداوند به عنوان علت «نخستین» آنچه رخ می‌دهد. بنابراین، ما می‌توانیم از یک رشته منظم از علل و معلول‌هایی که در جهان تحقق یافته‌اند سخن بگوییم که در نهایت، به فاعل الاهی متکی‌اند. به مدد این تبیین می‌توان دو نظم متفاوت در جهان را از یکدیگر تفکیک کرد؛ یکی نظم افقی یا هم‌عرض^۳ در میان علل و معلول‌هایی که در جهان تحقق یافته‌اند و دیگر نظم عمودی یا طولی^۴ که خداوند بدان طریق نظم عمودی را بنیان نهاده و حفظ می‌کند.

رویکردی که به روشنی با این دیدگاه ارتباط دارد ولی در موضوعات مهمی با آن تفاوت بسیاری دارد، جنبش مشهور به «تفکر پویشی» است که اینک بدان می‌پردازیم.

الاهیات پویشی: خدا از طریق ترغیب عمل می‌کند

ریشه‌های تفکر پویشی در نوشته‌های آلفورد نورث وایتهد^۵ (۱۸۶۱-۱۹۴۷) فیلسوف آمریکایی-انگلیسی به‌خصوص اثر مهم وی پویش و واقعیت^۶ (۱۹۲۹) نهفته است. وایتهد در مخالفت با دیدگاه‌های نسبتاً ایستایی که با مابعدالطبیعه سنتی پیوند خورده (و با مفاهیمی مانند «جوهر»^۷ و «ذات»^۸ بیان می‌شود)، واقعیت را یک فرآیند^۹ می‌شمرد. جهان به عنوان یک کل اندام‌وار امری پویا است نه ثابت؛ چیزی است که همواره رخ می‌دهد. واقعیت از «موجودات بالفعل»^{۱۰} یا «موقعیت‌های بالفعل»^{۱۱} تشکیل می‌شود و لذا خصوصیت آن، شدن، تغییر و رخ دادن است.

1. Austin Farrer

2. Double agency

3. Horizontal

4. Vertical

5. Alfred North Whitehead

6. *Process and Reality*

7. Substance

8. Essen

9. Process

10. Actual entities

11. Actual occasions

تمام این «موجودات» یا «موقعیت‌ها» (با استفاده از تعبیر اصلی وایتهد) این مقدار آزادی را دارند تا بسط و گسترش یابند و از محیط پیرامونی خویش متأثر گردند. شاید در این مرحله است که تأثیر نظریه‌های ناظر به تکامل زیست‌شناختی آشکار می‌گردد: وایتهد نیز مانند پی‌یر تیار دُشاردن،^۱ به تحول در عالم خلقت توجه دارد، یعنی معتقد است که عالم در معرض پاره‌ای هدایت‌ها و جهت‌یابی‌های کلی قرار دارد. در نتیجه، فرآیند تحول را باید در بافتی قرار داد که از نظم ثابت و پایداری برخوردار است، نظمی که سامان‌دهنده و برای رشد و تحول، حیاتی است. وایتهد می‌گوید که خدا را می‌توان با بافت منظم و پایداری که در ورای فرآیند تحول نهفته است، یکی گرفت. وایتهد خدا را یک «موجود» می‌داند ولی معتقد است که فناپذیری خدا باعث می‌گردد که وی از موجودات دیگر متمایز شود. موجودات دیگر در یک دوره محدود زمانی وجود دارند ولی خدا همیشه هست. بنابراین هر موجودی از دو منبع عمده تأثیر می‌پذیرد: موجودات پیش از خود و خدا.

بنابراین معنای علیّت این نیست که موجودی مجبور شود به شیوه معینی عمل کند بلکه به معنای تأثیر و ترغیب است. موجودات به گونه‌ای دوقطبی،^۲ یعنی به گونه ذهنی و جسمی بر همدیگر تأثیر می‌گذارند. عمل خدا درباره موجودات دیگر نیز دقیقاً بدین گونه است. خدا در محدوده این فرآیند تنها می‌تواند به گونه‌ای ترغیبی عمل می‌کند. خدا «حافظ قواعد» این فرآیند است. دقیقاً همان‌طور که خدا بر موجودات دیگر تأثیر می‌گذارد، خدا نیز از موجودات دیگر تأثیر می‌پذیرد. خدا، به تعبیر مشهور وایتهد، «غمخواری است که درد و رنج ما را درک می‌کند». پس، جهان بر خدا نیز تأثیر می‌گذارد.

بنابراین تفکر پویشی تعریف جدیدی از قدرت خدا ارائه می‌دهد؛ تعریفی که در آن قدرت خدا بسته به ترغیب یا تأثیر متقابل خدا و جهان بر یکدیگر و در چارچوب فرآیند تحول در جهان است. تفکر پویشی با برداشت خویش از ارتباط خدا با جهان، تبیین جذابی از مشکل شرّ نیز به دست می‌دهد که از این جهت نیز تحول مهمی است. دفاع سنتی از شرّ اخلاقی بر اختیار آدمی استوار است، بر این اساس، انسان‌ها آزادند تا خدا را عصیان کنند یا فرامین وی را نادیده بگیرند. اما الاهیات پویشی بر این باور است که احاد اجزای این جهان نیز آزادند تا کوشش‌های خدا در تأثیر یا ترغیب آنها را نادیده بگیرند. آنها مجبور نیستند تا به

خدا پاسخ دهند. بنابراین خدا از تعهد هرگونه مسئولیتی در قبال شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی مبرا شمرده می‌شود.

دفاع سنتی مبتنی بر اختیار برای حل مشکل شرّ اخلاقی یا شرّی که نتیجه تصمیمات و رفتار انسان است، متقاعدکننده است (اگرچه در اینکه تا چه میزان می‌تواند قانع‌کننده باشد، محل بحث است). اما درباره شرور طبیعی مانند زمین‌لرزه‌ها، قحطی‌ها و مصیبت‌های دیگر چه می‌توان گفت؟ تفکر پویشی می‌گوید که خدا نمی‌تواند طبیعت را وادار به اطاعت از اراده یا غرض خویش کند. خدا تنها می‌تواند تلاش کند که با ترغیب و تشویق بر فرآیند تحول از درون تأثیر گذارد. هر موجودی حدّی از اختیار و خلاقیت را دارد که خدا نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد.

اگرچه این برداشت از ماهیت ترغیب‌کنندگی فعالیت خدا به‌ویژه شیوه پاسخگویی آن به مسئله شر قابل توجه است (بنا به تفکر پویشی، از آنجا که خدا تحت سیطره و مهار کسی نیست، نمی‌توان وی را درباره وقوع حوادث مقصر دانست)، منتقدان تفکر پویشی گفته‌اند که برای این برداشت بهای بسیار سنگینی باید پرداخت. به نظر می‌رسد که در تفکر پویشی «تعالی خدا» کنار گذاشته شده یا خدا تنها موجودی برتر و ثابت در درون فرآیند تحول تفسیر شده است. به تعبیر دیگر، تعالی خدا تقریباً بدین معنا گرفته می‌شود که خدا بیش از سایر موجودات زنده است و بر آنها تفوق و برتری دارد.

برخی نویسندگان به‌ویژه چارلز هارتسهون^۱ (۱۸۹۷-۲۰۰۰) و جان بی. کوب^۲ (متولد ۱۹۲۵) شوبرت آگدن^۳ (متولد ۱۹۲۸) و اندیشه‌های اساسی وایتهد را گسترش داده‌اند.

هارتسهون برداشت وایتهد از خداوند را در برخی موارد اصلاح کرد. شاید مهم‌ترین اصلاح وی این باشد که خدا تفکر پویشی بیشتر باید یک شخص باشد تا یک موجود. این اصلاح این امکان را برای وی فراهم ساخت تا به یکی از مهم‌ترین انتقادات به تفکر پویشی بپردازد. این انتقاد انگاره کمال خداوند را هدف قرار می‌دهد: اگر خداوند کامل است، چگونه می‌تواند تغییر پیدا کند؟ آیا تغییر معادل با پذیرش عدم کمال خداوند نیست؟

هارتسهون در پرتو مفهوم «پذیرای تغییر بودن»^۴ خداوند از کمال وی تعریف دیگری ارائه کرد که برتری وی آسیب نبیند. به بیان دیگر، اینکه خداوند این قابلیت را دارد تا

1. Charles Hartshorne

2. John B. Cobb

3. Schubert Ogden

4. Receptivity to change

موجودات دیگر بر وی اثر بگذارند، بدین معنا نیست که وی را به سطح آنها تقلیل دهیم. خداوند بر موجودات دیگر برتری دارد حتی اگر از آنها تأثیر بپذیرد.

الاهیات پویشی هیچ مشکلی با «عمل خدا در جهان» ندارد، لذا چارچوبی ارائه می‌کند که در آن عمل خدا را می‌توان براساس «تأثیر در درون فرآیند تحول» توصیف کرد. با این همه، این رویکرد موجب نگرانی خداباوری سنتی، منتقد برداشت الاهیات پویشی از خدا شده است. از دیدگاه خداباوری سنتی، به نظر می‌رسد که خدای الاهیات پویشی با خدایی که در «عهد جدید» یا «عهد عتیق» توصیف شده است، نسبت ناچیزی دارد.

از دیدگاه بسیاری از مفسران، نقاط قوت الاهیات پویشی ریشه در بصیرت‌های آن درباره منشأ و سرشت درد و رنج در جهان دارد. با تحلیل تصویرهای گوناگون دیگری که در سنت مسیحی از درد و رنج در جهان ارائه شده است، بهتر می‌توان نقاط قوت الاهیات پویشی را ارزیابی کرد. بخشی از الاهیات مسیحی که به بحث از درد و رنج در جهان می‌پردازد، به «نظریه عدل الاهی»^۱ شهرت دارد و ما به زودی بدان خواهیم پرداخت ولی ابتدا باید آموزه خلقت را بررسی کنیم که پیش‌زمینه این مباحث مهم است.

خدای خالق

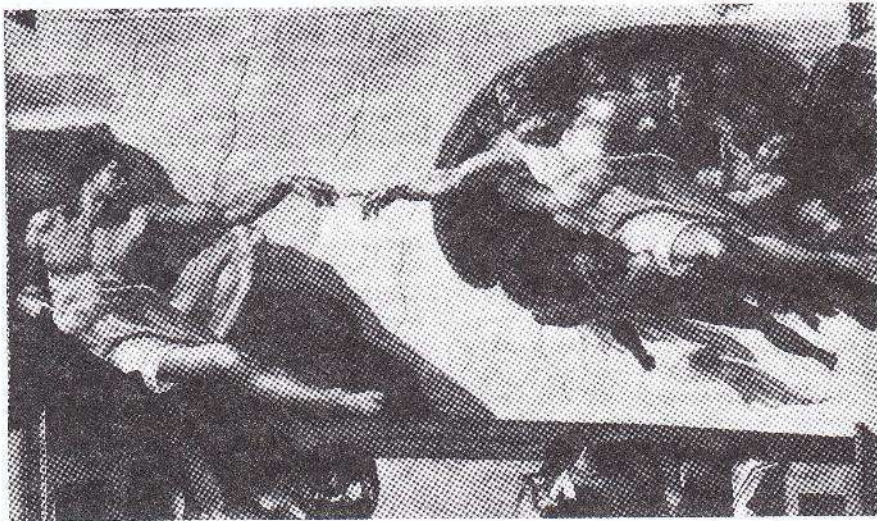
مبانی آموزه خدای خالق عمیقاً ریشه در عهد قدیم دارد (مثلاً پیدایش ۱، ۲). در تاریخ الاهیات، آموزه خدای خالق بیشتر با حجیت عهد قدیم گره خورده است. غالباً تصور بر این است که اهمیت همیشگی عهد جدید برای مسیحیت بر این واقعیت استوار است که خدایی که عهد قدیم از او سخن می‌گوید همان خدایی است که در عهد جدید خود را آشکار ساخته است. خدای خالق و خدای رهایی‌بخش دقیقاً یکی هستند. در آیین گنوسی حملات شدیدی هم به حجیت عهد قدیم و هم به آموزه خدای خالق شده است.

تحولات آموزه آفرینش

آموزه خدای خالق از اهمیت زیادی در عهد قدیم برخوردار است. بیشتر توجه مفسران بر روایت‌هایی از آموزه آفرینش متمرکز است که در دو فصل نخست سفر پیدایش از نسخه رسمی عهد قدیم وجود دارد و عهد قدیم با آنها آغاز شده است. اما این مطلب را باید

دانست که مضمون این آموزه عمیقاً در حکمت‌ها و کلمات انبیای عهد قدیم تثبیت شده است. مثلاً ایوب ۳۸: ۱-۴۲ و ۶ با تأکید بر نقش خدا به عنوان خالق و حافظ جهان، به شرح و بسط آن چیزی پرداخته است که بی‌تردید در عهد قدیم جامع‌ترین تلقی از خدا به عنوان خالق به حساب می‌آید.

درباره مفهوم خدای خالق در عهد قدیم معمولاً با دو سنخ متن متمایز ولی مرتبط با هم مواجهیم: نخست متونی که حکایت از ستایش خداوند در عبادت فردی و گروهی بنی اسرائیل می‌کنند و دیگر متونی که تأکید می‌کنند که خدایی که جهان را آفرید، همان خدایی است که بنی اسرائیل را از بردگی نجات داد و همواره از آن در این زمان حفاظت می‌کند.



تصویر ۳-۹. آفرینش آدم (۱۵۱۱)، نقاشی میکلائل به روی سقف معبد سیستین. توجه کنید که چگونه خداوند به شکل سنتی مردانه‌اش به تصویر کشیده شده و بر پیش‌زمینه‌ای انداخته شده که شکل مغز انسان را دارد. ممکن است میکلائل کوشیده باشد تا با به تصویر کشیدن «ذهن خداوند» معقولیت نظمی را توضیح دهد که خداوند آفریده است.

آموزه آفرینش در هر یک از کتب تاریخی، انبیاء و کلمات حکیمانۀ عهد قدیم نقش‌های متفاوتی را ایفا می‌کند. آموزه آفرینش در کتب تاریخی بیشتر برای مقابله با دین طبیعی کنعانی به کار می‌رود. در دین کنعانیان اعتقاد بر این بود که انواع خدایان طبیعی مانند خدای «ال» کنعانیان را باید راضی کرد تا برداشت محصول کشاورزان در فصل درو را تضمین کند. در کتب انبیاء به خصوص کتبی که از دورۀ تبعید است، از این آموزه برای تأیید حاکمیت

فراگیر خدای بنی اسرائیل استفاده شده است. خدایی که کل جهان را به وجود آورده است، فرمانروای تمام جهان مانند بابلیان است؛ قومی که در آن زمان به بنی اسرائیل ستم کردند. خدایان بابلی صرفاً مخلوقاتی محلی و فاقد قدرت و اعتبار خدای بنی اسرائیل بودند. لذا آموزه آفرینش مبنایی برای امید به رهایی شد. در نوشته‌های حکمت آموز «عهد قدیم» به خصوص در کتاب ایوب و امثال سلیمان، آموزه آفرینش با کسب حکمت پیوند داده شده است. حکیمان می‌توانند حکمت را در جهانی بیابند و کشف کنند که آفریده خدا است و بر طبق قواعد حاکم بر این جهان به زندگی خویش نظم دهند.

مضمون عهد قدیم درباره آموزه «آفرینش به مثابه نظم‌دهنده»، شیوه استنای آموزه بسیار مهم «نظم» بر مبانی جهان‌شناختی و توجیه آن با توسل به آن مبانی برای اهداف خاص ما در این بحث تأمل‌برانگیز است. این سخن زیاد مطرح شده است که چگونه عهد قدیم آفرینش را برحسب درگیری با نیروهای آشفتگی‌زا^۱ (نیروهایی که منشأ آشفتگی‌اند) و غلبه بر آنها ترسیم می‌کند. «ایجاد نظم» در جهان عموماً به دو طریق متفاوت ارائه می‌شود:

۱. آفرینش تحمیل نظم بر نوعی آشفتگی بی شکل و صورت در جهان است. این الگو به خصوص با تصویر کوزه‌گری پیوند خورده است که با خاک در حال ساختن قالب کاملاً مشخصی است (مثلاً، پیدایش ۲: ۷؛ اشعیا ۲۹: ۱۶؛ ۴۴: ۸؛ ارمیا ۱۸: ۱-۶).

۲. آفرینش به کشمکش با رشته‌ای از نیروهای آشفتگی‌زا ارتباط پیدا می‌کند که بیشتر به عنوان ازدها یا موجود عجیب‌الخلقه دیگری (که به اسامی مختلف بهیموت، لویاتان، نهر، رَحَب، تَنِّیم، یا تم خوانده می‌شوند) توصیف شده‌اند که باید بر آنها غلبه یافت (ایوب ۳: ۸؛ ۷: ۱۲؛ ۹: ۱۳؛ ۴۰: ۱۵-۴۱؛ مزامیر ۷۴: ۱۳-۱۵؛ اشعیا ۲۷: ۱).

روشن است که شباهت‌هایی میان اسطوره‌شناسی اوگاریتی^۲ و کنعانی^۳ با توصیف «عهد قدیم» از خدا وجود دارد. با وجود این در میان آنها اختلاف قابل توجهی وجود دارد.

1. Chaos

۲. اوگاریت منطقه‌ای در کرانه دریای مدیترانه و شمال غربی سوریه کنونی بوده است که پیشینه تمدن و فرهنگ آن به نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد برمی‌گردد. -م.

3. Canaanite

تأکید عهد قدیم بر اینکه نیروهای آشفته‌گی‌زا را نباید الاهی دانست، از زمره این اختلافات مهم است. آفرینش را نباید برحسب خدایان گوناگونی فهمید که برای سیطره بر (آینده) جهان علیه یکدیگر می‌جنگند بلکه باید برحسب تسلط خدا بر آشفته‌گی و نظم بخشیدن به جهان فهمید.

شاید یکی از قابل توجه‌ترین نکات عهد قدیم این است که طبیعت الاهی نیست. سفر پیدایش بر این نکته تأکید می‌کند که خدا ماه، خورشید و ستارگان را آفرید. اهمیت این موضوع خیلی آسان نادیده گرفته شده است. در عهد باستان هریک از این موجودات فلکی در جهان باستان به عنوان موجوداتی الاهی پرستیده می‌شدند. عهد قدیم با بیان اینکه این موجودات را خدا آفریده است، تأکید می‌کند که آنها تابع خدایند و اساساً سرشتی الاهی ندارند.

اگر بخواهیم به اجمال ابعادی از مفهوم آفرینش به‌ویژه در سیاق یهودی یا مسیحی را معرفی کنیم می‌توانیم به شیوه‌ای الاهیاتی‌تر به ابعادی از آفرینش بپردازیم.

آفرینش و ردّ دوگانه‌انگاری

آموزه ثنویت در آفرینش موضوعی فراگیر و مرتبط با آموزه آفرینش است که در دوره نخست الاهیات مسیحی درباره آن بحث و گفت‌وگو شده است. نمونه رایج این آموزه را می‌توان در برخی گونه‌های آیین گنوسی یافت. ایرنائوس به‌جداً این دیدگاه را مطرح ساخت و به وجود دو خدا استدلال کرد: یکی خدای برتر که منشأ جهان معنوی و نادیدنی است و دیگری خدای فروتر که جهان دیدنی و امور مادی را می‌آفریند. شبیه دیدگاه ایرنائوس که با آیین مانوی هم‌گره خورده است، دیدگاهی است که آگوستین جوان آن را جذاب یافت. این دیدگاه قویاً دوگانه‌انگار است، یعنی در آن فاصله‌ای اساسی میان قلمرو معنوی و مادی ایجاد شده است. طبق این دیدگاه، قلمرو معنوی خیر و خوبی و قلمرو مادی شر و پلیدی است.

در اکثر گونه‌های مهم آیین گنوسی، باید میان خدایی که انسان را از این جهان نجات داد و خدای نسبتاً فروتری که غالباً «صانع عالم» خوانده می‌شود و در ابتدا جهان را آفرید، تمایز آشکار نهاد. گنوسی‌ان بر این گمانند که در عهد جدید به خدای نجات‌بخش پرداخته شده است ولی عهد قدیم به خدای فروتر پرداخته است. در حقیقت، باور به خدای خالق و اعتقاد به مرجعیت عهد قدیم در همان مراحل اولیه با هم پیوند خوردند. اگرچه جهان مادی

بعداً با گناه آلوده شد، آموزه آفرینش تأیید می‌کند که خدا جهان مادی را با سرشتی نیک آفریده است.

شورای نیکیه^۱ (۳۲۵) نظریه تقسیم عالم را به قلمرو نادیدنی و معنوی که خیر است و قلمرو دیدنی و مادی که شر است، رد کرد. اعتقادنامه شورای نیکیه با ایمان به «خداي پدر، قادر مطلق، خالق همه چیز دیدنی و نادیدنی» آغاز شده است. شورای تولدو^۲ (۴۰۰) مجدداً بر اعتقادنامه نیکیه که در ردّ دوگانه‌انگاری صریح بود، تأکید کرد:

اگر کسی بگوید و باور داشته باشد که خدای قادر مطلق، این جهان و تمام چیزهای آن را نیافریده است [...] اگر کسی بگوید و باور داشته باشد که جهان را خدایی غیر از آن خدایی آفریده است که درباره‌اش چنین نوشته شده که «در ابتدا، خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید»... (سفر پیدایش ۱: ۱)، ملعون و کافر است.

لئوی اول در نامه چهارصد و چهل و هفت با تعریف «حقیقت ایمان» این دیدگاه را تحکیم کرد. وی در نامه خویش نگاشت که جوهر تمام مخلوقات مادی و معنوی خیر است و جوهر هیچ مخلوقی شر نیست؛ زیرا خداوند که خالق همه چیز است، چیزی نیافریده است که خیر نباشد.

اما آگوستین اهل هیپو با الاهیات دوگانه‌انگار به مخالفت برخاست و تقریر روشنگری از دیدگاه خویش ارائه داد که تأثیر زیادی بر تفکر غربی نهاد. اصول بنیادین در تقریر یگانه‌انگارانه آگوستین از واقعیت را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. هر چیزی که وجود دارد، وجودش مدیون خدا است. هیچ منشأ و منبع وجود دیگری وجود ندارد.

۲. هر چیزی که وجود دارد، خداوندی که خود خیر است، آنها را هم خیر آفریده است.

۳. نباید شری را که در این جهان وجود دارد، امری مثبت و واقعی و دارای حقیقت متمایز و مختص به خود تلقی کرد، بلکه باید آن را چیزی دانست که «فاقد خیر»^۳ است.

۴. خدا منشأ شرور موجود در جهان نیست، بلکه آن شرور ناشی از استفاده انسان از اختیاری است که خدا به او داده است.

1. Council of nicea

2. Synod Toledo

3. privation boni

آموزه آفرینش از دیدگاه آگوستین

آگوستین در اثر خویش تحت عنوان معنای حقیقی سفر پیدایش^۱ (۴۰۱-۴۱۵) درصدد است تا تبیینی از آموزه آفرینش به دست دهد. وی با اتکا به آنچه تفسیری قابل اعتماد از گزارشات سفر پیدایش درباره آفرینش می‌شمارد، تبیین خود را سامان داده است. آگوستین می‌گوید که خداوند همه چیز را در زمان واحدی آفرید. اما نظم آفریده شده ثابت و ایستا نیست بدین معنا که به آن قابلیت رشد عطا کرده است. وی از مثال بذر برای این فرایند استفاده می‌کند که [قابلیت‌هایی] در آن نهفته است. خداوند بذرها را (به تعبیر فنی‌تر، *rationes seminales*) یعنی صورت‌های حامل بذر) در نظم آفرینش اولیه قرارداد تا در زمان مناسب رشد و نمو کند. این بحث با *Logos Spermatikos* شباهت روشنی دارد یعنی صورت‌های حامل بذر. نویسندگان مسیحی یونانی‌زبان به‌طور گسترده‌ای برای توضیح آموزه آفرینش از این تعبیر استفاده کرده‌اند (ص ۵۴).

نویسندگان مسیحی متقدم به این نکته توجه کرده بودند که چگونه داستان آفرینش در ابتدای سفر پیدایش از زمین و آب‌هایی سخن می‌گوید که «موجودات زنده» را به وجود می‌آورند. آنها از این نکته نتیجه می‌گرفتند که خداوند به نظم طبیعی قابلیت داده است که بتواند موجودات زنده را ایجاد کند. آگوستین از این نکته بیشتر استفاده کرد. به باور وی، خداوند جهان را آفرید و آن را با مجموعه‌ای از نیروهای بالقوه که به مشیت وی در موقع مناسب به فعلیت می‌رسند، کامل کرد.

آگوستین می‌گوید که آیه ۱: ۱۲ سفر پیدایش بر این نکته دلالت می‌کند که زمین به‌تنهایی قدرت یا قابلیت ایجاد امور را به دست آورده است. کتاب مقدس بیان کرده است که زمین علت ایجاد محصولات و درختان است. بدین معنا که زمین قدرت ایجاد آنها را به دست آورده است. برخی ممکن است این‌گونه فکر کنند که خداوند انواع جدید گیاهان و حیوانات را بر طبق الگوی از پیش طراحی شده در جهانی که قبلاً وجود داشته، آفریده است.

آگوستین این تصور را با شواهد کلی کتاب مقدس ناسازگار شمرده و آن را رد کرده و می‌گوید خداوند در همان لحظه نخست آفریننده قابلیت‌ها برای تمام موجودات زنده (و انسان) است که بعداً پا به عرصه وجود می‌گذارند.

تفسیر آگوستین از آفرینش، فعالیت آفرینندگی خداوند را به آفرینش جهان در ابتدا محدود نمی‌سازد. وی تأکید می‌کند که خداوند با هدایت رشد مستمر جهان و بسط قابلیت‌های آن همچنان در آفرینش جهان دخیل است.

وی می‌گوید که کار خداوند در آفرینش جهان هم شامل آفرینش اولیه جهان است و هم تحولات بعدی آن. در آفرینش جهان دو لحظه / مرحله^۱ وجود دارد: یکی آفرینش آغازین جهان و دیگری روند مستمر هدایت جهان آن‌گونه که خدا می‌خواهد. بنابراین آفرینش حادثه‌ای نیست که در گذشته به اتمام رسیده است. خدا را باید حتی حالا هم در حفظ و هدایت نسل‌هایی دخیل دانست که وی آنها را به هنگام آفرینش آغازین ذخیره کرده بود. این سخن بدین معنا است که گزارش آفرینش آغازین در سفر پیدایش به وجود آمدن ماده اولیه در لحظه نخستین را توصیف می‌کند؛ ماده اولیه‌ای که منشأ علی تحولات بعدی است. گزارش دیگر سفر پیدایش توضیح می‌دهد که چگونه این امکانات علی تحقق پیدا کرده و از زمین گسترش یافته است.

اگر تمام جوانب را ملاحظه کنیم؛ دو گزارش سفر پیدایش از آفرینش روشن می‌سازد که خداوند در یک زمان همه چیزها را آفرید ولی در نظر آورد که گونه‌های مختلف موجودات زنده به تدریج در طول زمان - آن‌گونه که وی به عنوان خالق آنها می‌خواهد - پدیدار خواهد شد.

از دیدگاه آگوستین، خداوند جهان را حساب شده آفرید تا رشد و گسترش یابد. طرح کلی برای رشد و توسعه دلبخواهی نیست بلکه در چارچوب آفرینش طراحی شده است. مشیت خداوند بسط مستمر نظام آفرینش را هدایت می‌کند. تصویر آگوستین از «بذر» این نکته را دربر دارد که آفرینش نخستین در خود امکان‌هایی برای تمام انواع زنده‌ای دارد که به تناوب آشکار می‌شوند. این سخن بدین معنا نیست که خداوند جهان را غیر کامل یا ناقص آفرید زیرا «آنچه خداوند در ابتدا در علل بنیان نهاد، سپس در معلول‌ها متحقق ساخت». آگوستین روشن می‌سازد که قوانین بنیادینی که اراده خالق جهان را بازتاب می‌دهند، بر روند تحولات جهان حاکم است. «خدا قوانین ثابتی بنیان نهاده است که بر تولید انواع و کیفیات موجودات حاکم بوده و آنها را از خفا به درمی‌آورد».

آموزه خلق از عدم

مسیحیت ابتدا ریشه دواند و سپس در قرون اول و دوم در حوزه مدیترانه شرقی - کشورهای که تحت نفوذ بسیاری از فیلسوفان یونانی بودند، گسترش یافت. در یک نگاه کلی، برداشت یونانی از منشأهای پیدایی جهان را چنین می‌توان خلاصه کرد. نباید چنین پنداشت که خدا جهان را آفریده است بلکه خدا را باید معمار جهان دانست، یعنی کسی که پیش از پیدایی جهان به ماده‌ای که از پیش موجود بوده، نظم داده است. ماده قبلاً در عالم وجود داشت و نیازی به آفرینش آن نبود. جهان به شکل و ساختار مشخصی نیاز داشته است. بنابراین خدا را باید موجودی دانست که به ماده‌ای که قبلاً وجود داشته، شکل داده است. بدین سان افلاطون در یکی از گفت‌وگوهای خویش (تیمائوس) این اندیشه را گسترش داد که جهان از ماده‌ای آفریده شده است که قبل از آفرینش جهان وجود داشته و به شکل کنونی درآمده است.

بسیاری از نویسندگان گنوسی این اندیشه را مطرح و برخی الاهی‌دانان مسیحی مانند تئوفیلوس انطاکیه‌ای^۱ و یوستین شهید^۲ از آنان تبعیت کردند. آنها به نوعی به این نظریه باور داشتند که ماده از پیش موجود بوده و خدا با عمل آفرینش آن را شکل داده است. به عبارت دیگر، آفرینش، خلق از عدم نیست بلکه باید چنین گفت که همان‌طور که می‌توان یک کلبه یخی را از برف یا یک خانه را از چوب ساخت، خدا نیز با ماده‌ای که از پیش موجود بوده است، جهان را ساخته است.

بدین سان، با این استدلال که ماده ازلی غیر قابل کنترل است، می‌توان وجود شرور در جهان را تبیین کرد. با توجه به کیفیت نازل موادی که در دسترس خدا بوده است، وی گزینه‌های محدودی در آفرینش جهان در اختیار داشته است. بنابراین وجود شرور یا کاستی‌ها در این جهان را نباید به خدا نسبت داد بلکه باید به کمبودهای ماده‌ای نسبت داد که جهان از آن ساخته شده است.

اما تعارض دیدگاه فوق با آیین گنوسی به بازنگری در آن منجر شد. تا حدودی مجامع گنوسی اندیشه آفرینش از ماده ازلی را مورد تردید قرار دادند. تا حدی هم، قرائت بیش از پیش موشکافانه داستان‌های عهد قدیم از آفرینش در طرح مجدد آن تأثیر داشت. چندی از نویسندگان برجسته مسیحی در قرن دوم و سوم میلادی در واکنش به جهان‌بینی افلاطونی

گفتند که هر چیزی را باید خدا آفریده باشد. ماده، ازلی نیست و هر چیزی باید از عدم آفریده شود. ایرنائوس می‌گفت که آموزه مسیحی آفرینش خیر بودن ذاتی آن را تأیید می‌کند، تأییدی که آشکارا در تقابل با این دیدگاه گنوسی بود که جهان مادی شر است.

ترتولیان^۱ تأکید می‌کرد که خدا تصمیم گرفت تا جهان را بیافریند. لذا وجود این جهان به خودی خود مرهون اختیار و خیرخواهی خداست، نه هیچ ضرورت ذاتی‌ای که از سرشت ماده پدید آید. وجود جهان وابسته به خداست. این دیدگاه در تقابل آشکار با دیدگاه ارسطویی است که وجود جهان را متکی به چیزی نمی‌داند. نیز، این دیدگاه در تقابل آشکار با این دیدگاه بود که ساختار خاص جهان اساساً ضروری است. با این همه، در مراحل آغازین شکل‌گیری سنت مسیحی، تمام الاهی‌دانان مسیحی این نظر را نپذیرفتند. اوریگن^۲ شاید یکی از افلاطونی‌ترین نویسندگان اولیه مسیحی، به‌روشنی آموزه آفرینش از ماده ازلی را برخوردار از امتیازاتی می‌دانست.

تا پایان قرن چهارم بیشتر الاهی‌دانان مسیحی رویکرد افلاطونی را، حتی به شکل رویکردی که با اوریگن پیوند دارد، رد کرده و معتقد بودند که خدا هم خالق جهان مادی است و هم جهان معنوی. اعتقادنامه نیقیه^۳ با اعلان ایمان به خدا به عنوان «خالق آسمان و زمین» آغاز می‌شود و بدین سان آفرینش الاهی در دو قلمرو مادی و معنوی را تأیید می‌کند. در قرون وسطا یک‌بار دیگر گونه‌هایی از ثنویت، به‌خصوص در دیدگاه‌های کاتاری^۴ و آلبیگنس‌ها^۵ پدیدار شد که معتقد بودند که ماده شر است و شیاطین آن را از عدم آفریدند. شورای چهارم لاتران (۱۲۱۵) و شورای فلورانس (۱۴۴۲) در مقابل چنین دیدگاه‌هایی به‌صراحت چنین تعلیم می‌دادند که خدا جهان آفرینش نیکویی را از عدم آفرید.

لوازم آموزه آفرینش

آموزه خدای خالق چند لازمه عمده دارد که در اینجا می‌توان چند مورد از آنها را برشمرد.

۱. باید میان خدا و مخلوقات تمایز نهاد. مخلوقات به‌خودی‌خود الاهی نیستند؛ مخلوقی الاهی است که از نظر وجودشناختی از خالق خویش متمایز باشد.
- وجود خداوند ضروری است ولی نظام آفرینش امکانی است. الاهیات مسیحی از دوران‌های اولیه در برابر این وسوسه مقاومت کرده است که به تدریج آفریدگار

1. Tertullian

2. Origen

3. Nicene Creed

4. Cathari

5. Albigenses

و آفریده یکی گرفته شوند. این نکته به روشنی در نامه پولس به رومیان بیان شده است، در آغاز این نامه از گرایش به تقلیل خدا به این جهان انتقاد می شود. به نظر پولس، در نتیجه گناه، انسان به طور طبیعی تمایل دارد که «به جای آفریدگار به آفریده‌ها» خدمت کند (رومیان ۱: ۲۵). وظیفه اصلی الاهیات مسیحی در بحث آفرینش جدا ساختن خدا از مخلوقات است و در همان حال تأیید بر این نکته است که جهان آفریده خداست.

۲. آموزه آفرینش مستلزم نفوذ و اقتدار خدا بر جهان است، کتاب مقدس نیز به ویژه بر نفوذ و اقتدار خالق بر نظام آفرینش تأکید می کند. با توجه به کارکردهای خاصی که انسان‌ها در جهان دارند، بخشی از نظام آفرینش شمرده می شوند. آموزه آفرینش، انگاره جانشینی انسان در نظام آفرینش^۱ را در پی دارد، انگاره‌ای که در تقابل با مفهوم غیر دینی مالکیت انسان بر جهان^۲ است. جهان آفرینش از ما نیست بلکه ما به نیابت از خدا در آن تصرف می کنیم. تصمیم بر این شده است که ما جانشین خدا در نظام آفرینش باشیم و نسبت به چگونگی استفاده از آن مسئول هستیم. این نکته در ارتباط با دغدغه‌های زیست بومی و زیست محیطی از اهمیت بسیاری برخوردار است زیرا مبنایی نظری برای اعمال مسئولیت انسان نسبت به کره زمین فراهم می آورد.

۳. آموزه خدای خالق متضمن خیر بودن نظام آفرینش است. در سرتاسر نخستین گزارش کتاب مقدس از آفرینش با این بیان مواجه می شویم که: «و خدا دید که آن نیکو بود» (پیدایش ۱: ۱۰، ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۳۱) (تنها چیزی که «خیر نیست» تنها بودن آدم است. انسان موجودی اجتماعی آفریده شده است و بنا است که با دیگران در ارتباط باشد). دیدگاه گنوسی یا ثنوی درباره جهان به عنوان جایی که اساساً شر است، در الاهیات مسیحی جایگاهی ندارد. همان طور که پیش تر در همین بخش یادآوری کردیم، جهان حتی اگر با گناه [آدم] هبوط کرده باشد، همچنان مخلوق خوب خدا باقی خواهد ماند و می توان آن را نجات داد.

این سخن بدان معنا نیست که در حال حاضر آفرینش کامل است. مؤلفه اساسی آموزه مسیحی گناه اذعان به این نکته است که جهان از مسیری که خدا برای

1. Human stewardship of the creation

کلمه *stewardship* به معنای سریدار است و در اینجا بدین معنا است که خداوند انسان را سرایدار جهان قرار داد تا ضمن تصرف در جهان از آن مراقبت نماید. بنابراین، به نظر می رسد که مفهوم «جانشین» معادل مناسبی است. -م.

2. Human ownership of the world

آفرینش جهان تعیین کرده، فاصله گرفته است؛ یعنی جهان از مسیری که برای آن در نظر گرفته شده بود، منحرف شده است. جهان از شکوه و جلال خویش افتاده است. جهانی که مشهود ماست، همان جهانی نیست که قرار بود، باشد. وجود گناه انسانی، شرور، و مرگ نشانه‌هایی از میزان انحراف نظام آفرینش از الگویی است که برای آن طراحی شده بود. به همین دلیل، بیشتر تأملات مسیحی درباره آموزه رستگاری پیرامون نوعی بازگشت نظام آفرینش به کمال اولیه خویش است تا اهداف خدا از آفرینش جهان بتوانند تحقق یابند. همچنین با اذعان به خیر بودن نظام آفرینش می‌توان از این انتقاد تقصی جست که خدا مسئول شرور در جهان است، انتقادی که بیشتر الاهی‌دانان آن را نپذیرفته‌اند. تأکید مدام کتاب مقدس بر خیر بودن نظام آفرینش یادآور این نکته است که نیروی ویرانگر گناه در طرح خدا برای آفرینش جهان یا موافقت وی با [تأثیر] آن جایی ندارد.

۴. آموزه آفرینش آن‌گونه که سفر پیدایش شرح می‌دهد، بر آفرینش انسان بر صورت خدا دلالت می‌کند. بعداً به این نکته که برای هر اعتقاد مسیحی درباره سرشت آدمی اساسی است، با تفصیل بیشتری بحث خواهد شد (ص ۳۶۰-۳۶۲). اما این مطلب به خودی خود به عنوان جنبه‌ای از آموزه آفرینش از اهمیت بسیاری برخوردار است. «تو ما را برای خودت آفریدی و قلوب ما در تلاطم است تا اینکه آرامش خویش را در تو بیابند» (آگوستین اهل هیپو). با این عبارات، اهمیت آموزه آفرینش برای رسیدن به فهمی درست از تجربه (ص ۱۴۹-۱۵۰)، ماهیت و سرنوشت آدمی اثبات می‌گردد.

الگوهای مختلف از خدای خالق

یکی از مباحث دامن‌دار در سنت مسیحی این بوده که خدای خالق به چه شیوه‌ای دست به آفرینش زده است. چندین الگو یا شیوه درباره چگونگی آفرینش جهان مطرح شده است. هر یک از این الگوها به فهم پیچیده و غنی مسیحی از مفهوم «آفرینش» وضوح می‌بخشند.

الگوی «صدور»

نخستین نویسندگان مسیحی برای توضیح ارتباط میان خدا و جهان به نحو وسیعی از اصطلاح صدور^۱ استفاده کرده‌اند. اگرچه، افلاطون و فلوپین این اصطلاح را به کار نبرده‌اند،

بسیاری از نویسندگان دوره آبایی که با گونه‌هایی از مکتب افلاطون همدلی داشتند، اصطلاح صدور را برای بیان اندیشه‌های افلاطون مناسب و متقاعدکننده می‌دانستند. تصویری که بر رویکرد نویسندگان دوره آبایی غلبه دارد، تصویر نور یا حرارتی است که از خورشید یا یک منبع بشری مانند آتش ساطع می‌گردد. این تصویر از آفرینش که در اعتقادنامه نیقیه با عبارت «نور از نور» بدان اشاره شده است، این نکته را القا می‌کند که آفرینش جهان را می‌توان سرریز شدن انرژی خلاق خداوند دانست. دقیقاً همان‌طور که نور از خورشید ساطع می‌گردد و طبیعت آن را بازمی‌تاباند، نظام آفرینش نیز از خدا ساطع می‌شود و سرشت الاهی آشکار می‌گردد. طبق این تصویر، ارتباطی اندام‌وار و طبیعی بین خدا و آفرینش وجود دارد.

اما این تصویر نقطه‌ضعف‌هایی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. نخست اینکه، ساطع شدن نور از خورشید یا حرارت از آتش غیر اختیاری و نه از سر آگاهی است. اما سنت مسیحی مدام بر این نکته اصرار می‌کند که آفرینش جهان بر تصمیم پیشین خدا استوار است [که توأم با آگاهی و اختیار اوست] لذا تصویر صدور از آفرینش به قدر کافی نمی‌تواند این نکته را بیان کند.

نقطه‌ضعف دوم این تصویر، که در واقع، نتیجه طبیعی نقطه‌ضعف نخست است، به ماهیت نامتشخص‌وار این الگو از خداوند ارتباط پیدا می‌کند. خدای متشخص که بیان‌گر نوعی تشخص در خود عمل آفرینش و آفرینش‌های بعدی است، با تصویر صدور رسانده نمی‌شود. با این حال، این الگو به روشنی ارتباط وثیقی را بین خالق و نظام آفرینش ترسیم کرده و این انتظار را ایجاد می‌کند که باید بهره‌ای از هویت و سرشت خالق در آفریده‌ها یافت شود. بنابراین انتظار می‌رود که جمال و زیبایی خدا که در الاهیات قرون وسطا از اهمیت خاصی برخوردار بود و دوباره در نوشته‌های اخیر هانس اورس وان بالثازار^۱ اهمیت یافته است، در سرشت مخلوقات انعکاس یافته است.

الگوی «ساختن»

بسیاری از فقرات کتاب مقدس (به عنوان مثال مرزامیر ۱: ۱۲۷) خدا را سازنده ماهری توصیف کرده است که به طرز حساب شده‌ای جهان را ساخته است. این تصویرپردازی از

1. Hans Urs von Balthasar

قوت برخوردار است و انگاره‌هایی مانند هدف، طرح، نقشه و قصد حساب شده را برای آفرینش القا می‌کند. اهمیت این تصویر از آفرینش در این است که هم به خالق و هم به مخلوقات توجه کرده است. این تصویر، علاوه بر اینکه مهارت خالق را توضیح می‌دهد، این امکان را هم فراهم می‌آورد تا زیبایی و نظم موجود در آفرینش را از جهت ماهیت خود آفرینش و خلاقیت و دقت خالق جهان بفهمیم.

اما این تصویر از آفرینش نقصی دارد که با نکته‌ای که در گفت‌وگوی افلاطون، تیمائوس، مطرح شده است، ارتباط پیدا می‌کند. در این تصویر، آفرینش متضمن ماده ازلی دانسته شده است. لذا آفرینش شکل دادن خاص به چیزی شمرده شده است که قبلاً وجود داشته است. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، این تصویر از آفرینش تا حدی با آموزه خلق از عدم ناسازگار است. به نظر می‌رسد که تصویر خدای سازنده بر این دلالت دارد که جهان از تجمع موادی به وجود آمده است که از پیش در دسترس بوده است و به همین جهت، به وضوح، با مفهوم خلق از عدم ناسازگار است.

اما به رغم این مشکل، همان‌طور که ویژگی یک هنرمند در اثر هنری وی تبلور می‌یابد با این الگو نیز ویژگی آفرینندگی خدا، به یک معنا، در جهان طبیعی ظهور پیدا کرده است، این تصویر از آفرینش به خصوص، انگاره «نظم‌بخشی» یعنی اعطای ویژگی یا ساختار خاصی به ماده ازلی را به روشنی تأیید می‌کند. هر تصویر پیچیده دیگری از آموزه «آفرینش» در بافت مسیحی می‌تواند ارزشمند باشد ولی به یقین، باید برخوردار از مؤلفه اساسی نظم‌بخشی باشد؛ مؤلفه‌ای که در داستان‌های عهد قدیم درباره آفرینش از اهمیت خاصی برخوردار است.

الگوی «هنری از آفرینش»

بسیاری از نویسندگان مسیحی در دوره‌های گوناگونی از تاریخ مسیحیت با مقایسه آفرینش جهان با یک اثر هنری از آفرینش جهان به عنوان «کاردستی خدا»^۱ سخن گفته‌اند؛ زیرا یک اثر هنری هم به خودی خود زیباست و هم تشخیص خالق آن را نشان می‌دهد. همان‌گونه که پیش‌تر متذکر شدیم (ص ۳۲۸)، بیان هنری از آفرینش به‌ویژه در آثار جانائاتان ادواردز^۲ الهی‌دان آمریکای شمالی در قرن هجدهم، به خوبی بیان شده است.

بیان هنری از آفرینش بسیار مفید است بدان جهت که نقیصه دو تصویر فوق یعنی توصیف نامتشخص آنها از خداوند را جبران می‌کند.^۱ تصویر خدا به عنوان یک هنرمند تصویری موجودی متمشخص از وی در آفرینش امور زیبا را القا می‌کند. یک بار دیگر، باید نقیصه‌های پنهان این الگو را یادآوری کرد؛ مثلاً، این الگو از آفرینش به‌راحتی می‌تواند به آفرینش جهان از ماده ازلی بینجامد، درست مانند یک مجسمه‌ساز که از تراشیدن تخته‌سنگی که از پیش وجود داشته است، تندیس را می‌سازد. اما همان‌طور که یک نویسنده یا یک آهنگ‌ساز [بدون مواد پیشین] رمانی را می‌نویسد یا هارمونی را می‌آفریند، این الگو از آفرینش نیز دست‌کم، امکان تفکر دربارهٔ خلق از عدم را در اختیار ما می‌گذارد. دورتی. ال. سیرس^۲ (۱۸۹۳-۱۹۵۷) به گونهٔ خلاقانه‌ای این الگو را در کتاب ذهن صانع^۳ (۱۹۴۱) خویش بسط داده است. وی مشابهاتی را میان آفرینش خداوند و نگارش کتاب توسط یک انسان طرح کرده است. همچنین، این الگو از خدا علاوه بر اینکه ما را ترغیب می‌کند تا در جست‌وجوی تصویری خود-بیانگر از خدا در آفرینش باشیم، به الاهیات طبیعی اعتباری الاهیاتی می‌بخشد (بنگرید به ص ۳۱۸). نیز، پیوندی طبیعی میان «بیانی هنری» از آفرینش و مفهوم بسیار مهم «زیبایی» وجود دارد.

آموزه آفرینش و رویکردهای مسیحی به محیط زیست

در دهه‌های پایانی قرن بیستم، به این رویکرد توجه روزافزونی شد که ارزش جهان را باید در پرتو نگاه انسان‌ها سنجید. برخی نویسندگان گفته‌اند که رویکرد استعمارگراییانه به طبیعت که ویژگی بارز قرن بیستم است، نتیجهٔ طبیعی آموزه مسیحی آفرینش است. نمونه آشکار این رویکرد در مقاله (۱۹۶۷) تأثیرگذار لین وایت جی آر^۴ (۱۹۰۷-۱۹۸۷)، تاریخ‌دان، مشاهده می‌کنیم. وی می‌گوید که وجود نگاهی مسیحی-یهودی دربارهٔ انسان که بر جهان آفرینش سیطره داشته است یا از اعتباری زیادی برخوردار بوده است، به این دیدگاه انجامیده است که طبیعت به وجود آمده است تا در خدمت نیازهای انسان

۱. البته، الگوی خدای سازنده نیز بر تصویر خدای انسان‌وار استوار است و به نظر می‌رسد که تنها الگوی «صدور» بر تصویر خدای ناانسان‌وار مبتنا دارد. -م.

2. Dorothy L. Sayers

3. *Mind of the Maker*

4. Lynn White JR.

باشد. بدین سان، چنین نگاهی به رویکرد شدیداً استثمارگرایانه به طبیعت مشروعیت داده است. وایت می‌گوید که در بحران زیست‌محیطی جدید، بار اصلی تقصیر بر عهده مسیحیت است.

وایت به‌خصوص، می‌گفت که در شرح آموزه آفرینش سفر پیدایش (۱: ۲۶-۲۷)، از انگاره «صورت خدا» به عنوان مستمسکی برای توجیه سوءاستفاده انسان از منابع جهان استفاده شده است. به همین جهت، مسیحیت را باید در پیدایی بحران محیط زیست مقصر دانست. او می‌گوید که از آنجا که سفر پیدایش به سیطره انسان بر جهان آفرینش مشروعیت داده است، به سوءاستفاده از آن منجر شده است. مقاله وایت به‌رغم جنبه به‌ظاهر الاهیاتی و تاریخی آن، تأثیر عمیقی بر شکل‌دهی به رویکردهای علمی دربارهٔ مسیحیت به‌طور خاص و دین به‌طور عام داشت.

به مرور زمان، ارزیابی‌ها از مقاله وایت که از داده‌های فراوانی برخوردار بودند، بر سخن وی چیره شدند. امروزه، به این نکته اذعان شده است که استدلال وایت به‌جداً مخدوش است. مطالعه دقیق متن سفر پیدایش روشن می‌سازد که مضامینی مانند «انسان به مثابه جانشین خداوند در امر آفرینش» و «انسان به عنوان شریک خدا» بهتر از آن متن فهمیده می‌شود تا مضمون انسان به مثابه سرور آفرینش. آموزه آفرینش نه تنها مخالفتی با محیط زیست ندارد، بلکه اهمیت مسئولیت انسان در برابر آن را تأیید می‌کند.

داگلاس جان هال، الاهی‌دان کانادایی که پیش‌تر از وی یاد کردیم، در پژوهش بسیار معروفی تحت عنوان تصویری از خدا، تسلط [بر جهان] به مثابه جانشینی^۱ (۱۹۸۶) تأکید کرد که صرف‌نظر از نوع تفسیری که ممکن است از این مفهوم در یک بافت غیردینی شود، باید به‌خصوص مفهوم «تسلط انسان بر جهان» را طبق مفهوم «جانشینی» فهمید. به زبان ساده، عهد قدیم جهان آفرینش را دارایی انسان می‌داند و مسئولیت مواظبت و اداره آن با او است. به‌رغم اختلاف روشنی که ادیان دیگر در نوع تأکید و استدلال درباره این موضوع با یکدیگر دارند، مشابه همین تفکر را می‌توان در آنها هم یافت. اعلامیه آسیسی (۱۹۸۶) دربارهٔ اهمیت زیست‌بومی دین را می‌توان نشانه‌ای بر اذعان بر این نکته مهم دانست.

1. *Imaging God, Dominion as Stewardship*

بنابراین آموزه آفرینش می‌تواند مبنای نوعی اخلاق قرار گیرد که به محیط زیست حساسیت دارد. در دهه‌های پایانی قرن بیستم، کالون بی. دویت^۱ طرفدار حفظ محیط زیست، می‌گوید که به آسانی می‌توان در داستان‌های کتاب مقدس که آموزه مسیحی آفرینش را منعکس می‌کند، چهار اصل اساسی زیست محیطی را تشخیص داد:

۱. «اصل مراقبت از زمین»: همان‌طور که خالق از انسان نگهداری و مراقبت می‌کند،

انسان نیز باید از آفریده خالق نگهداری و مراقبت کند.

۲. «اصل سبت»: باید به جهان آفرینش این فرصت داده شود تا خود را پس از

استفاده انسان از منابع آن بازسازی کند.

۳. «اصل ثمردهی»: از ثمربخش بودن جهان آفرینش باید استفاده کرد نه اینکه آن را

تابود کرد.

۴. «اصل [امکان] تحقق ظرفیت‌های جهان و محدودیت‌های آن»: با توجه به

حد و مرزهایی که در این جهان گذاشته شده و باید رعایت گردد، محدودیت‌هایی

هم برای نقش انسان در جهان آفرینش وجود دارد.

یورگن مولتمان^۶ که پیش از این درباره علاقه‌اش به کاربرست‌های دقیقاً الاهیاتی درباره

جامعه، سیاست و موضوعات مرتبط با محیط زیست سخن گفتیم، در مقاله خویش (۱۹۸۵)

تحت عنوان خدا در جهان آفرینش^۷ می‌گوید که سوءاستفاده از جهان بازتاب‌پیدایی فن‌آوری

است و به نظر می‌رسد که ارتباط اندکی با تعلیمات مسیحی داشته باشد. به علاوه، او چنان بر

حضور خدا در آفرینش از طریق روح القدس تأکید می‌کرد که می‌توان گفت دست‌درازی به

آفرینش نوعی توهین به خدا است. براساس این تحلیل، مولتمان می‌تواند دفاعی عمیقاً

تئلیشی از اخلاق محیط زیست ارائه کند که به طرز خاصی مسیحی است.

نظریه عدل الاهی: مسئله شرور

وجود شرور در جهان مسئله‌ای اساسی است که با آموزه خدا ارتباط پیدا می‌کند. چگونه

می‌توان وجود شرور یا درد و رنج در جهان را با اعتقاد مسیحی درباره خیرخواهی خدا

1. Galvin B. Dewitt

2. Earth keeping principle

3. Sabbath principle

4. Fruitfulness principle

5. Fruitfulness and limits principle

6. Jurgen Moltmann

7. God in Creation

سازگار ساخت؟ خدایی که این جهان را آفریده است. مسئله شرور در سنت مسیحی را می‌توان در یک استدلال چهار مرحله‌ای ارائه کرد:

۱. خداوند خیرخواه است. ۲. خدای خیرخواه باعث درد و رنج یا شرور نیست. ۳. اما درد و رنج و شرور در جهان آشکار است. ۴. بنابراین خدای خیرخواه وجود ندارد.
- گزاره چهارم را هم می‌توان یا بدین‌گونه تفسیر کرد که خدایی وجود ندارد یا خدای خیرخواهی وجود ندارد.

برخی رویکردها به نظریه عدل الهی - تعبیری فنی که به‌طور گسترده‌ای برای اشاره به دفاع عقلانی از خیرخواه بودن یا وجود خداوند در مواجهه با وجود شرور یا درد و رنج در جهان به کار می‌رود - بر تعریف دوباره مقولاتی استوار است که مشکل شرور به مدد آنها بیان شده است. مثلاً در ابتدا ممکن است چیزی شر به نظر آید ولی با بررسی دقیق‌تر روشن شود که آن چیز می‌تواند باعث خیری گردد که در آغاز گمان نمی‌رفت. رویکردهای دیگر در جست‌وجوی کشف تأثیر متقابل میان خیرخواهی و شرور هستند. چیزی که خیر است، اگر از آن سوءاستفاده شود یا نابجا به کار رود، به شر می‌انجامد. این نکته بر برداشت سستی از اختیار توجه کرده است که به مدد آن مسئله شرور را حل می‌کنند.

طبق این برداشت، شرور نتیجه سوءاستفاده انسان از اختیار خدادادی وی شمرده شده است. راه حل دیگر این است که بگوییم خیر تنها در نهایت در بستری می‌تواند پدید آید که شرور در آن حضور داشته باشد - استدلالی که در کانون نظریه عدل الهی جان هیک یعنی «وادی پرورش روح» قرار دارد و در مباحث بعد بدان خواهیم پرداخت.

در زیر برخی گزینه‌ها در سنت مسیحی را بررسی کرده و ارزیابی مختصری از امتیازات آنها ارائه می‌کنیم.

ایرنائوس اهل لیون (۱۳۰-۲۰۰)

ایرنائوس مؤلفه‌ای اساسی در تفکر آبابی یونان را معرفی می‌کند، مؤلفه‌ای که سرشت آدمی را قابلیت رشد (بالقوگی) وی و نه فعلیت کامل او می‌داند؛ یعنی انسان‌ها با قابلیت‌های معینی برای نیل به مرحله کمال آفریده شده‌اند. اما اگر بناست انسان‌ها تصمیم‌های واقعاً آگاهانه‌ای در زندگی خویش بگیرند، قابلیت‌های آنها برای رسیدن به خدا نیازمند تماس و مواجهه با خیر و شر است. این سنت تمایل دارد تا جهان را یک «وادی ساختن روح» بداند

(این تعبیر از جان کیتس^۱ شاعر انگلیسی گرفته شده است) و مواجهه با شر در این وادی پیش شرط ضروری رشد و ترقی معنوی شمرده می‌شود.

خدا بشر را حاکم بر زمین و همه آنچه در آن بود، قرار داد[...]. با این همه، این حاکمیت تنها هنگامی تحقق یافت که بشر به مرحله بلوغ خویش نایل شده بود[...]. اما بشر چیزی جز کودکی ضعیف و خام نبود. انسان باید رشد می‌کرد و به بلوغ کامل نایل می‌گشت[...]. خدا مکانی را برای او فراهم آورد که بهتر از این جهان بود... بهشتی چنان زیبا و نیک که کلمه خدا مدام در آن قدم می‌زد و با بشریت سخن می‌گفت؛ در ذهن خویش آینده را این‌گونه ترسیم می‌کرد که با انسان‌ها زندگی می‌کند و سخن می‌گوید، با انسان‌ها شریک است و صداقت را به آنها یاد می‌دهد. اما بشریت هنوز در مرحله کودکی خود بود و فکر او هنوز کاملاً پخته نبود و بنابراین فریبکاران او را به آسانی از راه به در کردند.

این دیدگاه کاملاً در نوشته‌های ایرناتوس بسط نیافت ولی در دوره جدید این دیدگاه مفسر توانایی پیدا کرد، فیلسوف بریتانیایی دین جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲) مؤثرترین و نافذترین مفسر این رویکرد شمرده می‌شود. هیک در کتاب شر و خدای محبت^۲ (۱۹۶۶) تأکید می‌کند که انسان‌ها ناقص آفریده شده‌اند. انسان‌ها برای آنکه آن‌گونه شوند که خدا می‌خواهد، باید به این جهان بیایند. خدا انسان‌ها را نه موجوداتی ماشینی بلکه افرادی آفریده است که قادرند آزادانه در برابر خدا مسئولیت بپذیرند. اگر انتخاب واقعی میان خیر و شر میسر نبود، فرمان کتاب مقدس به اینکه «خیر را انتخاب کن» بی‌معنا بود. لذا وجود خیر و شر در ایجاد تحولی معنادار و آگاهانه در انسان‌ها ضروری است.

روشن است که این استدلال به‌ویژه به خاطر تأکیدی که بر اختیار انسان دارد، جالب است. همچنین این استدلال از پشتوانه تجربه بسیاری از مسیحیان برخوردار است که دریافته‌اند که لطف و محبت خدا را در شرایطی می‌توان با عمق بیشتری حس کرد که آکنده از درد و رنج باشد. اما به‌ویژه به یکی از جنبه‌های این رویکرد انتقادهایی وارد شده است. اعتراضی که بیشتر مطرح می‌شود، آن است که این رویکرد با اختصاص نقشی مثبت برای شرور در اهداف خدا منزلتی برای آنها قائل شده است. اگر رنج صرفاً وسیله پیشرفت در تحول معنوی انسان است، از حوادثی - مثل حادثه هیروشیما و آشویتس - که بسیاری از

1. John Keats

2. *Evil and the God of Love*

انسان‌ها را از میان بُرد، چه بهره معنوی‌ای برده‌ایم؟ از نظر منتقدین، این دیدگاه، ظاهراً تسلیم در برابر شرور در جهان را ترغیب می‌کند، بی‌آنکه هدایت یا مشوقی اخلاقی ارائه دهد تا بتوان در برابر آنها مقاومت یا بر آنها غلبه کرد.

آگوستین اهل هیپو (۳۵۴-۴۳۰)

آگوستین رویکرد متمایزی را برگزید که تأثیر عمده‌ای بر سنت الاهیاتی غرب نهاد. در قرن چهارم مسئله شرور و درد و رنج در جهان مشکلاتی را پدید آورده بود که به تدریج به معضلی الاهیاتی بدل شد. آیین گنوسی که مانویت شکل متفاوتی از آن است و آگوستین در جوانی شیفته آن بود، در تبیین وجود شر در جهان هیچ مشکلی نداشتند. از دیدگاه گنوسی‌ها، پیدایش شرور در جهان به خاطر ماهیت اساساً شرّخیز ماده است. تمام هدف از نجات انسان رهایی وی از جهان مادی است که منشأ شرور است و توجه به ساحتی معنوی است که ماده آن را آلوده نساخته است.

همان‌طور که پیش‌تر یادآور شدیم، جنبه محوری بسیاری از نظام‌های گنوسی انگاره صانع عالم^۱ است - یعنی نیمه‌خدا/ایزدکی که مسئول ایجاد جهان از ماده‌ای ازلی در شکل کنونی آن است. وضعیت اسف‌انگیز جهان ناشی از نواقص این ایزدک است. بنابراین، خدای رهایی‌بخش موجودی کاملاً متمایز از این ایزدک شمرده می‌شود که جهان را آفریده است. اما آگوستین نمی‌توانست این رویکرد را بپذیرد. این رویکرد ممکن است راه‌حلی کارآمد برای مسئله شرور عرضه کند ولی هزینه معرفتی بسیار زیادی دارد. از دیدگاه آگوستین آفرینش و رستگاری کار خدای واحد و یکسانی است. بنابراین محال است بتوان شرور را به مخلوقات نسبت داد؛ زیرا این دیدگاه فقط تقصیر را متوجه خدا می‌کند. از دیدگاه آگوستین، خدا جهان را خیر آفرید؛ بدین معنا که جهان از پلیدی‌ها مبرا بود. در این صورت، شرور از کجا پدید می‌آیند؟ در اینجا نظر اساسی آگوستین این است که شرور نتیجه مستقیم سوءاستفاده انسان از اختیار خویش است. خدا انسان را در انتخاب خیر و شرّ آزاد آفرید ولی متأسفانه آدمی شرّ را برمی‌گزیند و در نتیجه جهان آلوده به شرّ می‌شود.

اما این دیدگاه، همان‌طور که آگوستین خود بدان توجه داشته است، واقعاً مسئله شرور را حل نمی‌کند. اگر هیچ شرّی در جهان برای برگزیدن وجود نمی‌داشت تا آدمی آن را برگزیند،

چگونه انسان‌ها می‌توانستند شر را برگزینند؟ اگر بنا بود شرور در دسترس انتخاب انسان قرار گیرد، باید یکی از گزینه‌های مطرح در این جهان باشد که آدمی بتواند آن را انتخاب کند. لذا، آگوستین منشأ شر را در وسوسه‌ای یافت که شیطان به مدد آن آدم و حوا را از اطاعت خالقشان دور ساخت. به گفته وی، در این صورت خدا را نمی‌توان مسئول شرور در جهان دانست.

با این حال مسئله شرور هنوز هم حل نشده است؛ زیرا اگر خدا جهان را خیر آفرید، شیطان از کجا آمده است؟ آگوستین گامی دیگر به عقب برداشت تا بتواند منشأ شرور در جهان را بیابد. شیطان فرشته هبوط کرده‌ای است که در ابتدا مانند فرشته‌های دیگر نیک آفریده شد ولی وسوسه شد تا شبیه خدا بشود و گمان کرد که بالاترین مقام و منزلت را دارد. در نتیجه، در برابر خدا عصیان کرد و عصیانش به جهان سرایت کرد. اما منتقدین آگوستین می‌پرسند که چگونه یک فرشته خوب می‌توانست به چنان فرشته بدی تبدیل شود؟ ما چه توجیهی برای هبوط اولیه آن فرشته داریم؟ و در اینجا، به نظر می‌رسد که آگوستین به سکوت وا داشته شده است.

کارل بارت (۱۸۸۹-۱۹۶۸)

کارل بارت با ناخشنودی از رهیافت‌های موجود درباره مسئله شرور، به تأمل اساسی پیرامون کل این موضوع پرداخت. بارت که به‌خصوص به رهیافت کلیسای اصلاح شده به موضوع مشیت الهی تعلق خاطر داشت، معتقد بود که ریشه اشکال الاهیاتی در مسئله شرور در ارتباط با مفهوم قدرت مطلق خدا شکل گرفته است. وی می‌گفت که آموزه کلیسای اصلاح شده درباره مشیت الهی در عمل از آموزه مشیت الهی در آیین رواقی قابل تفکیک نبودند (در حاشیه تذکر دادیم که بسیاری از عالمان نهضت اصلاح دینی این نکته را دقیقاً در ارتباط با نظریه تسوینگلی پیرامون مشیت الهی مطرح کردند که به نظر می‌رسد مبتنی بر آثار نویسنده رواقی سنکا^۱ است که به مراتب گسترده‌تر از «عهد جدید» است). از دیدگاه بارت، مفهوم قدرت مطلق خدا را باید همیشه در پرتو خود-انکشافی خدا در مسیح فهمید. طبق این اصل، بارت می‌گفت «به تجدیدنظر کاملی درباره کل موضوع» نیاز است. به اعتقاد وی، نظریه کلیسای اصلاح شده درباره قدرت مطلق تا حدود زیادی بر قیاسی

منطقی استوار است که از مجموعه‌ای از مقدمات درباره قدرت و خیرخواهی خدا تشکیل شده است. بارت که مسیح‌شناسی ویژگی بارز برنامه الهیاتی اوست، بر رویکردی مسیح‌شناسانه‌تر استدلال می‌کرد. بنابراین بارت در حمایت از اعتقاد به غلبه لطف الاهی بر کفر، شر و درد و رنج، مفاهیم پیشینی درباره قدرت مطلق خدا را رد کرد. اطمینان به غلبه نهایی لطف خدا مؤمنان را قادر می‌سازد تا روحیه و امیدشان را در مواجهه با جهانی که به ظاهر شر بر آن مستولی است، حفظ کنند. بارت به هنگام طرح این برداشت، آلمان نازی را در نظر داشت، اما افکارش در جاهای دیگری نیز مفید بود و می‌توان گفت افکارش در نظریه‌های عدل الاهی که ویژگی الهیات رهایی‌بخش در بیشتر سال‌های اخیر بوده است، تأثیر گذاشته است.

با این همه، یک جنبه از نظریه عدل الاهی بارت مباحث قابل توجهی را پدید آورده است. بارت شر را به مثابه Das Nichtige می‌داند یعنی نیروی اسرارآمیز «عدم» که ریشه‌های آن در چیزی است که خدا در کار آفرینش اراده نکرد. «عدم» آن چیزی است که با اراده خدا در تعارض است. Das Nichtige دشمن ناخوانده است، یک مزاحم ناخواسته به زندگی مخلوقات است. Das Nichtige «هیچ» نیست بلکه چیزی است که هر چیز دیگری را تهدید می‌کند تا به هیچ تقلیل دهد و لذا باعث تهدید اهداف خدا در این جهان می‌شود. از دیدگاه بارت، غلبه نهایی لطف خدا، این اطمینان را می‌دهد که نیازی نیست تا از «عدم» بهراسیم. اما منتقدین بارت انگاره «عدم» را سؤال‌برانگیز دانسته و وی را متهم به غلتیدن در نظریه پردازی متافیزیکی من‌درآوردی درباره موضوعی ساخته‌اند که پای‌بندی به داستان‌های کتاب مقدس درباره آن از اهمیت اساسی برخوردار است.

آلوین پلاتینگا (۱۹۳۲)

آلوین پلاتینگا فیلسوف معرفت‌شناسی اصلاح شده، بیشتر به پرسش‌هایی توجه کرده است که از وجود شرور در جهان برمی‌خیزد. پلاتینگا در پاسخ به این پرسش‌ها «دفاع مبتنی بر اختیار» را ارائه کرده است که در سنت مسیحی عمیقاً ریشه دوانده است. این دفاع را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. اختیار از نظر اخلاقی مهم است. این سخن بدین معناست که جهانی که در آن انسان‌ها برخوردار از اختیارند برتر از جهانی فرضی است که انسان‌ها در آن فاقد اختیارند.

۲. اگر انسان‌ها مجبور بودند که هیچ کاری جز کار خیر انجام ندهند، به معنای انکار اختیار انسان بود.

۳. خدا باید بهترین جهان ممکن را که می‌تواند، بیافریند.

۴. بنابراین از این مقدمات نتیجه می‌شود که خدا باید جهانی توأم با اختیار بیافریند.

۵. این سخن بدین معناست که اگر انسان‌ها دست به انتخاب شرّ بزنند خدا مسئول آن نیست؛ زیرا خدا تحت الزامات خودخواسته‌ای عمل می‌کند که طبق آنها نخواهد توانست انسان‌ها را به انجام کار خیر مجبور سازد.

با مرور استدلال پلانتینگا، توجه به این نکته مهم است که وی چقدر تأکید می‌کند که ما درباره [استفاده از] تعبیری مانند «قدرت مطلق» محتاط و مسئولیم. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، اگر بگوییم که خدا قادر مطلق است بدین معنا نیست که بگوییم که «خدا هر کاری را می‌تواند انجام دهد». خداوند در عمل خویش محدودیت‌های خودخواسته‌ای دارد که بازتاب سرشت و ویژگی‌های او است. پلانتینگا بارها این نکته را توضیح می‌دهد. مثلاً در مقاله «خدا، شرّ و متافیزیک اختیار»^۱ با اطمینان می‌گوید که امکان دارد که خدا نتواند هر جهانی را که منطقی‌مکن است، بیافریند. اگر استدلال پلانتینگا نقطه‌ضعفی هم داشته باشد، در بحث وی درباره قدرت مطلق خداوند نیست بلکه در تأکیدی است که بر این نکته می‌نهد که جهان توأم با اختیار انسان بر جهان بدون آن ترجیح دارد.

همفکری‌های جدید دیگر درباره شرور

پرسش از درد و رنج انسان همچنان در الاهیات جدید مطرح است و نگرانی‌های ناشی از جنگ جهانی دوم و مبارزه مستمر مردم ستم‌دیده در برابر ستمکاران ضرورت و اهمیت تازه‌ای بدان داده است. از پاره‌ای رویکردها می‌توان یاد کرد که هریک از آنها از پیشینه‌ای متفاوت برخوردارند.

۱. الاهیات رهایی‌بخش با توجه خاصی که به فقرا و ستم‌دیدگان دارد (بنگرید به ص ۱۹۵) رویکرد متمایزی را درباره درد و رنج در پیش گرفته است. درد و رنج فقرا پذیرش منفعلانه درد و رنج آنها شمرده نمی‌شود بلکه نوعی مشارکت در مبارزه خدا بر ضد رنج در جهان به حساب می‌آید؛ مبارزه‌ای که مستلزم مواجهه مستقیم با

1. God, Evil, and the Metaphysics of Freedom

خود رنج است. این رویکرد را می‌توان به شکل‌های گوناگون در نوشته‌های الاهی‌دانان رهایی‌بخش آمریکایی لاتین دید.

اما عموماً تصور بر این است که قوی‌ترین تقریر از این رویکرد را می‌توان در نوشته‌های الاهیات سیاه‌پوستان به‌خصوص نوشته‌های جیمز کون^۱ یافت. طبق همین رویکرد، یعنی مبارزه علیه شرور، سلسله حوادثی مانند به صلیب کشیده شدن عیسی و برخاستن وی تفسیر می‌شود و اعتقاد بر این است که مبارزه علیه شرور ما را به معرفت به پیروزی نهایی خدا بر همه رنج‌ها و اسباب آنها هدایت می‌کند. در نوشته‌های مارتین لوتر کینگ^۲، به‌ویژه مرگ شزد در ساحل دریا،^۳ او نیز می‌توان مضامین مشابهی دید.

۲. الاهیات پوشی ریشه‌های درد و رنج آدمی و شرور این جهان را در محدودیت اساسی‌ای می‌دانند که در قدرت خداوند وجود دارد (ص ۴۲۸). خداوند استفاده از قدرت خویش برای اجبار انسان‌ها را کنار نهاد و تنها قدرت بر ترغیب آنها را برای خود نگه داشت. ترغیب وسیله‌ای برای اعمال قدرت شمرده می‌شود که در برتو آن حقوق و آزادی دیگران رعایت می‌گردد. خدا موظف است هر جنبه‌ای از این فرآیند را ترغیب کند تا به بهترین شیوه ممکن عمل کند. اما هیچ تضمینی نیست که ترغیب خیرخواهانه خدا به نتیجه مطلوب بینجامد. این فرآیند به هیچ‌وجه مجبور نیست تا از خدا اطاعت کند.

خداوند برای مخلوقات خیر می‌خواهد و در کار خویش بهترین مصالح آنها را در نظر می‌گیرد. اما از گزینه اجبار برای انجام اراده خویش نمی‌تواند استفاده کند. در نتیجه، خدا نمی‌تواند مانع تحقق برخی امور شود. جنگ‌ها، قحطی‌ها و قتل‌عام‌ها چیزهایی نیستند که خواست خدا باشند، اما به خاطر محدودیت اساسی در قدرت خدا، چیزهایی هم نیستند که خدا بتواند مانع آنها گردد. بنابراین خدا مسئول شرور جهان نیست؛ به هیچ‌وجه، نه می‌توان گفت که خدا تمایل به وجود شرور داشته یا تلویحاً وجود آنها را پذیرفته است. محدودیت‌های متافیزیکی‌ای که بر خدا حاکم است به گونه‌ای هستند که از هر نوع دخالت در نظم طبیعی در امور جهان ممانعت می‌کنند.

1. James Cone

2. Martin Luther King

3. Death of Evil upon the Seashore

۳. در مباحث اخیر پیرامون درد و رنج آدمی در جهان مسیر دیگری نیز شکل گرفت که متکی به مفاهیم عهد قدیم است. نویسندگان یهودی، از قبیل الی ویزل،^۱ (۱۹۲۸) دست‌کم با نشانه‌هایی که از باور به خیرخواهی‌های اساسی خدا در اختیار دارند، به فقرات متعددی از عهد قدیم اشاره می‌کنند که به وجود شرور و درد و رنج در جهان اعتراض می‌کنند. برخی از نویسندگان مسیحی مانند جان روت^۲ این رویکرد را پی گرفتند. جان روت این رویکرد را «نظریه عدل الاهی مبتنی بر اعتراض»^۳ می‌نامد. این اعتراض واکنش مؤمنانه و از سر اعتماد متدینان به خداوند در مواجهه با تردیدها و دلواپسی‌هایشان درباره وجود و اهداف خدا در جهان است.

روح القدس

آموزه روح القدس قابلیت آن را دارد تا یک فصل کامل بدان اختصاص داده شود. این آموزه تا مدت‌ها به مثابه سیندرلای^۴ تثلیث بود. آن دو خواهر دیگر یعنی خدای پدر و خدای پسر در مباحث الاهیاتی حضور داشتند اما روح القدس همواره عقب می‌ماند. اما اکنون دیگر چنین نیست. پیدایی جنبش کاریزمایی (بنگرید به ص ۱۷۹) در درون تقریباً کلیساهای عمده مسیحی این اطمینان را ایجاد کرد که روح القدس به‌طور مشهودی در برنامه الاهیاتی آنها مطرح شده است. تجربه جدید درباره واقعیت و قدرت روح القدس تأثیری اساسی بر مباحث الاهیاتی درباره شخص روح القدس و کاروی نهاده است.

الگوهای گوناگون درباره روح القدس

«خدا روح است» (یوحنا ۴: ۲۴). اما این تعبیر چه چیز درباره خدا به ما می‌گوید؟ در زبان انگلیسی برای ترجمه کلمه عبری Ruach دست‌کم، سه معادل «نفخه (باد)»،^۵ «نَفَس»^۶ و «روح»^۷ به کار می‌رود. این کلمه مهم عبری دارای معنای عمیقی است و همین نکته سبب

1. Elie Wiesel

2. John Roth

3. Protest theodicy

۴. نویسنده کوشیده تا با استفاده از نوع ارتباط سیندرلا با دو دختر نامادری‌اش جایگاه آموزه روح القدس را توضیح دهد. طبق این داستان تا مدت‌ها نامادری سیندرلا به وی توجهی نمی‌کرد ولی بعداً به سیندرلا بسیار توجه شد.

5. Wind

6. Breath

7. Spirit

شده است که عملاً نتوان معادل دقیقی برای آن در انگلیسی یافت. کلمه Ruach که در سنت مسیحی به «روح» ترجمه شده است با طیفی از معانی گره خورده است که هر یک از آنها بر ارتباطات پیچیده مفهوم مسیحی روح القدس پرتو افکنده و آن را روشن می سازد.

۱. روح به عنوان نفحه

نویسندگان عهد قدیم از اینکه مبدا خدا را به سطح یک نیروی طبیعی تقلیل دهند دقت کرده اند تا خدا را با باد یکی نگیرند. با این همه، شباهتی میان قدرت باد و قدرت خدا ترسیم شده است. اگر از خدا به عنوان روح سخن بگوییم، نیروی خروشان یهوه،^۱ و قدرت اسرائیل و پویایی خدایی را به یاد می آوریم که بنی اسرائیل را از طریق باد قدرتمندی که دریای سرخ را تقسیم کرد، از مصر فرا خواند. (خروج ۱۴: ۲۱) در اینجا، مفهوم Ruach (به معنای نفحه) هم قدرت و هم هدف رهایی بخشی خدا را می رساند.

۲. روح به عنوان نفّس

مفهوم روح با زندگی پیوند خورده است. وقتی خدا آدم را آفرید، نفّس زندگی را در او دمید که در نتیجه، وی موجودی زنده شد (پیدایش ۲: ۷). تفاوت اساسی موجود زنده و مرده این است که موجود زنده نفّس می کشد و موجود مرده نمی کشد. بنابراین زندگی به نفّس کشیدن متکی است. خدا کسی است که نفّس زندگی را در کالبدهای خالی می دمد و بدانها زندگی می بخشد. خدا با دمیدن در آدم به وی زندگی داد. برداشت مشهور از دژه استخوان های خشکیده (حزقیال ۳۷: ۱-۱۴) این نکته را بیان می کند که: آیا این استخوان های خشکیده می توانند جان بگیرند؟ استخوان ها تنها زمانی می توانند زنده شوند که بدانها جان داده شود (حزقیال ۳۷: ۹-۱۰).

بنابراین الگوی خدا به عنوان روح، این نکته اساسی را بیان می کند که خدا کسی است که زندگی می بخشد، حتی کسی است که می تواند مردگان را احیا کند. لذا یادآوری این نکته مهم است که حتی اگر نقش دقیق روح القدس معلوم نشود، کلمه Ruach غالباً با کار خدا در آفرینش گره خورده است (مثلاً، پیدایش ۱: ۲؛ ایوب ۲۶: ۱۲-۱۳، ۳۳: ۴؛ مزمیر ۱۰۴: ۲۷-۳۱).

۳. روح به عنوان فرزند مندی

کلمه فنی "Charism" به «پُر شدن فرد از روح خدا» اشاره دارد. طبق این الگو، فردی که از روح خدا پُر می شود قادر به انجام وظایفی می گردد که از راه دیگر نمی تواند آنها را انجام دهد. موهبت عقل بیشتر به عنوان نتیجه عنایت روح القدس توصیف شده است (پیدایش ۴۱: ۳۸-۳۹؛ خروج ۲۸: ۳، ۳۵: ۳۱؛ تثنیه ۳۴: ۹). دعوت یک پیامبر به برخورداری وی از عنایت روح القدس متکی است (اشعیا ۶۱: ۱؛ حزقیال ۲: ۱-۲؛ میکا ۳: ۸؛ زکریا ۷: ۱۲)، عنایتی که پیام پیامبر را اعتبار می بخشد، پیامی که معمولاً به عنوان «کلمه [dabhar] خداوند» توصیف می شود.

مناقشه بر سر الوهیت روح القدس

کلیسای اولیه خود را در تبیین آموزه روح القدس متحیر می دید و از نظر الاهیاتی نمی توانست از این آموزه تبیین درخوری ارائه کند. این سخن بدین معنا نیست که روح القدس نقش برجسته ای را در کلیسای اولیه ایفا نمی کرد. مونتانوس،^۱ نویسنده قرن دوم میلادی که دوره فعالیت وی را طی سال های ۱۳۵ تا ۱۷۵ می دانند، از الاهی دانانی است که در دوره اولیه کلیسا مؤثر بوده است و به فعالیت روح القدس توجه کرده است. اندیشه های اساسی مونتانوس عمدتاً از طریق منتقدینش شناخته شده است، در نتیجه، ممکن است شناخت ما از دیدگاه های مونتانوس تا اندازه ای مخدوش باشد. اما این نکته روشن است که مونتانوس تأکید قابل توجهی بر فعالیت روح القدس در این زمان و به خصوص بر نقش روح القدس در خواب ها، مکاشفات و انکشاف های پیامبرانه دارد. حتی امکان دارد که مونتانوس خودش را با روح القدس یکی گرفته باشد و خود را منبع انکشاف الاهی بداند که به گونه دیگری در دسترس نبود. اما شواهد برای پافشاری بر این سخن روشن نیست.

فقدان نسبی مباحث عمیق درباره نقش روح القدس در سه قرن نخست میلادی از این واقعیت پرده برمی دارد که مباحث الاهیاتی بر موضوعات دیگری تمرکز یافته بوده است. از نظر نویسندگان دوره آبابی یونانی، برای آنها اموری مهم تر از آموزه روح القدس مانند مباحث مسیح شناسی و موضوعات حساس سیاسی وجود داشته است که بدانها پرداخته اند. آمفیلوخیوس اهل اکنیوم^۲ نویسنده قرن چهارم، با طرح نکته فوق خاطرنشان

1. Montanus

2. Amphilochius of Iconium

کرد که قبل از هر بحث جدی درباره وضعیت روح القدس باید مناقشه آریوسی^۱ حل و فصل گردد. تحولات الاهیاتی در کلیسای اولیه عموماً واکنشی به مباحث عمومی بود؛ هرگاه درباره یک آموزه دینی بحث جدی می شد، تبیین عقیدتی آن آموزه اجتناب ناپذیر بود.

ابتدا گروهی از نویسندگان به مناقشه درباره روح القدس پرداختند که به pneumatomachoi یا «مخالفین روح القدس»^۲ شناخته می شدند و اثوستاتیوس اهل سباسته^۳ آنها را رهبری می کرد. این نویسندگان می گفتند که نه شخص روح القدس و نه کارهای وی را نباید به عنوان شخصی که وضعیت یا سرشت الاهی دارد، تلقی کرد. در واکنش به این دیدگاه، نویسندگانی مانند آتاناسیوس^۴ و باسیل اهل قیصریه^۵ به دستورالعملی استناد کردند که تا آن زمان در غسل تعمید پذیرفته شده بود. از زمان عهد جدید (بنگرید به متی ۲۸: ۱۸-۲۰) مسیحیان به نام «پدر، پسر و روح القدس» تعمید می گرفتند.

آتاناسیوس می گفت که این مطلب لوازم جدی برای فهم و درک وضعیت شخص روح القدس دارد. وی در نامه به سرابیون^۶ اعلام داشت که عبارت رائج فوق درباره غسل تعمید روشن می سازد که روح القدس در الوهیت با پدر و پسر شریک است. این استدلال سرانجام غلبه یافت.

اما نویسندگانی آبابی از اینکه به صراحت درباره روح القدس به عنوان «خدا» سخن بگویند، تردید داشتند، زیرا این عمل را کتاب مقدس تأیید نمی کرد. همان نکته ای که باسیل اهل قیصریه تقریباً به تفصیل در رساله اش درباره روح القدس (۳۷۴-۳۷۵) درباره آن بحث کرده است. حتی تا سال ۳۸۰، گریگوری نازیانزوسی معتقد بود که بسیاری از الاهی دانان راست گیش مسیحی مطمئن نبودند که باید به روح القدس به عنوان «یک فعالیت، یک خالق، یا خدا» پردازند.

این احتیاط را می توان در بیانیه پایانی شورای قسطنطنیه در سال ۳۸۱ درباره آموزه روح القدس مشاهده کرد. در این بیانیه روح القدس نه به عنوان خدا بلکه به عنوان «خداوند و حیات بخش»^۷ یاد می شود «که از خدای پدر نشئت گرفته و همراه با خدای پدر و خدای پسر پرستش و ستایش می شود». این بیان صریح و روشن است. حتی اگر کلمه «خدا» به صراحت

1. Arian controversy

3. Eustathius of Sebaste

5. Basil of Caesarea

7. The Lord and giver of Life

2. Opponents of the spirit

4. Athanasius

6. Letter to Serapion

به کار گرفته نشده باشد، باید روح القدس را دارای همان جایگاه الوهی دانست و در ردیف خدای پدر و خدای پسر قرار داد. همان طور که مناقشه فیلوک^۱ نشان می دهد (بنگرید به ص ۲۶۸-۲۷۱)، ارتباط دقیق روح القدس و خدای پدر و خدای پسر در زمان های بعد به بحثی مستقل بدل شد.

به نظر می رسد که ملاحظات زیر در تثبیت الوهیت برای روح القدس در اواخر قرن چهارم اهمیت بسزایی داشته است. نخست اینکه، همان طور که گریگوری نازیانزوسی تأکید داشت، کتاب مقدس تمام عناوینی را که درباره خدا به کار برده شده است، به جز عنوان «نازاده»،^۲ را برای روح القدس نیز به کار برده است. گریگوری با توجه خاص به استفاده از کلمه «مقدس»^۳ برای اشاره به روح القدس، می گوید که این تقدس از یک منبع بیرونی ناشی نشده است بلکه نتیجه مستقیم سرشت روح القدس است. روح القدس باید به عنوان موجودی نگریسته شود که قداست می بخشد نه کسی که نیاز به قداست دارد.

دوم، کارکردهایی که برای روح القدس تعیین شده است، الوهیت روح القدس را ایجاد کرده است. دیدوموس نابینا^۴ (متوفی در سال ۳۹۸) یکی از نویسندگان بی شماری است که می گوید روح القدس مسئول آفرینش، احیا و تقدیس مخلوقات خدا است. با این همه، چگونه یک مخلوق می تواند مخلوق دیگر را تقدس بخشد؟ تنها اگر روح القدس جنبه الوهی داشته باشد، این کارکردها درباره وی معنا پیدا می کند. اگر روح القدس کارکردهایی دارد که برای خدا تعیین شده است، قطعاً این نکته را در پی دارد که روح القدس در سرشت الاهی شریک است. باسیل اهل قیصریه با وضوح خاصی این نکته را بیان کرده است:

تمام کسانی که به تقدس نیاز دارند، به روح القدس روی می آورند؛ همه کسانی که در جست و جوی اویند، به واسطه او حیات می یابند؛ زیرا نفس او به آنها حیاتی دوباره می بخشد و در پیگیری اهداف درست و طبیعی آنها به کمکشان می آید. او قادر به التیام عیب و نقص دیگران است و خود هیچ نقصی ندارد. او موجودی نیست که نیاز به بازسازی قدرت و توان خویش داشته باشد بلکه خود حیات را ایجاد می کند [...] ارواحی که در روح القدس جا گرفته اند و بدانها نورانیت می بخشد، خودشان معنویت پیدا می کنند و لطف و محبت خویش را برای دیگران می فرستند. همین موقعیت باعث پیدایش اوصاف زیر در آنها می گردد: علم به آینده، درک و فهم رازها و اسرار،

1. Filioque

2. Unbegotten

3. Holy

4. Didymus the Blind

شناخت امور ناپیدا در زمان حاضر، شرکت در اعطای لطف و محبت، تابعیت آسمانی، مکانی در میان فرشتگان، شادی و لذت بی پایان، جاودانگی در خدا. از دیدگاه باسیل، روح القدس مخلوقات را هم شبیه خدا می سازد و هم آنها را به مقام خدایی می رساند - تنها کسی که دارای ذات الوهی است، می تواند چنین کند. سوم، اشاره به نام روح القدس در مراسم غسل تعمید به عنوان تأییدی بر الوهیت روح القدس تفسیر شده است. غسل تعمید به نام «خدای پدر، خدای پسر و روح القدس» تحقق می یابد (متی ۲۸: ۱۹-۲۰). آتاناسیوس و دیگران می گفتند که همین نکته نزدیک ترین ارتباط را میان سه مؤلفه تثلیث ایجاد کرده است و این مطلب را ناممکن ساخته است که بگوییم خدا پدر و خدای پسر در خدایی هم ذاتند و روح القدس چیزی جز یک مخلوق نیست. مشابه همین نکته، باسیل اهل قیصریه می گفت که دستور فوق در غسل تعمید به روشنی بر جدایی ناپذیری خدای پدر، خدای پسر و روح القدس دلالت می کند. طبق دیدگاه باسیل، این همنشینی زبانی به صراحت دارای لوازم الاهیاتی قابل توجهی است. در مراحل تقریباً پایانی تحولات الاهیاتی دوره آبایی الوهیت کامل روح القدس به رسمیت شناخته شد. طبق پیشرفت منطقی آموزه ها سه مرحله تاریخی زیر را می توان تشخیص داد:

مرحله اول: به رسمیت شناختن الوهیت کامل عیسی مسیح؛

مرحله دوم: به رسمیت شناختن الوهیت کامل روح القدس؛

مرحله سوم: تدوین نهایی آموزه تثلیث، تثبیت و وضوح یافتن این بصیرت های اساسی و تعیین ارتباط متقابل میان آنها.

گریگوری نازیانزوسی که پیش تر رشد تدریجی فهم و درک ما از اسرار انکشاف خدا در طی زمان را خاطرنشان کرده بود، بعداً به این تحولات پی دریی اذعان کرد. او می گفت که به پرسش از الوهیت روح القدس نمی توان پرداخت مگر اینکه بتوان درباره الوهیت عیسی به توافق رسید.

عهد قدیم از خدای پدر به صراحت و از خدای پسر با ابهام دفاع می کند. عهد جدید آشکارا درباره خدای پسر سخن گفته است ولی درباره الوهیت روح القدس به اشاره اظهار نظر کرده است. اینک روح القدس در ما جا گرفته است و با وضوح بیشتری بر ما آشکار شده است. این نکته درست نبود که از خدای پسر به صراحت دفاع شود ولی هنوز به الوهیت خدای پدر اذعان نشده باشد. این مطلب هم درست نبود که

پیش از اینکه به (الوهیت) خدای پسر اذعان شده باشد، (الوهیت) روح القدس پذیرفته شود [...] در عوض، باید به تدریج در جهت وضوح و روشنی جایگاه هر یک از سه مؤلفه فوق تا بدانجا حرکت کنیم که نور تثلیث بدرخشد.

آگوستین اهل هیبوی: روح القدس به عنوان پیوند محبت

یکی از مهم‌ترین کمک‌ها به گسترش الاهیات روح القدس (حوزه‌ای از الاهیات که گاهی از آن به روح القدس‌شناسی^۱ یاد می‌شود) مرهون آگوستین است. آگوستین تقریباً تحت تأثیر ماریوس ویکتورینوس^۲ مسیحی شده بود که خود وی از یک زمینه کفرآمیز به مسیحیت روی آورده بود. همان‌طور که از سرودی که ویکتورینوس نگاشته است، می‌توان فهمید، او دیدگاه متمایزی دربارهٔ نقش روح القدس داشته است:

به ما کمک کن، ای روح القدس، ای حلقه واسطه بین خدای پدر و خدای پسر، هرگاه آرام می‌گیری، خدای پدری؛ هرگاه اقدام می‌کنی، خدای پسری، در پیوند دادن همه چیز در یکی، روح القدس.

اگرچه، به نظر می‌رسد که الاهیات نهفته در سرود ویکتورینوس وجه‌انگارانه است (یعنی بدعتی تثلیثی را طرح کرده است که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت بنگرید به ص ۲۵۴-۲۵۵)، اما اندیشه مهم و قابل توجهی را بیان کرده است: این اندیشه که روح القدس «حلقه واسطه خدای پدر و خدای پسر» است [patris et filii copula].

این همان اندیشه‌ای است که آگوستین پذیرفت و آن را با مهارت قابل توجهی در رساله خویش تحت عنوان دربارهٔ تثلیث گسترش داد. آگوستین بر متمایز بودن روح القدس تأکید دارد. اما به رغم این سرشت متمایز، او موجودی است که با خدای پدر و خدای پسر شریک است. پدر تنها پدر پسر است و پسر تنها پسر پدر است، اما روح القدس، روح القدس پدر و پسر است که آنها را با محبت به یکدیگر پیوند می‌دهد. آگوستین در بحث خویش دربارهٔ این موضوع، معتقد است که کتاب مقدس بر این نکته تصریح نکرده است که روح القدس محبت است ولی از آن جهت که خدا محبت است و روح القدس خداست، به طور طبیعی این نتیجه به دست می‌آید که روح القدس محبت است.

کتاب مقدس به ما یاد می‌دهد که روح القدس نه صرفاً روح پدر است و نه صرفاً روح پسر، بلکه روح هر دوی آنهاست؛ این نکته بیانگر محبت متقابلی است که به مدد آن

پدر و پسر به یکدیگر محبت می‌ورزند [...] با این همه، در کتاب مقدس گفته نشده است که «روح القدس محبت است». اگر این نکته گفته شده بود، انجام بسیاری از تحقیقات درباره روح القدس ضرورتی پیدا نمی‌کرد. در واقع، کتاب مقدس می‌گوید که «خدا محبت است» (رساله اول یوحنا ۴: ۸، ۱۶) و در نتیجه، ما را به این پرسش سوق می‌دهد که آیا پدر است یا پسر است یا روح القدس است یا خود تثلیث است که محبت است. محبت کیست؟

اگوستین روح القدس را واسطه پیوند میان پدر و پسر از یک سو و میان خدا و مؤمنان از سوی دیگر می‌داند. روح القدس موهبتی خدایی است که مؤمنان را به خدا و به مؤمنان دیگر وصل می‌کند. روح القدس پیوند میان مؤمنان را ایجاد می‌کند که در نهایت اتحاد کلیسا بر آن استوار است. کلیسا «معبد روح القدس» است که در درون آن سُکنی گزیده است. همان روح القدسی که بین پدر و پسر در خدا بودن یگانگی ایجاد می‌کند و آنها را به هم پیوند می‌دهد، مؤمنان را هم در جامعه مسیحی یکی می‌سازد.

کارکردهای روح القدس

روح القدس چه کارهایی انجام می‌دهد؟ بسیاری از الاهی‌دانان کوشیده‌اند تا خلاصه‌ای از کار روح القدس ارائه دهند. مانند این جمله کوتاه باسل اهل قیصریه: «به واسطه روح القدس ما به بهشت بازگردانده می‌شویم، به واسطه او به ملکوت آسمان برگردانده می‌شویم، به فرزندی پذیرفته می‌شویم، به ما اعتماد به نفس می‌دهد تا خدا را «پدر» بخوانیم و در موهبت مسیح شریک شویم، فرزندان نور خوانده شویم و در عظمت و شکوه ابدی سهیم باشیم». سنت مسیحی عموماً کار روح القدس را در سه حوزه گسترده مکاشفه، رستگاری و حیات مسیحی می‌داند. در زیر شواهدی اجمالی از توان روح القدس را ارائه خواهیم کرد که مسیحیت برای روح القدس در هر یک از سه حوزه فوق قائل است.

توضیح درباره مکاشفه

از دیرباز درباره نقش اساسی روح القدس در شناساندن خدا به انسان تأکیدی زیادی وجود داشته است. ایرنائوس درباره روح القدس می‌نویسد که «روح القدس کسی است که پیامبران از طریق او مطلع می‌شدند و نیاکان ما درباره خدا آموختند و درستکاران نیز به مدد او به

مسیر حق هدایت می‌شوند». همچنین، مارتین بوتسر^۱ (۱۴۹۱-۱۵۵۱) در حاشیه ۱۵۳۶ بر اناجیل می‌گوید که (مکاشفه) انکشاف خدا بدون مساعدت خدا یعنی روح القدس نمی‌تواند تحقق یابد:

پیش از آنکه به خدا ایمان بیاوریم و روح القدس آن را الهام کند، موجوداتی مادی هستیم و به همین دلیل، کاملاً ناتوان از درک و فهم هر چیزی هستیم که در ارتباط با خداست. بنابراین، حکمت و درستکاری‌ای که ما داریم، در غیاب روح القدس جهل و سایه‌ای از مرگ است.

وظیفه روح القدس این است که انسان را به سوی حقیقت خداوند هدایت کند؛ بدون روح القدس حقیقت دست‌نایافتنی باقی خواهد ماند.

نقش روح القدس در ارتباط با مهم‌ترین منبع الاهیاتی در سنت مسیحی از اهمیت خاصی برخوردار است. آموزه «الهامی بودن کتاب مقدس» این نکته را تأیید می‌کند که کتاب مقدس از طریق سرچشمه‌های خویش از اعتباری خدادادی برخوردار است. این آموزه به شکل‌های گوناگون در مسیحیت جافناده است و ریشه‌های آن در خود کتاب مقدس است. این عقیده که «هر کتاب مقدسی از الهام خداست» [Theopneustos] به گونه بسیار برجسته‌ای در کتاب مقدس آمده است (تیموتاؤس دوم ۳: ۱۶).

اما الهامی بودن کتاب مقدس در الاهیات پروتستان علاوه بر نکته فوق، برتری کتاب مقدس بر کلیسا را هم می‌رساند. در حالی که بیشتر نویسندگان کاتولیک بر این نکته اشاره می‌کنند که روند تدوین قوانین و احکام در کتاب مقدس برتری حجیت کلیسا بر کتاب مقدس را نشان می‌دهد، نویسندگان پروتستان می‌گویند که کلیسا تنها حجیتی را به رسمیت شناخت که پیش‌تر در خود کتاب مقدس آمده بود. این نکته به خوبی در اعتراف‌نامه گالیک^۲ (۱۵۵۹) آمده است.

می‌دانیم که این کتب، قانونی و معیار حقیقی ایمان ما هستند، اما، نه به جهت رضایت و موافقت کامل کلیسا بلکه به سبب شهادت و انگیزه درونی روح القدس است که ما را قادر می‌سازد تا بین کتاب مقدس و دیگر کتب کلیسایی تمایز بگذاریم، کتبی که مفید و سودمندند ولی هرگز نمی‌توانند مبنایی برای اصول ایمان ما قرار گیرند.

با این همه، تنها مکاشفه خدا نیست که به روح القدس ارتباط پیدا می‌کند بلکه عمیقاً تصور بر این است که روح القدس با واکنش آدمی نسبت به انکشاف (مکاشفه) خدا نیز سروکار دارد. بیشتر الاهی‌دانان مسیحی پیدایی خود ایمان در مؤمنان را نتیجه کار روح القدس شمرده‌اند. ژان کالون یکی از نویسندگانی است که به نقش حیاتی روح القدس در انکشاف حقیقت خدا و محکم کردن این حقیقت بر دل انسان توجه نشان داده است.

اگر بگوییم که ایمان معرفتی قطعی و تغییرناپذیر از نیک‌خواهی خدا نسبت به ما است - که از وعده نویدبخش خدا در مسیح به دست می‌آید - و روح القدس آن را هم بر اذهانمان آشکار می‌سازد و هم قلوبمان را مطمئن می‌کند. در این صورت، از ایمان تعریف درستی ارائه کرده‌ایم.

نقش روح القدس در رستگاری

در مباحث قبل این نکته را یادآوری کردیم که چگونه نویسندگانی دوره آبایی الوهیت روح القدس را با توسل به کارکردهای وی توجیه می‌کردند. بسیاری از این کارکردها مستقیماً با آموزه رستگاری ارتباط پیدا می‌کند. مثلاً، نقش روح القدس در تقدیس انسان، بدین معنا است که روح القدس انسان را شبیه خدا می‌سازد و به او جنبه الهی می‌بخشد. این نکته به‌خصوص در کلیساهای مسیحی شرقی که بر خداگونگی^۱ انسان تأکید داشته‌اند، اهمیت خاصی دارد. به‌رغم اینکه برداشت کلیسای غرب از رستگاری عمدتاً برداشتی ارتباطی است تا وجودشناختی، ولی همچنان برای روح القدس نقشی را در رستگاری انسان قائلند. لذا در نظریه کالون درباره نقش روح القدس در رستگاری انسان، وی نقش عمده‌ای را در ایجاد ارتباطی زنده میان مسیح و فرد مؤمن ایفا می‌کند.

نیروبخشی به زندگی مسیحی

از دیدگاه بسیاری از نویسندگان، روح القدس نقش بسیار مهمی در ارتباط با زندگی مسیحی، چه زندگی فردی و چه اجتماعی ایفا می‌کند. سیریل اسکندرانی^۲ (۴۴۴-۷۳۸) نویسنده قرن پنجم، یکی از نویسندگان بی‌شماری است که بر نقش روح القدس در ایجاد وحدت در کلیسا تأکید کرده است.

1. Deification

2. Cyril of Alexandria

همه ما که یک روح واحد، یعنی روح القدس، را دریافت کرده‌ایم، به بیانی دیگر، با یکدیگر و با خدا یکی شده‌ایم [...] درست همان‌طور که قدرت جسم مقدس مسیح تمام کسانی که در آنها این جسم مقدس جا گرفته است، یکی کرده است، روح واحد و تفکیک‌ناپذیر خدا که در وجود تمام ما جا دارد، ما را به سوی وحدتی روحانی هدایت می‌کند.

با این همه، هر فهم مسیحی درستی از نقش روح القدس بسیار بیشتر از نکات فوق درباره‌ی او است و دست‌کم، دو حوزه دیگر را هم دربر می‌گیرد. نخست، ایجاد تصویری واقعی از ارتباط با خدا در عبادت و پرستش فردی و جمعی است. بسیاری از نویسندگان سنتی و جدید بر اهمیت نقش روح القدس در ارتباط با عبادت، معنویت و نیایش مسیحی تأکید کرده‌اند. دیگر، ایجاد توانایی در مؤمنان در نیل به زندگی مسیحی به‌خصوص در ارتباط با اخلاق است. مارتین بوتسر گفت که اگر مؤمنان می‌خواهند احکام خدا را حفظ کنند، باید به ضرورت وجود روح القدس توجه کنند.

بنابراین، مؤمنان دیگر تحت سیطره شریعت نیستند؛ زیرا آنها روح القدس را در درون خویش دارند، روح القدسی که دقیق‌تر از شریعت به آنها هر چیزی را تعلیم می‌دهد و بدانها بسیار بیشتر از شریعت نیرو می‌بخشد تا از دستورات خدا اطاعت کنند. به بیان دیگر، روح القدس قلوب مؤمنان را به گونه‌ای برمی‌انگیزد که خودشان خواهان عمل به دستورات شریعت باشند، کاری که شریعت به تنهایی نمی‌توانست موفق به انجام آن گردد.

با این همه، زندگی مسیحی جمعی است و نه صرفاً فردی و توجه به ابعاد کلیسا شناختی^۱ کار روح القدس اهمیت دارد. بسیاری از الاهی‌دانان کاتولیک از زمان شورای واتیکان دوم (۱۹۶۲-۱۹۶۵) به بررسی نقش روح القدس در تشکیل و حفظ جامعه مسیحی و پروبال دادن به نشانه‌های آن در جهان پرداخته‌اند. کتاب تعالیم کلیسای کاتولیک از کلیسا به مثابه «جسم مسیح و معبد روح القدس» سخن می‌گوید.

روح القدس مردم را مهیا می‌سازد و با لطف به سمت آنها می‌رود تا ایشان را به سوی مسیح سوق دهد. روح القدس خدایی را که سر از خاک برآورده است، بدان‌ها نشان می‌دهد، سخن او را برای آنها بازگو می‌کند و جان‌شان را برا درک و فهم مرگ و رستاخیز وی مهیا می‌سازد.

با توجه به رشد الاهیات تبشیری که با آگاهی‌های فزاینده‌ای درباره اهمیت پیگیری آثار خداوند در فرهنگ‌ها و ادیات دیگر توأم شده است، بسیاری به کاوش درباره نقش روح القدس در جهان و هموار ساختن راهی برای تبلیغ مسیح برآمده‌اند. پس از بحث کلی درباره آموزه خدا، اینک به موضوع پیچیده‌تر آموزه تثلیث توجه می‌کنیم. آموزه‌ای که می‌کوشد تا یک رشته از بصیرت‌های برجسته مسیحی درباره خدا را بیان کند.

پرسش‌های فصل ۹

۱. «خدا خود را به عنوان خداوند منکشف می‌سازد» (کارل بارت). در این عبارت، اشاره به خدا با استفاده از زبان مذکر چه مشکلاتی را پدید می‌آورد؟ چگونه می‌توان این مشکلات را حل کرد؟ آیا فکر می‌کنید که این مشکلات محدود به ضمیر مذکر (himself) است؟ یا به «خداوند» نیز سرایت می‌کند؟
۲. بسیاری از مسیحیان از «ارتباط انسان‌وار با خدا» سخن می‌گویند، منظورشان چیست؟ این شیوه بیان، چه لوازم و دیدگاه‌های الاهیاتی را عرضه می‌کند؟
۳. «خدا هر کاری را می‌تواند انجام دهد». پاسخ شما به چنین تعریفی از قدرت مطلق خدا چیست؟
۴. چرا بسیاری از مسیحیان معتقدند که خدا درد و رنج می‌کشد؟ اعتقاد یا بی‌اعتقادی به این گزاره چه تفاوتی می‌کند؟
۵. مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره خدای به عنوان خالق جهان را تلخیص و سپس ارزیابی کنید.
۶. ویژگی‌های روح القدس چیست؟

آموزه تثلیث

آموزه تثلیث، یکی از دشوارترین جنبه‌های الاهیات مسیحی است. بسیاری از تازه‌کاران در زمینه مطالعه الاهیات، این آموزه را غامض و بغرنج می‌یابند. عده‌ای به‌طور جدی از مطالعه این آموزه پا پس می‌کشند و معتقدند که چنین مطالعه‌ای آنان را متقاعد خواهد ساخت که آموزه تثلیث مطلبی منطقاً بی‌معنی و مهمل است. بعضی دیگر نگران نقد مسلمانان بر این آموزه‌اند که بر اساس این نقد، تثلیث در حکم سه‌خدایی است. بر طبق برخی نقدهای اسلامی بر مسیحیت، در یک دین توحیدی، باور به سه خدا هم کفرآمیز است و هم بی‌معنی.

این فصل درصدد آن است که ضمن طرح این آموزه دشوار و در عین حال بسیار مهم، به‌دقت تبیین کند که چرا این آموزه یکی از جنبه‌های بنیادین تصویر مسیحیت از خداست. به دلیل دشواری این عقیده، ما بیش از حد معمول برای بررسی مبانی و خاستگاه‌های آن وقت می‌گذاریم. در پایان این بحث، امیدوار خواهید بود که نسبت به این آموزه بسیار دلگرم‌تر هستید چه از نظر اینکه چرا مسیحیان به آن معتقدند و چه از نظر شیوه‌های مختلفی که آنان برای تبیین آن رواج داده‌اند.

خاستگاه‌های آموزه مسیحی تثلیث

بسیاری از خود می‌پرسند که چگونه کلیسای مسیحی به اینجا رسید که مفهوم دور از انتظاری چون تثلیث را جزء بنیادی و اساسی تصویر خود از خدا به حساب آورد؟ ما در ابتدا برخی از تعبیر حاکی از نگرانی نسبت به این آموزه را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم و سپس به نحوه برخورد با این نگرانی‌ها می‌پردازیم.

ظاهر غیر منطقی آموزه تثلیث

توماس جفرسون^۱ (۱۷۴۳-۱۸۲۶)، سومین رئیس جمهور ایالات متحده، یکی از منتقدین اصلی الاهیات مسیحی راست‌گیش در اوایل قرن نوزدهم میلادی بود. وی شدیدترین نقدهایش را به آموزه تثلیث وارد کرد. از دید وی، این «حماقت‌های مابعدالطبیعی» مانع رشد دینی بشریت شدند و نشانه «بازگشت به چندخدایی‌اند و تنها تفاوتشان با شرک در این است که غیر قابل فهم‌تر از شرک‌اند.» بسیاری از افراد به این نقد می‌خندند اما آنان نیز این نگرانی را دارند. آیا برای نگرانی در این باب علتی جدی وجود ندارد؟ چگونه می‌توانیم درباره «تثلیث» یا «سه خدا در یک خدا» سخن بگوییم اما سخنانمان به لحاظ ریاضی و مابعدالطبیعی بی‌معنی و یاوه نباشد؟

مشکل اصلی در اینجا این است که زبان بشری نمی‌تواند حق امور فوق تجربی و متعالی را به جا آورد. زبان بشری وقتی تلاش می‌کند الوهیت را توصیف و ترسیم کند خود را تحت فشار محدودیت‌های خود می‌یابد. کلمات و تصاویر از زندگی روزمره اقتباس می‌شوند و در تلاش برای به دست آوردن شناخت و بصیرتی ارزشمند از ماهیت خدا و حفظ آن، در کاربرد جدیدی به کار گرفته می‌شوند. فهم مسیحیت از ماهیت خدا و انسان این چنین است که -ولو اینکه درست باشد- نمی‌توانیم حقیقت کامل خدا را درک کنیم. آیا ذهن بشر می‌تواند امیدوار باشد چیزی را بفهمد که نهایتاً فراتر از توانایش برای احاطه بر آن است؟ در دهه ۱۹۷۰، زمانی که مطالعه الاهیات را در دانشگاه آکسفورد آغاز کردم، یک دانشمند یسوعی به نام ادوارد جی یارنولد (۱۹۳۶-۲۰۰۲) در کمپیون هال^۲ الاهیات دوره اولیه قرون وسطا را به من درس می‌داد. یک روز در حالی که با هم به سمت اتاقش قدم می‌زدیم از جلوی نقاشی بزرگی رد شدیم که پیرمردی را در حال گفت‌وگو با یک پسر جوان در کنار ساحل به تصویر کشیده بود. درباره این نقاشی [از استاد] سؤال کردم و او داستان مشهور آگوستین اهل هیپو^۳ (۳۵۴-۴۳۰) را برایم تعریف کرد. شهرت ویژه آگوستین به دلیل رساله حجیمش به نام در باب تثلیث^۴ بود که به راز تثلیث می‌پرداخت. به گفته استاد، شاید در اواسط تألیف این رساله، آگوستین خود را در حال قدم زدن در امتداد ساحل مدیترانه واقع در زادگاهش در شمال آفریقا که با شهر بزرگ کارتاژ^۵ فاصله ندارد یافت. این اولین باری نبود

1. Thomas Jefferson

2. Campion Hall

3. Augustine of Hippo

4. De Trinitate

5. Carthage

که یک الاهی‌دان، زبان و صور خیال خود را در تلاش برای در قالب الفاظ درآوردن حقیقت والای الاهی به غایت به چالش کشیده شده و منابع فکری خود را پایان پذیرفته می‌یافت. او در حالی که در امتداد ساحل پرسه می‌زد، پسرکی را دید که آب دریا را با دستانش برمی‌دارد و به اندازه گنجایش دستانش به سوراخی که قبلاً در ماسه‌ها کنده بود می‌ریزد. آگوستین در حالی که مبهوت مانده بود دید که پسر بچه بارها این کار را تکرار کرد.

سرانجام، حس کنجکاو بر او فائق آمد. او از آن پسرک پرسید که چه کار می‌کنی؟ احتمالاً جواب او، آگوستین را بیش از پیش متحیر کرد. جوانک در حال خالی کردن آب اقیانوس و ریختن آن در گودال کوچکی بود که در ماسه داغ کنده بود. آگوستین با نگاهی تحقیرآمیز به او نگاه کرد: چگونه بهنه گسترده آب دریا را می‌توان در چنین سوراخ کوچکی جای داد؟ پسرک هم به نوبه خود با همین نگاه به آگوستین نگریست: چگونه آگوستین انتظار دارد رموز راز گسترده خدا را در الفاظ خشک و خالی یک کتاب جای دهد؟

این داستان، یکی از مضامین اصلی الاهیات و معنویت مسیحی را روشن می‌کند و آن اینکه برای توانایی بشر در درک امور مربوط به خدا محدودیت‌هایی قرار داده شده است. شناخت ما نسبت به خدا، مطابق با ظرفیت ماست. آنچنان که نویسندگان مختلف، از آگوستین تا کالون استدلال کرده‌اند، خدا کاملاً نسبت به محدودیت‌های نهاده شده بر سرشت بشری آگاه است؛ سرشتی که با این همه، خود فی نفسه آفریده الاهی است. بنا به استدلال این نویسندگان، خدا با آگاهی از محدودیت‌های ما، هم حقایق الاهی را برملا می‌کند و هم با شکل‌هایی که با توانایی‌ها و قدرت‌های محدود ما تلائم دارد وارد جهان ما می‌شود. این مطلب از نظر آگوستین ساده بود: اگر بتوانید از پس فهم چیزی برآیید آن چیز نمی‌تواند خدا باشد (*siccomprehendis non est deum*). افکار و اندیشه‌های ما درباره خدا مسلماً غیر منطقی و پریشان به نظر می‌رسند و دلیل این مطلب، دقیقاً آن است که آنچه این افکار بدان اشارت دارند و رای شناخت و فهم کامل ماست. الاهیات مسیحی از قدیم محدودیت‌های خود را می‌دانسته و کوشیده است از باورهای بیش از حد اطمینان‌بخش در برابر سر و راز پرهیز کند. با این حال، الاهیات مسیحی هرگز خود را مطلقاً تقلیل یافته به سکوت در برابر اسرار الاهی ندیده است و نیز دست و پنجه نرم کردن فکری با «اسرار» را نسبت به ایمان ویرانگر و مضر ندانسته و از آن نهی نکرده است. چارلز گور^۱ الاهی‌دان انگلیکن قرن نوزدهم، به درستی تأکید کرده است که:

زبان بشری هرگز نمی تواند به نحو رضایت بخشی حقایق الاهی را بیان کند. نوعی تمایل دائمی برای عذر تراشی درباره گفتار بشری، عنصر عظیمی از لادری گری، حس ترسناکی نسبت به اعماق دست نیافتنی موجود در ورای اندک امور معلوم، همواره در ذهن الاهی دانانی است که به هنگام تصور یا بیان خدا می دانند که گرداگرد چه امری می چرخند. به گفته پولس قدیس «ما در آینه و در چارچوب یک معما و راز می بینیم»؛ «شناخت ما، جزئی است». سنت هیلاری^۱ چنین شکایت می کند که «ما ناگزیریم به چیزی مبادرت کنیم که دست نیافتنی است، از جایی بالا برویم که نمی توانیم به آن برسیم، از چیزی سخن بگوییم که نمی توانیم آن را بیان کنیم؛ ما به جای علقه صرف نسبت به ایمان، مجبوریم مسائل عمیق دین را به مخاطرات بیان بشری واگذاریم».

یک تعریف کاملاً مناسب برای الاهیات مسیحی، «زحمت عقلانی کشیدن درباره یک سر» است - که وجود محدودیت هایی برای آنچه بدان نایل می شویم را تأیید می کند - اما معتقد است که این دست و پنجه نرم کردن عقلی، هم ارزشمند است و هم ضروری. این تعریف، دقیقاً به معنای مواجه شدن به امر آنچنان عظیمی است که ما نمی توانیم آن را به طور کامل درک کنیم و لذا باید با استفاده از ابزارهای تحلیلی و توصیفی که در اختیار داریم، نهایت تلاش خود را به کار ببریم.

تثلیث به مثابه بیانی درباره عیسی مسیح

آموزه خاص مسیحی درباره خدا، در پاسخ به سؤالی درباره هویت عیسی مسیح شکل گرفت. بسط آموزه تثلیث را اساساً با تطور مسیح شناسی مرتبط دانسته اند (ص ۵۴۰-۵۴۷، ۲۷۳-۹۰). چنان که قبلاً خاطر نشان ساختیم، اجماع آباء کلیسا بر این مطلب شکل گرفت که عیسی «هم جوهر»^۲ با خداست نه اینکه صرفاً جوهری شبیه به خدا داشته باشد.^۳ اما اگر عیسی خدا بود (در هر معنای قابل فهمی که از این واژه در نظر گرفته شود)، این امر مستلزم چه چیزی درباره تصور موجود از خدا بود؟ اگر عیسی خدا بود، آیا لازم داشت این است که دو خدا وجود داشته باشد؟ یا سزاوار این بود که درباره ماهیت خدا تجدید نظر بنیادین صورت گیرد؟ به لحاظ تاریخی می توان بر این مطلب استدلال کرد که آموزه تثلیث، پیوند تنگاتنگی

1. St Hilary

2. homoousios

3. homiousios

با بسط و تطور آموزه الوهیت مسیح دارد. هر چه کلیسا با قاطعیت بیشتر بر خدا بودن عیسی تأکید می‌کرد، بیش از پیش نسبت به تبیین نحوه رابطه مسیح با خدا تحت فشار قرار می‌گرفت. «اگر کلمه جسم نگرفته بود، یکتاپرستی یهودی با هیچ مانعی مواجه نبود» (ای. دلیو. وین‌رایت).^۱

این نکته به طور نسبتاً مفصل در کتابی مهم در الاهیات انگلیس که تاریخ آن به دهه آخر قرن نوزدهم میلادی برمی‌گردد، بررسی شده است. جان ریچاردسون ایلینگ ورث^۲ (۱۸۴۸-۱۹۱۵) (در سخنرانی‌های بامپتون^۳ در دانشگاه آکسفورد در سال ۱۸۹۴ - که به لحاظ سنتی، فرصتی برای ارائه الاهیات انگلیسی به حساب می‌آمد - به موضوع «شخص‌وارگی» خدا پرداخت. ایلینگ ورث، دو نکته اساسی را بیان کرد، که ما را هنگامی که به بررسی فشارهایی می‌پردازیم که به صورت‌بندی آموزه تثلیث منجر شده کمک خواهد کرد. اولاً، ایلینگ ورث تأکید می‌کند که می‌توان آموزه تثلیث را ناشی از تأمل درباره هویت عیسی مسیح، به ویژه آموزه تجسد، دانست:

باور به تجسد تا قرن چهارم صورت‌بندی صریح و نهایی خود را پیدا نکرد اما با این حال، مفهوم شخص‌وارگی خدا را تقویت و بر آن تأکید کرد، تحلیل عقلانی بیشتر را درباره معنای این مفهوم ضروری ساخت، و در آموزه تثلیث در وحدت بروز پیدا کرد - آموزه‌ای که به باور ما، عهد جدید و [کلام] آباء نخستین کلیسا صراحتاً بر آن دلالت دارد.

تثلیث به مثابه بیانی درباره خدای مسیحیت

در بخش قبل، متوجه شدیم که الاهی‌دان انگلیسی، جی. آر. ایلینگ ورث نشان داد که آموزه تثلیث چگونه از تلقی مشخصاً متمایز مسیحی از هویت عیسی مسیح ناشی شد. تجسد - مفهومی که در فصل ۱۱ بدان عمیق‌تر خواهیم پرداخت - صرفاً درباره عیسای ناصری نیست بلکه درباره ماهیت و خصوصیت متمایز خدایی است که در عیسای ناصری متجسد شد. از این رو، می‌توان آموزه تثلیث را کوششی برای معرفی خدایی دانست که با اینکه همچنان متعالی است، در مسیح متجسد شد - و بالاتر از این؛ اینک در معتقدان به روح القدس ساکن است.

1. A. W. Wainwright

2. John Richardson Illing Worth

3. Bampton Lectures

حال سؤال این است که این خدا کیست؟ دومین نکته مهمی که ایلینگ ورث خاطر نشان می‌سازد این است که آموزه تثلیث برخاسته از این بینش مسیحی است که خدا شخص وار است - دیدگاهی که قبلاً (ص ۳۹۸) آن را بررسی کردیم. بنا بر استدلال ایلینگ ورث، آموزه تثلیث ناشی از مذاقه درباره لوازم باور به مفهوم شخص‌وارگی خداست. به باور وی، فهم مسیحی خدای شخص‌وار، کاملاً با برداشت‌های غیر شخص‌وار از خدا متفاوت است؛ برداشت‌هایی که در بسیاری از نظام‌های فلسفی مانند نظام فلسفی ارسطو و اسپینوزا یافت می‌شود:

آموزه تثلیث، که به گونه‌ای جزم‌اندیشانه بسط یافته است، در واقع فلسفی‌ترین تلاش برای شخص‌وار تصور کردن خدا است نه اینکه صرفاً از فرآیند اندیشیدن حاصل شده باشد [...] تجسّد القاکننده آن بود؛ تجسّدی که آن را کشف جدید درباره خدا قلمداد کردند و بر اساس خطوط کلی مشخص شده در عهد جدید، آن را مورد مذاقه قرار دادند. آبای کلیسا گواه روشنی بر این مطلب هستند. آنها احساس کردند که در برابر واقعیتی قرار گرفته‌اند که اصلاً آفریده هیچ‌یک از تئوری‌های آن روز نبود، بلکه یک راز بود؛ چیزی که زمانی که منکشف شود می‌توان آن را درک کرد، اما نه می‌توان آن را فهمید و نه کشف کرد.

یا به عبارت دیگر، موضوع اصلی آموزه تثلیث، مواجهه میان اشخاص الوهی و بشری در تدبیر نجات^۱ است. بنابراین، تأکید اساسی مسیحیت مبنی بر شخص‌وار بودن خدا (که مبتنی بر گواهی کتاب مقدس به خدا و نیز تجربه مسیحیان از خدا در نماز و عبادت است) تلویحاً تثلیثی است.

چنان که ملاحظه کردیم، نقطه شروع تأملات مسیحی در باب تثلیث، گواهی عهد جدید درباره حضور و عمل خدا در مسیح و از طریق روح القدس است. به باور ایرنئوس، کل فرآیند نجات شاهد بر فعل پدر، پسر و روح القدس است. ایرنئوس از تعبیری استفاده کرد که در بحث آینده تثلیث، نقش برجسته‌ای ایفا کرد: «تدبیر نجات». واژه «تدبیر» نیاز به تبیین دارد. واژه یونانی *oikonomia* در اصل به معنای «شیوه‌ای است که بر اساس آن، امور یک شخص، نظم و سامان می‌یابد» (بر این اساس، ارتباط آن با معنای امروزی این واژه [اقتصاد] روشن می‌گردد). ایرنئوس معتقد بود «تدبیر نجات» به معنای «شیوه‌ای است که بر اساس آن، خدا نجات بشریت در تاریخ را مقدر کرده است».

در آن زمان، ایرنئوس شدیداً تحت فشار منتقدان گنوسی قرار داشت که معتقد بودند خدای خالق کاملاً از خدای منجی متمایز (و در مرتبه پایین‌تر از او) است (نگاه کنید به ص ۴۳۴-۴۳۵). روایت مرقیون از این دیدگاه بدین نحو است: خدای عهد عتیق خدای خالق است که کاملاً از خدای منجی عهد جدید متمایز است. در نتیجه، مسیحیان باید از عهد عتیق دوری بجویند و توجه خود را بر «عهد جدید» متمرکز کنند. ایرنئوس به شدت این دیدگاه را رد کرد. وی بر این نکته تأکید کرد که کل فرآیند نجات، از اولین لحظه خلقت تا آخرین لحظه تاریخ، کار یک خداست. یک تدبیر و انتظام نجات وجود داشت که در آن یک خدا که هم خالق و هم منجی بود، مشغول نجات آفریده‌ها بود.

ایرنئوس در کتاب اثبات تعالیم رسولان^۱ بر نقش‌های متمایز و در عین حال مرتبط پدر، پسر و روح القدس در تدبیر نجات تأکید می‌کرد. او اعتقاد داشت به:

خدای پدر غیر مخلوق که نامتناهی، نادیدنی، یکتا و خالق جهان است؛ این نخستین بخش ایمان راسخ ماست [...] و کلمه خدا، پسر خدا، خدای ما عیسی مسیح، [...] که در وقت مقرر، برای اینکه همه چیز را در خود گرد آورد به انسانی حاضر در میان انسان‌ها تبدیل شد به گونه‌ای که دیدنی و ملموس شد. هدف از این کار، از بین بردن مرگ، به همراه آوردن حیات و احیای دوستی میان خدا و بشر بود. و روح القدس [...] که در موقع مقرر، به شیوه‌ای جدید در سرشت انسانی ما جاری شد تا بشریت را در سرتاسر جهان و در پیشگاه الاهی جان تازه‌ای بخشد.

این عبارات، به وضوح مفهوم تثلیث تدبیر شده را تبیین می‌کند - یعنی فهم ماهیت الوهیت که در آن هر شخصی مسئول یکی از جنبه‌های تدبیر نجات است. آموزه تثلیث به هیچ وجه مطلبی بی‌معنی و برآمده از نظریه‌دازی الاهیاتی نیست، بلکه مستقیماً در تجربه پیچیده بشری از نجات در مسیح ریشه دارد و به تبیین این تجربه مربوط است.

نقدهای مسلمانان بر آموزه تثلیث

سه دین توحیدی بزرگ در جهان یعنی مسیحیت، یهودیت و اسلام در باور به وجود یک موجود متعالی واحد یعنی پروردگار و آفریننده جهان، اشتراک نظر دارند. این باور غالباً در آیه‌ای از عهد عتیق، معروف به شمع^۲ خلاصه می‌شود: «ای اسرائیل! بشنو، خدای تو خدای

واحد است» (تثنیه ۴: ۶). منتقدان مسلمان مسیحیت، معمولاً مسیحیان را به دلیل انحراف ظاهری از این تأکید بر یکتایی الاهی (که معمولاً با واژه عربی توحید به آن اشاره می‌شود) به نقد می‌کشند. طبق استدلال این افراد، این آموزه، بدعتی متأخر است که دیدگاه توحید الاهی را تحریف می‌کند و به تعلیم وجود سه خدا می‌انجامد.

گواهی قرآن نسبت به تصورات [حضرت] محمد(ص) از باور مسیحیان، آنگونه که انتظار می‌رود روشن نیست و موجب شده بعضی از مفسران مسلمان اظهار کنند که به اعتقاد قرآن، مسیحیان نوعی تثلیث را که شامل خدا، عیسی(ع)، و مریم(ع) است، می‌پرستند (مانده، ۱۱۶). هر چند، بر اساس بعضی دلایل می‌توان حدس زد که [حضرت] محمد(ص)، با اشکال بدعت‌گذاری از باور مسیحی، از جمله بیان‌های غیر راست‌گیشانه از تثلیث، در عربستان مواجه بوده است، به احتمال قوی‌تر، این آموزه کاملاً بد فهمیده شده و تصور شده است که معنای آن این است که مسیحیان یا سه خدا را می‌پرستند و یا یک خدا را که دارای سه جزء سازنده است.

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد درمی‌یابیم که این دغدغه مبتنی بر یک سوء برداشت است. مسیحیان به خدای واحد و فقط یک خدا اعتقاد دارند اما خدایی که انکشاف او را به گونه‌ای آشکار می‌سازد که ویژگی و ماهیت خاص و معینی داشته باشد که بر اساس الاهیات مسیحی، باید از روی ایمان آن را منعکس و ارائه کرد حتی اگر دور از انتظار به نظر برسد. مسیحیت هرگز وجود سه خدا - چه شامل خدا، عیسی(ع)، و مریم(ع) باشد یا به هر خدایان دیگری - را تعلیم نمی‌دهد بلکه اظهار می‌دارد که تنها یک خدا وجود دارد که در عیسی مسیح متجسد شد. به لحاظ تاریخی، نقطه آغاز تأمل‌ورزی مسیحیت در باب آموزه خدا، الوهیت مسیحیت بوده است، یعنی امری که اسلام قاطعانه آن را رد می‌کند.

به باور مسیحیان، از طریق مسیح می‌توان خدا را به‌طور کامل و مستقیماً شناخت. در حالی که اسلام معتقد است که انسان می‌تواند اراده الاهی را بشناسد اما وجه خدا را نه، مسیحیت معتقد است هر دوی اینها به‌طور کامل و قطعی در عیسی مسیح منکشف شده است. [حضرت] محمد(ص) کسی است که وحی نازل شده به او از طریق فرشته‌ای به نام جبرئیل را نوشت؛ عیسی کسی است که خودش انکشاف صریح خدا بود. به باور الاهیات کلاسیک مسیحی، عیسی به عنوان خدای متجسد، خدا را منکشف می‌کند و بازگشت به او را از طریق مرگ و رستاخیز نجات‌بخش خود میسر می‌سازد. شالوده‌نقد‌های مسلمانان بر

آموزه تثلیث، دغدغه بنیادی‌تر دربارهٔ هویت خود عیسی مسیح است. از نظر اسلام، عیسی یک پیامبر است نه خدای متجسد.

الاهیات مسیحی پس از اثبات الوهیت مسیح، این سؤال را مطرح می‌کند که: از این راه، چه نوعی از خدا شناخته می‌شود و در دسترس قرار می‌گیرد؟ چگونه باید دربارهٔ خدا بیندیشیم تا خود-انکشافی خدا را به عنوان کسی که انسان‌ها و جهان را آفرید و ما را در عیسی مسیح نجات داد و اینک از طریق روح القدس در جهان حاضر است درست بفهمیم؟ آموزه تثلیث هیچ‌گاه بی‌اعتبارکنندهٔ توحید یا در تعارض با آن قلمداد نشده است. اگر بخواهیم به ساده‌ترین شیوهٔ ممکن بیان کنیم باید بگوییم که تثلیث، اساساً عصاره و همبستگی تعلیم بسیار غنی سنت مسیحی دربارهٔ ماهیت خدا است.

با توجه به اهمیت این بعد از آموزهٔ تثلیث، در ادامه و پیش از بررسی بسط آن در سنت طولانی نظریه‌پردازی مسیحیان دربارهٔ گواهی کتاب مقدس دربارهٔ ماهیت الاهی و افعال او، مبانی تثلیث در کتاب مقدس را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

مبانی آموزهٔ تثلیث در کتاب مقدس

با نگاهی گذرا به کتاب مقدس درمی‌یابیم که در کل کتاب مقدس تنها دو آیه قابلیت حمل بر تثلیث را دارد: متی ۱۹: ۲۸ («پس بروید و همهٔ امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید») و دوم قرن‌تین ۱۳: ۱۳ («فیض عیسی خدا و محبت خدا و شرکت روح القدس با جمیع شما باد»). هر دو آیه، عمیقاً در خودآگاهی مسیحیت ریشه دوانده است: آیهٔ اول به دلیل پیوندهای تعمیدی آن و آیهٔ دوم از طریق استفادهٔ رایج این عبارت در نیایش‌ها و عبادات مسیحی. با این حال، نمی‌توان تصور کرد که این دو آیه، اعم از اینکه با هم در نظر گرفته شوند یا جداگانه، آموزهٔ تثلیث را شکل دهند.

خوشبختانه، لازم نیست مبانی اساسی این دو آموزه را منحصرراً در این دو آیه جست‌وجو کنیم؛ بلکه مبانی آموزهٔ تثلیث را باید در الگوی فراگیر فعالیت و عمل الاهی که عهد جدید شاهد بر آن است، یافت. پدر از طریق روح القدس در پسر منکشف می‌شود. در نوشته‌های «عهد جدید»، نزدیک‌ترین روابط میان پدر، پسر، و روح القدس وجود دارد. عبارات عهد جدید، بارها و بارها این سه عنصر را به عنوان بخشی از یک کل بزرگ‌تر به یکدیگر پیوند می‌دهد. به نظر می‌رسد تمامیت حضور و قدرت نجات‌بخش خدا، صرفاً با

درگیر کردن هر سه عنصر قابل بیان است (برای نمونه بنگرید به اول قرن‌تین ۱۲: ۴-۶؛ دوم قرن‌تین ۱: ۲۱-۲۲؛ غلاطیان ۶: ۴؛ افسسیان ۲: ۲۰-۲۲؛ دوم تسالونیکیان ۱۴: ۱۳؛ رساله تیطس ۳: ۴-۶؛ رساله اول پطرس ۲: ۱).

همین ساختار تثلیثی را در عهد عتیق نیز می‌توان مشاهده کرد. در صفحات عهد عتیق، سه «تشخص» اصلی را درباره خدا می‌توان تشخیص داد که طبیعتاً به آموزه تثلیث مسیحی می‌انجامد. این سه عبارت‌اند از:

۱. حکمت: این تشخیص مربوط به خدا، به‌طور خاص در آثار حکمت‌آمیز مانند امثال سلیمان، ایوب، و جامعه نمایان است. در اینجا صفت حکمت الهی همانند یک شخص^۱ (و مفهوم «تشخص»^۲ برگرفته از همین است) تلقی می‌شود، گرچه وجودی جدای از خدا و در عین حال وابسته به او دارد. حکمت (که اتفاقاً همواره مؤنث تلقی می‌شود) به عنوان کسی که در آفرینش فعال است و جهان را به شکل نقش خود درمی‌آورد ترسیم می‌شود (بنگرید به امثال سلیمان ۱: ۲۰-۲۳؛ ۶-۹؛ ایوب ۲۸؛ جامعه ۱۲-۱۷: ۲).

۲. کلمه خدا: در اینجا، با ایده کلام یا گفتار الهی به عنوان موجودی که وجودی مستقل از خدا دارد و با این حال از خدا نشئت می‌گیرد رفتار می‌شود. کلام الهی این‌گونه ترسیم می‌شود که به جهان صادر می‌شود تا مردان و زنان را با اراده و عزم خدا مواجه سازد و آورنده هدایت، داوری و نجات باشد (بنگرید به مزامیر ۱۱۹: ۸۹؛ ۱۵-۲۰: ۱۴۷؛ اشعیا ۱۱-۱۰: ۵۵).

۳. روح خدا: عهد عتیق از تعبیر «روح خدا» برای اشاره به حضور و قدرت الهی در میان مخلوقات استفاده می‌کند. این روح به عنوان موجودی نشان داده می‌شود که در مسیح‌های موعود حاضر است (اشعیا ۳۱: ۴۲) و عامل آفرینش جدیدی است که زمانی که نهایتاً نظام سابق از میان می‌رود رخ خواهد داد (حزقیال ۲۶: ۳۶؛ ۳۷: ۱-۱۴).

این سه «اقنوم‌انگاری» (hypostatization: واژه‌ای است یونانی معادل واژه انگلیسی personification) به حد یک آموزه تثلیث در معنای دقیق کلمه نمی‌رسند، بلکه به الگویی از فعل خدا در خلقت و حضور او از طریق آفرینش که در آن، خدا هم حال در جهان و

هم متعالی از آن است اشاره دارند. برداشت کاملاً توحیدی از خدا نمی‌تواند حاوی چنین برداشت پویایی از خدا باشد. همین الگوی فعل الاهی است که در آموزه تثلیث بیان می‌شود.

آموزه تثلیث را می‌توان نتیجه‌فرآیند تأمل مداوم و نقادانه درباره‌ی الگوی فعل الاهی دانست که در کتاب مقدس منکشف شد و در تجربه‌ی مسیحیت تداوم یافت. این بدان معنا نیست که کتاب مقدس حاوی آموزه‌ی تثلیث است بلکه کتاب مقدس شاهدهی است بر خدایی که از ما می‌خواهد او را به شیوه‌ی تثلیثی درک کنیم. در ادامه، تکامل این آموزه و واژگان مخصوص آن را بررسی خواهیم کرد.

بسط و تحول تاریخی این آموزه

دانستن این مطلب مهم است که نه واژه‌های تثلیثی بسط یافته و نه مفاهیم خاصی که الاهی‌دانان مسیحی برای بیان بینش مسیحی درباره‌ی خدا بسط دادند صراحتاً در عهد جدید ذکر نشده‌اند. بعضی از نویسندگان افراطی مسیحی قرن نوزدهم چنین استدلال می‌کردند که از آنجا که این آموزه آشکارا در کتاب مقدس بیان نشده است، دیدگاهی مبتنی بر کتاب مقدس نیست. میشل سروتوس^۱ در کتاب درباره‌ی خطاهای تثلیث^۲ (۱۵۳۱) چنین خط‌مشی‌ای را دنبال می‌کند. از این‌رو، ردیابی و پیگیری تحول این آموزه، اهمیت دارد چنان که کلیسای اولیه، لوازم بینش خود را درباره‌ی خدا تشخیص داد و کوشید بعضی از مفاهیم ضمنی و ناپیدای آن را روشن کند. در ابتدا پیدایش واژگان مربوط به تثلیث را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

ظهور واژگان تثلیثی

واژه‌های مرتبط با آموزه‌ی تثلیث، مسلماً یکی از دشوارترین مسائل برای دانشجویان است. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که تعبیر «سه شخص، یک جوهر» کاملاً روشنگر نیست. اما شاید فهم اینکه چگونه این واژه‌ها پدید آمدند کارآمدترین شیوه برای فهم معنا و اهمیت آنهاست.

الاهی دانی که می‌توان او را باعث بسط واژه‌های خاص مربوط به تثلیث دانست ترتولیان است. بر اساس یک تحلیل، ترتولیان ۵۰۹ اسم جدید، ۲۸۴ صفت جدید و ۱۶۱ فعل جدید به زبان لاتین افزوده است. خوشبختانه ظاهراً همه اینها رواج نیافته‌اند. از این رو تعجیبی ندارد اگر زمانی که وی توجه خود را به آموزه تثلیث معطوف کرده باشد رگباری از واژه‌های جدید به وجود آمده باشد. سه مورد از این واژه‌ها، اهمیت ویژه دارد.

ترینیتاس^۱

ترتولیان واژه «ترینیتی»^۲ (در لاتین: trinitas) را وضع کرد که از آن زمان به‌طور خاص به مشخصه‌الاهیات مسیحی تبدیل شده است. گرچه احتمالات دیگری هم مورد بررسی قرار گرفته است، نفوذ ترتولیان به حدی بود که این واژه در میان کلیسای غرب معیار شود.

پرسونا^۳

ترتولیان، این کلمه را در ترجمه واژه یونانی (hypostasis) (افنوم) که در کلیسای یونانی زبان مورد قبول واقع شده بود، وضع کرد. دانشمندان به تفصیل درباره مقصود ترتولیان از این واژه لاتین که در انگلیسی همواره به person ترجمه شده است (در این باره، نگاه کنید به صص ۲۰۶-۲۰۷) بحث کرده‌اند. تبیین ذیل تا حد گسترده‌ای مورد پذیرش قرار گرفته است و پرتوی تازه‌ای بر پیچیدگی‌های تثلیث می‌افکند.

معنای تحت‌اللفظی پرسونا ماسک است که بازیگران نمایش‌های روم باستان می‌پوشیدند. در آن زمان، بازیگران ماسک می‌زدند تا بینندگان متوجه شوند که هریک از آنها نقش کدام شخصیت را در نمایش بازی می‌کند. بر این اساس، واژه پرسونا به تدریج در راستای «نقشی که فرد بازی می‌کند» معنای بسط‌یافته‌ای به خود گرفت. کاملاً محتمل است که قصد ترتولیان این بوده است که خوانندگان نظریه «یک جوهر، سه شخص» را به این معنا بفهمند که یک خدا سه نقش متمایز و در عین حال مرتبط با هم را در نمایش بزرگ نجات انسان‌ها ایفا کرده است.

1. Trinitas

2. Trinity

3. Persona

در ورای تکرار نقش‌ها، یک بازیگر وجود دارد. پیچیدگی فرآیند خلقت و نجات به معنای وجود خدایان بسیار نبوده است، بلکه تنها یک خدا وجود داشته که در «برنامه و تدبیر نجات» (اصطلاحی که در بخش بعد آن را به تفصیل توضیح خواهیم داد) به شیوه‌های متعدد رفتار کرده است.

سابستنتیا^۱

ترتولیان این واژه را وضع کرد تا علی‌رغم پیچیدگی ذاتی انکشاف خدا در تاریخ ایده بنیادین الوهیت را بیان کند. جوهر^۲ امر مشترک میان سه شخص تثلیث است. نباید تصور کرد که چیزی مستقل از سه شخص وجود دارد بلکه این واژه، بیان‌کننده وحدت بنیادین و مشترک آنها علی‌رغم نمود ظاهری متفاوت آنهاست.

ظهور مفاهیم تثلیثی

ترتولیان علاوه بر وضع کلمات جدید در الاهیات مسیحی (بنگرید به مطالب پیش‌گفته)، به شکل‌گیری صورت متمایز این الاهیات نیز کمک‌های شایانی کرد. از این دیدگاه، خدا واحد است؛ با این حال، نمی‌توان خدا را شینی یا کسی کاملاً جدا از نظام آفرینش دانست. برنامه نجات ثابت می‌کند که خدا در آفرینش فعال است. این فعل پیچیده است؛ در مقام تحلیل باید گفت که این فعل هم وحدت و هم تمایز را آشکار می‌سازد. بنا بر استدلال ترتولیان، جوهر چیزی است که سه جنبه تدبیر نجات را متحد می‌کند؛ شخص چیزی است که آنها را متمایز می‌کند. اشخاص سه‌گانه تثلیث از یکدیگر متمایزند، اما منقسم نیستند،^۳ متفاوتند اما جدا یا مستقل از یکدیگر نیستند.^۴ از این رو، پیچیدگی تجربه انسان از نجات، نتیجه سه شخص الوهی است که به شیوه‌های متمایز اما هماهنگ در تاریخ بشر عمل می‌کنند بدون اینکه وحدت کلی الوهیت از بین برود.

پیش از فرارسیدن نیمه دوم قرن چهارم نزاع بر سر رابطه پدر و پسر پایان یافته بود. تأیید اینکه پدر و پسر دارای یک وجود هستند، مشاجره آریوس را فیصله داد و موجب تثبیت اجماع در کلیسا بر سر الوهیت پسر شد. اما ساختار الاهیاتی بیشتری لازم بود. رابطه

1. Substantia

2. substance

3. distincti non divisi

4. discreti non separati

روح القدس با پدر چه بود؟ رابطه او با پسر چگونه بود؟ اجماع فزاینده‌ای وجود داشت مبنی بر اینکه روح القدس را نمی‌توان از الوهیت حذف کرد. پدران اهل کاپادوکیه^۱ به‌ویژه بازل اهل قیصریه با تعبیر چنان قانع‌کننده‌ای از الوهیت روح القدس دفاع کردند که بنیان جزء آخر الاهیات مسیحی نهاده شد تا این جزء هم در جایگاه خود قرار گیرد. بر سر الوهیت و برابری پدر، پسر، و روح القدس توافق صورت گرفته است؛ اینک نوبت آن است که الگوهای تثلیث را بسط دهیم تا برای فهم این نوع الوهیت تصویری ارائه دهیم.

به‌طور کلی، تمایل الاهیات شرق، تأکید بر فردیت متمایز سه شخص و حفظ کردن یگانگی آنها با تأکید بر این واقعیت است که پسر و روح القدس هر دو از پدر نشئت گرفته‌اند. رابطه میان اشخاص، وجودشناختی و مبتنی بر حیثیت وجودی آنهاست. بر این اساس، رابطه پسر با پدر، برحسب «أبوت» و «بُتوت» تعریف می‌شود. چنان که بعداً ملاحظه خواهیم کرد، آگوستین از این رویکرد روی می‌گرداند و ترجیح می‌دهد که با تعبیر اضافی و نسبی با اشخاص برخورد کند. ما به‌زودی هنگام بحث دربارهٔ مناقشه «فیلیوک (و از پسر)»^۲ به این نکات باز خواهیم گشت (ص ۵۶۶-۵۶۸).

اما ویژگی اصلی رویکرد غرب، گرایش آن به آغاز کردن از وحدت خدا به‌ویژه در عمل انکشاف و نجات و تفسیر کردن رابطه سه شخص برحسب ارتباط متقابل آنهاست. این دیدگاه، ویژگی اصلی آگوستین است که بعداً آن را بررسی خواهیم کرد (نگاه کنید به ص ۵۰۰-۵۰۲).

ظاهراً رویکرد شرق، گویای این است که تثلیث از سه عامل مستقل که کارهای کاملاً متفاوتی انجام می‌دهند، تشکیل می‌شود. دو بسط و تحول متأخر که معمولاً با تعبیر «رسوخ متقابل»^۳ و «اختصاص»^۴ به آنها اشاره می‌شود این احتمال را نفی کرد. بسط کامل این دیدگاه‌ها در مراحل بعدی این آموزه صورت گرفت اما مسلماً هم ایرنوس و هم ترتولیان به این دیدگاه‌ها اشاره‌وار پرداخته‌اند. بیان اساسی‌تر این دیدگاه‌ها در نوشته‌های گریگوری نیسایی وجود دارد. ما در اینجا هر دو دیدگاه را به نحو سودمندی مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

1. Cappadocia

2. filioque

3. perichoresis

4. appropriation

رسوخ متقابل^۱

این واژه یونانی، که غالباً چه در معادل لاتینی آن (circumincessio) و چه در معادل انگلیسی آن (mutual interpenetration) یافت می‌شود، در قرن ششم میلادی به‌طور عام مورد استفاده قرار گرفت. این تعبیر به شیوه ارتباط سه شخص تثلیث با یکدیگر اشاره دارد. بر اساس این دیدگاه، فردیت اشخاص حفظ می‌شود اما بر این نکته تأکید می‌گردد که هر یک از اشخاص در حیات دو شخص دیگر مشارکت دارد. تصویری که غالباً برای بیان این نظریه از آن استفاده می‌شود «اشتراک در وجود» است که در آن هر شخص ضمن اینکه هویت متمایز خود را حفظ می‌کند، در دیگران رسوخ می‌کند و دیگران در وی رسوخ می‌کنند.

این ایده، آنچنان که لئوناردو بوف^۲ (نگاه کنید به ص ۶۶۳) و سایر الاهی‌دانانی که به الاهیات سیاسی پرداخته‌اند نشان داده‌اند لوازم مهمی برای اندیشه سیاسی مسیحی دارد. آن‌طور که استدلال شده است، روابط متقابل میان سه شخص برابر در الوهیت الگویی را هم برای روابط انسانی در جوامع و هم برای نظریه‌پردازی سیاسی و اجتماعی مسیحی فراهم ساخته است. اینک توجه خود را به دیدگاه مرتبطی معطوف می‌کنیم که در این خصوص اهمیت دارد.

اختصاص^۳

این دیدگاه با دیدگاه قبلی مرتبط و نشئت گرفته از آن است. مدالیست‌های بدعت‌گذار (نگاه کنید به ص ۴۹۲) چنین استدلال می‌کردند که خدا در «حالت‌های وجودی» مختلف در نقاط مختلف تدبیر نجات وجود دارد و در نتیجه خدا در یک آن، به صورت پدر وجود داشت و جهان را آفرید؛ در لحظه دیگر، به صورت پسر وجود پیدا کرد و جهان را نجات داد. آموزه اختصاص تأکید می‌کند بر اینکه کارهای تثلیث به گونه‌ای واحد هستند؛ هر یک از اشخاص تثلیث در هر فعل ظاهری الوهی دخیل است. بر این اساس، پدر، پسر، و روح القدس همگی در عمل آفرینش دخالت دارند و نمی‌توان آن را صرفاً کار پدر دانست. برای نمونه، آگوستین اهل هیپو خاطرنشان کرد که در داستان آفرینش آن‌گونه که در سفر پیدایش آمده، از خدا، کلمه و روح (پیدایش ۱: ۳-۱) سخن به میان می‌آید و لذا به این مطلب

1. perichoresis

2. Leonardo Boff

3. appropriation

اشاره دارد که هر سه شخص تثلیث در این لحظه سرنوشت ساز در تاریخ نجات، حاضر و فعال بوده اند.

با این حال شایسته است که آفرینش را فعل پدر بدانیم. با وجود این واقعیت که پای هر سه شخص تثلیث در آفرینش به میان کشیده می شود، آفرینش به معنی واقعی کلمه، فعل متمایز پدر شمرده می شود. به همین نحو، کل تثلیث در فعل نجات دخیل اند (هر چند، همچنان که ملاحظه خواهیم کرد، بعضی از نظریات نجات یا نجات شناسی^۱ این بعد تثلیثی صلیب را نادیده گرفته و در نتیجه تضعیف شده اند). اما با این حال، شایسته است که نجات را فعل خاص پسر بدانیم.

دو آموزه رسوخ متقابل و اختصاص مجموعاً این امکان را به ما می دهند که الوهیتی را به مثابه «اشتراک در وجود» تصور کنیم که در آن همه سهیم، متحد و دارای مبادلات دوسویه هستند. اما چگونه می توان این ایده های دشوار را بیان کرد؟ و مهم تر از این چگونه می توان آنها را به مسیحیان معمولی منتقل کرد؟

یکی از تأثیرگذارترین پاسخ ها را نویسنده متدیست برجسته، چارلز وسلی^۲ (۱۷۰۷-۱۷۸۸) ارائه کرد: از طریق سرودهای مذهبی. به باور وسلی، این سرودها صرفاً ابزاری برای مدح و ثنای الاهی نیستند؛ اینها وسیله ای برای تعالیم الاهیاتی اند. وسلی در سال ۱۷۴۶ مجموعه ای حاوی ۲۴ سرود کوتاه درباره تثلیث منتشر کرد. این سرودها جداگانه و به صورت یکجا توانستند بدون زبان فنی یا قیل و قال الاهیاتی، دو مفهوم تثلیثی پیش گفته را منتقل و تبیین نمایند. برای نمونه، در سرود زیر، مفهوم اختصاص در ارتباط با نجات تبیین شده است:

پدر بشر همواره مورد پرستش باشد:

ما لطف تو را می یابیم در اینکه پروردگار ما عیسی مسیح را فرستادی

تا فدیۀ ما شود و ما را مبارک گرداند؛ الوهیت تو را می ستایم،

به خاطر اینکه با فیض خود نجات در مسیح را برای ما نازل فرمودی.

ای پسر عشق او، که رضایت به مرگ دادی،

تا لعن و نفرین ما را از بین ببری و بخشش ما را بخری؛

ای قادر متعال! شکر و سپاس ما را به خاطر تمام آنچه بدان معتقدیم بپذیر تا

رستگار شویم،

ای که بهشت را بر مؤمنان گشودی.
ای روح عشق، سلامت، و قدرت!
کار تو را به اثبات می‌رسانیم و فیض تو را می‌ستاییم،
ای که انکشاف باطن تو با خون پروردگار ما اعمال می‌شود،
ما را فرزندان خدا می‌سازی و بر آن مهر می‌زنی.

نقادی خردگرایانه تثلیث‌گرایی: افول تثلیث در ۱۷۰۰-۱۹۰۰

قبلاً به برخی از نقادی‌هایی که متوجه آموزه تثلیث است اشاره کردیم. یکی از مهم‌ترین نقادی‌ها مربوط به اشکال مختلف خردگرایی است که تثلیث را به لحاظ عقلی فاقد انسجام می‌دانند. با این حال باید توجه داشت که برخی از الاهی‌دانان مسیحی تشکیک‌های مشابهی به این آموزه وارد کرده‌اند. آموزه تثلیث در طول قرون هجده و نوزده به بحثی حاشیه‌ای تقلیل یافت البته این آموزه در مدارس علمیه تدریس می‌شود.

با این همه از یک سو این آموزه را به‌طور فزاینده‌ای دارای الزامی جدلی و از سویی دیگر دارای کاربرد سازنده کمی می‌دانند.

منشأ این جریان در شاخه افراطی اصلاح‌طلبان پروتستان قرن شانزده نهفته است. درون مایه اصلی اصلاحات تأکید بر این است که تمام آموزه‌ها و مناسک را باید براساس کتاب مقدس توجیه کرد.

بسیاری از پروتستان‌ها افراطی اظهار کرده‌اند که آموزه تثلیث به‌روشنی در کتاب مقدس نیامده است. این آموزه نه‌تنها آموزه‌ای معتبر در مسیحیت است بلکه گمانه‌زنی‌ها و تفاسیر الاهی‌دانانی را منعکس می‌کند که راه غلطی را در پیش گرفته‌اند.

ضد تثلیث‌گرایی که پیش‌تر در دهه ۱۵۲۰ پدید آمده بود به مشخصه بارز نهضت اصلاح دینی افراطی در دهه ۱۵۵۰ تبدیل شد که موجب نگرانی در محافل پروتستان و کاتولیک شد. به عقیده جووان دی. والدس و همکارانش (۱۵۰۹-۱۵۴۱) آموزه تثلیث ابدأ در کتاب مقدس یافت نمی‌شود و بر این اساس هم قابل قبول نبود.

با این همه ظهور خردگرایی در اروپای غربی و آمریکای شمالی بستری را ایجاد کرد که در آن نامعقول بودن واضح این آموزه، مشکلات جدلی جدی را پیش روی مسیحیت ارتدوکس گذاشت. این امر به‌ویژه در مباحث قرن هجده در انگلیس قابل مشاهده است. در

اینجا منتقدان الاهیات طبیعی استدلال می‌کردند که آموزه تثلیث در مسیحیت سنتی مبنای کتاب مقدسی ندارد، تناقضات فاحش دارد و به‌خصوص با عقیده به اینکه تثلیث رازی است که از دسترس عقل بشری خارج است با ملزم کردن به ایمان به چیزی که نمی‌توان درک کرد خرد را زیر پا می‌گذاشتند.

با وجود این، مشکل اصلی آن بود که آموزه تثلیث هیچ کمکی به تعدیل عدم عقلانیت آشکار خود نمی‌کند. جان تیلوتسون (۱۶۳۰-۱۶۹۴) که زمانی یکی از سه اسقف کانتربری بود، در دفاع از تثلیث تأکید مجدد بر آموزه‌هایی دارد که بدون تناقض با عقل و فراعقلی هستند. چه اندیشه و ارزش‌هایی را ارائه می‌دهد طفره می‌رود. در عصر حاکمیت روزافزون روشنگری، واضح است که مدافعه‌نویسان مسیحی التزام خود به مفهوم تثلیث را کم‌اهمیت جلوه می‌دادند و مسیحیت را با معیار موحدانه و نه تثلیثی عرضه می‌کرد.

تمامی اینها در قرن ۱۲ تغییر کرد. اثر پیشرو کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) در اعتقادات جزمی پروتستان موجب ارزیابی دوباره جایگاه آموزه تثلیث شد.

بارت این آموزه را اصل نظام‌بخش اعتقادات مسیحی قرار داد و با ایجاد ارتباطی محکم بین این آموزه و واقعیت الهام در تاریخ، پایه‌های تحول این آموزه بنیان نهاده شد به‌طوری که به نظر می‌رسید از تمایز مسیحیت در زمان توجه روزافزون به پلورالیسم دینی محافظت می‌کرد. کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴) هانس اورس وان تورنس (۱۹۱۳-۲۰۰۷) رابرت جنسون (متولد ۱۹۳۰) و کولین گانتون (۱۹۴۱-۲۰۰۳) از جمله افرادی هستند که به نوزایی اخیر تثلیث‌گرایی در الاهیات کمک کردند که اثری از پایان‌پذیری آن مشاهده نمی‌شود.

سارا کووالکی: فمینیسم و تثلیث

زبان سنتی ایمان تثلیث‌گرایانه از پدر، پسر و روح القدس سخن می‌گوید. این حداقل در ظاهر به نظر می‌رسد که اولویت را به تصویر مذکر در مورد خدا می‌دهد یکی از برنامه‌های الاهیات فمینیستی، شناسایی و تصحیح نابرابری قدرتی است که از مسائل جنسیتی نشئت می‌گیرد. در سال ۱۹۷۳ نویسنده مشهور فمینیست مری دالی اظهار کرد که وقتی خدا مذکر می‌شود، جنس مذکر خدا می‌شود. اثر خود دالی به شدت منتقد استفاده از زبان و تصویر مذکر در تمام حوزه‌های الاهیات به‌ویژه در عرضه سنتی تثلیث است که او آن را به نام باشگاه پسران یا انجمن مردان به تصویر می‌کشد.

پس چه بدیلی وجود دارد؟ فمینیسم چگونه می‌تواند این مسئله را به صورت مثبت بسط دهد؟ رویکردهای چند ظهور کردند. برخی از نویسندگان فمینیست استدلال کرده‌اند که باید بدیل‌های غیر جنسیتی جایگزین زبان سنتی شود. بنابراین می‌توان به جای «پدر، پسر، روح القدس» از «خالق، ناجی و حافظ» استفاده کرد. گروهی دیگر هم از این سخن می‌گویند که چگونه از روح القدس در منابع سوری اشاره می‌کند. گروهی دیگر تأکید می‌کنند که تثلیث بیشتر ناظر به رابطه است نه سلسله مراتب، این آموزه را در قالب افزایش صمیمیت بین خدا و مسیحیان تفسیر می‌کردند نه به صورت ساختارهای قدرتی که مشروعیت بخش باشد.

برخی از تأملات سازنده و جالب درباره این سؤال مربوط به نویسنده انگلیکن، سارا کواکلی (متولد ۱۹۵۱) است. تأملات کواکلی در باب تثلیث تحت تأثیر دانش عمیق از گسترش آموزه مسیحی به‌ویژه در طول آباء است. کواکلی با اشاره به گرایش گفتمان مذکر به عقلانیت و عدم احساسات، نداشتن هرگونه عنصر شهوانی، ضرورتی برای بازایی فهم بهتر از الاهیات تثلیثی تا حدودی از طریق قرائتی نقادانه از منابع آن، ارائه می‌دهد.

رویکرد کواکلی در شماری از آثار بسط داده شد. که برجسته‌ترین آنها اثر او تحت عنوان قدرت‌ها و نظرات: معنویت، فلسفه و جنسیت (۲۰۰۲) است. با این حال ریشه‌های رویکرد او از مقاله‌ای تحت عنوان «شکستن قلب من» سخنان آغازین شاعر مشهور جان دان (۱۵۷۲-۱۶۳۱) در بررسی پویایی تثلیث‌گرایی، برگرفته شده است. سه عنصر اساسی یا اصل اولیه در رویکرد کواکلی وجود دارد. او با اشاره به این مطلب، معتقد است که هر مفهومی از تثلیث به شدت مفهوم قدرت را در خود دارد. مظاهر خدا در تثلیث ارتباطات درونی تثلیثی یعنی ارتباط بین پدر، پسر و روح القدس نمونه اصلی یا منشور جلب مخاطب است بنابراین اگر شخصی سیاسی است (اگر از شعار فمینیسم استفاده کنیم) هیچ آموزه‌ای از تثلیث را نمی‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که فاقد کاربردهای سیاسی معنوی و جنسی باشد... بنابراین وظیفه فمینیست مسیحی این است که این رابطه‌ها و کاربردها را یافته و در صورت لزوم، آنها را مورد نقد قرار داده و بار دیگر جهت‌دهی کند.

کواکلی با طرح این نظر، به مناسک و تجربه عبادت مسیحی به عنوان چارچوب فهم این آموزه اشاره می‌کند. «تحلیل عبادت مسیحی به‌ویژه مراقبه کلام یا عبادات پرجاذبه سرچشمه عمیقی از الهام را فراهم می‌کند که ریشه تأملات تثلیثی را توضیح می‌دهد. کواکلی به‌طور خاص به نقش روح در ارتباط با پیشگویی و جذبه اشاره دارد و این را

تضعیف ساختار عقلانی ایمان مسیحی و به خصوص خدا می‌داند. در پایان، کوالکی اشاره می‌کند که چگونه «کلیسا دلایل سیاسی-مذهبی برای جلوگیری از این دیدگاه درباره خدا با تقدم دادن و برجسته کردن روح دارد و خیلی به مراحل محوری نزدیک نمی‌شود. قرائت کوالکی از الاهیات تاریخی، او را به بیان این گفته سوق می‌دهد که نویسندگان آبابی مثل اورینگن و گریگوری اهل نیسا رویکردهایی را در قرائت متون مقدس بسط دادند که با عقلانیت مطمئن و معتدلی که ویژگی کلیسای متأخر شد، تفاوت فاحشی دارد. حال چگونه این مطلب با فمینیست مرتبط است؟ رویکرد کوالکی هوشمندانه است و مواجهه مستقیم با زبان و تصویر تثلیث‌گرایانه سنتی ندارد بلکه او چارچوبی برای بازپرسی و بازفهمی آن ارائه می‌دهد. او اظهار می‌کند که با مناسک عبادی تأکید دارد سوق می‌دهد. عبادت عملی تثلیثی و تقویتی است که در آن مؤمنان گرفتار رابطه با حقیقتی زنده از خدای تثلیثی می‌شوند نه یک وجود الاهی انتزاعی و نامشخص گرچه کوالکی از تعمیم جنسیتی شدیداً اجتناب می‌کند واضح است که وی الاهیات مذکر را با خردگرایی یا لوگوس و الاهیات مؤنثی را با رابطه یعنی eros «شهوت» ربط می‌دهد. رویکرد وی چارچوبی هم برای قرائت تاریخی الاهیات و هم تلاش‌های اخیر در بازفهم دیدگاه تثلیثی به شیوه‌های کلی‌نگرانه‌تر ارائه می‌دهد.

نوزایی تثلیث‌گرایی: چند نمونه

کارل بارت و دیگران در دوره قبل از جنگ جهانی دوم توجه به تثلیث را پایه‌گذاری کردند. از آن زمان به بعد موج عظیمی از توجه به بسط رویکردهای تثلیثی در مقابل زندگی و اندیشه کلیسا، را برانگیخت. کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها و ارتدوکس‌ها نیز درگیر بررسی جغرافیایی تثلیث‌گرایی ایمان شدند. اهمیت این رشد را الاهی‌دان انگلیسی کولین گانتین یکی از مهم‌ترین مدافعان الاهیات تثلیث‌گرایانه مورد تأکید قرار داد.

«از آنجایی که خدا سه‌گانه است ما باید به او به شیوه‌ای خاص حتی مجموعه‌ای از روش‌ها پاسخ دهیم که با معنای وجود او مطابقت داشته باشد[...]. در حقیقت این یعنی هر چیزی در زندگی تثلیثی متفاوت می‌نماید و در واقع متفاوت است.

در پایان شایسته است به برخی از این رویکردها اشاره کنیم و تا حدی بر ارتباط درونی مایه‌های الاهیاتی تأکید کنیم و اهمیت و فایده آنها در زندگی و شهادت کلیسا را خاطر نشان

کنیم. امانوئل کانت فیلسوف، آموزه تثلیث را هم از لحاظ عقلانی بودن و هم سودمندی‌اش قابل تردید می‌داند. او اعلام کرد آموزه تثلیث مناسب کاربردی ندارد، به نظر می‌رسد در هر دو مورد الاهی‌دانان اختلاف نظر دارند.

الاهیات تثلیثی در تبلیغ

همواره این امر تصدیق شده است که آموزه تثلیث در کمک به کلیسا نقش داشته است. با این حال بیشتر مأموریت‌های تبلیغی الاهیات مسیحی قبل از جنگ جهانی دوم، مسیح‌مدار و حول هویت و ادعاهای عیسای ناصری متمرکز بود. برای مثال الاهی‌دان و کشیش مبلغ، لسلی نیو بیگن (۱۹۰۹-۱۹۹۸) در ابتدا که تفکراتش بر ماهیت کلیسا و رسالت آن متمرکز بود، اثرش به نام یک جسم، یک انجیل، یک جهان (۱۹۵۸) را می‌توان حالت کلاسیک از این وضعیت دانست. تأملات عمیق‌تر در باب آموزه تثلیث و تجربه عمیق از حیات کلیسا در هند، تغییراتی در تفکر نیو بیگن ایجاد کرد. کتاب او تحت عنوان ارتباط آموزه تثلیث‌گرایی با تبلیغ در دنیای امروز (۱۹۶۳) را می‌توان نقطه عطف تفکرات او دانست که نشانه تحول او به سمت درک تثلیث‌گرایانه جدی‌تر از تبلیغ بود.

افرادی دیگر هم به بسط این امر کمک فراوان کرده‌اند. در اوایل دهه ۱۹۶۰ جان‌اتان هو کندی یک محقق مبلغی هلندی اعتراضاتی چند را نسبت به درون‌مایه اغلب بنیان‌های مسیح‌مدار و نهادهای دینی محور مأموریت‌های تبلیغی بیان کرد. او به جای آن الاهیات تبلیغی را براساس تثلیث‌گرایی ارائه نمود که جهان و نه کلیسا را محل اصلی عمل خدا می‌دانست.

او استدلال می‌کرد که رویکردهای غالب به الاهیات تبلیغی «محکوم به گمراهی است» چرا که حول یک محور نامشروع یعنی کلیسا و نه جهان می‌گردد.

او بر آن بود که این جهت‌گیری دوباره افراطی، با ایجاد یک الاهیات منسجم و کامل تغییر مسیر می‌دهد و عمل خدا را در جهان بر فعالیت‌های روشن تبلیغی مقدم می‌دارد.

این‌گونه تغییرات تفکری که اساسی تثلیث‌گرایانه را برای عملکرد خود اتخاذ نمود، در کنفرانس ۱۹۶۶ در جنوا در باب کلیسا و جامعه مشهود است. ما با این پیش‌فرض اصلی آغاز می‌کنیم که خدای تثلیثی، پروردگار جهان است و در آن عمل می‌کند و وظیفه کلیسا اشاره به عمل خدا، پاسخ به درخواست او و دعوت بشر به ایمان و عبودیت او است. چنین بسطی نیازمند بیانات بیشتری است تا اهمیت آن را در فهم تبلیغ مسیحی آشکار کند. با وجود این،

روشن است که در مأموریت تبلیغی نوعی آگاهی جدید از غنای عقلی دیدگاه تثلیث‌گرایانه به حقیقت، در ایجاد و حفظ این رویکرد از اهمیت بالایی برخوردار است. مبلغ‌شناسی تثلیث‌گرایانه اکنون یک پارادایم بسیار فعال و مهم در مأموریت‌های تبلیغی کلیسا محسوب می‌شود. با وجود این، این رویکردها عاری از مشکلات و انتقاد نیستند. در حالی که نیویگن که به روشنی مدافع احیای تثلیث‌گرایی بود که در الاهیات غرب مطرح شده است، نگرانی خود را در برخی موارد اظهار نموده است. اینکه تأکید بر تثلیث به تضعیف مفهوم بسیار مهم سروری مسیح بر جهان منجر می‌گردد؟ و امکان ایجاد چارچوبی جدید به جای تقویت جایگزینی رویکردهای سنتی به مأموریت تبلیغی، وجود دارد؟ به نظر می‌رسد این مباحث ادامه دارد است.

الاهیات تثلیث‌گرایانه در باب نیایش

واضح است که بین شیوه عبادت مسیحیان و طرز تفکر آنها ارتباطی وجود دارد. نیایش (doxology) و الاهیات به‌طور فزاینده دو روی یک سکه محسوب می‌شوند. در دو دهه گذشته توجه فراوانی به الاهیات نیایشی، به‌طور عمده بر پایه تثلیث‌گرایی معطوف شده است.

منشأ این جریان را اغلب می‌توان در اثر جفری و این رایت به نام «عبادت» (۱۹۸۴) ردیابی کرد. که در آن اظهار می‌کند تنها راه معنادار کردن نیایش مسیحی، نزدیک شدن به آن با رویکرد تثلیث‌گرایانه است.

مسیحیان، پدر را به واسطه پسر در روح القدس نیایش نمی‌کنند. و این رایت بر کاربرد این بینش پرداخت و اهمیت آموزه تثلیث را در معنابخشی به نیایش روشن کرد. و حتی نشان داد چگونه این آموزه می‌تواند تجربه عبادی مسیحی را افزایش دهد.

افراد دیگری هم چنین نظریاتی را مطرح کرده‌اند. جیمز تورنس (۱۹۲۳-۲۰۰۳) خاطرنشان نمود که چگونه بسیاری از مسیحیان مایلند به شیوه‌ای کاملاً موحدانه عبادت کنند که گویا عملی صرفاً بشری در قبال خدا است.

تورنس در اثرش به نام عبادت جامعه و خدای تثلیثی لطف (۱۹۹۶) تفاوتی که چارچوب تثلیث‌گرایانه به عبادت دارد را بررسی کرد که در آن این عبادت به نحو چشمگیری از طریق واسطه‌گری مسیح و قدرت دادن روح القدس صورت می‌گیرد.

جغرافیای عبادت در حال حاضر به طور عمیقی بر الاهیات عبادی و در سطح متداول تری در نوشته‌هایی که مسیحیان را قادر می‌سازد تا تجربه عبادی خود را افزایش دهند تثبیت شده است. با وجود این از جهات دیگر، آگاهی از ابعاد تثلیث‌گرایی رو به کاهش است. در یک بررسی که مدرسه علمیه آسبری انجام داد، معلوم گشت که بیست و هفت آهنگ عبادی که بین سال‌های ۱۹۸۹ و ۲۰۰۴ بیشتر مورد استفاده قرار می‌گرفت، اشاره روشن به تثلیث یا ماهیت سه‌گانه خدا نداشتند و تنها سه آهنگ به وضوح به سه شخص تثلیث اشاره و نام آنها را بیان کرده‌اند. تفاوت این با اشعار نیایشی سنتی چشمگیر بود.

الاهیات تثلیث‌گرایی در باب کفاره

الاهیات کفاره به معنابخشی مرگ مسیح اشاره دارد. چارچوب بسیاری از تفسیرهای مربوط به کفاره را آنسلم اهل کانتربری در قرن یازده شکل داد. آنسلم رویکردی براساس بازپرداخت مسیح به خدا ارائه داد. این رویکرد از منظر تثلیث‌گرایی مورد انتقاد کولین گانتون قرار گرفت. او در اثر خود به نام «حقیقت کفاره» ۱۹۸۹ استدلال می‌کند که نظریه آنسلم، کفاره را معامله‌ای بین خدای پدر و پسر معرفی می‌کند. مسیح مجازات گناه انسان گناهکار را بر خود خرید و موجب رضایتمندی خدا گردید. گانتون اظهار می‌کند که این رویکردی دوقطبی است که درون‌مایه اساسی الاهیات تثلیث‌گرایانه را نادیده می‌گیرد. گانتون معتقد است رویکرد تثلیث‌گرایانه به کفاره، فدیة مسیح را عملی ابدی در حیات الاهی تصویر می‌کند که در آن پدر و پسر خود را به یکدیگر و نیز به جهان عرضه می‌کنند. گانتون اصرار دارد که ملاحظات تثلیث‌گرایانه را نمی‌توان به الاهیات کفاره افزود. آنها را باید از خارج مفروض گرفت و مورد بررسی قرار داد.

رویکرد گانتون را بعدها الاهی‌دان سوئیسی، جورج پفلایدرر (Pfleiderer) بسط داد او به دنبال نظریه‌ای منسجم در باب کفاره بود که با الگوهای متصور و نظریات چندگانه کتاب مقدس مطابقت داشته باشد. او با استفاده از طیف غنی تمثیل‌های مورد استفاده برای روشن کردن مفهوم کفاره، از چارچوبی تثلیث‌گرایانه سخن می‌گوید که هم به صورت منسجم حاوی این تمثیل‌ها است و هم به صورت مؤثری آنها را به نمایش می‌گذارد. بنابراین کفاره که یک پیروزی است با عمل پدر مطابقت دارد یعنی کفاره به مثابه عدالت در مورد پدر و پسر و کفاره به مثابه خدا در مورد روح القدس.

کلیسا شناسی تثلیث‌گرایانه

رواج دوباره تفکر تثلیث‌گرایانه که ویژگی بارز الاهیات اواخر قرن ۱۲ بود، به وضوح بر کلیسا شناسی تأثیر داشت. به لحاظ سنتی کلیسا را «جسم مسیح» توصیف می‌کرده‌اند و اغلب آن را از منظر مسیح شناسی مورد بررسی قرار می‌دادند.

برای مثال نویسنده قرن اول ایگناتیوس اهل انطاکیه اعلام کرد که «هر جا مسیح باشد کلیسای کاتولیک هم هست» با وجود این از زمان جنگ جهانی دوم به بعد گرایش رو به رشد در شناخت کلیسا از منظر تثلیث ایجاد شده است. برای مثال الاهی‌دان ارتدوکس جورج در آگاهی (متولد ۱۹۴۴) تأکید خاصی بر بنیاد تثلیثی هویت کلیسا داشت. «ماهیت کلیسا باید به شکل خدای سه گانه شناخته شود. تثلیث مقدس بنیاد غایی و منبع وجود کلیسا است و بدین گونه کلیسا بر صورت و شبیه خدا است و به صورت تثلیث مقدس، شکل وجودی کلیسا، حقیقت ماهیت خود را آشکار می‌کند.

چنین رویکردهایی را می‌توان در تفکر پروتستانی هم یافت. الاهی‌دان کرواتی میروسلاووف رویکردی مشابه در اثرش بعد از تشبه ما: کلیسا در شکل تثلیث (۱۹۹۸) بسط داد. از دیدگاه ولف، رویکرد تثلیث‌گرایانه به هویت و مأموریت کلیسا نیازمند التزامی پیشین به آموزه تثلیث است. بنابراین ولف بین موقعیت پروتستانی خود و کاتولیک و ارتدوکس، با عرضه انتقاداتی که جوزف راتینگر و جان زیریالوس در باب رویکردهای ناظر به تثلیث بر شمرده‌اند تمایز قائل است.

ولف معتقد است، راتسینگر و زیریالوس که بر وحدت تثلیث تأکید دارند کلیساهای محلی را در مرتبه‌ای پایین‌تر از کلیسا به صورت کامل قرار می‌دهند. از دیدگاه ولف، تثلیث را باید جامع تساوی‌ها دید. از این رو با توجه به نتیجه‌گیری‌های کلیسا شناسی اشاره می‌کند و برای کلیساهای محلی جایگاه باارزشی در حیات کلیسا به طور کامل قائل است.

به سادگی می‌توان مثال‌هایی دیگر از رویکردهایی ارائه داد که در چارچوب تثلیث‌گرایانه، روشنگر و سازنده محسوب می‌شوند. برای مثال این رویکردها برای اتخاذ رویکردهای منسجم و مدافعه‌انه نسبت به دیگر ادیان مورد استفاده قرار گرفت. مثل روایت تثلیث‌گرایانه رایموند پانیکار از تجربه دینی (تثلیث و تجربه دینی بشر (۱۹۷۳) الاهیات تثلیث‌گرایانه مارک هایم در مورد غایت‌های متعدد دینی (عمق غنا ۱۹۹۹).

الاهیات تثلیث‌گرایانه در باب ادیان گاوین دی کاستا تحت عنوان (مواجهه ادیان و تثلیث ۲۰۰۰) و الاهیات آسوس یونگ به نام «شناخت روح ۲۰۰۰» در جای خود نیازمند بررسی

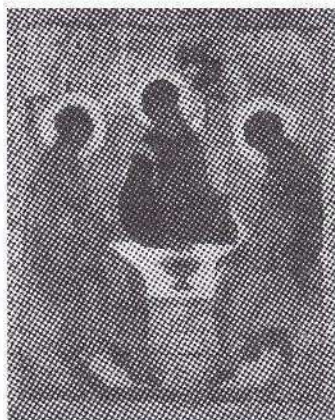
کامل است، به‌طور کلی آنها به امکان‌های عقلانی اشاره می‌کنند که در چارچوب تثلیث‌گرایانه پدید می‌آیند. به برخی از آنها به عنوان تأملاتی بر رویکردهای مسیحی به دیگر ادیان در فصل هفده خواهیم پرداخت.

مسئله تصویرسازی: ^۱تمثیلات برای تثلیث

چنان که پیش‌تر متذکر شدیم، آموزه تثلیث مشکلات خاص خود را دارد. مشکل حقیقی بیشتر مردم، مجسم کردن تثلیث در ذهن و تصور کردن آن است. چگونه می‌توان این دیدگاه پیچیده و انتزاعی را فهمید؟ در افواه است که سنت پاتریک، قدیس حامی ایرلند، از برگ یک شبدرا استفاده کرده است تا نشان دهد که چگونه یک برگ می‌تواند سه عنصر متفاوت داشته باشد. گریگوری نیسایی در نامه‌هایش از مجموعه‌ای از تمثیلات استفاده می‌کند تا به خوانندگان در فهم حقیقت تثلیث کمک کند از جمله:

۱. تمثیل سرچشمه، چشمه و نهر آب. یکی از دیگری نشئت می‌گیرد و همگی در یک جوهر، یعنی آب، شریکند. گرچه ابعاد متفاوتی از نهر آب را می‌توان تمییز داد اما نمی‌توان آنها را جدا کرد.

۲. تمثیل زنجیر. در یک زنجیر، حلقه‌های بسیاری وجود دارد؛ با این حال مرتبط شدن یکی با دیگری به معنای مرتبط شدن آن با همه آنهاست. بنا بر استدلال گریگوری، به همین نحو، کسی که با روح القدس مواجه می‌شود با پدر و پسر نیز مواجه می‌شود.



تصویر ۱-۱۰. تمثال معروف اندریو رابلو از تثلیث (۱۴۱۰). این تمثال در واقع سه فرشته را به تصویر می‌کشد که در بلوطستان مموری ابراهیم را ملاقات می‌کنند (پیدایش ۱۸) که به‌طور سنتی نوعی تثلیث تعبیر می‌شود.

۳. تمثیل رنگین‌کمان. گریگوری با کمک گرفتن از این عبارت از شورای نیقیه که عیسی «نور از نور» است این‌گونه استدلال می‌کند که رنگین‌کمان برای ما این امکان را فراهم می‌کند که رنگ‌های مختلف پرتو آفتاب را تمییز دهیم و درک کنیم. تنها یک پرتو نور وجود دارد اما با این حال، رنگ‌ها به‌طور یک دست در هم می‌آمیزند. این تمثیلات ارائه شده توسط آبای کلیسا، گرچه سودمندند، اما واقعاً مشکل را حل نمی‌کنند.

رویکردهای «تدبیری» و «ذاتی» به تثلیث

پدر، پسر، و روح القدس مانند سه مؤلفه تشکیل‌دهنده یک مؤسسه بین‌المللی، سه جزء مجزا و جداگانه الوهیت نیستند، بلکه تمایزهایی در درون الوهیت هستند که در تدبیر و برنامه نجات و تجربه بشری از نجات و فیض آشکار می‌شوند. آموزه تثلیث تأکید می‌کند که زیر سطح پیچیدگی‌های تاریخ نجات و تجربه ما از خدا، یک خدا و فقط یک خدا قرار دارد. کارل رانر^۱ در رساله‌ای با عنوان تثلیث^۲ (۱۹۷۰) یکی از موشکافانه‌ترین تبیینات را از این نکات ارائه کرد. بحث رانر درباره آموزه تثلیث، یکی از جالب‌ترین ابعاد اندیشه اوست. اما، متأسفانه، این بحث یکی از دشوارترین ابعاد اندیشه او نیز هست؛ نویسنده‌ای که به‌وضوح بیان معروف نیست (داستانی نقل شده است از یک الاهی‌دان آمریکایی که خوشحالی خود را بابت شیوه در دسترس قرار گرفتن تألیفات آلمانی رانر به زبان انگلیسی به همکار آلمانی خود ابراز می‌کرد. «ترجمه شدن آثار رانر به انگلیسی بسیار شگفتانگیز است». همکارش خنده تلخی کرد و پاسخ داد: «ما هنوز در انتظار کسی هستیم که آثار او را به آلمانی ترجمه کند»).

یکی از مشخصه‌های اصلی بحث رانر، درباره رابطه تثلیث «تدبیری» و تثلیث «ذاتی» (یا «حلولی و درونی») است. این دو امر، دو الوهیت متفاوت را تشکیل نمی‌دهند بلکه دو شیوه متفاوت برای راه بردن به یک الوهیت هستند. تثلیث «ذاتی» یا «حلولی» را می‌توان تلاشی برای بیان کردن الوهیت خارج از شرایط محدودکننده زمان و مکان دانست؛ «تثلیث تدبیری»، شیوه‌ای است که در آن، تثلیث در چارچوب «برنامه نجات» شناسانده می‌شود، یعنی در خود فرآیند تاریخی. رانر اصل موضوعی زیر را پایه‌ریزی می‌کند (ص ۵۰۸): «تثلیث تدبیری، تثلیث حلولی است و بالعکس». به عبارت دیگر:

۱. خدایی که در تدبیر و برنامه نجات شناخته می‌شود متناظر با چگونگی وجود داشتن واقعی خداست. آنها یک خدا هستند. خودانکشافی خدا شکلی سه‌گانه به خود می‌گیرد زیرا خدا اساساً سه‌گانه است. خودانکشافی خدا با ماهیت ذاتی خدا متناظر است.

۲. تجربه بشر از فعل الاهی در تدبیر نجات، تجربه تاریخ درونی و حیات حلولی خدا نیز هست. تنها یک شبکه از روابط الاهی وجود دارد؛ این شبکه در دو شکل متمایز وجود دارد یکی ازلی و دیگری تاریخی. یکی ورای تاریخ است و دیگری را عوامل محدودکننده تاریخ شکل می‌دهند و محدود می‌کنند.

بعداً روشن خواهیم ساخت که این رویکرد (که خلاصه‌ای از اجماع گسترده الاهیات مسیحی بود) بعضی از نکات مبهم مفهوم «اختصاص» را از بین می‌برد و امکان ارتباط جدی میان انکشاف خدا در تاریخ و وجود ابدی او را فراهم می‌سازد.

دو بدعت در باب تثلیث

در یکی از بخش‌های قبلی، مفهوم بدعت را مطرح کردیم و گفتیم که بهتر است آن را روایت یا تعبیری ناقص و نامناسب از مسیحیت دانست. در باب آموزه تثلیث که یکی از حوزه‌های بسیار پیچیده الاهیات است، تعجبی ندارد که رویکردهای متنوعی نسبت به این موضوع بسط یافته باشد. همچنین نباید تعجب کرد که بعضی از آنها با بررسی دقیق‌تر، شدیداً ناقص و نامناسب از کار در آیند. دو بدعتی که در ادامه از آنها بحث خواهیم کرد، مهم‌ترین بدعت‌ها برای دانشجوی الاهیات است.

مداليسم: زمانی و کارکردی

اصطلاح مداليسم را مورخ آلمانی اصول اعتقادات جزمی، آدولف فون هارناک،^۱ برای توصیف عنصر مشترک گروهی از بدعت‌های مربوط به تثلیث به کار برد که عمده‌تاً به نوئوس^۲ و پراکسیس^۳ در اواخر قرن دوم و سابلیوس^۴ در قرن سوم میلادی نسبت داده می‌شود. دغدغه هر سه نویسنده مذکور، حفظ یگانگی خدا بود. آنها نگران این بودند که در

1. Adolf von Harnack

2. Noetus

3. Praxeas

4. Sabellius

نتیجه آموزه تثلیث، گرفتار شکلی از سه‌خدایی شوند (بعداً روشن خواهد شد که این نگرانی غالباً بسیار موجه بوده است).

این دفاع شدید از یگانگی مطلق خدا (که غالباً با اقتباس از واژه یونانی (monarchia) به معنای «مبدأ اقتدار واحد»، از آن با اصطلاح مونارکیانیسم^۱ یاد می‌شود) باعث شد این نویسندگان بر این نکته تأکید کنند که به شیوه‌های مختلف و در زمان‌های متفاوت، خودانکشافی یک خدا و فقط یک خدا رخ داده است. الوهیت مسیح و روح القدس را باید بر اساس سه راه یا شیوه^۲ خودانکشافی الهی تبیین کرد (نام modalism بر این اساس شکل گرفته است).

اگرچه شکل‌های مختلفی از مدالیسم وجود دارد، این شکل‌ها عموماً یک فهم بسیار مشترک از پویایی‌های تثلیث دارند:

۱. خدای یکتا شکل خالق و شارع منکشف و آشکار می‌شود. از این جنبه از خدا با تعبیر «پدر» یاد می‌شود.

۲. همین خدا به شکل منجی در شخص عیسی مسیح نیز منکشف و آشکار می‌شود. از این جنبه از خدا با تعبیر «پسر» یاد می‌شود.

۳. همین خدا در شکل کسی که تقدیس و حیات ابدی عطا می‌کند، نیز آشکار می‌شود. از این جنبه از خدا با تعبیر «روح القدس» یاد می‌شود.

بنابراین تفاوتی میان سه موجود مورد بحث وجود ندارد مگر از حیث نمود و موقعیت زمانی. برای یک خدا، سه تعبیر وجود دارد. چنان که قبلاً خاطرنشان کردیم (ص ۴۰۶) این مطلب، مستقیماً به آیین رنج‌کشیدگی پدر آسمانی^۳ منجر می‌شود: پدر مانند پسر رنج می‌کشد به این معنی که هیچ‌گونه تفاوت بنیادی یا ذاتی میان پدر و پسر وجود ندارد.

تفاوت کلیدی این است که بعضی از اشکال مدالیسم زمانی هستند و بعضی کارکردی. فهمیدن این تفاوت اهمیت دارد:

۱. مدالیسم زمانی معتقد است که خدا در یک نقطه از تاریخ، پدر بود؛ سپس این خدا، در نقطه‌ای دیگر از تاریخ، پسر و نهایتاً روح القدس بود. بر این اساس، خدا به شیوه‌های متفاوت در زمان‌های مختلف ظاهر می‌شود. نمونه قدیمی این

1. monarchianism

2. mode

3. patripassianism

شکل از مدالیسم، عقیده سابلوس است که در ادامه به طور مفصل تر از آن بحث خواهیم کرد.

۲. مدالیسم کارکردی معتقد است که خدا به شیوه های مختلف در لحظه حاضر کار می کند و اشخاص سه گانه تثلیث، به شیوه های متفاوت کار اشاره دارند. شرح ویژگی های عمده مذهب سابلوسی از زبان ایپانیوس^۱ اهل کونستنتیا^۲ در اواخر قرن چهارم میلادی از این قرار است:

فردی به نام سابلوس مدت کمی پیش پدیدار شده است (در واقع همین اواخر)؛ پیروان سابلوس نام خود را از او گرفته اند. آرای او همان آرای طرفداران نوئوس است البته با چند استثنا غیر مهم. بیشتر پیروان او در بین النهرین و منطقه زم یافت می شوند. [...] آنان عقیده دارند که پدر، پسر، و روح القدس یکی هستند و یک وجود دارند، به این معنی که سه نام به یک جوهر (اقتوم)^۳ ملحق شده اند. این مانند جسم، نفس و روح در یک انسان است. جسم به مثابه پدر است؛ نفس به مثابه پسر است و رابطه روح القدس با الوهیت مانند رابطه روح با انسان است. یا مانند خورشید است که یک جوهر است اما سه تجلی دارد: نور، گرما و خود کره. گرما [...] قابل قیاس با روح القدس و نور قابل قیاس با پسر است؛ ضمن اینکه ذات هر جوهر، بیانگر خود پدر است. پسر یک زمانی ساطع شد مانند پرتوی از نور؛ وی تمام آنچه را که به در اختیار قرار دادن انجیل و نجات انسان ها مربوط بود انجام داد و سپس به آسمان باز گردانده شد، مانند پرتو خورشید که خورشید آن را ساطع می کند و سپس به خورشید باز می گردد. روح القدس همچنان به این جهان و به سوی افرادی که لایق دریافت او هستند فرستاده می شود.

از این عبارت روشن می شود که آیین سابلوس، مدالیسم زمانی است. ویژگی اساسی آن، این باور است که خدای واحد متعال، به شیوه های متفاوت در نقاط مختلف تاریخی عمل می کند.

در مقابل، مدالیسم کارکردی معرف این باور عمومی است که یک خدا در سه شیوه متفاوت در هر نقطه مفروض از تاریخ عمل می کند. بنا بر این، سه شخص تثلیث، مشخص کننده جنبه های متفاوت فعل یک خداست. یک شکل ساده از مدالیسم کارکردی را می توان این گونه بیان کرد:

1. Epiphanius

2. Constantia

3. hypostasis

4. energia

خدای پدر آفریننده است؛

خدای پسر منجی است؛

روح القدس تقدیس کننده است.

در اینجا، اعتقاد بر این است که سه شخص تثلیث مشخص کننده سه فعل یک خدای متعال است. خدا به عنوان خالق عمل می کند (و ما این را «پدر» می خوانیم)؛ خدا به عنوان منجی عمل می کند (و ما این را «پسر» می خوانیم)؛ خدا به عنوان تقدیس کننده عمل می کند (و ما این را «روح القدس» می خوانیم). بر این اساس، اشخاص تثلیث به کارکردهای متفاوت خدا اشاره دارند. رویکرد جان مک کواری^۱ (ص ۵۱۰) به آموزه تثلیث گونه ای از این شکل از مدالایسم است و دقیقاً از این منظر، ارزش مطالعه دارد. بعضی از دانشمندان نیز استدلال می کنند بر اینکه آموزه تثلیث کارل بارت آموزه ای مدالایستی است چرا که می توان آن را این گونه معنی کرد که خدا به شیوه های مختلف در زمان حاضر عمل می کند. اما بسیاری از بارت شناسان در این باره تردید دارند.

سه خدایی^۲

اگر مدالایسم ارائه کننده یک راه حل در ظاهر ساده (با این حال، بسیار ناقص) برای تنگنای ایجاد شده به واسطه تثلیث است، سه خدایی نیز ارائه کننده راه برون رفت از این مخمصه است. سه خدایی ما را دعوت می کند به اینکه تثلیث را متشکل از سه موجود مساوی، مستقل و خود سامان بدانیم، که هر یک خدا هستند. بسیاری از دانشجویان این دیدگاه را بی معنی و نامعقول به حساب می آورند. اما همین دیدگاه را می توان به صورت هایی ظریف تر و دقیق تر بیان کرد چنان که از شکل محتاطانه سه خدایی که غالباً تقویت کننده فهم تثلیث موجود در نوشته های پدران اهل کاپادوکیه، یعنی باسیل اهل قیصریه، گریگوری نازیانزوسی و گریگوری نیسایی، (که در اواخر قرن چهارم میلادی قلم فرسایی می کردند)، قلمداد می شود می توان دریافت.

برای کاوش بیشتر این نکته، مهم ترین این نوشته ها، یعنی رساله گریگوری، نیسایی به همکارش ابلابیوس^۳ با عنوان فرعی «اینکه سه خدا وجود ندارند» را مورد ملاحظه قرار می دهیم. ابلابیوس قبلاً نامه ای به گریگوری نوشته و نگرانی خود را نسبت به اینکه عبارت

1. John Macquarrie

2. Trithieism

3. Ablabius

«سه شخص، یک جوهر» در ظاهر به سه‌خدایی می‌انجامد، ابراز کرده بود. با این همه، تصور کردن سه انسان که هر یک در ماهیت مشترک انسانی سهیم باشند، آسان است. اما اینها همچنان سه فرد مختلف هستند. این طور نیست؟ پس چگونه می‌توان از این عبارت استفاده و از افتادن در دام سه‌خدایی اجتناب کرد؟

گریگوری در پاسخ تأکید می‌کند که «واژه الوهیت به معنای یک عمل است نه یک ماهیت خاص». وی این نکته را با ملاحظه این مطلب توضیح می‌دهد که چگونه واژه عام «سخنران»^۱ هم کلیات مشترک را تصدیق می‌کند و هم ویژگی‌های خاص را:

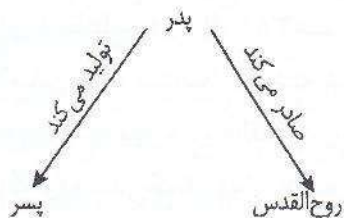
برای مثال، سخنرانان شغل مشترکی دارند و بر این اساس، در هر صورت، یک نام دارند اما با این حال، هر یک از آنها به تنهایی به عنوان یک سخنران کار می‌کند. یک سخنران به شیوه منحصر به فرد خود استدلال می‌کند و دیگری هم به شیوه خاص خود. بنابراین، از آنجا که در سطح بشری، کار هر فرد را که شغل مشترکی با دیگران دارد، می‌توان تمیز داد می‌توان آنها را به درستی «بسیار» خواند؛ زیرا هر یک از آنها در چارچوب محیط خاص خود و بر طبق ویژگی‌های خاص عملش از دیگران جدا و متمایز است.

سپس گریگوری این نکته را در مورد خدا به کار می‌برد و می‌گوید که باید ماهیت متمایز هر یک از اشخاص تثلیث را برحسب عملکردهایشان فهمید.

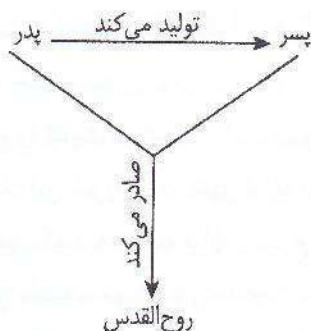
ما معتقدیم که ما که در فیض مشترک حیاتمان را از یک کس که منبع اصلی مواهب است دریافت کرده‌ایم. وقتی می‌پرسیم این موهبت خوب از کجا آمده است با هدایت کتاب مقدس درمی‌یابیم که منشأ این موهبت پدر و پسر و روح القدس است. با این حال هر چند ما سه شخص و سه نام را مطرح می‌کنیم، منظورمان این نیست که سه حیات، هر یک از یکی از سه شخص به طور مجزا، به ما عطا شده باشد. بلکه یک حیات است که توسط پدر ساخته و پرداخته و توسط پسر مهیا می‌شود و به اراده روح القدس منوط است. از آنجا که تثلیث مقدس، همه کارها را به شیوه‌ای مانند آنچه درباره آن سخن گفتیم، انجام می‌دهند (نه با عمل جداگانه برحسب تعداد اشخاص بلکه به گونه‌ای که یک حرکت و اختیار و میل و حسن نیت وجود دارد که از پدر از طریق پسر به روح القدس منتقل می‌شود) [...] لذا نمی‌توانیم آنهایی را که قدرت و فعل حاکم الهی را نسبت به ما و تمام آفرینش به صورت مشترک و جدایی‌ناپذیر اعمال می‌کنند به خاطر عمل مشترکشان سه خدا بخوانیم.

درک این استدلال آسان نیست. مشکل حقیقی ناتوانی هر گونه الگوی بشری نسبت به ادا کردن حق مطلب درباره ماهیت خدا است.

شاید واضح‌ترین تبیین از آموزه تثلیث در دوره آبایی، تبیین مطرح شده از سوی شورای یازدهم تولدو^۱ (سال ۶۷۵) باشد. این شورا که در شهر تولدو واقع در اسپانیا و تنها با حضور یازده اسقف برگزار شد، در سطح گسترده‌ای به بیان و شرح دیدگاه کلیسای غرب درباره تثلیث با وضوحی رشک‌برانگیز متصف می‌شود و معمولاً در بحث‌های متأخر در قرون وسطا درباره این آموزه از آن سخن به میان می‌آید. در مطلبی که در ذیل نقل می‌شود این شورا رابطه واژه‌های «تثلیث» و «خدا» را تبیین و بر اهمیت نسبت‌ها در الوهیت تأکید می‌کند. به صورت سنتی، شیوه سخن گفتن درباره تثلیث مقدس این‌گونه است: نباید از «سه تایی»^۲ سخن گفت یا به آن اعتقاد داشت بلکه باید از تثلیث سخن گفت و بدان باور داشت. این نیز درست نیست که بگوییم در یک خدا، تثلیث وجود دارد بلکه باید بگوییم خدای واحد همان تثلیث است. در نام‌های اضافی اشخاص، پدر مرتبط با پسر، پسر مرتبط با پدر و روح‌القدس مرتبط با هر دوست. گرچه با توجه به نسبت‌هایشان آنها را سه شخص می‌خوانیم اما ما به یک ماهیت یا جوهر اعتقاد داریم. گرچه به سه شخص اعتراف می‌کنیم، به یک جوهر و سه شخص اعتراف می‌کنیم نه به سه جوهر، زیرا پدر، پدر است اما نه با توجه به خودش بلکه با توجه به پسر و پسر، پسر است اما نه با توجه به خودش، بلکه با توجه به پدر و به همین صورت روح‌القدس به خودش ارجاع داده نمی‌شود بلکه با پدر و پسر پیوند دارد، زیرا او روح پدر و پسر خوانده می‌شود. بنابراین، وقتی واژه «خدا» را به کار می‌بریم بیان‌کننده ارتباط با یکدیگر نیست، مانند رابطه پدر با پسر یا رابطه پسر با پدر یا رابطه روح‌القدس با پدر و پسر، بلکه «خدا» صرفاً به خودش اشاره دارد.



تصویر ۲-۱۰. رویکرد کلیسای شرق به تثلیث



تصویر ۳-۱۰. رویکرد کلیسای غرب به تثلیث

تثلیث: شش رویکرد قدیمی و معاصر

چنان که قبلاً خاطر نشان کردیم آموزه تثلیث حوزه‌ای فوق‌العاده دشوار در الاهیات مسیحی است. در ادامه، شش رویکرد قدیمی و جدید نسبت به این آموزه را بررسی خواهیم کرد. هریک از این رویکردها، پرتو تازه‌ای بر ابعاد این آموزه می‌افکند و امکان دستیابی به بینش‌هایی درباره مبانی و لوازم آن را فراهم می‌کند. شاید مهم‌ترین این تبیین‌ها تبیین آگوستین باشد، ضمن اینکه در عصر حاضر، تبیین کارل بارت اهمیت برجسته‌ای دارد. با این حال، رویکرد آبای کاپادوکیه همچنان اهمیت دارد، به‌ویژه در الاهیات ارتدوکس روسی و یونانی معاصر. بنابراین مناسب است که بحث خود را با ملاحظه این رویکرد قدیمی به تثلیث آغاز کنیم؛ رویکردی که همچنان در اندیشه مسیحی معاصر بسیار تأثیرگذار است.

آبای کاپادوکیه

چنان که قبلاً گفتیم آبای کاپادوکیه در تثبیت الوهیت کامل روح القدس، نقشی محوری ایفا کردند (ص ۴۵۴-۴۵۶). شورای قسطنطنیه در سال ۳۸۱ هم رسماً بر این اعتقاد صحه گذاشت. همین که این گام الاهیاتی سرنوشت‌ساز برداشته شد، راه برای بیان کامل آموزه تثلیث باز شد. با تأیید هم‌جوهری پدر، پسر و روح القدس، راه برای کندوکاو درباره ارتباط متقابل آنها در چاقوب تثلیث گشوده شد. یک‌بار دیگر، کاپادوکیایی‌ها در این بسط الاهیاتی مهم، نقش تعیین‌کننده‌ای بازی کردند.

بر اساس بهترین برداشت، رویکرد کاپادوکیایی‌ها نسبت به تثلیث دفاعی از یگانگی خدا همراه با تأیید این نکته است که الوهیت در سه «شیوه وجودی» متفاوت وجود دارد. تعبیری

که به بهترین نحو، این رویکرد را بیان می‌کند عبارت است از «یک جوهر^۱ در سه شخص (اقنوم)^۲». یک الوهیت تقسیم‌ناپذیر در هر سه شخص تثلیث مشترک است. این الوهیت واحد همزمان در سه «شیوه وجودی» متفاوت، یعنی پدر، پسر، و روح القدس وجود دارد. یکی از خصیصه‌های ممتاز این رویکرد نسبت به تثلیث، تقدم و اولویت تعیین شده برای پدر است. گرچه نویسندگان کاپادوکیایی بر این مطلب تأکید می‌کنند که قبول ندارند پسر یا روح القدس، مادون پدر است، با این حال صریحاً بیان می‌کنند که پدر را باید منبع یا سرچشمه اصلی تثلیث دانست. هستی پدر هم به پسر و هم به روح القدس منتقل می‌شود اما به شیوه‌هایی متفاوت: پسر «مولود» پدر است و روح القدس از پدر نشئت می‌گیرد». بر همین اساس گریگوری نیسایی از «شخص واحد پدر» می‌نویسد که «از او پسر مولود می‌گردد و روح القدس نشئت می‌گیرد». به همین نحو، گریگوری نیسایی چنین استدلال می‌کند که اساس غایی وحدت در تثلیث، پدر است: «سه شخص، یک ماهیت دارند (یعنی خدا)، و اساس وحدتشان پدر است».

حال سؤال این است که چگونه یک جوهر می‌تواند در سه شخص حاضر باشد؟ کاپادوکیایی‌ها با توسل به رابطه میان مفهوم کلی و مصادیق خاص آن مانند بشر و افراد خاص انسانی، به این سؤال پاسخ گفتند. بر همین اساس، باسیل اهل قیصریه، استدلال می‌کند که جوهر واحد در تثلیث را می‌توان با قیاس به مفهوم کلی چنین تبیین کرد آن جوهر واحد یک مفهوم کلی است و سه شخص مصادیق خاص آن هستند. ماهیت انسانی مشترک که همه انسان‌ها در آن شریکند بدان معنا نیست که همه انسان‌ها عین یکدیگرند؛ معنای آن این است که آنها فردیت خود را حفظ می‌کنند گرچه در این ماهیت مشترک سهیم‌اند. بنابراین، هر یک از سه شخص تثلیث ویژگی‌های متمایزی دارد.

به گفته باسیل اهل قیصریه، ویژگی‌های هر یک از سه شخص از این قرار است: وجه تمایز پدر ابوت، وجه تمایز پسر بنوت، و وجه تمایز روح القدس نیروی تقدیس‌کننده آن است. به باور گریگوری نازیانوسی، وجه تمایز پدر، «قائم به ذات بودن» (agennesis)، واژه دشواری که ایده «مولود نبودن» یا «نشئت نگرفتن از هیچ منشأ دیگر» را افاده می‌کند، وجه تمایز پسر «به وجود آمده بودن» (genesis)، که می‌توان آن را به «مولود بودن» یا «منشأ خود را از دیگری گرفتن» نیز ترجمه کرد) و وجه تمایز روح القدس «رسول بودن» یا «صادر شدن»

است. مشکل این تمثیل که قبلاً نیز ذکر شد (ص ۴۹۵-۲۹۶) آن است که در ظاهر به سه‌خدایی اشاره دارد، گرچه تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که این‌گونه نیست.

آگوستین اهل هیپو

آگوستین، بسیاری از عناصر اجماع در حال ظهور تثلیث را اختیار می‌کند. این را می‌توان از رد کردن شدید هر شکلی از مادون‌گرایی^۱ (یعنی مادون پدر دانستن پسر و روح القدس در الوهیت) توسط وی دانست. آگوستین بر این نکته تأکید می‌کند که عمل کل تثلیث را باید در ورای اعمال هر یک از اشخاص آن فهمید. بر این اساس، انسان تنها به صورت خدا آفریده نشده است، بلکه به صورت تثلیث نیز آفریده شده است. میان الوهیت ازلی پسر و روح القدس و جایگاه آنها در تدبیر نجات تمایز مهمی وجود دارد. گرچه پسر و روح القدس ممکن است مؤخر از پدر به نظر برسند، این قضاوت صرفاً مربوط به نقش آنها در فرآیند نجات است. گرچه ممکن است پسر و روح القدس در تاریخ، تابع و مادون پدر به نظر برسند، در ازلیت همگی مساوی‌اند. این مطلب، تمهیدی مهم برای تمایزی است که بعدها میان تثلیث ذاتی مبتنی بر ماهیت ازلی خدا و تثلیث تدبیری و برنامه‌ای مبتنی بر خوداکتشافی خدا در تاریخ صورت گرفت.

شاید متمایزترین عنصر در رویکرد آگوستین نسبت به تثلیث، مربوط به درک وی از شخص و جایگاه روح القدس باشد؛ ما در بخش بعدی در قسمتی از بحث خود دربارهٔ مناقشه فیلیوک (ص ۴۹۵-۴۹۷) ابعاد خاصی از این مطلب را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد. اما تصور آگوستین از روح القدس به عنوان محبت که عامل وحدت پدر و پسر است در این مرحلهٔ اولیه جلب توجه می‌کند.

آگوستین ضمن یکی دانستن پسر با «حکمت»^۲، در ادامه روح القدس را با «محبت»^۳ یکی می‌داند. وی می‌پذیرد که این یکسان‌انگاری مبنای روشنی در کتاب مقدس ندارد؛ با این حال، وی این را استنباطی منطقی از مطالب کتاب مقدس می‌داند. روح القدس «ما را ساکن در خدا و خدا را ساکن در ما می‌کند». این اشاره صریح به روح القدس به عنوان عامل وحدت میان خدا و مؤمنان مهم است، چرا که دیدگاه آگوستین را در این مورد مطرح می‌کند که

1. subordinationism

2. sapientia

3. caritas

روح القدس اعطاکننده مشارکت است. روح القدس آن عطیه الهی است که ما را به خدا پیوند می دهد.

بنابراین طبق استدلال آگوستین رابطه مشابهی در خود تثلیث وجود دارد. آن عطیه باید منعکس کننده ماهیت بخشنده آن باشد. خدا در نوعی رابطه که می خواهد ما را وارد آن کند وجود دارد. و درست به این دلیل که روح القدس عامل وحدت میان خدا و مؤمنان است، از این رو روح القدس نقش قابل قیاسی در تثلیث ایفا می کند و اشخاص را به هم پیوند می دهد. «روح القدس [...] ما را در خدا ساکن و خدا را در ما ساکن می کند. اما این نتیجه محبت است. بنابراین روح القدس خدایی است که محبت است».

مکمل این استدلال، تحلیل کلی اهمیت محبت در زندگی مسیحی است. آگوستین با مسامحه با مبتنی کردن دیدگاه های خود بر اول قرن تیان ۱۳: ۱۳ («این سه چیز باقی است: ایمان و امید و محبت. اما بزرگ تر از اینها محبت است»)، این گونه استدلال می کند:

۱. بزرگ ترین عطیه الهی محبت است؛

۲. بزرگ ترین عطیه الهی روح القدس است؛

۳. بنابراین روح القدس محبت است.

این شیوه تحلیل به دلیل ضعف آشکارش به نقد کشیده شده است، به ویژه ضعف آنکه ما را در نهایت به تصویری از روح القدس می کشاند که به طرز عجیبی نامشخص شده است. روح القدس به صورت نوعی چسب به نظر می رسد که پدر و پسر را به هم و آن دو را به مؤمنان می چسباند. مفهوم «وابسته و بسته بودن به خدا»، یکی از ویژگی های عمده معنویت آگوستین است و شاید گریزی از این مطلب نباشد که این دغدغه به طور برجسته ای در بحث وی درباره تثلیث بروز خواهد کرد.

یکی از متمایزترین شاخصه های رویکرد آگوستین نسبت به تثلیث طرح «تمثیل های روان شناختی» است. استدلالی را که در پس توسل به روح بشر در این رابطه وجود دارد می توان این گونه خلاصه کرد. غیر منطقی نیست که احتمال بدهیم خدا در آفرینش جهان، نقش و اثر خاصی بر آن به جای گذاشته باشد. اما این نقش و اثر^۱ را کجا باید یافت؟ منطقی است که احتمال بدهیم خدا این نقش و اثر خاص را بر نقطه اوج آفرینش ایجاد کرده باشد. حال روایت های آفرینش در سفر تکوین این امکان را به ما می دهد که نتیجه بگیریم انسان

اشرف مخلوقات الاهی است. بنابراین، طبق استدلال آگوستین، باید تصویر خدا را در انسان جست‌وجو کنیم.

اما آگوستین در ادامه گامی برمی‌دارد که بسیاری از ناظران آن را نامناسب می‌دانند. آگوستین بر اساس جهان‌بینی نوافلاطونی استدلال می‌کند که روح بشر را باید نقطهٔ اوج و تارک انسانیت قلمداد کرد. بنابراین الاهی‌دان باید در جست‌وجوی «نشانه‌های تثلیث»^۱ در آفرینش، توجه خود را به روح بشری افراد معطوف کند. فردگرایی افراطی این رویکرد همراه با عقل‌گرایی آشکارش، بدان معناست که وی می‌خواهد تثلیث را در عالم ذهنی و درونی افراد بیابد نه برای مثال در روابط شخصی (که رویکرد نویسندگان قرون وسطایی مانند ریچارد اهل سنت ویکتور است). علاوه بر این، برداشت اولیه از کتاب دربارهٔ تثلیث، حاکی از این است که آگوستین ظاهراً معتقد است که طرز کار درونی روح به همان اندازه که دربارهٔ نجات به ما آگاهی می‌دهد دربارهٔ خدا نیز به ما آگاهی می‌دهد. گرچه آگوستین بر ارزش محدود چنین قیاس‌هایی تأکید می‌کند، به نظر می‌رسد که خود وی بیش از آنچه که این ارزیابی انتقادی اقتضا دارد از آنها استفاده می‌کند.

آگوستین برای اندیشهٔ بشر ساختاری تثلیثی قائل است و استدلال می‌کند که این ساختار بشر، ریشه در هستی خدا دارد. خود وی استدلال می‌کند که مهم‌ترین ساختار تثلیثی از این قبیل عبارت است از تثلیث ذهن، معرفت و عشق،^۲ هر چند به تثلیث مربوطهٔ حافظه، فهم و اراده^۳ اهمیت قابل توجهی می‌دهد. روح انسان تصویری (یقیناً ناکافی اما همچنان تصویری) از خود خداست. بنابراین درست همان‌گونه که نیروهای سه‌گانهٔ این چنینی در روح بشر وجود دارد (که اساساً وجودهای کاملاً جدا و مستقل‌اند)، در خدا نیز می‌تواند سه «شخص» وجود داشته باشد.

در اینجا پاره‌ای مشکلات آشکار و احتمالاً حتی ضعف‌های مخربی وجود دارد. چنان که غالباً اشاره شده است، روح بشر را نمی‌توان به شیوه‌ای این چنین موجز و ساده‌انگارانه به سه وجود تحویل برد. با این حال، در پایان باید خاطرنشان کرد که کمک گرفتن آگوستین از این‌گونه «تمثیل‌های روان‌شناختی» بیشتر جنبهٔ مثال دارد تا کاربرد مبنایی. منظور از اینها این است که اموری کمکی (گرچه کمک‌های آموزشی مبتنی بر آموزهٔ آفرینش) برای بینش‌هایی

1. vestige Trinitatis

2. mens, notitia and amor

3. memoria, intelligentia and voluntas

باشند که می‌توان از کتاب مقدس و نیز از تأمل در باب تدبیر بر نجات به دست آورد. آموزه تثلیث از نگاه آگوستین اساساً مبتنی بر تحلیل وی از روح بشر نیست، بلکه مبتنی بر قرائت وی از کتاب مقدس به‌ویژه «انجیل یوحنا» است.

تبیین آگوستین از تثلیث، تأثیر عمده‌ای بر نسل‌های بعدی، به‌خصوص در طول قرون وسطا، گذاشت. اثر توماس آکوئیناس با عنوان رساله در باب تثلیث^۱ بازگویی زیبایی از دیدگاه‌های آگوستین است نه جرح و تعدیل و اصلاح دقیق ضعف‌های آنها. به همین نحو، کالون در مباحثه^۲ به این مقدار قناعت می‌کند که تفسیری از کتاب مقدس ارائه دهد که عمده‌تأ تکرار محض رویکرد آگوستین نسبت به تثلیث است. این مطلب، نشان‌دهندهٔ اجماع تثبیت شده در کلیسای غرب دربارهٔ این نکته است. اگر کالون در نقطه‌ای خود را از آگوستین جدا می‌کند در ارتباط با «تمثیل‌های روان‌شناختی» است. وی زمانی که تمایزات درون تثلیثی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد با لحنی سرد می‌گوید که «من نسبت به اینکه تمثیل‌های برگرفته از امور بشری استفادهٔ چندانی در اینجا داشته باشند تردید دارم».

مهم‌ترین تعابیر آموزه تثلیث در سنت غرب، به قرن بیستم میلادی برمی‌گردد. ما چندین رویکرد را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم و با برجسته‌ترین آنها، یعنی رویکرد کارل بارت، آغاز می‌کنیم.

کارل بارت

کارل بارت در آغاز کتاب اصول اعتقادات جزمی کلیسا،^۳ آموزه تثلیث را مطرح می‌کند. این نظر ساده مهم است، زیرا وی موضع پرداختن به آن را درست برعکس رقیبش شلایرماخران آن قرار می‌دهد. از نگاه شلایرماخر، شاید تثلیث آخرین کلامی است که می‌توان دربارهٔ خدا گفت؛ از نگاه بارت، تثلیث کلامی است که باید آن را بر زبان راند قبل از اینکه سخن از امکان انکشاف به میان آورد. بر این اساس، تثلیث در آغاز اصول اعتقادات جزمی کلیسا قرار داده می‌شود زیرا موضوع اصلی آن، این اصول را اساساً ممکن می‌سازد. آموزه تثلیث، واقعیت انکشاف الاهی برای انسان گنه‌کار را تقویت و تضمین می‌کند. به گفتهٔ بارت، این آموزه «تأیید تبیینی» انکشاف است. تثلیث، تفسیری از واقعیت انکشاف است.

1. *Treatise on the Trinity*

2. *Institutes*

3. *Church Dogmatics*

«خدا خود را مکشوف می‌سازد. او خود را از طریق خودش مکشوف می‌سازد. او خودش را مکشوف می‌سازد. «بارت با این کلمات (که به نظر من نمی‌توان آنها را به زبانی جامع ترجمه کرد) چارچوب مکاشفه‌ای را که به پی‌ریزی آموزه تثلیث می‌انجامد، فراهم می‌کند. در انکشاف «خدا سخن گفته است»^۱ و این وظیفه الاهیات است که درباره آنچه این انکشاف مقتضی و مستلزم آن است، تحقیق کند. به باور بارت، الاهیات یک فرآیند «اندیشیدن بعدی و متأخر»^۲ درباره محتوای خود-انکشافی خدا است. ما باید «به دقت درباره رابطه میان شناخت ما از خدا و خود خدا در وجود و ماهیتش تحقیق کنیم».

بارت با این بیانات، زمینه آموزه تثلیث را آماده می‌کند: بر فرض وقوع خودانکشافی خدا، اگر چنین چیزی امکان وقوع یافته باشد، حرف صحیح در مورد خدا چیست؟ واقعیت مکاشفه و انکشاف، درباره هستی خدا، چه باید به ما بگوید؟ نقطه شروع بارت برای بحث درباره تثلیث، یک آموزه یا یک دیدگاه نیست بلکه واقعیت سخن گفتن خدا و شنیده شدن کلام خداست؛ زیرا زمانی که انسان گنهکار نمی‌تواند کلام خدا را بشنود، چگونه امکان شنیده شدن خدا وجود دارد؟

مطالب فوق، صرفاً بازگویی بخش‌هایی از جلد اول کتاب اصول اعتقادات جرمی کلیسا با عنوان «آموزه کلام الاهی» است. مطالب فراوانی در این باره گفته شده است و این مطلب نیازمند تجزیه و تحلیل است. دو موضوع را باید به دقت مورد توجه قرار داد:

۱. انسان گنهکار، اساساً نمی‌تواند کلام الاهی را بشنود.
۲. با این حال، انسان گنهکار کلام الاهی را شنیده است، به این معنا که این کلام، او را از گنهکاری اش مطلع می‌سازد.

بنابراین، اصل این واقعیت که انکشاف رخ می‌دهد نیازمند تبیین است. از نگاه بارت، این امر مستلزم آن است که انسان در فرآیند پذیرش، منفعل و بی‌اختیار است؛ فرآیند انکشاف، از آغاز تا پایان، تحت نظارت و حاکمیت خداوند است. برای اینکه انکشاف، انکشاف باشد خدا باید قادر باشد علی‌رغم گنهکاری انسان گنهکار، خودانکشافی را در او عملی کند.

زمانی که این پارادوکس به درستی فهمیده شود می‌توان ساختار کلی آموزه تثلیث از نگاه بارت را دنبال کرد. به استدلال بارت، در انکشاف، خدا باید آن‌گونه باشد که در خودانکشافی الاهی نشان داده می‌شود. باید میان منکشف‌کننده و انکشاف، تطابق و هماهنگی مطلق

وجود داشته باشد. اگر «خدا خود را به عنوان خداوند مکشوف می‌سازد» (این مطلب، عقیده خاص بارت است) آنگاه خدا باید «فی نفسه و از قبل» خداوند باشد. مکاشفه یا انکشاف، تکرار زمانی است که خدا واقعاً در ازلیت است. بنابراین میان

۱. خدای منکشف‌کننده؛

۲. خودمکشوف‌سازی خدا.

انطباقی آشکار و مستقیم وجود دارد.

اگر بخواهیم این مطلب را با واژگان الاهیات تثلیثی بیان کنیم باید بگوییم که پدر در پسر منکشف شده است.

حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که درباره روح القدس چه باید گفت؟ در اینجا به مطلبی برمی‌خوریم که شاید دشوارترین جنبه آموزه تثلیث از نگاه بارت باشد: مفهوم «مکشوف‌شدگی».^۱ برای بررسی این مفهوم باید از مثالی استفاده کنیم که خود بارت آن را به کار برده است. دو فرد را تصور کنید که در حدود سال ۳۰ در یک روز بهاری در اطراف اورشلیم در حال قدم زدن هستند.

آنها سه مرد را می‌بینند که به صلیب کشیده شده‌اند و به تماشای آنها می‌ایستند. فرد اول به شخص وسطا اشاره می‌کند و می‌گوید «یک جنایتکار عادی اعدام می‌شود». فرد دوم ضمن اشاره به همان شخص، پاسخ می‌دهد که «پسر خداست که به خاطر من می‌میرد» گفتن اینکه عیسی خود-انکشافی خداست به‌خودی‌خود نیست؛ باید ابزاری وجود داشته باشد که به وسیله آن، عیسی به عنوان خودانکشافی خدا، شناخته شود. این شناخت انکشاف به عنوان انکشاف است که مفهوم مکشوف‌شدگی را شکل می‌دهد.

حال چگونه می‌توان به این بینش حیاتی دست یافت؟ پاسخ بارت روشن است: انسان گنهکار نمی‌تواند بدون کمک الاهی و به تنهایی به این بینش دست یابد. بارت در تفسیر انکشاف، هیچ‌گونه نقش روشن و مثبتی به انسان نمی‌دهد و اعتقاد ندارد که باید انکشاف الاهی را تابع و در معرض نظریه‌های انسانی شناخت قرار داد (چنان که ملاحظه کرده‌اید، وی به دلیل این دیدگاه به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است حتی از سوی کسانی که از جهات دیگر، طرفدار اهداف وی هستند مانند امیل برونر).^۲ خود تفسیر انکشاف به عنوان انکشاف باید کار خدا، و به تعبیر دقیق‌تر کار روح القدس، باشد. انسان قادر به شنیدن

کلام خداوند نمی‌شود تا آن را بشنود؛ شنیدن و قدرت بر شنیدن را روح القدس با یک عمل، اعطا می‌کند.

تمام آنچه گفته شد در ظاهر حاکی از آن است که بارت، واقعاً به نوعی مدالیست است و مراحل مختلف انکشاف را «شیوه‌های وجودی» متفاوت یک خدا می‌داند. بی‌درنگ باید پذیرفت که افرادی وجود دارند که دقیقاً وی را به دلیل این ضعف متهم می‌کنند. با این حال، شاید تأمل دقیق‌تر ما را از این قضاوت برحذر دارد، هر چند بی‌تردید نقدهای دیگری را می‌توان وارد ساخت. برای نمونه، در تبیین بارت روی چندان خوشی به روح القدس نشان داده نمی‌شود، که البته از این جهت می‌توان استدلال کرد که این امر، منعکس‌کننده ضعف سنت غرب به طور کلی است. اما بحث بارت درباره تثلیث، صرف نظر از هرگونه ضعفی که دارد، عموماً عامل بازگرداندن اهمیت این آموزه به وضع اول خود پس از یک دوره بی‌توجهی پایدار در الاهیات جزمی قلمداد می‌شود. این فرآیند بازگشت به وضع قبلی، با تلاش الاهی‌دان یسوعی، کارل رانر که اینک به او می‌پردازیم بیش از پیش تقویت شد.

کارل رانر^۱

عموماً کارل رانر را همانند بارت، ایفاکننده نقشی حیاتی در تجدید حیات الاهیات تثلیثی در قرن بیستم میلادی می‌دانند. معمولاً کمک خاص رانر به بسط الاهیات تثلیثی مدرن، تحلیل او از رابطه میان تثلیث «تدبیری» و تثلیث «حلولی» قلمداد می‌شود. در اینجا، میان شیوه‌ای که در آن خدا از طریق انکشاف در تاریخ شناخته می‌شود و شیوه‌ای که خدا به صورت حلولی و درون بود وجود دارد تمایز اساسی ایجاد می‌شود. «تثلیث تدبیری» را می‌توان شیوه‌ای دانست که در آن تنوع و وحدت خودافشایی خدا در تاریخ را کشف می‌کنیم و «تثلیث حلولی» را تنوع و وحدت خدا آن‌گونه که در خدا هست، دانست. چنان که اصل اولیه رانر درباره رابطه آنها که در الاهیات مدرن در حد گسترده‌ای نقل می‌شود از این قرار است: «تثلیث تدبیری، تثلیث حلولی است و تثلیث حلولی، تثلیث تدبیری است». به بیان دیگر، شیوه‌ای که در آن، خدا در تاریخ منکشف و تجربه می‌شود با شیوه‌ای که خدا حقیقتاً آن‌گونه است، تطابق دارد.



تصویر ۱۰-۴. الهی‌دان کاتولیک آلمانی، کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴)، از برجسته‌ترین صاحب‌نظران الاهیات در قرن بیستم.

رویکرد رانر نسبت به تثلیث، عامل تعدیل‌کننده نیرومندی برای بعضی از گرایش‌ها در الاهیات تثلیثی متقدم‌تر کلیسای کاتولیک رم است، به‌ویژه گرایش نسبت به تمرکز بر «تثلیث حلولی»، به‌گونه‌ای که هم تجربه انسانی از خدا و هم شهادت کتاب مقدس نسبت به نجات را به حاشیه می‌راند. به باور رانر، تثلیث «تدبیری»، مربوط به «بیانات کتاب مقدس درباره تدبیر و برنامه نجات و ساختار تثلیثی آن» است. اصل اولیه رانر، این امکان را برای وی فراهم می‌سازد که بر این تأکید کند که کل عمل نجات کار یک شخص الوهی است. علی‌رغم پیچیدگی سر نجات یک شخص الوهی را می‌توان به عنوان منبع، خاستگاه و هدف آن تشخیص داد. در ورای تنوع فرآیند نجات، تنها یک خدا را باید مشاهده کرد.

منشأ این اصل بنیادین وحدت تدبیر و برنامه نجات را می‌توان به ایرنئوس، به‌ویژه در مجادلاتش علیه گنوسی‌ها نسبت داد (نگاه کنید به ص ۶۱۰). وی چنین استدلال می‌کرد که در برنامه نجات، دو موجود الوهی را می‌توان تمییز داد. بنابراین، رانر تأکید می‌کند که نقطه آغاز مناسب برای بحث درباره تثلیث، تجربه ما از تاریخ نجات و بیان کتاب مقدس از آن است. ابتدا «سر نجات» زوی می‌دهد؛ سپس ما آموزه‌های مربوط به آن را بیان می‌کنیم. این «شناخت قبلی از تثلیث تدبیری که برگرفته از تاریخ نجات و کتاب مقدس است»، نقطه آغاز فرآیند تأمل نظام‌مند است. بنابراین، «تثلیث حلولی» را می‌توان «مفهوم نظام‌مند تثلیث تدبیری» دانست.

بر این اساس، رانر استدلال می‌کند که نقطه آغاز فرآیند تأمل الاهیاتی که به آموزه تثلیث حلولی و درونی می‌انجامد تجربه ما و شناخت نجات در تاریخ است. پیچیدگی این تاریخ نجات، اساساً ریشه در خود ماهیت الاهی دارد. به بیان دیگر، گرچه ما در برنامه نجات، کثرت و وحدت را تجربه می‌کنیم، این کثرت و وحدت، مطابق با شیوه‌ای است که خدا حقیقتاً آن‌گونه است. رانر این نکته را این‌گونه بیان می‌کند:

تفاوت مکاشفه خدا در تاریخ (یعنی تاریخ حقیقت) و روح (یعنی روح محبت) باید به خدا «آن‌گونه که فی نفسه است» تعلق داشته باشد، وگرنه، این تفاوت، که قطعاً وجود دارد، مکاشفه خدا را پایان خواهد داد، زیرا این وجوه و حالات و تفاوت آنها یا در خود خدا هستند (هرچند ما از نقطه نظر خود، ابتدا آنها را تجربه می‌کنیم) یا تنها در ما وجود دارند.

به عبارت دیگر، «پدر»، «پسر»، و «روح القدس» نه صرفاً شیوه‌های انسانی برای فهمیدن کثرت تجربه ما از سر نجات هستند و نه نقش‌هایی که خدا به منظور وارد شدن در تاریخ ما موقتاً به گونه‌ای به خود می‌گیرد، بلکه مطابق با شیوه‌ای هستند که خدا حقیقتاً آن‌گونه است. همان خدایی که به صورت یک تثلیث پدیدار می‌شود، یک تثلیث است. شیوه‌ای که بر اساس آن، خدا در خود انکشافی شناخته می‌شود مطابق با شیوه‌ای است که خدا در درون خود آن‌گونه است.

رابرت جنسون^۱

الاهی‌دان معاصر آمریکایی، رابرت جنسون، که از منظر یک لوتری قلم‌فرسایی می‌کند اما عمیقاً در سنت اصلاح دینی، خبره است، بازگویی نو و خلاقانه‌ای از آموزه سنتی تثلیث ارائه کرده است. به طرق بسیار، شایسته است که جنسون را بسط‌دهنده موضع بارت که تأکید خاصی بر لزوم وفادار ماندن به خود انکشافی خدا دارد بدانیم. کتاب هویت تثلیثی: خدا بر اساس انجیل^۲ (۱۹۸۲)، نقطه آغاز بسیار مهمی را برای بحث از تثلیث در دوره‌ای فراهم می‌کند که این موضوع غالباً مغفول مانده، بسط و تحول تازه و درخور توجهی را شاهد بوده است.

بنا به استدلال جنسون، «پدر و پسر و روح القدس» اسم خاص خدایی است که مسیحیان در عیسی مسیح و از طریق او می‌شناسند. وی چنین استدلال می‌کند که لازم است خدا اسم

خاص داشته باشد. «گفتمان تثلیثی، تلاش مسیحیت است برای شناختن خدایی که ما را طلب کرده است. آموزه تثلیث هم دربردارنده یک اسم خاص، یعنی پدر و پسر و روح القدس است [...] و هم دربردارنده بسط و تحلیل مفصل و پیچیده توصیفات مبین آن اسم خاص. «جنسون خاطر نشان می سازد که اسرائیل باستان، در فضایی شرک آلود قرار داشت و در آن فضا، واژه «خدا» اطلاعات چندانی را افاده نمی کرد. از این رو لازم بود نام خدای مورد نظر برده شود. نویسندگان عهد جدید با شرایط مشابهی مواجه بودند. آنان مجبور بودند خدا را در مرکز ایمان خود بشناسند و این خدا را از خدایان بسیار دیگر که در آن منطقه، به ویژه آسیای صغیر، مورد پرستش و تصدیق بودند، تمیز دهند.

بنابراین، آموزه تثلیث هویت خدای مسیحی و نام او را مشخص می کند، اما هویت و نام این خدا را به شیوه ای تعیین می کند که با شهادت کتاب مقدس سازگار است. آن نامی نیست که ما برگزیده باشیم، بلکه نامی است که برای ما برگزیده شده است و به ما اجازه داده شده آن را به کار ببریم. بدین طریق، جنسون از اولویت و تقدم خودانکشافی خدا بر ساختارهای انسانی از مفاهیم الوهی دفاع می کند. «انجیل این گونه هویت خدای خود را مشخص می کند: خدا کسی است که عیسای اسرائیل را از مردگان برانگیخت. کل وظیفه الاهیات را می توان تجزیه و تحلیل این جمله به شیوه های مختلف دانست. یکی از این شیوه ها، زبان و اندیشه تثلیثی کلیسا را ایجاد می کند». در یکی از بخش های قبلی به شیوه ای اشاره کردیم که کلیسای اولیه بر طبق آن، دیدگاه های خاص مسیحیت درباره خدا را با دیدگاه های برگرفته از بافت یونانی مآبی که در آن گسترش یافت، در هم آمیخت. جنسون تأکید می کند که آموزه تثلیث سازوکار دفاعی ضروری در برابر چنین تحولاتی بوده و هست. این آموزه کلیسا را قادر می سازد که ویژگی های خاص اعتقادات و آیین خود را بشناسد و اجازه ندهد در مفاهیم رقیب درباره خدا هضم شود.

بنابراین، محور آموزه تثلیث تصدیق این مطلب است که نام خدا را کتاب مقدس و در چارچوب شهادت کلیسا تعیین کرده است. در سنت عبرانی، حوادث تاریخی هویت خدا را تعیین می کنند. جنسون خاطر نشان می کند که بسیاری از متون عهد عتیق، با اشاره به فعالیت الاهی در تاریخ، خدا را مورد شناسایی قرار می دهند، مانند آزاد کردن بنی اسرائیل از اسارت در مصر. همین الگو را می توان در عهد جدید مشاهده کرد: هویت خدا با ارجاع به حوادث تاریخی مشخص می شود، و مهم ترین این حوادث، رستاخیز عیسی مسیح است. خداوند در ارتباط با عیسی مسیح شناسانده می شود. خدا کیست؟ ما درباره کدام خدا سخن می گوئیم؟

خدایی که مسیح را از مردگان برانگیخت. به بیان جنسون، در عهد جدید «ظهور الگویی معناشناختی که در آن، واژه‌های «خدا» و «عیسی مسیح» متقابلاً تعیین‌کننده‌اند، اهمیت اساسی دارد.

بنابراین، جنسون از تأملات متافیزیکی، مفهومی شخص‌وار از خدا را بیرون می‌آورد. «پدر و پسر و روح القدس» یک اسم خاص است که از ما خواسته شده برای نام‌گذاری و مورد خطاب قرار دادن خدا، از آن استفاده کنیم. «ابزارهای زبانی شناسایی امور نظیر اسامی خاص، توصیفات معرف یا هر دو از ضروریات دین هستند. دعا و عبادت، مانند سایر درخواست‌ها و نیایش‌ها، باید مخاطبی داشته باشد. بر این اساس، تثلیث ابزاری برای دقت الاهیاتی است که ما را مجبور می‌کند درباره خدا مورد بحث دقیق باشیم.

جان مک‌کواری^۱

جان مک‌کواری، الاهی‌دان اسکاتلندی با علقه‌های سنت پرسبیتی، در کتابش با عنوان اصول الاهیات مسیحی^۲ (۱۹۶۶) از منظر اگزیستانسیالیستی با آموزه تثلیث برخورد می‌کند. مک‌کواری در این کتاب چنین استدلال می‌کند که آموزه تثلیث «از فهمی پویا و فعال درباره خدا در برابر فهمی ایستا و ثابت محافظت می‌کند. «اما چگونه یک خدای پویا می‌تواند همزمان ثابت باشد؟ تأملات مک‌کواری درباره این تنش موجب شد به این نتیجه برسد که «اگر خدا خود را به صورت خدایی سه‌گانه منکشف نکرده بود، باز ناگزیر بودیم بدین شیوه درباره او بیندیشیم. «وی مفهوم پویای خدا در سنت مسیحی را به شیوه زیر مورد مذاقه قرار می‌دهد:

۱. پدر را باید موجود ازلی دانست. بدین معنا که خدا «فعل یا نیروی وجود یافتن است، یعنی او شرط وجود یافتن همه چیز است، منبع نه تنها هر چه هست، بلکه منبع هر چه می‌تواند باشد».

۲. پسر را باید وجود بیانگر تصور کرد. «وجود ازلی» لازم است خود را در عالم موجودات بیان کند که این کار را با «جاری شدن از طریق وجود بیانگر» انجام می‌دهد. مک‌کواری در اتخاذ این رویکرد، به ایده کلمه یا لوگوس بودن پسر و عامل پدر بودن او در خلقت چنگ می‌زند. وی آشکارا این شکل از وجود را به

عیسی مسیح پیوند می‌زند: «مسیحیان بر این باورند که هستی خدا، بروز و ظهور خود را بیش از هر چیز در وجود متناهی عیسی می‌یابد».

۳. روح القدس را باید وجود متحدکننده دانست، به این معنا که «کارکرد روح القدس این است که وحدت وجود^۱ با موجودات^۲ را حفظ، تقویت و هر جا لازم شد احیا کند. «وظیفه روح القدس این است که سطوح جدید و عالی‌تری از وحدت را میان خدا و جهان (به تعبیر مککواری، بین وجود و موجودات) ایجاد کند؛ او موجودات را به وحدتی جدید و غنی‌تر با همان وجودی برمی‌گرداند که در ابتدا آنها را هستی بخشید.

بعداً روشن خواهد شد که رویکرد مککواری حقیقتاً سودمند است از این حیث که آموزه تثلیث را با وضعیت وجودی انسان پیوند می‌زند. اما ضعف آن نیز آشکار می‌گردد از این جهت که در تخصیص کارکردهای وجودی برای اشخاص نوعی تصنع به نظر می‌رسد. این سؤال باقی می‌ماند که اگر اتفاقاً تثلیث چهار عضو داشت چه اتفاقی می‌افتاد؛ شاید مککواری مقوله چهارمی از وجود را درست می‌کرد تا از پس این شرایط برآید. اما این ضعف رویکردهای اگزیستانسیالیستی و وجودی به‌طور کلی است نه اینکه ضعف این رویکرد خاص به‌طور ویژه باشد.

ملاحظه این مطلب نیز درخور توجه است که آیا رویکرد مککواری را می‌توان شکلی از مدالیزم و به‌ویژه خاص مدالیزم کارکردی که قبلاً به آن اشاره کردیم (ص ۲۹۶-۲۹۷)، دانست یا نه. ظاهراً مککواری چنین استدلال می‌کند که آموزه تثلیث را باید کشف سه شیوه وجودی در خدا دانست.

رویکرد مککواری، هم نقاط قوت رویکرد اگزیستانسیالیستی به الاهیات را روشن می‌کند و هم نقاط ضعف آن را. این موارد را به‌اختصار می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. نقطه قوت این رویکرد این است که با نشان دادن راه‌هایی که بر طبق آنها، الاهیات مسیحی می‌تواند با ساختارهای تجربه بشری مرتبط باشد، این الاهیات را از جنبه نیرومند دیگری برخوردار می‌کند.

۲. نقطه ضعف این رویکرد این است که گرچه نسبت به اصلاح و تقویت آموزه‌های مسیحی موجود توانا است اما در تثبیت آن آموزه‌ها در وهله نخست ارزش و اهمیت چندانی ندارد.

پاره‌ای از مباحث مربوط به تثلیث در الاهیات معاصر

در نیمه دوم قرن بیستم میلادی، شاهد کاوش‌های قابل توجهی درباره آموزه تثلیث هستیم. برای اینکه درباره آفرینندگی و خلاقیت این فوران تأملات (که مبتنی بر ایمان دوباره به این آموزه پس از زوال عقل‌گرایی عصر روشنگری و آگاهی روزافزون نسبت به لوازم آن است)، تصویری ذهنی به خوانندگان ارائه دهیم، به‌طور خلاصه گزارشی از سه بحث جدید بیان می‌کنیم. اما گفتار خود را با یک سؤال قدیمی آغاز می‌کنیم: جایگاه آموزه تثلیث در الاهیات نظام‌مند کجاست؟

شلایرماخر^۱ و جایگاه جزمی تثلیث

جای آموزه تثلیث به‌طور سنتی در ابتدای کتب مربوط به الاهیات مسیحی بوده است، به‌ویژه به دلیل تأثیر اعتقاداتنامه‌های جهان مسیحی بر این کتاب‌ها. اعتقاداتنامه‌ها با اظهار ایمان به خدا آغاز می‌شوند؛ بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که بیشتر الاهی‌دانان با پیروی از این الگو، هرگونه بحث مربوط به آموزه خدا را در ابتدای آثار خود قرار دهند. بر همین اساس، توماس آکوئیناس که شاید نماینده شاخص این سنت کلاسیک در پرداختن به الاهیات باشد، به‌طور طبیعی کتاب جامع الاهیات خود را با بحث از آموزه خدا به‌طور کلی آغاز می‌کند و بلافاصله بعد از آن روایت خود درباره آموزه تثلیث به‌طور خاص را مطرح می‌سازد. اما باید تأکید کرد که این الگو یگانه الگویی نیست که می‌توان از آن پیروی کرد. برای توضیح این نکته، جایگاه بحث آموزه خدا را در کتاب ایمان مسیحی^۲ شلایرماخر مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

چنان که قبلاً متذکر شدیم رویکرد شلایرماخر به الاهیات در وهله اول، با تجربه معمولی بشر از «احساس وابستگی مطلق» آغاز می‌شود که سپس، در برداشت مسیحی به «احساس وابستگی مطلق به خدا» تفسیر شد. شلایرماخر در نتیجه یک فرآیند طولانی استنباط از این احساس وابستگی، نهایتاً به آموزه تثلیث می‌رسد. این آموزه به شکل ضمیمه، در پایان کتاب قرار داده می‌شود. برخی مانند، کارل بارت، اعتقاد دارند که این مطلب نشان می‌دهد که شلایرماخر، تثلیث را ضمیمه الاهیات خود محسوب می‌کرده است؛ به باور دیگران، این مطلب حاکی از آن است که تثلیث، آخرین کلامی است

که الاهی دان می تواند درباره خدا بر زبان آورد و به بیان دیگر، تثلث، نقطه اوج کل کار الاهیاتی است.

یورگن مولتمان^۱ و تثلث اجتماعی

یورگن مولتمان در کتاب تثلث و ملکوت خدا^۲ (۱۹۸۰) تلاش می کند آموزه خدا در مسیحیت را از محدودیت های متافیزیک جوهر یونان باستان و متافیزیک جدید ذهن گرایی استعلایی برهاند. چنان که به زودی ملاحظه خواهیم کرد، چند سال قبل، ابرهارد یونگل^۳ عهده دار وظیفه مشابهی شده بود. اما تثلث و ملکوت خدای مولتمان، به دلیل آموزه کاملاً اجتماعی تثلث اهمیت ویژه ای دارد. آموزه اجتماعی تثلث مولتمان بر استقلال نسبی شخص و کار روح القدس در اجتماع خود با پدر و پسر تأکید می کند. مولتمان این مطلب را به گونه ای بسط می دهد که ممکن است نگرانی عده ای را برانگیزد. وی بر این نکته تأکید می کند که نظم و ترتیب و نظام ثابتی در تثلث وجود ندارد. همان طور که در آموزه (رسوخ متقابل)^۴ کاپادوکیایی ها بیان شده، یگانگی خدا، یگانگی اشخاص در ارتباط با یکدیگر است. مولتمان درباره چنین برداشتی از این مفهوم می گوید که «اشخاص تثلث خودشان در جریان حیات الوهی یگانگی خاص خود را شکل می دهند». مولتمان تأکید می کند که این مفهوم از خدا اساساً با هر آموزه «توحیدی» یا «ملکوتی» از خدا که فردیت واقعی سه شخص را فرو می کاهد در تضاد است. آنچه به طور خاص درخور توجه است نحوه استفاده مولتمان از این مفهوم برای بسط فهم اساساً الاهیاتی از اجتماع بشری است.

«تثلث برنامه اجتماعی ماست». از نگاه یورگن مولتمان، فهم درست این است که آموزه تثلث، تصویری از خدا به عنوان اتحاد سه شخص الوهی یا سه چیز متمایز اما به هم مرتبط ارائه می دهد. این فهم خاص از خدا به عنوان یک اجتماع دارای محبت و ارتباط متقابل و حافظ یکدیگر، این امکان را برای الهیات مسیحی فراهم می سازد که یک نظریه اجتماعی را بسط دهد. «آموزه اجتماعی تثلث، این امکان را دارد که هم بر یکتاپرستی در مفهوم خدا و هم بر فردگرایی در مفهوم انسان فائق آید و شخص نگرایی اجتماعی و سوسیالیسم شخص نگر را بسط دهد». به باور مولتمان، مفهوم تثلث از نگاه مسیحیت «نمونه بارز جامعه

1. Jurgen Moltmann

3. Eberhard Jungel

2. *The Trinity and the Kingdom of God*

4. perichoresis

انسانی راستین را هم در کلیسا و هم در اجتماع ارائه می‌دهد». مفاهیم به غایت متمرکز شده و خودکامه از حکومت بر مفهومی از خدا استوار است که بر «سلطنت» خدا تأکید می‌کند (که بر توحید خدا و اشتراک اهمیت می‌ورزد) نه بر یک آموزه تثلیثی از خدا. بر این اساس، از نگاه مولتمان، جنبه اجتماعی تثلیث هم کارکرد الاهیاتی دارد و هم کارکرد اجتماعی: تثلیث به لحاظ الاهیاتی نقد دقیقی از دیدگاه غلط درباره خدا فراهم می‌سازد و به لحاظ اجتماعی به روشنی تصویری از خدا به عنوان موجودی اجتماعی بیان می‌کند که می‌تواند الگوی مناسبی برای جامعه در کل باشد.

خدای سه‌گانه صرفاً در اجتماع متحد و وحدت‌بخش مسیحیان (بدون سلطه و انقیاد) و بشریت متحد و وحدت‌بخش (بدون حکومت طبقاتی و بدون ستم و فشار استبدادی) انعکاس می‌یابد. که جهانی است که در آن مردم بر اساس روابط اجتماعی شان و نه بر طبق قدرت و دارایی شان، تعریف می‌شوند. جهانی که در آن انسان‌ها در همه چیز با هم شریکند و در تمام چیزها مگر در ویژگی‌های شخصی شان با یکدیگر سهمینند.

ابرهارد یونگل و تثلیث و متافیزیک

ابرهارد یونگل در کتاب دشواری با عنوان خدا به مثابه راز عالم^۱ (۱۹۷۶) به شرح این مطلب می‌پردازد که چگونه می‌توان در جهانی که در آن انسان‌ها آنچنان زندگی می‌کنند که گویی خدایی در کار نیست^۲ به شیوه‌های مسئولانه درباره خدا سخن گفت. یونگل معتقد است که مسئله و نیز راه‌حل آن روشن است. مسئله این است که الاهیات غرب تا حد زیادی به خود اجازه داده است تا اندیشه‌اش درباره خدا نه به وسیله ویژگی‌های خاص انکشاف مسیحی، بلکه به واسطه مفاهیم و آرای درباره خدا که از متافیزیک سکولار برگرفته شده است، شکل بگیرد.

دغدغه یونگل این است که گونه خاصی از متافیزیک (که منشأ آن را به دکارت باز می‌گرداند) ادعاهای استعماری خاصی دارد که اگر پذیرفته شود به تضعیف و زوال برداشتی از خدا می‌انجامد که اصالتاً مسیحی است. بر همین اساس، یونگل نشان می‌دهد که چگونه جی. جی. فیخته،^۳ لودویگ فویرباخ و فردریش نیچه فهم خود از خدا را از سنت

1. *God as the Mystery of the World*

2. *etsi Deus non daretur*

3. J. G. Fichte

متافیزیکی برمی گیرند نه از سنت مسیحی. یونگل آنگاه به درستی خاطرنشان می سازد که صورت های عمده کفر که در طول سده های نوزدهم و بیستم میلادی در فرهنگ غرب پدید آمدند، خدای مسیحی را رد نمی کنند، بلکه واکنش هایی در برابر مفاهیم و تصورات متافیزیکی ناپسندیده درباره خدا هستند. الاسدیر مک اینتایر^۱ ضمن اشاره به همین نکته، می گوید که «خدایی که در سده های نوزدهم و بیستم میلادی به او کافر شدند، در قرن هفدهم میلادی ابداع شد».

راه حل یونگل این است که مسیحیت را وادار کنیم که تصویر متمایز خود از خدا را بازبایی کند؛ خدایی که ماهیتش اساساً تثلیثی است. وی بر این نکته تأکید می کند که خدا خود را با مسیح مصلوب یکی می گیرد، در نتیجه ایمان، انسان مصلوب یعنی عیسای ناصری را با خدا یکی می داند. یونگل همانند مولتمان، صلیب عیسی را کانون تاریخ تثلیثی خدا قرار می دهد. تفسیر درست مصلوب شدن مسیح، به نحو تعیین کننده ای از یکتاپرستی فلسفی خدا باوری کلاسیک فاصله می گیرد و به آموزه تثلیث، که به طور خاص و اصالتاً مسیحی است، می انجامد.

یونگل در ادامه از این نقطه می گذرد و «الاهیات صلیب» تثلیثی را بسط می دهد. صلیب آشکارکننده تمایز میان پدر و پسر است (یورگن مولتمان قبلاً نکته مشابهی مطرح کرده بود. وی شیوه های مختلف تجربه رنج پدر و پسر را می شکافد و معانی ضمنی تثلیثی آنها را بیرون می کشد). اما رستاخیز مؤید یگانگی پدر و پسر، خدا و عیسی است. این مطلب را چگونه باید تفسیر کرد؟

یونگل راهی را طراحی می کند که به آموزه تثلیث می انجامد و اظهار می دارد که «شناخت یکی بودن خدا با عیسی، تمایز خدا از خدا را ضروری می سازد؟» «خود عهد جدید زمانی که خدای پسر (عیسای مصلوب) را از خدای پدر (که عیسی را از مردگان برانگیخت) تمیز می دهد، چنین تمایزی را انجام می دهد. رشته پیوند وحدت، یعنی روح القدس پدر و پسر را متحد می کند».

این «خود تمایزی» در خدا که بر اساس رابطه میان رستاخیز و تصلیب مسیح شناخته می شود، مبنای آموزه تثلیث را تشکیل می دهد. همچنین بنیاد نقد مسیحیت بر خداشناسی توحیدی و متافیزیکی و نیز انواع کفر را که با این گونه شکل های خداشناسی تطابق

دارد، شکل می دهد. از اینجا روشن می شود که یونگل وظیفه کلیسا در پرداختن به دنیا را بسته به این می داند که کلیسا فهم متمایز خود از خدا را بازیابی کند و از اسارت خود در متافیزیک سکولار در دوران اخیر رها شود. طبق استدلال وی، در این تحول، تثلیث نقطه محوری است.

کاترین موری لاکوگنا^۱ و تثلیث و نجات

یکی از قابل ملاحظه ترین مطالعات صورت گرفته در سال های اخیر درباره مبانی الاهیاتی و کاربست آموزه تثلیث، کتاب خدا برای ما: تثلیث و حیات مسیحی^۲ (۱۹۹۱)، نوشته کاترین موری لاکوگنا است. این کتاب خوش ترکیب به بررسی این نکته می پردازد که چرا آموزه تثلیث تا این حد برای کلیسای غرب مسئله ساز بوده است، و پاسخ هایی را مطرح می سازد. لاکوگنا -استاد الاهیات دانشگاه نوتردام- در این اثر، به بسط این مفهوم محوری می پردازد که تثلیث باوری غرب به انکشاف الاهی در تدبیر نجات بی توجه بوده است و ترجیح داده به تأمل نظری در باب خود طبیعت الاهی بپردازد.

لاکوگنا منشأ این بسط و تحول را به تنش میان (theologia) و (oikonomia) یعنی بین تثلیث به اصطلاح حلولی یا ذاتی و تثلیث تدبیری باز می گرداند؛ تنشی که در زمان شورای نیقیه از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. واژه oikonomia که آن را با تثلیث تدبیری یکی می دانیم، به مکاشفه خدا در عیسی مسیح و در فعالیت روح القدس در تاریخ نجات اشاره می کند. تمام آنچه درباره خدا می دانیم نتیجه این فعالیت است. theologia یا شناخت ما از هستی ازلی خدا، اساساً باید با آنچه درباره انکشاف در تدبیر الاهی نجات آموخته ایم مساوی و یکی باشد. ما به حیات درونی خدا که ورای آن چیزی است که منکشف شده هیچ گونه دسترسی نداریم. لاکوگنا می گوید با این حال، نپذیرفتن این مطلب موجب شده سنت مسیحی برای توضیح فهم ما از تثلیث، مفاهیمی را درباره خدا اختیار کند که فلسفه یونان و نه وحی و انکشاف موجود در کتاب مقدس آنها را شکل داده است. چنان که پیش تر خاطر نشان ساختیم، همین روند نقد را می توان در کتاب ابرهارد یونگل با عنوان خدا به مثابه راز عالم یافت. لاکوگنا تلاش می کند با عطف توجه به تدبیر نجات به عنوان امری روشنگر برای فهم ما از ماهیت خدا، این مشکل را از میان بردارد.

این امر موجب می شود که ذهن وی به شیوه ای خلاقانه و در عین حال نقادانه درگیر کارل رانر شود. لاکوگنا، گفته های رانر درباره تثلیث تدبیری و ذاتی را این گونه بازنویسی می کند: «الاهیات از نحات شناسی غیر قابل تفکیک است و بالعکس». لاکوگنا طرفدار بازیابی و یکی سازی theologia و oikonomia است. وی معتقد است که الاهیات، از تمایز بی معنی و بالقوه گمراه کننده ای میان ابعاد درونی و بیرونی خدا رهاست. این «بازگشت به الگوی فکری کتاب مقدس و پیش از نیقیه ای» مجدداً تأکید می کند که تنها یک حیات تثلیثی برای خدا وجود دارد که کل گستره تاریخ نجات را دربر می گیرد و می پوشاند. این باور اصلاً یک آموزه نظری نیست بلکه امری منکشف شده است که بطن ایمان مسیحی را بیان می کند.

درست این است که بگوییم که آموزه تثلیث تأیید مشارکت عمیق خدا با ما از طریق عیسی مسیح و روح القدس است. تثلیث به معنای دقیق کلمه یک آموزه کاملاً عملی با پیامدهای گسترده برای زندگی مسیحیان است. آموزه خدا از نگاه مسیحیان ارائه کننده آموزه تثلیث به گونه ای است که با زبان و تصاویر عینی کتاب مقدس، اعتقادنامه ها و عبادات سازگارتر است و می توان آن را با سایر حوزه های الاهیات و نیز اخلاقیات، عرفان و حیات کلیسا پیوند دوباره ای داد.

پس از آنکه رویکردهای مختلف به آموزه تثلیث و کاربردهای آن را ملاحظه کردیم، اینک بحث و مناقشه ای را مورد توجه قرار می دهیم که به لحاظ تاریخی و الاهیاتی اهمیت بسیاری داشته است، یعنی نحوه ارتباط روح القدس با پسر. این بحث که به تدریج به مناقشه فیلیوک (و از پسر) معروف شده است از این قرار است:

مناقشه فیلیوک

یکی از مهم ترین حوادث تاریخ کلیسای اولیه، توافق عمومی در سرتاسر امپراطوری روم، چه شرق و چه غرب آن، بر سر اعتقادنامه نیقیه بود. هدف از این سند، ایجاد ثبات عقیدتی در کلیسا در دوره ای بود که در تاریخ کلیسا، اهمیت قابل ملاحظه ای دارد. در بخشی از این متن که مورد توافق همه است به «صدور روح القدس از پدر» اشاره داشت. اما در قرن نهم میلادی، کلیسای غرب، این عبارت را تغییر داد و از روح القدسی سخن راند که «از پدر و پسر صادر می شود». از آن زمان، واژه فیلیوک که معنای تحت اللفظی آن «و از پسر» است، به این اضافه اشاره دارد و اینک در کلیسای غرب و الاهیاتی که این کلیسا آن را تبیین می کند معیار شده است. این ایده، یعنی «صدور دوگانه» روح القدس، منشأ خشم شدید نویسندگان

یونانی زبان شد: این امر نه تنها مشکلات الاهیاتی جدی‌ای را برای آنها به وجود آورد، بلکه موجب دستکاری متن اعتقادنامه‌ها که مفروض، مقدس، و از نظر آنها تخطی‌ناپذیر بود، نیز شد. بسیاری از دانشمندان معتقدند که این احساس ناخوشایند به جدا شدن کلیساهای غرب و شرق که در حدود سال ۱۰۵۴ رخ داد (ص ۲۳) کمک کرد.

مناقشه فیلیوک، هم از این جهت که فی نفسه موضوعی الاهیاتی است و هم از این جهت که در روابط حال حاضر کلیساهای غرب و شرق نسبتاً مهم است، اهمیت دارد. از این رو، این موضوع را به طور مفصل بررسی می‌کنیم. موضوع اصلی مورد بحث این است که آیا روح القدس از پدر به تنهایی یا از پدر و پسر صادر شده است. کلیسای شرق دیدگاه نخست را قبول دارد. مهم‌ترین تبیین‌های این دیدگاه در نوشته‌های آبای اهل کاپادوکیه صورت گرفته است؛ کلیسای غرب، دیدگاه دوم را می‌پذیرد. این دیدگاه در رساله درباره تثلیث^۱ اثر آگوستین بسط یافته است.

آبای یونانی در نوشته‌های خود تأکید می‌کردند که تنها یک منشأ وجود در تثلیث وجود دارد. تنها پدر، علت یگانه و متعالی همه چیز، از جمله پسر و روح القدس، در درون تثلیث است. پسر و روح القدس از پدر نشئت می‌گیرند اما به شیوه‌های مختلف. الاهی‌دانان در جست‌وجو برای یافتن تعابیر مناسب جهت بیان این رابطه، نهایتاً دو تشبیه کاملاً متمایز را برگزیدند: پسر از پدر متولد^۲ و روح القدس از پدر صادر می‌شود.^۳ مقصود از این دو تعبیر، بیان این دیدگاه است که پسر و روح القدس هر دو از پدر ناشی می‌شوند، اما به شیوه‌های متفاوت. واژگان مذکور نامناسب و نسنجیده‌اند و منعکس‌کننده این واقعیت‌اند که ترجمه واژه‌های یونانی مورد بحث یعنی *genesis* و *ekporeusis* به انگلیسی جدید دشوار است.

آبای یونانی، برای کمک به فهم این فرآیند پیچیده، از دو تشبیه استفاده کردند. پدر کلمه‌اش را اظهار می‌کند؛ همزمان با ادای این کلمه، می‌دمد تا این کلمه قابل شنیدن و دریافت شود. تصویری که در اینجا استفاده شده است و عمیقاً در سنت کتاب مقدس ریشه دارد، تشبیه پسر به کلمه الاهی است. سؤال روشنی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا باید آبای اهل کاپادوکیه و سایر نویسندگان یونانی این میزان وقت خود را صرف تمایز

1. On the Trinity

2. begotten

3. proceeds

میان پسر و روح القدس کنند و در این راستا تلاش کنند؟ پاسخ این سؤال مهم است. تمییز ندادن شیوه‌های نشئت گرفتن پسر و روح القدس از یک پدر موجب می‌شود که خدا دو پسر داشته باشد که این مسئله مشکلاتی حل‌نشدنی را موجب می‌شود.

در این بافت، قابل تصور نیست که روح القدس از پدر و پسر صادر شده باشد. چرا؟ زیرا این مطلب این اصل را که پدر یگانه منبع و سرچشمه تمام الوهیت است، بی‌اعتبار می‌کند. این باور موجب تأیید این مطلب می‌شود که در درون یک مقام الوهیت، دو منبع الوهی وجود دارد؛ باوری که تناقضات و تنش‌های درونی را ایجاد خواهد کرد. اگر پسر قرار بود در قدرت انحصاری پدر در منشأ کل الوهیت سهم باشد، این قدرت دیگر انحصاری نمی‌بود. به همین دلیل، کلیسای یونان دیدگاه کلیسای غرب مبنی بر «نشئت گرفتن دوگانه» روح القدس را چیزی نزدیک به کفر محض قلمداد کرد.

اما سنت یونان درباره این مسئله مورد تأیید همه نبود. سیریل اسکندرانی بدون اینکه تردیدی به خود راه دهد می‌گفت که روح القدس «به پسر تعلق دارد»، و دیدگاه‌های مرتبط با این مطلب نیز به سرعت در کلیسای غرب بسط یافت. نویسندگان مسیحی کلیسای اولیه غرب آگاهانه نسبت به نقش دقیق روح القدس در الوهیت تردید داشتند. هیلری اهل پونتیر^۱ در رساله‌ای با عنوان درباره تثلیث، ادعا کرد که او «چیزی درباره روح القدس [خدا] نمی‌گوید جز اینکه او روح [خدا] است». این تردید موجب شد بعضی از خوانندگان این کتاب گمان کنند که او حقیقتاً دوگانه‌پرست^۲ است، یعنی تنها به الوهیت کامل پدر و پسر معتقد است. اما با توجه به سایر عبارات همین رساله روشن می‌شود که هیلری معتقد است که عهد جدید به روح القدسی اشاره دارد که از پدر و پسر هر دو صادر می‌شود نه فقط از پدر.

آگوستین این برداشت از نشئت گرفتن روح القدس از پدر و پسر را بسط داد و تبیینی کلاسیک از آن ارائه کرد. او احتمالاً با اتکا به موضعی که هیلری به آن اشاره کرده بود، چنین استدلال کرد که تصور صحیح این است که روح القدس از پسر نشئت گرفته است. یکی از متون اصلی مورد استدلال وی یوحنا ۲۲: ۲۰ بود که در آن نقل شده است که عیسی پس از رستاخیز، بر شاگردانش می‌دمد و می‌گوید: «روح القدس را دریافت کنید». آگوستین در رساله درباره تثلیث، این عبارت را چنین شرح می‌دهد:

نمی‌توان گفت که روح‌القدس از پسر نیز نشئت نمی‌گیرد. با این همه گفته می‌شود که روح‌القدس از پدر و پسر هر دو صادر می‌شود. [آنگاه یوحنا ۲۲: ۲۰ را نقل می‌کند] روح‌القدس علاوه بر پدر از پسر نیز نشئت می‌گیرد.

تصور آگوستین از گفتن این مطلب این بود که وی اجماع عمومی میان کلیسای غرب و شرق را خلاصه می‌کند. متأسفانه ظاهراً آگاهی او از زبان یونانی آنقدر کافی نبوده تا به وی امکان دهد که دریابد که نویسندگان کاپادوکیایی یونانی زبان دیدگاه کاملاً متفاوتی اختیار کرده‌اند. با این حال، نکاتی وجود دارد که آگوستین برای دفاع از نقش متمایز پدر در الوهیت، آشکارا به آنها توجه می‌کند:

دلیل مناسبی وجود دارد بر اینکه چرا در این تثلیث، ما از پسر به تنهایی به عنوان کلمه خدا، از روح‌القدس به تنهایی به عنوان عطیه خدا، و از خدای پدر به تنهایی به عنوان کسی که کلمه از او متولد و روح‌القدس در درجه اول از او صادر می‌شود، سخن می‌گوییم. من کلمه «در درجه اول» را افزودم چرا که روح‌القدس از پسر نیز صادر می‌شود. اما این نیز چیزی است که خدا به پسر می‌دهد - نه اینکه پسر بدون آن عطای خدا وجود داشته باشد، زیرا تمام چیزهایی که پدر به یگانه کلمه مولود خود می‌دهد در عمل به وجود آوردن او به او می‌دهد. پسر به گونه‌ای متولد می‌شود که عطیه همگانی از او نیز صادر می‌شود و لذا روح‌القدس، روح هر دوست.

بنابراین، تصور آگوستین در فهم نقش روح‌القدس در این روش چه بود؟ پاسخ این پرسش در تلقی خاص او از روح‌القدس به عنوان «رشته محبت» میان پدر و پسر است. آگوستین با بسط دادن ایده رابطه موجود در درون الوهیت، چنین استدلال کرد که اشخاص تثلیث براساس روابطی که با یکدیگر دارند، تعریف می‌شوند. بر این اساس، روح‌القدس را باید رابطه محبت و دوستی میان پدر و پسر دانست؛ رابطه‌ای که به باور آگوستین، رکن بنیادین نحوه ارائه وحدت اراده و هدف پدر و پسر در انجیل چهارم بود.

تفاوت‌های بنیادین میان این دو رویکرد را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

۱. مقصود یونانی‌ها حفظ جایگاه بی‌همتای پدر به عنوان یگانه منشأ الوهیت بود. این جایگاه از این جهت است که پسر و روح‌القدس هر دو از او صادر می‌شوند و الوهیت آنها هر چند به شیوه‌های مختلف، اما با اعتبار یکسان حفظ می‌شود. به باور یونانی‌ها، رویکرد لاتینی‌ها در ظاهر دو منشأ جداگانه برای الوهیت پدید می‌آورد و تمایز اساسی میان پسر و روح‌القدس را تضعیف می‌کرد. برداشت آنها این بود که پسر

و روح القدس نقش‌های متمایز اما مکمل یکدیگر دارند؛ این در حالی بود که سنت غرب روح القدس را روح مسیح می‌دانست. در واقع، شماری از نویسندگان معاصر این سنت، مانند نویسنده روسی به نام ولادیمیر لوسکی،^۱ رویکرد کلیسای غرب را مورد انتقاد قرار داده‌اند. لوسکی در مقاله خود با عنوان «نشئت گرفتن روح القدس»، چنین استدلال می‌کند که رویکرد کلیسای غرب ناگزیر روح القدس را غیر شخص‌وار می‌کند، که منجر به تأکید نابجا بر شخص و کار مسیح می‌شود و الوهیت را به یک اصل غیر متشخص فرو می‌کاهد.

۲. مقصود لاتینی‌ها اطمینان از این مطلب بود که پسر و روح القدس، به قدر کافی از یکدیگر تمیز داده شوند و در عین حال با یکدیگر روابط متقابل داشته باشند. اختیار کردن رویکرد شدیداً عقلانی نسبت به مفهوم «شخص»، چنین رویکردی به روح القدس را حتمی می‌ساخت. نویسندگان لاتینی متأخر که نسبت به دیدگاه یونانی‌ها حساس بودند بر این نکته تأکید کردند که رویکرد آنها مستلزم پیش‌فرض گرفتن دو منشأ الوهی در الوهیت نیست. شورای یازدهم تولدو، به‌طور خاص این مطلب را روشن ساخت، و قبلاً در این فصل، به این شورا اشاره کردیم.

ما معتقدیم که روح القدس، یعنی شخص سوم تثلیث، خداست و با خدای پدر و پسر یکی و مساوی و همذات و هم ماهیت آنهاست؛ اما روح القدس متولد نشده و آفریده نشده است بلکه از پدر و پسر هر دو صادر شده است و روح هر دوی آنهاست. همچنین ما معتقدیم که روح القدس نه نامولود است و نه مولود زیرا اگر او را «نامولود» بخوانیم دو پدر را اثبات کرده‌ایم و اگر او را «مولود» بخوانیم از دو پسر طرفداری کرده‌ایم. بلکه او روح خوانده می‌شود نه روح پدر به تنهایی و نه روح پسر به تنهایی، بلکه روح پدر و پسر هر دو؛ زیرا او نه از پدر به پسر صادر می‌شود و نه از پسر برای تقدیس مخلوقات، بلکه از هر دو در یک زمان صادر می‌شود، زیرا او به محبت یا تقدس هر دو معروف است. بنابراین، ما معتقدیم که روح القدس توسط هر دو فرستاده می‌شود، چنان که پسر توسط پدر فرستاده می‌شود. اما روح القدس، مادون پدر و پسر نیست.

شوراهای بعدی دیدگاه‌های مشابهی اظهار داشتند. بر این اساس، شورای لیون (۱۲۷۴) بیان داشت که «روح القدس از پدر و پسر صادر می‌شود اما گویی از یک منشأ نه از دو منشأ». اما با

وجود این گونه توضیحات، این آموزه همچنان منشأ بحث و مناقشه میان مسیحیان غرب و شرق است و بعید است در آینده نزدیک این مناقشه برطرف شود.

حال که آموزه خدا از نگاه مسیحیت را ملاحظه کردیم، توجه خود را به دومین موضوع مهم در الاهیات مسیحی معطوف می‌کنیم: هویت و اهمیت عیسی مسیح. قبلاً متذکر شده‌ایم که چگونه آموزه تثلیث مسیحی از مسائل مسیح‌شناختی ناشی می‌شود. اینک مناسب است بسط موضوع مسیح‌شناسی را فی‌نفسه مورد بررسی قرار دهیم.

پرسش‌های فصل ۱۰

۱. بسیاری از الاهی‌دانان ترجیح می‌دهند به جای واژه‌های سنتی «پدر، پسر، و روح القدس» از واژه‌های «خالق، منجی، و قوت‌دهنده» استفاده کنند. ماحصل این رویکرد چیست؟ و این رویکرد چه مشکلاتی را به وجود می‌آورد؟
۲. چرا قرن بیستم، شاهد توجه دوباره به آموزه تثلیث است؟
۳. چگونه می‌توان بین این دو گفته، جمع کرد: «خدا یک شخص است»؛ «خدا سه شخص است»؟
۴. آیا تثلیث آموزه‌ای درباره خداست یا درباره عیسی مسیح؟
۵. آموزه تثلیث موجود در نوشته‌های آگوستین اهل هیپو یا کارل بارت را به‌طور خلاصه بیان کنید.
۶. آیا این مسئله اهمیتی دارد که روح القدس از پدر به تنهایی یا از پدر و پسر هر دو ناشی شود؟

آموزه شخص مسیح

عیسی مسیح کیست؟ و چرا او تا بدین حد برای ایمان مسیحی اهمیت دارد؟ در آموزه مسیحی شخص مسیح بیان می شود که چرا کلیسا معتقد است که بخش کوچکی از تاریخ انسانی به نام «عیسای ناصری» کلید درک ماهیت خدا و سرنوشت بشر است. برای مطالعات ما در محوریت عیسای ناصری در بینش مسیحیان از واقعیت، نقطه آغاز بسیار خوبی در این بخش وجود دارد که می توان آن را در منشور جان پل دوم با عنوان رساله ایمان و عقل (۱۹۹۸) یافت: «در تجسد پسر خدا، ترکیب ماندگار و دقیقی را می بینیم که ذهن بشری به خودی خود حتی نمی تواند تصور کند: ازلی وارد زمان می شود، کل درون جزء قرار می گیرد؛ خدا صورت بشر به خود می گیرد بنابراین حقیقتی که در مکاشفه مسیح ابلاغ شد دیگر منحصر به مکان یا فرهنگ خاصی نیست بلکه به هر زن و مردی که آن را به عنوان کلمه ای که منبع معتبر برای معنای حیات بشر است، بپذیرد، عرضه می شود». این حوزه از الاهیات که غالباً «مسیح شناسی» نامیده می شود، بر آن است که جای عیسای ناصری را در نوعی نقشه مفهومی قرار دهد. این الاهیات می کوشد او را در امتداد امور متقارنی مانند زمان و سرمدیت، بشریت و الوهیت، جزئیت و کلیت قرار دهد و به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می توان حادثه ای را که در زمان و مکان خاصی روی داده است، با همه آدمیان و زمان ها مربوط دانست.

تفسیر مرسوم مسیحی از اهمیت عیسای ناصری در قالب مفهوم «تجسد» و آموزه «دو طبیعت» مسیح - الوهی و انسانی شکل می گیرد. از آنجا که این مفاهیم برای کسانی که به تازگی به مطالعه الاهیات روی آورده اند عجیب و نامأنوس می نماید، لازم است پاره ای توضیحات مقدماتی را ارائه دهیم.

برخی از خود می‌پرسند که چرا مسیحیان عیسای ناصری را صرفاً به چشم یک معلم دینی خوب نمی‌نگرند و از مفاهیم و آرای ظاهراً پیچیده و گیج‌کننده که به صورت سنتی با آموزهٔ تجسد همراه است، اجتناب نمی‌کنند؟ پاسخ چنین پرسشی در سنت دیرپای دست و پنجه نرم کردن مسیحیان با رویدادهای بنیادی ایمان خود، آن‌گونه که در عهد جدید بیان و تحلیل می‌شوند، قرار دارد. حتی در اناجیل عیسی را فردی می‌بینیم که در کسانی که او را می‌بینند و به سخنانش گوش می‌دهند، شگفتی، تحسین، حیرت و حتی انزجار را برمی‌انگیزد. تاکنون اذهان و زبان‌های بشری نتوانسته‌اند به‌طور کامل سخنان او را فهمیده و معنا کنند. در واقع شناسایی شیوه‌های نارسای سخن گفتن و اندیشیدن دربارهٔ عیسی آسان‌تر از ادای حق مطلب دربارهٔ کلام و راه اوست.

از این‌رو الاهیات ناگزیر از طرح این پرسش است: کدام طرز تلقی دربارهٔ عیسی بیشترین همخوانی را با عهد جدید دارد؟ چه تصویری از او را می‌توان همسازترین تصویر با گزارش‌های عهد جدید در باب تأثیر او بر مردم دانست؟ کلیسا هنگامی که درگیر مسئله هویت و اهمیت عیسای ناصری شد خود را ناگزیر از تجربهٔ نمونه‌های گوناگونی از فهم عیسی دید. از این‌رو آرام‌آرام و دردمندانه بر چیزی تمرکز کرد که بهترین شیوهٔ تجسم اهمیت عیسی، یا قرار دادن او در نقشهٔ پیچیده‌ای که ارتباط میان بشریت و الوهیت را نشان می‌داد، تلقی می‌شد. بدین ترتیب چهار قرن نخست را معطوف به بررسی هر نوع احتمال و اثبات قوت‌ها و ضعف‌های آن می‌یابیم.

کلیسا خود را با کاری مواجه دید که عملاً غیر ممکن بود: لازم بود که اهمیت عیسی را «منجمد»^۱ کند، و کاملاً می‌دانست که چنین کاری در واقع نشدنی است. چگونه می‌شد شخص پویا و صاحب کرامت عیسی را چون فسیل موجودی که روزی زنده بوده است، متحجر و منجمد ساخت؟ چگونه می‌توان او را در کلمات منجمد ساخت، هر چند آن کلمات ممکن است خردمندانه باشند؟ کارل بارت که یکی از مهم‌ترین الاهی‌دانان معروف مسیحی در قرن بیستم است، این امر متناقض‌نما را در یکی از اولین نوشته‌های خود - تفسیر رساله به رومیان - مطرح کرده است. به نظر او انکشاف الاهی را نمی‌توان منجمد یا متوقف ساخت، همان‌طور که پرنده‌ای را در حین پرواز نمی‌توان به بند کشید. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم عظمت وحی و انکشاف الاهی را فراچنگ آوریم.

هیچ کدام از نویسندگان اناجیل، یا نخستین شاهدان عیسی، هیچ تردیدی نداشتند که او یک انسان است. اما ناگزیر از استنباط این نتیجه بودند که او بیش از - بلکه بسیار بیش از - آن است. او راه رسیدن به خدا را، هم با شناساندن خدا و هم با در دسترس قرار دادن او، ارائه کرد. مسیحیان بنا به ضرورت پیروی از عقل مجبور بودند «درباره عیسی همان گونه بیندیشند که ما درباره خدا می اندیشیم» (عبارت داخل نقل قول را از دومین نامه کلمنت، نویسنده مسیحی اواخر قرن اول که بسیار مورد احترام کلیسای اولیه بود آوردیم). اما این امر را چگونه می شد بیان کرد؟ چگونه می شد گواهی های کتاب مقدس درباره هویت و تأثیرات عیسی در قالب عبارات لفظی متجسم ساخت؟

در اواخر قرن چهارم میلادی، کلیسا ذهن جمعی خود را فراهم ساخته بود و به طور قطع مشخص نمود که تنها شیوه قابل قبول توصیف عیسای ناصری استفاده از عبارت قالبی معروف به «دو طبیعت» بود بدین معنا که عیسی «حقیقتاً خدا و حقیقتاً انسان» است. از این قالب اعتقادی غالباً با عنوان «تعریف کالسدون» یاد می شود زیرا در سال ۴۵۱ در شورای کالسدون به طور کامل به تصویب رسید. در آموزه تجسد، از خدا به عنوان موجودی سخن می گوید که به دنیا، یعنی جهان هبوط کرده که ما در آن ساکنیم. در این آموزه از ما خواسته می شود که خدا را به گونه ای تصور کنیم که به واسطه عیسی مسیح پنجره ای به وجود خود و دری به حضور خود بگشاییم.

مفهوم تجسد، حتی در نظر کسانی که به سبب مواعظ و آیین های عبادی کلیسا با آن خو گرفته اند، هنوز مفهومی حیرت انگیز، و حتی شاید مبهم، است. چگونه چنان سخنی را می توان درباره هر شخصیت تاریخی بیان کرد؟ و چگونه در زمین ناگزیریم این سخن ظاهراً نامفهوم را معنا کنیم که باید درباره عیسی این گونه بیان کنیم که او حقیقتاً خدا و حقیقتاً انسان است. این فصل بر آن است تا خاستگاه ها و تحولات چنین طرز تفکری درباره عیسی مسیح را تبیین و چگونگی تلقی آن را در تاریخ طولانی الاهیات مسیحی بیان کند.

حوزه ای از الاهیات مسیحی که به طور سنتی به «مسیح شناسی»^۱ معروف است، به شخص عیسی مسیح می پردازد. چنان که روشن خواهیم ساخت، موضوعات مورد بحث در این فصل را می توان موضوعات «کلاسیک» دانست، بدین معنا که این موضوعات پیش از ظهور عصر روشنگری بر برنامه مسیح شناسی سنت مسیحی سایه افکنده بود. عصر

روشننگری رشته‌ای از پرسش‌های نوین را دربارهٔ رابطهٔ ایمان و تاریخ برانگیخت و شبکه‌ای از مباحث و مجادلات گشود که در دوران پیش از سال ۱۷۰۰ نظیری برای آن نمی‌توان یافت. در فصلی که در پی می‌آید، این مسائل و موضوعات را مورد بحث قرار خواهیم داد. کار ما در فصل حاضر ارائه شواهد و مدارک رهیافت کلاسیک به مسیح‌شناسی و از جمله بحث از آن رهیافت‌ها در عصر جدید است.

جایگاه عیسی مسیح در الاهیات مسیحی

شخص عیسی مسیح برای الاهیات مسیحی اهمیت اساسی دارد. در حالی که «الاهیات» را می‌توان به «سخن گفتن دربارهٔ خدا» تعریف کرد، «الاهیات مسیحی» نقشی محوری برای عیسی مسیح قائل است. ماهیت چنان نقشی پیچیده است و بهترین راه درک آن ملاحظهٔ مؤلفه‌های گوناگون آن است. نخستین مؤلفه تاریخی است و سر مؤلفهٔ دیگر خصلتاً الاهیاتی‌اند.

عیسی مسیح همان نقطهٔ تاریخی حرکت مسیحیت است

این مطلب تقریباً مطلبی روشن و بی‌چون و چرا است. این یک واقعیت تاریخی روشن است که آمدن عیسی موجب پدید آمدن جامعهٔ مسیحی شد. اما تفسیر این مطلب در واقع پیچیده‌تر است. به عنوان مثال این مسئله را ملاحظه کنید که آیا عیسای ناصری چیز تازه‌ای را وارد جهان کرد. از نظر نویسندگان عصر روشننگری، عیسای ناصری چیزی بیش از نشر دوبارهٔ دین طبیعت انجام نداد، اما آن دین به سرعت به وسیله پيروان او، از جمله پولس، به فساد کشیده شد. چیز تازه‌ای در گفتار او وجود نداشت. بینش‌های او را، به فرض معتبر بودنشان، می‌توان تماماً با استفاده از عقل بشری که صلاحیت تام دارد، به دست آورد. بدین ترتیب عقل‌گرایی بر آن است که عیسی مطلبی که هم درست باشد و هم جدید برای گفتن نداشت؛ مطالب درست او صرفاً با آنچه عقل سالم بشری بر درست بودنش تأکید می‌کرد همخوانی داشت؛ اگر چیز تازه و جدیدی می‌گفت «یعنی مطلبی که تا آن هنگام بر عقل مجهول بود»، آن نیز، برحسب تعریف، امری نامعقول و لذا فاقد ارزش بود.

نگرش کاملاً متفاوت دیگر با نام آیین پروتستان لیبرال آلمانی (بنگرید به ص ۱۸۰-۱۸۲)، قرین است این نگرش را به‌ویژه در نوشته‌های آلبرشت بنیامین ریتشل^۱

مشاهده می‌کنیم. ریچل معتقد است که عیسای ناصری چیزی نو و تازه‌ای برای وضعیت بشر به ارمغان آورد، چیزی که عقل تا آن زمان از آن غافل بود. «عیسی از رابطه‌ای جدید با خدا آگاهی داشت که تا آن زمان ناشناخته بود. آنجا که عقل‌گرایان به یک دین عقلانی جهان‌شمول که ادیان جهانی خاص در بهترین حالت خود تنها سایه‌های آن محسوب می‌شدند، ریچل اعتقاد داشت که چنان دیدگاهی چیزی بیش از رؤیای عقل نیست و امری صرفاً انتزاعی و فاقد واقعیت تاریخی است. مسیحیت تا حدودی به سبب وجود عیسای ناصری، دارای یک رشته خصایص الاهیاتی و فرهنگی مشخص به عنوان یک دین تاریخی است.

این ملاحظات تاریخی گرچه شاید دارای اهمیت باشند، اما الاهیات مسیحی عموماً اهمیت عیسی مسیح را در سه حوزه اختصاصاً الاهیاتی قرار داده است که در مطالب آتی بدان می‌پردازیم. با این حال باید تأکید کرد که این بُعد تاریخی اهمیت عیسی مسیح حائز اهمیت همیشگی و مستمر است. مسیحیت مجموعه‌ای از آرا و اندیشه‌های مستقل و بی‌تکیه‌گاه نیست، بلکه مبین پاسخی مستمر و پایدار به پرسش‌های ناشی از زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح است. مسیحیت دینی تاریخی است، که در واکنش به رشته خاصی از رویدادها، با محوریت عیسی مسیح، پدید آمد، و الاهیات مسیحی موظف است که در خلال تأملات نظری خود همواره به آن رویدادها عطف نظر کند.

این مطلب برای درک اهمیت مستمر کتاب مقدس در سنت مسیحی اهمیت دارد. مسیح‌شناسی و وثاقت و حجیت کتاب مقدس پیوندی انفکاک‌ناپذیر دارند، بدین معنا که کتاب مقدس است که مایه شناخت ما از عیسی مسیح است. عهد جدید تنها سند و مدرکی است که در اختیار داریم و کلیسای مسیحی آن را به عنوان سندی که حقیقتاً نشان‌دهنده و یادآور تلقی آن از عیسی و گویای تأثیری است که او بر اندیشه و زندگی مردم داشته است. گزارش‌هایی که درباره عیسی از منابعی غیر از منابع قانونی در اختیار داریم محل تردیدند و ارزش چندانی ندارند. حجیت و وثاقت کتاب مقدس تا اندازه‌ای بر ملاحظات تاریخی استوار است. اما آن ملاحظات تاریخی را باید با تأملات الاهیاتی تکمیل کرد تا تأملات الاهیاتی از این نمونه که مثلاً به واسطه عیسی مسیح است که به شناختی مشخصاً مسیحی از خدا دست می‌یابیم و چنین شناختی تنها در کتاب مقدس ارائه می‌شود. اینک به این ملاحظات آشکارا الاهیاتی می‌پردازیم.

عیسی مسیح به عنوان وحی و انکشاف خدا

یکی از ارکان اصلی الاهیات مسیحی بر مفهوم حضور انکشافی خدا در مسیح استوار است (بنگرید به ص ۲۸۱ و ۲۹۷-۲۹۸). در این مورد عقیده بر این است که عیسی مسیح به شیوه‌ای خاص و منحصربه‌فرد که به مسیحیت اختصاص دارد، خدا را به ما می‌شناساند. شاید بنیادی‌ترین بیان این عقیده را بتوان در کتاب کارل بارت، اصول اعتقادات جزمی کلیسا، یافت:

کتاب مقدس آنگاه که درباره خدا سخن می‌گوید نمی‌گذارد توجه یا افکارمان، پریشان یا به جای دیگری معطوف شود [...] کتاب مقدس آنگاه که درباره خدا سخن می‌گوید، توجه و افکار ما را بر نکته واحدی و آنچه باید از آن نکته معلوم گردد متمرکز می‌کند [...] و اگر درباره آن نکته واحدی که، از نظر کتاب مقدس، باید توجه و افکارمان بر آن متمرکز شود بپرسیم، کتاب مقدس یکسر ما را متوجه نام عیسی مسیح می‌سازد.

این عقیده، عقیده‌ای محوری برای جریان اصلی مسیحیت در تمام قرون و اعصار بوده است. از این رو نویسنده رساله دوم کلمنت که احتمالاً اواسط قرن دوم نگاشته شده است، رساله خود را با تصدیق این مطلب آغاز می‌کند «ما باید عیسی مسیح را خدا بدانیم». آرتر مایکل رمزی^۱ (۱۹۸۸-۱۹۰۴)، نویسنده برجسته و الاهیدان انگلیسی، همان مطلب بارت را بیان می‌کند:

اهمیت این اعتراف که «عیسی خداوند است» نه تنها این است که عیسی خداست بلکه این نیز است که خدا مسیح‌گونه است.

این «تمرکز مسیح‌شناختی» برای کسانی که در اندیشه گفت‌وگو میان مسیحیت و دیگر ادیان‌اند موضوع بحث و مجادلات فراوانی بوده است، و ما در مرحله بعدی کتاب حاضر لوازم و پیامدهای آن را بررسی خواهیم کرد. در این مرحله تنها به ذکر این مطلب می‌پردازیم که الاهیات مسیحی، به عنوان یک واقعیت تاریخی، تصدیق کرده است که نمی‌توان از «خدا» در چارچوب معیارهای سنت مسیحی سخن گفت، بدون اینکه چنان سخنانی را به شخص عیسی مسیح و اعمال او مرتبط ساخت.

عیسی مسیح حامل نجات و رستگاری

درون مایه مهم جریان اصلی اندیشه مسیحی این است که نجات، به معنای مسیحی آن، در مسیح و به واسطه او آشکار و متجلی می‌گردد و بر پایه زندگی و مرگ و رستاخیز او قوام می‌گیرد (بنگرید به ص ۱۸-۶۳۷).

باید گفت که اصطلاح «نجات» اصطلاحی پیچیده است. قبول اینکه «عیسی مسیح نجات و رستگاری را ممکن می‌سازد» به معنای انکار این نیست که نحوه‌های دیگر نجات را می‌توان به طرق و وسایل دیگر حاصل کرد، بلکه تنها به معنای تأکید بر این مطلب است که در سنت مسیحی، تلقی اختصاص مسیحی از ماهیت نجات را تنها با توجه به عیسی مسیح می‌توان تحقق بخشید. در فصل حاضر (ص ۲۴-۶۳۶) مطالبی را درباره چگونگی درک الاهیات مسیحی از ماهیت نجات و در فصل بعدی (ص ۵۷-۶۶۵) مطالبی را در این باره که چگونه عیسی مسیح را مبنای آن نجات می‌دانند، بررسی خواهیم کرد.

این رکن اساسی در ایمان مسیحی یکبار دیگر مورد توجه تجدید نظرطلبان قرار گرفت و درباره لوازم و پیامدهای بالقوه آن برای گفت‌وگو میان مسیحیت و دیگر ادیان ابراز نگرانی کردند. ما در این کتاب در جای مناسب خود به بررسی این مطلب خواهیم پرداخت. به عنوان مثال جان هیک برخی از ارکان کاملاً آشکار ایمان مسیحی - از جمله رستاخیز مسیح، الوهیت مسیح، و تثلیث - را در مقابل رهیافت کثرت‌گرایانه خود به دیگر ادیان دانست. پیشنهادها و برای حذف این ارکان به منظور تسهیل این برنامه که همه ادیان ویژگی‌های مبنایی مشترکی دارند به‌خوبی مورد پذیرش واقع نشده‌اند. در فصل هفدهم به این مطلب خواهیم پرداخت.

عیسی مسیح معرف شکل زندگی نجات یافته

یکی از موضوعات مهم در معنویت و اخلاق مسیحی به ماهیت حیات مسیحی، هم از جهت معنوی و هم از جهت اخلاقی آن، مربوط است. خود عهد جدید در نگاهش به زندگی نجات یافته کاملاً مسیح‌گونه^۱ است یعنی تأکید می‌کند که عیسی مسیح نه تنها آن زندگی را ممکن می‌سازد، بلکه شکل آن را نیز تعیین می‌کند. صورت خیالی «همساز بودن با مسیح» که در عهد جدید مطرح است، به‌خوبی این مفهوم را بیان می‌کند. [مسائلی که در این باب

مطرح‌اند تا اندازه‌ای مهم‌اند، به‌ویژه در ارتباط با مسئله الگو که در آن عیسی مسیح بتواند برای مؤمنان الگویی اخلاقی یا معنوی باشد.

جیمز دنی (۱۸۵۶-۱۹۱۷)، الهی‌دان اسکاتلندی، که از سال ۱۸۹۷ تا زمان مرگش مدت ۲۰ سال رئیس گلاسکو،^۱ کالج آزاد کلیسای متحده، بود، این مطلب را بیان می‌کند. دنی در کتاب بزرگی تحت عنوان آموزه مسیحی آشتی،^۲ که در همان سال وفاتش منتشر شد، دو تلقی نارسا از جایگاه مسیح در زندگی مسیحی را با هم مقایسه می‌کند. تلقی نخست، که وی آن را تلقی «زوتسینی»^۳ می‌خواند، مسیح را صرفاً سرمشقی اخلاقی می‌داند؛ تلقی دوم که از آن با عنوان دیدگاه «انجیلی» یاد می‌کند، مسیح را مبنای نجات و رستگاری می‌داند، بدین معنا که مسیح فراهم‌کننده کفاره [گناهان] بشر است. دنی هر دو تلقی را به تنهایی نارسا می‌داند و معتقد است که آنها باید به یک تلقی فراگیر از جایگاه مسیح در ایمان مسیحی دست یابند:

یک نسل پیش یکی از امور معمولی و رایج در تعلیم مسیحی این بود که مسیح به عنوان کفاره و آشتی ما را با مسیح به عنوان یک الگوی «صرف» در مقابل هم می‌نهادند؛ اولی دیدگاهی انجیلی و دومی دیدگاهی زوتسینی بود. اما مسیح، همان‌طور که طرفداران دیدگاه انجیلی گاهی فراموش می‌کنند، یک نمونه و سرمشق است؛ و دست‌کم احتمال هست که بی‌توجه بودن به الهامات الگوی خود به معنای بیرون از قدرت آشتی‌دهندگی خود بودن باشد [...] آشتی، هر چه باشد، چیزی است که جنبه‌هایی از آن منش و فضیلت را همواره برجسته و تازه می‌کند که به طریقی مغفول شده‌اند.

پیدایش «الاهیات روایی» اهمیت این مطلب را دو چندان کرده است. با تأکید گفته می‌شود که حکایات مربوط به عیسی مسیح است که تأثیرات مهارکننده‌ای بر جامعه مسیحی می‌گذارد. باورها، و به‌ویژه اخلاق، مسیحی به وسیله حکایات و روایت‌های مربوط به عیسی مسیح شکل می‌گیرند، و این روایت است که به آرای انتزاعی درباره فضایل و ارزش‌ها تجسم و واقعیت می‌بخشند. بدین سان داستان عیسی تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر تفکر اخلاقی مسیحی می‌گذارد، بدین معنا که شیوه عمل عیسی برای کلیسای امروزی نیز دارای اهمیت همیشگی است.

1. Glasgow

2. the christian doctrine of reconciliation

3. Socinian

عنوان‌های مسیح‌شناختی عهد جدید

عهد جدید منبع اصلی و اولیه برای مسیح‌شناسی است. ما در این قسمت به بررسی عناوین اصلی مسیح‌شناختی موجود در عهد جدید و معانی ضمنی آنها برای درک هویت مسیح می‌پردازیم.

این عناوین و القاب چرا تا بدین اندازه مهم‌اند؟ از نظر نویسندگانی که به کتاب مقدس می‌پردازند، نام‌ها حاوی بینش‌هایی دربارهٔ هویت‌اند. الفاظی که برای نامیدن عیسی به کار می‌روند، حاصل تأملاتی در باب گفتار و کردار و افعال انجام شده در پیشگاه او هستند. هر عنوان یا لقبی را می‌توان رشتهٔ بصیرتی در تاروپود بافتهٔ مسیح‌شناسی دانست. در آنچه در پی می‌آید شش عنوان از عناوین و القاب اصلی مسیح‌شناسانهٔ عهد جدید را بررسی و به اجمال اهمیت آنها را منعکس می‌کنیم.

مسیحا

تأملات عهد جدید در باب اهمیت مسیح را باید در مقابل زمینه و سیاقی مبتنی بر عهد عتیق ملاحظه کرد. لفظ «مسیح» - که به راحتی نوعی نام خانوادگی تلقی شد - در واقع نوعی لقب با دامنه‌ای از معانی است که تنها در پرتو امیدهای عهد عتیق برای آمدن «مسیحا» ی (به یونانی، کریستوس) خدا به خوبی فهمیده می‌شوند. واژهٔ یونانی کریستوس ترجمهٔ لفظ عبری ماشیح است که در شکل انجیلی آن غالباً به «مسیحا» معروف است، و در اصل به معنای «کسی است که تدهین یا مسح شده است». اگرچه در اسرائیل قدیم هم پیامبران تدهین می‌شدند و هم کاهنان، این اصطلاح در درجه اول دربارهٔ پادشاهان به کار می‌رود. در جهان‌بینی کاملاً خدا محور بنی اسرائیل باستان، پادشاه را کسی می‌دانستند که خدا او را به این مقام منصوب کرده است. از این رو تدهین - یعنی مالیدن یا پاشیدن روغن زیتون بر سر کسی - نشانهٔ آشکار برگزیده شدن آن فرد از سوی خدا برای مقام پادشاهی بود.

این اصطلاح با رشته‌ای از انتظارات مربوط به آیندهٔ اسرائیل پیوند خورد بنی اسرائیل در انتظار آمدن پادشاه جدیدی بودند که همچون داود بر قوم احیا شدهٔ خدا حکومت کند. ادله و شواهد گویای آن است که این انتظارات در دورهٔ حاکمیت رومی‌ها بر سرزمین‌های بنی اسرائیل به اوج خود رسید و احساسات ملی‌گرایانه با انتظارات مربوط به آمدن مسیحا پیوند خورد. کشف طومارهای بحرالمت در روزگار کنونی بر چنان انتظاراتی نور تازه‌ای

افکنده است. اگر فردی فلسطینی را در قرون اول «فرد تدهین شده» می‌نامیدند به معنای تأیید آشکار و روشن اهمیت چنان فردی بود.

شواهد و قرائنی که در عهد جدید حاکی از کاربرد این عنوان درباره عیسی باشد، قدری پیچیده‌اند و تفسیرشان نیز جای بحث دارد. به عنوان مثال، برخی گفته‌اند که مسیحا شخصیتی الاهی بود؛ دیگران چنین چیزی را انکار کرده‌اند، یعنی گفته‌اند که مسیحا صرفاً شخصیتی مطلوب و مورد تأیید خدا بود. اما به نظر می‌رسد که چهار گزاره زیر را بتوان گزاره‌هایی معقول و پذیرفتنی دانست:

۱. برخی از کسانی که جذب او شده بودند او را به دیده یک رهایی‌بخش سیاسی بالقوه می‌نگریستند که می‌تواند قوم خود را برای سرنگونی حکومت رومیان بسیج کند.
۲. خود عیسی هیچ‌گاه به پیروانش اجازه نداد که او را «مسیحا» بخوانند، مطلبی که بعدها به «راز مسیحیایی» معروف شد (ویلیام ورد^۱).
۳. اگر عیسی خود را مسیحا می‌دانست، این امر به آن شکل سیاسی که در مورد زبلوت‌ها^۲ یا دیگر محافل شدیداً ملی‌گرا می‌بینیم نبود.
۴. انتظارات آن زمان مربوط به آمدن یک مسیحای پیروزمند بود. اینکه عیسی درد و رنج کشید با چنین انتظاری مغایر داشت. اگر عیسی یک مسیحا بود، همان مسیحایی نبود که قوم انتظارش را می‌کشیدند.

پس معنا و مدلول این اصطلاح برای درک اهمیت عیسی چیست؟ این اصطلاح برای اثبات ارتباط عیسی با قوم اسرائیل اهمیت فوق‌العاده دارد، و نشان می‌دهد که عیسی تحقق همان چیزی است که یهودیان از دیرباز منتظرش بودند، و لذا می‌توان به مبنایی برای درک پیوستگی‌های میان یهودیت و مسیحیت دست یافت، این موضوع به یقین در فلسطین قرن اول دارای اهمیت بود، و امروز نیز کماکان در روابط مسیحی-یهودی اهمیت دارد.

[اما این موضوع به مرور زمان اهمیت خود را از نظر نویسندگان مسیحی از دست داد؛ همچنان که موضوع رابطه کلیسا و بنی اسرائیل به نحو فزاینده‌ای اهمیت خود را در فرهنگ یونانی‌مآب از دست داد. الاهی‌دانان کلیسا اینک دل‌مشغول آن بودند که عیسی را به طرزی دقیق در نقشه بشریت و الوهیت جای دهند، نقشه‌ای تقریباً متفاوت با نقشه مربوط به کلیسا و اسرائیل، یا مسیحیت و یهودیت. کلیسای اولیه که در پی توضیح رابطه بشریت عیسی با

الوهیت بود خیلی زود خود را با دیگر عناوین و القاب مسیح شناسانه عهد جدید مواجه دید. یکی از مهم‌ترین القابی که باید مورد بحث قرار گیرد «پسر خدا» بود که اینک بدان می‌پردازیم.

پسر خدا

اصطلاح «پسر خدا» در عهد عتیق به معنایی وسیع به کار رفته است و شاید بهترین ترجمه آن «تعلق داشتن به خدا» باشد. این اصطلاح در طیف گسترده‌ای از مفاهیم و معانی به کار می‌رفت، از جمله می‌توان به قوم اسرائیل به مفهوم عام (خروج ۴: ۲۲)، و به‌ویژه پادشاهی داوود و جانشینان او اشاره کرد که مأمور حکومت بر آن قوم بودند «دوم سموئیل ۷: ۱۴». این عنوان را در چنین مفهوم محدودی هم در مورد عیسی و هم در مورد مسیحیان به کار برد. خود عیسی به نظر نمی‌رسد چنین عنوانی را درباره‌ی خود به کار برده باشد. در جاهای دیگر عهد جدید، به‌ویژه در رساله پولس به عبرانیان، به چنین کاربردی برمی‌خوریم. به عنوان مثال پولس می‌گوید که عیسی به سبب رستاخیزش «به پسر خدا معروف گردید» (رومیان ۱: ۴).

پولس تعبیر «پسر خدا» را هم درباره‌ی عیسی به کار می‌برد و هم درباره‌ی مؤمنان. اما میان پسر بودن مؤمنان که ناشی از فرزندخواندگی است، و پسر بودن عیسی که ناشی از آن است که او «پسر خود خدا» است (رومیان ۸: ۳۲)، تمایز وجود دارد. در انجیل چهارم (انجیل یوحنا) و رساله‌های یوحنا، اصطلاح «پسر» (huios) به عیسی اختصاص دارد، در حالی که اصطلاح کلی‌تر «فرزندان» (tekna) بیشتر بر مؤمنان اطلاق می‌شود. ظاهراً منظور این است که مؤمنان به واسطه‌ی ایمان، می‌توانند همان رابطه‌ای را با خدا داشته باشند که عیسی با پدر دارد؛ اما ارتباط میان عیسی و پدر یا مقدم بر رابطه‌ی میان مؤمنان و خداست یا مبنای شالوده‌ی آن ارتباط است.

مطالب مذکور مسئله مهمی را پیش می‌کشد که باید در اینجا بدان توجه کنیم. برخی خوانندگان به کار بردن اصطلاح «پسر خدا» را به سبب زبان انحصاری آن مشکل‌ساز می‌دانند. راه‌حل ساده این است که به جای عنوان پسر که عنوانی مذکر است، از اصطلاح عام‌تر «فرزند» استفاده کنیم. این کار گرچه قابل درک‌تر است، پاره‌ای تمایزات اساسی در عهد جدید را مخدوش می‌کند. از نظر پولس همه‌ی مؤمنان - چه زن و چه مرد - به طریق فرزندخواندگی، «پسر خدا» شمرده می‌شوند. مراد این است که همه‌ی مؤمنان از حقوق

وراثت برخوردارند، حقوقی که بنا بر اوضاع فرهنگی آن زمان تنها به فرزندان مذکر اختصاص داشت. از این رو، با توجه به این معضل فرهنگی مهم، در کتاب حاضر در بررسی عناوین و القاب مسیح شناختی عهد جدید از تعبیر «پسر خدا» و «پسر انسان»، که اشکال زبانی و انحصاری سنتی هستند، استفاده می‌کنیم، درست همان‌گونه که قبلاً در تحلیل تثلیث از الفاظ سنتی «پدر» و «پسر» استفاده کردیم.

پسر انسان

به نظر بسیاری از مسیحیان، اصطلاح «پسر انسان» همتای طبیعی «پسر خدا» و تصدیق بشریت مسیح است، درست همان‌طور که اصطلاح اخیر مکمل آن و تصدیق الوهیت اوست. اما این مسئله به این سادگی‌ها هم نیست. اصطلاح «پسر انسان» (به عبری، بن آدم یا به آرامی، بار فاشا) در عهد عتیق در سه زمینه و سیاق عمده به کار می‌رود:

۱. به عنوان قالب زبانی خطاب به حزقیال نبی.
 ۲. برای اشاره به شخصیتی آخرالزمانی در آینده (دانیال ۷: ۱۳-۱۴)، و با آمدنش تاریخ پایان می‌یابد و داوری الهی فرا می‌رسد.
 ۳. برای تأکید بر تقابل بین دون‌پایگی و ضعف طبیعت بشری از یک سو و منزلت متعالی یا جاودانگی خدا و فرشتگان از سوی دیگر (اعداد ۲۳: ۱۹؛ مزامیر ۸: ۴).
- معنای سوم طبیعتاً به جنبه بشری عیسی مربوط است و شاید بتوان دست‌کم اشاراتی از آن را در اناجیل پیدا کرد. اما آنچه توجه بیشتر محققان را به خود جلب کرده است معنای دوم است.

رودولف بولتمان، پژوهشگر آلمانی عهد جدید، معتقد است که دانیال (۷: ۱۳-۱۴) به انتظار ظهور «پسر انسان» در پایان تاریخ اشاره دارد و عیسی نیز چنین انتظاری داشته است. از نظر بولتمان، اشارات عیسی به «پسر انسان» که با قوت و جلال عظیم بر ابرها می‌آید (مرقس ۱۳: ۲۶) در واقع درباره شخصی غیر از عیسی است. بولتمان می‌گوید که کلیسای اولیه بعدها «عیسی» و «پسر انسان» را در هم آمیخت و آنها را یکی تلقی کرد. از این رو اطلاق پسر انسان بر عیسی از ابداعات کلیسای اولیه است.

اما این دیدگاه پذیرش عام نیافته است. محققان دیگر بر آن بوده‌اند که اصطلاح «پسر انسان» مفاهیم دیگری، از جمله درد و رنج، اثبات حقانیت و داوری را تداعی می‌کند؛ لذا

طبیعی است که درباره عیسی به کار برده شود. جورج کثرد^۱ یکی از محققان عهد جدید است که چنین رهیافتی را مطرح می‌کند و معتقد است که عیسی این اصطلاح را به کار برد «تا بر وحدت ذاتی‌اش با نوع بشر، و بیش از همه با ضعفا و افتادگان، تأکید کند و نیز به وظیفه ویژه خود به عنوان نماینده از پیش تعیین شده اسرائیل جدید و حامل داوری و ملکوت خدا اشاره کند».

خداوند^۲

اذعان به اینکه «عیسی مسیح خداوند است» (رومان ۱۰: ۹) به نظر می‌رسد یکی از اولین اعترافات ایمانی مسیحیان بوده است، و برای بازشناسی مؤمنان به عیسی و غیر مؤمنان به کار می‌رفته است. لفظ «خداوند» (یونانی: کوریوس^۳ و آرامی: ماسار^۴) ظاهراً دلالت‌های الاهیاتی قوی‌ای داشته است، و این تا اندازه‌ای به سبب آن بوده که این لفظ در ترجمه لفظ «تتراگرامتون»^۵ (چهار حرفی) به کار می‌رفته، چهار حرف عبری که مبین نام مقدس خدا در نسخه عبری عهد عتیق است و در انگلیسی غالباً به صورت (YHWH) یا (Yahweh) (یهوه) نشان داده می‌شود. در آیین یهود بر زبان راندن نام خدا جایز نیست، از این رو واژه دیگری (ادونای)^۶ به جای آن به کار می‌رود. در ترجمه یونانی از عهد عتیق، معروف به سבעینه (هفتادی)، لفظ کوریوس در ترجمه نام خدا به کار برده می‌شود.

بدین ترتیب، واژه یونانی کوریوس رفته‌رفته منحصرأ درباره خدا به کار رفت. یوسفوس، مورخ برجسته یهودی حادثه مهمی را نقل می‌کند و آن اینکه یهودیان از شرکت در مراسم سرسپردگی به امپراتور که بخش مهمی از دین مدنی امپراتوری روم بود امتناع کردند. آنها حاضر نبودند که امپراتور را «خداوند» (کوریوس) خطاب کنند زیرا اعتقاد داشتند که این لفظ تنها شایسته خداست و به او اختصاص دارد. از این رو وقتی این عنوان در عهد جدید درباره عیسی به کار برده می‌شود به دلالت‌های سستی غنی و پرمعنای آن اشاره دارد و تلویحاً درجه بسیار بالای یگانگی میان عیسی و خداست.

این روند را آیاتی از عهد جدید وضوح بیشتری می‌بخشد و آیاتی را که در عهد عتیق برای اشاره به خدا به کار می‌روند، برگرفته و بر مسیح اطلاق می‌کند. شاید مهم‌ترین نمونه از

1. George Caird

2. lord

3. Kyrios

4. Mar

5. Tetragrammatin

6. Adonai

این روند را بتوان در فیلیپیان (۲: ۱۰-۱۱) یافت، که این دو آیه به روشنی به دوره پیش از پولس تعلق دارند. در اینجا یکی از نخستین نویسندگان مسیحی که هویتش احتمالاً برای همیشه نامعلوم خواهد ماند، این بیان بسیار مهم عهد عتیق را که هر زائویی در برابر خداوند خدای خم خواهد شد (اشعیا ۴۵: ۲۳) درباره عیسی مسیح خداوند به کار برد.

نجات‌دهنده

عیسی از نظر نویسندگان عهد جدید «نجات‌دهنده‌ای که خداوند مسیح باشد» است (لوقا ۲: ۱۱). این درون‌مایه در سراسر عهد جدید مشاهده می‌شود: عیسی است خویش را از گناهانشان خواهد رها کند (متی ۱: ۲۱)؛ نجات تنها در نام او وجود دارد (اعمال رسولان ۴: ۱۲)؛ او «رئیس نجات» است (رساله به عبرانیان ۲: ۱۰). مفهوم اصلی، دست‌کم از حیث ظاهر، این است: عیسی همان کسی است که نجات می‌دهد.

با این حال این جمله ظاهراً ساده بسی پیچیده‌تر از آن است که در نگاه اول می‌نماید. شایان ذکر است که سخنان ایجابی عهد جدید درباره عیسی را باید در برابر یک پس‌زمینه یهودی ملاحظه کرد. از دیدگاه عهد عتیق تنها یک نفر است که می‌تواند نجات‌دهنده باشد و آن خداوند خدای اسرائیل است. انبیاء مرتب به اسرائیل یادآور می‌شدند که او نمی‌تواند خود را نجات دهد و نیز دیگر ملل پیرامون او نیز نمی‌تواند او را نجات دهند. خداوند، و تنها خداوند، است که نجات‌دهنده، یا بخشنده گناهان اسرائیل خواهد بود. این مطلب با تأکید ویژه‌ای در پاره‌ای نوشته‌های انبیاء، مانند (اشعیا ۴۵: ۲۱-۲۲) آمده است:

کیست که این را از ایام قدیم اعلان نموده و از زمان سلف اخبار کرده است؟ آیا نه من که بیهوش هستم و غیر از من خدایی نیست؟ خدای عادل و نجات‌دهنده و سوی من نیست. ای جمیع کرانه‌های زمین به من توجه نمایید و نجات یابید.

استفاده عهد جدید از واژه «نجات‌دهنده» برای اشاره به عیسی بسیار مهم‌تر و پر دلالت‌تر از آن چیزی است که با یک مطالعه گذرا به چشم می‌آید. این عنوان اشاره به این دارد که اعمالی به عیسی ناصری نسبت داده می‌شود که به معنای دقیق کلمه تنها از خدا برمی‌آید.

این مضمون همچنین در گزارش‌های انجیل درباره چگونگی شفای بیمار افلیج از سوی عیسی مطرح می‌شود (مرقس ۲: ۱-۱۲). عیسی در مقابل چشمان خشمگین و حیرت‌زده عالمان یهودی (کاتبان) که وی را تماشا می‌کردند، به فرد مفلوج می‌گوید که گناهان او

آمرزیده شد. واکنش آنها واکنشی از سر ناباوری بود: «او کفرگویی می‌کند! غیر از خدای واحد، کیست که بتواند گناهان را بیامرزد؟» (مرقس ۲: ۷).

مبنای این ایراد نوعی باور بنیادی در عهد عتیق بود: تنها خدا می‌تواند گناه را ببخشد. مگر عیسی خداست، او حق ندارد چنان کلماتی را بر زبان براند. او یا فریفته شده یا کفرگویی می‌کند. اما عیسی اعلام می‌کند که قدرت آمرزیدن گناهان را دارد، و اقدام به شفای بیمار مفلوج می‌کند (مرقس ۲: ۱۰-۱۱). رستاخیز عیسی ثابت کرد که او حق داشت بدان طریق عمل کند و می‌خواست ادعاهای خود را درباره قدرت و اختیاراتش در زمین ثابت کند.

تنها خدا گناهان را می‌آمرزد؛ با این حال عیسی نیز گناهان را می‌آمرزد. تنها خدا نجات‌دهنده است؛ با این حال عیسی نیز نجات می‌دهد. اما این امر حاوی چه مطلبی درباره هویت عیسی است؟ اولین مسیحیان با آگاهی کامل از اینکه تنها خدا نجات‌دهنده است و کسی جز او نمی‌تواند نجات‌بخش باشد، تصدیق می‌کردند که عیسی نجات‌دهنده است، یعنی تصدیق می‌کردند که عیسی می‌تواند نجات دهد. این یک تلقی نادرست از سوی کسانی که از سنت عهد عتیق آگاهی نداشتند، نبود؛ بلکه بیان مطمئنی درباره هویت عیسی و در پرتو دستاوردهای او از طریق نجات از مرگ و برخاستن از مردگان بود.

بدین ترتیب، استفاده عهد جدید از واژه «نجات‌دهنده» برای اشاره به عیسی لوازم و پیامدهای مهمی برای درک کارکرد و هویت عیسی دارد. لقب مذکور از حیث کارکرد عیسی مبین آن است که عیسی می‌تواند همان نجات و رستگاری را که خدا به مردم وعده داده است، به ارمغان آورد. نجات و رستگاری چیزی است که عیسی هم اعلان می‌کند و هم انجام می‌دهد. او آنچه را وعده می‌دهد، ممکن می‌سازد. این لقب از حیث هویت عیسی حاکی از آن است که درباره او باید به گونه‌ای اندیشید که منزلت خاص و منحصر به فرد او را روشن سازد. اگر عیسی می‌تواند به چیزی دست یازد که تنها خدا قادر به دستیابی به آن است، تلقی ما از هویت او باید با این بینش وفق داده شود. الاهیات مسیحی به‌طور سنتی نقش عیسی به عنوان نجات‌دهنده را حاکی از آن می‌داند که او را به حق می‌توان هم الاهی و هم بشری دانست.

خدا

عهد جدید در برابر پس‌زمینه شدیداً یکتاپرستانه اسرائیل نوشته شد. در چنین زمینه‌ای اعتقاد به اینکه کسانی را می‌توان «خدا» دانست اعتقادی کفرآمیز تلقی می‌شود. با این حال،

ریمونه براون،^۱ پژوهشگر عهد جدید، معتقد است که عهد جدید در سه مورد آشکار عیسی را «خدا»، با دلالت‌های مهمی که این کلمه متضمن آن است، می‌خواند. آن سه مورد عبارت‌اند از:

۱. باب آغازین انجیل چهارم (یوحنا) که حاوی این جمله است که «کلمه خدا بود» (یوحنا ۱: ۱).

۲. اعتراف توماس، که وی طی آن مسیح برخاسته از مردگان را «خداوند من و خداوند من» خطاب می‌کند (یوحنا ۲۰: ۲۸).

۳. آغاز رساله به عبرانیان که از عیسی به عنوان خدا یاد می‌شود (رساله به عبرانیان ۱: ۸).
با توجه به پرهیز شدید نویسندگان عهد جدید از اینکه عیسی را «خدا» بخوانند، چون مسبق به سابقه و زمینه شدیداً یکتاپرستانه اسرائیل بودند، این سه سخن ایجابی حائز اهمیت فوق‌العاده‌اند. البته مورد متعدد دیگری را نیز حاوی چنین عبارات تصدیقی در باب عیسی دانسته‌اند، اما این سه مورد را تا اندازه‌ای بدین سبب برگزیدیم که در جامعه محققان عهد جدید اجماع گسترده‌ای درباره اهمیت آنها در این خصوص وجود دارد. علاوه بر این آیات که مطالبی در مورد هویت عیسی می‌گویند عبارات دیگری از عهد جدید می‌توان بر آنها افزود که اهمیت عیسی را به لحاظ کارکرد او بیان می‌کنند، یعنی او را به عنوان کسی معرفی می‌کنند که کارها یا وظایفی را انجام می‌دهد که خاص خداست. برخی از این موارد بسیار شایان توجه است:

عیسی منجی بشریت است

عهد عتیق بیان می‌کرد که تنها یک نجات‌دهنده برای بشریت هست و آن خداست. نخستین مسیحیان با آگاهی کامل از اینکه تنها خدا نجات‌دهنده است، یعنی تنها اوست که می‌تواند نجات دهد، تصدیق می‌کردند که عیسی نجات‌دهنده است، یعنی می‌تواند نجات دهد. ماهی در نظر اولین مسیحیان به نماد ایمان تبدیل شد، زیرا پنج حرف یونانی که در این زبان به معنای ماهی است (I-CH-TH-U-S) نشان‌دهنده شعار اعتقادی شد که «عیسی مسیح، پسر خدا، نجات‌دهنده» بود. از نظر عهد جدید عیسی است که خود را از گناهانشان نجات می‌دهد (متی ۱: ۲۱)؛ نجات تنها در نام او وجود دارد (اعمال ۴: ۱۲)؛ او «رئیس نجات

است» (عبرانیان ۲: ۱۰)؛ او «نجات دهنده‌ای است که مسیح خداوند می‌باشد» (لوقا ۲: ۱۱). عیسی در این سخنان کسی تلقی می‌شود که اعمالی چون خدا انجام می‌دهد، یعنی کارهایی می‌کند که به معنای دقیق کلمه تنها از خدا برمی‌آید.

عیسی معبود است

در چارچوب فرهنگ یهودی که نخستین مسیحیان فعالیت می‌کردند، فقط و فقط خدا شایسته پرستش بود. پولس به مسیحیان ساکن روم هشدار می‌داد که پیوسته این خطر وجود دارد که انسان‌ها مخلوقات خدا را به جای پرستیدن خالقشان پرستش کنند (رومیان ۱: ۲۳). با این حال کلیسای اولیه عیسی مسیح را به عنوان خدا عبادت می‌کرد، و این مسئله‌ای است که در عهد عتیق نیز به روشنی به آن برمی‌خوریم. بدین ترتیب در اول قرن‌تین ۱: ۲ از مسیحیان به عنوان کسانی یاد می‌شود که «نام خداوند ما عیسی مسیح را می‌خوانند»، که در این حال از زبانی استفاده می‌شود که بازتاب عبارات قالبی عهد عتیق برای پرستش و تکریم خداست (مانند پیدایش ۴: ۲۶، ۱۳: ۴؛ مزامیر ۱۰۵: ۱؛ ارمیا ۱۰: ۲۵؛ یوئیل ۲: ۳۲). بنابراین عیسی کسی دانسته می‌شود که کارکردی چون خدا دارد، یعنی او متعلق عبادت است.

عیسی وحی و انکشاف خداست

«هر که مرا دیده است، پدر را دیده است» (یوحنا ۱۴: ۹). این کلمات چشمگیر که بیان آنها از ویژگی‌های انجیل چهارم است، تأکیدی بر این باور است که پدر در پسر سخن می‌گوید و در او عمل می‌کند. به عبارت دیگر، خدا در عیسی و به وسیله او منکشف می‌شود. دیدن عیسی به معنای دیدن پدر است. به عبارت دیگر، یکبار دیگر عیسی کسی تلقی می‌شود که چون خدا عمل می‌کند.

این متون و درون‌مایه‌ها، نقش مهمی در شکل‌گیری تأملات مسیحی در باب بهترین شیوه بیان هویت عیسای ناصری باز می‌کنند. کلیسا پیش‌تر می‌دانست که مسیح آموزگاری قدرتمند بوده، گناهان را می‌بخشد، تحقق آمال یهودیان است و نکات بسیار دیگر. سؤالاتی که آنها ناگزیر با آن مواجه می‌شوند، ساده است: چارچوب مفهومی اجازه می‌دهد این دیدگاه‌ها در هم تنیده شوند، حال چه تدبیری می‌تواند این بیش‌ها را در این دیدگاه جای

دهد؟ بررسی این نکته را با توجه به تلاش‌های آباء اولیه برای معنابخشی به هویت مسیح آغاز می‌کنیم.

بحث و مناقشات آباء در باب شخص مسیح

دوره آبايي شاهد توجه فوق‌العاده‌ای به آموزه شخص مسیح بود. بحث در این مورد عمدتاً در کلیسای شرق جریان داشت. جالب اینجاست که آگوستین اهل هیپو هرگز درباره مسیح‌شناسی مطلب مهمی ننوشت، شاید سبب آن این بود که در روزگار او آنچه بیش از هر چیز همه را به خود مشغول داشته بود بحث‌های مربوط به فیض، کلیسا و تثلیث بود. آن دوره دوره‌ای تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز برای مباحث مربوط به شخص مسیح بود و مباحث صورت گرفته در آن طلوع عصر روشنگری و طرح بحث‌های پیرامون رابطه ایمان و تاریخ، که موضوع بحث در فصل آتی است، همچنان سرمشتق و راهنما بودند.

مسئولیتی که پیش روی نویسندگان آبايي قرار داشت در وهله اول بسط و توسعه یک طرح منسجم و یکپارچه مسیح‌شناختی بود، که اشارت و بیانات، انگاره‌ها و الگوهای گوناگون موجود در عهد جدید را، که پاره‌ای از آنها را به اجمال ملاحظه کرده‌ایم، گرد هم آورد و یکپارچه سازد. این وظیفه و مسئولیتی پیچیده و دشوار بود. ما به لحاظ اهمیت فوق‌العاده‌ای که برای الاهیات مسیحی دارد مراحل عهده تحول و تطور آن را بررسی می‌کنیم.

نخستین تشریک مساعی‌ها: از یوستین شهید تا اریگن

نخستین دوره طرح و بسط مسیح‌شناسی بر مسئله الوهیت مسیح متمرکز بود. از نظر بیشتر نویسندگان عصر آباء، انسان بودن مسیح امری روشن و بدیهی بود. آنچه درباره مسیح نیازمند تبیین و توضیح بود - و در واقع هیجان‌انگیز می‌نمود - این بود که او از چه لحاظ با دیگر آدمیان فرق دارد، نه اینکه از چه لحاظ به آنها شباهت دارد.

در این مورد دو دیدگاه بی‌درنگ به عنوان بدعت مردود شمرده شد. یکی فرقه ایبونی که در اصل فرقه‌ای یهودی بود که در قرون اولیه مسیحی نشو و نما کرد. ایبونی‌ها عیسی را انسانی معمولی و پسر مریم و یوسف می‌دانستند. در این رویکرد، عیسی با مقولات یهودی و بالاتر از همه با مقوله بنی که در آن زمان مقولاتی رایج و مطرح بودند، همانند می‌شود.

مخالفان، این مسیح شناسی تقلیل یافته را دیدگاهی تماماً نارسا و ناکافی تلقی و خیلی زود به دست فراموشی سپردند.

و اما از آن مهم تر دیدگاهی کاملاً برعکس بود که به دوستیسم^۱ برگرفته از واژه یونانی دوکتو،^۲ به معنای «به نظر رسیدن یا ظاهر شدن»، معروف شد. براساس این رویکرد - شاید بهتر است آن را گرایش در درون الاهیات بدانیم و نه یک دیدگاه الاهیاتی مشخص - مسیح کاملاً خداست و بشریت او امری صرفاً ظاهری است. درد و رنج های او نیز بیشتر جنبه ظاهری داشت تا واقعی. دوستیسم برای نویسندگان گنوسی قرن دوم جذابیت خاصی داشت و در همین دوره نیز به اوج خود رسید. اما در این دوره دیدگاه های دیگری نیز در حال ظهور بودند که سرانجام این گرایش را تحت الشعاع خود قرار دادند. یوستین شهید نماینده یکی از این قبیل دیدگاه است.

یوستین شهید که از جمله مهم ترین دفاعیه پردازان قرن دوم بود ذهنش به ویژه معطوف به اثبات این بود که ایمان مسیحی توانست ینش های موجود در فلسفه یونان باستان و آیین یهود را به بار بنشاند. آدولف فون هارناک شیوه رسیدن یوستین به این مطلب را چنین خلاصه می کند: او معتقد بود که «مسیح همان لوگوس و نوموس است». مسیح شناسی مبتنی بر لوگوس او از اهمیت خاصی برخوردار است، که وی از این طریق از ظرفیت های بالقوه مفهوم لوگوس برای دفاعیه پردازی را که هم در تفکر رواقی وجود داشت و هم در فلسفه افلاطونی میانه آن دوره، استفاده می کند.

لوگوس (لفظی یونانی که معمولاً به «کلمه» ترجمه می شود، مانند آنچه در یوحنا ۱: ۱۴ می بینیم)، را باید سرچشمه غایی هرگونه دانش بشری دانست. این لوگوس را هم مؤمنان مسیحی می شناسند و هم فیلسوفان مشرک؛ اما فیلسوفان تنها شناخت محدودی از آن دارند، حال آنکه مسیحیان آن را به طور کامل می شناسند، چون در مسیح متجلی شده است. یوستین می پذیرد که فلاسفه غیر دینی پیش از مسیحیت، مانند هراکلیتوس یا سقراط، نیز دسترسی محدودی به حقیقت داشته اند و این به سبب شیوه حضور لوگوس در عالم است. مفهومی که در این زمینه از اهمیت ویژه ای برخوردار است مفهوم لوگوس بذری^۳ است، که ظاهراً از فلسفه افلاطونی میانه اقتباس شده است. لوگوس الاهی بذرها را در سراسر

1. docetism

2. Dokao

3. Logos Spermatikos

تاریخ بشری افشانند؛ بنابراین دور از انتظار نیست که این «لوگوس حامل بذر»^۱ برای غیر مسیحیان نیز، هر چند به صورتی محدود، امری آشنا و معلوم بوده باشد. به همین جهت یوستین معتقد است که مسیحیت در واقع اشارات و بیانات مربوط به انکشاف الاهی را که در فلسفه‌های غیر دینی یافت می‌شوند، تقویت می‌کند و آنها را شکوفا و متحقق می‌سازد. لوگوس به‌طور موقت از طریق تجلیات (یعنی ظهور یا آشکار شدن خدا) در عهد عتیق بر آدمیان شناخته می‌شد؛ مسیح لوگوس را به انکشاف و تجلی کامل خود رساند. یوستین این مطلب را در دفاعیه دوم خود به‌روشنی بیان می‌کند:

دین ما در این باره از هر نوع تعلیمات بشری کامل‌تر و روشن‌تر است:

مسیح که بر ما آدمیان ظاهر شده است آن اصل و مبدأ لوگوس را به کامل‌ترین شکل خود می‌نمایاند [...] فقیهان و فیلسوفان هر سخن نیکویی که گفته‌اند محض کنکاش و تأمل در جنبه‌ای از جنبه‌های لوگوس بوده است. اما چون لوگوس را — که همان مسیح است — به‌طور کامل نمی‌شناختند غالباً سخنان ضد و نقیض می‌گفتند.

بدین‌سان جهان فلسفه یونان به نحو استواری در متن مسیحیت ریشه دواند: این فلسفه پیش‌درآمدی است بر ظهور مسیح که آنچه را این فلسفه تنها به‌گونه‌ای مبهم و ناقص می‌دانست، تحقق می‌بخشد.

اما در نوشته‌های اریگن است که مسیح‌شناسی مبتنی بر لوگوس به‌طور کامل بسط و گسترش می‌یابد. باید توجه داشت که مسیح‌شناسی اریگن امری پیچیده و تفسیر آن در مواردی بسیار مشکل و دشوار است. در اینجا می‌کوشیم رویکرد و نگرش او را ساده‌سازیم. نفس بشری مسیح در واقعه تجسد با لوگوس متحد می‌شود. نفس بشری مسیح در نتیجه این اتحاد عمیق و ناگسستنی در ویژگی‌ها و خاصه‌های لوگوس شریک می‌گردد.

با این حال، اریگن تأکید می‌کند که گرچه لوگوس و پدر همبودی ازلی دارند، لوگوس در مرتبه بعد از پدر و تابع اوست.

پیش‌تر دیدیم که یوستین شهید اعتقاد داشت که لوگوس، ولو به‌گونه‌ای ناقص، در دسترس همگان است، اما جلوه کامل آن در مسیح بود. آرا و اندیشه‌های مشابهی را می‌توان نزد نویسندگانی که این مسیح‌شناسی را اختیار کرده‌اند، که از آن جمله اریگن است، یافت.

اریگن دیدگاهی اشراقی را در باب وحی و انکشاف اختیار می‌کند، دیدگاهی که در آن گفته می‌شود که انکشاف الاهی شبیه منور شدن به «انوار الاهی» است، انواری که علت آنها «همان نوری است که لوگوس الاهی می‌باشد». از نظر اریگن همه حقیقت و هم نجات را می‌توان خارج از ایمان مسیحی نیز حاصل کرد.

مناقشه آریوسی

مناقشه آریوسی در تحول مسیح‌شناسی کلاسیک همچنان یک نقطه عطف به حساب می‌آید، و لذا جا دارد آن را با تفصیل بیشتری نسبت به مضامین اولیه دوره آباء بررسی کنیم. برخی از جنبه‌های تاریخ این مناقشه، به‌رغم کوشش مورخین برای توضیح آنها، هنوز مبهم‌اند، و شاید همچنان مبهم بمانند. ما در اینجا تنها به جنبه‌ای الاهیاتی آن مناقشه که نسبتاً روشن‌اند، می‌پردازیم. اما باید تأکید کرد که آگاهی از دیدگاه‌های آریوسی از روی مطالبی است که مخالفانش درباره او گفته‌اند و خود این امر پرسش‌هایی را در مورد سوگیری و غرض‌ورزی گفته‌هایشان برمی‌انگیزد. در آنچه در پی می‌آید کوشیده‌ایم آرای مسیح‌شناختی خاص آریوس را تا حد امکان منصفانه و بر پایه معدود منابع موثق که در اختیار داشته‌ایم بررسی کنیم.

آریوس بر قائم بالذات بودن خدا تأکید می‌کند. خدا یگانه منشأ تمام موجودات است؛ چیزی نیست که در نهایت هستی خود را از خدا نگرفته باشد. چنین نگرشی درباره خدا، که به نظر بسیاری از شارحان بیشتر ناشی از فلسفه یونانی‌مآب است تا الهیات مسیحی، آشکارا مسئله رابطه پدر با پسر را پیش می‌کشد. آتاناسیوس، منتقد آریوس، در کتاب خود، علیه آریوسی‌ها،^۱ عقاید آریوس در این خصوص را این‌گونه بیان می‌کند:

خدا همیشه پدر نبود. زمانی بود که او کاملاً تنها بود و هنوز پدر نبود؛ تنها بعدها بود که به صورت پدر درآمد. پسر از ازل وجود نداشت. همه چیز از عدم خلق شده است [...] و لذا لوگوس خدا نیز از عدم پا به عرصه وجود نهاده است. زمانی بود که او وجود نداشت. او پیش از آنکه آفریده شود، وجود نداشت. وجود او آغاز می‌دارد.

این سخنان اهمیت قابل توجهی دارند و گنه مذهب آریوسی را بر ما مکشوف می‌سازد. در این مورد نکات زیر به‌ویژه شایان توجه است.

۱. آریوس بر آن است که پدر پیش از پسر وجود داشته است. «زمانی بود که او وجود نداشت». این اظهار نظر قطعی پدر و پسر را در دو مرتبه متفاوت قرار می‌دهد، و با تأکید مصرانه آریوس مبنی بر مخلوق بودن پسر همخوانی دارد. تنها پدر «نامولود» است؛ پسر، مانند دیگر مخلوقات، وجود خود را از این یگانه منبع هستی می‌گیرد. اما آریوس مواظب است که بر این نکته تأکید کند که پسر با هر مخلوق دیگری فرق دارد. میان پسر و دیگر مخلوقات، از جمله انسان‌ها، تفاوتی از نظر مرتبه و درجه وجود دارد. آریوس در تبیین و تشخیص ماهیت دقیق چنان تمایزی دچار مشکل است. به اعتقاد او پسر «مخلوق کاملی است، اما نه مخلوق از جمله دیگر مخلوقات؛ موجودی است که مولود است، اما نه مولودی از جمله دیگر مولودها». لازمه سخن مذکور این است که پسر در حالی که در مخلوق و مولود بودن با دیگر مخلوقات شریک است، مرتبه و جایگاه او بالاتر از آنهاست.

۲. جنبه مهمی از تمایزی که آریوس میان پدر و پسر قائل است، به ناشناختنی بودن خدا مربوط می‌شود. آریوس بر تعالی مطلق خدا و دست‌نیافتنی بودن او تأکید می‌کند. هیچ مخلوقی نمی‌تواند خدا را بشناسد. با این حال، همان‌طور که قبلاً گفتیم آریوس معتقد است که پسر را با وجود اینکه فوق همه مخلوقات دیگر است، باید یک مخلوق دانست. آریوس از منطق خود بیشترین بهره را می‌برد و می‌گوید که پسر نمی‌تواند پدر را بشناسد. «آنکه آغازی دارد در مقام و موقعیتی نیست که بتواند کسی را که بی‌آغاز است بشناسد یا به تصور درآورد». این سخن مهم بر تمایز بنیادی میان پدر و پسر استوار است. فاصله میان این دو به قدری است که پسر نمی‌تواند بدون کمک پدر شناختی از او حاصل کند. پسر در کارهایی که به او نسبت داده شده است، همچون همه مخلوقات دیگر، متکی به فیض و رحمت خداست. این قبیل سخنان است که منتقدان آریوس را بر آن داشته تا بگویند که، دست‌کم در خصوص انکشاف و نجات، از نظر آریوس پسر دقیقاً هم رتبه مخلوقات دیگر است.

اما تکلیف آن همه آیات کتاب مقدس چه می‌شود که ظاهراً حاکی از آن‌اند که پسر چیزی غیر از یک مخلوق صرف است؟ مخالفان آریوس می‌توانستند به راحتی به آیات متعددی از کتاب مقدس استناد کنند که در آنها بر وحدت بنیادی پدر و پسر تأکید شده است. با توجه به مطالب مناقشه‌برانگیز آن دوره، روشن است که انجیل چهارم (یوحنا) در این بحث اهمیت ویژه‌ای داشت و چنین بود که آیاتی چون یوحنا ۳: ۳۵، ۱۰: ۳۰، ۱۴: ۱۰، ۱۷: ۳ و ۱۷: ۱۱

همواره مورد بحث و بررسی بوده‌اند. واکنش آریوس در مقابل چنین آیاتی مهم و معنادار است: زبان «فرزندی» زبانی است که خصلتاً متنوع و رنگارنگ و ذاتاً استعاری است. به نظر آریوس لقب «پسر» لقبی احترام‌آمیز است و نه طرز بیانی که به لحاظ الاهیاتی دقیق باشد. اگرچه عیسی در کتاب مقدس «پسر» خوانده می‌شود، این لحن استعاری را باید در پرتو اصلی حاکم در خصوص خدایی معنا کرد که ذاتاً به طور کلی با همه مخلوقات، از جمله با پسر متفاوت است. دیدگاه آریوس را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. پسر مخلوقی است که همچون هر مخلوق دیگری صادر از اراده خداست.
۲. از این رو اصطلاح «پسر» نوعی/استعاره، یعنی عنوانی احترام‌آمیز، است که مقصود از آن تأکید بر برتری مقام پسر در میان دیگر مخلوقات است. این عنوان نه بدین معناست که پدر و پسر مرتبه و شأن وجودی یکسانی دارند.
۳. شأن و منزلت پسر ناشی از ذات و طبیعت پسر نیست، بلکه ناشی از اراده پدر است. تمایزهای ظرفیت آریوس خوشایند آتاناسیوس نبود. اگر پسر مخلوق است در این صورت مخلوقی مانند دیگر مخلوقات، از جمله انسان، است. مگر چند مخلوق دیگر وجود دارد؟ از نظر آتاناسیوس، اعتقاد به مخلوق بودن پسر دو پیامد بسیار مهم داشت که هر یک از آنها نتایجی منفی برای مذهب آریوسی داشت.

نخست اینکه آریوس می‌گوید که تنها خدا می‌تواند نجات‌بخش باشد. خدا و تنها خدا می‌تواند قدرت گناه را در هم شکند و حیات ابدی را برای ما به ارمغان آورد. از بارزترین ویژگی‌های مخلوق بودن این است که مخلوق نیازمند نجات است. هیچ مخلوقی نمی‌تواند مخلوق دیگری را نجات بخشد. تنها خالق است که می‌تواند مخلوقات را رهایی بخشد. آتاناسیوس با تأکید بر اینکه تنها خدا می‌تواند نجات‌دهنده باشد، از این حکم نتیجه‌ای منطقی می‌گیرد که آریوس از رویارویی با آن بیم داشت. هم عهد جدید و هم سنن عبادی مسیحی عیسی مسیح را نجات‌دهنده می‌دانند. اما همان‌طور که آتاناسیوس تأکید داشت، تنها خدا می‌تواند نجات‌دهنده باشد. پس تکلیف چیست؟ به نظر آتاناسیوس تنها راه حل این است که بپذیریم عیسی خداست که تجسم یافته است. منطق استدلال او راگاه می‌توان چنین بیان کرد:

۱. هیچ مخلوقی نمی‌تواند مخلوق دیگر را نجات بخشد؛
۲. عیسی مسیح از نظر آریوس یک مخلوق است؛
۳. بنابراین، از نظر آریوس، عیسی مسیح نمی‌تواند بشریت را نجات دهد.

گاهی نیز این استدلال را به شیوه‌ای که قدری متفاوت است می‌توان بیان کرد، که سبک استدلال بر سخنان موجود در کتاب مقدس و سنن عبادی و نیایشی مسیحی استوار است:

۱. تنها خدا می‌تواند نجات‌بخش باشد؛

۲. عیسی مسیح نجات‌بخش است؛

۳. بنابراین عیسی مسیح خداست.

به نظر آتاناسیوس، نجات به معنای مداخله‌الاهی است. او از یوحنا ۱: ۱۴ استفاده می‌کند و می‌گوید «کلمه جسم شد»: به دیگر عبارت، خدا وارد وضعیت انسانی ما شد تا آن را دگرگون سازد.

اولین مطلبی که آتاناسیوس مطرح می‌کند این است که مسیحیان عیسی مسیح را می‌پرستند و به درگاهش دعا می‌کنند. این نشان‌دهنده نمونه‌ای عالی از اهمیت اعمال عبادی و دعا‌های مسیحی در الاهیات مسیحی است. در قرن چهارم میلادی، دعا به درگاه مسیح و پرستش او به صورت ارکان مهم عبادت عمومی درآمد. آتاناسیوس می‌گوید که اگر عیسی مسیح یک مخلوق باشد در این صورت مسیحیان خطا می‌کنند که مخلوقی را به جای خدا می‌پرستند - به عبارت دیگر، آنها بت‌پرست شده‌اند. ولی تأکید می‌کنند که مسیحیان به‌طور مطلق از پرستش هرکس یا هر چیزی جز خدا برحذر داشته می‌شوند. از این رو به نظر آتاناسیوس، آریوس به خطا شیوه عبادت و نیایش مسیحیان را بی‌معنا جلوه می‌دهد. او معتقد است که مسیحیان حق دارند عیسی مسیح را عبادت و پرستش کنند، زیرا با این کار دارند هویت او را به رسمیت می‌شناسند: خدای متجسد اگر بنا بود در کلیسا صلح و آرامش برقرار شود لازم بود مناقشه آریوسی به طریقی فیصله یابد. بحث‌ها بیشتر بر محور دو اصطلاح می‌چرخید که مبین رابطه پدر و پسر بودند. اصطلاح homoiousios، «دارای جوهر یکسان» یا «دارای هستی یکسان»، از نظر بسیاری راه‌حل مصالحه‌جویانه مناسبی بود زیرا در عین اینکه نزدیکی پدر و پسر را تأیید می‌کند در مورد ماهیت رابطه آنها وارد جزئیات و نظرپردازی‌های بیشتر نمی‌شود. اما اصطلاح دیگر، یعنی homoousios، «دارای جوهر واحد» یا «دارای وجود واحد»، سرانجام بر کرسی قبول نشست. این اصطلاح گرچه با اصطلاح قبلی تنها در یک حرف تفاوت دارد، حاوی تلقی بسیاری متفاوتی از رابطه پدر و پسر است. شور و هیجان حاکم بر این بحث و مناقشات به حدی بود که گیبون^۱ را

بر آن داشت که در کتاب زوال و سقوط امپراتوری روم^۱ بیان کند که هیچ‌گاه این همه انرژی صرف یک حرف صدا دار نشده است. اعتقادنامه نیقیه - یا به سخن دقیق‌تر، اعتقادنامه نیقیه / قسطنطنیه - که در سال ۳۸۱ تصویب شد، اعلام کرد که مسیح با پدر «دارای جوهر واحد»ی هستند. این سخن از آن زمان تاکنون در تمام کلیسا، اعم از پروتستان و کاتولیک و ارتدوکس، به عنوان تنها معیار راست‌کیشی مسیح/شناختی شناخته شده است. ما با عطف توجه به پاسخ آتاناسیوس به آریوس، خواسته‌ایم پاره‌ای از ویژگی‌های مسیح‌شناسی مکتب اسکندریه را بررسی کنیم. اینک بجاست که این ویژگی‌ها را با تفصیل بیشتری بررسی و آنها را با دیدگاه‌های مکتب انطاکیه مقایسه کنیم.

مکتب اسکندریه

دیدگاه مکتب اسکندریه که آتاناسیوس را نیز باید متعلق به آن مکتب دانست، خصلتی شدیداً نجات‌شناختی داشت. عیسی مسیح منجی بشر است، و این در جایی است که «نجات و رهایی» به معنای «مجدوب و حیات الاهی شدن» یا «رنگ الاهی پیدا کردن» است، مفهومی که به طور سنتی در قالب اصطلاح خداگونگی^۲ بیان می‌شود. مسیح‌شناسی بیان درون‌مایه‌ها و مستلزمات همین بینش مسیح‌شناسانه است. خط سیر مسیح‌شناسی مکتب اسکندریه را می‌توان چنین خلاصه کرد: اگر طبیعت انسان قرار است شکل الاهی پیدا کند، باید با طبیعت الاهی اتحاد یابد. خدا باید با طبیعت انسان وحدت یابد، به گونه‌ای که انسان بتواند در حیات الاهی سهیم گردد. این امر به عقیده اصحاب مکتب اسکندریه، دقیقاً همان چیزی بود که در تجسد پسر خدا در عیسی مسیح روی داده بود. دومین شخص تثلیث طبیعت انسانی را به خود گرفت، و با این کار الوهی شدن آن طبیعت را رقم زد. خدا بشری شد، تا بلکه بشر الاهی شود.

نویسندگان مکتب اسکندریه بدین سان بر مفهوم لوگوس که طبیعت انسانی به خود گرفت، تأکید زیادی می‌کردند. عبارت «به خود گرفتن» عبارت مهمی است؛ میان لوگوس «که در بشریت سکونت گزید» (نظیر آنچه در عهد عتیق درباره انبیاء می‌بینیم)، و لوگوس که طبیعت بشری را به خود پذیرفت (آن‌گونه که در تجسد پسر خدا می‌بینیم) تمایز وجود دارد. در این مورد مخصوصاً بر یوحنا ۱: ۱۴ («کلمه جسم گردید») تأکید می‌شود، و آیه مذکور به

1. *Decline and Fall of the Roman Empire*

2. *deification*

صورت تبلور بینش‌های اساسی آن مکتب، و آیین عبادی گرامیداشت کریسمس درآمد. گرامیداشت میلاد مسیح گرامیداشت ورود لوگوس به جهان و پذیرفتن طبیعت انسانی به خود برای نجات انسان است.

این امر خودبه‌خود مسئله رابطه الوهیت و بشریت مسیح را پیش می‌کشد. سیریل اسکندرائی یکی از نویسندگان بی‌شمار این مکتب است که بر واقعی بودن اتحاد الوهیت و بشریت در تجسد تأکید می‌کند. لوگوس پیش از اتحاد با طبیعت انسانی وجود داشت، اما «بدون جسم»؛ پس از آن اتحاد تنها یک طبیعت وجود دارد؛ زیرا لوگوس طبیعت بشری را با خود یکی کرد. همین تأکید اصحاب مکتب اسکندریه بر طبیعت واحد مسیح آنان را از مکتب انطاکیه متمایز می‌سازد، چراکه مکتب انطاکیه به دو طبیعت در مسیح قائل بود. سیریل این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

وقتی می‌گوییم که کلمه «متجسد شد» و «انسان گردید»، منظورمان این نیست که طبیعت کلمه هنگامی که جسم گردید دستخوش تغییر شد، یا به یک انسان کامل، یعنی موجودی مرکب از نفس و بدن، گردید؛ بلکه منظورمان این است که کلمه به طریزی وصف‌ناپذیر و غیر قابل تصور جسم را که بهره‌مند از نفس ناطقه بود، با شخص خودش متحد ساخت و بدین طریق انسان گردید و پسر انسان نامیده شد. و این عمل صرفاً محض اراده یا از سر لطف نبود و نیز این‌گونه نبود که بخواهد نقشی را بپذیرد یا شخصی را به خود بگیرد.

این امر پرسشی را در این مورد برمی‌انگیزد که کلمه چه نوع طبیعت انسانی را به خود گرفت؟ آپولیناریوس اهل لاذقیه^۱ دغدغه‌هایی در مورد این عقیده رو به رشد داشت که لوگوس (کلمه) طبیعت بشری را به صورت تام و تمام به خود گرفت. این مطلب از نظر او بدین معناست که ضعف‌های طبیعت بشری به لوگوس نیز رسیده باشد. چطور می‌توان گفت که پسر خدا به انگیزه‌ها و غرایز کاملاً بشری آلوده است؟ به نظر آپولیناریوس اگر معتقد باشیم که مسیح دارای عقل بشری است، عصمت و بی‌گناهی او زیر سؤال می‌رود؛ آیا عقل بشری منشأ گناه و طغیان علیه خود نبود؟ تنها در صورتی می‌توان به عصمت مسیح معتقد بود که انگیزه‌ای کاملاً الهی و نیروی هدایت‌گر کاملاً الهی را بر جای عقل انسانی بنشانیم. به گفته آپولیناریوس، به همین دلیل است که در مسیح، ذهن (عقل) و نفس کاملاً الهی بر

جای ذهن و نفس کاملاً بشری نشست. در مسیح «نیروی الهی نقش نفس حیات بخش و ذهن بشری را ایفا می کند». بدین ترتیب طبیعت بشری مسیح ناقص است.

بسیاری از همکاران آپولیناریوس از این دیدگاه او سخت رنجیده خاطر شدند. دیدگاه آپولیناریوس درباره مسیح ممکن است برای عده ای جذابیت های داشته باشد؛ اما دیگران از مستلزمات نجات شناختی دیدگاه او سخت تکان خوردند. پیش تر گفتیم که ملاحظات نجات شناختی برای رهیافت مکتب اسکندریه اهمیت کلیدی دارد. سؤال این بود که اگر لوگوس تنها بخشی از طبیعت بشری را به خود گرفته باشد چگونه می تواند نجات بخش طبیعت بشری باشد؟ شاید در این مورد مشهورترین مطلب را گریگوری نازیانزوسی گفته باشد که بر اهمیت نجات بخشی این امر تأکید داشت که لوگوس در واقع تجسد، طبیعت بشری را به طور تام و تمام به خود گرفت:

اگر کسی به او به عنوان انسانی که فاقد عقل بشری است، اعتماد کرده باشد خود آن فرد بی بهره از عقل و خرد است و لایق نجات نیست؛ زیرا چیزی که پذیرفته و برگرفته نشده باشد قابلیت شفا نیز ندارد؛ چیزی نجات می یابد که با الوهیت او وحدت یافته باشد [...] نباید بر نجات کامل ما بخل بورزند، یا برای نجات دهنده صرفاً به استخوان و رگ و ظاهر انسانی قائل باشند.

مکتب انطاکیه

مکتب مسیح شناسی که در آسیای صغیر (ترکیه فعلی) پدید آمد، به نحو چشمگیری با رقیب مصری خود در اسکندریه تفاوت داشت. یکی از مهم ترین نقاط تفاوت به همان زمینه ای مربوط می شود که در آن تأملات مسیح شناسانه پای گرفت. نویسندگان اسکندران عمده تأثیر از ملاحظات نجات شناختی بودند. آنان با نگرانی از اینکه تلقی های نادرست از شخص مسیح با مفاهیم نارسا در باب نجات ارتباط دارد، برای ارائه تصویری از مسیح که با نجات کامل بشریت همخوانی داشته باشد از اندیشه های مأخوذ از فلسفه غیر دینی یونانی بهره گرفتند. چنان که دیدیم، مفهوم لوگوس، به ویژه آنگاه که با مفهوم تجسد مرتبط شود، از اهمیت خاص برخوردار بود.

تفاوت نظر نویسندگان مکتب انطاکیه در همین جا بود. دغدغه آنان بیش از آنکه صرفاً نجات شناختی باشد اخلاقی بود، و بسیار کمتر از آرا مندرج در فلسفه یونان بهره گرفتند.

خط سیر اساسی اندیشه مکتب انطاکیه در باب هویت مسیح را می‌توان چنین ترسیم کرد. آدمیان به سبب طغیان و عصیان‌شان در فساد و تباهی به سر می‌برند، و نمی‌توانند خود را از این وضعیت برهانند. اگر قرار است نجاتی در کار باشد، باید بر پایه اطاعتی تازه از جانب نوع بشر باشد. از آنجا که بشر نمی‌تواند خود را از قید و بندهای گناهان رهایی بخشد، خدا ناگزیر به مداخله است. این امر به ظهور نجات‌دهنده می‌انجامد. او کسی است که بشریت و الوهیت را متحد می‌سازد و همین امر منجر به پدید آمدن قومی می‌شود که مطیع خدا هستند. اصحاب مکتب انطاکیه از اندیشه وجود دو طبیعت در مسیح به شدت دفاع می‌کردند. مسیح در آن واحد هم خداست و هم یک انسان واقعی خاص. پیروان مکتب انطاکیه در پاسخ به این انتقاد مکتب اسکندریه که چنین دیدگاهی به معنای نفی وحدت مسیح است، می‌گفتند که ما به واحد بودن مسیح اعتقاد داریم اما در عین حال نیز معتقدیم که منجی واحد هم دارای طبیعت کامل انسانی است و هم طبیعت کامل الهی. در مسیح میان طبیعت بشری و طبیعت الهی «تقارن کامل» هست. بدین ترتیب وحدت کامل مسیح هیچ تنافری با این ندارد که مسیح دارای دو طبیعت الهی و بشری باشد. تئودور موپسوئستیایی^۱ نیز بر مطلب مذکور تأکید می‌کرد و می‌گفت که جلال عیسی مسیح «ناشی از خدای لوگوس است که مسیح را به خود گرفت و او را با خود یکی کرد» [...] و به سبب همین تقارن دقیقی که انسان با خدای پدر دارد کل خلقت او را می‌پرستند و تکریم می‌کنند». پیروان مکتب اسکندریه متقاعد نشدند، زیرا به اعتقاد آنان دیدگاه پیروان مکتب انطاکیه به آموزه «دو پسر» می‌انجامد — یعنی به این آموزه می‌انجامد که عیسی شخص واحدی نبود بلکه دو شخص، یکی بشری و دیگری الهی، بود. اما نویسندگان برجسته این مکتب، نظیر نسطوریوس، چنین گزینه‌ای را به صراحت رد کردند. به نظر نسطوریوس، مسیح «نام مشترک دو طبیعت» است:

مسیح تقسیم‌ناپذیر است از این جهت که او مسیح است، اما او دوگانه است از این جهت که هم خداست و هم انسان. او از جهت پسر بودن واحد است، اما با توجه به آنچه که برمی‌گیرد و آنچه که برگرفته می‌شود، دوگانه است [...] ما به دو مسیح یا دو پسر یا «یگانه مولودها» یا خداوندها، و نیز به یک پسر و پسری دیگر، یا نخستین «یگانه مولود» و «یگانه مولود» جدید، یا نخستین مسیح و دومین مسیح، اعتقاد نداریم، بلکه تنها به یک مسیح واحد معتقدیم.

در این صورت الاهی دانان مکتب انطاکیه نحوه اتحاد طبیعت‌های الاهی و بشری در مسیح را چگونه تبیین می‌کردند؟ پیش‌تر مدل «به خود گرفتن»^۱ را مشاهده کردیم که در مکتب اسکندریه غالب بود و آن اینکه لوگوس جسم انسانی را به خود گرفت. در مکتب انطاکیه چه مدلی به کار گرفته شد؟ پاسخ را می‌توان به اختصار چنین بیان کرد:

مکتب اسکندریه: لوگوس نوعی طبیعت بشری عام را به خود گرفت.

مکتب انطاکیه: لوگوس وجود بشری خاصی را به خود گرفت.

تئودور موپسوئیستیایی نمونه روشنی از الاهی دانان مکتب انطاکیه است. وی معتقد بود که لوگوس نه «طبیعت بشری» به معنای کلی بلکه وجود بشری خاصی را به خود گرفت. او ظاهراً می‌خواهد بگوید که لوگوس به جای آنکه یک طبیعت بشری کلی یا انتزاعی را به خود بگیرد یک فرد انسانی خاص و عینی را به خود گرفت. این ظاهراً همان چیزی است که در کتاب او، در باب تجسد،^۲ عنوان شده است: «لوگوس با آمدن و سکونت خود [در جهان، انسان] برگرفته شده را بالکل با خودش متحد ساخت و آن را شریک کل آن جاه و جلالی کرد که خودش، چون ذاتاً پسر خدا و ساکن در میان ماست، از آن برخوردار است.

و اما نحوه ارتباط طبیعت‌های الاهی و بشری با یکدیگر چگونه است؟ نویسندگان مکتب انطاکیه معتقد شده بودند که دیدگاه‌های مکتب اسکندریه «اختلاط» یا «درهم آمیختگی» طبیعت‌های الاهی و بشری مسیح می‌انجامد. آنها برای اجتناب از چنین خطایی شیوه‌ای در مفهوم‌پردازی رابطه میان آن دو طبیعت ابداع کردند که هویت متمایز آنها را حفظ می‌کرد. این «اتحاد برحسب اراده خیر» مستلزم آن است که طبیعت‌های بشری و الاهی مسیح همچون ترکیب اجزای نفوذناپذیر و بی‌رخنه در مسیح تلقی شوند. آن دو طبیعت هرگز بر همدیگر تأثیر نمی‌گذارند یا در هم ادغام و ترکیب نمی‌شوند. آنها متمایز و جدا باقی می‌مانند و اراده خیر خدا آنها را کنار هم نگه می‌دارد. «اتحاد اقنومی»^۳ - یعنی اتحاد طبیعت الاهی و طبیعت بشری در مسیح - بر اراده خدا استوار است.

از مطالب فوق برمی‌آید که تئودور موپسوئیستیایی اتحاد طبیعت الاهی و بشری را اتحادی صرفاً اخلاقی، درست مانند اتحاد زن و شوهر، می‌داند. همچنین این مطلب منجر به این مسئله می‌شود که لوگوس صرفاً طبیعت بشری را بر خود می‌پوشد، درست مانند

1. assumption

2. On the Incarnation

3. hypostatic union

کسی که پالتوبی می‌پوشد: عمل انجام شده عملی گذرا و برگشت‌ناپذیر است، و هیچ تغییر اساسی در کسی که درگیر آن است، ایجاد نمی‌کند. اما به نظر نمی‌رسد نویسندگان مکتب انطاکیه چنین مقصودی داشته‌اند. شاید قابل اعتمادترین راه تقرب به دیدگاه آنان این باشد که بگوییم آنها چون نمی‌خواستند طبیعت‌های الهی و بشری در مسیح به هم آمیخته شوند ناگزیر بودند بر تمایز آن دو طبیعت تأکید کنند - اما با این کار به طور ناخواسته پیوند آنها را در اتحاد اقنومی کمرنگ کردند.

مسائل برخاسته از این موضوع را به بهترین وجه می‌توان در بحث تئودور مپسوئستیایی درباره ماهیت «اتحاد مبتنی بر اراده خیر» مشاهده کرد. این بحث در هشتمین catechetical oration چنین آمده است:

تمایز میان طبیعت‌ها همکاری دقیق آنها را نفی نمی‌کند، و نیز اتصال و پیوستگی دقیق طبیعت‌ها تمایز میان آنها را از میان نمی‌برد، بلکه آن دو طبیعت همان‌طور که جدا از هم قرار دارند همچنان موجودیت خاص خود را حفظ می‌کنند، و پیوستگی و اقتران آنها سالم و دست‌نخورده باقی می‌ماند زیرا آن طبیعتی که برگرفته شد به شرافت و جلال اتحاد با طبیعتی که آن را به خود گرفت، برحسب اراده آنکه او را به خود می‌پذیرد، نایل می‌شود [...] اینکه می‌گوییم زن و شوهر «یک جسم» اند، مانع از دو تا بودن آنها نیست. در واقع آنها همچنان دو فرد متمایز باقی می‌مانند زیرا دو تا هستند، اما آنها در عین حال یکی هستند زیرا واحدند نه دو تا. در اینجا نیز [یعنی در مسئله تجسد نیز] آن دو طبیعت از حیث طبیعت بودن دو تا هستند اما از حیث پیوستگی و اقتران یکی هستند؛ اینکه می‌گوییم از حیث طبیعت دو تا هستند بدین سبب است که تفاوت عظیمی میان آن دو طبیعت وجود دارد، و اگر می‌گوییم از حیث پیوستگی و اقتران واحدند بدین سبب است که پرستشی که به طبیعت برگرفته شده تعلق می‌گیرد از پرستش متعلق به طبیعتی که آن را برمی‌گیرد جدا نیست، زیرا او [یعنی طبیعتی که برگرفته می‌شود] همان معبد است، که آن طبیعتی که در آن سکونت گزیده است نمی‌تواند از آن جدا شود.

در اینجا به نظر می‌رسد که تئودور اتحاد اقنومی را نوعی پیوستگی و اقتران برحسب اراده دو طرف می‌داند - اتحادی که بیشتر آرایشی قراردادی، شبیه ازدواج در میان انسان‌ها، دارد و نه اتحاد حقیقی طبیعت‌ها. این مطلب به‌ویژه هنگامی روشن‌تر می‌شود که تئودور برای تأکید بر شأن و منزلتی که زوجین در آن سهم‌اند و نه اتحاد جسمانی آنها، از تمثیل ازدواج استفاده می‌کند.

تبادل صفات

موضوعی که توجه بسیاری از نویسندگان عصر آبا، را به طور جدی به خود مشغول داشته بود، مسئله «تبادل یا انتقال صفات» بود. غالباً از این موضوع در بحث‌ها با عبارت لاتین *communicatio idiomatum* یاد می‌شد. موضوع مذکور را به طریق زیر می‌توان مورد بررسی قرار داد. در پایان قرن چهارم گزاره‌های زیر در کلیسا مقبولیت عام یافته بودند:

۱. عیسی کاملاً انسان است؛

۲. عیسی کاملاً خدا است.

سخن در این بود که اگر این دو گزاره هر دو در آن واحد صادق باشند پس آنچه در مورد بشریت عیسی درست است در مورد الوهیت او نیز درست است، و برعکس. مثلاً:

عیسی مسیح خدا است.

مریم عیسی را به دنیا آورد.

پس مریم مادر خداست.

این قبیل استدلال که به امر رایجی در کلیسای اواخر قرن چهارم میلادی تبدیل شده بود؛ در واقع این نوع استدلال غالباً برای آزمون راست‌کیشی الاهی‌دان به کار می‌رفت. اگر کسی نمی‌پذیرفت که مریم مادر خداست، نتیجه گرفته می‌شد که وی الوهیت مسیح را نیز قبول ندارد. اما تا چه اندازه می‌توان بر این اصل پای فشرده؟ به عنوان مثال استدلال زیر را در نظر بگیرید:

عیسی بر صلیب درد و رنج کشید.

عیسی خدا است.

بنابراین، خدا بر صلیب درد و رنج کشید.

دو گزاره نخست گزاره‌های راست‌کیشانه‌اند و در کلیسا مقبولیت عام دارند. اما، همان‌طور که قبلاً در بحث مربوط به «خدایی که متحمل رنج می‌شود» آوردیم، نتیجه مأخوذ از آنها مورد قبول اکثر مسیحیان واقع نشد.

بیشتر نویسندگان عصر آبا، این را امری بدیهی و جزء اصول متعارف می‌دانستند که خدا دچار درد و رنج نمی‌شود. دوره آبای کلیسا شاهد زحمت‌های فراوان برای تعیین حدود چنین رهیافتی بود. از این رو گریگوری نازیانزوسی تأکید می‌کرد که باید بگوییم که خدا نیز درد و رنج می‌کشد؛ زیرا در غیر این صورت واقعی بودن تجسد پسر خدا زیر سؤال می‌رود. اما این مناقشه نسطوری بود که اهمیت چنین موضوعاتی را آشکار ساخت.

تا زمان نسطوریوس، عنوان theotokos (در لغت به معنای «حامل خدا»)^۱ هم به اعتقادات دینی توده مردم راه یافته بود و هم در الاهیات دانشگاهی مقبول گسترده یافته بود. اما نسطوریوس نگران معانی و دلالت‌های ضمنی آن بود، زیرا به ظاهر به معنای نفی بشریت مسیح بود. چرا مریم anthropotokos («حامل انسان») یا حتی christotokos («حامل مسیح») نامیده نشود؟ از آنجا که به لحاظ الاهیاتی سرمایه فکری و زمانی فراوانی صرف اصطلاح theotokos شده بود نظرات او مورد خشم و غضب مخالفان قرار گرفت. حال آنکه می‌توان گفت که مطالب نسطوریوس کاملاً بجا بود.

در الاهیات جدید، عموماً جالب‌ترین کاربرد اصطلاح «تبادل یا انتقال صفات» را کاربرد آن نزد مارتین لوتر می‌دانند. لوتر بی‌محابا با طریق زیر استدلال می‌کرد:

عیسی مسیح مصلوب شد.

عیسی مسیح خدا است.

در نتیجه خدا مصلوب شد.

چنان که قبلاً آوردیم، عبارت «خدای مصلوب» یکی از مشهورترین میراث‌های لوتر برای الاهیات جدید است. یا باز ببینید:

عیسی مسیح درد و رنج کشید و مُرد.

عیسی مسیح خداست.

بنابراین خدا درد و رنج کشید و مُرد.

«الاهیات صلیب» را، که مختص لوتر است، می‌توان نمونه‌ای از کاربرد بنیانی «تبادل و انتقال صفات» دانست.

دیدگاه آدولف فون هارناک در باب تحول مسیح‌شناسی آبایی

هارناک، محقق آلمان پروتستان لیبرال، بر پایه مطالعات تاریخی خود درباره تحول آموزه‌های مسیحی به طور قاطع بر آن بود که روند انتقال انجیل از محیط فلسطینی آن، که تحت تأثیر عقلانیت و شیوه‌های فکری عبرانی بود، به محیطی یونانی مآب، که دارای شیوه‌های فکری کاملاً متفاوتی بود، نقطه عطف مهم و سرنوشت‌سازی در تاریخ اندیشه مسیحی است. به اعتقاد هارناک، مفهوم اصول اعتقادات جزمی^۲ به هیچ‌وجه ریشه در تعالیم عیسی مسیح یا مسیحیت اولیه در بافت فلسطینی و اصیل خود ندارد، بلکه این مفهوم معلول یک موقعیت

1. bearer of God

2. dogma

تاریخی خاص و آن نیز متأثر از شیوه‌های فکری یونانی مآب و قالب‌ها و ساخت‌های سخن است، و در چنان موقعیتی بود که گزاره‌های جزئی کلیسای اولیه شکل گرفت و تدوین شد. از نظر هارناک، انجیل چیزی جز خود عیسی مسیح نیست. «عیسی صرفاً به عنوان یکی از ارکان و عناصر انجیل به آن تعلق ندارد، بلکه تحقق شخص وار و قدرت انجیل است، و ما هنوز هم او را به همین صورت درک می‌کنیم». مسیحیت همان خود عیسی است. اما هارناک در چنین ابراز عقیده‌ای به هیچ آموزه‌ای درباره عیسی نظر ندارد؛ مبنای سخن او بخشی تاریخی (مبتنی بر تحلیل پیدایش مسیحیت)، و بخشی نتیجه پیش‌فرض‌های دینی شخص‌انگاره او است (اهمیت عیسی عمدتاً در تأثیری است که او بر افراد می‌گذارد). با این حال انتقال انجیل به محیطی یونانی مآب که الگوهای عقلانیت و شیوه‌ها و ساخت‌های سخن خاص خود را داشت، بدان انجامید که اهمیت عیسی را مفهوم‌پردازی کنند و برای آن مبنای مابعدالطبیعی تدارک ببینند.

هارناک در ویرایش نخست کتاب خود، تاریخ اصول اعتقادات جزئی،^۱ این روند را با توجه به آیین گنوسی، دفاعیه‌پردازان، و به‌ویژه مسیح‌شناسی اورینگن که بر لوگوس مبتنی است، توضیح می‌دهد. به نظر هارناک سیر تحول آموزه را می‌توان تا اندازه‌ای شبیه نوعی بیماری مزمن دانست که رو به وخامت است.

هارناک در خصوص مسیح‌شناسی، در تغییر از نجات‌شناسی (تحلیل تأثیرات شخصی عیسی) به مابعدالطبیعه نظری نمونه‌ای کلاسیک از گرایش یونانیان به غرق شدن در امور انتزاعی را تشخیص می‌دهد.

او در تأیید نظر خود سه ملاحظه تاریخی را ارائه می‌دهد.

۱. در اعلان عیسای ناصری نمی‌توان نوعی مسیح‌شناسی (یعنی، آموزه‌ای درباره شخص مسیح) پیدا کرد. پیام خود عیسی نوعی مسیح‌شناسی و حاوی هیچ سخنی درباره خود نیست. همین نکته است که اساس سخن مشهور هارناک - که اغلب نیز سوء تعبیر شده است - را تشکیل می‌دهد: «انجیل، آن‌گونه که عیسی آن را اعلان نمود، تنها به پدر مربوط می‌شود و نه پسر».

۲. در تاریخ اندیشه مسیح، توجه به مسیح‌شناسی، هم از حیث زمانی و هم از حیث مفهومی، مؤخر از ملاحظات نجات‌شناختی است.

۳. ملاحظات مربوط به مسیح‌شناسی در یک فرهنگ یونانی‌مآب، که منعکس‌کننده توجه یونانیان به نظروزی‌های انتزاعی بود، سر برکرد. ملاحظات هارناک علاقه تازه‌ای را در مطالعه دوره آباء برانگیخت، مطالعه‌ای که انتقادهای فزاینده‌ای از دیدگاه او را در پی داشت. شاید مهم‌ترین انتقادی که علیه او صورت گرفت این باشد که او ماهیت «یونانی‌مآبی»^۱ را بیش از اندازه ساده انگاشته است. با وجود این، انتقاد هارناک از عصر آباء حائز اهمیت است. پیش‌تر مشاهده کردیم که چطور مفهوم آبایی «خدای انفعال‌ناپذیر» بر جذب بی‌چون و چرای اندیشه‌های غیر دینی به مسیحیت استوار است. ممکن است نظر هارناک در این باره درست نباشد که مسیح‌شناسی دوره آباء، و به‌ویژه مفهوم تجسد، بر خطاست؛ اما او ما را از حجیت دادن به آباء در امور مربوط به آموزه‌ها برحذر می‌دارد. آباء در تاریخ طولانی اندیشه مسیحی همان‌قدر در معرض نقد و انتقادند که دیگران.

رابطه تجسد و هبوط در مسیح‌شناسی قرون وسطا

دوران قرون وسطا به خاطر کندوکاوهای نظام‌مندش در جنبه‌های منطقی و فلسفی بیشتر حوزه‌های الاهیاتی، و از آن جمله مسیح‌شناسی، مورد توجه بوده است. برای بیان انحای مباحثی که در این روزگار مطرح شد، به پرسشی الاهیاتی در باب تجسد نظر می‌کنیم که توجه دوره قرون وسطا را به خود جلب کرده بود. آیا تجسد بر هبوط آدم استوار است یا به هر طریقی روی می‌داد؟

تلقی‌های کلاسیک از مبانی تجسد را می‌توان چنین خلاصه کرد: انسان هبوط کرد و از فیض محروم گشت، و [برای جبران آن] نوعی احیا و بازسازی لازم بود. لازمه این احیا و بازسازی تجسد پسر خدا و کارنجات‌بخش او بر صلیب بود. بنابراین اگر انسان مرتکب گناه نمی‌شد، نیازی به تجسد نیز نبود. درواقع بیشتر نویسندگان مسیحی، اما نه همه آنها، لازم ندیدند در این باره نظروزی کنند که اگر آدم مرتکب گناه نمی‌شد چه پیش می‌آمد. هونوریوس اوتونی،^۲ که سال‌های ۱۱۰۶ تا ۱۱۳۵ الاهی‌دانی بسیار فعال بود، اعتقاد داشت که تجسد نه برای جبران و چاره گناه انسان، بلکه برای اینکه انسان صورت خدایی پیدا کند مقدر شد. و انسان لازم بود که الاهی شود، خواه همچنان معصوم و پاک می‌ماند و

خواه هیبوت می‌کرد. چون لازم بود که انسان به صورت تمام‌عیاری بدین طریق دگرگون گردد، تجسد ضرورت پیدا کرد. «بنابراین ضروری شد که [پسر خدا] متجسد شود، به‌طوری که انسان بتواند صورت خدایی پیدا کند، و لذا نمی‌توان نتیجه گرفت که گناه سبب تجسد بود. دیدگاه مشابهی را در نوشته‌های دویتس روپرتی^۱ (حدود ۱۰۷۵-۱۱۲۹)، الهی‌دان بندیکتی، مشاهده می‌کنیم که می‌گفت تجسد اراده و خواست خدا بود که خواست در میان قوم خود ساکن شود. بنابراین تجسد را می‌توان نقطه‌ای که عمل آفرینش دانست و نه واکنشی در مقابل گناه انسان.

توماس آکوئیناس احساس کرد که باید در این خصوص اظهار نظر کند. او در حالی که آشکارا درباره‌ی ماهیت فوق‌العاده نظری این مسئله نگران و دلوپس بود، اعتقاد داشت که آمدن مسیح معلول هیبوت است، و از فرض بدیل‌های دیگر نمی‌توان چیزی به دست آورد: برخی می‌گویند که پسر خدا متجسد می‌شد حتی اگر بشر مرتکب هیچ گناهی نمی‌شد. برخی دیگر نقطه‌ی مقابل این را می‌گویند، و به نظر می‌رسد که باید سخن اخیر را تصدیق کرد؛ زیرا اموری که از اراده‌ی خدا نشئت می‌گیرند، و نه اموری که معلول مخلوقات اند، تنها به واسطه آنکه در کتاب مقدس وحی و متکشف می‌شوند قابل شناخت‌اند، و اراده‌ی الهی نیز در کتاب مقدس بر ما شناخته و معلوم می‌گردد. بنابراین، از آنجا که در سراسر کتاب مقدس گناه نخستین انسان سبب تجسد دانسته می‌شود، برای همخوانی بیشتر با این رویکرد کتاب مقدس باید گفت که عمل تجسد برای جبران و چاره‌ی گناه مقدر شد، در نتیجه اگر گناه وجود نمی‌داشت تجسد هرگز روی نمی‌داد. با این حال نباید گفت که قدرت خدا بدین طریق محدود می‌شود. حتی اگر گناه هم وجود نمی‌داشت، خدا همچنان می‌توانست متجسد شود.

رابطه بین شخص و عمل مسیح

در آثار متقدم الهیات مسیحی غالباً میان «شخص مسیح» یا «مسیح‌شناسی» از یک طرف، و «عمل مسیح» یا «نجات‌شناسی» از طرف دیگر، تمایز آشکاری صورت می‌گرفت. در این کتاب نیز، به دلایل صرفاً آموزشی، یعنی بدان سبب که بحث کامل درباره‌ی هر دو حوزه را نمی‌توان در قالب یک فصل ارائه داد، همان تمایز دیرین حفظ شده است. اما این تمایز را، جز برای معرفی و اهدافی نظیری آن، مفید نمی‌دانند. امروزه از نظر الهیاتی، عموماً به

1. Deutz of Rupert

ارتباط و پیوند دقیق میان این دو حوزه قائل‌اند. ملاحظات زیر را می‌توان از جمله مهم‌ترین علل این تحول دانست.

۱. تمایزی که کانت میان شیء فی نفسه و ادراک آن می‌نهاد: سخن کانت این است که ما نمی‌توانیم اشیا را به‌طور مستقیم و بی‌واسطه بشناسیم، بلکه فقط می‌توانیم آنها را درک یا تأثیرشان را ادراک کنیم. اگرچه توجیه فلسفی نهایی این سخن خارج از حوصله این کتاب است، لوازم و دلالت‌های ضمنی الاهیاتی آن روشن است: «هویت عیسی را از طریق تأثیر او بر ما می‌توان شناخت. به دیگر سخن، شخص مسیح از طریق اعمال و آثارش معلوم و شناخته می‌گردد. از این‌رو میان مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی پیوندی اندام‌وار وجود دارد. این همان رهیافتی است که آلبرشت ریچل در کتاب خود، آموزه مسیحی آمرزیدگی و آشتی^۱ (۱۸۷۲)، در پیش گرفته است. ریچل اعتقاد داشت که نباید مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی را از هم جدا کرد، یعنی مثلاً ما طبیعت و صفات، یعنی تعین وجود، را تنها به سبب تأثیری که بر ما هست درک می‌کنیم، و طبیعت و گستره تأثیرات آن را ذات آن می‌دانیم».

۲. درک فزایندهٔ قرابت‌های میان مسیح‌شناسی‌های کارکردی و وجودشناختی: یعنی میان مسیح‌شناسی‌هایی که سخنانی ایجابی دربارهٔ کارکرد یا عمل مسیح می‌گویند و مسیح‌شناسی‌هایی که دربارهٔ هویت یا هستی او سخن می‌گویند. آنا‌سایوس یکی از اولین نویسندگان مسیحی است که چنان ارتباط و پیوندی را به‌روشنی بیان می‌کند. به گفتهٔ او، تنها خدا می‌تواند نجات‌بخش باشد. با این حال مسیح نجات‌دهنده است. این سخن مربوط به کارکرد مسیح چه چیزی دربارهٔ هویت او به ما می‌گوید؟ اگر مسیح قادر است به عنوان نجات‌دهنده عمل کند، باید او را چه کسی تلقی کرد؟ بدین ترتیب مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی دو روی یک سکه تلقی می‌شوند، نه دو حوزهٔ فکری مستقل.

ولفهارت پاننبرگ همین مطلب را با تأکید خاصی بیان و بر شیوه‌ای تأکید می‌کند که مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی بدان طریق در اندیشهٔ مسیحی عمیق‌ترین پیوندها را داشته‌اند. الوهیت عیسی و اهمیت او از این جهت که رهایی‌بخش ماست به عمیق‌ترین وجه ممکن پیوند دارد. از این جهت سخن معروف ملاشتون درخور اعتناست: «کیستی

و هویت عیسی مسیح از طریق عمل نجات بخش او معلوم می شود» [...] از زمان شلایرماخر تاکنون وجود پیوند عمیق میان مسیح شناسی و نجات شناسی مقبول عموم بوده است: این امر را به ویژه می توان یکی از خصایص بارز مسیح شناسی مدرن دانست. دیگر شخص الاهی - انسانی عیسی مسیح و عمل نجات بخشی او از هم تفکیک نمی شود، آن گونه که در الاهیات مدرسی قرون وسطا و به دنبال آن در اصول اعتقادات جزمی راست کیشی پروتستان قرون شانزدهم و هفدهم معمول بود، بلکه این دو جنبه عیسی مسیح با ظهور شلایرماخر دو روی یک سکه تلقی می شوند.

اهمیت این مطلب را می توان با مقایسه مسیح شناسی به سبک نسطوری (که بر بشریت مسیح، به ویژه در خصوص الگوی اخلاقی بودن او، تأکید می کند، بنگرید به ص ۲۸۸) با نجات شناسی پلاگیوسی (که بر آزادی تمام عیار اراده انسان تأکید می کند، بنگرید به ص ۳۶۲-۳۶۸)، به خوبی درک کرد. از نظر پلاگیوس، انسان قادر بود عمل درست و صواب را انجام دهد؛ تنها لازم بود که به او گفته شود که چه کار کند. الگوی اخلاقی مسیح چنین الگو و نمونه ای را فراهم کرد.

این دیدگاه الگونگرانه در باب مسیح با دیدگاهی درباره انسان پیوند می خورد که گستره گناه انسانی، و تاریخ غربت و غم انگیز بشریت به طور کلی، را به حداقل می رساند. همان طور که چارلز گور، الاهی دان انگلیسی، در یک قرن پیش در فقره ای که بارها از آن نقل قول کرده اند قاطعانه می گوید:

تلقی های نارسا از شخص مسیح و تلقی های نارسا از ماهیت خواسته های انسان ملازم هم اند. تلقی نسطوری از مسیح [...] به مسیح را شایسته الگوی افعال اختیاری انسان می داند و اینکه اتحادی شایان توجه با خدا خواهد داشت اگر به قداست کافی دست یافته باشد.

اما مسیح انسانی از جمله دیگر انسان است و محدود به شخصیت انسانی واحدی شده است، و تنها از بیرون می تواند بر انسان تأثیر بگذارد. او تنها در صورتی می تواند نجات دهنده باشد که انسان را بتوان تنها با الگوی روشن، و نه طریق دیگری، نجات داد. مسیح نسطوری منطقاً همبسته با انسان پلاگیوسی است [...] مسیح نسطوری مناسب ترین نجات دهنده انسان پلاگیوسی است.

اگرچه گور درباره مطالب خود به اغراق سخن می گوید، پیوند مهمی را می توان میان مسیح شناسی و نجات شناسی مشاهده کرد. نجات شناسی مبتنی بر الگو انگاری، با تلقی

همبسته‌ای که از ماهیت و نقش الگوی اخلاقی عیسی مسیح دارد، در نهایت همبسته دیدگاه پلاگیوس درباره وضعیت و توانایی‌های بشر است. برای به حداقل رساندن انفصال میان شخصیت اخلاقی مسیح و ما، فاصله وجودشناختی میان مسیح و خود ما از میان برداشته می‌شود. مسیح همان الگوی اعلای انسانی است، که نوعی سبک زندگی انسانی اصیل و درست را به نمایش می‌گذارد به نحوی که ما قادریم از آن سبک زندگی پیروی کنیم. دیدگاه ما درباره کیستی عیسی در نهایت بازتاب تلقی ما از وضعیت انسان هبوط کرده است.

با اینکه در این مورد اتفاق نظر وجود دارد، در مورد اینکه باید بر ملاحظات نجات‌شناختی در مسیح‌شناسی تأکید کرد اختلاف نظر وجود دارد. به عنوان مثال، همان‌طور که بعداً خواهیم گفت، به نظر می‌رسد که در رهیافت مورد قبول رودولف بولتمان، مسیح‌شناسی صرفاً به این واقعیت تقلیل داده می‌شود «که» شخصیتی تاریخی وجود داشت، که می‌توان کروگما^۱ (یعنی اعلان یا موعظه مسیح) را به او نسبت داد (بنگرید به ص ۳۲۲). کارکرد اولیه و اساسی کروگما انتقال محتوای نجات‌شناختی رویداد مسیح است. در همین رابطه، رهیافت موجود در نوشته‌های بیدرمان^۲ و پاول تیلش^۳ میان «اصل مسیح» و شخص تاریخی عیسی تمایز قائل می‌شود. این امر برخی نویسندگان، و از همه چشمگیرتر پاننبرگ، را بر آن داشت که چنین ابراز نگرانی کنند که مسیح‌شناسی ممکن است به جای آنکه بر تاریخ خود عیسی استوار گردد با توجه به ملاحظات و دیدگاه‌های نجات‌شناختی شکل بگیرد (و بدین ترتیب در معرض انتقادهای فویرباخ قرار گیرد) (بنگرید به ص ۱۵۸-۱۵۹).

مدل‌های مسیح‌شناختی - کلاسیک و معاصر

یکی از وظایف اساسی الاهیات مسیحی تبیین رابطه میان عناصر انسانی و الاهی در شخص عیسی مسیح بوده است. درباره شورای کالسدون (۴۵۱) می‌توان گفت که این شورا نوعی اصل معیارین را برای مسیح‌شناسی کلاسیک وضع کرد که در الاهیات مسیحی غالباً به عنوان یک اصل قطعی مورد قبول واقع شده است. اصل مذکور را می‌توان چنین خلاصه کرد: هرگاه بپذیریم که عیسی مسیح هم حقیقتاً خداست و هم حقیقتاً انسان، دیگر مهم

1. krygma

2. A. E. Biedermann

3. Paul Tillich

نیست که این مطلب را به چه روشی بیان یا بررسی کنیم. موریس وایلز^۱ (۱۹۲۳-۲۰۰۵)، محقق عصر آباء اهل آکسفورد، چکیده اهداف شورای کالسدون را چنین بیان می‌کند:

اگر یک طرف این اعتقاد وجود داشت که یک نجات‌دهنده باید کاملاً الهی باشد؛ از سوی دیگر چنین اعتقادی نیز بود که آنچه که برگرفته نشده (یعنی مسیح آن را به خود نگرفته باشد)^۲ شفا داده نمی‌شود. یا به عبارت دیگر، منشأ نجات باید خدا باشد و محمل آن نیز انسان. کاملاً روشن است که این دو اصل غالباً در جهت عکس هم حرکت می‌کنند. شورای کالسدون کوشش کلیسا بود برای حل چنان تنشی یا ایجاد اجماع نظر در این مورد که باید با آن تنش کنار آمد. پذیرش همزمان این دو اصل با همان اعتقاد راسخی که کلیسای اولیه در مورد این مسئله داشت، همانا پذیرش ایمانی است که شورای کالسدون در صدد القای آن بود.

اینکه شورای کالسدون بر دو طبیعت مسیح تأکید کرده و در عین حال کثرت تفسیرهای مربوط به رابطه آن دو طبیعت را نیز می‌پذیرد، تا حدی منعکس‌کننده وضعیت سیاسی آن دوره است. در حالی که در محافل کلیسایی بر سر اینکه مطمئن‌ترین شیوه بیان «دو طبیعت مسیح» چیست اختلاف نظر شدید وجود داشت شورای کالسدون ناگزیر بود رهیافتی واقع‌بینانه در پیش بگیرد و از هرگونه توافقی در این زمینه حمایت کند. اجماع در این مورد وجود داشت که مسیح هم خداست و هم انسان، اما در مورد چگونگی ارتباط دو طبیعت الهی و انسانی با یکدیگر اجماعی وجود نداشت.



تصویر ۱-۱. نمای تجسمی کلاسیک از درک کالسدونی از مسیح
تصویر «مسیح فرمانروای همه» مسیح را شخصیتی انسانی با قدرت الوهی معرفی می‌کند.

1. Maurice Wiles

۲. داخل پرانتز از مترجم است.

اما لازم است به دیدگاه مهم دیگری، که البته در اقلیت بود، اشاره کنیم. شورای کالسدون نتوانست در سراسر جهان مسیحی وحدت نظر ایجاد کند. در قرن ششم دیدگاه مخالفی پای گرفت که امروزه به مونوفیزیتسم^۱ معروف است (مونوفیزیتسم در لغت یعنی این دیدگاه که در مسیح «تنها یک طبیعت» وجود دارد - در زبان یونانی monos یعنی «تنها یک» و physis یعنی «طبیعت»). آن طبیعت مورد نظر را الهی می‌دانستند و نه انسانی. شرح جزئیات این دیدگاه در گستره این کتاب نمی‌گنجد. خواننده باید توجه کند که این دیدگاه هنوز هم در اکثر کلیساهای مسیحی مدیترانه شرقی، از جمله کلیساهای قبطی، ارمنی، سوری، و حبشی (اتیوپیایی) پیروانی دارد (دیدگاه کالسدون که نقطه مقابل آن و بر تصدیق دو طبیعت در عیسی، یکی الهی و دیگری انسانی، استوار است، گاهی دیوفیزیتسم^۲ خوانده می‌شود که در زبان یونانی به معنای «دو طبیعت» است).

چون الاهیات مسیحی در قالب‌های فرهنگی گوناگونی گسترش یافت و در تبیین دیدگاه‌های الاهیاتی خود از نظام‌های فلسفی مختلف بهره جست، جای شگفتی نیست که در سنت مسیحی می‌توان روش‌های تحقیق مختلفی برای تبیین رابطه بین طبیعت الهی و طبیعت انسانی مسیح مشاهده کرد. در زیر به پاره‌ای از این رهیافت‌ها اشاره می‌کنیم.

حضور جوهری خدا در مسیح

آموزه تجسد، به‌ویژه به صورتی که مقبول مکتب اسکندریه بود، بر حضور طبیعت یا جوهر الهی در مسیح صحه می‌گذارد. در تجسد، طبیعت الهی، طبیعت بشری به خود می‌گیرد.

نویسندگان عصر آباء با دادن لقب «حامل خدا»^۳ به مریم، واقعی بودن اتحاد جوهرهای الهی و بشری در تجسد را تصدیق کردند. مفهوم حضور جوهری خدا در مسیح برای کلیسای مسیحی در تقابل با مذهب گنوسی از اهمیت حیاتی برخوردار بود. یکی از پنداشت‌های مهم گنوسی این بود که ماده شر و آلوده به گناه است، لذا مسئله نجات و رهایی امری کاملاً معنوی و روحانی است. ایرنایوس مفهوم حضور جوهری خدا در مسیح را با تأیید نمادین این امر در نان و شراب مراسم عشای ربانی پیوند می‌زند:

1. Monophysitism

2. Dyophysitism

3. theotokos

اگر جسم نجات نمی‌باید پس خداوند ما را با خون خود نجات نداده است، جام مراسم عشاء ربانی هیچ دخلی در خون او، و نانی که در آن مراسم می‌شکنیم هیچ دخلی در جسم او ندارد؛ زیرا خون نمی‌تواند جدای از رگ‌ها و جسم و بقیه جوهر انسان که لوگوس الاهی برای نجات دادن ما حقیقتاً بدان تبدیل شده وجود داشته باشد.

این رهیافت مسیح‌شناختی پیوند نزدیکی با مفهوم خداگونگی^۱ دارد که تصویرپردازی نجات است. سیمون الاهی‌دان جدید (۹۴۹-۱۰۲۲) این مطلب را هنگامی که در باب اتحاد نفس انسان با خدا سخن می‌گوید به روشنی تمام بیان می‌کند:

طبیعت تو ذات توست، و ذات تو طبیعت توست. پس هنگامی که با بدن تو اتحاد می‌یابم در طبیعت تو شریکم، و آنگاه که با الوهیت تو اتحاد می‌یابم حقیقتاً آنچه را از آن توست از آن خود می‌کنم [...] تو مرا خدا ساختی، مرا که به واسطه طبیعت‌ام فانی بودم با لطف و رحمت خود به خدا تبدیل کردی، به قدرت روح خود وحدتی از متضادها را فراهم آوردی و صورت خدا بخشیدی.

ما بعداً در بحث از ماهیت نجات به این مفهوم خواهیم پرداخت.

مفهوم حضور جوهری خدا در مسیح در الاهیات بیزانسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد و یکی از مبانی الاهیاتی ترسیم تصویر خدا - یا به تعبیر فنی‌تر استفاده از شمایل‌ها^۲ - را تشکیل می‌داد. در کلیسای شرقی، به سبب تأکید این کلیسا بر توصیف‌ناپذیری و تعالی خدا، همواره با استفاده از شمایل‌ها مخالفت می‌شد. نسبت سلبی^۳ در الاهیات در صدد حفظ سر نهان الاهی با تأکید بر ناشناختنی بودن خدا بود. تقدیس و ستایش شمایل‌ها تعارض تمام‌عیار با این نگرش داشت و از نظر بسیاری قرابت و حشتناکی با شرک می‌یافت. به هر حال آیا در عهد عتیق پرستش تصاویر ممنوع نشده بود؟

گرمانوس^۴، پاتریارک قسطنطنیه، با شور و حرارت فراوانی در جهت استفاده از شمایل‌ها چه در پرستش عمومی و چه در عبادت‌های خصوصی استدلال می‌کرد. مبنای استدلال او را برهانی مبتنی بر تجسد تشکیل می‌داد. «من خدا را، خدای نامرئی را، نشان می‌دهم، خدا را نه از آن حیث که نامرئی است بلکه خدا را آن‌گونه که با مشارکت در جسم و خون برای ما مرئی و محسوس گشته است، نشان می‌دهم». یوحنا دمشقی نیز رهیافت مشابهی را در

1. deification

2. icons

3. apophatic

4. Germanus

پیش می‌گیرد و معتقد است که من هنگام پرستش شمایل‌ها هیچ شی مخلوقی را از آن حیث که شی و مخلوق است نمی‌پرستم، بلکه خدای خالق را می‌پرستم که تصمیم گرفت انسان را از طریق نظام مادی نجات بخشد:

قبلاً هیچ راهی وجود نداشت که بتوان خدایی را که نه جسمی دارد و نه صورتی به کمک تصاویر نشان داد. اما اینک که او خود را در جسم نشان داده و با مردم زندگی کرده است، می‌توانم آنچه را از خدا مشاهده کرده‌ام ترسیم کنم [...] و به جلال خدا، که پرده از سیمایش برداشته شده، بنگرم.

شمایل‌شکنان (که چون می‌خواستند شمایل‌ها را شکسته یا نابود کنند بدین نام خوانده شدند) این دیدگاه را غیر قابل دفاع دانستند. به تصویر کشیدن خدا بدین معنا بود که خدا را می‌توان توصیف یا تعریف کرد - و این به نحو ضمنی دال بر نوعی محدودیت برای خدا بود. جوانب و وجوه این بحث و مناقشه را هنوز می‌توان در کلیساهای ارتدوکس روسی و یونانی، که تقدیس و پرستش شمایل‌ها هنوز بخشی جدانشدنی از معنویت محسوب می‌شود، مشاهده کرد.

مسیح واسطه میان خدا و بشر

یکی از خطوط مهم تأملات مسیح‌شناختی بر مفهوم واسطه میان خدا و بشریت متمرکز است. عهد جدید بارها از مسیح به عنوان واسطه یاد می‌کند (عبرانیان ۹: ۱۵؛ اول تیموتاؤس ۲: ۵) و بدین ترتیب این برداشت را تأیید می‌کند که حضور خدا در مسیح برای آن است که میان خدای متعال و بشر هبوط کرده واسطه گردد. چنین تصویری از «حضور به عنوان وساطت» دو شکل کاملاً متمایز اما در نهایت مکمل به خود می‌گیرد: وساطت انکشاف از یک‌سوی و وساطت نجات از سوی دیگر.

مسیح‌شناسی لوگوس محور یوستین شهید و دیگران نمونه بسیار خوبی از مفهوم وساطت انکشاف از طریق مسیح است. در اینجا لوگوس نوعی مبدأ واسطه تلقی می‌شود که فاصله میان خدای تعالی و مخلوقات را پر می‌کند. اگرچه این لوگوس به گونه‌ای گذرا در انبیای عهد عتیق حضور داشت، در مسیح متجسد می‌شود و لذا برای وساطت بین خدا و بشریت نقطه ثابتی فراهم می‌کند. نگرش مشابهی را در کتاب واسطه (۱۹۲۷) نوشته امیل برونر،^۱ و به شکل جامع‌تری در کتاب دیگر وی، حقیقت به مثابه مواجهه^۲ (۱۹۳۳)، مشاهده

می‌کنیم. برونر در این کتاب اخیر معتقد است که ایمان اولاً و بالذات نوعی مواجهه شخصی با خدایی است که به گونه‌ای شخص‌وار در مسیح به ملاقات ما می‌آید. به اعتقاد او کلیسای اولیه به جای آنکه وحی و انکشاف را انکشاف خود خدا بداند، به اشتباه آن را انتقال حقایقی اعتقادی درباره خدا می‌داند. از نظر او خود (حقیقت) مفهومی شخصی است. وحی و انکشاف را نمی‌توان به صورت گزاره‌ای یا به گونه‌ای عقلانی درک کرد، بلکه باید آن را عمل خدا و بالاتر از همه، عمل عیسی مسیح، دانست.

خدا به گونه‌ای شخص‌وار و تاریخی در عیسی مسیح منکشف شد (ص ۲۹۷-۲۹۸) بدین ترتیب مفهوم «حقیقت به مثابه مواجهه» بیانگر دو عنصر لازم برای فهم درست وحی و انکشاف است: حقیقت امری تاریخی و شخصی است. منظور برونر از تاریخی بودن حقیقت این است که حقیقت امری موجود در جهان ازلی مُثُل نیست که بر ما آشکار یا به ما منتقل شود، بلکه چیزی است که در زمان و مکان روی می‌دهد. حقیقت به عنوان فعل و عمل خدا در زمان و مکان به منصه ظهور می‌رسد. و اما منظور او از شخصی بودن حقیقت تأکید بر این مطلب است که محتوای این عمل خداوند نه مجموعه‌ای از آرا یا آموزه‌های مربوط به خدا، بلکه خود خداست. انکشاف خدا عبارت است از اینکه خدا خودش را به ما منتقل کند. خدا در وحی و انکشاف خدا را، و نه آرا و مفاهیم مربوط به خدا را، منتقل می‌کند - و کانون و نقطه تمرکز این انتقال و عرضه شدن همانا شخص عیسی مسیح است که توسط روح القدس نشان داده می‌شود. اگرچه این نگرش برونر که هرگونه بُعد معرفتی وحی و انکشاف را رد می‌کند اغراق‌آمیز است، حاوی مطلب مهمی است که دلالت‌ها و لوازم مسیح‌شناختی مهمی را در پی دارد.

یک رهیافت نجات‌شناختی مهم‌تری بر این موضوع را به بهترین وجه می‌توان در کتاب کالون به نام مبادی^۱ مشاهده کرد که در آن شخص مسیح را کسی معرفی می‌کند که واسطه نجات از خدا به انسان است. در واقع مسیح کانون یا مجرای یگانه و بی‌نظیری تلقی می‌شود که عمل نجات‌بخش خدا از طریق او متوجه بشر و در دسترس او قرار می‌گیرد. انسان در ابتدای خلقت خود از هر جهت خوب و نیکو بود. اما مواهب و استعدادهای طبیعی بشر بر اثر هبوط از بیخ و بن آسیب دیده و معیوب شده است. در نتیجه، هم عقل و هم اراده انسان آلوده به گناه شد. بدین ترتیب کفر و بی‌ایمانی به همان اندازه که عمل اراده

است عمل عقل نیز محسوب می‌شود؛ صرفاً ناکامی و قصور در تشخیص دست خدا در نظام آفرینش نیست، بلکه تصمیمی ارادی و تعمّدی است برای عدم تشخیص دست خدا و عدم طاعت او.

کالون پیامدهای این امر را در دو سطح جداگانه اما مرتبط با هم بیان می‌کند. در سطح معرفت‌شناختی، بشر فاقد منابع عقلانی و ارادی لازم برای شناسایی کامل خدا در نظام آفرینش است. در اینجا شباهت‌های آشکاری با مسیح‌شناسی لوگوس‌محور یوستین شهید وجود دارد. در سطح نجات‌شناختی، انسان‌ها فاقد آن چیزی هستند که برای نجات یافتنشان لازم است؛ آنها نمی‌خواهند نجات یابند (زیرا فکر و اراده‌شان به سبب گناه معیوب شده است)، و نمی‌توانند خودشان را نجات دهند (زیرا لازمه نجات اطاعت خداست، که این نیز به سبب گناه غیر ممکن شده است). بنابراین هم شناخت واقعی خدا و هم نجات باید از خارج از وضعیت انسان برای او صورت پذیرد. این‌گونه است که کالون مبانی آموزه وساطت عیسی مسیح را پی‌ریزی می‌کند.

عیسی مسیح واسطه میان خدا و بشر است. او برای آنکه بتواند نقش وساطت را انجام دهد باید همزمان هم خدا باشد و هم انسان. توضیح آنکه چون برای ما به سبب گناه‌مان ممکن نبود به سمت خدا صعود کنیم، خدا بر آن شد تا به مرتبه ما نزول کند. اگر خود عیسی مسیح به صورت انسان در نمی‌آمد، دیگر انسان‌ها نمی‌توانستند از حضور یا عمل او بهره‌مند شوند «پسر خدا پسر انسان شد، و آنچه را از آن ماست چنان پذیرا شد که توانست آنچه را از آن خود او بود به ما منتقل کند، و آنچه را طبیعتاً از آن اوست به واسطه فیض از آن ما کرد» (کالون).

حضور انکشافی خدا در مسیح

همان‌طور که قبلاً گفتیم «انکشاف» مفهومی است مرکب و پیچیده، و هم شامل مفهوم جلوه‌نمایی یا «منکشف شدن» خدا در آخرالزمان می‌شود هم شامل مفهوم کلی‌تر و محدودتر «معلوم ساختن خدا» (بنگرید به ص ۱۵۳-۱۵۴). آنگاه که مفهوم خدا که بر مسیح‌شناسی استوار بود در الاهیات قرن بیستم آلمان نفوذ و اعتبار یافت، هر دو مفهوم فوق در الاهیات جدیدتر اهمیت یافتند. کتاب یورگن مولتمان،^۱ خدای مصلوب،^۲ نمونه بسیار خوبی از اثری

است که می‌کوشد بر اساس این باور که خدا از طریق صلیب مسیح آشکار می‌شود درکی از ماهیت خدا به دست دهد. در زیر می‌کوشیم دیدگاه‌های کارل بارت و ولفهارت پاننبرگ را در باب «حضور انکشافی» خدا بررسی کنیم، دیدگاه‌هایی که هر چند متفاوت‌اند، با هم ارتباط دارند.

کتاب اصول اعتقادات جزمی کلیسا تألیف کارل بارت را می‌توان جامع‌ترین و پیچیده‌ترین اثری به شمار آورد که تاکنون درباره مفهوم «حضور انکشافی خدا در مسیح» نوشته شده است. بارت بارها تأکید می‌کند که هر الاهیاتی تلویحاً دارای منظر و مبنایی مسیح‌شناختی است که وظیفه الاهیات است که این مبنا و منظر تلویحی را آشکار و عیان سازد. بارت هرگونه مسیح‌شناسی قیاسی مبتنی بر «اصل مسیح» را رد می‌کند و به جای آن از نوعی مسیح‌شناسی دفاع می‌کند که بر «خود عیسی مسیح آن‌گونه که کتاب مقدس بر او گواهی می‌دهد» استوار است. هر اراده الاهیاتی در کتاب اصول اعتقادات جزمی کلیسا را می‌توان گزاره‌های مسیح‌شناختی دانست، بدین معنا که آغازگاه آن عیسی مسیح است. همین ویژگی اندیشه متأخر بارت است که موجب شده اندیشه او را «تمرکز مسیح‌شناختی» یا «کریستومونیزم»^۱ بخوانند. هانس فون بالتازار^۲ در توضیح این «تمرکز مسیح‌شناختی» آن را به یک ساعت شنی تشبیه می‌کند که در آن شن‌ها در بخش بالایی از طریق یک سوراخ به بخش پایینی سرازیر می‌شوند. وحی و انکشاف الاهی نیز از خدا به جهان، یعنی از بالا به پایین، جاری و صادر می‌گردد، و این کار تنها از طریق رویداد محوری انکشاف مسیح، که بدون آن هیچ پیوندی میان خدا و انسان وجود ندارد، صورت می‌گیرد.

باید این مطلب را روشن سازیم که منظور بارت این نیست آموزه شخص مسیح یا آموزه عمل مسیح (یا هر دو، اگر آنها را جدایی‌ناپذیر می‌دانیم) را باید محور و کانون اصول اعتقادات جزمی به شمار آورد. و نیز نمی‌گوید که نقطه کانونی نظری و نظام‌مند یک نظام قیاسی را باید مفهوم یا اصلی مسیح‌شناختی تشکیل دهد. بلکه منظور بارت این است که عمل خدا، که همانا عیسی مسیح است، پایه و مبنای کل الاهیات را تشکیل می‌دهد. «اصول اعتقادات جزمی کلیسا» باید «معطوف به مسیح‌شناسی باشد، بدین معنا که امکان و واقعیت خود الاهیات را واقعیت فعل انکشاف الاهی، به کلام در آمدن کلمه الاهی و حضور انکشافی خدا در عیسی مسیح رقم می‌زند.

دیدگاه آخرت شناسانه تر را می توان نزد ولفهارت پاننبرگ، به ویژه در کتاب او با عنوان عیسی - خدا و انسان (۱۹۶۸)، یافت. از نظر پاننبرگ، رستاخیز مسیح را باید در چارچوب نوعی جهان بینی مکاشفه ای تفسیر کرد. به اعتقاد او، در چنین چارچوبی رستاخیز عیسی را باید پیشاهنگ رستاخیز عمومی مردگان در آخرالزمان دانست. بدین ترتیب رستاخیز مسیح هم واقعه رستاخیز مردگان را در تاریخ به جلو می کشد و هم جنبه های مربوط به انتظار مکاشفه ای آخرالزمان، از جمله انکشاف کامل و نهایی خدا را، از این رو رستاخیز عیسی اساساً با خود انکشافی خدا در مسیح پیوند دارد:

تنها در پایان همه رویدادهاست که خدا می تواند در الوهیت خود منکشف شود، یعنی او کسی که همه امور را انجام می دهد، یعنی قادر به انجام هر کاری است و بر همه چیز قدرت دارد. تنها از آنجا که در رستاخیز عیسی پایان همه امور، که هنوز برای ما روی نداده است، از پیش اتفاق افتاده است می توان درباره عیسی گفت که غایت واپسین از قبل در او حضور دارد، و خود خدا، یعنی جلال او، به گونه ای در عیسی نمایان گشته که بهتر از آن را نمی توان تصور کرد. تنها از آنجا که پایان جهان پیشاپیش در رستاخیز عیسی موجود است، خود خدا در او منکشف می شود.

بدین سان، رستاخیز این همانی عیسی با خدا را به اثبات می رساند و این امکان را فراهم می سازد که این این همانی با خدا را با توجه به رسالت او در دوران پیش از عید پاک و برحسب «حضور انکشافی خدا» تعبیر و تفسیر کرد.

پاننبرگ به دقت بر این مطلب تأکید می کند که منظور او از «انکشاف» صرفاً «آشکار شدن واقعیت ها یا گزاره های مربوط به خدا» نیست. او بر مفهوم «انکشاف خود - انکشافی شخص وار که نمی توان آن را از شخص خدا جدا کرد - تأکید می کند. تنها زمانی می توانیم از انکشاف خدا توسط مسیح سخن بگوییم که به حضور انکشافی خدا در مسیح معتقد باشیم: مفهوم خود انکشاف حاوی این اندیشه است که منکشف کننده و امر منکشف شده یکی هستند. خدا هم فاعل انکشاف ذات است و هم محتوای آن به سخن گفتن از خود انکشافی خدا در مسیح بدین معناست که رویداد مسیح، یعنی عیسی، به ذات خدا تعلق دارد. در غیر این صورت پس واقعه انسانی زندگی عیسی بر زندگی آن خدایی که در این زندگی فعال است سایه می افکند و بدین سان مانع از انکشاف کامل خدا خواهد بود. خود انکشافی خدا به معنای دقیق کلمه جایی اتفاق می افتد که واسطه ای که خدا از طریق آن معلوم می گردد با خود خدا بیگانه نباشد [...]

مفهوم انشکاف ساختن خود مستلزم یکی بودن خدا با رویدادی است که خدا را منکشف می سازد.

مسیح به عنوان حضور نمادین خدا

رہیافت مشابهی سخنان مسیح شناختی سستی را نمادهای حضور خدا در مسیح تلقی می کند، که آن حضور را نباید حضوری جوهری دانست. این حضور نمادین به معنای آن است که دسترسی به چنین حضوری برای دیگران نیز امکان دارد. شاید بتوان پل تیلیش را بارزترین نماینده چنین دیدگاهی دانست. از نظر او عیسای ناصری نمادی است از یک امکان بشری جهان شمول، امکانی که بدون عطف توجه خاص به عیسی نیز قابل حصول است.

به نظر تیلیش رویدادی که مسیحیت بر آن استوار است دو جنبه دارد: یکی واقعیتی به نام «عیسای ناصری»، و دیگری پذیرش آن واقعیت از سوی کسانی که او را مسیح می دانستند. آن عیسای واقعی، یعنی آن عیسای عینی تاریخی، جدای از پذیرش او به عنوان مسیح، مبنای ایمان نیست. تیلیش به شخصیت تاریخی عیسای ناصری هیچ علاقه ای ندارد؛ تمام آنچه را که او درباره عیسی تصدیق می کند (تا آنجا که به مبنای ایمان مربوط می شود) این است که او «حیاتی شخصی» بود شبیه آنچه که در کتاب مقدس آمده است، و این می تواند نامی دیگر غیر از «عیسی» داشته باشد نام او هر چه باشد مهم نیست، مهم آن است که وجود جدید^۱ در این مرد فعال بوده و هست.

این «مسیح» یا «مسیحای» نمادین به معنای «کسی است که وضعیتی جدیدی، یعنی وجود جدیدی، به ارمغان می آورد». اهمیت عیسی در این است که او تجلی تاریخی این وجود جدید است «مسیح است که این وجود جدید را به ارمغان می آورد، مسیحی که آدمیان را از وجود کهن، یعنی از بیگانگی وجودی و پیامدهای ویرانگر آن، می رهاند». در یک زندگی و حیات شخصی وار که حیات شخصی عیسای ناصری است، «انسان بودن ذاتی» در اوضاع و احوال وجودی نمایان گشته است بدون آنکه در سیطره آن اوضاع و احوال درآید. در واقع در اینجا با فلسفه ای در باب وجود مواجه ایم که خود را به طرز بسیار متزلزلی به وجود عیسای ناصری پیوند زده است و اگر عیسای فردی تاریخی و اهل ناصره وجود نمی داشت، خدشه ای بر آن وارد نمی شد.

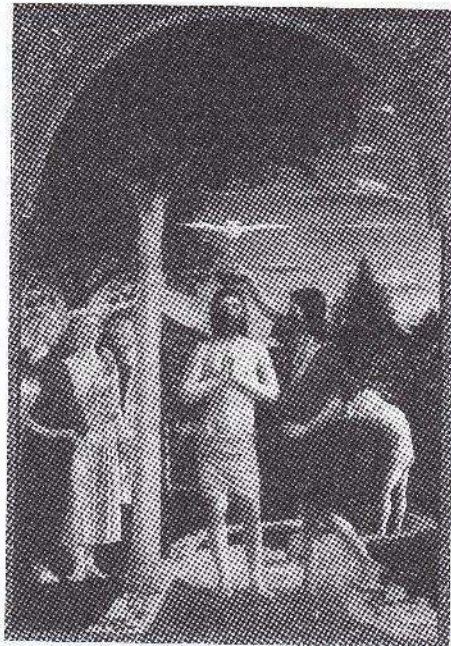
بدین ترتیب عیسی را می‌توان نمادی دانست که روشنگر سرّ وجود است، هر چند منابع و مبادی روشنگر دیگری نیز وجود دارند. تیلش در اینجا عیسای ناصری را نماد اصل اخلاقی یا دینی خاصی می‌داند. او تأکید دارد که خود خدا در اوضاع و احوال وجودی نمی‌تواند ظاهر و نمایان گردد، چرا که او مبنای وجود است. بنابراین، این «وجود جدید» باید از جانب خدا باشد، اما نمی‌تواند خود خدا باشد. عیسی انسانی بود که به اتحادی با خدا نایل گشت که باب چنین اتحادی به روی دیگر آدمیان نیز گشوده است. بدین ترتیب تیلش نوعی مسیح‌شناسی سلسله‌مراتبی را ارائه می‌دهد که عیسی را نماد درک ما از خدا می‌داند. این رهیافت جذابیت‌های خاصی برای آن دسته از افرادی دارد که علاقه‌مند به گفت‌وگوی بین‌الادیانی‌اند، افرادی نظیر پاول نیتر^۱ و جان هیک. بر پایه این دیدگاه، عیسی مسیح را تنها یک نماد در میان بسیاری نمادهای دیگر نوعی امکان بشری جهان‌شمول دانست - یعنی امکان ارتباط با امر متعال یا نیل به نجات و رستگاری. عیسی یک نماد از ارتباط بشر با امر متعالی است؛ دیگر نمادها را باید در جاهای دیگر و در میان ادیان جهان یافت.

مسیح به عنوان حامل روح القدس

یکی از راه‌های مهم درک حضور خدا در مسیح آن است که عیسی را حامل روح القدس بدانیم. ریشه این اندیشه در عهد عتیق، و به‌ویژه در مفهوم رهبران صاحب کرامت یا انبیاء که از موهبت روح القدس برخوردارند، قرار دارد. در واقع، همان‌طور که قبلاً آوردیم، اصطلاح «مسیحا» با مفهوم «تدهین یا مسح شدن با روح القدس» پیوند دارد. دلایلی قوی در دست است که نشان می‌دهد که چنین رهیافتی به مسیح‌شناسی در مسیحیت اولیه فلسطینی نفوذ و رواج داشته است.

بر اساس آنچه در مورد انتظارات مسیحایی فلسطین قرن اول میلادی می‌دانیم، می‌توان گفت که نوعی اعتقاد قوی به ظهور عن‌قریب منجی آخرالزمان، که حامل روح القدس خواهد بود، وجود داشت (در این مورد یوئیل ۲: ۲۸-۳۲ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است). به نظر می‌رسد که عیسی حتی در رسالت زمینی خود کسی دانسته می‌شود که روح خدا بر او قرار دارد. در این مورد مسح یا تدهین شدن او به روح القدس در زمان غسل تعمیدش بسیار مهم

است. یکی از نخستین رهیافت‌ها به این مسئله به فرزندخواندگی^۱ معروف است؛ این دیدگاه، که به‌ویژه با مذهب ایبونی قرین است، عیسی را یک انسان معمولی می‌داند که در پی واقعه تعمیدش مواهب و عطیه‌های فرهمند الاهی خاصی به او بخشیده شد.



تصویر ۲-۱۱. غسل تعمید مسیح از نگاه پائولو فرانسیسکا (حدود ۱۴۲۰-۱۴۹۲). به تصویر روح القدس در شکل کبوتر توجه کنید. در مسیح‌شناسی قائل به پسرخواندگی این لحظه را زمان اعطای الوهیت به عیسی ناصری می‌دانند.

تلقی عیسی به عنوان حامل روح القدس برای کسانی که با رهیافت‌های سنتی و کلاسیک به مسیح‌شناسی مشکل دارند، جذابیت داشته است. نمونه‌ای بسیار خوب در این زمینه، سخنرانی‌های محقق انگلیسی و متخصص عصر آبا، جی. دبلیو. اچ. لمپ^۲ است با عنوان خدا به مثابه روح که در سال ۱۹۷۶ در دانشگاه آکسفورد ایراد شد. به اعتقاد لمپ اهمیت ویژه عیسی ناصری در این است که او حامل روح خداست، و بدین ترتیب، نمونه‌ای از یک وجود مسیحی لبریز از روح است، که نشان‌دهنده «حضور و سکونت خدا به عنوان روح در روح انسان است که آزادانه در برابر این حضور الاهی واکنش نشان می‌دهد و این دقیقاً همان چیزی است که به طرزی عینی و ملموس در مسیح و تا اندازه‌ای در پیروان مسیح به نمایش گذاشته می‌شود».

1. adoptionism

2. G. W. H. Lampe

شاید بسط مهم‌تر این رهیافت را بتوان در نوشته‌های الاهی‌دان آلمانی، والتر کاسپر^۱، به‌ویژه در کتاب او با عنوان عیسی مسیح (۱۹۷۴)، پیدا کرد. کاسپر هیچ مشکلی با مدل‌های مسیح‌شناختی کلاسیک ندارد. اما او نظرش معطوف به این است که روح‌القدس در هر گزارش جامعی که دربارهٔ هویت و کارکرد الاهیاتی مسیح ارائه شود، از نظرها دور نمی‌ماند. بنابراین کاسپر از نوعی مسیح‌شناسی در جهت روح‌شناسی دفاع می‌کند و با این کار حق مطلب را در این مورد ادا می‌کند که عهد جدید غالباً مسیح را برحسب مفهوم «روح خداوند» ترسیم می‌کند که مفهوم بسیار مهمی در عهد عتیق می‌باشد. از نظر کاسپر بی‌نظیر بودن عیسی در اناجیل همدید به این علت است که وجود او لبریز از روح است. هویت واقعی عیسی را تنها می‌توان برحسب ارتباط بی‌سابقه او با روح‌القدس بیان کرد. به اعتقاد کاسپر این روح همان قوهٔ حیات‌بخش خالق است که عصر آخرت شناختنی شفا و امید را آغاز می‌کند. کاسپر روح خداوند را در عیسی در کار می‌بیند، که رابطه‌ای جدید و بی‌سابقه میان خدا و انسان پدید می‌آورد، و این تحولی است که مؤید و استحکام‌بخش آن رستاخیز است. کاسپر در پرتو این مسیح‌شناسی مبتنی بر روح، عیسی را نقطه‌ای کانونی می‌داند که ارادهٔ نجات‌بخش و جهان‌شمول خدا در آن نقطه به یک شخص تاریخی یگانه و بی‌نظیر تبدیل می‌شود. روح از این طریق این امکان را برای دیگران فراهم می‌سازد که در حیات درونی خدا وارد شوند. همان روحی که زندگی عیسی را فراگرفت اینک در دسترس دیگران نیز است تا آنان هم بتوانند در همان حیات درونی خدا سهیم گردند.

ولفهارت پاننبرگ دربارهٔ این دیدگاه ابراز نگرانی می‌کند. او در کتاب تأثیرگذار عیسی، خدا و انسان، می‌گوید که هر نظام مسیح‌شناختی که از مفهوم حضور روح‌القدس در عیسی آغاز کند، لاجرم گرفتار یکی از اشکال آیین فرزندخواندگی خواهد شد. حضور روح در عیسی برای اعتقاد به الوهیت مسیح نه شرط لازم است و نه شرط کافی. خدا «تنها به عنوان قدرت روح که عیسی را سرشار می‌سازد»، در او حضور دارد. از نظر پاننبرگ عیسی را تنها می‌توان شخصیتی فرهمند یا نبی تلقی کرد - به دیگر سخن، او را می‌توان انسانی دانست که خدا او را «به فرزندی خوانده» و عطیهٔ روح‌القدس را به او بخشیده است. اما همان‌طور که قبلاً دیدیم، به نظر پاننبرگ در این مورد رستاخیز عیسی، و نه حضور روح‌القدس در خدمت کشیشی او، است که از اهمیت اساسی برخوردار است.

با این حال، برخلاف آنچه در نگاه اول می‌نماید، انتقاد پاننبرگ آسیب چندانی به دیدگاه کاسپر نمی‌زند. نگرانی پاننبرگ آن است که دیدگاهی مانند دیدگاه کاسپر ممکن است منجر به دیدگاهی مسیح‌شناختی شود که عیسی را هم‌ردیف یکی از انبیای عهد عتیق با یک رهبر دینی فره‌مند و صاحب کرامت قرار دهد. اما کاسپر تأکید می‌کند که رستاخیز عیسی از اهمیت اساسی برخوردار است. هم پاننبرگ و هم کاسپر رستاخیز را امری می‌دانند که خصلتی گذشته‌نگرانه دارد. پاننبرگ این امر را با توجه به اثبات و توجیه ادعاهای عیسی در طول رسالت خود بیان می‌کند. اما کاسپر واقعه رستاخیز را به گونه‌ای می‌بیند که با کار روح‌القدس پیوند دارد، در توجیه آن به آیات مهمی از عهد جدید (به‌ویژه رومیان ۸: ۱۱ و اول پطرس ۳: ۱۸) استناد می‌کند. تلقی مسیحی از نقش روح‌القدس بر نقش روح‌القدس در واقعه رستاخیز استوار است، که این خود موجب نفی مسیح‌شناسی مبتنی بر فرزندخواندگی است.

مسیح به عنوان الگویی برای زندگی پارسایانه

عصر روشنگری سلسله‌ای از چالش را در مقابل مسیح‌شناسی برانگیخت که ما در فصل آتی به بررسی آن خواهیم پرداخت. یکی از آن چالش‌ها در مقابل این تلقی بود که عیسی مسیح را نوعاً متفاوت با دیگر انسان‌ها می‌دانست. اگر عیسی مسیح با دیگر انسان‌ها فرق داشت، این تفاوت در میزان برخورداری او از ویژگی‌های خاصی بود - ویژگی‌هایی که اصولاً هر کس دیگری قادر است از آنها تقلید یا آنها را کسب کند. اهمیت خاص مسیح در این است که او نمونه و الگوی یک زندگی پارسایانه است - زندگی‌ای که سرشار از طین اراده‌الاهی برای بشریت است.

این دیدگاه را می‌توان جنبه‌ای از مسیح‌شناسی مکتب انطاکیه دانست، که مخصوصاً بر آن بود تا جنبه‌های اخلاقی منش و شخصیت مسیح را روشن کند. از نظر شماری از نویسندگان مکتب انطاکیه الوهیت مسیح به الگوی اخلاقی انسانی بودن او حجت و اعتبار می‌بخشد. این دیدگاه را همچنین می‌توان جنبه مهمی از مسیح‌شناسی پیتر آبلار، نویسنده قرون وسطا، دانست. او بر تأثیر درونی و انفسی مسیح بر مؤمنان تأکید می‌کرد. اما همه این نویسندگان مفهوم کلاسیک و سنتی «دو طبیعت» مسیح را قبول داشتند. اما با فرارسیدن عصر روشنگری، تصدیق الوهیت مسیح بیش از پیش مشکل‌ساز شد. در این مورد به تدریج دو رهیافت عمده شکل گرفت.

خود عصر روشنگری شاهد رونق نوعی مسیح‌شناسی سلسله‌مراتبی بود که اهمیت عیسی مسیح را در این می‌دانست که او الگوی اخلاقی انسان است. مسیح در زندگی خود مربی برجسته اخلاقی بود، که تعالیمش حجیت و اعتبار ویژه‌ای داشت. و این امر به سبب هویت وی نبود بلکه ناشی از این بود که خود ارزش‌های اخلاقی عصر روشنگری در جای‌جای تعالیم او نمایان بود. او در مرگ خود نمونه‌ای از عشق ایثارگرانه را فراهم کرد که پایه و اساس اخلاقیات عصر روشنگری بود. اگر از مسیح به عنوان یک موجود «الاهی» یاد می‌شود به معنای تجسم یا تمثیل آن سبک زندگی است که باید ویژگی بارز فردی باشد که نوعی ارتباط اخلاقی درست با خدا، دیگر آدمیان و جهان به‌طور کلی دارد.

آیین پروتستان لیبرال کم‌کم بر زندگی درونی عیسی مسیح، یا «شخصیت دینی» او متمرکز شد و آن را دارای اهمیت اساسی می‌دانست. می‌توان آن نوع رابطه درونی یا معنوی را که فرد مؤمن می‌تواند با خدا داشته باشد در عیسی مسیح تشخیص داد. آنچه در این آیین دارای درجه نخست و اساسی اهمیت است همین «زندگی درون عیسی» است. «شخصیت دینی عیسی» امری الزام‌آور تلقی می‌شود که مؤمنان قادرند آن را در خود نشان دهند، شخصیتی که تاکنون نظیرش را در تاریخ فرهنگی و دینی بشریت نمی‌توان مشاهده کرد. نماینده آشکار چنین دیدگاهی را می‌توان ویلهلم هرمان^۱ دانست او عیسی را کسی می‌داند که چیز جدیدی را معلوم کرده و در دسترس ما قرار داده است، و این چیز جدید در حیات درونی فرد مسیحی شناخته و معلوم می‌گردد.

آنچه از درجه نخست اهمیت برخوردار است، «تأثیر عیسی» است که فرد مؤمن از طریق اناجیل حاصل می‌کند. این امر به نوعی یقین شخصی ناظر به ایمان می‌انجامد که در تجربه‌ای درونی ریشه دارد. «در دل‌های ما این یقین و اطمینان حاصل می‌شود که در این تجربه، خود خدا به ما برمی‌گردد». شاید مهم‌ترین بیان چنین دیدگاهی را بتوان در مقاله ۱۸۹۲ هرمان با عنوان «مسیح تاریخی به مثابه مبنای ایمان ما» یافت. هرمان در این مقاله، که اساساً مطالعاتی است درباره اینکه شخصیت تاریخی عیسی چگونه می‌تواند مبنای ایمان قرار گیرد، میان «واقعیت تاریخی شخص عیسی» و «واقعیت زندگی شخصی عیسی» تمایز اکید قائل می‌شود، و مورد اخیر را تأثیر روان‌شناختی شخصیت عیسی بر خوانندگان انجیل‌ها می‌داند.

عیسی به عنوان قهرمان

یکی از جالب‌ترین تحولات در تاریخ مسیح‌شناسی، در انگلستان و در دوره انگلوساکسون روی داد. چگونه می‌شد اهمیت مسیح را به گونه‌ای ترسیم کرد که مورد پسند و تصدیق فرهنگ انگلوساکسون باشد؟ آرمان‌های حماسی و پهلوانی در این فرهنگ، هم در آلمان و هم بعدها در انگلستان، عمیقاً ریشه دوانده بود. داستان‌های بلندی درباره قهرمانانی چون بیوولف^۱ اینگلت^۲ با شور و حرارت شدیدی نقل می‌شد و اندیشه‌های حماسی آن فرهنگ را زنده نگه می‌داشت. نفوذ و تأثیر این نوشته‌ها به قدری زیاد بود که در سال ۷۹۷ آلکونین^۳ به اسقف هیگبالد^۴ نامه نوشت و از او خواست که هنگام غذا در نهارخوری‌های صومعه‌ها کتاب مقدس و آثار آباء مسیحی - و نه اساطیر کفار و مشرکان - با صدای بلند خوانده شوند. بنابراین برای مقابله با نفوذ و تأثیر قهرمانان غیر دینی چه راهی بهتر از اینکه خود مسیح را به عنوان قهرمان همه قهرمانان معرفی کنیم؟

این دگرگونی ادبی انطباق مسیح با آرمان‌های حماسی عصر را به بهترین شکل آن می‌توان در شعر کهن انگلیسی رؤیای مسیح مصلوب^۵، که گمان می‌رود حدود سال ۷۵۰ سروده شده باشد مشاهده کرد (واژه rood به معنای «صلیب» است). این اثر اصیل و دراماتیک گزارش و تفسیری از مرگ و رستاخیز مسیح به دست می‌دهد که مبین تغییر چشمگیری در چگونگی نگاه به گزارش‌های اصیل کتاب مقدس از آن رویدادها است. نویسنده برای تأکید بر پیروزی سرنوشت‌ساز تصلیب، مسیح را جنگجویی دلیر و بی‌باک معرفی می‌کند که در نبردی حماسی به جنگ گناه می‌رود و آن را شکست می‌دهد. این طریقه معرفی و ترسیم مسیح مستلزم توسل به فضیلت‌های مربوط به شجاعت و شرافت بود، فضیلت‌هایی که در فرهنگ انگلوساکسون و پیروزی مسیح بر صلیب پیوندی عمیق برقرار می‌کند. بارزترین ویژگی این شعر آن است که به گونه‌ای ظریف و حساب شده مسیح را قهرمانی توصیف می‌کند که برای کسب یک پیروزی شکوهمند بالای صلیب رفت. این شعر به جای تأیید تصویر سنتی مسیح به عنوان کسی که متفعلاً بر صلیب رفت، او را کسی می‌داند که شورمندانه مهبای نبرد و مشتاق درگیری و مبارزه با دشمنان است. این نقش فعال مسیح قهرمان از زبان خود صلیب در شعر منعکس می‌شود.

1. Beowulf

2. Ingelt

3. Alcuin

4. Higbald

5. The Dream of the Rood

شاعر به گوش خود سخن صلیب را می شنود که قصه خود را بازگو می کند، به ویژه اینکه می گوید که «خداوند همه اینای بشر، پرشکيب و صبور برای بالا رفتن از من شتاب می کرد». این کلمات در صدد القای تصویری فعال تر و هدفمندتر از مسیح است، تصویری فعال تر از زبان منفعل پاره ای عبارات کتاب مقدس، نظیر آیاتی که از «بره فصیح که قربان شده است» سخن به میان می آورند، و نقش فعال را برای قاتلان مسیح اما نقشی منفعل را برای مقتول قائل اند.

در این شعر به طور مرتب از مسیح با عنوان «قهرمان جوان» یا «جنگاور» یاد و از زبان سنتی الاهیات مسیحی پرهیز می شود. مسیح در شعر مذکور فردی قهرمان، جوانمرد، سلحشور خوانده می شود که بازتاب اوصاف پیوولف، قهرمان اسطوره ای و ستایش برانگیز آن روزگار است. در حماسه پیوولف شخصیت اصلی داستان با القابی نظیر «پادشاه»، «قهرمان» و «جنگجویی دلیر» ستایش می شود که دارای «نیرو و توان»، «شجاعت» و «عزم راسخ» است. پیوولف زمانی که مہیای نبرد علیه مادر گرندل^۱ می شود، درباره زندگی و سلامت خود هیچ بیم و هراسی به خود راه نمی دهد، بلکه بسیار مشتاق وارد شدن به معرکه نبرد است.

رهیافت های کنوتیک به مسیح شناسی

در اوایل قرن هفدهم میان الاهی دانان لوتری که پایگاهشان دانشگاه های گیسن^۲ و توبینگن بود مناقشه ای در گرفت. مسئله مورد بحث و مناقشه را می توان چنین بیان کرد. انجیل ها به استفاده مسیح از همه صفات الاهی خود (مانند علم مطلق) در مدتی که بر زمین بود هیچ اشاره ای نمی کنند. این امر را چگونه می توان توجیه کرد؟ این نویسندگان لوتری دو علت را به عنوان راه حل مناسب این مسئله ارائه کردند: یا مسیح قدرت های الاهی خود را به صورت سری و در نهان به کار می برد، یا اصلاً از چنان قوایی استفاده نمی کرد. گزینه نخست که به کریپسیس^۳ معروف شد راه حل برگزیده اصحاب توبینگن بود که سخت از آن دفاع می کردند؛ گزینه دوم، که به کنوسیس^۴ معروف شد راه حل برگزیده اصحاب گیسن بود که آنان نیز به شدت از آن دفاع می کردند.

1. Grendel

2. Gissen

3. Krypsis

4. Kenosis

در عین حال شایان ذکر است که هر دو گروه در این مطلب اتفاق نظر داشتند که مسیح در زمان تجسد از صفات اصلی الوهیت - نظیر قدرت مطلق و علم مطلق - برخوردار بود. بحث بر سر به کار بردن آن صفات بود: آیا مسیح آنها را به صورت نهانی به کار می‌برد، یا اینکه اصلاً از آنها استفاده نمی‌کرد؟ در خلال قرن نوزدهم رهیافت افراطی‌تری باب شد که بر جنبه انسانی عیسی، به‌ویژه شخصیت دینی او، تأکید بیشتری می‌کرد. بیدرمان^۱ اعتقاد داشت که «اصل دینی مسیحیت را باید به نحو دقیق‌تری شخصیت دینی عیسی بدانیم، یعنی آن نوع رابطه‌ای بین خدا و انسان که در خود آگاهی دینی عیسی به عنوان واقعیت دینی جدیدی که الهام‌کننده ایمان است، وارد تاریخ بشریت شده است».

ریشه‌های این اندیشه را می‌توان در دین‌ورزی آلمانی پیدا کرد، به‌ویژه به شکلی که در نوشته‌های نیکولوس فون تسین تسندورف^۲ (۱۷۰۰-۱۷۶۰) که «دین دل» او بر رابطه شخصی صمیمانه میان مؤمنان و مسیح تأکید خاصی می‌کرد. شلایرماخر خود را یک هورنهورتر (یعنی پیرو تسین تسندورف) منتها با پیروی «از سخنی بالاتر» می‌خواند.

تلقی شلایرماخر از اینکه مسیح چگونه مؤمنان را مونس و همراه خود می‌سازد، بسیار شبیه تحلیلی است که تسین تسندورف درباره نقش احساسات دینی در زندگی معنوی، و ریشه داشتن آن احساسات در مؤانست فرد مؤمن با مسیح ارائه می‌دهد.

با این حال، تأکید بر اهمیت شخصیت انسانی عیسی، ابهاماتی را به لحاظ الاهیاتی به وجود آورد. تکلیف الوهیت مسیح چه می‌شود؟ در چه جایی باید پای این جنبه را به میان کشید؟ آیا تأکید بر جنبه انسانی مسیح به معنای غفلت از الوهیت او نیست؟ این قبیل پرسش‌ها و تشکیک‌ها در دهه ۱۸۴۰ و اوایل دهه ۱۸۵۰ در محافل راست‌کیش‌تر مطرح گشت. اما در اواخر دهه ۱۸۵۰، رهیافتی مسیح‌شناختی مطرح شد که به نظر می‌رسید توانایی قابل توجهی در این زمینه دارد. این رهیافت همزمان هم مدافع الوهیت مسیح بود و هم به‌طور موجهی بر جنبه انسانی او تأکید می‌کرد. این رهیافت به «کنوتیسیسم»^۳ معروف است و مخصوصاً با نام نویسنده لوتری آلمانی، گوتفریت تومازیوس،^۴ همراه است.

1. A. E. Biedermann

2. Nikolaus von Zinzendorf

3. Kenoticism

4. Gottfried Thomasius

تومازیوس در کتاب خود، شخص و عمل مسیح^۱ (۱۸۵۲-۱۸۶۱)، می‌گوید که تجسد مستلزم کنوسیسم، یعنی خلع تعمیدی خود از تمامی صفات الوهی، است. بدین معنا که مسیح آنگاه که خود را خوار و حقیر ساخت، به خواست خود تمام امتیازات الوهیت را کنار نهاد. از این رو کاملاً بجاست که بر جنبه انسانی او، به‌ویژه بر اهمیت درد و رنجی که به عنوان یک انسان متحمل شد، تأکید کنیم. رهیافت مسیح‌شناختی تومالیوس بسیار افراطی‌تر از رهیافت پیروان اولیه کنوتیسیسم بود. تجسد مستلزم آن است که مسیح تمام صفات مربوط به الوهیت را رها سازد. او این صفات را در تمام دوران مابین تولد تا رستاخیز خود کنار می‌گذارد. تومازیوس بر پایه آنچه در فیلیپان ۲: ۸-۶ آمده است می‌گوید که در مسئله تجسد، دومین شخص تثلیث خود را کاملاً به سطح انسان تنزل می‌دهد. از این رو تأکید الاهیاتی و معنوی بر جنبه بشری مسیح کاملاً بجا و موجه است.

ایزاک آوگوست دورنر^۲ (۱۸۰۹-۱۸۸۴)، بر این اساس این دیدگاه را مورد نقد قرار داد که موجب ایجاد تغییر و دگرگونی در خود خدا می‌شود. به اعتقاد دورنر، رهیافت تومازیوس موجب بی‌اعتباری آموزه تغییرناپذیری خدا می‌شود. جالب اینکه این دیدگاه از بسیاری جهات درست است و آن را می‌توان پیش‌درآمد بحث‌هایی دانست که در قرن بیستم بر سر مسئله «درد و رنج کشیدن خدا» درگرفت و ما پیش‌تر بدان اشاره کردیم.

این رهیافت همچنین در انگلستان هوا دارانی پرو پا قرص پیدا کرد. چارلز گور در سخنرانی‌های موسوم به بامپتون^۳، که در سال ۱۸۸۹ و در دانشگاه آکسفورد ایراد کرد، گفت که مسیح خود را در واقعه تجسد از تمامی صفات الاهی، به‌ویژه علم مطلق، خالی کرده بود. این مطلب فرد سنت‌گرای صاحب‌نامی چون دارول استون^۴ را بر آن داشت تا درباره دیدگاه چارلز گور بگوید این دیدگاه «ناقض تمامی تعالیم آباء کلیساست و با تغییرناپذیری طبیعت الاهی منافات دارد». اینجا نیز چنین سخنانی نشان‌دهنده پیوند نزدیک مسیح‌شناسی و الاهیات است و اهمیت ملاحظات مسیح‌شناختی را در تحول و تکامل آموزه «خدایی که متحمل رنج می‌شود» نمایان می‌سازد.

در فصل حاضر، پاره‌ای از مضامین سنتی و کلاسیک مسیح‌شناسی را مورد بررسی قرار دادیم. چنین موضوعاتی احتمالاً تا مدت‌ها در الاهیات مسیحی موضوع بحث خواهند بود،

1. *Person and Work of Christ*

2. Isaak August Dorner

3. Bampton Lectures

4. Darwell Stone

و لذا لازم است دانشجویان دست کم با برخی از مسائلی که در اینجا مورد بحث قرار گرفت آشنا شوند. اما این موضوعات در عصر روشنگری رفته رفته تحت الشعاع مسائلی قرار گرفتند که بیشتر ماهیتی تاریخی داشتند - مسائلی که در فصل آتی به آنها خواهیم پرداخت.

پرسش های فصل ۱۱

۱. آیا الاهیات مسیحی می تواند بدون عیسی مسیح به حیات خود ادامه دهد؟
۲. کاربرد یکی از القاب مهم عیسی در عهد جدید را بررسی کنید. لوازم و دلالت های ضمنی این نحوه سخن گفتن درباره عیسی چیست؟
۳. چکیده عمده ترین نقاط اختلاف دیدگاه های مسیح شناختی دو مکتب اسکندریه و انطاکیه را بنویسید؟
۴. چه نگرش های الیهاتی را می توان با این اعتقاد مرتبط دانست که عیسی مسیح «خدای متجسد» است؟
۵. منظور از «واسطه» خواندن عیسی چیست؟

ایمان و تاریخ

برنامه مسیح‌شناسانه تجدّد

دوران مدرن شاهد تحولاتی اساسی در مسیح‌شناسی بوده که در تاریخ گذشته مسیحی نظیر نداشته است. با توجه به اهمیت این تحولات در اینجا با اندکی تفصیل، به بررسی آنها می‌پردازیم. در فصل قبل، تحولات مسیح‌شناسی کلاسیک را بررسی کردیم که هنوز هم یکی از ابعاد مهم اندیشه‌های الهیاتی کلیسا است. با این حال، ظهور جهان‌بینی نهضت روشنگری موجب شد اعتبار مسیح‌شناسی کلاسیک در چند حوزه مخدوش شود. فصل حاضر این تحولات را مستند ساخته و تأثیر آنان بر مسیح‌شناسی را ارزیابی کرده است.

[ایمان و تاریخ: یک برنامه تجدّدگرایانه]

طلیعه تجدّد در قرن هجدهم موجب طرح موضوعات خاصی درباره تلقی مسیحی از هویت عیسی مسیح شد. در فصل چهارم ویژگی‌های اصلی عقلانیت عصر روشنگری را بررسی کردیم و به‌خصوص نشان دادیم که این عقلانیت بر توانایی عقل انسان برای آشکار کردن نظم جهان و جایگاه و هدف انسان‌ها در آن تأکید زیادی می‌کرد. بنابراین روشن است که دین عقلانی عصر روشنگری با تعدادی از حوزه‌های اصلی الهیات مسیحی سنتی که ارتباط مستقیمی با مسیح‌شناسی داشت، در تعارض بود. به همین دلیل از سال ۱۷۵۰ تا سال ۲۰۰۰ تحولات مسیح‌شناسی بر موضوعاتی متمرکز شده بود که تا قبل از آن زمان به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار نگرفته بود.

عصر روشنگری و مسیح‌شناسی

تأکید عصر روشنگری بر توانایی عقل سؤالاتی در مورد ضرورت انکشاف الاهی برانگیخت. اگر عقل قادر به کشف سرشت و غایات الاهی است، دیگر انکشاف تاریخی خداوند در شخص عیسی مسیح، چه اهمیتی دارد؟ به نظر می‌رسید که عقل هرگونه نیاز به وحی و در نتیجه هرگونه «حضور انکشافی»^۱ در مسیح را مرتفع ساخته است. لذا اهمیت عیسی مسیح را در تعالیم اخلاقی او و الگو بودنش می‌دانستند. می‌گفتند که مسیح منجی فوق طبیعی انسان نیست و در واقع «معلم اخلاق انسان‌ها» است که به جهانیان آموزه‌ای دینی، متناسب با والاترین آرمان‌های عقل انسانی، ارائه کرد (اگرچه در مورد میزان این تناسب مناقشاتی وجود داشت). مسیح در زندگی خود، یک معلم بود، و در مرگش الگویی برای عشق ایثارگرانه به انسان.

نهضت روشنگری همچنین بر همگونی تاریخ تأکید می‌کرد. این مسئله به دو نتیجه مهم انجامید. نخست، کوتاه شدن فاصله وجودشناختی میان مسیح و دیگر انسان‌ها بود. آنان مسیح را انسانی مانند دیگر انسان‌ها دانستند. تفاوت او با دیگران به میزان برخورداری او از برخی ویژگی‌ها بود. تفاوت میان مسیح و دیگران در رتبه^۲ بود نه در نوع.^۳ دوم، شکاکیت تاریخی فزاینده‌ای درباره رستاخیز مسیح بود. چنین استدلال می‌شد که اگر تاریخ، امری پیوسته و همگون است، نبود نمونه‌های رستاخیز در تجربه انسان امروز، برگزارش‌های عهد جدید از رستاخیز تردیدهایی جدی می‌افکند. از این رو نهضت روشنگری تمایل داشت که رستاخیز مسیح را کاری انجام نشده^۴ بداند که در بهترین حالت، سوء تفاهمی ساده از یک تجربه معنوی است و در بدترین حالت، سرپوش گذاشتن عمدی بر پایان شرم‌آور رسالت مسیح بر صلیب. در ادامه، به این مطلب خواهیم پرداخت.

بنابراین، باید تأکید عهد جدید بر رستاخیز را ارائه تصویری غلط از اهمیت مسیح بدانیم. نویسندگان عهد جدید، عیسای ناصری را نجات دهنده و پروردگار برخاسته از مردگان دانسته‌اند، حال آنکه او قدری بیش از صرف یک حاخام دوره گرد انسانی بود. می‌گفتند که این عقاید اغلب اضافاتی موهوم به تاریخ مسیح یا سوء تفاهم در مورد آن بوده است. برخی از نویسندگان عصر روشنگری معتقد بودند که با استفاده صحیح از آخرین شیوه‌های

1. revelational presence

2. degree

3. kind

4. non-event

پژوهش تاریخی می‌توان [چهره] مسیح را «آن‌گونه که واقعاً بود»، بازسازی کرد. ریشه‌های «جست‌وجوی عیسای تاریخی» (که بنا به ادعا، در تقابل با «مسیح اسطوره‌ای ایمان»^۱ است)، در همین دوره و بر پایه همین ملاحظات شکل گرفت. سه جنبه از نقد عصر روشنگری بر مسیح‌شناسی کلاسیک از چنان اهمیتی برخوردارند که لازم است آنها را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

تاریخ از نظر فلسفی بی‌فایده است

از نظر نویسندگان عصر روشنگری تاریخ نمی‌تواند حقیقت را روشن کند. فقط و فقط عقل است که می‌توان به کمک آن شناخت مطمئن و قابل اعتمادی به دست آورد. حقایق برخاسته از عقل، واضح، متمایز، ضروری و کلی هستند و تنها با استفاده از تأمل عقلانی می‌توان به آنها دست یافت. تاریخ تماماً دربارهٔ امور محتمل است، یعنی اموری که به نحو پیش‌بینی‌ناپذیری روی می‌دهند. بنابراین تاریخ چگونه می‌تواند نگرش‌هایی قابل اعتماد ارائه دهد؟ یکی از اساسی‌ترین دلایلی که باعث شد تجددگرایی به این تصور مسیحی کلاسیک پشت کند که عیسی مسیح حقایق مربوط به خدا را مکشوف ساخت، این باور اساسی بود که تاریخ نمی‌تواند درستی چنین انکشافی را نشان دهد. ما در ادامه این نکته را بیشتر بررسی خواهیم کرد، به‌خصوص در رابطه با انتقاد جی. ای. لسینگ از مسیح‌شناسی‌های سنتی.

نقد معجزات

بخش زیادی از دفاعیه‌های سنتی مسیحیت دربارهٔ هویت و اهمیت عیسی مسیح، بر «شواهد اعجاز‌آمیز» عهد جدید، که در رستاخیز به اوج می‌رسد، استوار بود. تأکید [علم] جدید بر نظم و ترتیب مکانیکی جهان - که شاید مهم‌ترین میراث فکری نیوتنی بود - تردیدهایی در مورد گزارش‌های عهد جدید از حوادث اعجاز‌آمیز پدید آورد. بسیاری رساله‌ای در باب معجزات^۲ (۱۷۴۸) هیوم^۳ را کتابی می‌دانستند که محال بودن معجزات را به شکل مستدل اثبات می‌کرد. هیوم تأکید می‌کرد که معجزات عهد جدید، مانند رستاخیز، در دوران

1. mythical christ of faith

2. Essay on Miracles

3. Hume

معاصر هیچ نظیری ندارد. او از این طریق، خواننده عهد جدید را وادار می‌کند تا در مورد چنین معجزاتی تماماً بر شواهد انسانی تکیه کند. به نظر هیوم، مسئله اساسی این است که در صورت نبود یک مورد مشابه امروزی، هیچ شهادت انسانی برای اثبات وقوع معجزه کافی نیست.

در دهه ۱۷۶۰ و دهه ۱۷۷۰، اچ. اس. رایماروس^۱ و جی. ای. لسینگ^۲ کفایت گواهی انسانی به وقوع یک واقعه در گذشته (مانند رستاخیز) را جدای از میزان سندیت آن، در صورت تعارض ظاهری با تجربه مستقیم فعلی انکار کردند. به همین سان، دنیس دیدرو^۳ عقل‌گرای برجسته فرانسوی، اعلام کرد که اگر تمامی جمعیت پاریس به او اطمینان دهند که اکنون مرده‌ای سر از مرگ برداشته است، او یک کلمه از آن را باور نخواهد کرد. این تردید روزافزون در «شواهد اعجاز‌آمیز» عهد جدید، مسیحیت سنتی را مجبور کرد تا از الوهیت مسیح با دلایلی غیر از معجزات - که در آن زمان دفاع عقیدتی مبتنی بر آن به‌طور چشمگیری ناممکن بود - دفاع کند. البته باید توجه داشت که ادیان دیگری که مدعی شواهد و قراین اعجاز‌آمیز بودند نیز به همان شدت در معرض انتقادات شکاکانه عصر روشنگری قرار داشتند، اما مسیحیت به دلیل تفوق دینی‌اش در محیط فرهنگی‌ای که عصر روشنگری در آن رخ داد، به‌طور خاص در معرض انتقادات قرار گرفت.

بسط و گسترش نقد عقیدتی

عصر روشنگری شاهد آغاز شیوه نقد عقیدتی بود که در آن ریشه‌ها و مبانی تاریخی تعالیم سنتی کلیسای مسیحی در معرض تحلیل دقیق قرار گرفت. اگر بنخواهیم معادل سنتی و انگلیسی اصطلاح آلمانی dogmageschichte را به کار ببریم، مراحل آغازین «تاریخ عقاید جزمی»^۴ به دوره نهضت روشنگری باز می‌گردد. تثبیت این شیوه بعدها، مخصوصاً در دوره آیین پروتستان لیبرال، به‌ویژه در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی اتفاق افتاد.

عموماً آغازگر این رشته رایوهان فردریش ویلهلم یروزآلم^۵ در قرن هجدهم می‌دانند. او چنین استدلال کرد که عقایدی مانند آموزه طبیعت دوگانه و تثلیث در عهد جدید وجود

1. H. S. Reimarus

2. G. E. Lessing

3. Denis Diderot

4. history of dogma

5. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem

ندارد. اگر هم وجود دارد، این عقاید را باید حاصل خلط میان مفهوم لوگوس^۱ افلاطونی با آنچه در انجیل چهارم آمد، و این برداشت اشتباه دانست که عیسی نمونه این لوگوس نبود، بلکه خود آن بود. بنابراین، تاریخ عقاید، تاریخ اشتباهات است. اما اشتباهاتی که در صورت عدم خصومت تزلزل‌ناپذیر کلیساهای رسمی با هرگونه بازسازی، اساساً قابل جبران بود.

جنبش «تاریخ عقاید جزمی»، پیامدهای آشکاری برای مسیح‌شناسی به دنبال داشت و این پیامدها به‌ویژه ناشی از این بود که این جنبش در اواخر قرن هجدهم بر این مطلب تأکید می‌کرد که برخی از عقاید مسیح‌شناسانه کلیسای نخستین، وامدار یا متأثر از همان محیط یونانی‌مآبی بوده که مسیحیت در آن نشو و نما کرده است. تأثیر این جنبش در زمان آدولف فون هارناک^۲ که به نظر وی برخی تحولات خاص مسیح‌شناسانه معلول تأثیر اندیشه‌های یونانی در دوره آبایی بود، به اوج خود رسید. به اعتقاد هارناک آموزه تجسد اصلاً بخشی از انجیل نبود، بلکه افزوده‌ای یونانی‌مآبانه به انجیل ساده فلسطینی است (نگاه کنید به ص ۵۶۲).

از اینجا معلوم می‌شود که با آغاز عصر روشنگری چالش جدید و مهمی بر سر راه مسیح‌شناسی سستی قرار گرفت و همین امر موجب شد که به مسائلی مشغول شود که تا آن زمان به‌طور آشکار در برنامه خویش بدان اهمیت نداده بود. عصر روشنگری ضوابط و ملاک‌هایی را برای مباحث آینده مسیحیت تعیین کرد، ضوابط و ملاک‌هایی که هم سرشت^۳ و هم معنویت^۴ میراث الاهیاتی آن را دارا بودند. اگرچه اعتبار جهان‌بینی عصر روشنگری، و به‌خصوص تأکید آن بر کفایت تمام‌عیار عقل انسانی، به واسطه شناسایی خصلت غیر کلی^۵ عقل انسان و واسطه‌گری اجتماعی سنت‌های گفت‌وگو و استدلال، به‌طور جدی به چالش کشیده شد، عصر روشنگری همچنان منبعی اساسی برای تفکر جدید مسیحی به شمار می‌رود.

اکنون بجاست که مسیح‌شناسی‌های عصر روشنگری را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

1. Logos-concept

2. Adolf von Harnack

3. nature

4. plausibility

5. non-universal

مسئله ایمان و تاریخ

مسائلی را که مسیحیان در رجوع به تاریخ عیسای ناصری به عنوان نقطه اوج انکشاف الاهی در تاریخ با آن روبه‌رو هستند، می‌توان تحت سه عنوان کلی خلاصه کرد: چگونه می‌توان درباره آنچه واقعاً در زمان عیسی در فلسطین رخ داد، اطمینان حاصل کرد؟ و به فرض که مطمئن شویم که چنین شناختی قابل اطمینان است، چگونه رشته‌ای از حوادث تاریخی می‌تواند حقیقت کلی را به ما بشناساند؟ و بالأخره آنکه با توجه به تفاوت گسترده میان فرهنگ جدید غرب و فرهنگ فلسطین در قرن اول، ربط و نسبت برقرار کردن با تاریخ عیسی غیر ممکن می‌شود. این نکات را به شکل منظم‌تر می‌توان به صورت سه مشکل، به ترتیب ذیل بیان کرد:

۱. مشکل ترتیب و ربط تاریخی، که به دلیل فاصله بین گذشته و زمان حال پدید می‌آید. چگونه می‌توانیم از آنچه تقریباً دو هزار سال پیش به وقوع پیوست، مطمئن شویم؟
۲. مشکل متافیزیکی، که ناشی از ماهیت خود تاریخ است. چگونه تاریخ عیسای ناصری می‌تواند ما را به حقیقت رهنمون شود؟ در اولین نگاه چنین به نظر می‌رسد که حقایق تاریخی عارضی با حقایق عقلانی ضروری و کلی تفاوت بسیار دارد.
۳. مشکل وجودی^۱ که از فاصله فرهنگی میان فلسطین قرن اول میلادی و جامعه جدید غربی ناشی می‌شود. چگونه حیات انسانی متجدد می‌تواند با پیام دینی گذشته دور ربط پیدا کند؟

روشن خواهد شد که این سه مسئله کاملاً از یکدیگر متمایز نیستند، بلکه به میزان قابل توجهی دارای ارتباط متقابل‌اند و به همراه یکدیگر معضل کلی «ایمان و تاریخ» را پدید می‌آورند که در مسیح‌شناسی جدید از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. ما این سه معضل را به ترتیب با مبنا قرار دادن نوشته‌های گاتهولد افرایم لسینگ،^۲ نویسنده برجسته و عقل‌گرای آلمانی و از منتقدان مسیحیت سنتی، بررسی خواهیم کرد. بسیاری بحث لسینگ در مورد این سه مشکل را پدیدآورنده برنامه‌ای برای بحث‌های جدید پیرامون این مسائل می‌دانند. از سال ۱۷۸۰ به بعد، مسیح‌شناسی مکلف شد که به هریک از این مشکلات توجه کرده و بدان پاسخ دهد. در ادامه بحث، هریک از مشکلات را مورد توجه قرار داده و به پاسخ‌ها اشاره خواهیم کرد.

مشکل تاریخی

روایت‌های انجیل از عیسی مسیح قاطعانه جایگاه او را در زمان گذشته می‌دانند. ما قادر به تحقیق در مورد این روایت‌ها نیستیم، اما مجبوریم برای شناخت عیسی به گزارش‌های شاهدان عینی که شالودهٔ عهد جدید را می‌سازند، تکیه کنیم. سؤالِ لسینگ این بود که این روایت‌ها تا چه اندازه قابل اعتماد است؟ چرا باید به گزارش‌هایی از گذشته که در حال حاضر تحقیق‌پذیر نیست، اعتماد کنیم؟ بعداً خواهیم دید که از نظر لسینگ این مشکل در مورد رستاخیز مسیح، که به گمان او زیربنای تاریخی آن آشکار است، به‌خوبی احساس می‌شود.

بنابراین، در مورد آنچه در گذشته روی داده شک و تردید وجود دارد. اما لسینگ می‌گوید که مشکل عمیق‌تر از این است. حتی اگر بتوانیم در مورد گذشته مطمئن باشیم، مشکل جدیدی پدیدار می‌شود: شناخت تاریخی چه ارزش قابل درکی دارد؟ چگونه یک حادثهٔ تاریخی می‌تواند منشأ آرا و اندیشه‌هایی باشد؟ در ادامه به بررسی این مشکل می‌پردازیم.

مشکل متافیزیکی

اگر یکی از مواضع نقد نهضت روشنگری بر مسیحیت سنتی اعتقاد به توانایی عقل بود، یکی دیگر از مواضع آن شکاکیت روزافزون در مورد ارزش تاریخ به عنوان منبع معرفت بود. اعتقادی روزافزون وجود داشت که تاریخ — از جمله شخصیت‌ها و حوادث تاریخی — نمی‌تواند شکلی از شناخت را به دست دهد که در یک نظام دینی یا فلسفی عقلانی ضروری است. چگونه می‌توانیم از تاریخ — که مجموعه‌ای از حقایق امکانی و فرعی است — به عقل — که دل‌مشغول حقایق کلی و ضروری است — منتقل شویم. لسینگ چنین استدلال کرد که میان حقایق تاریخی و عقلی شکافی است که نمی‌توان آن را پر کرد.

اگر هیچ حقیقت تاریخی را نتوان اثبات کرد، آنگاه هیچ چیز را نمی‌توان به استناد حقایق تاریخی اثبات کرد؛ به عبارتی، حقایق تصادفی تاریخی هیچ‌گاه نمی‌تواند بهانه‌ای برای حقایق ضروری عقل باشد.... این همان خندق رعب‌آور و بزرگی است که من نمی‌توانم از آن عبور کنم، هر چند که اغلب و با جدیت تلاش کرده‌ام که از روی آن جست بزنم.

عبارت «خندق رعب آور و بزرگ» میان تاریخ و ایمان - در کلام لسینگ - را همان شکاف عمیق میان رویکردهای تاریخی و عقلانی به الاهیات مسیحی دانسته‌اند.

«اگر با توجه به ادله تاریخی هیچ مخالفتی با این گفته نداشته باشم که خود این مسیح از مردگان برخاست، آیا بر این اساس باید بپذیرم که این مسیح برخاسته از مردگان، پسر خدا بود؟» لسینگ در پاسخ منفی به این سؤال، میان دو دسته از حقایق فرق می‌نهد. اگر شکاف ترتیب تاریخی، مربوط به مشاجره در مورد وقایع تاریخی است - آنچه واقعاً در گذشته اتفاق افتاده است - شکاف دوم مربوط به تفسیر این حوادث است. چگونه می‌توان از «حقایق تصادفی تاریخ» به «حقایق ضروری عقل» منتقل شد؟ لسینگ چنین استدلال می‌کند که اینها دو دسته حقیقت کاملاً متفاوت و قیاس‌ناپذیرند.

حقیقت عقلی دارای ویژگی ضرورت، ابدیت و کلیت به شمار می‌رفت و همیشه و هر جا یکسان بود. عقل انسانی می‌توانست به این عرصه ایستا و کلی حقیقت که می‌توانست مبنای تمامی شناخت انسان باشد، راه یابد. چنین برداشتی از حقیقت را می‌توان به شکلی روشن در آثار بندیکت اسپینوزا مشاهده کرد که به زعم او عقل انسانی می‌تواند با مبنا قرار دادن اصول بدیهی اولیه و با پیروی منطقی از آن تا حصول نتایج، نظام اخلاقی کاملی را استنتاج کند. تقریباً هر کسی که این رویکرد را می‌پسندد، به نوعی به اصول پنج‌گانه اقلیدس در هندسه استناد می‌کند. اقلیدس بر پایه اصول پنج‌گانه خویش توانست نظام هندسی‌اش را به طور کامل بنا کند. بسیاری از فیلسوفان عقل‌گرا تر، مانند لایبنیتس^۱ و اسپینوزا، شدیداً مجذوب این شیوه شدند و معتقد بودند که آن شیوه را می‌توان در فلسفه نیز به کار گرفت و از چند پیش‌فرض یقینی، عمارت بزرگ و استواری از فلسفه و اخلاق را تأسیس کرد. شکی نیست که این رؤیا بعداً خطا از آب درآمد و کشف هندسه غیر اقلیدسی طی قرن نوزدهم میلادی جاذبه این قیاس را از بین برد. روشن شد که راه‌های دیگری برای پرداختن به هندسه هست که هر یک به اندازه هندسه اقلیدس از سازگاری و انسجام درونی برخوردار است (نگاه کنید به ص ۱۸۲-۱۸۳). اما این تحول برای کسانی مانند اسپینوزا یا لسینگ پوشیده بود. آنان معتقد بودند که عقل می‌تواند یک نظام عقلانی کلی و خودبسنده را بر اساس حقایق ضروری عقل بنا کند.

بخشی از انتقاد لسینگ از راست‌کشی مربوط به «رسوایی جزئیت»^۱ است. چرا باید یک حادثه تاریخی جزئی و خاص چنین اهمیت اساسی داشته باشد؟ چرا باید تاریخ عیسای ناصری - حتی با فرض اینکه بتوان تا اندازه‌ای با اطمینان به آن پی برد، که البته به گمان شخص لسینگ این کار ناممکن است - از نظر معرفت‌شناختی چنین مهم باشد؟ لسینگ چنین استدلال می‌کند که قوه عقل انسانی که همیشه و همه جا در دسترس تمامی مردم است، از این رسوایی به دور است. بنابراین، عقل‌گرایی هم از منظر اخلاقی و هم از منظر عقلانی بر مسیح‌شناسی جزئی‌نگر در مسیحیت سنتی برتری دارد.

اما تصور لسینگ در مورد وجود نوعی عقلانیت کلی، به میزان چشمگیری در دوران جدید مورد انتقاد قرار گرفته است. برای مثال، جامعه‌شناسی معرفت^۲ اثبات کرده است که «عقلانیت عصر روشنگری» نه یک عقلانیت عام، بلکه تنها یکی از شقوق متعدد عقلانیت است. این عقیده که تاریخی بودن^۳ شقوق عقلانیت را محدود می‌کند، برای عقل‌گرایی عصر روشنگری مشکلاتی ایجاد می‌کند. برای نیل به مقصود، تأکید بر این نکته از اهمیت خاصی برخوردار است که افراد - خواه الاهی‌دانان، فیلسوفان یا دانشمندان علوم تجربی - جست‌وجو برای دستیابی به معرفت را «از اول»، چنان که گویی از جامعه و تاریخ جدایند، آغاز نمی‌کنند. در سال‌های اخیر، تأکید عصر روشنگری بر معرفت حاصل از تأمل نقدی و فردی که دکارت سر منشأ آن بود، به دلیل انکار بی‌چون و چرای مبانی جمعی معرفت، به‌طور قابل ملاحظه‌ای مورد انتقاد قرار گرفته است.

مشکل وجودی

لسینگ در پایان، سؤالاتی را که دارای جهت‌گیری وجودی است، مطرح می‌کند. او می‌پرسد که چنین پیام قدیمی و کهنه‌ای چه ارتباطی می‌تواند با جهان جدید داشته باشد؟ پیام اولیه مسیحی برای خواننده امروز نامعقول است. میان جهان‌بینی قرن اول و جهان‌بینی قرن هجدهم میلادی نوعی ناهمخوانی و شکاف عبورناپذیر وجود دارد. چگونه اروپایی‌های فرهیخته، و به لحاظ امور فرهنگی حساس، می‌توانند به دنیای عقب‌مانده عهد جدید وارد شده، به پیام دینی کهنه آن گوش دهند؟

1. scandal of particularity

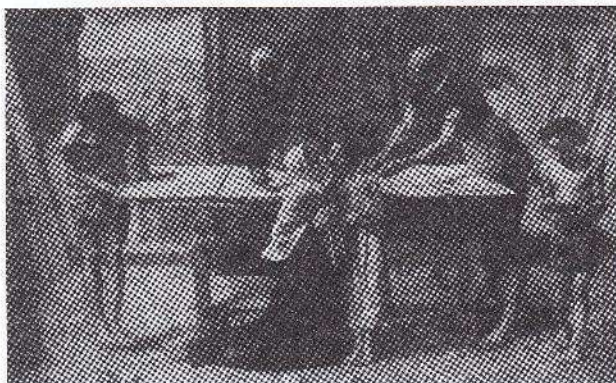
2. sociology of knowledge

3. historicity

تحلیل این جنبه از بحث‌های لسینگ درباره مسئله ایمان و تاریخ دشوار است، صرفاً به این دلیل که به نظر می‌رسد که خود او در تفهیم موضوع مورد بحث دچار مشکل است. با این حال، این بخش دارای اهمیت است و از موضوعات عمده و مکرر مطالعه ما در مورد مسیح‌شناسی جدید خواهد بود. شاید بتوان گفت که تنها با ظهور مسیح‌شناسی‌های دارای جهت‌گیری وجودی در قرن بیستم است که مسئله مورد نظر لسینگ کاملاً پذیرفته شد و بدان پاسخ داده شده است.

در جست‌وجوی عیسای تاریخی

هم خداشناسی طبیعی (دئیسم) در انگلستان و هم نهضت روشنگری در آلمان، این فرض را مطرح کردند که میان عیسای تاریخی واقعی و تفسیر عهد جدید از اهمیت و اعتبار او تفاوت جدی وجود دارد. از نظر آنان، در آن سوی توصیف عهد جدید از نجات‌دهنده فوق طبیعی انسان، چهره انسانی ساده و معلمی ستوده نهفته است که به عقل سلیم راهنمایی می‌کند. در عقل‌گرایی عصر روشنگری اندیشه نجات‌دهنده فوق طبیعی انسان برخلاف تصویر آموزگاری اخلاقی و راه یافته، اندیشه‌ای پذیرفتنی نبود، مضمون این دیدگاه که با دقت خاصی به وسیله رایماروس بسط یافت، چنین بود که می‌توان از گرایش‌های عهد جدید درباره عیسی فراتر رفت و یک عیسای ساده‌تر و انسانی‌تر را کشف کرد که برای اذهان این عصر قابل پذیرش باشد، و بدین ترتیب جست‌وجو برای «عیسای تاریخی» واقعی و موثق‌تر آغاز شد.



تصویر ۱۲-۱. تصویری که جان اوریت میلی (John Everett Millais) از عیسی ناصری در خانه مادری‌اش ارائه داد (۱۸۴۹-۱۸۵۰) در زمان خود به دلیل ارائه تصویری رئالیست از خانواده‌ای کارگر و فقیر، عاری از نمادگرایی سنتی، موجب اعتراض شدید شد. در واقع، میلی نمادهای متعددی از تصلیب را در نقاشی آورده است. از جمله چوب، میخ‌ها، بریدگی دست عیسی و خون روی پایش. طبیعت‌گرایی این تصویر از جهات بسیاری با «جست‌جوی عیسی تاریخی» مطابقت دارد.

اگرچه این پژوهش سرانجام با شکست مواجه شد، نهضت روشنگری متأخر آن را کلید اعتبار و وثاقت مسیح در متن یک دین طبیعی عقلانی می‌دانست. مرجعیت اخلاقی مسیح در کیفیت آموزه‌های او و شخصیت دینی‌اش جای داشت، نه در این عقیده راسد کیشانه ناپذیرفتنی که او خدای تجسد یافته بود. همین عقیده است که زیربنای «جست‌وجوی عیسای تاریخی» است.

جست‌وجوی اولیه برای یافتن عیسای تاریخی

جست‌وجوی اولیه برای یافتن عیسای تاریخی بر این پیش‌فرض استوار بود که میان چهره تاریخی عیسی و تفسیر کلیسای مسیحی از او شکافی بنیادین وجود دارد. «عیسای تاریخی» که در پس عهد جدید قرار داشت، یک معلم دینی ساده بود؛ «مسیح ایمان»^۱ تصویر غلط نویسندگان کلیسای نخستین از این چهره ساده محسوب می‌شد. با عطف توجه به عیسای تاریخی، روایتی موثوق‌تر از مسیحیت حاصل می‌شود که از تمامی اضافات عقیدتی غیر ضروری و نادرست (مانند عقیده رستاخیز یا الوهیت مسیح) عاری است.

چنین نظراتی بارها از سوی خداشناسان طبیعی انگلیسی (دئیست‌ها) در قرن هفدهم میلادی مطرح شده بود، اما به صورت کلاسیک در آلمان و در اواخر قرن هجدهم و به‌خصوص در نوشته‌های هرمان زاموئل رایماروس^۲ (۱۷۶۸-۱۶۹۴) که بعد از مرگش منتشر شد، بیان گردید. رایماروس روز به روز اطمینان می‌یافت که مسیحیت و یهودیت هر دو بر مبانی جعلی استوارند. او در نظر داشت تا کتابی مهم برای توجه دادن عموم مردم به این واقعیت تألیف کند. حاصل تلاش او کتابی به نام دفاعیه‌ای برای پرستش عقلانی خدا^۳ بود. این کتاب کلیه احکام کتاب مقدس را در معرض معیارهای انتقاد عقل‌گرایانه قرار داد. اما رایماروس کتاب را منتشر نکرد: به این دلیل که از ایجاد جدال و نزاع اکراه داشت. این کتاب تا زمان مرگش به صورت دست‌نوشته باقی ماند.

این دست‌نوشته زمانی به دست لسینگ افتاد و او تصمیم گرفت که گزیده‌ای از آن را منتشر کند. این مجموعه با نام قطعه‌هایی از کتاب یک نویسنده ناشناخته که در سال ۱۷۷۴ منتشر شد، جنجالی به پا کرد. این کتاب حاوی پنج بخش بود که اکنون عموماً با عنوان بخش‌های ولفن باتل شناخته شده و حمله‌ای بی‌وقفه به تاریخی بودن واقعه رستاخیز را دربر دارد.

1. christ of faith

2. Hermann Samuel Reimarus

3. *An Apology for the Rational Worshiper of God*

قطعه پایانی که عنوان آن «درباره هدف عیسی و شاگردان او» است، به ماهیت شناخت ما از عیسی مسیح می‌پردازد و پرسش‌هایی را در این باب مطرح می‌کند که آیا مسیحیان اولیه گزارش‌های انجیل از عیسی را دستکاری کردند. رایماروس چنین استدلال کرد که میان عقاید و مقاصد خود عیسی، و عقاید و مقاصد کلیسای رسولان تفاوتی بنیادین وجود داشت. به نظر رایماروس، زبان مسیح و تصورات او از خدا، تصورات یک یهودی بصیر و اهل مکاشفه^۱ است که به لحاظ سیاسی و تاریخی ارتباطات کاملاً محدودی داشته باشد. عیسی با پذیرفتن انتظار متأخر یهودیان برای مسیحی که امت خود را از اشغال رومیان نجات خواهد داد، پذیرفت و معتقد بود که خدا او را در انجام این وظیفه یاری خواهد کرد. قریادی که او بر روی صلیب از سروانهدگی برآورد، بیانگر این درک نهایی اوست که فریب خورده و درباره او اشتباه کرده‌اند.

اما به نظر رایماروس شاگردان مسیح آمادگی پشت سر گذاشتن چنین اموری را نداشتند. آنان به جای دید سیاسی و عینی مسیح درباره یک اسرائیل رهیده از اشغال بیگانگان، مفهوم «نجات معنوی»^۲ را ابداع کردند. آنان مفهوم رستائیزم مسیح را برای سرپوش نهادن بر رنج و آشفتگی ناشی از مرگ او ابداع کردند. نتیجه آنکه شاگردان مسیح به ابداع آموزه‌هایی دست زدند که کاملاً برای او ناشناخته بود - مانند اینکه مرگ او فدیهای برای گناهان انسان است - و برای آنکه کتاب مقدس با عقاید آنان سازگار شود، این نظرات را به آن اضافه کردند. در نتیجه این فعالیت‌ها، عهد جدیدی که اکنون در دست ماست پر از اضافات جعلی شد. کلیسای رسولی، عیسای واقعی و تاریخی را از دید ما پنهان کرد و مسیح اسطوره‌ای ایمان و نجات‌دهنده انسان از گناه را به جای آن نشان داد.

آلبرت شوائتز^۳ در پژوهش استادانه خود به نام در جست‌وجوی عیسای تاریخی،^۴ این چنین به جمع‌بندی اهمیت نظرات بنیادین رایماروس می‌پردازد. مطابق با نظر رایماروس اگر: می‌خواهیم فهمی تاریخی از آموزه عیسی به دست آوریم باید آنچه را که مورد بُنوتِ الهی و مابعدالطبیعی، تثلیث، و تلقی‌های جزم‌اندیشانه مشابه آموخته‌ایم رها کنیم و وارد دنیای فکری کاملاً یهودی بشویم. تنها کسانی می‌توانند مدعی این نظر شوند که عیسای یهودی بنیانگذار دین جدیدی بود که تعالیم رایج دینی را به موعظه‌های او بچسبانند. برای تمامی افراد بی‌طرف آشکار است که «عیسی هیچ قصدی برای

1. apocalyptic

2. spiritual redemption

3. Albert Schweitzer

4. *The Quest of the Historical Jesus*

دور شدن از دین یهود و نشان دادن دین دیگری به جای آن نداشت». عیسی تنها یک چهره سیاسی یهودی بود که با اعتماد به نفس امیدوار بود که یک قیام عمومی سرنوشت ساز و پیروزمندانه را علیه روم پدید آورد، و البته سخت ناکام ماند.

رایماروس اگرچه در آن زمان پیروان اندکی به دست آورد، مسائلی را مطرح کرد که در سال‌های بعد از اهمیت زیادی برخوردار شد. به خصوص معلوم شد که تمایز صریح او میان عیسای تاریخی حقیقی و مسیح اسطوره‌ای ایمان از اهمیت فراوان برخوردار است. [اندیشه] «جست‌وجوی عیسای تاریخی» به عنوان نتیجه‌ای مستقیم از تردید عقل‌گرایانه فزاینده‌ای که توصیف عهد جدید از مسیح را یک ابداع عقیدتی می‌دانست، حاصل شد. از این پس، امکان داشت که چهره تاریخی و واقعی عیسی بازسازی شود و از قید و بند تصورات جزم‌اندیشانه رسولان آزاد شود.

در جست‌وجوی شخصیت دینی عیسی

روایتی ظریف‌تر از این رویکرد با پدیدار شدن آیین پروتستان لیبرال در قرن نوزدهم میلادی سر برآورد (نگاه کنید به ص ۱۸۰-۱۸۱). ظهور جنبش‌هایی مانند رمانتیسم موجب شد که عقل‌گرایی به شکل روزافزونی کهنه و از مد افتاده قلمداد شود (نگاه کنید به ص ۱۵۵). دل‌بستگی جدیدی به «روح انسان» و جنبه‌های دینی‌تر زندگی انسانی پدید آمد. و همین سبب شد تا علاقه‌ای جدید به شخصیت دینی عیسی پدید آید. تصویری مانند «الوهیت» مسیح کهنه تلقی شدند. به نظر می‌رسید که تصویر یک «شخصیت دینی» از عیسی که هرکس می‌تواند آن را الگوی خود قرار دهد، راهی قابل قبول‌تر برای بیان دوباره مسائل مسیح‌شناسانه در دوران مدرن است. در نتیجه، توجهی دوباره به ماهیت منابع عهد جدید پدید آمد که زندگی عیسای تاریخی می‌توانست بر آن استوار گردد. بسیاری بر این اعتقاد بودند که به‌طور کلی رویکرد جدید ادبی به عهد جدید و به اناجیل هم‌نوا^۱ به‌خصوص به محققان اجازه می‌دهد که تصویری درست و واقع‌نما که به‌وضوح شخصیت مسیح را آشکار کند، ارائه کنند.

پیش‌فرضی که زیربنای جنبش «حیات عیسی» در اواخر قرن نوزدهم میلادی را تشکیل می‌داد این بود که شخصیت فوق‌العاده و دینی عیسی که از طریق تحقیق تاریخی منصفانه

1. synoptic gospels

می‌توان قالب آن را مشخص کرد، مبنای تاریخی محکمی برای ایمان فراهم می‌کند. بنابراین، مبنای محکم تاریخی که ایمان مسیحی بر آن مبتنی بود، فوق طبیعی یا ضد عقلانی نبود (ضعفی مشهود در مسیح‌شناسی سنتی)، بلکه تنها شخصیت دینی مسیح، یعنی یک واقعیت تاریخی قابل پژوهش علمی بود. تأثیراتی که او بر معاصرانش گذاشت، در پیروانش در هر دوره‌ای تکرارشدنی است.

شماری قابل توجه از مجموعه‌های «حیات عیسی»، که در اواخر قرن نوزدهم میلادی در انگلستان، آمریکا، فرانسه و نیز در خود آلمان پدید آمد، به تنهایی گواه آن است که اندیشه‌هایی که شالوده جنبش «حیات عیسی» بود، تا چه اندازه طرفدار داشت. از این طریق، شخصیت دینی، «عارف گوشه‌گیر تپه‌های جلیل» (عبارت مشهور لورد مورلی) پیراسته از تمامی امور فرهنگی نامربوط، برای شکل دادن مبنای ایمان نسل آینده، قابل ارائه بود.

البته چهره‌های ترسیم شده از شخصیت دینی عیسی از پایه ذهنی^۱ بودند، به‌طوری که سرانجام معلوم شد که عیسای تاریخی بازیافت شده، تنها تجسم شخصیتی آرمانی است که زاییده معیارهای ترقی خواهانه قرن نوزدهم است. در قرن نوزدهم، برای طرفداران جنبش «حیات عیسی» که خود را مشغول به روش تاریخی عینی می‌دانستند و نه پدیده‌هایی که خود به لحاظ تاریخی مشروط و مقیدند، نسبت پژوهش‌های تاریخی امری کاملاً آشکار نبود. به نویسندگان متقدم برجسب بدفهمی زده شد؛ آنان به پیچیده‌ترین شیوه‌ها و منابع تاریخی که دستیابی به تاریخ معتبر عیسی را برای آنان ممکن می‌ساخت، دسترسی داشتند. قطعاً آنان او را به شکلی می‌نگریستند که تا آن زمان سابقه نداشت؛ اما متأسفانه باور کرده بودند که او را آن‌گونه که واقعاً بود می‌بینند.

نقد جست‌وجوی تاریخی، ۱۸۹۰-۱۹۱۰

اما این پندار هم نتوانست دوام بیاورد. جنبش «حیات عیسی» در دهه آخر قرن نوزدهم میلادی، در چندین جبهه، آماج انتقادات بی‌وقفه‌ای شد. سه انتقاد عمده از «شخصیت دینی» مسیح‌شناسی لیبرال پروتستان دو دهه قبل از جنگ جهانی اول پدیدار شد و به هر یک به‌طور جداگانه خواهیم پرداخت.

۱. انتقاد مکاشفه‌ای^۱

این انتقاد بیش از همه به یوهانز وایز^۲ (۱۸۶۳-۱۹۱۴) و آلبرت شوائتزر^۳ (۱۸۷۵-۱۹۶۵) نسبت داده می‌شود و معتقد بود که گرایش شدیداً آخرت‌شناسانه عیسی در اعلام ملکوت خدا، تفسیر لیبرال این مفهوم را که در اصل کانتی است، زیر سؤال می‌برد. یوهانز وایز در سال ۱۸۹۲ کتاب عیسی و اعلام ملکوت خدا^۴ را منتشر کرد. او در این کتاب چنین استدلال کرد که برداشت پروتستان‌های لیبرال از «ملکوت خدا» تمرین زندگی اخلاقی در جامعه یا یک آرمان اخلاقی برتر بود. به عبارت دیگر، این ملکوت خدا در درجه اول نزد پروتستان‌های لیبرال، امری ذهنی، درونی یا معنوی به حساب می‌آمد، نه امری زمانی-مکانی.^۵ از نظر خود وایز، اساساً تصور ریچل از ملکوت خدا، تداوم تفکر روشنگری بود. این مفهوم، یک مفهوم اخلاقی ایستا و بدون اشارات تلویحی آخرت‌شناسانه بود. بازشناسی بُعد آخرت‌شناسانه موجود در مواعظ عیسی نه تنها برداشت این‌چنینی از ملکوت خدا، بلکه به‌طور کلی تصور لیبرالی از مسیح را زیر سؤال برد. بنابراین ملکوت خداوند یک عرصه ایستا و ثابت ارزش‌های اخلاقی و لیبرال نبود، بلکه لحظه مکاشفه‌ای خانمان‌سوز بود که ارزش‌های انسانی را واژگون می‌ساخت (نگاه کنید به ص ۷۸۰).

اما از دیدگاه شوائتزر، تمامی ویژگی‌های فعالیت مذهبی عیسی در نگرش مکاشفه‌ای او خلاصه می‌شود. همین نظریه است که در جهان انگلیسی‌زبان «آخرت‌شناسی تمام‌عیار»^۶ شناخته شده است. وایز بخش اعظم تعالیم مسیح (و نه تمام آن) را امیدهای آخرت‌شناسانه اصلی او می‌دانست، اما شوائتزر از لزوم تصدیق این نکته که نگرش آخرت‌شناسانه عیسی تعیین‌کننده هر جنبه از تعالیم و دیدگاه‌های او است، سخن می‌گفت. به اعتقاد وایز، تنها بخشی از مواعظ مسیح تحت تأثیر این نگرش قرار داشت، اما شوائتزر معتقد بود که کل محتوای پیام مسیح به گونه‌ای منسجم و کامل به تصورات مکاشفه‌ای-تصوراتی که کاملاً از دیدگاه پا گرفته اروپای غربی در اواخر قرن نوزدهم بیگانه بود- مشروط شده است.

نتیجه این تفسیر آخرت‌شناسانه منسجم از شخصیت و پیام عیسای ناصری تصویری از مسیح به عنوان شخصیتی دور از دسترس و بیگانه، یعنی یک شخصیت اهل مکاشفه و

1. apocalyptic

3. Albert Schweitzer

5. spatiotemporal

2. Johannes Weiss

4. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*

6. thorough-going eschatology

آن جهانی،^۱ بود که امیدها و انتظارات او در نهایت به جایی نرسید. آخرت شناسی «پوسته»^۲ غیر ضروری و عارضی تعالیم مسیح نیست که برای رسیدن به «مغز»^۳ تعالیم مربوط به اُبوت عام خدا بتوان آن را کنار گذاشت، بلکه ویژگی ذاتی و عمده در دیدگاه او است. بنابراین، عیسی به صورت شخصیتی بیگانه از محیط یهودی و مکاشفه‌ای قرن اول بر ما ظاهر می‌شود، به طوری که به قول شوایتزر در جمله معروفش «او به صورت یک فرد ناشناخته به سوی ما می‌آید».

۲. انتقاد شکاکانه

این رویکرد مخصوصاً به ویلیام رد^۴ (۱۸۵۹-۱۹۰۶) منسوب است. وی نخست شأن تاریخی شناخت ما از عیسی را زیر سؤال برد. تاریخ و الاهیات در روایات اناجیل هم‌نوا، کاملاً به هم آمیخته‌اند و از یکدیگر انفکاک‌ناپذیرند. بنا به نظر رد، مرقس تصویری الاهیاتی در هیئت تاریخ ترسیم کرد و الاهیات خود را بر مطالبی که در اختیار داشت، تحمیل نمود. انجیل دوم (مرقس) به شکل عینی تاریخی نبود، بلکه به واقع تفسیری الاهیاتی و خلاقانه از تاریخ بود. در نتیجه، ممکن نیست که برای بازسازی تاریخ عیسی، از روایت مرقس فراتر برویم؛ زیرا - اگر سخن رد صحیح باشد - خود این روایت ساختاری الاهیاتی دارد که کسی نمی‌تواند از آن فراتر رود. لذا با اثبات این نکته که پی‌ریزی مبنایی تاریخی برای عیسی «واقعی» ناممکن است، «جست‌وجوی عیسی تاریخی» به نهایت می‌رسد. رد سه خطای مهلک و اساسی را در مسیح‌شناسی‌های آیین لیبرال پروتستان به ترتیب ذیل شناسایی کرد: نخست آنکه گرچه الاهی‌دانان لیبرال هنگامی که با بخش‌های نامطبوع روایات اناجیل هم‌نوا در مورد مسیح (مانند معجزات، یا تعارضات آشکار میان منابع) روبه‌رو می‌شدند به اصلاحات متأخر در مورد سنت اولیه، استناد می‌کردند، آنان در استفاده منسجم از این اصل ناکام ماندند. به عبارت دیگر، آنان نتوانستند درک کنند که باورهای بعدی جامعه بر نویسنده انجیل در هر مرحله از فعالیتش تأثیری هنجاری گذاشته بود.

دوم آنکه در آیین لیبرال پروتستان، انگیزه‌های نویسندگان اناجیل به حساب نمی‌آمد. الاهی‌دانان لیبرال تنها مایل بودند که بخش‌هایی از روایات را که غیر قابل پذیرش می‌یافتند

1. unworldly

2. husk

3. kernel

4. William Wrede

کنار بگذارید و به آنچه باقی می ماند قناعت کنند. آنان با این کار نتوانستند این واقعیت را دریابند که خود نویسنده انجیل سخنان صریح و قاطعی برای گفتن داشته است، و در نتیجه چیزی کاملاً متفاوت را به جای آن نشانند. اولویت نخست باید نزدیک شدن به روایات انجیل بر اساس ضوابط خود این روایات باشد و اثبات آنچه نویسنده انجیل می خواسته به خوانندگان منتقل کند.

سوم آنکه رویکرد روان شناختی به روایات انجیل، به خلط میان آنچه قابل تصور^۱ است و آنچه واقعاً رخ داده است تمایل دارد و لذا بر مبنایی نامناسب استوار شده است. در نتیجه، الاهی دانان لیبرال تمایل داشتند که بر پایه «نوعی حدس و گمان روان شناختی»^۲ که ظاهراً برای توصیفات احساسی ارزشی بیش از شناخت دقیق و یقینی قائل بود، در انجیل دقیقاً آنچه را می خواستند، بیابند.

۳. انتقاد جزئی^۳

مارتین کیلر^۴ (۱۸۳۵-۱۹۱۲) این شیوه انتقادی را مطرح کرد و اعتبار الاهیاتی بازسازی عیسای تاریخی را زیر سؤال برد. «عیسای تاریخی» با ایمان، که بر «مسیح ایمان» استوار است، ارتباطی ندارد. کیلر به درستی متوجه شد که عیسای بی طرف و مشروط مورخان دانشگاهی نمی تواند موضوع ایمان قرار گیرد. حال، چگونه هنگامی که علم تاریخ هیچگاه نمی تواند در مورد مسیح تاریخی، شناختی یقینی به دست دهد، عیسی مسیح می تواند درون مایه و مبنای اصیل ایمان مسیحی باشد؟ ایمان چگونه می تواند بدون قرار گرفتن در معرض اتهام نسبی گرایی تاریخی،^۵ بر رخدادی تاریخی مبتنی گردد؟ کیلر در کتاب عیسای به اصطلاح تاریخی و مسیح دوران ساز کتاب مقدس^۶ (۱۸۹۲) دقیقاً به همین مسائل پرداخت.

کیلر دو هدف خود در این کتاب را چنین بیان می کند: اول، نقد و رد خطاهای جنبش «حیات عیسی» و دوم، اثبات اعتبار رویکردی بدیل. از نظر کیلر:

عیسای تاریخی نویسندگان متجدد مسیح زنده را از ما پنهان می کند. مسیح جنبش «حیات عیسی» تنها نمونه جدیدی از تراوش های تخیل انسانی است که بهتر از

1. conceivable

2. psychological guesswork

3. dogmatic critique

4. Martin Kähler

5. historical relativism

6. *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*

مسیح جزم‌اندیش و معروف و بدنام در مسیح‌شناسی بیزانس نیست. هر دو به یک اندازه از مسیح واقعی به دورند. از این جهت، اصالت دادن به تاریخ^۱ درست به اندازه آن جزم‌گرایی که در زمان خود متجدد دانسته می‌شد، تحکمی، تکثراًمیز، حدسی و «غیر مؤمنانه»^۲ است.

کیلر بی‌درنگ می‌پذیرد که جنبش «حیات مسیح» تا آنجا که میان گواهی کتاب مقدس در مورد مسیح و نوعی جزم‌گرایی انتزاعی تقابل می‌دید، کاملاً به حق بود. با این حال، او بر بیهودگی آن جنبش تأکید می‌کند، دیدگاه او در این سخن معروف او که سراسر جنبش «حیات مسیح» یک کوچه بن‌بست است، خلاصه شده است. دلایل او برای این پافشاری پیچیده است. اصلی‌ترین دلیل این است که مسیح را باید بیشتر یک شخصیت «فرا تاریخی»^۳ و نه «تاریخی»^۴ دانست، به طوری که نتوان روش نقدی-تاریخی^۵ را در مورد او به کار گرفت. روش نقدی-تاریخی نمی‌توانست به ویژگی‌های فراتاریخی (و در نتیجه، فرانسانی) عیسی پردازد و لذا ناگزیر بود یا آن را نادیده بگیرد یا انکار کند. در نتیجه، روش نقدی-تاریخی به دلیل پیش‌فرض‌های جزئی نهفته در آن، تنها می‌توانست به نوعی مسیح‌شناسی آریوسی^۶ یا ایبونی^۷ منجر شود. کیلر این نکته را که بارها در مقاله تکرار می‌شود، در ارتباط با تفسیر روان‌شناختی شخصیت مسیح و موضوع مربوط به آن، یعنی استفاده از اصل تمثیل^۸ در روش نقدی-تاریخی، با قوت خاصی بسط می‌دهد.

کیلر خاطرنشان می‌کند که تفسیر روان‌شناختی شخصیت مسیح بر این پیش‌فرض (ناپذیرفتنی) متکی است که تفاوت بین مسیح و ما در درجه و رتبه^۹ است و نه در نوع.^{۱۰} به نظر کیلر، این پیش‌فرض بر اساس مبانی عقیدتی باید نقد شود. مهم‌تر آنکه کیلر به طور کلی [به کار بردن] اصل تمثیل را در تفسیر تصویر مسیح در عهد جدید به چالش می‌کشد؛ زیرا به طور اجتناب‌ناپذیری موجب می‌شود که مسیح را با انسان‌های امروزی شبیه بدانیم و در نتیجه به نوعی مسیح‌شناسی تقلیل یافته یا رتبه‌ای بینجامد. اگر از همان ابتدا چنین فرض شود که عیسی انسانی عادی است که تنها در رتبه و نه در سرشت و طبیعت از دیگر انسان‌ها

1. historicism

2. faithlessly gnostic

3. superhistorical

4. historical

5. critical historical

6. Arian

7. Ebionite

8. analogy

9. grade

10. art

متفاوت است، این فرض در [مطالعه] متون کتاب مقدس نیز تکرار شده و به این نتیجه می‌رسیم که عیسای ناصری انسانی است که تنها در رتبه با ما تفاوت دارد.

دلیل دوم کیلر این است که «ما هیچ منبعی درباره زندگی عیسی در اختیار نداریم که مورخ بتواند آن را معتبر و کافی بداند». این بدان معنا نیست که منابع مربوط به ایمان منابعی غیر قابل اعتماد و ناکافی هستند، بلکه قصد کیلر تأکید بر این نکته است که اناجیل، روایات ناظران بی‌غرض و بی‌طرف نیستند، بلکه گزارش‌های مربوط به ایمان مؤمنانند که نمی‌توان آنها را، چه در شکل و چه در محتوی، از آن ایمان جدا کرد: روایات انجیل «گزارش‌های ناظران بی‌طرف و آگاه نیست، بلکه همگی شهادت‌ها و اعترافات مؤمنان به مسیح است». از آنجا که «تنها از طریق این روایات می‌توانیم با او تماس برقرار کنیم»، مشخص می‌شود که «تصویر کتاب مقدس از مسیح» برای ایمان دارای اهمیتی تعیین‌کننده است.

آنچه برای کیلر اهمیت دارد این نیست که مسیح که بود، بلکه این است که او در حال حاضر برای مؤمنان چه می‌کند. «عیسای تاریخی» فاقد اهمیت نجات‌بخشی «مسیح ایمانی» است. از این‌رو، می‌توان برای نجات‌شناسی^۱ یا «شناخت ایمان معطوف به شخص نجات‌دهنده» بر مشکلات پردردسر مسیح‌شناسی فائق آمد. در واقع، سخن کیلر این است که جنبش «حیات عیسی» کاری بیش از خلق یک مسیح اسطوره‌ای و شبه‌علمی که فاقد اهمیت وجودی است، نکرده است. به نظر کیلر، «مسیح واقعی کسی است که بدو موعظه می‌شود». ایمان مسیحی نه بر این مسیح تاریخی، بلکه بر شخصیت مسیح ایمانی استوار است که به لحاظ وجودی مهم بوده و موجب پدید آمدن ایمان می‌شود.

چنین ملاحظات به تدریج در صحنه الاهیات غالب شد و شاید بتوان اوج آن را در نوشته‌های رودولف بولتمان، که هم‌اکنون به آن می‌پردازیم، مشاهده کرد.

عقب‌نشینی از تاریخ: رودولف بولتمان

بولتمان تمامی کوشش‌های مربوط به بازسازی تاریخی عیسی را بی‌ثمر و گام نهادن در بیراهه می‌دانست. [از دید او] تاریخ در مسیح‌شناسی از اهمیت اساسی برخوردار نیست؛ تنها مسئله ضروری این است که مسیح وجود داشته و اینکه اعلام (موعظه) مسیحی (که بولتمان آن را kerygma می‌نامد) به نحوی در شخص او ریشه دارد. بولتمان بدین ترتیب کل

جنبه تاریخی مسیح شناسی را به یک کلمه تنها - «که» - فرو می‌کاهد. تنها ضروری است باور داشته باشیم «که» عیسی مسیح در پس اعلام پیام بشارت (kerygma) قرار دارد. از نظر بولتمان، صلیب و رستاخیز در واقع پدیده‌هایی تاریخی‌اند؛ زیرا در تاریخ انسانی رخ داده‌اند)، اما ایمان باید آنها را افعال الاهی بداند. صلیب و رستاخیز در موعظه مسیحی یا kerygma به عنوان فعل الاهی داوری و فعل الاهی نجات با یکدیگر پیوند خورده‌اند و همین فعل الاهی است که همچنان اعتبار دارد، نه پدیده‌ای تاریخی که آن را به بار آورده است. بنابراین، موعظه‌های مسیحی در ارتباط با وقایع تاریخی نیست، بلکه برای انتقال ضرورت تصمیم‌گیری مخاطبان است تا از این طریق لحظه آخرت‌شناختی را از گذشته به وضعیت اینجا و اکنون خود این موعظه انتقال دهد:

این بدان معناست که عیسی مسیح در موعظه‌ها (kerygma) و نه هیچ جای دیگر با ما روبه‌رو می‌شود، همان‌طور که با خود پولس روبه‌رو شد و او را به تصمیم‌گیری وادار کرد. موعظه (kerygma) نه یک حقیقت کلی یا مفهوم غیرزمانمند - خواه مفهوم خدا یا یک رهایی‌بخش - بلکه حقیقتی تاریخی را آشکار می‌سازد.... بنابراین، موعظه حامل مفهوم‌های غیرزمانمند یا واسطه اطلاعات تاریخی نیست: آنچه از اهمیت سرنوشت‌سازی برخوردار است، این است که موعظه، (kerygma) کلمه «که» مسیح و «اینجا و اکنون» او است، «اینجا و اکنونی» که در خود خطابه حضور دارد.

طبق نظر بولتمان کسی نمی‌تواند از اعلام (موعظه) فراتر رود و آن را «منبعی» برای بازسازی «عیسای تاریخی» به همراه «آگاهی مسیحایی»، «حیات باطنی»، یا «داوری» او قرار دهد. چنین چیزی تنها عبارت است از «مسیح بر حسب جسم» که دیگر وجود ندارد. این در واقع نه عیسای تاریخی، بلکه عیسی مسیح است که بدو موعظه می‌شود و هموست که خداوند^۱ است.

این دور شدن بنیادین از تاریخ، افراد زیادی را نگران کرد. چگونه می‌توان مطمئن شد که مسیح شناسی به درستی بر عمل و شخص عیسی مسیح استوار است؟ اگر تاریخ عیسی موضوعی است نامربوط، چگونه می‌توان درباره مسیح شناسی تحقیق کرد؟ در حوزه مطالعات مربوط به اصول اعتقادات جزمی^۲ و عهد جدید، به نظر بسیاری از نویسندگان، بولتمان بدون حل کردن مسائل جدی تاریخی، صورت مسئله را پاک کرده است.

از نظر بولتمان، تمامی آنچه در مورد عیسای تاریخی قابل شناخت بوده و دانستن آن لازم است، این واقعیت است که (das dass) او وجود داشته است. از نظر گرهارد ابلینگ،^۱ پژوهشگر عهد جدید، شخص عیسای تاریخی (historisch) زیربنای اساسی (das grunddatum) مسیح شناسی است و اگر بتوان نشان داد که مسیح شناسی برداشتی غلط از اعتبار عیسای تاریخی است، این به معنای پایان مسیح شناسی خواهد بود. این سخن ابلینگ را می توان بیانگر دغدغه هایی دانست که شالوده «جست وجوی تازه عیسای تاریخی» است. در بخش بعدی به این پژوهش خواهیم پرداخت.

ابلینگ به یکی از ضعف های اساسی مسیح شناسی بولتمان اشاره کرد و آن اینکه این مسیح شناسی قابلیت هیچ گونه بررسی در پرتو پژوهش تاریخی را ندارد شاید کلمه تحقیق در اینجا بیش از حد تند و تیز باشد). آیا ممکن نیست که مسیح شناسی بر نوعی خطا استوار باشد؟ چگونه می توان مطمئن بود که به گونه ای قابل قبول، از موعظه های خود عیسی به موعظه ها در مورد او گذر کرد؟ ابلینگ انتقاداتی شبیه انتقادات ارنست کیزمان^۲ را مطرح کرد، ولی انتقادات او به جای تأکید بر تاریخ، بر الاهیات متمرکز شده بود.

جست وجوی تازه در مورد عیسای تاریخی

عموماً سخنرانی ارنست کیزمان در اکتبر ۱۹۵۳ درباره مسئله عیسای تاریخی را آغازگر «جست وجوی تازه در مورد عیسای تاریخی» می دانند. اهمیت کامل این سخنرانی تنها زمانی روشن می شود که در پرتو پیش فرض ها و روش هایی که مکتب بولتمان تا این مرحله در پیش گرفته بود، بدان بنگریم. کیزمان پذیرفت که اناجیل همونا در درجه اول اسنادی الاهیاتی اند و بیانات الاهیاتی آنها معمولاً به شکلی تاریخی بیان شده است. او در این سخن، اصول کلیدی مکتب بولتمان را تأیید و جمع بندی کرد که پایه آن نیز بینش های کیلر و رد بود. با این حال، او بی درنگ بر این مطالب، نکات حساسی نیز افزود. نویسندگان اناجیل علاوه بر توجه آشکار به مسائل الاهیاتی، معتقد بودند که به اطلاعات تاریخی در مورد عیسای ناصری دسترسی دارند و اینکه این اطلاعات تاریخی در متن اناجیل همونا بیان شده و تجسم یافته است. اناجیل هم شامل اعلام و بشارت (kerygma) اند و هم شامل روایات تاریخی.

1. Gerhard Ebeling

2. Ernst Käsemann

بر اساس این نگرش، کیزمان به لزوم پژوهش در مورد بررسی پیوستگی میان «موعظه عیسی» و «موعظه درباره او» اشاره می‌کند. انقطاعی آشکار میان عیسای زمینی و مسیح بلندمرتبه و مورد حمد و ستایش وجود دارد. با این حال، رشته‌ای آنان را به یکدیگر پیوند می‌زند؛ از این حیث که مسیح اعلام شده به گونه‌ای در عیسای تاریخی حضور دارد. باید بر این نکته تأکید کرد که کیزمان نمی‌گوید که برای فراهم کردن مشروعیتی تاریخی برای اعلام (kerygma)؛ باید تحقیقی جدید درباره عیسای تاریخی انجام دهیم و نیز پیشنهاد او این نیست که عدم پیوستگی میان عیسای تاریخی و مسیح اعلام شده، مستلزم آن است که دومی را با توجه به اولی نادیده انگاریم. بلکه کیزمان بر تصدیق الاهیاتی این همانی عیسای زمینی و مسیح جلال یافته تأکید می‌کند که به لحاظ تاریخی بر افعال و مواعظ عیسای ناصری استوار است.

به گفته کیزمان، این تصدیق الاهیاتی بر این استدلال تاریخی استوار است که اعلام (kerygma) مربوط به عیسی از قبل به شکلی خلاصه و ابتدایی در رسالت مذهبی عیسی وجود داشته است. بدین معنا که اعلام (kerygma) مشتمل بر عناصری تاریخی است، تحقیق درباره ارتباط عیسای تاریخی و مسیح ایمان کاملاً صحیح و ضروری است.

روشن خواهد شد که «جست‌وجوی تازه در مورد عیسای تاریخی» به لحاظ کیفی با جست‌وجوی از اعتبار افتاده قرن نوزده متفاوت است. استدلال کیزمان بر تصدیق این نکته استوار است که گسست میان عیسای تاریخی و مسیح ایمانی بدان معنا نیست که آنها دو جوهر بی‌ارتباط‌اند، و دومی پایه و اساسی در اولی ندارد؛ بلکه اعلام (kerygma) را می‌توان در فعالیت‌ها و مواعظ عیسای ناصری فهمید به طوری که میان موعظه مسیح و موعظه درباره او نوعی پیوستگی وجود دارد. در حالی که مفروض جست‌وجوی قدیم‌تر این بود که گسست میان عیسای تاریخی و مسیح ایمانی مستلزم آن است که دومی احتمالاً یک افسانه است که محتاج بازسازی در پرتو پژوهش تاریخی عینی است. کیزمان تأکید کرد که این بازسازی نه ممکن است و نه مطلوب.

درک روزافزون اهمیت این نکته موجب شد که علاقه عمیقی به مسئله مبانی تاریخی اعلام (kerygma) پیدا شود. در اینجا می‌توان به چهار موضع مهم اشاره کرد:

۱. یواخیم یرمیا^۱، که شاید در این بحث نماینده موضعی افراطی باشد، ظاهراً چنین می‌گفت که مبنای ایمان مسیحی در آنچه عیسی واقعاً انجام داد نهفته است، البته تا

آنجا که این مطلب را بتوان از طریق پژوهش الاهیاتی اثبات کرد. لذا اولین بخش از کتاب او به نام الاهیات عهد جدید به طور کامل به «موعظه عیسی» به عنوان عنصری اساسی در الاهیات عهد جدید، اختصاص یافته است.

۲. خود کیزمان، پیوستگی میان عیسای تاریخی و مسیح مربوط به کریگما را در این می دید که هر دو ظهور آخرت شناختی ملکوت خدا را اعلام می کردند. مضمون ظهور ملکوت الاهی هم در موعظه های عیسی و هم در کریگمای مسیحی نخستین از اهمیت اساسی برخوردار است.

۳. همان طور که پیش تر نیز ملاحظه کردیم، گرهارد ابلینگ این تداوم و استمرار را در مفهوم «ایمان عیسی»^۱ که از نظر او شبیه «ایمان ابراهیم»^۲ بود (وصف شده در باب چهارم به رومیان) می دید؛ مثل اعلای^۳ ایمان که عیسای ناصری مثال و تجسم تاریخی آن بود و اعلام شد که این ایمان در دوره معاصر برای مؤمنان امری ممکن و مقدور است.

۴. گونتر بورنکام^۴ به طور خاص بر مرجعیت آشکاری تأکید می کرد که در رسالت عیسی وجود داشت. در عیسی واقعیت خدا با انسانیت مواجه می شود و آن را به اتخاذ تصمیمی اساسی فرا می خواند. بولتمان جوهر مواعظ عیسی را در آمدن ملکوت آتی خدا می دید، اما بورنکام تأکید خویش را از آینده به مواجهه فعلی افراد با خدا از طریق شخص عیسی معطوف کرد. مضمون «مواجهه با خدا» هم در رسالت عیسی و هم در اعلام در مورد عیسی به روشنی می توان دید و همین ارتباطی تاریخی و الاهیاتی بسیار مهم بین عیسای زمینی و مسیح اعلام شده برقرار می کند.

بنابراین هدف «جست و جوی تازه در مورد عیسای تاریخی» تأکید بر استمرار عیسای تاریخی و مسیح ایمانی بود؛ در حالی که مقصود «جست و جوی قدیمی» بی اعتبار کردن توصیف عهد جدید از مسیح بود، «جست و جوی تازه» با تأکید بر تداوم میان موعظه خود عیسی و موعظه کلیسا در مورد مسیح، این تصویر را استحکام بخشید.

از آن زمان پیشرفت های دیگری نیز در این زمینه حاصل شده است. در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ توجه خاصی به کشف ارتباط میان عیسی و محیط زندگی او در یهودیت قرن اول

1. faith of gesus

2. faith of Abraham

3. prototypical

4. Günter Bornkam

معطوف شده است. این پیشرفت‌ها که به‌خصوص به نویسندگان آمریکایی و انگلیسی مانند گزاورمس و ای. پی. ساندرز نسبت داده شده، علاقه‌ای دوباره به پیشینه یهودی عیسی پدید آورده و به علاوه بر اهمیت تاریخ در ارتباط با مسیح‌شناسی تأکید کرده است. امروز، در مجموع رویکرد بولتمان - که در مسیح‌شناسی برای تاریخ‌چندان اعتباری قائل نیست - حداقل در حال حاضر بی‌اعتبار است. این را می‌توان در علاقه مجدد به «عیسای تاریخی» مشاهده کرد که مقارن با مفهومی به نام «جست‌وجوی سوم» است.

جست‌وجوی سوم در مورد عیسای تاریخی

از هنگام زوال کامل «جست‌وجوی تازه» طی دهه ۱۹۶۰، آثار و تألیفاتی پدید آمده است که عیسای تاریخی را مورد ارزیابی مجدد قرار می‌دهد. اصطلاح «جست‌وجوی سوم» اغلب به این دسته از تألیفات اطلاق می‌شود. تعدادی از نویسندگان این عنوان را زیر سؤال برده و معتقدند که نمی‌توان آثار و محققانی را که تحت این اصطلاح جمع‌آوری شده‌اند به این شکل دسته‌بندی کرد؛ زیرا اشتراکات کافی ندارند. به عنوان مثال، برخی از نویسندگان این گروه در تحلیلشان به منابعی خارج از عهد جدید، به‌خصوص انجیل قبطی توماس،^۱ روی آورده‌اند. بعضی دیگر تحلیل خود را به مطالب مطرح در عهد جدید، به‌خصوص اناجیل همونا، محدود ساخته‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد که این اصطلاح در حال پذیرفته شدن است و بنابراین به کار بردن آن در این کتاب بجاست.

«جست‌وجوی اولیه» در پرتو سلسله‌ای از پیش‌فرض‌های شدیداً عقلانی که میراث عصر روشنگری بود، به داستان‌های عیسی پرداخت و جنبه‌های اعجاز‌آمیز روایات انجیل را تصفیه کرد. «جست‌وجوی جدید» با تأکید بر موعظه خود عیسی و موعظه عهد جدید درباره عیسی، تمایل داشت تا بر سخنان مسیح متمرکز شود. به نظر می‌رسد که «جست‌وجوی سوم» بر ارتباط عیسی با زمینه‌های یهودی خود تأکید دارد که بیانگر خصلت متمایز رسالت او و فهم خود او از اهداف خویش است. در میان نوشته‌های مهم مربوط به «جست‌وجو سوم» به‌طور خاص می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. جان دامینیک کروسان^۲ می‌گوید که مسیح در اصل دهقان فقیر یهودی بود که دغدغه خاصی برای رویارویی با ساختارهای قدرت در جامعه عصر خود داشت. کروسان

در کتاب عیسی تاریخی (۱۹۹۱) و عیسی: یک زندگی نامه انقلابی (۱۹۹۴) معتقد است که عیسی به خصوص از طریق هم سفره شدنش با گناهکاران و رانده شدگان از جامعه، آداب و رسوم اجتماعی رایج را در هم شکست.

۲. مارکوس ال. برگ^۱ در کتاب هایی مانند عیسی: بصیرتی جدید (۱۹۸۸) و ملاقات دوباره با عیسی برای نخستین بار (۱۹۹۴) می گوید که عیسی فرزانه ای شورشی بود که به تجدید حیات یهودیت علاقه مند بود، به نحوی که سخت با نخبگان حاکم بر معبد درافتاد. ۳. بورتون ال. مک^۲ در کتاب اسطوره عصمت^۳ (۱۹۸۸) و انجیل گمشده (۱۹۹۳) معتقد است که عیسی فرزانه ای فردگرا بود که روشی مشابه روش کلیبان^۴ اتخاذ کرد. عیسی بسان «فرزانه ای کلبی و یونانی مآب» علاقه چندانی به مسائل اختصاصی یهود (مانند مکان معبد یا نقش شریعت) نداشت. او دل مشغول شناسایی و به سخره گرفتن آداب و رسوم اجتماعی عصرش بود.

۴. ای. پی. ساندرز^۵ تأکید می کند که عیسی را باید بسان چهره ای پیامبرگونه نگریست که دل نگران تجدید حیات قوم یهود است. ساندرز در آثاری مانند عیسی و یهودیت (۱۹۸۵) و چهره تاریخی عیسی (۱۹۹۳) معتقد است که عیسی تجسم تجدید حیات آخرت گرایانه اسرائیل بود. خدا عصر حاضر را به پایان خواهد رساند و با تمرکز بر معبدی جدید، نظامی نو را آغاز خواهد کرد که در آن، خود عیسی به عنوان نماینده خدا فعالیت می کند.

۵. ان. تی. رایت^۶ در مجموعه ریشه های مسیحی و مسئله خدا بخشی را به انتقاد از رویکرد ای. پی. ساندرز اختصاص داده و در همان حال به این نظر پای بند است که آمدن عیسی مسیح چیزی را به همراه خواهد آورد که کاملاً تازه است، به خصوص درباره هویت قوم خدا. عموماً دو جلد اول این مجموعه، یعنی عهد جدید و قوم خدا (۱۹۹۲) و عیسی و پیروزی خدا (۱۹۹۶) را از معتبرترین نوشته ها در عرصه مطالعات اخیر در مورد عهد جدید به حساب می آورند.

بر اساس این تحلیل کوتاه درباره برخی نویسندگان که همگی نمایندگان «جست و جوی سوم» به حساب می آیند، روشن می شود که این جست و جو از هسته ای تاریخی و الاهیاتی منسجم

1. Marcus L. Borg

2. Burton L. Mack

3. *Myth of Innocence*

4. Cynic

5. E. P. Sanders

6. N. T. Wright

برخوردار نیست. اختلافاتی جدی وجود دارد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: اختلاف در مورد اینکه آیا عیسی را کسی باید دانست که با پیشینه‌ای یهودی یا یونانی مآب درافتاد؛ اختلاف درباره نگرش او به شریعت یهودی و نهادهای دینی آن؛ اختلاف درباره دیدگاه او درباره آینده اسرائیل؛ و اختلاف درباره اهمیت عیسی در ارتباط با آن آینده. با این حال، اصطلاح جست‌وجوی سوم، علی‌رغم ضعف آشکارش، حداقل تا حدی مورد پذیرش قرار گرفته و شاید به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر بحث علمی درباره این موضوع مهم باقی بماند.

رستاخیز مسیح: واقعه و معنا

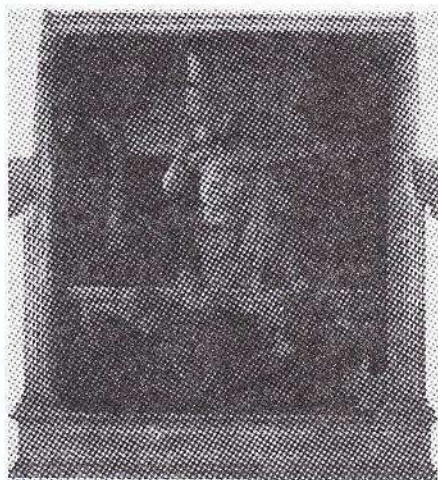
مسئله ارتباط ایمان و تاریخ اغلب با تأکید بر موضوع رستاخیز مسیح مطرح می‌شود. این موضوع - به خصوص اینکه آیا مسیح واقعاً از مردگان برخاست و در این صورت معنای این واقعه چه بود - مؤلفه‌های اصلی نقد عصر روشنگری بر مسیحیت سنتی را در خود جای داده است. در ادامه بحث، چکیده‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در دوران جدید را ارائه و اهمیت آنها را ارزیابی می‌کنیم.

عصر روشنگری: رستاخیز به مثابه امری واقع نشده

پافشاری عصر روشنگری بر توانایی بی‌حد و حصر عقل و اهمیت وجود نمونه‌های جدید مشابه با حوادث گذشته، در قرن هجدهم میلادی منجر به رشد نگرشی شدیداً شکاکانه به موضوع رستاخیز مسیح شد. لسینگ نمونه‌ای عالی از این نگرش محسوب می‌شود. او اذعان می‌کند که خودش تجربه‌ای دست‌اول و شخصی از رستاخیز عیسی مسیح نداشته است؛ او می‌پرسد که در این صورت چرا باید از او خواسته شود به چیزی که ندیده است، باور داشته باشد؟ از نظر لسینگ، مشکل فاصله زمانی، تردیدهای او (که آشکارا دیگران را نیز در آن سهیم می‌داند) در مورد اعتبار گزارش‌های شاهدان عینی را دوچندان کرده است. به اعتقاد وی، ایمان ما در نهایت بر مرجعیت و اعتبار دیگران و نه بر مرجعیت تجربه خودمان و تأمل عقلانی دریاب آن، استوار است.

این همان شکاف رعب‌آور بزرگی است که من نمی‌توانم از آن عبور کنم، هر چند که اغلب و با جدیت تلاش کرده‌ام که از روی آن جست‌بزنم. اگر کسی برای عبور از آن بتواند به من کمک کند تمنا می‌کنم که این کار را انجام دهد. و آنچه را که قبلاً

هم گفتم، تکرار می‌کنم: من برای یک لحظه وقوع معجزات به دست مسیح را انکار نمی‌کنم. اما از آنجا که حقیقت این معجزات را از طریق معجزاتی در زمان حاضر نمی‌توان اثبات کرد، آنها چیزی بیش از گزارش وقوع معجزات نیست... من منکر آن هستم که این معجزات بتوانند کمترین ایمانی را به دیگر تعالیم مسیح در من ایجاد کنند.



تصویر ۲-۱۲. نمایش سنتی از رستاخیز مسیح اثر پائرو دلا فرانسیسکا (حدود ۱۴۲۰-۱۴۹۲).

به عبارت دیگر، از آنجا که امروزه هیچ‌کس از مرد و زن، از مردگان برنمی‌خیزد، چرا باید باور کنیم که چنین چیزی در گذشته اتفاق افتاده است؟ آنچه در اینجا مورد بحث است، یکی از مضامین اصلی نهضت روشنگری، یعنی استقلال انسان، است. حقیقت امری عقلانی است و انسان‌ها از ظرفیت‌های معرفت‌شناختی لازم برای کشف این نظام عقلانی در جهان برخوردارند. حقیقت چیزی نیست که پذیرش آن ضرورتاً بر پایه مرجعیت خارجی صورت گیرد. شناسایی و پذیرش آن باید توسط شخص متفکر و مستقل و براساس سازگاری میان آنچه فرد راست می‌داند و «حقیقت» مورد ادعا که خود را در معرض تحقیق قرار می‌دهد، صورت گیرد. حقیقت چیزی است درک‌شدنی، نه امری تحمیل‌کردنی.

از دیدگاه لسینگ، تکلیف به پذیرش گواهی دیگران در حکم بی‌اعتبار کردن استقلال عقلانی انسان است. در عصر حاضر نمی‌توان مشابهی برای رستاخیز مسیح پیدا کرد. رستاخیز مسیح جنبه‌ای از تجربه دوران جدید نیست. بنابراین، چرا باید به گزارش‌های عهد جدید اعتماد کرد؟ از نظر لسینگ رستاخیز مسیح چیزی بیش از فهم نادرست یک حادثه غیر واقعی نیست.

دیوید فردریک اشتراوس: ^۱ رستاخیز به مثابه اسطوره

اشتراوس در کتاب زندگی مسیح (۱۸۳۵) رویکرد اساسی جدیدی به مسئله رستاخیز مسیح ارائه داد. خود اشتراوس توجه داشت که رستاخیز مسیح برای ایمان مسیحی از اهمیت اساسی برخوردار است:

ریشه ایمان به عیسی، اعتقاد به رستاخیز او بود. گمان بر این بود که کسی که به کام مرگ فرستاده شد، هر چند در زمان حیاتش بسیار بزرگ بود، نمی تواند مسیح باشد؛ زندگی دوباره و معجزه آمیز او بود که با قطعیت بیشتری، مسیح بودن او را به اثبات رساند. او به واسطه رستاخیز خود، از قلمرو تاریکی رها شد و در همان حال از عرصه انسانیت زمینی عروج کرد. او در آن زمان به قلمروهای آسمانی منتقل شد و در سمت راست خدا نشست.

اشتراوس توجه داشت که این درک از مسیح که او آن را «مسیح شناسی نظام راست‌گیش» نامید، از عصر روشنگری به شدت مورد حمله قرار گرفته است، که البته این تنها به خاطر پیش فرض عصر روشنگری است که معجزات (مانند معجزه رستاخیز) را غیر ممکن می داند. اشتراوس بر اساس این پیش فرض پیشینی^۲ که به شکل استادانه‌ای با اندیشه‌های کلیدی جهان‌بینی روشنگری انطباق یافته بود، قصد خود را برای تبیین «ریشه ایمان به رستاخیز عیسی بدون هیچ واقعیت اعجاز آمیز متناظر با آن» ابراز کرد. به عبارت دیگر، اشتراوس دل مشغول تبیین این مسئله بود که چگونه مسیحیان به موضوع رستاخیز معتقد شدند، در حالی که هیچ مبنای تاریخی عینی برای آن وجود ندارد. او با نادیده گرفتن رستاخیز به عنوان «یک رخداد اعجاز آمیز و عینی»،^۳ ریشه باور به آن را در سطحی کاملاً ذهنی^۴ بنا نهاد. اعتقاد به رستاخیز را نباید پاسخی به «نوعی تجدید حیات عینی»^۵ دانست، بلکه این اعتقاد «درکی درونی در ذهن انسان»^۶ است. به بیان دیگر، ایمان به رستاخیز عیسی حاصل «یادآوری شخصیت خود مسیح» به شکلی مبالغه آمیز است که به واسطه آن، یک خاطره به صورت تصویری از حضوری زنده به نمایش گذاشته می شود. بدین ترتیب، یک عیسای مرده به یک مسیح برخاسته موهوم^۷ به عبارت صحیح تر، یک مسیح برخاسته اسطوره‌ای - تبدیل می شود.

1. David Friedrich Strauss

2. a priori

3. miraculos objective occurrence

4. subjective

5. "a life objectively restored"

6. "a subjective conception in the mind"

7. imaginary

سهم خاص اشتراوس در این بحث معرفی مقوله «اسطوره»^۱ بود که براساس آن، رستاخیز عیسی بازتابی از وضعیت اجتماعی و دیدگاه فرهنگی نویسندگان انجیل بود. گفتن اینکه نوشته‌های آنان تا حدی «اسطوره‌ای» است، به معنای تردید در صداقت آنان نبود، بلکه تنها بیانگر دیدگاه پیشامدرن دوره نگارش این نوشته‌ها بود. باید نویسندگان انجیل را در جهان‌بینی اسطوره‌ای شرایط فرهنگی‌شان سهیم بدانیم. اشتراوس از این گفته رایماروس که نویسندگان انجیل روایات خود در مورد عیسای ناصری را سهواً یا عمدتاً تحریف کردند، فاصله می‌گیرد. او می‌گوید که زبان اسطوره‌ای، شیوه‌ای طبیعی برای بیان فرهنگ گروهی بدوی است که هنوز به مرحله مفهوم‌سازی انتزاعی^۲ ارتقا نیافته است.

از نظر رایماروس، نویسندگان انجیل یا پریشان‌حال بودند یا دروغگو، که شاید دومی محتمل‌تر باشد. اشتراوس با طرح مقوله «اسطوره» موجب شد تا بحث از این داورى فاصله بگیرد. همچنین از دیدگاه او رستاخیز نه یک جعل عمدی، بلکه تفسیری از رویدادها (به‌خصوص خاطره عیسی و «بینشی درونی»^۳ از او) بود که برای فرهنگ فلسطین در قرن اول، که نوعی جهان‌بینی اسطوره‌ای بر آن حاکم بود، معنا داشت. با به سر رسیدن آن جهان‌بینی، باید اعتقاد به رستاخیز به عنوان یک رخداد عینی را ناممکن تلقی کرد.

کتاب اشتراوس، با عنوان زندگی مسیح، به همراه آثار دیگری از آن دوره که در پی دلیل‌تراشی برای مباحث مورد نظر بودند، مانند کتاب ارتست رنان^۴ با همان اسم (۱۸۶۳)، توجه زیادی به خود جلب کرد. رستاخیز که به‌طور سنتی مبنای ایمان مسیحی تلقی می‌شد، اینک محصول آن دانسته می‌شد. مسیحیت به جای آنکه تجلیل از یک مسیح برخاسته از مردگان باشد، خاطره‌ای از یک مسیح‌های مرده بود. با این حال، بحث همچنان ادامه پیدا کرد. ما در ادامه سخن، به تحولات بعدی این فصل هیجان‌انگیز الاهیات مدرن خواهیم پرداخت. شاید تیزهوش‌ترین مفسر اندیشه‌های اشتراوس در قرن بیستم میلادی رودولف بولتمان بوده باشد، که هم‌اکنون به دیدگاه‌های خاص او در مورد رستاخیز خواهیم پرداخت.

رودولف بولتمان: رستاخیز به مثابه رویدادی در تجربه رسولان

بولتمان با این اعتقاد اساسی اشتراوس موافق بود که باور به معجزات در دوران علم تجربی ناممکن است. نتیجه آنکه اعتقاد به رستاخیز عینی عیسی دیگر ممکن نیست. اما شاید بتوان

1. myth

2. abstract conceptualization

3. subjective vision

4. Ernest Renan

آن را به طریقی دیگر معنادار ساخت. بولتمان معتقد بود که تاریخ «زنجیره‌ای بسته از معلول‌هاست که در آن، حوادث منفرد از طریق تعاقب علت و معلول به یکدیگر متصل می‌شوند». لذا رستاخیز همگام با دیگر معجزات، نظام بسته طبیعت را مختل می‌کند. دیگر متفکران طرفدار نهضت روشنگری نکات مشابهی را بیان کردند.

اعتقاد به رستاخیز عینی برای عیسی، اگرچه در قرن اول میلادی کاملاً مشروع و معقول بود، امروزه نمی‌تواند جدی گرفته شود. «نمی‌شود از برق و تجهیزات رادیویی استفاده کنیم و هنگام بیماری دست به دامن اکتشافات پزشکی و بالینی جدید شویم و در همان حال مانند عهد جدید به جهان ارواح و معجزات عهد جدید معتقد باشیم». از قرن اول میلادی به این سو، برداشت انسان از جهان و وجود انسانی کاملاً تغییر کرده و در نتیجه، انسان مدرن جهان‌بینی اسطوره‌شناختی عهد جدید را نامعقول و غیرقابل پذیرش می‌داند. جهان‌بینی هرکس و امدار عصری است که در آن زیست می‌کند و قابل تغییر هم نیست. جهان‌بینی علمی و وجودی جدید، بدان معناست که جهان‌بینی عهد جدید کنار گذاشته شده و معقول نیست.

به این دلیل، باید رستاخیز را «رخدادی اسطوره‌ای، ناب و بسیط» دانست. رستاخیز نه در عرصه عمومی تاریخ که در تجربه ذهنی^۱ رسولان رخ داد. به نظر بولتمان، عیسی حقیقتاً برخاست - او در همان کریگما برانگیخته شده بود. موعظه‌های خود عیسی نیز به اعلام مسیحی مسیح، تغییر شکل داد. عیسی به عنصری در موعظه مسیحی تبدیل شد: او ارتقا یافته و به اعلام بشارت داخل شد:

ایمان واقعی به عید پاک،^۲ ایمان به کلمه‌ای از موعظه است که روشنایی و اشراق به همراه می‌آورد. اگر حادثه روز عید پاک به یک معنا حادثه‌ای تاریخی است که به واقعه صلیب اضافه شده، چیزی غیر از پیدایش ایمان به خداوند برخاسته نیست، زیرا همین ایمان بود که به موعظه‌های رسولی منتهی شد. خود رستاخیز حادثه‌ای مربوط به تاریخ گذشته نیست. تمام آنچه انتقاد تاریخی می‌تواند اثبات کند این است که شاگردان نخستین عیسی به رستاخیز معتقد شدند.

بولتمان، به موازات مخالفت خود با رویکرد تاریخی، توجه خود را از عیسای تاریخی به اعلام مسیح معطوف می‌کند. «ایمان به کلیسا به عنوان حامل کریگما، همان ایمان به عید پاک است که عبارت است از اعتقاد به حضور مسیح در کریگما».

کارل بارت: رستاخیز به مثابه رویدادی تاریخی فراتر از پژوهش نقادانه

بارت در سال ۱۹۲۴ کتابی کوچک به نام رستاخیز مردگان،^۱ منتشر کرد؛ اما دیدگاه‌های پخته او در مورد رابطه رستاخیز و تاریخ، به مدت‌ها بعد برمی‌گردد و آشکارا از بولتمان تأثیر پذیرفته است. بارت در رساله رودولف بولتمان: تلاش برای فهمیدن او^۲ (۱۹۵۲) بدگمانی خود به رویکرد بولتمان را شرح داد. او همین بحث را در فصل اول از جلد چهارم کتاب اصول اعتقادات جزمی کلیسا^۳ (۱۹۵۳) با جدیت مورد توجه قرار داد. در زیر، تلاش می‌کنیم که موضع بارت را شرح داده، آن را با موضع بولتمان مقایسه کنیم.

بارت در نوشته‌های اولیه خود گفت که قبر خالی [عیسی] در ارتباط با رستاخیز از کمترین اهمیت برخوردار بود. اما او از رویکرد وجودی بولتمان به رستاخیز مسیح بسیار دلخور بود و آن را فاقد مبنای تاریخی عینی می‌دانست. بارت به همین دلیل تأکید فراوانی بر روایات انجیل درباره قبر خالی کرد. قبر خالی، «نشانه‌ای حتمی» است که «تمامی بدفهمی‌های ممکن را مرتفع می‌سازد». این نشانه اثبات می‌کند که رستاخیز مسیح تنها یک حادثه درونی، باطنی و ذهنی نبود، بلکه چیزی بود که بر تاریخ تأثیر نهاد.

این امر ظاهراً مبین آن است که بارت رستاخیز را قابل بررسی تاریخی می‌دانست تا سرشت آن آشکار شود و نه آنکه تنها در تجربه درونی و خصوصی مؤمنان صدر نخست جای داشته باشد. اما این‌طور نیست. او هیچ‌گاه بررسی دقیق و نقادانه تاریخی را در مورد روایات انجیل جایز نمی‌داند. دلیل این کار او کاملاً واضح نیست. به نظر می‌رسد که عامل زیر به شدت بر تفکر او در این زمینه مؤثر بوده است.

بارت تأکید می‌کند که پولس و دیگر رسولان، انسان را به «پذیرش یک گزارش تاریخی تأیید شده» دعوت نمی‌کنند، بلکه به «تصمیم برای ایمان»^۴ فرا می‌خوانند. بررسی تاریخی نمی‌تواند چنین ایمانی را مشروعیت بخشیده و برای آن پشتوانه لازم را فراهم کند. همچنین ایمان نمی‌تواند بر نتایج غیر قطعی پژوهش تاریخی استوار باشد. به هر حال، ایمان پاسخی به مسیح برخاسته از مردگان است، نه قبر خالی او. بارت با وضوح کامل می‌گفت که خود مقبره خالی، در فراهم کردن مبنا برای ایمان به مسیح برخاسته، ارزش چندانی ندارد. خالی بودن قبر از وجود مسیح در ضرورتاً به معنای رستاخیز او نیست: «شاید او را دزدیده باشند، ممکن است که او صرفاً به ظاهر مرده باشد».

1. *The Resurrection of the Dead*

2. *Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand him*

3. *Church Dogmatics*

4. "a decision of faith"

در نتیجه، بارت در نگاه نخست در موضعی شدیداً آسیب‌پذیر قرار دارد. او که در مقابل رویکرد ذهنیت‌گرایی بولتمان دل‌مشغول دفاع از رستاخیز به عنوان عملی در تاریخ عمومی است، مطالعه نقادانه این تاریخ را روا نمی‌داند. این تا حدی ناشی از اعتقاد پرشور او به عدم توانایی پژوهش تاریخی برای فراهم کردن مبنایی برای ایمان است؛ تا حدی هم بازتاب این فرض اوست که رستاخیز مسیح بخشی از شبکه بسیار بزرگ‌تری از حوادث و اندیشه‌ها است که از طریق پژوهش تاریخی نمی‌توان از آن آگاه شد یا به تحقیق درباره آن پرداخت. اما هر قدر با دل‌مشغولی‌های الاهیاتی بارت همدلی داشته باشیم، از این نتیجه‌گیری نداریم که سخنان او فاقد اعتبار است. شاید به همین دلیل است که رویکرد ولفهارت پانبرگ توجه زیادی را به خود جلب کرده است.

ولفهارت پانبرگ: رستاخیز به مثابه حادثه‌ای تاریخی که قابل پژوهش نقادانه است

مشخص‌ترین ویژگی برنامه الاهیاتی پانبرگ، که در دهه ۱۹۶۰ شکل گرفت، استناد به تاریخ عمومی است. چنین دیدگاه‌هایی در سال ۱۹۶۱ در مقاله «رویدادهای بخش و تاریخ»، که این اندیشه‌ها در آن به تفصیل بررسی شده است، مطرح و توجیه می‌شوند. آن مقاله با بهره‌گیری بسیار از تاریخ عمومی آغاز می‌شود:

تاریخ کامل‌ترین افق الاهیات مسیحی است. تمام سؤال و جواب‌های الاهیاتی تنها در چارچوب تاریخ معنا دار است که خدا با بشر دارد و نیز از طریق بشر با کل خلقت که به سوی آینده‌ای توجه دارد که از چشم جهان پنهان است ولی از قبل در عیسی مسیح آشکار شده است.

این جملات آغازین بسیار مهم، ویژگی‌های بارز برنامه الاهیاتی پانبرگ را در این مرحله از فعالیتش به طور فشرده بیان می‌کند. این ویژگی‌ها او را بی‌درنگ از الاهیات غیرتاریخی^۱ بولتمان و مکتب وی از یک سو، و رویکرد فراتاریخی^۲ مارتین کیلر^۳ از سوی دیگر، متمایز می‌کند. الاهیات مسیحی بر تجزیه و تحلیل تاریخ عمومی استوار است که در دسترس همگان است. از نظر پانبرگ، انکشاف و وحی اساساً حادثه‌ای تاریخی، کلی و همگانی است که به عنوان «عمل خدا»^۴ شناسایی و تفسیر شده است. به نظر منتقدان وی، این کار

1. ahistorical

2. suprahistorical

3. Martin Kähler

4. act of God

ایمان را تا حد نوعی بصیرت^۱ تقلیل می‌دهد و نقش روح القدس در رخداد وحی و انکشاف را نفی می‌کند.

پاننبرگ این طور استدلال می‌کند که تاریخ، در تمامیت خود، تنها هنگامی که نقطه پایانی آن را نظاره کنیم، قابل فهم است. تنها این نقطه چشم‌اندازی به دست می‌دهد که روند تاریخی کاملاً از آن قابل رؤیت و قابل فهم است. اما برخلاف مارکس که می‌گفت پیش‌بینی علوم اجتماعی در مورد تفوق سوسیالیسم در نقطه پایان تاریخ، کلید تفسیر تاریخ را به دست می‌دهد، پاننبرگ معتقد بود که این امر تنها در عیسی مسیح تحقق می‌یابد. تاریخ عیسی مسیح به شکلی، پیش‌نمون پایان تاریخ را آشکار ساخته است. به عبارت دیگر، پایان تاریخ که هنوز رخ نداده است، از قبل در شخص مسیح و عمل او پدیدار شده است.

انگاره «آشکارسازی پیشاپیش پایان تاریخ» در جهان‌بینی مکاشفه‌ای^۲ ریشه دارد که از نظر پاننبرگ کلید فهم تفسیر عهد جدید از اهمیت و کارکرد عیسی را به دست می‌دهد. بولتمان می‌خواست مؤلفه‌های مکاشفه‌ای عهد جدید را اسطوره‌زدایی کند، اما پاننبرگ آنها را یک شبکه یا چارچوب هرمنوتیکی می‌داند که زندگی، مرگ و رستاخیز مسیح به واسطه آن قابل تفسیر است.

شاید بتوان گفت که بارزترین جنبه این اثر پاننبرگ که بیشترین تعلیقه بر آن نوشته شده، تأکیدش بر این مطلب است که رستاخیز عیسی یک حادثه عینی و تاریخی است که تمامی کسانی که در آنجا حضور داشتند، بدان شهادت دادند. بولتمان رستاخیز را حادثه‌ای در چارچوب جهان تجربی رسولان می‌دانست، اما پاننبرگ اعلام کرد که این حادثه به عالم تاریخ همگانی و عمومی تعلق دارد.

این مسئله بی‌درنگ موضوع تاریخ‌مندی رستاخیز را پیش کشید. همان‌طور که قبلاً آوردیم، گروهی از نویسندگان عصر روشنگری می‌گفتند که تنها منبع اطلاع ما از رستاخیز مورد ادعا برای عیسی عهد جدید است. و از آنجا که در آن زمان، هیچ [گزارش] مشابهی برای چنان رستاخیزی وجود نداشت، اعتبار این گزارش‌ها سخت مورد تردید است. به همین شکل، ارنست ترولتج^۳ که مدافع همگن بودن^۴ تاریخ بود چنین استدلال می‌کرد: از آنجا که به نظر می‌رسد رستاخیز عیسی شدیداً این همگن بودن را مختل می‌کند، باید تلقی

1. insight

2. apocalyptic

3. Ernst Troeltsch

4. homogeneity

تردید آمیزی از تاریخ‌مندی آن داشته باشیم. پاننبرگ ابتدا در مقاله «رویداد رهایی‌بخش و تاریخ»^۱ و بعداً در کتاب عیسی-خدا و انسان به این مسائل پاسخ داد. استدلال اصلی او علیه این موضع را می‌توان به ترتیب ذیل تشریح کرد.

از نظر پاننبرگ، دیدگاه ترولچ درباره تاریخ پرتکلف و تنگ‌نظرانه است. این دیدگاه به شکل پیشینی و بر اساس برخی داوری‌های موقت، که به غلط شأن قوانین مطلق را به خود گرفته، وقوع برخی حوادث را منتفی می‌داند. «محدود کردن ناموجه پژوهش تاریخی-انتقادی» از سوی ترولچ «متعصبانه»^۲ و «انسان‌محور»^۳ بود. پیش‌فرض ترولچ این بود که بینش انسانی تنها موضع قابل پذیرش و بهنجار در چارچوب تاریخ است. پاننبرگ تأکید می‌کند که تمثیل^۴‌ها همیشه از موضع یک ناظر انسانی دیده می‌شوند؛ چنین موضعی قلمروی کاملاً محدود دارد و نمی‌توان آن را مبنایی کاملاً مسلم در پژوهش انتقادی دانست. پاننبرگ در پژوهش تاریخی آن‌قدر تبجر دارد که کنار گذاشتن کامل تمثیل در این حوزه را نپذیرد. تمثیل به هر حال ابزاری مفید و مورد تأیید در تحقیق تاریخی است. با این حال، پاننبرگ تأکید می‌کند که تمثیل تنها همان چیزی است که هست؛ یعنی یک ابزار کارآمد است و نمی‌توان به آن اجازه داد که معرف دیدگاهی قطعی و ثابت در باب واقعیت باشد.

اگر مورخ در حالی تحقیق در مورد عهد جدید را آغاز کند که از قبل به «عدم برخاستن دوباره مردگان» معتقد باشد، در مورد مطالب عهد جدید نیز به دنبال همین نتیجه‌گیری خواهد گشت. این داوری که «عیسی از مردگان برخاست»، در واقع پیش‌فرض و نه نتیجه‌گیری چنین تحقیقی است. بحث پاننبرگ در این باب، بیانگر تقاضایی پرشور و تأثیرگذار برای رویکردی بی‌طرفانه به موضوع رستاخیز عیسی است. شواهد تاریخی که به رستاخیز عیسی اشاره دارد، باید بدون هیچ پیش‌فرض پیشینی و جزمی، مانند عدم امکان وقوع رستاخیز، بررسی شود.

پاننبرگ بعد از استدلال در دفاع از تاریخ‌مندی رستاخیز، به تفسیر آن در چارچوب معنایی مکاشفه‌ای می‌پردازد. پایان تاریخ پیشاپیش در رستاخیز عیسی تحقق یافته است. این سخن بر تفسیر پاننبرگ از این واقعه سایه می‌افکند. رستاخیز عیسی رستاخیزی عام

1. "Redemptive Event and History"

2. biased

3. anthropocentric

4. analogy

در پایان زمان را پیش‌بینی می‌کند و آن رستاخیز و انکشاف کامل و نهایی خدا را در تاریخ جلو می‌اندازد. بنابراین، رستاخیز عیسی با انکشاف خدا در مسیح ارتباط اندام‌وار دارد؛ یگانگی مسیح با خدا را اثبات می‌کند و جایز می‌داند که این یگانگی، در فعالیت مذهبی او قبل از عید پاک نیز تکرار شود. بنابراین رستاخیز زیربنای سلسله‌ای از عقاید اساسی مسیح‌شناسانه، از جمله الوهیت مسیح (هر طور که بیان شود) و تجسد، قرار می‌گیرد.

رستاخیز و امید مسیحی

رستاخیز عیسی مسیح در الاهیات مسیحی کارکردهایی دارد. همان‌طور که دیدیم، یکی از نقش‌های اساسی رستاخیز با اعتقاد مسیح‌شناسانه الوهیت مسیح مرتبط است. حتی در عهد جدید، شأن رفیع عیسای ناصری - هر طور که مفهوم‌پردازی شود - به رستاخیز او پیوند داده شده است. با این حال، باید توجه داشت که رستاخیز عیسی در الاهیات مسیحی کارکرد دیگری نیز دارد. این آموزه، امید مسیحی را تثبیت کرده و زیربنای آن را تشکیل می‌دهد. این مسئله هم پیامدهای نجات‌شناختی^۱ و هم آخرت‌شناختی دارد. رستاخیز در سطح نجات‌شناختی، امکان تفسیر مرگ مسیح بر روی صلیب، بر اساس پیروزی خدا بر مرگ و ائتلاف نیروها و قدرت‌های متحد را فراهم می‌سازد (نگاه کنید به ص ۴۱۵-۴۱۸) و در سطح آخرت‌شناختی، مبنای اساسی برای امید مسیحی به زندگی ابدی به دست می‌دهد (نگاه کنید به ص ۵۵۴-۵۵۶). در همین کتاب به بررسی این مؤلفه‌ها خواهیم پرداخت. در این مرحله، قصدمان تنها این است که خواننده را به اهمیت چندوجهی رستاخیز مسیح در الاهیات توجه دهیم.

در فصل حاضر هدف اصلی ما این بود که به مسئله ایمان و تاریخ که در عصر روشنگری مطرح شد بپردازیم. در ادامه بحث روشن خواهد شد که مشاجرات مسیح‌شناسانه در عصر روشنگری و بعد از روشنگری دارای اهمیت اساسی بوده و موجب پدید آمدن مسائل چندینی شده که ظاهراً برای مدتی بحث و جدل در مورد آن ادامه خواهد داشت. به‌طور کلی، بی‌اعتبار شدن جهان‌بینی عصر روشنگری، به عقب‌نشینی از برنامه مسیح‌شناسانه آن و بازگشت به بخش مهمی از دغدغه‌های مسیح‌شناسی کلاسیک انجامیده است. پیدایش پست‌مدرنیته به نحو قابل توجهی خطوط کلی بحث را تغییر داد، خطوطی که امروزه بیشتر

آنها را معلول اشکال کلی تلقی‌های مدرنیسم از تاریخ و عقلانیت می‌دانند. تقریباً همین مطلب را می‌توان در مورد آموزه عمل مسیح گفت که هم‌اکنون به آن می‌پردازیم.

پرسش‌های فصل ۱۲

۱. منظور لسینگ از «خندق رعب‌آور و بزرگ» میان ایمان و تاریخ چه بود؟
۲. در راستای بحث، فرض کنید که عهد جدید درباره واقعیت‌های مربوط به عیسی خطا کرده باشد. چگونه می‌توانیم آن خطا را تصحیح کنیم؟
۳. «جست‌وجوی عیسای تاریخی» چگونه منعکس‌کننده برنامه عصر روشنگری است؟
۴. سهم مارتین کیلر و آلبرت شوایتزر را در ناکامی «جست‌وجوی عیسای تاریخی» ارزیابی کنید؟
۵. اگر روزی استخوان‌های عیسی مسیح در فلسطین یافت شود، از مسیحیت چه چیزی باقی می‌ماند؟

آموزه نجات در مسیح

مسیحیت بر این باور است که زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح، اوضاع را تغییر داده است. مخلوقات، و در رأس آنها بشریت، دستخوش این تغییر و بی‌نظمی شده‌اند. اوضاع آن‌گونه که باید باشد نیست. و در این زمینه باید کاری صورت گیرد. از این رو، همان خدایی که این نظام مخلوق را پدید آورده است، دوباره آن را برقرار کرده و به آن نظم می‌بخشد. آموزه مسیحی گناه به دنبال ارائه تبیینی درباره خطای پیش آمده است، آموزه نجات نیز به بازگرداندن نظام خلقت، و بیشتر از همه بشریت، به رابطه متناسبش با خدا می‌پردازد.

آموزه مسیحی نجات بر عیسی مسیح به عنوان منجی و نجات‌دهنده جهان تأکید دارد. از دیدگاه مسیحیت، مسیح اوضاع را چنان فوق‌العاده و همه‌جانبه تغییر داد که اعمالی که اوضاع را تغییر دادند و اختلافی که آنها به وجود آوردند، نیازمند تبیین‌اند. پیش از این اشاره کردیم که یکی از مضمون‌های خاص برداشت‌های مسیحی درباره اهمیت عیسای ناصری این است که او اساس و مبنای نجات است (ص ۵۲۹). در این فصل قصد داریم برداشت‌های مسیحی راجع به نجات را، هم با توجه به شیوه تلقی عیسای ناصری به عنوان پایه‌گذار این نجات و هم با توجه به شکلی که نجات به خود می‌گیرد، مورد بررسی قرار دهیم.

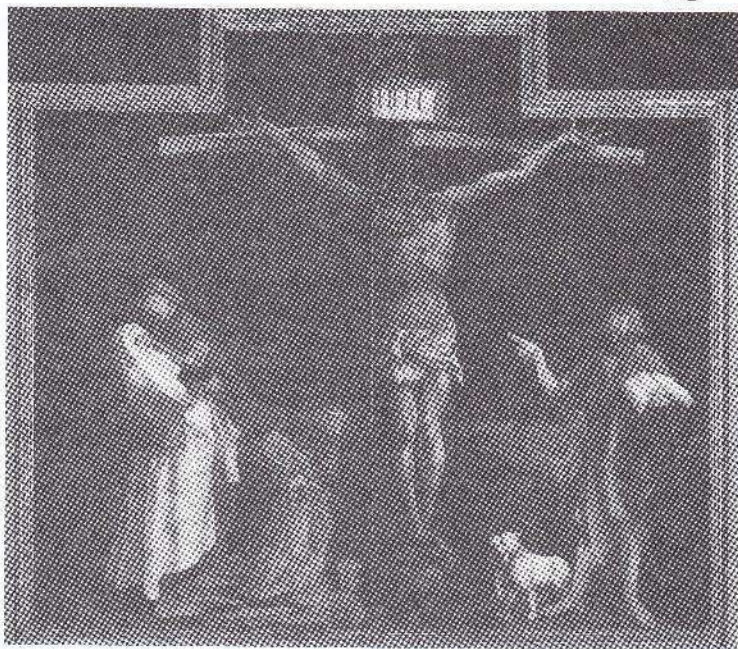
آموزه نجات یکی از جذاب‌ترین و چالش‌انگیزترین حوزه‌های الاهیات محسوب می‌شود، که تنوع عمده رویکردهای عقلانی در سنت مسیحی را نشان می‌دهد. از یک سو، نویسندگانی را می‌بینیم که با بهره‌گیری از قدرت تخیلی فوق‌العاده و بی‌نظیر، مرگ و رستاخیز مسیح را عاملی متحول‌کننده ماهیت بشری و کل جهان تصور می‌کنند، که آنها را دگرگون می‌سازد و به آنها امکان می‌دهد تا در حیات الاهی سهیم شوند. از سوی دیگر نویسندگانی را مشاهده می‌کنیم که جانب احتیاط را رعایت کرده و مایلند تا محکم و استوار در زمینه‌های منطقی و عقلانی بمانند. در اینجا مسیح اغلب به عنوان ارائه‌دهنده الگوی دینی

و اخلاقی بی نظیری توصیف می شود که انسان ها را راهنمایی و ترغیب می کند تا به دنبال یافتن زندگی ایده آل و حرکت به سوی آن باشند.

در دو فصل پیشین مجموعه مباحثی پیرامون هویت عیسی مسیح را بررسی کردیم. همان طور که در ضمن آن بحث اشاره شد، یک پرسش اساسی در مورد هویت عیسی مسیح، با نقش و کارکرد او ارتباط دارد. عیسی چه کرد؟ یا به صورت معنادارتری: عیسی چه می کند؟ میان دو پرسش اساسی زیر رابطه ای اندام وار وجود دارد:

عیسی مسیح کیست؟

عیسی مسیح چه دستاوردی داشت؟



تصویر ۱-۱۳. تالیب اثر ماتیاس گرون والد (Matthias Grunewald) در صومعه قدیس آنتونی در ایزنهایم الزایس (Isenheim Alsace) (حدود ۱۵۱۳) که به بیماران پوستی خدمت می کرد. ملاحظه کنید چگونه عیسی را آبله رو و دارای همان غرضه هایی به تصویر می کشد که افرادی که برای شفای آنها می آید به آن دچار هستند.

هویت و نقش عیسی مسیح را می توان دو روی یک سکه تلقی کرد. رابطه نزدیک میان مسیح شناسی کارکردی^۱ و مسیح شناسی وجودشناختی^۲ (ص ۵۵۸-۵۵۷) نیز باید از این جنبه مورد بررسی قرار گیرد.

رویکردهای مسیحی به مسئله نجات

«نجات»^۱ مفهومی پیچیده است، و لزوماً هیچ مرجع اختصاصاً مسیحی ندارد. این اصطلاح را می‌توان به نحو کاملاً غیر دینی نیز به کار برد؛ برای نمونه، نویسندگان شوروی سابق به‌ویژه در اواخر دهه ۱۹۲۰ بسیار از لنین^۲ به عنوان «نجات‌دهنده»^۳ مردم شوروی، یاد می‌کردند. کودتاهای نظامی در کشورهای آفریقایی طی دهه ۱۹۸۰ اغلب به تشکیل «شوراهای نجات» می‌انجامید که هدف آنها بازگرداندن ثبات سیاسی و اقتصادی بود. نجات می‌تواند مفهومی صرفاً غیر دینی داشته باشد که به آزادی سیاسی یا تلاش همگانی بشر برای کسب آزادی توجه دارد.

اندیشه نجات حتی از لحاظ دینی نیز اندیشه‌ای خاص مسیحیت محسوب نمی‌شود. بسیاری از ادیان جهان - نه همه آنها - مفاهیمی در باب نجات دارند. آنها که قائل به نجات‌اند، از لحاظ نوع برداشت راجع به اینکه نجات چگونه به دست می‌آید و همچنین از نظر شکل یا قالب آن، تفاوت بسیار زیادی با هم دارند. یکی از دشوارترین وظایف پیش روی آنها برای کسانی که در گذشته و در سنت روشنگری آرزومندانه معتقد بودند که «ادیان اساساً با هم اختلافی ندارند»، اثبات این مطلب بوده است که در میان ادیان، به‌رغم همه اختلاف‌های آشکار در خصوص این دو سؤال، وحدتی زیربنایی وجود دارد. به‌طور کلی، تصور می‌شود که این تلاش و پیگیری، به علت تنوع شگفت‌آور پدیده‌های مورد بحث به جایی نرسیده است.

اگر تصور شود که اصطلاح «نجات» به معنای «برخی فواید و مزایا است که به اعضای یک جامعه، خواه به‌طور فردی و خواه به‌طور جمعی، اعطا می‌شود یا خودشان آن را به دست می‌آورند» پس در همه ادیان «نجات» وجود دارد. اما این تعریف چنان کلی است که فاقد ارزش مهم الاهیاتی است: تمام ادیان - و نیز نظریه‌های سیاسی مانند مارکسیسم و مکاتب روان‌درمانی از جمله روان‌درمانی راجری^۴ - را می‌توان به حق «معطوف به نجات» دانست، از این حیث که هر یک چیزی را به پیروان خود وعده می‌دهند، اما نتیجه این سخن آن نیست که همه ادیان «نجات» یکسانی را نوید می‌دهند.

احترام به انسجام و یکپارچگی ادیان جهان ایجاب می‌کند که نوع متمایزی از برداشت یک دین راجع به نجات (شامل اساس و مبنای آن، نحوه انتقال و اختصاص آن و هویت ذاتی

1. salvation

2. Lenin

3. savior

4. Rogerian therapy

آن) نیز مورد احترام قرار بگیرد. بنابراین، توجه به ویژگی‌های متمایز هر یک از ادیان در نوع «نجاتی» که ارائه می‌دهند، بسیار حائز اهمیت است. آیین بودا سبک خاصی از «نجات» را نوید می‌دهد، و مسیحیت سبک دیگری را. این اختلافات بیان‌کننده این واقعیت ساده است که مسیحیت غیر از آیین بوداست. بنابراین لازم است این اختلافات را در نظر داشته باشیم و به آنها احترام بگذاریم و در برابر این وسوسه‌های همیشگی مقاومت کنیم که همه آنها باید به قالبی یکسان دربیایند.

بنابراین، اهمیت دادن به اندیشه نجات در مسیحیت به هیچ‌وجه ویژگی متمایز یا منحصربه‌فرد آن محسوب نمی‌شود. تمایز رویکرد مسیحی در مسئله نجات در دو چیز است: نخست، اینکه نجات بر پایه زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح قرار دارد؛ و دوم، اینکه شکل خاص نجات در سنت مسیحی را خود مسیح پایه‌ریزی کرده است. این اندیشه‌ها پیچیده‌اند و بنابراین قبل از ادامه بحث، باید آنها را بیشتر توضیح دهیم.

نجات با عیسی مسیح گره خورده است

نخست این‌طور برداشت می‌شود که نجات - آن‌گونه که پس از این تعریف می‌شود - با زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح پیوند دارد. وجود چنین پیوندی، از ویژگی‌های الاهیات مسیحی طی قرون مختلف بوده است. در آثار و نوشته‌های اخیر الاهیاتی، بحث بسیار مهمی راجع به این مسئله مطرح درگرفته است که آیا صلیب امری مقوم^۱ است یا روشنگر^۲. مارتین کیلر،^۳ الاهی‌دان مشهور آلمانی، در کتاب آموزه آشتی^۴ (۱۸۹۸)، سؤال زیر را در مورد نظریه‌های مربوط به کفاره مطرح کرد: «آیا مسیح برخی بینش‌های مربوط به وضعیتی ناپایدار را آشکار کرد - یا اینکه موقعیت جدیدی پدید آورد؟». با این سؤال به بخش اصلی موضوع نجات‌شناسی می‌رسیم: آیا صلیب مسیح با شکل دادن به مفهومی که تاکنون به صورت مبهم وجود داشت، صرفاً اراده نجات‌بخش خدا را نشان می‌دهد؟ یا اینکه اصلاً چنین نجاتی را امکان‌پذیر می‌سازد؟ آیا مفهوم صلیب نشان‌دهنده است یا پدیدآورنده؟

رویکرد دوم، مشخصه قسمت عمده الاهیات سنتی مسیحی بوده است. بر این پایه، مسیح کسی است که به چیزی دست یافت که می‌تواند موقعیت جدیدی پدید آورد. رهایی

1. constitutive

2. illustrative

3. Martin Kahler

4. Doctrine of Reconciliation

نتیجه مستقیم و بی‌واسطه زندگی، مرگ و رستاخیز است. البته بحث زیادی بر سر این موضوع بوده که چگونه مسیح چنین موقعیت جدیدی را ایجاد کرد. به عنوان مثال، ایرنایوس،^۱ اندیشه «جمع‌بندی و تلخیص»^۲ را مطرح کرد؛ یعنی «مرور و اصلاح دوباره»^۳ همه حوادث تاریخی که در آنها بشر مسیرش را گم کرده بود. از این رو، مسیح تاریخچه زندگی آدم^۴ را «خلاصه کرد»، شکست‌های آدم را جبران کرد و بدین وسیله، هبوط بشر را بی‌اثر کرد.

هنگامی که [مسیح] تجسد یافت و موجودی انسانی شد، تاریخچه طولانی زندگی بشر را در خویش خلاصه کرد،^۵ نجات را برای ما به ارمغان آورد، زیرا آنچه را در آدم از دست داده بودیم، یعنی به صورت و شبیه خدا بودن، را دوباره در عیسی مسیح به دست آوردیم.

با این حال، رویکرد اول مشخصه بیشتر آثاری است که از عصر روشنگری الهام گرفته است و در آن صلیب نمادی تاریخی از حقیقتی ازلی است. مسیح، موقعیت جدیدی را ایجاد نمی‌کند، بلکه آنچه را واقعاً درست است، آشکار می‌کند، حتی اگر بشر به‌طور کامل از آن آگاه نبوده باشد. جان مک‌کواری^۶ در کتاب اصول الاهیات مسیحی^۷ (۱۹۶۶)، با قاطعیت از این رویکرد دفاع می‌کند:

این‌طور نیست که خدا در زمانی معین، عمل آشتی را به سایر فعالیت‌هایش اضافه کرده باشد؛ نیز چنین نیست که بتوانیم برای آغاز اقدام او به آشتی، زمان خاصی را تعیین کنیم. واقعیت این است که در زمانی مشخص، فعالیتی که همواره وجود داشته تفسیری تازه و تعیین‌کننده یافته است؛ تفسیر از فعالیتی که در قدمت با آفرینش برابر بود.

موریس اف. وبلز،^۸ الاهی‌دان اهل آکسفورد، نیز رویکرد مشابهی دارد. وی در کتاب بازسازی تعلیم مسیحی^۹ (۱۹۷۴) معتقد است که عبارت حادثه مسیح،^{۱۰} «به نوعی نشانه‌ای است از آنچه در مورد ماهیت ازلی خدا حقیقت دارد». چنین تصور می‌شود که مسیح آشکارکننده

1. Irenaeus

3. going over again

5. in *Seipso Recapitulavit*7. *Principles of Christian Theology*9. *Remaking of Christian Doctrine*

2. recapitulation

4. Adam

6. John Macquarrie

8. Maurice F. Wiles

10. christ-event

اراده نجات بخش خداست و نه پدیدآورنده آن اراده نجات بخش. آمدن مسیح تجلی و اثبات آشکار اراده نجات بخش خداست.

اما دیگران به شدت با این رویکرد مخالفت کرده اند. کولین گانتون^۱ (۱۹۴۱-۲۰۰۳) الهی دان ساکن لندن، در کتاب واقعیت یافتن کفار^۲ (۱۹۸۸) بر این اعتقاد است که رویکردهای غیر سازنده به کفار، خطر گرفتار شدن در آموزه های مثال گرا^۳ و ذهنی گرا در باب نجات را به همراه خواهد داشت. به اعتقاد او، باید بگوییم که مسیح صرفاً چیز مهمی را برای ما مکشوف می سازد، بلکه همچنین چیز مهمی را برای ما به دست می آورد - چیزی که بدون آن، نجات ناشدنی است. گانتون با طرح این سؤال که آیا «شر واقعی جهان، به صورت هستی شناختی با زندگی، مرگ و رستائیز عیسی مواجه بود و در آنها از میان رفت»، چنین استدلال می کند که باید به یک معنایی مسیح را «جایگزین خود بدانیم»: او برای ما کاری می کند که خودمان از آن ناتوانیم. با رد کردن این عقیده، در دام نوعی برداشت صرفاً انتزاعی از نجات می افتیم.

رویکرد گانتون می تواند مشخصه اکثر بحث های مسیحی پیش از عصر روشنگری در باب اساس و مبنای نجات تلقی شود و بیان کننده این اعتقاد اساسی است که در مسیح چیزی تازه اتفاق افتاده است که روش جدیدی از زندگی را امکان پذیر و قابل دسترس می سازد. از این رویکرد هنوز هم در میان پروتستان های انجیلی جدید به جد طرفداری می شود و بر سرودهای مذهبی و همچنین آیین نیایش کلیسای مسیحی تأثیری عمیق و ماندگار بر جای گذاشته است.

نجات به دست عیسی مسیح شکل می گیرد

علاوه بر این تأکید خاص مسیحی که نجات با عیسی مسیح گره خورده است، می توان اعتقاد مسیح شناختی دیگری را نیز مشاهده کرد: نجات به وسیله مسیح شکل می گیرد. به عبارت دیگر، عیسی مسیح نمونه یا الگویی از زندگی نجات یافته ارائه می کند. اگرچه سنت مسیحی با این اندیشه کاملاً مخالف است که اقتدا به مسیح به خودی خود، یا همان زندگی مسیحی است یا بدان می انجامد، اما همچنان این اتفاق نظر گسترده وجود دارد که مسیح به نوعی به آن زندگی، شکل یا تعیین می بخشد.

1. Colin Gunton

2. *Actuality of Atonement*

3. exemplarist

این اندیشه که تقلید ظاهری صرف از مسیح موجب شکل‌گیری حیات مسیحی می‌شود، به‌طور کلی اندیشه‌ای پلاگیوسی^۱ تلقی می‌شود (نگاه کنید به ص ۱۸-۲۰). رویکرد اصلی مسیحیت به این باور بوده است که حیات مسیحی از طریق مسیح امکان‌پذیر می‌شود. در عین حال، دو روش نسبتاً متفاوت پذیرفته شده است که براساس آن، زندگی مسیحی را او «شکل می‌دهد». ما این دو دیدگاه را به شرح زیر توضیح می‌دهیم:

۱. زندگی مسیحی عبارت است از سعی پیوسته مؤمنان برای اقتدا به مسیح. فرد مؤمن با مسیحی شدن او را نمونه رابطه ایده‌ال و مطلوب با خدا و سایر افراد بشر تلقی می‌کند و تلاش می‌کند تا از این رابطه الگو بگیرد. شاید بهترین نمونه این رویکرد، آثار برخی از نویسندگان معنویت‌گرای اواخر قرون وسطا، به‌ویژه در اوضاع و احوال رهبانی، مانند اثر مشهور تیشه به مسیح^۲ نوشته توماس آ. کمپیس،^۳ از نویسندگان قرون وسطایی، دیده می‌شود. این رویکرد، همچنین بر وظیفه انسان برای هماهنگ کردن زندگی خود با الگو و نمونه ارائه شده از سوی مسیح تأکید دارد.

۲. حیات مسیحی عبارت است از فرآیند «مطابقت داشتن با مسیح»^۴ که در آن جنبه‌های ظاهری زندگی مؤمن بر اثر رابطه درونی با مسیح، که از طریق ایمان تثبیت شده، دگرگون می‌شود. این رویکرد، مشخصه نویسندگانی مانند لوتر و کالون است و بر پایه این اندیشه قرار گرفته است که خدا از طریق فرآیند تجدید حیات و تولد دوباره، که به وسیله روح القدس پدید می‌آورد، مؤمن را به شباهت مسیح درمی‌آورد.

بعد آخرت‌شناختی نجات

آخرین موضوعی که در ابتدای این مرحله باید بدان توجه کرد، مربوط به ترتیب زمانی وقوع نجات است. آیا نجات چیزی است که قبلاً برای فرد مؤمن اتفاق افتاده است؟ آیا چیزی است که در حال وقوع است؟ آیا جنبه آخرت‌شناسانه‌ای برای آن وجود دارد - به عبارت دیگر، آیا باید منتظر رخدادی دیگر بود؟ تنها پاسخی که براساس عهد جدید می‌توان به این سؤالات داد این است که نجات به گذشته، حال و آینده ربط دارد. این مسئله را با در نظر گرفتن اظهارات پولس در مورد آمرزیدگی و موضوعات مرتبط با آن، می‌توان توضیح داد.

1. Pelagian

2. *Imitation of Christ*

3. Thomas A. Kempis

4. being conformed to Christ

در بررسی دیدگاه پولس، شاید وسوسه شویم که رویکردی ساده‌انگارانه در مورد مسئله مطرح شده در باب ترتیب زمانی، در پیش گیریم. به عنوان مثال، هر کسی می‌تواند تلاش کند تا آمرزیدگی، تقدیس^۱ و نجات را مانند نمونه زیر در چارچوبی منظم از گذشته-حال-آینده تنظیم نماید:

۱. آمرزیدگی: رویدادی در گذشته، همراه با اشاره‌های ضمنی به زمان حال (تقدیس).
۲. تقدیس: رویدادی در زمان حال، بر پایه رویدادی در گذشته (آمرزیدگی)، که اشاره‌های ضمنی نیز به آینده دارد (نجات).
۳. نجات: واقعه‌ای در زمان آینده، که در رویداد آمرزیدگی مربوط به گذشته و نیز رویداد تقدیس مربوط به زمان حال پیش‌بینی شده و تا اندازه‌ای به تجربه درآمده و بر آنها استوار است.

اما بی‌تردید این رویکرد چندان کافی نیست. آمرزیدگی هم اشاره به آینده دارد و هم گذشته (رومیان ۲: ۱۳؛ ۸: ۳۳؛ غلاطیان ۵: ۴-۵)، و به نظر می‌رسد که با آغاز زندگی مسیحی و همچنین با کمال نهایی آن در ارتباط است. تقدیس نیز به همان ترتیب، هم می‌تواند به رویدادی در گذشته ربط داشته باشد (اول قرن‌تین ۶: ۱۱) و هم واقعه‌ای در آینده (اول تسالونیکیان ۵: ۲۳). و نجات مفهومی فوق‌العاده پیچیده است که نه تنها رویدادی مربوط به آینده را در بر می‌گیرد؛ بلکه چیزی که در گذشته اتفاق افتاده (رومیان ۸: ۲۴؛ اول قرن‌تین ۱۵: ۲) یا حتی آنچه را اکنون در حال وقوع است، نیز شامل می‌شود (اول قرن‌تین ۱: ۱۸).

از دیدگاه پولس، آمرزیدگی هم اشاره به آغاز زندگی ایمانی است و هم به کمال نهایی آن. آمرزیدگی مفهومی پیچیده و فراگیر است که به واسطه آن، حکم قضاوت نهایی پیش‌بینی می‌شود (رومیان ۸: ۳۰-۳۴)، و پیشاپیش حکم تبرئه نهایی نیز اعلام می‌گردد. از این رو، زندگی مسیحی توأم با آمرزیدگی کنونی مؤمن، پیشاپیش نویددهنده رهایی از خشم و غضب آینده و همچنین اطمینان به حکم تبرئه نهایی آخرت‌شناسانه موجود می‌باشد (رومیان ۵: ۹-۱۰).

بنابراین، هنگام پرداختن به تلقی مسیحیان از نجات باید توجه داشته باشیم که این مسئله همه اصول و ویژگی‌های مربوط به گذشته، حال و آینده را در بر می‌گیرد. نجات تنها انتظاری در آینده و یا صرفاً توفیقی در گذشته نیست، بلکه رویدادی است در گذشته که پایه نجات را

مستحکم می‌کند؛ همچنین اطمینان و اعتمادی است موجود، مبنی بر اینکه چیزی اتفاق افتاده که به واسطه آن، رابطه مؤمن با خدا و با دیگران متحول می‌شود؛ و نیز توفیقی است که هم به لحاظ تغییر و تحول فردی و هم کمال آمال و آرزوهای مؤمن در اورشلیم جدید باید حاصل شود. یا به عبارت ساده‌تر: تصور مسیحیان از نجات، مستلزم این مطلب است که چیزی در گذشته اتفاق افتاده، چیزی اکنون در حال وقوع است، و چیزی در آینده در مورد مؤمنان اتفاق خواهد افتاد.

مبانی نجات: صلیب مسیح

اصطلاح «نظریه کفاره»^۱ در الاهیات انگلیسی زبان‌ها، به عنوان اصطلاحی برای بیان «شیوه درک اعمال مسیح» رواج یافته است. این اصطلاح، به‌ویژه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی بسیار استفاده می‌شد. با وجود این، امروزه مدارک و شواهد بسیار زیادی وجود دارد مبنی بر اینکه بسیاری از نویسندگان مسیحی امروزی، با هر دیدگاه الاهیاتی، این اصطلاح را اصطلاحی دشوار و بی‌فایده دانسته‌اند. به همین دلیل در این کتاب از به‌کارگیری این اصطلاح اجتناب کرده‌ایم. اصطلاح «نجات‌شناسی» (برگرفته از واژه یونانی *soteria*، به معنی «نجات»)، به‌طور قابل توجهی برای آنچه طبق سنت، «نظریه‌های کفاره» یا «عمل مسیح» نامیده می‌شد، به کار می‌رود. نجات‌شناسی شامل دو مبحث عمده الاهیاتی است: مسئله چگونگی امکان نجات و به‌ویژه کیفیت ارتباط آن با تاریخ عیسی مسیح؛ و مسئله چگونگی فهم خود «نجات». این مسائل، موضوع اصلی بحث‌های عمیق و جدی در طول تاریخ مسیحی، به‌ویژه در دوره مدرن، بوده است.

بحث بر سر مفهوم صلیب و رستاخیز مسیح، به بهترین وجه، حول چهار مقوله یا تصویر تعیین‌کننده اصلی دسته‌بندی شده است. در اینجا باید تأکید کرد که این چهار مقوله با یکدیگر متناقض نیستند و چه‌بسا با نویسندگانی مواجه شویم که رویکردهایی را پذیرفته‌اند که این رویکردها عناصری را شامل هست که به بیش از یکی از این مقوله‌ها تعلق دارد. در واقع، می‌توان گفت که دیدگاه اکثر نویسندگان در این باب را نمی‌توان بدون مخدوش کردن اندیشه‌هایشان، به مقوله‌ای خاص تنزل داد یا بدان محدود کرد.

صلیب به مثابه نوعی قربانی

عهد جدید، با بهره‌گیری از تصویرپردازی و امید و آرزوهای مطرح در عهد عتیق، مرگ مسیح بر صلیب را نوعی قربانی معرفی می‌کند. این رویکرد که به‌ویژه با «رساله پولس به عبرانیان»، همبسته است، قربانی مسیح را یک قربانی مؤثر و کامل معرفی می‌کند که به واسطه آن، چیزی را محقق کند که قربانی‌های عهد عتیق به جای انجام و تحقق، تنها قادر به سخن گفتن در مورد آن بودند. پولس به‌ویژه با استفاده از واژه یونانی hilasterion (رومیان ۳: ۲۵)، از مرگ مسیح به عنوان قربانی شدن یاد می‌کند.

این اندیشه، پس از آن در سنت مسیحی گسترش پیدا کرد. واسطه باید خود را قربانی کند تا انسان دوباره به سوی خدا بازگردانده شود؛ بدون این قربانی، چنین بازگشتی، محال و ناممکن است. آتاناسیوس^۱ معتقد است که قربانی مسیح، از چند جهت بالاتر و برتر از قربانی‌هایی بود که در عهد عتیق ضرورت داشت:

مسیح یک قربانی تقدیم کرد که قابل اعتماد، دارای تأثیر پایدار و ماهیت آن دائمی و پایان‌ناپذیر است. قربانی‌هایی که طبق شریعت تقدیم می‌شد، قابل اعتماد نبودند؛ زیرا هر روز باید تکرار می‌شد، و افزون بر این نیاز به تطهیر و پاک‌سازی داشت. در مقابل، قربانی منجی ما، تنها یک‌بار چنین شد و به‌طور کامل نیز انجام شد. بنابراین، می‌توان برای همیشه به آن اعتماد کرد.

آتاناسیوس در کتاب *Epistolae Festales* (نامه‌های عید)،^۲ که هر ساله به مناسبت مراسم جشن عید پاک^۳ نوشته می‌شد، این مطلب بسط و توسعه بیشتری یافته است. آتاناسیوس از این نامه‌ها به منظور شرح و توضیح برداشت مسیحیان در مورد قربانی شدن مسیح بر روی صلیب استفاده می‌کرد. آتاناسیوس در نامه عید هفتم (نوشته شده در ۳۳۵)، اندیشه قربانی شدن مسیح را برخسب قربانی کردن بره عید فصح مورد بررسی قرار داده است:

[مسیح] که به واقع از خدای پدر به وجود آمد، به خاطر ما در قالب انسان، تجسد یافت تا بتواند خودش را به جای ما به پدر تقدیم کند، و با تقدیم و قربانی کردن خودش ما را رهایی دهد.[...] او همان کسی است که پیش از این نیز در هیئت بره‌ای قربانی می‌شد و آن بره نشانه و نمودی از او بود. اما بعد، به خاطر ما کشته شد. «زیرا بره فصح ما که همانا مسیح است، ذبح شده است» (اول قرنتیان ۵: ۷).

1. Athanasius

2. Festal Letters

3. Feast of Easter

آگوستین معتقد است که مسیح «قربانی گناه شد، او خودش را چون یک قربانی کامل بر روی صلیبی از رنج و مصیبت، تقدیم کرد». آگوستین در کتاب شهر خدا^۱ با تعریفی دقیق و بسیار تأثیرگذار از قربانی، روشنی تازه‌ای بر بحث مربوط به ماهیت قربانی مسیح افکند: «در هر عملی که هدف آن متحد نمودن ما با خدا به واسطه مشارکتی مقدس است، یک قربانی حقیقی لازم است». طبق این تعریف، آگوستین بدون هیچ مشکلی می‌تواند مرگ مسیح را قربانی بداند: «با مرگ مسیح، که در واقع تنها و حقیقی‌ترین قربانی بود که به خاطر ما تقدیم شد، تمام جرم‌هایی که نیروها و قدرت‌ها، طبق قانون ما را ملزم به پرداخت جریمه برای آنها کرده بودند، زدوده شد، منسوخ شد و از بین رفت». در این قربانی، مسیح هم قربانی بود و هم کاهن؛ او خودش را به عنوان قربانی تقدیم کرد: «او به خاطر گناهان ما قربانی داد. آن قربانی را باید کجا پیدا می‌کرد، قربانی پاک و خالصی که بتواند به خدا تقدیم کند؟ او خودش را قربانی کرد، زیرا نتوانست قربانی دیگری پیدا کند».

این تلقی از قربانی مسیح، در دوره قرون وسطا از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار بود، و بر برداشت‌های غربیان در مورد مرگ مسیح نیز تأثیر گذاشت. با توجه به اهمیت دیدگاه‌های آگوستین، در اینجا متنی را از وی به‌طور کامل نقل می‌کنیم که اغلب آن را مختصرترین بیان طرز تفکرات وی در این موضوع می‌دانند:

بنابراین، واسطه حقیقی «صورت غلام را پذیرفت» و بدین‌سان «واسطه میان خدا و انسان شد، یعنی شخص عیسی مسیح» (اول تیموتاؤس ۲: ۵)، او در «صورت خدا» (فیلیپیان ۲: ۸-۶)، و هماهنگ با خدای پدر که خدایی یگانه است، قربانی می‌پذیرفت. اما اکنون در «مقام غلامی» تصمیم گرفت تا به جای اینکه قربانی بپذیرد، خودش قربانی شود، تا مانع از این طرز تفکر شود که این قربانی باید به موجودی بشری تقدیم شود. بنابراین او هم کاهن است که خودش قربانی می‌کند و هم خود قربانی است.

هیو^۲ اهل سن ویکتور که در اوایل قرن دوازدهم میلادی به کار نوشتن مشغول بود، انگاره «قربانی» را در توضیح و تبیین منطقی کارکردهای مرگ مسیح بر صلیب، مفید می‌داند. مسیح می‌توانست یک فدییه مؤثر برای گناه بشر باشد، زیرا او می‌توانست ماهیت گناه‌آلود و هبوط‌کرده ما را در محضر خدا حاضر کند:

او از سرشت ما یک قربانی برای سرشت ما در نظر گرفت، به طوری که تمام قربانی‌هایی که ارائه شده بودند، چه بسا نتیجه آن قربانی ما از ماست. او این کار را انجام داد، بنابراین آن رهایی اعطا شده به علت نشت گرفتن از آنچه به ما تعلق داشت، احتمالاً با ما ارتباط داشته است. اگر به واسطه ایمان به این نجات‌دهنده که با جسم و بدنش به دوستی ما درآمده، ببینیم، حقیقتاً در این رهایی سهیم می‌شویم. از این رو، تأثیر فدیة مسیح به انسان بودن و نیز الوهیت او بستگی داشت.

تقدیم فدیة وار مسیح بر صلیب به ویژه با یک جنبه از «مقام سه گانه مسیح»^۱ ارتباط دارد. براساس این گونه شناسی،^۲ که به اواسط قرن شانزدهم میلادی برمی‌گردد، عمل مسیح می‌تواند در این سه «مقام»^۳ خلاصه شود: نبوت (که از طریق آن، مسیح اراده و خواست خدا را اعلام می‌کند)؛ کاهنی (که به واسطه آن، او برای گناه قربانی می‌کند)؛ و پادشاهی (که به واسطه آن، با قدرت بر قومش حکومت می‌کند).

این برداشت در مورد مقام سه گانه مسیح، در قرن هفدهم میلادی تدوین یافت، و در آثار الاهی‌دانان پروتستان این دوره به طور کامل تبیین و توجیه شد. فرانسوا تورئینی،^۴ (۱۶۲۳-۱۶۸۷) الاهی‌دان مشهور اهل جینیوا در قرن هفدهم میلادی و مفسر برجسته سنت اصلاح شده، این برداشت را در متنی که در سال ۱۶۷۹ در اصل به زبان لاتینی منتشر شد، به صورت کامل تری توضیح داده است.

این مقام واسطه بودن مسیح، در میان سه کارکرد اصلی وی توزیع شده است که هر یک از بخش‌های آن عبارت است از: مقام نبوت، کهنات و پادشاهی [...]. بیچارگی و بدبختی سه گانه بشر (یعنی جهل، تقصیر و بندگی گناه) که در اثر گناه به وجود می‌آید، این مقام‌های سه گانه را ضروری می‌سازد. جهل به وسیله مقام نبوت، تقصیر از طریق مقام کهنات و بندگی گناه نیز به واسطه مقام پادشاهی از بین می‌رود. نور نبوت تاریکی جهل را از بین می‌برد؛ شایستگی کاهن تقصیر و خطا را زایل می‌کند و صلح را برای ما به ارمغان می‌آورد؛ و اقتدار پادشاه نیز بندگی گناه و مرگ را از بین می‌برد. نبی خدا را به ما نشان می‌دهد؛ کاهن ما را به سوی خدا رهنمون می‌شود؛ و پادشاه ما را با خدا پیوند می‌دهد و ما را با او جلال می‌دهد. نبی از طریق قدرت روشنگری، ذهن ما را روشن می‌کند؛ کاهن با استفاده از روحیه تسلی،

1. munus triplex christi

2. typology

3. office

4. Francois Turretini

به قلب و روح آرامش می‌بخشد؛ و پادشاه با توجه به روح تقدیس، بر تمایلات سرکش غلبه می‌کند.

پذیرش اجمالی این نظام رده‌بندی در آیین پروتستان در اواخر قرون شانزدهم و هفدهم میلادی به یک تلقی فدیهای از مرگ مسیح منجر شد که در بحث نجات‌شناسی پروتستانی، اهمیت بسیاری دارد. برای مثال، جان پیرسون،^۱ در کتاب شرحی بر اصول اعتقادات^۲ (۱۶۵۹) بر لزوم قربانی مسیح برای رهایی سخت تأکید داشت و این مسئله را به‌ویژه با مقام کهنات مسیح در ارتباط می‌دانست.

رهایی یا نجاتی که مسیح قرار بود به ارمغان آورد، عبارت است از نجات یک گناهکار از وضعیت گناه و مرگ ابدی به وضعیت عادل‌شمردگی و زندگی ابدی. رهایی از بند گناه، بدون قربانی مناسب محقق نمی‌شود. بنابراین حضور کاهن ضرورت داشت.

اما، از عصر روشنگری، تغییر نامحسوسی در مفهوم این اصطلاح به وجود آمد. بسط استعاری معنا بر معنای اصلی تقدّم یافته است. این اصطلاح در اصل به تقدیم حیوانات ذبح شده به عنوان عمل دینی خاص اشاره دارد، اما رفته‌رفته به معنای اقدام قهرمانانه یا ارزشمند، به‌ویژه از جان‌گذشتگی افراد، بدون هیچ اشاره یا انتظار خارق‌العاده‌ای به کار رفت.

این روند در کتاب عقلانی بودن مسیحیت^۳ (۱۶۹۵) اثر جان لاک،^۴ بسط و گسترش یافت. لاک معتقد است که تنها رکن ایمانی مورد نیاز مسیحیان، اعتقاد داشتن به مسیح بودن مسیح است؛ و [بدین ترتیب] این اندیشه، که او قربانی گناه است، کاملاً کنار گذاشته شد. «ایمان، مستلزم این اعتقاد است که عیسی همان مسیح بود؛ مسح شده و تدهین یافته‌ای که خدا به جهانیان وعده داده بود[...]. من به خاطر نمی‌آورم که مسیح در جایی خود را کاهن خوانده باشد، یا چیزی را بیان کرده باشد که پیوندی با مقام کهناتش داشته باشد».

توماس چاپ^۵ (۱۶۷۹-۱۷۴۷)، الهی‌دان طبیعی، به‌ویژه در کتاب بازپس‌گیری انجیل حقیقی در مورد عیسی مسیح^۶ (۱۷۳۹) این بحث و گفت‌وگوها را بیشتر گسترش داد. چاپ با

1. John Pearson

3. Reasonableness of Christianity

5. Thomas Chubb

2. Exposition of the Creed

4. John Locke

6. True Gospel of Jesus Christ Vindicated

اعتقاد به اینکه دین حقیقی عقل همان است که با قاعده ابدی حق و حقیقت انطباق دارد، می‌گوید که اندیشه قربانی دانستن مرگ مسیح، از نگرانی‌ها و دغدغه‌های مدافعه‌گرایانه نویسندگان اولیه انگلیسی برآمده است، که آنان را ناگزیر کرد که این دین عقل را با آیین یهودیان هماهنگ کنند: «همان‌طور که یهودیان معبد، مذبح، کاهن اعظم، قربانی‌های مخصوص به خود و نظایر اینها را داشتند، رسولان نیز برای اینکه مسیحیت از یهودیت عقب نماند، چیزهایی را در مسیحیت یافتند که با استفاده از صنایع ادبی بدان اسامی خوانده شدند». همزمان با ظهور سنت عصر روشنگری، چاب این طرز تفکر را ادعایی بی‌پایه و اساس دانست و رد کرد. «تمایل خدا برای نشان دادن رحمت و بخشش خود» [...] تماماً از مهربانی یا بخشندگی ذاتی او ناشی می‌شود نه از هیچ منبع خارجی دیگر، خواه آن چیز مرگ عیسی مسیح باشد، خواه چیزهای دیگر».

حتی جوزف باتلر،^۱ نویسنده مشهور انگلیسی و منتقد دئیسم، در کتاب تمثیل دین^۲ (۱۷۳۶)، در بازگرداندن مفهوم قربانی به وضع اول خود، با مشکل مواجه شد، زیرا روح حاکم بر این عصر به شدت عقل‌گرا بود. وی برای تأیید اینکه مرگ مسیح جنبه قربانی داشت، خود را ناگزیر از این می‌دید که:

[مرگ مسیح] چگونه و با چه شیوه خاصی این همه اهمیت یافته است، هیچ‌کس نکوشیده این مسئله را توضیح دهد؛ اما چیزی مبنی بر اینکه کتاب مقدس آن را توضیح داده باشد، نیز نیافتم. به نظر می‌رسد راجع به اینکه چرا گذشتگان ما اعتقاد داشتند که باید کفارها پرداخت شود، یعنی همان بخشودگی که از طریق قربانی به دست می‌آید، چیزی نمی‌دانیم.

هوراس بوشنل^۳ در کتاب خود، قربانی نیابتی^۴ (۱۸۶۶)، همین نگرش را در الاهیات انگلیسی-آمریکایی آن دوره، البته به گونه‌ای سازنده‌تر، بیان می‌کند. مسیح با رنج و درد خود، احساس گناه را در ما بیدار کرد. قربانی نیابتی او اثبات‌کننده این حقیقت است که خدا از بدی و شر در ما رنج می‌برد. شاید به نظر رسد که بوشنل با بیان «جاذبه‌های ظریف قربانی»^۵ خودش را با برداشت‌های کاملاً الگوگرایانه^۶ در مورد مرگ مسیح همسو نموده است؛ اما بوشنل مطمئن است که عناصری عینی در کفاره وجود دارد. مرگ مسیح خدا را

1. Joseph Butler

2. *Analogy of Religion*

3. Horace Bushnell

4. *Vicarious Sacrifice*

5. tender appeals of sacrifice

6. exemplarist

متأثر می‌کند و بیانگر اوست. بوشنل پیش‌بینی‌های قوی و محکمی راجع به رنج خدا مطرح کرد که بعدها در الاهیات مورد توجه قرار گرفت:

هر آنچه راجع به قربانی شدن نیابتی مسیح می‌گوییم یا باور می‌کنیم یا اعتقاد داریم، باید راجع به خدا هم قبول داشته باشیم. الوهیت کامل در این است، و از ازل نیز در همین بوده است [...] صلیبی در وجود خدا هست؛ آن هم پیش از آنکه آن چوب بر روی تپه دیده شود [...] گویی صلیبی نامرئی وجود داشته که از گذشته‌های دور بر روی تپه کشف نشده آن قرار داشته است.

استفاده از تصویر قربانی، از سال ۱۹۴۵، به‌ویژه در الاهیات آلمانی زبان به‌طور قابل توجهی کاهش یافته است. دلیل این امر به احتمال زیاد، پایین آوردن ارزش بلاغی این واژه در محافل غیر دینی، به‌ویژه در اوضاع و احوال اضطراری ملی، است. استفاده غیر مذهبی از تصویر قربانی که اغلب در حد شعارسازی انحطاط یافته است، به‌طور گسترده‌ای موجب بی‌اعتبار شدن این واژه و همچنین مفهوم آن شده است. کاربرد فراوان عباراتی نظیر «او زندگی خودش را برای پادشاه و کشورش فدا کرد»، در بریتانیا طی جنگ جهانی اول، و همچنین استفاده بیش از حد آدولف هیتلر^۱ از تصویر قربانی برای توجیه مشکلات اقتصادی و همچنین عدم آزادی‌های فردی به بهای نهضت بیداری ملی آلمان در اواخر دهه ۱۹۳۰ کافی بود تا این واژه با توجه به تداعی مفاهیم منفی آن، تقریباً در بسیاری از تعالیم و موعظه‌های مسیحی، غیر قابل استفاده اعلام شود. اما این مفهوم همچنان در الاهیات آیینی مدرن کاتولیک رم دارای اهمیت است، و باز همچنان آیین عشاء ربانی نوعی قربانی تلقی می‌شود و این مفهوم، منبع ارزشمندی از تصویرپردازی الاهیاتی به حساب می‌آید.

صلیب به مثابه یک پیروزی

عهد جدید و کلیسای اولیه بر پیروزی مسیح بر گناه، مرگ، و شیطان از طریق صلیب و رستاخیز خود تأکید فراوانی داشته است (نگاه کنید به ص ۴۶۵-۴۶۷). این مفهوم پیروزی که از نظر مراسم نیایشی اغلب با مراسم و جشن‌های شرقی پیوند دارد، تا پیش از جنبش روشنگری در سنت الاهیات مسیحی غرب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. مضمون «مسیح پیروز»^۲ مجموعه‌ای از موضوعات مرتبط را گرد هم آورده که کانون آن اندیشه

1. Adolf Hitler

2. Christus victor = Christ the victor

پیروزی حتمی بر نیروهای شر و ستم بود. به عبارتی، این مضمون نوعی «نظریه کفاره» محسوب نمی‌شود. بلکه بیشتر نمادی از اعتقاد به اختلافاتی است که مرگ و رستاخیز مسیح به وجود آورده است. این مضمون ممکن است پیش‌درآمد یا پایه و اساس نظریه‌ای درباره کفاره باشد - اما خودش به تنهایی نظریه نیست.

تصویر مرگ مسیح به عنوان فدیة نزد نویسندگان آباء یونانی مانند ایرنایوس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. پیش از این در بحث مربوط به نقش الاهیانی تمثیل‌ها ذکر کردیم که عهد جدید از عیسایی سخن می‌گوید که زندگی‌اش را «فدیة» گناهکاران قرار داد (مرقس ۱۰: ۴۵؛ اول تیموتائوس، ۲: ۶). اوریگن،^۱ شاید یکی از بزرگ‌ترین متفکران در میان نویسندگان آبابی^۲ اولیه، معتقد بود که این تمثیل می‌تواند با محدودیت‌های مربوط به آن به درستی مطرح شود. اریگن معتقد بود که اگر مرگ مسیح فدیة باشد، پس باید به کسی پرداخت شده باشد. اما به چه کسی؟ فدیة نمی‌توانست به خدا پرداخت شود، زیرا خدا گناهکاران را برای فدیة نگه نداشته بود. پس فدیة باید به شیطان پرداخت شده باشد.

گریگوری کبیر،^۳ این اندیشه را باز هم گسترش داد. شیطان بر بشر هبوط کرده حقوقی پیدا کرده بود و خدا چاره‌ای نداشت جز آنکه آن را بپذیرد. تنها عاملی که به واسطه آن بشر می‌توانست از این سلطه و نفوذ شیطانی نجات یابد، این بود که شیطان از محدوده اختیاراتش فراتر رود و در نتیجه از حقوقش محروم شود. اما این امر چگونه محقق می‌شد؟ گریگوری معتقد است که این امر زمانی اتفاق می‌افتاد که شخص بی‌گناهی در قالب انسانی معمولی و گناهکار وارد این جهان می‌شد. شیطان متوجه این موضوع نمی‌شد، تا زمانی که دیگر کار از کار گذشته بود و وی با ادعای قدرت بر فرد بی‌گناه، از حدود اختیاراتش فراتر می‌رفت، و در نتیجه مجبور می‌شد از حقوق خود صرف نظر کند.

در اینجا، گریگوری به تصویر قلاب طعمه شده اشاره دارد: بشری بودن مسیح طعمه است و الوهیتش قلاب. شیطان مانند هیولای عظیم دریایی، طعمه را می‌بلعد - اما خیلی دیر متوجه قلاب می‌شود. «طعمه فریب می‌دهد و قلاب مجروح می‌کند. بنابراین، خداوند ما مسیح هنگامی که برای رهایی بشر آمد، خودش را به صورت قلابی برای مرگ شیطان درآورد». سایر نویسندگان نیز از تصاویر دیگری راجع به همین اندیشه - یعنی به دام افتادن

1. Origen

2. patristic writers

3. Gregory the great

شیطان - استفاده کردند. مرگ مسیح مانند توری برای شکار پرندگان یا تله‌ای برای به دام انداختن موش‌ها بود. همین جنبه از این رویکرد در مورد مفهوم صلیب بود که بعدها بیشترین نگرانی‌ها را به همراه داشت؛ زیرا خدا را به سبب این فریبکاری مقصر می‌دانست. این موضوع احتمالاً در آثار روفینوس اهل آکویلیا،^۱ به‌ویژه در تفسیر او بر اعتقادنامه رسولان^۲ که آن را حدود سال چهارصد میلادی نوشت، بهتر به تصویر کشیده شده است:

[هدف از تجسد] این بود که فضیلت الهی پسر خدا مانند قلاب، در زیر قالب جسمانی او پنهان شود [...] تا پادشاه این جهان را به میدان مبارزه بکشاند؛ تا پسر خدا، جسم انسانی‌اش را به عنوان طعمه تقدیم کند و الوهیتی که در درون او قرار دارد، پادشاه را به دام اندازد و با قلابش سریع او را می‌گیرد [...] سپس، همان‌طور که ماهی وقتی قلاب طعمه شده را محکم می‌گیرد، نه تنها موفق نمی‌شود که طعمه را به دست بیاورد، بلکه خودش نیز از آب بیرون کشیده می‌شود تا غذای دیگران شود؛ به این ترتیب شیطان که قدرت مرگ را در اختیار داشت، بدون توجه به قلاب الوهیتی که در درون عیسی مخفی شده بود، بدن او را برای مرگ محکم گرفت. او با بلعیدن طعمه، خودش فوراً به دام افتاد. دروازه‌های جهنم شکسته شد و او گویی از درون گودال بیرون آمد تا خوراک دیگران شود.

تصویر پیروزی بر شیطان، گیرایی و جاذبه بسیاری یافت. اندیشهٔ قرون وسطایی «فتح جهنم»،^۳ شهادی بر این قدرت است. بر این اساس، مسیح پس از جان دادن بر صلیب، به دوزخ فرود آمد و درهای آن را در هم شکست تا روح‌های زندانی شده را آزاد کند. این اندیشه (باید گفت به‌طور نسبتاً ضعیفی) بر رسالهٔ اول پطرس ۳: ۱۸-۲۲ مبتنی بوده است، که در آن به مسیح اشاره دارد که «ارواح زندانی شده را موعظه می‌کند». در دو بیت از سرود نیایش «ای گروه هم‌سرایان اورشلیم جدید»^۴ نوشتهٔ فولبر شارتری،^۵ با الهام گرفتن از مضمون مسیح به عنوان «شیر یهودا»^۶ (مکاشفه ۵: ۵) که بر شیطان، که همان مار است (پیدایش ۳: ۱۵) غلبه کرد، به این موضوع اشاره شده است:

شیر یهودا غل و زنجیرها را پاره می‌کند

سر آن مار را در هم می‌کوبد؛

و در سرتاسر سرزمین مرگ با صدای بلند فریاد برمی‌آورد

1. Rufinus of Aquileia

3. the harrowing of hell

5. Fulbert of Chartres

2. apostles' creed

4. ye choirs of new Jerusalem

6. lion of Judah

تا روح‌های مرده محبوس را بیدار کند.
 اعماق فروبرنده دوزخ
 طعمه خود را به دستور او باز پس می‌دهند؛
 سپاهیان آزاد شده او همان راهی را دنبال می‌کنند
 که عیسی پیشاپیش آن حرکت می‌کند.



تصویر ۱۳-۲. اثر آلبرخت دوریر (Albrecht Dürer) با عنوان «فریاد دلخراش جهنم» (۱۵۱۰) که عیسی را در حال آزاد کردن ارواح از جهنم نشان می‌دهد. عیسی در حالی که از راه دروازه‌های شکسته جهنم وارد می‌شود (به در فرو ریخته پایین سمت چپ توجه کنید)، و آدم و حوا را گرفته، بدین سان وی نجات کل نژاد بشری از سوی مسیح را به تصویر می‌کشد.

مفهوم مشابهی را نیز ویلیام لانگلند^۱ در شعر پیرز شخم‌زن،^۲ که یکی از مهم‌ترین اشعار انگلیسی قرن چهارم است، مطرح می‌کند. در این شعر، پیرز به خواب می‌رود و در خواب مسیح را می‌بیند که درهای دوزخ را کاملاً باز کرده است و به شیطان می‌گوید:

این جان من است و فدیۀ ای برای همه این جان‌های گناهکار، تا آنان را که شایسته‌اند،
 رهایی بخشد. آنان به من تعلق دارند و از سوی من آمده‌اند. بنابراین من حق بیشتری
 نسبت آنها دارم [...] تو با دروغ‌گویی، جنایت و مقابله در برابر عدالت و درستی،
 آنچه را از آن من بود و در حوزه اختیاراتم بود، از من گرفتی؛ و من با عدالت کامل، با
 دادن فدیۀ و نه از هیچ طریق دیگری، آنها را دوباره به دست آوردم. آنچه تو با حیلۀ و

1. William Langland

2. Piers the Plowman

نیرنگ گرفته بودی، با لطف دوباره ستانده شد [...] و همان‌طور که یک درخت باعث شد تا آدم و همهٔ بشر، به مرگ محکوم شوند، به همان ترتیب چوبهٔ دار من، همهٔ آنان را به زندگی برمی‌گرداند.

راستی توجه کنید که در این متن، چگونه از صنعت تلخیص به گونه‌ای خیلی شبیه به شیوهٔ ایرنایوس اهل لیون استفاده شده است - به شباهت و تناظر بین «درخت» (tree) و «چوبهٔ دار» (gallows-tree) نگاه کنید.

با این حال، با ظهور جنبش روشنگری، رویکرد مسیح پیروز از مرکز توجه الاهیاتی خارج شد، و به‌طور روزافزونی پدیده‌ای کهنه و ابتدایی تلقی گردید. اندیشهٔ «فتح جهنم»، هرچند در میان روستاییان قرون وسطایی بسیار محبوب بود، بر پایهٔ معیارهای پیشرفتهٔ عصر روشنگری مسئله‌ای کاملاً ابتدایی دانسته می‌شد. ظاهراً عوامل زیر در این تحول مؤثر بود:

۱. نقد عقلانی اعتقاد به رستاخیز مسیح (ص ۱۵۰ و ۶۲۸-۶۲۹)، شک و تردیدهایی در

این موضوع ایجاد کرد که آیا می‌توان از «پیروزی» بر مرگ هم صحبت به میان آورد.

۲. این تصویرپردازی که از دیرزمان با این رویکرد به صلیب پیوند داشت - مانند وجود

اهریمن شخصی در قالب شیطان اصلی، و تسلط نیروهای شیطانی یا ستمگر بر

انسان - به عنوان عقایدی پوچ و واهی متعلق به دوره پیشامدرن، کنار گذاشته شد.

معمولاً احیای مجدد این رویکرد در عصر حاضر را سال ۱۹۳۱ می‌دانند و در همین زمان

بود که کتاب مسیح پیروز^۱ اثر گوستاو اولن^۲ منتشر شد. این کتاب مختصر، که در اصل در قالب

مقاله‌ای به زبان آلمانی در مجلهٔ *Zeitschrift für Systematische Theologie* (۱۹۳۰)، انتشار

یافته بود، تأثیر زیادی بر نگرش‌های رایج در جهان انگلیسی‌زبان به این موضوع داشته است.

اولن معتقد است که تلقی سنتی مسیحی از عمل مسیح، در این اعتقاد خلاصه شده است که

مسیح برخاسته با پیروزی بر نیروهای شرارت، مجال تازه‌ای برای زندگی آدمیان به ارمغان

آورده است. اولن ضمن شرحی مختصر و بسیار فشرده دربارهٔ تاریخچهٔ نظریه‌های مربوط

به آموزهٔ کفار، می‌گوید که این نظریهٔ فوق‌العاده برجستهٔ «کلاسیک» تا قرون وسطا، یعنی

زمانی که نظریه‌های قانونی انتزاعی‌تر مطرح شد، بر مسیحیت تسلط داشت. دغدغه تازه‌ای

راجع به اخلاقی بودن کفار، موجب توجه به نظریه‌های عدالت‌محور کفار و کم شدن

تدریجی علاقه به رویکرد مسیح پیروز شد که از نظر اخلاقی بیشتر مشکل‌آفرین بود. این

وضعیت در آثار مارتین لوتر کاملاً به عکس شد. لوتر بار دیگر این موضوع را مطرح کرد و شاید این عکس‌العملی بود در مقابل آنچه او آن را خشکی معنوی برخی نظریه‌های مدرسی^۱ متأخر در باب کفاره می‌دانست. با وجود این، اولن معتقد بود که تمایلات مدرسی راست‌گیشی پروتستانی متأخر باعث شد تا این مضمون بار دیگر به وضعیت سابق برگردد. اولن می‌گوید که زمان آن رسیده که این فرایندها را تغییر دهیم و نظریه‌ای را دوباره کشف کنیم که شایستگی دفاع کامل و مناسب در دوره مدرن را داشته باشد.

اولن در بیان مزیت‌های این نظریه، میان آنچه که رویکرد «کلاسیک» یا مسیح پیروز می‌نامید و دو رویکرد دیگری که به اعتقاد او در الاهیات جدید رواج یافت، تمایز قائل شد. یعنی میان رویکردی کاملاً «عینی» که کفاره را نشانه‌ای از تغییر در خدا می‌دانست و رویکردی کاملاً «ذهنی» که کفاره را ایجادکننده تغییر ذهنی در آگاهی فرد تلقی می‌کرد. اولن معتقد است که رویکرد نخست به آنسلم اهل کانتربری و رویکرد دومی به پیتر آبلار منسوب است. به عقیده اولن، انگاره مسیح پیروز را باید از هر دو رویکرد مذکور متمایز ساخت.

مضمون اصلی آن، مفهوم کفاره به مثابه کشمکش و پیروزی الهی است؛ مسیح — مسیح پیروز — علیه نیروهای شرارت در دنیا، یعنی «حاکمان مستبدی» که بشر را به بردگی گرفته، رنج و عذاب می‌دهند، مبارزه می‌کند و بر آنها پیروز می‌شود، و خدا در او، دنیا را با خودش آشتی می‌دهد. در اینجا لازم است دو نکته را با تأکید ویژه‌ای بیان کرد: نخست اینکه این آموزه‌ای است در باب کفاره به مفهوم کامل و صحیح آن؛ دوم اینکه این مفهوم از کفاره، ویژگی واضح و مشخص خاص خود را دارد و از دو دیدگاه دیگر یکسره متفاوت است.

اما دیری نپایید که مبانی تاریخی رویکرد اولن مورد تردید قرار گرفت. این ادعای او که این رویکرد، نظریه «کلاسیک» در باب کفاره است، به وضوح اغراق‌آمیز بود. اندیشه مسیح به مثابه فرد پیروز بر مرگ و شیطان، در واقع بخش مهمی از برداشت کلی آباء در مورد ماهیت نجات بود؛ اما این تنها یک تصویر یا رویکرد از میان انبوهی از تصاویر و رویکردها بود. اولن در مورد اهمیت این مسئله برای نویسندگان آباء اغراق کرده بود. منتقدان او خاطرنشان کردند که اگر قرار باشد تنها یک نظریه به حق بتواند مدعی عنوان «نظریه کلاسیک کفاره» باشد، این نظریه باید مفهوم رهایی از طریق اتحاد با مسیح باشد.

با وجود این، دیدگاه‌های اولن با نظری مساعد، مورد توجه قرار گرفت. این مسئله تا حدودی نشان‌دهنده ناامیدی و دلزدگی فزاینده نسبت به جهان‌بینی عصر روشنگری به‌طور کلی بود و مهم‌تر از آن، شاید ناشی از درک فزاینده واقعیت شر در جهان باشد؛ درکی که با وحشت و اضطراب ناشی از جنگ جهانی اول، دوچندان شد. بینش‌های زیگموند فروید^۱ که توجه افراد را به این مطلب جلب کرد که چگونه آدمی در بند نیروهای مخفی در ضمیر ناخودآگاه است، شک و تردیدهای بسیار جدی راجع به دیدگاه عصر روشنگری مبنی بر عقلانی بودن کامل ماهیت بشر ایجاد نمود، و به این اندیشه که انسان در بند نیروهای ناشناخته و مخفی است اعتبار تازه‌ای بخشید. به نظر می‌رسد که آگاهی روزافزون از نیمه پنهان و تاریک ماهیت بشر، این رویکرد اولن را پذیرفتنی‌تر کرد و در نتیجه، سخن گفتن از «نیروهای شر» از نگاه عقل قابل احترام بود.

رویکرد اولن، همچنین احتمال سومی بود میان دو احتمال دیگر که در جریان اصلی آیین پروتستان لیبرال مطرح بود - دیدگاه‌هایی که به‌طور روزافزونی ناقص بودنشان برملا می‌شد. عیب نظریه حقوقی کلاسیک این بود که ابهامات دشوار الاهیاتی، به‌خصوص در مورد اخلاقی بودن کفار پی‌دیده می‌آورد؛ رویکرد ذهنی، که مرگ مسیح را تقریباً همان تحریک احساسات دینی بشر می‌دانست، از لحاظ دینی سخت ناکافی بود. اولن برای مفهوم مرگ مسیح رویکردی ارائه نمود که در آن از مشکلات رویکردهای حقوقی خبری نبود، اما در عین حال از ماهیت عینی کفار به شدت دفاع کرده بود. با این حال، رویکرد موسوم به مسیح پیروز اولن باعث ایجاد برخی شبهات جدی شد. این رویکرد هیچ توجیه منطقی ارائه نداد که چرا نیروهای شرارت مغلوب صلیب مسیح شدند - اصلاً چرا صلیب، و نه شیوه دیگری؟

از آن پس، تصویر پیروزی در آثار و نوشته‌های مربوط به صلیب گسترش یافته است. رودولف بولتمان^۲ دامنه طرح اسطوره‌زدایی خود را به موضوع پیروزی در عهد جدید گسترش داد و از آن به پیروزی بر وجود غیر اصیل و بی‌ایمانی تعبیر کرد. پل تیلیش^۳ با تجدید نظری درباره نظریه اولن، پیروزی مسیح بر صلیب را به پیروزی بر نیروهایی وجودی^۴ که ما را به محروم شدن از وجود اصیل تهدید می‌کند، تعبیر کرد. بولتمان و تیلیش با اتخاذ چنین

1. Sigmund Freud

2. Rudolof Bultmann

3. Paul Tillich

4. existential

رویکردهای اگزیستانسیالیستی توانستند نظریه‌ای در باب کفاره را که از ابتدا اساساً عینی بود، به پیروزی ذهنی در آگاهی انسان تبدیل نمایند.

پل فیدز،^۱ الهی‌دان اهل آکسفورد، در کتاب واقعه گذشته و نجات امروز^۲ (۱۹۸۹)، بر این تأکید داشت که مفهوم «پیروزی» همچنان جایگاه بسیار مهمی در تفکر مسیحیت راجع به صلیب دارد. مرگ مسیح نه تنها معرفت‌های جدید و زیادی به ما بخشید و اندیشه‌های کهنه و قدیمی را به شیوه‌های جدید بیان نمود، بلکه نحوه جدیدی از وجود را امکان‌پذیر ساخت: پیروزی مسیح در واقع در ما پیروزی می‌آفریند [...] عمل مسیح یکی از آن لحظات در تاریخ بشر است که در آن «امکانات وجودی جدیدی در برابرمان می‌گشاید». به محض اینکه امکان جدیدی آشکار می‌شود، بقیه مردم نیز می‌توانند آن را از آن خود سازند و این تجربه را تکرار و از نو تجربه کنند.

صلیب و مغفرت

رویکرد سومی نیز بر پایه اندیشه مرگ مسیح – که بر اساس آن خدا می‌تواند گناهان ما را ببخشد – شکل گرفته است. این تلقی از دیرزمان به آنسلم اهل کانتربری، نویسنده قرن یازدهم میلادی، نسبت داده شده است. وی بر همین اساس برهانی را در ضرورت تجسد اقامه کرد. این الگو در شمار اصول اعتقادات جزمی کلیسای پروتستان در دوران راست‌گیشی درآمد و در بسیاری از سرودهای مذهبی قرون هجدهم و نوزدهم میلادی نمود پیدا کرد. به نظر می‌رسد که انگیزه آنسلم برای بسط و گسترش این الگو تا حدودی ناشی از نارضایتی عمیق او از رویکرد مسیح پیروز بود، که ظاهراً بر مجموعه‌ای از مفروضات بسیار مشکوک و مناقشه‌برانگیز در مورد «حقوق شیطان»^۳ و همچنین عقیده‌ای کورکورانه استوار بود که خدا نه‌چندان با صداقت برای رهایی بشر عمل کرد.

آنسلم نمی‌توانست بپذیرد که شیطان «حقوقی» بر بشر هبوط کرده باشد، چه رسد به اینکه خدا ملزم به رعایت این حقوق باشد. شیطان حداکثر این است که بتواند قدرتی بالفعل^۴ بر بشر داشته باشد – قدرتی که به هر تقدیر هست، حتی اگر غیر قانونی و توجیه‌ناپذیر باشد. اما در هر حال، نمی‌توان آن را قدرتی مشروع و قانونی^۵ دانست – قدرتی

1. Paul Fiddes

2. *Past Event and Present Salvation*

3. ius diaboli

4. de facto

5. de jure

که به‌طور جدی ریشه در اصلی قانونی یا اخلاقی داشته باشد. آنسلم در رد این اندیشه می‌گوید: «نمی‌فهمم که این چه پایه و اساسی دارد». وی همچنین هر اندیشه‌ای که براساس آن خدا شیطان را در جریان رهایی فریب می‌دهد، مردود می‌داند. تمام مسیر رهایی بر صداقت خدا استوار است و آن جلوه‌گر می‌سازد. تأکید خاص آنسلم یکسره بر صداقت خدا استوار است. خدا بشر را به‌گونه‌ای رهایی می‌بخشد که کاملاً با ویژگی صدق و راستی خدا سازگار است.

آنسلم در سراسر کتاب *Cur Deus Homo* (چرا خدا انسان شد)^۱ و در قالب گفت‌وگو به موضوع امکان رهایی بشر پرداخته است. وی در ضمن بررسی‌هایش - بگذریم از اینکه چقدر در این مسئله توفیق یافته - لزوم تجسد و همچنین توان نجات‌بخشی مرگ و رستاخیز عیسی مسیح را اثبات کرد. برهان وی پیچیده است، اما می‌توان آن را به این ترتیب خلاصه کرد:

۱. خدا، بشر را با این هدف که او را رحمت و برکت ابدی ببخشد در حالتی از صدق و تقوا آفرید.
۲. مقام بهره‌مندی از برکت ابدی به اطاعت انسان از خدا منوط است. البته بشر به واسطه ارتکاب گناه قادر نیست اطاعت ضروری را امثال کند و همین امر هدف خدا برای آفرینش انسان را در مرحله اول خنثی می‌کند.
۳. از آنجا که خنثی کردن اهداف خدا امری محال و ناممکن است، باید راه‌هایی وجود داشته باشد که از طریق آن بتوان این وضعیت را اصلاح کرد. اما این وضعیت را تنها زمانی می‌توان اصلاح کرد که رضایتی^۲ برای گناه وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، کاری باید انجام شود تا در اثر آن، انسان از جرمی که مرتکب شده تبرئه شود.
۴. هیچ راهی وجود ندارد که از طریق آن انسان بتواند رضایت لازم را فراهم کند؛ زیرا فاقد منابع مورد نیاز است. از سوی دیگر، خدا منابع لازم برای فراهم کردن رضای مورد نیاز را در اختیار دارد.
۵. یک موجود «خدا-انسان» هم (مانند خدا) از توانایی برخوردار است و هم (در مقام موجودی انسانی)، مکلف است که رضای مورد نیاز را فراهم کند. بنابراین تجسد صورت می‌گیرد تا رضایت مورد نیاز تأمین شود و بشر رهایی یابد. آنسلم همچنین

نکته دیگری را اضافه می‌کند مبنی بر اینکه مسیح با اطاعت از خدا در طول زندگی و در هنگام مرگش قربانی خود را با شایستگی لازم تقدیم می‌کند تا ذات بشر را به طور کامل رهایی بخشد - نکته‌ای که در آثار و نوشته‌های بعدی مربوط به این موضوع به طور وسیعی گسترش یافته است.

در اینجا چند نکته را باید توضیح داد. نخست اینکه گناه نوعی تعدی و اهانت به خدا تصور شده است. به نظر می‌رسد که میزان سنگینی این اهانت متناسب با مقام کسی می‌باشد که بدو اهانت شده است. از دیدگاه بسیاری از متخصصان، این قضیه نشان می‌دهد که آنسلم به شدت تحت تأثیر فرضیات فئودالی عصر خود بوده و شاید خدا را هم‌ردیف «اریاب» تصور می‌کرده است. اما به احتمال زیاد هدف آنسلم برای استفاده از چنین طرز تفکرهایی، صرفاً عنوان کردن مثال‌های آشنا و رایج آن زمان بوده است؛ بدیهی است که خط سیر فکری اصلی او را باید در خود سنت مسیحی جست‌وجو کرد.

نکته دوم اینکه، آنسلم قصد دارد گناه را امری تلقی کند که می‌توان آن را - مانند نوعی بدهی - به واسطه مرگ مسیح از میان برد. آنسلم در مورد این قضیه که گناه می‌تواند موضوع و مبحثی جاری باشد - یعنی چیزی که هم نیاز به بخشودگی دارد و هم به کفاره یا فدیة - کم‌آگاه نشان داده است. گناه را تقریباً با توجه به روابط و مناسبات اقتصادی مورد بحث قرار می‌دهند - به عنوان میزان مشخصی «جرم» که لازم است با «جزایی» معادل آن، بین آنها موازنه ایجاد شود.

نکته سوم اینکه، به نظر می‌رسد آنسلم بر این اعتقاد است که رهایی نوعی احتیاج و ضرورت است - به عبارت دیگر، مرگ مسیح لازم بود تا نجات بشر محقق شود. با توجه به این دیدگاه، آنسلم در اقلیت قرار دارد. شاید بتوان مرگ مسیح را به عنوان پایه و اساس نجات در نظر گرفت - اما این مسئله بدین معنا نیست که آن باید به این شکل اتفاق می‌افتاد. به عقیده آگوستین و آکونیاس و اسکوتس،^۱ خدا می‌توانست ما را به شیوه‌های دیگری رهایی بخشد. ما شاید قادر به درک این مسئله باشیم که چرا خدا این شیوه را برای نجات انتخاب کرده است؛ اما نمی‌توانیم بپذیریم که چنین ملاحظاتی باعث شده تا خدا بشر را به این شیوه خاص رهایی بخشد. همان‌طور که برنارد لونرگان،^۲ نویسنده یسوعی کانادایی، خاطر نشان نموده است، معقولیت به معنای ضرورت نیست.

نکته چهارم اینکه بحث زیادی بر سر ریشه‌های مفهوم «رضایت» صورت گرفته است. شاید خاستگاه این اندیشه قوانین آلمانی آن دوره باشد که تصریح می‌کند که جرمه یک جرم باید تاوانی مناسب با آن باشد. با وجود این، اکثر متخصصان بر این عقیده‌اند که آنسلم مستقیماً از نظام توبه^۱ موجود در کلیسا تأثیر پذیرفت. فرد گناهکاری که در پی توبه است باید به همه گناهانش اعتراف کند. با اعلام بخشودگی، کشیش از فرد تائب می‌خواست که برای کسب «رضایت»، کارهایی (مانند زیارت یا بر عهده گرفتن برخی کارهای خیریه) انجام دهد و این در واقع راهی برای نشان دادن آشکار تشکر و قدرشناسی خود نسبت به این بخشودگی بود. شاید آنسلم این اندیشه را از همین منبع گرفته باشد.

در قرن سیزدهم، توماس آکوئیناس مبنای الاهیاتی مفهوم «رضایت» را گسترش بیشتری داد. آکوئیناس سه دلیل برای کافی بودن «رضایت مسیح» برای جبران گناه بشر برشمرد:

رضایت واقعی زمانی حاصل می‌شود که فرد گناهکار، به شخصی که به او تعدی و اهانت کرده، چیزی تقدیم کند که شادی حاصل از آن به مراتب از نفرت آن خطا بیشتر باشد. مسیح با تحمل درد و رنج ناشی از عشق و اطاعت الهی، چیزی بیشتر از آنچه برای جبران تمام گناهان بشر لازم بود، به خدا تقدیم کرد؛ اولاً به دلیل بزرگی و عظمت محبتی که به سبب آن، آن همه درد و رنج کشید؛ دوم، به دلیل ارزش جانی که به خاطر کسب رضایت، آن را قربانی کرد، که هم خدایی بود و هم انسانی؛ سوم، به دلیل بزرگی مصیبت او و شدت غم و اندوهی که تحمل کرده بود.

دو جنبه از این استدلال را باید مورد توجه قرار داد. مطلب اول آکوئیناس (یعنی گستره محبت مسیح) نظیر همان تأکید پیتر آبلار بر مفهوم محبتی است که مسیح با مرگ بر صلیب نشان داد (نگاه کنید به ص ۶۴۷-۶۴۹). نکته دوم اینکه آکوئیناس به پیروی از آنسلم، ارزش ذاتی مرگ مسیح را در الوهیت او می‌داند. چرا مرگ مسیح این قدر مهم است و چه قابلیت دارد که می‌تواند ما را رهایی دهد؟ آکوئیناس معتقد است که او — و تنها خود او — خدای متجسد است. به گفته آکوئیناس: «ارزش جسم مسیح را نه فقط بر اساس ماهیت جسم بلکه بر پایه منزلت کسی که آن را می‌پذیرد باید سنجید، به عبارت دیگر، آن جسم خدا بود و چنین ارزش نامحدودی را از آن به دست آورده بود». در پاسخ به این پرسش که چرا مرگ یک شخص باید از چنین ارزش نجات‌بخشی برخوردار باشد، آکوئیناس خاطر نشان می‌کند که ارزش مسیح در این مسئله نه به سبب بُعد بشری او بلکه به دلیل جنبه الوهی او است.

اما به رغم تأکید خاص بر الوهیت مسیح، واضح است که آکوئیناس بدین توجه داشت که اهمیت بشر بودن مسیح نادیده گرفته نشود. می توان گفت که آکوئیناس در نکته اول و سوم از ملاحظات سه گانه اش ضمن تأکید بر اهمیت نجات بخش محبت و درد و رنج مسیح، به اهمیت مقام انسانی مسیح در فرآیند رهایی جایگاه ویژه ای داد. آنسلم مقام انسانی مسیح را صرفاً وسیله ای می دانست که به واسطه آن مسیح توانست مجازات گناه انسان را عادلانه تحمل نماید؛ آکوئیناس می تواند ارزیابی مثبت تری راجع به نقش نجات شناختی بشری بودن مسیح ارائه دهد.

رویکرد آنسلم به رغم همه موانع و مشکلات آشکارش، پیشرفت مهم و ارزشمندی در این موضوع بود. تأکید آنسلم بر اینکه خدا کاملاً خود را موظف می داند که در تمام مراحل رهایی بشر بر طبق اصول عدالت عمل نماید، نشان دهنده وجود انقطاعی قطعی از دیدگاه مسیح پیروز است که به لحاظ اخلاقی پرسش برانگیز بود. نویسندگان متأخر از آنسلم با الهام از وی توانستند با مبتنی کردن دیدگاه وی بر مبانی کلی قانونی، آن را براساس و مبنای استوارتری قرار دهند. قرن شانزدهم به طور خاصی به اهمیت قانون بشری پی برد و آن را الگویی مناسب برای فهم این قرار داد که خدا چگونه گناه بشر را می بخشد. در آن زمان برای درک اینکه چگونه بخشودگی گناهان بشر به مرگ مسیح ربط دارد، سه الگوی اصلی به کار رفت:

نماینده^۱

براساس این الگو، مسیح همان عهد و میثاقی تلقی می شود که نماینده بشریت است. مؤمنان از طریق ایمان، در عهدی بین خدا و بشر وارد می شوند. تمام چیزهایی که مسیح از طریق صلیب به دست آورده بود، به سبب این عهد در دسترس دیگران قرار می گیرد. درست همان گونه که خدا با قومش، یعنی بنی اسرائیل،^۲ عهد و پیمان بست، به همان ترتیب با کلیسای خود نیز وارد عهد و پیمان شد. مسیح با اطاعتش بر روی صلیب، نماینده قومش است که عهد بسته اند و چون نماینده آنان است، برایشان مزایایی به دست می آورد. افراد با ایمان آوردن، در این پیمان وارد می شوند و در نتیجه در تمام مزایای به دست آمده از طریق صلیب و رستخیز مسیح - از جمله بخشودگی کامل و رایگان گناهانمان - شریک می شوند.

این اندیشه به طور خاصی به الاهیات اصلاح شده اواخر قرن شانزدهم و هفدهم میلادی که الاهیات پیچیده‌ای را در مورد عهد و پیمان ارائه می‌دهد، وابسته است. طبق پیمان قدیم اعمال، آدم نماینده بشر بود؛ اما در پیمان جدید فیض، مسیح نماینده ما شده است. این الاهیات‌های مربوط به پیمان در کامل‌ترین شکل توسعه یافته خود در قرن هجدهم میلادی در پیوریتانیسم جدید انگلستان دیده می‌شود.

مشارکت^۱

مؤمنان از طریق ایمان، در مسیح برخاسته از مردگان شریک می‌شوند. آنان به قول پولس در عبارت مشهورش «در مسیح» هستند؛ در او ادغام می‌شوند و در حیات او که عن قریب رستاخیز می‌کند شریک می‌شوند. و بدین ترتیب، در همه مزایایی که مسیح به واسطه اطاعت بر صلیب به دست آورد، سهم می‌شوند و یکی از آن مزایا، بخشش گناهان است که افراد از طریق ایمان در آن شریک می‌شوند. ای. پی. ساندرز،^۲ متخصص عهد جدید، اهمیت «مشارکت در مسیح» از دیدگاه پولس را در عبارات زیر چنین بیان می‌کند:

اهمیت عمده مرگ مسیح از دیدگاه پولس این نیست که آن مرگ، کفاره‌ای برای گناهان گذشته است (هر چند، او همانند اکثر مسیحیان اعتقاد داشت که مرگ مسیح چنین می‌کند)، بلکه با سهم شدن در مرگ مسیح، نسبت به قدرت گناه یا دهر کهنه می‌میریم و در نتیجه، آدمی به خدا تعلق دارد [...] این انتقال به واسطه مشارکت در مرگ مسیح رخ می‌دهد.

از این رو، مشارکت در مسیح موجب بخشودگی گناهان و سهم شدن در صدق و تقوای او می‌شود. این اندیشه در مبحث نجات‌شناسی لوتر^۳ بسیار مهم و بنیادی است، چنان که تصویر لوتر در مورد ازدواج میان مسیح و مؤمن آن را آشکار می‌سازد. ایمان از برخی لحاظ ما را با مسیح متحد می‌کند و بدین ترتیب ما را قادر می‌سازد تا در خصیصه‌های او شریک شویم.

1. participation

2. E. P. Sanders

3. Luter

جانشینی^۱

در اینجا چنین تصور می‌شود که مسیح به نوعی جانشین است، یعنی کسی که به جای ما بر صلیب می‌رود؛ در حالی که گناهکاران باید به خاطر گناهانشان به صلیب کشیده می‌شدند، مسیح به جای آنان به صلیب کشیده می‌شود. خدا به مسیح اجازه داد تا با پذیرفتن گناهان ما، به جای ما قرار بگیرد و در نتیجه، صدق و تقوای او - که از طریق اطاعت بر صلیب به دست آمده بود - نیز از آن ما شد. این اندیشه تقریباً در آثار الاهیاتی دوران آباء و همچنین قرون وسطا وجود ندارد. اما در قرن شانزدهم و به‌ویژه در آثار ژان کالون^۲ از اهمیت خاصی برخوردار شد، و ادامه داشت تا اینکه توسط الاهی‌دانان محافظه‌کار پروتستان، از جمله جی. آی. پکر^۳ گسترش بیشتری پیدا کرد (بنگرید به مطالب آتی).

با ظهور جنبش روشنگری، این رویکرد در مورد کفاره، در معرض نقدی ریشه‌ای قرار گرفت. عمده انتقاداتی که بر این نگرش وارد شد از این قرار بود:

۱. به نظر می‌رسد اساس این رویکرد، برداشتی از گناه اولیه است که نویسندگان جنبش روشنگری آن را غیر قابل قبول می‌دانستند. در دیدگاه روشنگران هر انسانی اخلاقاً مسئول گناه خودش بود؛ خود مفهوم گناه موروثی، آن‌گونه که در آموزه سنتی گناه اولیه بیان شده است، باید کنار گذاشته شود.

۲. جنبش روشنگری بر جنبه عقلانی و شاید از آن بالاتر بر جنبه اخلاقی تمام جنبه‌های آموزه‌های مسیحیت تأکید داشت. به نظر می‌رسد که نظریه کفاره برای افرادی که جهان‌بینی جنبش روشنگری را پذیرفته بودند، به‌ویژه در مورد مفاهیم مربوط به انتقال گناه یا شایستگی، از لحاظ اخلاقی پذیرفتنی نبود. به اندیشه محوری و اساسی «رضایت نیابتی»^۴ نیز با شک و تردید شدید نگرسته می‌شد؛ بدین معنا که چگونه می‌توان این مطلب را توجیه اخلاقی کرد که فردی به خاطر فرد دیگری تنبیه و مجازات شود؟

با شکل‌گیری رشته «تاریخ اصول اعتقادات جزمی»^۵، بر دامنه این انتقادات افزوده شد (نگاه کنید به ص ۵۵۴-۵۵۵). نمایندگان این جنبش، از جی. اس. اشتاینبرت^۶ گرفته تا آدولف فون

1. substitution

2. John Calvin

3. J. I. Packer

4. vicarious satisfaction

5. history of dogma

6. G. S. Steinbart

هارناک،^۱ چنین استدلال می‌کردند که مجموعه‌ای از فرضیات، که هر یک اهمیت ویژه‌ای در آموزه‌جانشینی کيفری^۲ آنسلم دارد، تقریباً از سر تصادف تاریخی، به الاهیات مسیحی وارد شده است. برای نمونه، اشتاینبرت در کتاب نظام فلسفه محض^۳ (۱۷۷۸) معتقد است که بنا بر مطالعات و بررسی‌های تاریخی، سه «پیش‌فرض قراردادی»^۴ در حوزه تأملات مسیحی راجع به نجات وارد شده است:

۱. آموزه آگوستین در باب گناه اولیه؛

۲. مفهوم رضایت؛

۳. آموزه انتساب عدالت مسیح.

به همین دلایل، اشتاینبرت احساس کرد می‌تواند اعلام کند که زیرساخت تفکر پروتستانی راست‌گیش راجع به آموزه کفاره، همان رسوبات و پس‌مانده‌های دوران گذشته بوده است.

در سال‌های اخیر، مفهوم گناه - یکی از جنبه‌های اصلی رویکردهای حقوقی به نجات‌شناسی - به‌ویژه در پرتو دیدگاه‌های فروید راجع به ریشه داشتن گناه در تجربه‌های دوران کودکی، موضوع اکثر بحث‌ها بوده است. به عقیده برخی از نویسندگان قرن بیستم، «گناه» صرفاً نوعی برون‌فکنی روانی اجتماعی^۵ است، که ریشه آن نه قدوسیت خدا، بلکه آشفتگی ذات انسانی است. بنابراین، چنین استدلال شده است که این ساختارهای روانی اجتماعی، بر صفحه‌ای خیالی و موهوم^۶ که واقعیت «بیرونی» تلقی شده است، نشان داده می‌شود و آن‌گونه با آن رفتار می‌کنند که گویی واقعیت عینی است. این دیدگاه، با آنکه تا حد زیادی اغراق‌آمیز است، از امتیاز وضوح و روشنی برخوردار است و این امکان را به ما می‌دهد تا دریابیم که هم‌اکنون این رویکرد در مورد آموزه کفاره تا چه حد زیر فشار است. با این حال، این عقیده در مورد صلیب همچنان حامیان برجسته‌ای دارد. با پایان یافتن جنگ جهانی اول، خوش‌بینی اخلاقی تکاملی^۷ در آیین پروتستان لیبرال نیز یکسره رنگ باخت (نگاه کنید به ص ۱۸۷-۱۸۸) و همین سهم زیادی در طرح مجدد مسئله گناه بشر و

1. Adolf von Harnack

2. penal substitution

3. *System of Pure Philosophy*

4. arbitrary assumption

5. psychosocial projection

6. imaginary screen

7. evolutionary moral optimism

نیاز به رهایی از بیرون از موقعیت بشری داشت. در این زمان، بروز بحران حیثیتی در آیین پروتستان لیبرال، موجب شد که دو نوشته بسیار مهم در این زمینه منتشر شود.

کتاب آمرزیدگی به دست خدا^۱ (۱۹۱۶) اثر پی. تی. فورسایت،^۲ که طی جنگ جهانی اول در انگلستان منتشر شد، تقاضایی پرشور است برای توجه دوباره به مفهوم «عدل الاهی». فورسایت کمتر از آنسلم به جنبه‌های قانونی و حقوقی صلیب پرداخته است؛ تمایل و توجه او بیشتر حول محوری است که در آن صلیب با «کل تار و پود و جنبش اخلاقی جهان» سخت گره خورده است. آموزه کفاره از «حقانیت امور»^۳ تفکیک ناپذیر است. خدا به گونه‌ای عمل می‌کند که این «حقانیت امور» را احیا نماید، بدین معنا که او از طریق صلیب و سایل احیا و بازسازی اخلاقی را در دسترس قرار می‌دهد - چیزی که جنگ ثابت کرد که بشر به آن نیاز دارد، اما خود نمی‌توانست آن را فراهم کند.

صلیب نه مضمونی الاهیاتی است و نه ابزار داوری، بلکه بحران عالم اخلاقی در مقیاسی وسیع‌تر از جنگ زمینی است. صلیب تئودوسی^۴ (عدل الاهی) خدای کل در رابطه با نفس کلی جهان کلی در عشق و محبت قدسی، قضاوت عادلانه و فیض رهایی‌بخش است.

خدا اراده کرده است که از طریق صلیب، حقانیت درستی^۵ جهان را با استفاده از ابزارهایی درست احیا نماید - با این مطلب درون‌مایه اصلی آموزه آنسلم در باب کفاره به صورت مبتکرانه‌ای بار دیگر بیان شده است.

اما از این مهم‌تر، بحث مبسوطی است که کارل بارت^۶ در کتاب اصول اعتقادات قطعی کلیسا^۷ در موضوع «کفاره» یا «آشتی»^۸ (که واژه آلمانی versöhnung، مفید هر دو معناست)، مطرح کرد. عنوان بخش اصلی کتاب (جلد ۴، بخش نخست، قسمت ۵۹/۲) به‌طور معناداری این است: «داوری که به جای ما مورد داوری قرار گرفت». این عنوان در اصل از کاتیشم هایدلبرگ گرفته شده است، که در آن از مسیح به عنوان داوری سخن می‌گوید که «مرا در محضر داوری خدا نمایندگی کرده و همه محکومیت‌ها را از من سلب کرده است». بخش مورد بحث می‌تواند تفسیری مبسوط بر این دیدگاه رسمی سنت اصلاح شده در این موضوع

1. *Justification of God*3. *The rightness of things*5. *rightness*7. *Church Dogmatics*

2. P. T. Forsyth

4. *theodicy*

6. Karl Barth

8. *reconciliation*

باشد که داوری خدا اولاً چگونه شناخته و اجرا می‌شود، و ثانیاً خدا چگونه این داوری را به عهده می‌گیرد (مضمونی اصلی در تفکر آنسلم، گرچه خود آنسلم نتوانست آن را با نظریه تثلیث هماهنگ کند).

تمام این بخش ملامت از زبان تصاویر و گناه، داوری و مغفرت است. در آموزه صلیب، خدا را می‌بینیم که در مورد بشر گناهکار عادلانه داوری می‌کند (بارت اصطلاح مرکب *sündermensch* - «شخص گناه»^۱ - را به کار می‌گیرد تا بر این نکته تأکید کند که «گناه» بخشی جدانشدنی از سرشت بشر است). آموزه صلیب همچنین توهم بشر در مورد خودپسندگی و استقلالش در داوری را برملا می‌کند. بارت این نکته را خلاصه چیزی می‌داند که در داستان سفر پیدایش باب ۳ آمده است: «انسان‌ها تمایل دارند تا داور خودشان باشند».

با وجود این، برای تغییر این وضعیت، نخست باید اشتباهات و خطاهای ذاتی آن پذیرفته شود. به عقیده بارت، صلیب مسیح نشان‌دهنده جایگاهی است که در آن داور عادل، داوری‌اش در مورد بشر گناهکار را اعلام می‌کند و به‌طور همزمان خودش آن داوری را بر عهده می‌گیرد.

آنچه اتفاق افتاده این است که پسر خدا با قرار گرفتن به جای ما، به عنوان یک انسان و تحمل کردن داوری که ما باید تحت آن قرار می‌گرفتیم، داوری عادلانه را درباره ما انسان‌ها اجرا کرد [...] از آنجا که اراده خدا بر این قرار گرفت که در پسرش بر ما داوری کند، تمامی این داوری در شخص او رخ داد و او بود که متهم و محکوم و کشته شد. او داور بود، داوری که هم مورد داوری قرار گرفت، و هم اجازه داد تا بر خودش داور شود [...] چرا خدا انسان شد؟ برای اینکه خدا به عنوان موجودی انسانی بتواند همه این کارها را برای ما گناهکاران انجام دهد، تحقق بخشد و به اتمام برساند، تا شاید بدین‌سان خود او موجب برقراری آشتی میان ما و خودش شود و بتوانیم به سوی او بازگردیم.

بدین‌سان، ماهیت به‌شدت نیابتی این امر روشن می‌شود. خدا با افشا کردن گناهان ما و بر عهده گرفتن آنها و در نتیجه خنثی نمودن اثر آنها، داوری عادلانه خود را اجرا می‌کند.

از این‌رو، به عقیده بارت، صلیب هم «به نفع ما» و هم «علیه ما» سخن می‌گوید. صلیب نمی‌تواند گناهان ما را از بین ببرد مگر زمانی که بتواند گستره کامل گناهان ما را آشکار نماید:

جنبه «به نفع ما» در مرگ او بر صلیب، شامل جنبه هولناک «علیه ما» نیز می شود. بدون این جنبه هولناک «علیه ما»، جنبه «به نفع ما» نمی تواند الهی، مقدس، رهایی بخش و بسیار «به نفع ما» باشد، تا براساس آن، بشر و جهان به سوی خدا برگردد.

رویکردهای حقوقی یا کیفری درباره معنای مرگ مسیح پیوسته در الاهیات انجیلی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. یکی از مهم ترین ویژگی های رئسانس انجیلی از زمان جنگ جهانی دوم، توجه خاص آن به بررسی برداشت های عهد جدید از آموزه کفاره بوده است. در آثاری همچون موعظه رسولی صلیب^۱ (۱۹۵۵) اثر لئون موریس^۲ و صلیب مسیح^۳ (۱۹۸۶) اثر جان استات^۴، رویکردهای کیفری راجع به مسئله صلیب در استنباط انجیلی از ایمان مسیحی بسیار اهمیت دارد. در سال ۱۹۷۴ جیمز آی. پکر خصوصیات کلی این رویکرد را با وضوح خاصی چنین بیان کرد:

مرگ مسیح، پیش از همه بر خدا اثر گذاشت که به موجب این مرگ خشنود شده بود (یا به عبارت بهتر، به موجب آن خود را خشنود ساخت)، و تنها به خاطر اینکه چنین تأثیری داشت، باعث از بین رفتن نیروهای جهل و نادانی و آشکار شدن محبت پرطرفدار و نجات دهنده الهی گردید. در اینجا تلقی این است که مسیح به واسطه چنان مرگی چیزی را به خدا تقدیم کرد، که در غرب رضا به گناهان نامیده شده، رضایتی که منش خود خدا آن را به عنوان تنها وسیله ای که به موجب آن می توانست پاسخ «نه» خدا به ما را به «بله» تبدیل کند [...] رقم زده است عیسی با به دوش کشیدن صلیب، کفاره گناهان ما را داد و پروردگار را خشنود ساخت، و پاسخ «نه» خدا به ما را به «بله» تبدیل کرد و بدین سان ما را نجات داد.

صلیب به مثابه اثبات محبت خدا

جنبه اصلی برداشت عهد جدید از معنای صلیب، نشان دادن محبت خدا به بشر است؛ آگوستین اهل هیو تنها یکی از خیل نویسندگان آباء بود که تأکید داشت که یکی از انگیزه های اصلی رسالت مسیح «نشان دادن محبت خدا به ما» بوده است.

1. *The Apostolic Preaching of the Cross*

2. Leon Morris

3. *The Cross of Christ*

4. John Stott

تأکید مشابهی را نیز می‌توان در مراحل اولیه سنت الاهیاتی مسیحیت، مانند نوشته‌های قرن سوم میلادی کلمنت اسکندرانی، مشاهده کرد. کلمنت نشان می‌دهد که چگونه تجسّد مسیح و به‌ویژه مرگ او تأییدی قوی راجع به محبت خدا نسبت به بشر و همچنین وظیفه بشر برای نشان دادن محبتی مشابه به خدا است.

[مسیح] بدین سبب فرود آمد، و طبیعت انسانی به خود گرفت و بدین خاطر به اراده خود مصایب بشر را پذیرفت تا با تنزل به سطح ناتوانی ما، ما را تا سطح قدرت خود بالا ببرد و درست قبل از اینکه قربانی‌اش را تقدیم کند، آن‌هنگام که خودش را به عنوان فدیه تقدیم کرد، عهد جدیدی را برای ما به میراث گذاشت: «من شما را محبت نمودم» (یوحنا، ۱۳: ۳۴). ماهیت و اندازه این محبت چگونه است؟ او جان‌ش را به خاطر ما فدا کرد، جانی به ارزش تمام کائنات. او در عوض از ما خواست تا ما نیز همین کار را برای یکدیگر انجام دهیم.

شاید مهم‌ترین بیان قرون وسطایی این تأکید را بتوان در نوشته‌های پیتر آبلار جست‌وجو کرد. همچنین باید تأکید کرد که آبلار، آن‌طور که برخی از مفسران آثار گفته‌اند، معنای صلیب را تا حد نشان محبت خدا تنزل نداد. این تنها یکی از مؤلفه‌های فراوان در نجات‌شناسی آبلار است، که اندیشه‌های سنتی درباره مرگ مسیح به عنوان قربانی گناهان بشر را نیز در بر می‌گیرد. این تأکید آبلار بر تأثیر انفسی صلیب است که او را از دیگران متمایز می‌کند.

به عقیده آبلار، «هدف و علت تجسّد این بود که مسیح با حکمت خود، جهان را روشن کند و آن را به محبت خودش برانگیزاند». آبلار با این سخن این اندیشه آگوستین در مورد تجسّد مسیح را دوباره بیان کرده است که آن را نمود آشکار میزان محبت خدا می‌داند که هدفش این بود که بشر نیز در پاسخ، محبتی نظیر آن را نشان دهد. «پسر خدا طبیعت ما را به خود گرفت و با همان طبیعت تصمیم گرفت تا خودش در قول و فعل، تا سر حد مرگ آموزگار ما باشد، و در نتیجه به واسطه محبت، ما را با خودش پیوند دهد». این بیش از آن قدرتی قابل توجهی دنبال شد؛ همان‌گونه که تأثیر محبت خدا به مسیح نیز مورد تحقیق و بررسی بیشتری قرار گرفت:

محبت از طریق ایمان به مسیح افزایش می‌یابد، به دلیل این اعتقاد که خدا در مسیح، طبیعت انسانی ما را با او یکسان کرد، و با تحمل رنج در همان طبیعت، بالاترین محبتی را که خود مسیح از آن سخن می‌گوید، به ما نشان می‌دهد: «که کسی محبت بزرگ‌تر از این ندارد» (یوحنا ۱۵: ۱۳). بدین ترتیب، ما از طریق

فیض او و محبت او، به او می پیوندیم و به واسطه پیوند ناگستنی محبت، با هم نوعان خود ارتباط برقرار می کنیم [...] بنابراین، رهایی ما از طریق رنج مسیح، همان محبت عمیق در وجود ماست که نه تنها ما را از بندگی گناه آزاد می کند، بلکه ما را در آزادی واقعی فرزندان خدا داخل می کند تا اینکه ما همه چیز را برای محبت بکنیم نه ترس - محبت به کسی که چنین فیضی را به ما نشان داده که بالاتر از آن، چیزی نمی توان یافت.

آבלار نتوانست مبنای الاهیاتی مناسبی برای درک دقیق این مطلب ارائه کند که چرا مرگ مسیح تجلی محبت خدا است. با این حال، نگرش او به معنای مرگ مسیح تأثیر درونی و پر قدرت آن مرگ را نشان می دهد، که البته برخی از نویسندگان معاصر او، مانند آنسلم اهل کانتربری، از آن یکسره غافل ماندند.

این موضوع در سرتاسر الاهیات مسیحی گسترش پیدا کرد و کاربردهای مشخصی در این حوزه از معنویت داشت. این قضیه در آثار یکی از ژرف اندیش ترین نویسندگان معنوی اسپانیایی این دوره - خوئانا دلاکروس^۱ (۱۴۸۱-۱۵۳۴) - قابل مشاهده است. خوئانا بیشتر به خاطر اثر معروفش *Libro de Conarte* (کتاب تسلی)^۲ که در عصر طلایی اسپانیا به طور گسترده ای مورد توجه و تحسین قرار گرفت، مشهور شده است. با وجود اینکه خوئانا دلاکروس هرگز به پای سایر نویسندگان زن این دوره - مانند ترزا آویلایی^۳ - نرسید، اما به خاطر استفاده از تصاویر پر شور و واضح در توصیف رابطه مؤمن با خدا، شایسته توجه و تأمل دقیق تری است. بحث او در مورد مصیبت مسیح از جهاتی، به خصوص استفاده صریح از تصاویر زنانه برای آشکار ساختن مفهوم الاهیاتی آن، درخور توجه است. در اینجا مصلوب کردن مسیح با تصویر زنی که کودکی را به دنیا می آورد، مقایسه می شود. به اعتقاد خوئانا، انعکاس درد و مصیبتی که مسیح به خاطر حیات بخشیدن به فرزندان خدا تحمل کرد، تأیید محبت خدا نسبت به بشر است - محبتی که در اینجا با استفاده از تصاویر مادرانه بیان می شود.

مسیح با تحمل درد و رنج های بسیار زیادی که در زمان مصیبت تلخ و بی رحمانه اش به دوش کشید، به همه ما حیاتی دوباره بخشید. بنابراین بسیار او را ارج می نهیم، زیرا کاری که به واسطه آن به ما حیات دوباره بخشید چنان سخت و طاقت فرسا

1. Juana de la Cruz

2. Book of Consolation

3. Teresa of Avila

بود که در این باره بسیار خون جگر خورد، او مانند مادری بسیار دلسوز در مقابل خدای پدر برای ما دعا می‌کند و از ما حمایت می‌نماید، و از او می‌خواهد که نجات پیدا کنیم و روحمان بیدار و آگاه شود تا درد و رنج زیادی که تحمل کرده است، بیهوده نباشد.

متنی که زیربنای اصلی تفکرات خوئان در این زمینه تشکیل می‌دهد، متی ۲۳: ۳۷ است: «ای اورشلیم، ای اورشلیم، تو که پیامبران را می‌کشی و آنانی را که بر تو گسیل می‌شوند سنگسار می‌کنی! چندبار خواستم فرزندان تو را بسان مرغی که جوجه‌هایش را زیر بال خود جمع می‌کند، گرد آورم، اما تو نخواستی!» خوئان از تصویر مرغی که جوجه‌های خود را زیر بال‌هایش می‌گیرد استفاده می‌کند تا شیوه زنانه‌ای قابل قبول برای نشان دادن محبت خدا به بشر ارائه دهد، و این قضیه را با مرگ مسیح به مثابه فرآیندی از تولد پیوند می‌دهد و بدین ترتیب موجب افزایش ایمان در افراد می‌شود تا آنها نیز به محبت خدا پاسخ دهند.

با ظهور جهان‌بینی خاص جنبش روشنگری، آن دسته از نظریه‌های مربوط به کفاره که عناصر فوق طبیعی در آن گنجانده شده بود - اندیشه‌هایی مانند اندیشه قربانی که تا حدودی بر خدا تأثیر داشت، یا مرگ مسیح به منظور کفاره گناه شدن یا جلب رضایت خدا - روزه روز آماج انتقادات قرار گرفت. نگرش شدیداً شگاکانه جنبش روشنگری به رستاخیز مسیح سبب شد که الهی‌دانان دیگر رغبتی نداشته باشند که این عنصر را با همان اشتیاق نسل‌های قبل در الاهیات‌های خود در باب کفاره بگنجانند. در نتیجه، الهی‌دانان هوادار جنبش روشنگری رفته‌رفته بر خود صلیب تأکید کردند.

با وجود این، اکثر الهی‌دانان در عصر روشنگری در مورد آموزه سنتی «دو طبیعت»^۱ که بر این مسئله تأکید دارد که مسیح در آن واحد هم کاملاً بشر و هم کاملاً خداست، مشکلاتی داشتند. ساختار مسیح‌شناسی که شاید به بهترین شکل روح جنبش روشنگری را بیان می‌کند، نوعی مسیح‌شناسی رتبی^۲ است - به این معنا که نوعی مسیح‌شناسی است که اختلاف بین مسیح و انسان‌ها را نه به طبیعت بلکه به رتبه و درجه می‌داند. براساس این عقیده، عیسی مسیح تجسم ویژگی‌های خاصی بود که به صورت بالفعل یا بالقوه در سایر انسان‌های دیگر نیز وجود دارد، با این فرق که او در آنچه تجسم آن است بهره بسیاری دارد.

1. two natures

2. degree christology

هنگامی که چنین ملاحظاتی در نظریه‌های کفاره صورت می‌گیرد، الگویی منسجم به دست می‌آید. این موضوع را می‌توان در آثار نویسندگان قرن هجدهم مانند جی. اس. اشتاینبرت،^۱ آی. جی. تولنر،^۲ جی. اف. زایلر^۳ و آی. جی. برت‌اشنایدر^۴ مطالعه کرد که ویژگی‌های آن به‌طور خلاصه چنین است:

۱. صلیب، هیچ ارجاع یا ارزش متعالی ندارد؛ ارزش آن مستقیماً و صرفاً به تأثیر آن بر انسان بستگی دارد. از این‌رو، صلیب تنها نمادی از یک «قربانی» است؛ آن هم صرفاً بدین معنا که نشان می‌دهد که مسیح جان خود را فدا کرد.

۲. کسی که بر صلیب جان داد، انسانی بیش نبود و تأثیر این مرگ نیز تنها بر انسان است. این تأثیر نیز در شکل الهام‌بخشی و ترغیب، مایه الگو گرفتن از الگوی اخلاقی تعیین شده در خود عیسی است.

۳. مهم‌ترین بُعد آموزه صلیب این است که نشان‌دهنده محبت خدا به ماست. این رویکرد محافل عقل‌گرا در اروپای قرن نوزدهم به رویکردی فوق‌العاده مؤثر تبدیل شد. جنبه رازآمیز و آشکارا خردستیز صلیب کنار گذاشته شد؛ آنچه باقی ماند، تقاضای شدید پیشرفت اخلاقی بشر بر اساس الگوی ارائه شده در شیوه زندگی و نگرش‌های عیسی مسیح بود. الگوی شهید به جای الگوی نجات‌دهنده، توصیف‌کننده نگرشی است که در این محافل به‌طور روزافزون در مورد عیسی پذیرفته شد.

مهم‌ترین کسی که به این رویکرد عقل‌گرایانه به صلیب سر‌ناسازگاری نشان داد، اف. دی. ای. شلایرماخر^۵ بود، که بر ارزش دینی مرگ مسیح - در مقابل ارزش صرفاً اخلاقی آن - تأکید کرد. مرگ مسیح برای این نبود که نظامی اخلاقی ایجاد یا از آن حمایت کند؛ او آمده بود تا آگاهی از خدا را در زندگی بشر حاکم کند. شلایرماخر معتقد است که رهایی همان برانگیختگی و تعالی خدا آگاهی طبیعی بشر از طریق «ورود اثر حیات‌بخش مسیح» است. او «خدا آگاهی کاملاً قدرتمندی» را به مسیح نسبت می‌دهد. او بر این باور است که این خدا آگاهی از چنان قدرت جذبی برخوردار است که می‌تواند رهایی بشر را به ارمغان آورد.

1. G. S. Steinbart

2. I. G. Töllner

3. G. F. Seiler

4. I. G. Bretschneider

5. F. D. E. Schleiermacher

به نظر می‌رسد که شلایرماخر الگوی رهبر سیاسی فرهمند را در ذهن دارد که قادر است دیدگاهش را با چنان وضوح و قدرتی بیان کند که مخاطبینش آن را به‌خوبی درک کنند و آنان را به‌گونه‌ای مجذوب خود کند که به وسیله آن دگرگون و شیفته و فریفته آن شوند. با این حال، این دیدگاه دیدگاه او خواهد بود که دیگران را بدان فراخوانده است و بدون چشم پوشیدن از بی‌همتایی شخصی خودش، در آنچه آن هست، بینش شخصی او باقی خواهد ماند:

اکنون فرض کنید کسی برای اولین بار گروهی را که به‌طور طبیعی، به جامعه‌ای مدنی درآورد (در افسانه‌ها به‌وفور می‌توان چنین مواردی را دید)؛ آنچه اتفاق می‌افتد، این است که ابتدا با مفهوم دولت آشنا می‌شود و سپس در عمق وجودش جای می‌گیرد سپس دیگران را نیز در این اندیشه همراه و هم‌عقیده خود می‌کند. آنگاه با سخنانی نافذ، آنان را از نامطلوب بودن وضعیت موجودشان آگاه می‌سازد. فرد بنیانگذار قدرت شکل دادن اندیشه‌ای را در درون آنان دارد که اصل اساسی زندگی خود اوست. و نیز قدرت همراه کردن آنان با آرمان آن زندگی.

با وجود این، این دیدگاه به معنای دقیق کلمه دیدگاهی الگوگرایانه محسوب نمی‌شود. شلایرماخر در بررسی این مسئله، از دو اصطلاح مهم آلمانی - *urbildlichkeit* و *vorbildlichkeit* - استفاده می‌کند، که البته یافتن معادلی مناسب برای آنها در زبان انگلیسی کار دشواری است.

۱. *urbildlichkeit* را می‌توان به صورت «کیفیت الگو بودن» ترجمه کرد. به عقیده شلایرماخر، عیسای ناصری الگو و آرمان خداآگاهی بشر و نهایت پارسایی^۱ بشر است. این برداشت به‌خودی‌خود با مفهوم عقل‌گرایانه عیسی به عنوان یک الگوی اخلاقی بشری نزدیک است. شلایرماخر توانست این مشکل را به دو طریق برطرف نماید. اول اینکه، او بر این نکته تأکید دارد که عیسای ناصری صرفاً یک الگوی اخلاقی نیست که حقایق جاودان اخلاقی را توضیح می‌دهد. او تنها الگوی آرمانی آگاهی کامل بشر از خداست - یعنی اندیشه‌ای دینی نه اندیشه‌ای صرفاً اخلاقی یا عقلانی. دوم اینکه، همان‌طور که پیش از این اشاره شد، مسیح توانایی این را دارد که این خداآگاهی را به دیگران انتقال دهد - خصیصه‌ای که شلایرماخر در ضمن اصطلاح *vorbildlichkeit*، از آن بحث می‌کند و هم‌اکنون ما بدان می‌پردازیم.

۲. *vorbildlichkeit* را شاید بتوان به صورت «توانایی پدید آوردن الگوی خاصی در دیگران»^۱ ترجمه کرد. عیسی ناصری صرفاً مصداق نوعی الگوی آرمانی نیست بلکه کسی است که توانایی برانگیختن یا بیدار کردن این ویژگی را در دیگران دارد. براساس این رویکرد، شلایرماخر از دیدگاه‌های موجود در مورد شخص مسیح انتقاد کرد. از نظر نویسندگان جنبش روشنگری، عیسی ناصری صرفاً معلمی دینی برای بشر یا شاید هم نمونه بارزی از اصول دینی اخلاقی بوده است. همان‌طور که پیش از این ذکر شد، این مطلب به این معنا نیست که عیسی خود چنین اصول یا تعالیمی را پایه‌ریزی کرد؛ زیرا حجیت و اعتبار آنها به موافقتشان با اندیشه‌ها و ارزش‌های عقلانی بستگی دارد. از این رو، حجیت و اعتبار عیسی، امری اشتقاقی و ثانوی^۲ است، در حالی که حجیت و اعتبار عقل امری اولی و اصیل است. شلایرماخر این مسئله را برداشتی «تجربی»^۳ از عمل مسیح می‌داند که «عمل نجات‌بخشی را به مسیح نسبت می‌دهد، اما چیزی که صرفاً کمالی روزافزون در ما ایجاد می‌کند به جز از طریق تعلیم و الگو دادن نمی‌تواند صورت بگیرد». با وجود این، شلایرماخر را در گذشته و حال به عنوان کسی می‌شناسند که دیدگاهی راجع به کفار را تحت عنوان *lebenserhöhung* مطرح کرد که نوعی ارتقای اخلاقی در زندگی است. یکی از تناقضاتی که در اینجا وجود دارد، این است که در عمل معلوم شد اندیشه‌های متمایز شلایرماخر می‌تواند برداشتی صرفاً الگوگرایانه از مرگ مسیح باشد نه اینکه مانعی منسجم در برابر چنین دیدگاهی به حساب آید.

مهم‌ترین بیان رویکرد الگوگرا در انگلستان را می‌توان نزد هیستینگز راشدال^۴، مدرنیست مشهور، در سخنرانی‌های بامپتون^۵ در سال ۱۹۱۵ یافت. در این سخنرانی‌ها، راشدال سخت به رویکردهای سنتی به کفار را مورد انتقاد قرار داد. تنها تفسیری از صلیب که می‌توانست به نیازهای عصر جدید پاسخ دهد، تفسیری بود که پیش از این به پیتربابلار، از نویسندگان قرون وسطایی، نسبت داده شده است:

این اصل اعتقادی اولیه کلیسا را که «هیچ نام معین دیگری در میان بشر وجود ندارد که بتوان به واسطه آن نجات یافت»، می‌توان طوری ترجمه کرد که چیزی شبیه این شود: «هیچ نمونه مطلوب و آرمانی دیگری در میان بشر نیست که به واسطه آن

1. The quality of being able to evoke a given ideal in others

2. derivative

3. empirical

4. Hastings Rashdall

5. Bampton

بتوانیم نجات پیدا کنیم، به جز آرمان اخلاقی که مسیح با کلمات خود به ما آموخت و با زندگی و مرگ محبت‌آمیزش آن را تبیین نمود.

اگرچه آبلار عملاً به آنچه راشدال به او نسبت می‌داد، اعتقاد نداشت، سخن راشدال مستقل از این واقعیت است. در دوره‌ای که مکتب داروینی^۱ و نیز نقد کتاب مقدس رواج داشت، دیگر مجالی برای برداشت‌هایی از مرگ مسیح بر پایه مفهومی عینی راجع به گناه یا مجازات الهی باقی نماند. از دیگر نویسندگان جدیدتر انگلیسی که رویکردهایی شبیه یا مرتبط با این دیدگاه را اتخاذ کردند، می‌توان از جی. وی. اچ. لمپ^۲ (۱۹۱۲-۱۹۸۰) و جان هیک^۳ (متولد ۱۹۲۲) نام برد. لمپ در مقاله «کفار: شریعت و محبت» در مجموعه لیبرال کاتولیکی به نام ژرف‌کاوی،^۴ قبل از توصیف رویکردی الگوگرایانه بر پایه «تناقض‌نمایی و اعجاز محبت»، سخت از رویکردهای فقهی-حقوقی به این موضوع انتقاد کرد.

موضع جان هیک به دلیل ارتباط داشتن با جایگاه عمل مسیح در گفت‌وگوی بین ادیان از اهمیت خاصی برخوردار است. برنامه کثرت‌گرایانه دینی نتایج الاهیاتی مهم و مشخصی را دربردارد. الاهیات سنتی مسیحی به‌خصوص با برنامه کثرت‌گرایان دینی در یکدست کردن ادیان موافق نیست (نگاه کنید به ص ۴۶۰-۴۶۲). این عقیده که تمام ادیان کم و بیش درباره موضوعی تقریباً یکسان صحبت می‌کنند، با بعضی از اندیشه‌های خاص مسیحی -مخصوصاً آموزه‌های تجسد، کفار و تثلیث- سازگاری ندارد. به باور بعضی این عقیده که مرگ مسیح امر خاصی را امکان‌پذیر کرد یا در دسترس قرار داد ادیان غیر مسیحی را بی‌ارزش کرده است.

در واکنش به این فشار، تحولات الاهیاتی و مسیح‌شناسی مهمی در آثار و نوشته‌های الاهی‌دانان طرفدار رویکرد کثرت‌گرایانه به مسیحیت و دیگر ادیان رخ داده است. آموزه‌هایی از قبیل تجسد که عیسی مسیح و خدا را تا حد زیادی عین یکدیگر می‌داند، به نفع مسیح‌شناسی‌های مرتبه‌ای مختلف کنار گذاشته شد که بیشتر به برنامه‌ای لیبرالیستی تمایل داشت که جایگاه عیسی را از این حد تنزل می‌داد. همان‌طور که خواهیم دید، این مسئله پیامدهای مهمی در مبحث نجات‌شناسی دارد. در نتیجه، تمایز دقیقی میان شخص تاریخی عیسی مسیح و اصولی که ادعا می‌شود که او بیان کرد، گذاشته می‌شود. پل نیتز تنها یکی از

1. Darwinianism

2. G. W. H. Lampe

3. John Hick

4. *Soundings*

خیل عظیم نویسندگان کثرت‌گراست که میان «واقعه عیسی»^۱ (که منحصر به مسیحیت است) و همچنین موضوع «اصل مسیح»^۲ (که در تمام سنت‌های دینی قابل فهم است و به روش‌های خاص خود، اما با ارزش یکسان، بیان شده)، تمایز ایجاد می‌کند.

صلیب مسیح در پرتو رویکرد کثرت‌گرایانه چیزی را آشکار می‌سازد که به شیوه‌های دیگر نیز قابل دستیابی و نوعی امکان دینی و جهانی است. از این رو، هیک معتقد است که واقعه مسیح تنها «یکی از نقاطی است که خدا خلاقانه در آن حضور داشته و هم‌اکنون نیز در زندگی بشر دست‌اندرکار است»؛ وجه تمایز عیسی صرفاً به این است که «داستانی مشهود» باشد،^۳ نه «ماجرایی اضافی».^۴

مشکل عمده‌ای که در رویکردهای صرفاً الگوگرا در مورد صلیب وجود دارد، به برداشت آنها از گناه انسان مربوط می‌شود. جنبش روشنگری اندیشه «گناه» را پس‌مانده دوره خرافه‌پرستی می‌دانست که در عصر مدرن باید آن را کنار گذاشت. «گناه» تنها یک مفهوم درست و واقعی می‌تواند داشته باشد و آن «غفلت از ماهیت حقیقی اشیا» است. در نتیجه، مرگ مسیح نیز از مفاهیم مرتبط با مفهوم گناه تلقی شد؛ به معنای آگاه کردن انسان سردرگم یا ناآگاه از خدا.

با این حال، این تصور از گناه با توجه به فجایع جنگ جهانی دوم از جمله واقعه اردوگاه آوشتیس،^۵ ضعیف و ناکافی به نظر رسید. اعتقاد جنبش روشنگری به نیک بودن فطری ماهیت بشری، از چنین رویدادهایی سخت ضربه خورد. سرخوردگی روزافزون از صحت و درستی دیدگاه جنبش روشنگری در مورد گناه باعث ایجاد سرخوردگی فزاینده نسبت به تصور این جنبش از «رهایی از طریق معرفت»^۶ شد که رویکردهای الگوگرا در باب مفهوم مرگ مسیح از جمله آن است.

مدل‌های نجات در مسیح-کلاسیک و جدید

همان‌طور که پیش از این ذکر شد، اندیشه «نجات» فوق‌العاده پیچیده است. یکی از وظایف الاهیات ارائه تحلیلی انتقادی راجع به عناصر پدیدآورنده این اندیشه است. با وجود این،

1. Jesus-event

2. Christ-principle

3. visible story

4. additional story

5. Auschwitz

6. redemption through knowledge

این کار بسیار پیچیده‌تر از آن است که در ابتدا به نظر می‌رسد. ثابت شده است که این قضیه هر یک از جنبه‌های مختلف برداشت مسیحیت از نجات، در دوره‌های مختلف تاریخ مسیحیت یا موقعیت‌های خاص جذابیت به‌خصوصی داشته است و این بدان سبب است که هر یک از جنبه‌های این برداشت با خصوصیات موقعیتی که مورد بررسی قرار گرفته است، به نحوی پیوند داشته است.

در بررسی‌های اخیر درباره نظریه رسالت مسیحی،^۱ تأکید فراوانی بر اهمیت توجه به مقتضیات محیط^۲ و نیز جهت‌گیری مخاطب‌گرایانه^۳ در اعلام پیام مسیحی شده است. به عبارت دیگر، این امر پذیرفته شده است که انجیل مسیح شرایط خاصی را مورد توجه قرار داده و مفهوم نجات را مطابق شرایط محیط بیان کرده است. برای افرادی که به لحاظ روحی یا سیاسی تحت فشار قرار دارند، پیام انجیل، پیام آزادی است و برای آنان که زیر بار سنگین گناه خود قرار دارند، «نوید»^۴ مغفرت و آمرزش است.

از این‌رو، انجیل با موقعیت خاص مخاطب در ارتباط است. به عبارت دیگر، مخاطب‌محور است. اگر هر یک از الگوهای ارائه شده در مورد نجات را به تنهایی تعیین‌کننده برداشت مسیحی از نجات تلقی کنیم، تصویری به‌شدت مخدوش از بشارت در اختیار خواهیم داشت. با این حال، بسیاری پذیرفته‌اند که اختلاف در تأکید در قلمرو برداشت و فهم ماهیت نجات امری قابل قبول است.

در ادامه مباحث، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های این برداشت را بررسی می‌کنیم و اوضاع و احوالی را نشان خواهیم داد که این مؤلفه‌ها در آن، مورد توجه بوده‌اند. اما این مسئله را باید مد نظر داشته باشیم که موقعیت‌های دیگری — مانند نجات به عنوان کمال اخلاقی^۵ یا رهایی از این جهان فانی — موضوعاتی است که به آسانی می‌تواند به عنوان نمونه مطرح شود. ما تحقیق و بررسی خود درباره اینکه «نجات» را چگونه می‌توان درک کرد، با بررسی برخی از اصطلاحات اصلی در باب نجات‌شناسی آغاز می‌کنیم که در نامه‌های پولس در عهد جدید، که تأثیر فراوانی بر تأملات الاهیاتی پس از خود داشته، آمده است.

1. christian mission
3. receptor-orientation
5. moral perfection

2. contextualization
4. good news

برخی از انگاره‌های پولسی درباره نجات

رساله‌های پولس به منظور توضیح برخی از جنبه‌های ایمان مسیحی برای خوانندگان آن - که اغلب درگیر مناقشات بودند - و نیز با هدف تشویق به کارگیری آنها در زندگی مؤمنان، نوشته شده است. پس تعجبی ندارد که پولس اغلب مسئله‌ای را چنان با دقت بررسی می‌کند که گویی مؤمنان آن را از طریق مرگ مسیح به دست آورده بودند. در اینجا از میان انگاره‌هایی که پولس در این زمینه از آنها استفاده می‌کند، به چهار نمونه به شرح زیر اشاره می‌کنیم:

۱. پسرخواندگی: ^۱ پولس بارها از مسیحیان به عنوان کسانی سخن گفته است که در خانواده خدا به فرزندی «پذیرفته» شده‌اند (رومیان ۸: ۱۵، ۲۳؛ غلاطیان ۴: ۵). اغلب تصور می‌شود که پولس در اینجا به انجام عملی قانونی و مشروع ترغیب می‌کند که در فرهنگ یونانی-رومی رواج داشت (اما جالب اینجاست که این فرهنگ در شریعت رایج یهود به رسمیت شناخته نشده است). به عقیده بسیاری از مفسران پولس در این باب - از جمله اف. اف. بروس ^۲ - فرزندخواندگی «مؤمنان» در خانواده خدا بدان معناست که مؤمنان نیز همانند عیسی مسیح از همان حقوقی برخوردار می‌شوند که وی به میراث گذاشت و در نتیجه به همان عزت و جلالی دست می‌یابند که مسیح بدان دست یافت (اگرچه خود او پس از تحمل اولین مصایب به آن نایل شده است).

۲. عادل‌شمردگی: ^۳ پولس، به‌ویژه در نامه‌هایی که درباره رابطه دین مسیح با آیین یهود نوشت (از جمله غلاطیان و رومیان)، تصریح می‌کند که مؤمنان «به ایمان عادل شمرده می‌شوند» (برای مثال، رومیان ۵: ۱-۲). بسیاری بر این باورند که این مسئله مستلزم وقوع تغییری در وضعیت قانونی مؤمنان نزد خدا و اطمینان نهایی آنان از عادل شمرده شدن در محضر او، به‌رغم گناهکار بودنشان، است. از این رو، اصطلاح «آمرزیدگی» و فعل «آمرزیدن» به معنای «وارد شدن در رابطه‌ای صحیح و شایسته با خدا» یا شاید «درست بودن در پیشگاه خدا» است. نهضت اصلاح دینی شاهد بحث و گفت‌وگوی مهمی بر سر معنای اصطلاح آمرزیدگی بوده است که به‌زودی به آن خواهیم پرداخت.

1. adoption

2. F. F. Bruce

3. justification

۳. رهایی: این اصطلاح بیشتر دربردارنده مفهوم «اطمینان از آزادی شخص از طریق پرداخت مبلغی پول» است. در روزگار باستان، که پس‌زمینه^۲ تفکرات پولس است، این اصطلاح برای اشاره به آزادی اسیران جنگی یا تأمین آزادی آن دسته از افرادی است که اغلب برای پرداخت بدهی خانواده، تن به بردگی می‌دادند. به نظر می‌رسد که اندیشه‌های اصلی پولس این باشد که مرگ مسیح، تضمین‌کننده آزادی مؤمنان از بردگی شریعت یا مرگ است، با این هدف که آنان در عوض می‌توانند غلامان خدا باشند (اول قرن‌تین ۶: ۲۰؛ ۷: ۲۳).

۴. نجات: آگاهی از این مطلب مهم است که پولس از گنجینه سرشار استعارات خود استفاده کرد تا توضیح دهد و مشخص کند که مسیح چه مزایایی برای مؤمنان دارد. یکی از این اصطلاحات «نجات» است. به دلایل قابل فهم، این اصطلاح اغلب از چنان اهمیت اساسی برخوردار است که سایر اصطلاحات را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. در واقع، این اصطلاح فحواها و معانی ضمنی خاصی دارد که باید شناخته شود. مفهوم اصلی عبارت است از همان مفهوم خلاصی از خطر یا اسارت که شامل مفهوم خلاصی از برخی بیماری‌های مهلک است. این اصطلاح پولسی می‌تواند مفاهیمی مانند «شفا دادن»^۴ و «آزادی»^۵ را در خود جای دهد. همان‌طور که پیش از این ذکر شد، پولس نجات را امری می‌داند که دارای گذشته (برای مثال، رومیان ۸: ۲۴)، حال (برای مثال، اول قرن‌تین ۱: ۱۸) و آینده (برای مثال، رومیان ۱۳: ۱۱) است. این مسئله پیامدهای مهمی در زمینه برداشت آخرت‌شناسانه از نجات به دنبال دارد.

پس از بررسی برخی از گفته‌های پولس در مورد نجات، اکنون می‌توانیم به بررسی این موضوع بپردازیم که چگونه این موضوع در سنت الاهیات مسیحی کشف شد و گسترش یافت.

1. redemption

2. backdrop

3. salvation

4. healing

5. liberation

خداگونگی: ^۱الاهی شدن

«خدا انسان شد، تا شاید انسان هم خدا شود». این گزاره الاهیاتی را می‌توان زیربنای اکثر تأملات سنت مسیحیت شرقی، هم در دوره آباء و هم در سنت‌های الاهیاتی ارتدوکس یونانی و روسی در دوره مدرن در باب نجات‌شناسی دانست. همان‌طور که از این نقل قول برمی‌آید، رابطه‌ای بسیار قوی بین آموزه تجسد و این برداشت از نجات وجود دارد. به عقیده آتاناسیوس، نجات عبارت است از مشارکت انسان در وجود خدا. کلمه (لوگوس) الاهی ^۲ به واسطه تجسد به انسان منتقل می‌شود.

آتاناسیوس بر پایه فرضیه یک طبیعت انسانی کلی، به این نتیجه رسید که کلمه (لوگوس)، صرفاً وجود خاص بشری عیسی مسیح را به خود نگرفت، بلکه طبیعت کلی انسان را به خود گرفت. در نتیجه، تمامی انسان‌ها می‌توانند در خداگونگی، که از تجسد سرچشمه می‌گیرد، شریک شوند. طبیعت بشر با هدف مشارکت در وجود خدا آفریده شد. سرانجام با نزول کلمه، این توانایی تحقق یافت.

ولادیمیر لوسکی، ^۳نویسنده روسی، یکی از نویسندگان ارتدوکس معاصر است که تأکید قابل توجهی بر مفهوم خداگونگی دارد. لوسکی در سال ۱۹۵۳، در مقاله‌ای با موضوع «رهایی و خداگونگی»، برداشت خاص کلیسای ارتدوکس از رابطه میان تنزل خدا به مرتبه بشر و به دنبال آن صعود بشر به مرتبه خدا را ترسیم کرد:

نزول (katabasis) شخص الاهی مسیح انسان‌ها را قادر به صعود (anabasis) در روح القدس می‌سازد. ضرورت داشت که پسر خدا داوطلبانه خود را خوار کند، و خالی کردن خود ^۴ (kenosis) به شکلی رهایی‌بخش صورت بگیرد، تا بشر هبوط کرده وظیفه خود را در قبالی (theosis)، یعنی خداگونگی مخلوقات به وسیله فیض نامخلوق، انجام دهد. در نتیجه، عمل رهایی‌بخش مسیح – یا به طور کلی، تجسد کلمه – کاملاً مرتبط با هدف غایی مخلوقات پیوند دارد که همان آگاهی از وحدت با خداست. اگر این یگانگی در شخص الاهی پسر که خدایی است که انسان شده است، تحقق یافته، پس باید یکایک افراد بشر نیز به واسطه این فیض خدا شوند یا، به تعبیر پطرس قدیس، «شریک طبیعت الاهی» شوند (دوم پطرس، ۱: ۴).

1. deification

2. divine Logos

3. Vladimir Lossky

4. self-emptying

میان مفهوم خداگونگی به معنای «خدا شدن» (theosis) و «شییه خدا شدن» (homoiosis theoi)، باید فرق نهاد. نظریه اول، که به مکتب اسکندران نسبت داده شده است، خداگونگی را اتحاد با ذات خدا می‌داند؛ نظریه دوم که به مکتب انطاکیه^۱ نسبت داده شده است، رابطه مؤمن با خدا را بیشتر برحسب مشارکت در چیزی که الهی است، تفسیر می‌کند که اغلب کمالی اخلاقی تصور می‌شود. تمایز بین این رویکردها ظریف و به‌طور قابل توجهی نشان‌دهنده مسیح‌شناسی‌های متفاوت است.

عدالت از منظر خدا

این سؤال مارتین لوتر که «چگونه خدای فیاضی پیدا کنم؟» طی قرن‌های مختلف در گوش افرادی طنین‌انداز بوده که اعتقاد عمیقی داشته‌اند که گناهکاران نمی‌توانند به پذیرفته شدن در نظر خدای عادل امیدوار باشند. به عقیده لوتر، مبحث نجات رفته‌رفته با این موضوع پیوند یافت که چگونه انسان‌های بسیار گناهکار از عدالتی برخوردار می‌شوند که به واسطه آن می‌توانند در محضر خدا قرار گیرند. این نگرانی به هیچ‌وجه کهنه و منسوخ نیست، و مصداق امروزی آن سی. اس. لوئیس^۲ در کتاب مسیحیت صرف^۳ است: «دره شفاف‌ترین لحظات هم نه‌تنها خود را انسانی خوب و درستکار نمی‌دانم، بلکه اطمینان دارم که موجود کثیفی هستم. همچنین می‌توانم با وحشت و انزجار کارهایی را ببینم که انجام داده‌ام». طبعاً چنین دل‌مشغولی‌هایی به استفاده از مقوله‌های قانونی و دادگاهی در رابطه با مسئله نجات انجامید. به عقیده لوتر، انجیل نوعی عدالت‌آمزش‌گر را به مؤمنان عرضه می‌کند - عدالتی که آنها را از محکومیت مصون می‌دارد و به آنها اجازه می‌دهد تا به محضر خدا راه یابند (نگاه کنید به ص ۶۹۵-۷۰۲).

چنین بینشی در نهضت راست‌کیشی پروتستانی متأخر بسط و گسترش یافت و در نوشته‌ها و سرودهای مذهبی و عمومی پروتستان‌ها بسیار زواج یافت. در دوره‌ای که بیم از مجازات الهی بسیار جدی تلقی می‌شد (موعظه‌های پرشور جان‌اتان ادواردز^۴ شاهدی بر این موضوع است)، اندیشه‌رهایی از محکومیت گناه، مسئله‌ای بسیار مهم در انجیل قلمداد شد. از جمله سرودهایی که دغدغه عادل‌شمردگی (آمرزدگی) در نظر خدا با قوت خاصی

1. Antiochene school

2. C. S. Lewis

3. *Mere Christianity*

4. Jonathan Edwards

در آن بیان شده، سرود «آیا شدنی است؟»^۱ اثر چارلز وسلی^۲ است، که در پایانش چنین آمده است:

اکنون از هیچ محکومیتی بیمناک نیستم؛
عیسی و تمامی آنچه در اوست، از آن من است!
در او که سرور زنده من است، زنده‌ام!
و لباس عدالت الهی را بر تن کرده است.

تقدس شخصی

در یکی از مهم‌ترین جنبش‌ها در مسیحیت غربی، تأکید قابل توجهی بر صلیب به عنوان مبنای تقدس شخصی شده است. سنت‌های متدیستی یا مبتنی بر تقدس که در زمره کلیسای ناصری قرار دارد، بر اهمیت اثبات تقدس شخصی تأکید می‌کنند. تقدس مؤمنان، در اعمال مسیح ریشه دارد و به واسطه عمل روح القدس تأثیرگذار می‌شود. ریشه و خاستگاه این رویکرد را می‌توان به جان وسلی برگرداند. وسلی ضمن تصدیق اولویت آمرزیدگی و ضمانتی که مؤمنان بر پایه عدالت مسیح حاصل می‌کنند، بر لزوم شکوفایی در نوعی تقدس تأکید می‌کند.

کمال از نظر وسلی به معنای بی‌گناهی نبود، بلکه به معنای فرآیند تعمیق همیشگی تحول جامع اخلاقی بود. وسلی هنگام بسط این مطلب از آثار کسانی که وی آنها را «نویسندگان عارف» خطاب می‌کرد بهره برد (گروهی مشتمل بر انگلیکن‌هایی مانند ویلیام لو،^۳ کاتولیک‌های رومی مانند فرانسوا فنلون^۴ فرانسیس دسالز،^۵ و مادام گایون و آگوستوس فرانک لوتری). وسلی از آنان آموخت که روح و باطن تدین عبارت است از روحیه پرشور عشق به خدا و بشریت، و دین بدون چنین روحیه‌ای پوک و تهی خواهد بود.

این اندیشه‌ها در متدیسم آمریکایی بسط و گسترش بیشتری یافت. فرانسیس آزبری^۶ معتقد بود که مؤمنان را باید ترغیب نمود که منتظر «تقدیس کامل» در برهه‌ای از زندگی خود باشند. تأکید فزاینده بر احیاگری در پروتستان آمریکایی قرن نوزدهم بر اهمیت نقطه عطف‌های مشخص و قابل تعریف در زندگی مسیحی افزود. این شکل از «موعظه مبتنی بر

1. and can it be?

2. Charles Wesley

3. William Law

4. Francois Fenelon

5. Francis de Sales

6. Francis Asbury

تقدس» بر محور سخن و سلی می‌گشت که «تقدیس تمام‌عیار» را به عنوان نوعی تجربه ثانوی بسیار حساس تبلیغ می‌کرد و آن را تابع و مبتنی بر آمرزیدگی می‌دانست. چنین تأکیدی بر لزوم تقدس تا حدی نمایانگر واکنشی در مقابل ویرانی‌های اخلاقی ناشی از جنگ‌های داخلی در آمریکا است. در سال ۱۸۷۰، اسقف‌های متدیست در ایالات جنوبی دوباره بر مسئله تقدیس تأکید کردند و معتقد بودند که «در این زمان در همه این سرزمین‌ها چیزی ضروری‌تر از این به عنوان احیای عام و تأثیرگذار تقدس مبتنی بر کتاب مقدس وجود ندارد». شخصیت مهمی که در گسترش بعدی این تقدس کوشش کرد فیبی ورال پامر^۱ (۱۸۰۷-۱۸۷۴)، مؤثرترین زن متدیست، بود. پامر دیدگاه و سلی در باب تقدیس تمام‌عیار را مطرح و آن را به شیوه‌های مهمی اصلاح کرد. او مانند و سلی معتقد بود که تقدیس کلی یا تمام‌عیار اولین عمل آشکار فیض است که خدا به واسطه آن قلب مؤمن را از گناه پاک و آن را لبریز از عشق الهی می‌کند. چنین قداست قلبی برای ورود به بهشت لازم است. به گفته پامر از آنجا که خدا خودش این تقدس را توصیه می‌کند او باید توانایی لازم برای حصول آن را نیز مهیا کند، و خدا این توانایی را در مقابل ایمان به مسیح عطا می‌کند.

در حالی که و سلی تقدیس را نوعی هدیه تلقی کرده بود، پامر آن را نوعی الزام می‌دانست. تقدیس بر پایه تعهد کامل و تمام‌عیار و به دور از هرگونه فرایند تدریجی استوار بود. در حالی که و سلی تقدس را چیزی می‌دانست که به تدریج به دست می‌آید، پامر بر عناصر آتی و فوری آن تأکید می‌کرد. این مطلب حائز اهمیت است، چرا که پیوندی میان تعالیم و سلی در باب تقدس و تعالیم بعدی که با نام پنجاه‌گرایی^۲ قرین است را آشکار می‌کند. در این زمینه لازم است که یکسان‌انگاری تقدیس تمام‌عیار با غسل تعمید روح القدس از سوی پامر، و پیوندهای مناسبی که وی میان تقدس و قدرت برقرار می‌سازد گوشزد گردد.

وجود اصیل انسان

ظهور اگرستانسیالیسم باعث توجه تازه‌ای به وجود اصیل انسانی شد (ص ۱۴۶-۱۴۷). اگرستانسیالیسم ضمن اعتراض به این گرایش غیر انسانی که انسان‌ها را اشیایی می‌داند که گویی فاقد هرگونه وجود انفسی‌اند، خواستار توجه به زندگی درونی افراد می‌شود. تمایزی

1. Phoebe Worrall Palmer

2. Pentecostalism

که مارتین هایدگر^۱ بین «وجود اصیل»^۲ و «وجود غیر اصیل»^۳ قائل می‌شود بیان مهمی از ساختار دوقطبی وجود انسانی را ارائه می‌دهد. هر دو راه پیش روی آدمی است. رودولف بولتمان^۴ با بسط چنین رویکردی، چنین استدلال می‌کرد که عهد جدید از دو حالت ممکن وجود انسانی صحبت می‌کند: یک وجود اصیل یا رهایی یافته که مشخصه آن ایمان به خدا است و یک وجود غیراصیل که مشخصه آن محدود شدن به نظام مادی زودگذر است. به عقیده بولتمان، مسیح از طریق کریگما^۵ وجود اصیل را ممکن و در دسترس می‌سازد.

بولتمان، نجات را به طور کامل به مفهوم «وجود اصیل» تنزل نمی‌دهد، آن‌گونه که گویی مسیحیت صرفاً با دنیای تجربی افراد مرتبط است. با این حال، تأکید او بر این مفهوم این تصور را ایجاد کرد که این همه «نجاتی» است که انجیل آن را بیان کرده است.

پل تیلیش نیز رویکرد مشابهی را با استفاده از مجموعه نسبتاً متفاوتی از اصطلاحات بسط داد. در نظام تیلیش، به نظر می‌رسد که «نجات»، تقریباً تا حد فلسفه‌ای کلی از وجود انسانی تنزل یافته است که برای افرادی که از کشمکش‌های درونی وجودشان آگاهند، بینش‌هایی را پدید می‌آورد. بسیاری از افراد که با عناصر متعالی نجات سروکار داشته‌اند، و همچنین افرادی که به ابعاد سیاسی و اجتماعی انجیل مسیح توجه داشته‌اند، از جمله الاهیات رهایی‌بخش، از این رویکرد انتقاد کرده‌اند.

آزادی سیاسی

الاهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین، تأکید قابل توجهی بر اندیشه نجات به مثابه آزادی دارد (نگاه کنید به ص ۱۹۵-۱۹۷). این عنوان کتاب لئوناردو بوف،^۶ عیسی مسیح آزادی‌بخش،^۷ نیز با قدرت به این نکته اشاره دارد. در اینجا، نجات در بافت جهان سیاسی آمریکای لاتین، از جمله فقر شدید و فراگیر آن، و نیز تلاش و مبارزه برای کسب عدالت اجتماعی و سیاسی قرار گرفته است. خدا از انسان‌های استثمار شده جهان جانبداری می‌کند که نمونه آن داستان نجات بنی اسرائیل از اسارت و ظلم فرعون است. به همین سان عیسی نیز در تعالیم و رسالت

1. Martin Heidegger

2. authentic existence

3. inauthentic existence

4. Rudolf Bultmann

5. Kerygma

6. Leonardo Boff

7. Jesus Christ Liberator

خود و در گفتار و اعمالش از بینوایان حمایت می‌کرد. عیسی مسیح، با تعالیم و شیوه زندگی خود آزادی را به ارمغان آورد.

الاهیات آزادی‌بخش از این جهت مورد انتقاد قرار گرفته است که به شخصیت عیسی و همچنین مفهوم نجات از یک منظر تفسیری از پیش تعیین شده‌ای می‌نگرد که ریشه در اوضاع و احوال آمریکای لاتین دارد. اما این اتهامی است که دامن همهٔ مکتب‌های مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی را می‌گیرد. برای مثال، نویسندگان جنبش روشنگری شخصیت و عمل عیسی مسیح را در چارچوبی از پیش تعیین شده تفسیر کردند که تا حدودی از اوضاع و احوال طبقهٔ متوسط جامعهٔ اروپایی متأثر بود که اکثر مسیحیان در آن می‌زیستند و تا اندازه‌ای نیز به دلیل نگرش به شدت خردگرایانه‌ای بود که مشخصهٔ این جنبش است. همچنین می‌توان گفت که نویسندگان آبابی یونانی^۱ تمایل داشتند که به مسیح از منشوری یونانی‌مآبی بنگرند که البته این امر پیامدهای مهمی در مباحث مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی به همراه داشته است. با وجود این، اگر شناخت شخصیت یا عمل مسیح به برداشتی صرفاً سیاسی یا اجتماعی از آزادی قنزل یابد، این انتقاد بجا خواهد بود.

آزادی معنوی

رویکرد مسیح پیروز به مرگ و رستاخیز مسیح، تأکید فراوانی بر اندیشهٔ پیروزی مسیح بر نیروهای دارد که بشر را به اسارت خود درآورده‌اند - نیروهایی مانند نیروی ظلم و جور شیطان، روح‌های خبیث، واهمهٔ مرگ یا قدرت گناه. آبابی اولیه، در مورد اینکه این نیروها را نیروهایی ظالم و دشمنانی تلقی کنند که در جهان روزمره حضور دارند، با مشکلات ناچیزی روبه‌رو بودند. در نتیجه اعلام آزادی از ظلم و جور این نیروها از طریق صلیب و رستاخیز مسیح اهمیت خاصی داشت، آن‌گونه که موعظه‌های عید پاک نویسندگانی همچون یوحنا زین‌دهان^۲ شاهدی بر این موضوع است. اندیشه‌های مشابهی نیز در آثار نیایشی و معنوی قرون وسطا اهمیت زیادی یافتند. مارتین لوتر با تأکید زیاد بر قدرت عینی شیطان در جهان و همچنین آزادی نشئت گرفته از انجیل، این سنت را حفظ کرد.

با ظهور جهان‌بینی جنبش روشنگری، اعتقاد به ارواح خبیثهٔ واقعی یا شیطان متشخص به‌طور روزافزونی مشکل‌آفرین شد. نویسندگان موافق با جنبش روشنگری این نوع

1. Greek patristic writers

2. John chrysostom

اعتقادات را به عنوان خرافه‌های قدیمی و منسوخ که در جهان جدید هیچ جایگاهی ندارند، یکسره رد کردند. اگر اندیشه «نجات به منزله پیروزی» بنا بود به قوت خود باقی بماند، باید از نو تفسیر می‌شد. وقوع چنین فرآیندی را در آثار پل تیلیش می‌توان مشاهده کرد، که در آن نجات را پیروزی بر نیروهای درونی دانسته است که بشر را به اسارت خود درآورده و وی را در گونه‌های غیر اصل وجود به دام انداخته است. بنابراین، آنچه را نویسندگان دوره آبابی نیروهای عینی می‌دانستند، نیروهای انفسی یا وجودی قلمداد شدند.

اختصاص نجات در مسیح

امید مسیحیان به رستگاری و نجات بر مرگ و رستاخیز مسیح استوار است. اما سؤال اینجاست که این نجات به چه واسطه‌ای و چگونه به دست می‌آید. در مطالبی که در پی می‌آید دو مدل کاملاً متفاوت از اختصاص را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. یکی بر نقش کلیسا و دیگری بر تعهد شخصی فرد مؤمن تأکید می‌کند.

نهادی کردن نجات: کلیسا

در قرن سوم عصر مسیحی، سبیری‌ن شعاری را مطرح کرد که تأثیر عمیقی بر تلقی‌های مسیحی درباره نقش کلیسا به عنوان واسطه و ضامن رهایی و رستگاری داشت: «هیچ رستگاری و نجاتی خارج از کلیسا وجود ندارد». این سخن کوتاه در معرض چندین تفسیر قرار گرفت. آن تفسیری را که در تمام قرون وسطا تفسیر غالب بود می‌توان گفت که آشکارا ناشی از رشد و گسترش حجیت و اقتدار نهاد کلیسا پس از افول امپراتوری روم بود. نجات و رستگاری تنها به واسطه عضویت در کلیسا حاصل می‌آید. مسیح امید به بهشت را ممکن ساخته است؛ تنها کلیسا دسترسی به آن را میسر می‌سازد. در مورد اعطای رستگاری و رهایی نوعی حق انحصاری کلیسایی وجود داشت.

این بیش از آنکه نهاد کلیسا ضامن امید به بهشت است خیلی زود خود را در معماری کلیساها نشان داد. درهای بزرگ کلیساهای رومی غالباً با تندیس‌های باشکوهی تزیین شده بودند که ترسیم‌کننده جلال و شکوه بهشت و مبین آن بودند که این واقعیت را تنها با ورود به کلیسا می‌توان تجربه کرد. کتیبه‌ها معمولاً بر بالای درب بزرگ غربی کلیساها نصب می‌شد، و این مبین آن بود که تنها با ورود به کلیسا می‌توان بهشت را حاصل کرد. می‌شد آن کتیبه‌ها را برای

چنین هدفی با مسیح یکی انگاشت که با کسانی که از مقابل آن درها می‌گذشتند یا به تحسین و تماشای تزئینات شکوهمند کلیسا ایستاده بودند، سخن می‌گوید. صومعه بندیکتی کلیسای قدیس مارسل سوزت^۱ در جنوب فرانسه، که در سال ۹۸۵ تأسیس و طی قرن دوازدهم میلادی گسترش بسیاری یافت، نمونه آشکاری از این امر را به نمایش می‌گذارد. بر سر در ورودی کلیسا این سخنان مسیح خطاب به همه کسانی که نزدیک آن درگاه می‌شوند حک شده است: «شما که در حال گذرید؛ شما که دارید می‌آیید تا به سبب گناهانتان گریه و زاری کنید؛ از من داخل شوید، زیرا من دروازه حیاتم». اگرچه این عبارات را باید به مسیح نسبت داد (زیرا از یوحنا ۱۰ گرفته شده‌اند که در آنجا مسیح را «درِ آغل گوسفند» توصیف می‌کند)، ارتباط محسوسی با خود ساختمان کلیسا پیدا کرده است. این امر غالباً به صورت مشهودی به واسطه جایگاه فیزیکی ظرف غسل تعمید که نزدیک درب کلیسا بود، تقویت می‌شد و گویای آن بود که ورود به بهشت با آیین غسل تعمید مرتبط است.

اگرچه این الاهیات کلیسا که بدان‌سان بر نقش کلیسا (به عنوان نهاد و نیز به عنوان ساختمان فیزیکی) به عنوان ضامن و تجسم امید به رستگاری تأکید می‌کرد، نتوانست همگان را متقاعد سازد، در تأثیر گسترده آن در فرهنگ قرون وسطا و پس از آن نمی‌تواند تردید کرد. جای شگفتی نیست که بسیاری از نویسندگان پروتستان در مقابل آنچه خودشان تأکید بیجا بر نهاد کلیسا تلقی می‌کردند، واکنش منفی نشان دادند، و در پی بازیابی یک نقش الاهیاتی اصیل و حقیقی برای فرد فرد آدمیان در فرآیند رستگاری برآمدند. این امر را به بهترین وجه در پارسایی‌گرایی^۲ که اینک بدان می‌پردازیم، می‌توان مشاهده کرد.

شخصی شدن نجات و رستگاری: ایمان شخصی

جنبش پارساگرایانه (بنگرید به ص ۱۲۹-۱۳۰) را معمولاً جنبشی می‌دانند که با انتشار کتاب آرزوهای پارسایانه^۳ (۱۶۷۵) فیلیپ یاکوب اسپنر^۴ آغاز گردید. اسپنر در این کتاب به حال کلیسای لوتری آلمان به سبب پیامدهای جنگ‌های سی ساله (۱۶۱۸-۱۶۴۸) تأسف می‌خورد، و پیشنهادهایی را برای تجدید حیات کلیسای روزگار خود مطرح می‌کند. مهم‌ترین این پیشنهادها تأکید بر مطالعه شخصی و خصوصی کتاب مقدس بود. آن پیشنهادها

1. Marcel-les-Sauzet

2. pietism

3. Pious Wishes

4. Philip Jakob Spener

گرچه با ریشخند الاهی‌دانان دانشگاهی مواجه شد، در محافل کلیسایی تأثیر گذاشت و سرخوردگی و ناشکیبایی نسبت به بی‌فایده‌گی و عقیم بودن راست‌کیشی در رویارویی با تداوم اوضاع بد و نابسامان زمان جنگ را منعکس می‌ساخت. در منظر پارسایی‌گرایی، اصلاح عقاید و آموزه‌ها همواره باید ملازم با اصطلاح زندگی باشد.

پارسایی‌گرایی به‌ویژه در انگلستان و آلمان، در چند جهت مختلف گسترش پیدا کرد. نیکولایوس تسین تسندورف^۱ (۱۷۰۰-۱۷۶۰) جامعه پارساگرا را که معمولاً بر «هرنهوتر»^۲ برگرفته از نام روستای هرنهوت، معروف است، بنیاد نهاد. تسین تسندورف بی‌اعتنا به آنچه وی عقل‌گرایی بی‌روح و راست‌کیشی دینی بی‌حاصل زمان خود می‌شمرد، بر اهمیت «دین دل» که بر رابطه صمیمانه و شخص میان مسیح و فرد مؤمن استوار است، تأکید کرد.

اندیشه‌های مشابهی را جان ولسلی و برادرش چارلز در انگلستان بسط و گسترش دادند. چارلز یک روز پیش از جان دچار تجربه تغییر کیش مشابهی شد و سرودی مذهبی را منتشر کرد که تجربه خود را در آن مطرح کرده بود. امروزه اعتقاد عمومی بر آن است که آن سرود همین سرودی است که «روح سرگردان من از کجا آغاز خواهد کرد؟» نام دارد، و بند پایانی آن چنین است:

آب روان به خاطر تو در جریان است

معذور از پهلوی مجروحش،

مشتاق تو هست، ای خدای ازلی،

مسیح به خاطر تو جان سپرد؛

ایمان بیاور تا همه گناهانت بخشوده گردد؛

تنها ایمان بیاور تا بهشت از آن تو باشد!

این سرود به روشنی تمام مبین باور مبنایی است که اساس جهان‌بینی پارساگرایانه است و آن اینکه تصمیم آزادانه فرد برای توبه و پذیرش صمیمانه مسیح تضمین‌کننده امید به بهشت است. ولسلی بدین سان قلب آدمی را واپسین «دروازه ورود به بهشت» می‌داند، بدین معنا که تصمیم نهایی با خود فرد است که وارد قلمرو بهشت گردد یا خیر. نهاد کلیسا هیچ‌گونه نقش سرنوشت‌سازی را در این فرآیند ایفا نمی‌کند، گرچه به نحو ثانوی می‌توان آن را وسیله‌ای در جهت تأیید مذهبی و تغذیه معنوی دانست.

1. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf

2. Herrnhuter

از نظر کسانی که به چنین سنتی قائلند، مجرای ورود مردم به بهشت نه نهاد کلیسا و حضور در نظام آیینی آن، بلکه نوکیشی شخصی است - تصمیم عامدانه افراد برای گشودن درهای زندگی خود، و پذیرش مسیح به عنوان حضوری زنده در درون خودشان - حضوری که می‌توان آن را تجربه و احساس کرد. تجربه مسیح در جان مؤمنان هم تضمین‌کننده ایمان کنونی است و هم انتظار همیشگی نهایی با مسیح در ملکوت.

مضمون مشابهی را می‌توان در شعر نویسنده بزرگ پارساگرایی آمریکایی، فنی جی. کراسبی^۱ (۱۸۲۰-۱۹۱۵)، یافت. او در شعر «دُرّه سکوت» تجربه خود را از دریافت «دومین رحمت» بیان می‌کند که اطمینان جدیدی درباره نجات و رستگاری به او می‌دهد. مضمون مشابهی را نیز در شعر احیاگرانه عامه‌پسند او با عنوان «اطمینان مبارک»^۲ می‌توان یافت:

اطمینان مبارک، عیسی از آن من است!

چه باشکوه است چشیدن مَرّه جلال الاهی!

وارث نجات و رستگاری، حصول خدا،

زاده روح او، شسته در خون او.

نهاد کلیسا به حاشیه رانده می‌شود؛ ایمان او موضوعی می‌شود میان خود او و خدا به تنهایی.

گستره نجات در مسیح

سنت مسیحی، شاهد بحث و مناقشه شدیدی بر سر میزان نجاتی بوده است که به واسطه مسیح ممکن و فراهم می‌شود. دو عقیده اصلی، که هر دو کاملاً بر پایه عهد جدید است، تأثیری عمده بر این بحث داشته‌اند:

۱. اراده خدا برای نجات همگان؛

۲. انحصار نجات تنها در مسیح و از طریق او.

اساس رویکردهای مختلف به مسئله گستره نجات این است که تنافی میان این دو فرض را چگونه حل کنیم.

در اینجا باید بدین مهم توجه داشته باشیم که مبحث گستره نجات با مبحث رابطه مسیحیت با سایر ادیان ارتباط دارد. این مسئله را با تفصیل بیشتری در فصل ۱۷ بررسی خواهیم کرد.

نظریه جهان‌شمولی: همه نجات خواهند یافت

این دیدگاه که تمام افراد بشر، صرف نظر از اینکه اعلام مسیحی رهایی در مسیح را شنیده یا بدان پاسخ گفته‌اند یا نه، نجات خواهند یافت تأثیر عمیقی بر سنت مسیحی گذاشته است. این مطلب، مؤید قوی اراده خدا برای نجات جهان و تحقق نهایی آن در رهایی همه مردم جهان است. برجسته‌ترین مبلغ اولیه این دیدگاه، اوریگن بود که در کتاب (اصول اولیه)^۱ به تفصیل از این اندیشه دفاع کرده بود. اریگن به هریک از شکل‌های ثنویت - نوعی نظام اعتقادی که وجود دو قدرت برتر، یکی خوب و دیگری شیطانی را پذیرفته بود - بسیار بدبین بود. این اعتقاد مشخصه بسیاری از شکل‌های آیین گنوسی بود که در اواخر قرن دوم میلادی در منطقه شرق مدیترانه بسیار تأثیرگذار بود.

اریگن با استدلال بر اینکه ثنویت از اساس ناقص بوده است، خاطرنشان کرد که این مسئله پیامدهای مهمی در آموزه مسیحی نجات دارد. انکار ثنویت برابر است با انکار این اندیشه که خدا و شیطان تا ابد بر قلمروهای خاص خودشان حکومت می‌کنند. در نهایت خدا بر شیطان غلبه می‌کند و جهان آفرینش را به حالت اصلی خود باز می‌گرداند. جهان آفرینش در حالت اصلی آن تابع اراده خداست. بنابراین، براساس این نجات‌شناسی «بازگشت‌گرایانه»^۲ آخرین شکل رهایی یافته نظام آفرینش نمی‌تواند دربردارنده چیزی به نام «دوزخ» یا «قلمرو شیطان» باشد. همه چیز «به حالت شادی و نشاط خویش بازگردانده می‌شود» [...] تا همه انسان‌ها [...] بتوانند به آن وحدت و اتحادی که خداوند ما، عیسی مسیح، وعده داده بود، بازگردند.

کارل بارت^۳ در قرن بیستم میلادی اندیشه‌های مشابهی را مطرح کرد. رویکرد وی را در جای دیگری در ضمن بحث از آموزه تقدیر،^۴ بررسی خواهیم کرد، تا امکان درک کامل‌تر رابطه آموزه‌های نجات و فیض او را فراهم سازیم (ص ۳۸۴-۳۸۵). رویکرد متفاوتی را نیز در آثار جان. ای. تی. رابینسون،^۵ الهی‌دان رادیکال انگلیسی، فعال در دهه ۱۹۶۰ و به‌ویژه در کتاب در نهایت، خدا^۶ (۱۹۶۸)، می‌توان یافت. رابینسون در این کتاب، به بررسی ماهیت محبت الهی می‌پردازد: «آیا نمی‌توان محبت را چنان بزرگ تصور کرد که در نهایت هر کس خودخواسته و سپاسگزارانه در برابر آن تسلیم باشد؟» این تصور از محبت قادر مطلق،

1. *De Principiis*2. *restorationist*

3. Karl Barth

4. *predestination*

5. John A. T. Robinson

6. *In the End God*

اندیشه اصلی رابینسون در باب نجات همگانی و فراگیر است. بالأخره، محبت بر همه چیز غلبه خواهد کرد و وجود دوزخ را ناممکن می‌سازد. «در جهان محبت، جایی برای ترس وجود ندارد».

تنها مؤمنان نجات خواهند یافت

در این بخش دیدگاهی را بررسی می‌کنیم که یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌ها در خصوص حوزه نجات است. پرشورترین مدافع این نظریه در کلیسای اولیه آگوستین بود که با تأکید بر لزوم ایمان به عنوان پیش شرطی برای نجات، آگاهانه از جهان شمول‌گرایی اریگن فاصله گرفت. آگوستین برای اثبات این دیدگاه، به تعداد زیادی از آیات عهد جدید استناد کرد که در آنها بر مشروط بودن نجات یا حیات ابدی به ایمان تأکید شده است. نمونه برجسته‌ای از این آیات، یوحنا ۶: ۵۱ است که در آن مسیح به خودش به منزله نانی اشاره می‌کند که اگر خورده شود، موجب حیات ابدی خواهد شد: «آن نان زنده منم که از آسمان پایین آمده‌ام. هرکس از این نان بخورد، تا ابد زنده می‌ماند. این نان در واقع همان بدن من است که فدا می‌کنم تا مردم نجات پیدا کنند».

بسیاری از نویسندگان قرون وسطا از این دیدگاه حمایت کردند. توماس آکوئیناس معتقد بود که فعل ایمان، شرط ضروری نجات است. این دیدگاه در بسیاری از آثار نیایشی مشهور این دوره، از جمله در کتاب بسیار ارزنده کمدی الهی^۱ دانته آلیگیری،^۲ منعکس شده است. یکی از پرشورترین مدافعان این عقیده در زمان نهضت اصلاح دینی، ژان کالون بود که دیدگاه‌های همکار اصلاح‌گر خود، هولدریش تسوینگلی،^۳ را راجع به این مفهوم که غیر مسیحیان^۴ پرهیزگار نیز می‌توانند به نجات دست پیدا کنند، رد کرد. «بسیار شرم‌آور است حماقت افرادی که تصور می‌کنند درهای آسمان به روی همه انسان‌های کافر و بی‌ایمان باز است، بدون توجه به فیض او که مطابق کتاب مقدس تنها دری است که به واسطه آن ما به نجات دست پیدا می‌کنیم».

با این حساب، این نویسندگان با تأکید و اصرار کتاب مقدس مبنی بر اینکه خدا می‌خواهد همه نجات یابند و همه به آگاهی و شناخت این حقیقت نایل شوند، چه می‌کنند؟

1. *Divine Comedy*

2. Dante Alighieri

3. Huldrych Zwingli

4. pagans

آگوستین و کالون معتقدند که این موضوعات را باید از منظری جامعه‌شناختی تفسیر کرد: خدا خواستار نجات همهٔ انواع بشر است - نه همهٔ افراد بشر. رهایی شامل همهٔ اقوام، فرهنگ‌ها، زبان‌ها، مناطق جغرافیایی و طبقات و حرفه‌ها می‌شود. این امر معادل نجات‌شناختی آموزهٔ جامعیت کلیساست که بعدها آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

با وجود این، ذکر برخی از نمونه‌های اصلاح شدهٔ این رویکرد ضروری است. به عنوان مثال، آیا باید ایمانی کاملاً مسیحی به خدا داشته باشیم تا نجات یابیم؟ این سؤال در درک رسالت و بشارت انجیل و نیز در رابطهٔ مسیحیت با سایر ادیان، اهمیت زیادی دارد. جان ولسلی در موعظهٔ خود به نام «در باب ایمان»^۱ از لزوم ایمان به خدا برای نیل به نجات سخن می‌گوید - اما تصریح می‌کند که لازم نیست این ایمان دقیقاً خصیصهٔ مسیحی داشته باشد. لازمهٔ نجات، «داشتن چنین اعتقاد به خدا و به همهٔ چیزهای وابسته به او است، به طوری که فرد دارای این اعتقاد حتی در مراحل اولیه از خدا پروا داشته باشد و به عدالت عمل کند. هر کس از هر ملتی که تا به این اعتقاد داشته باشد، [پولس] رسول او را پذیرفته شده اعلام کرد». پس مزیت و برتری اعتقاد خاص مسیحی بر این اعتقاد خداشناسی کلی‌تر چیست؟ به عقیدهٔ ولسلی، دو تمایز در اینجا مطرح است: اول اینکه این افراد هنوز هم باید مزایای کامل زندگی رهایی‌یافته را کسب کنند. آنان «بندگان خدا» هستند، نه «فرزندان خدا». دوم اینکه آنان اطمینان کامل از نجات ندارند زیرا این نجات صرفاً بر اساس مسیح امکان‌پذیر است.

دیدگاه مشابهی نیز به سی. اس. لونیس (۱۸۹۸-۱۹۶۳)، منتقد ادبی و دفاعیه‌پرداز مسیحی در قرن بیستم میلادی منسوب است. لونیس در کتاب صرفاً مسیحیت^۲ خود چنین استدلال می‌کند که افرادی که متعهد می‌شوند تا در پی خوبی و حقیقت باشند، نجات خواهند یافت، حتی اگر آنان هیچ شناخت و معرفت ظاهری از مسیح نداشته باشند. گرچه لونیس در اینجا فیلسوفان را در ذهن خود دارد، دامنهٔ رویکرد خود را تا آنجا گسترش می‌دهد که سایر ادیان را نیز دربرگیرد. «هستند افرادی در سایر ادیان که قدرت پنهان خدا آنان را هدایت می‌کند تا توجه خود را بیشتر بر جنبه‌هایی از دین خود معطوف کنند که مطابق با مسیحیت است، و بنابراین بدون اینکه خود بدانند، به مسیح تعلق دارند». در اینجا تشابه و تناظرهای آشکاری با آثار کارل رانر،^۳ الهی‌دان یسوعی مشاهده می‌شود که بعداً به آن خواهیم پرداخت (ص ۸۴۴-۸۴۸).

1. on faith

2. *Mere Christianity*

3. Karl Rahner

رهایی خاص: تنها برگزیدگان نجات خواهند یافت

آخرین رویکردی که در اینجا باید بدان توجه داشت، به صورت‌های مختلف «کفاره محدود»^۱ یا «رهایی خاص»^۲ شناخته می‌شود. این رویکرد در کلیسای اصلاح شده مورد توجه است و در چنین محافلی در ایالات متحده دارای نفوذ خاصی است. مبنای این آموزه در آموزه اصلاح شده تقدیر ازلی قرار دارد، که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت. اما ریشه‌های تاریخی آن را می‌توان در قرن نهم و در آثار گودشکالک اهل اوربیس^۳ (که به گوتشالک^۴ نیز معروف است)، مشاهده کرد. گودشکالک به روش زیر استدلال می‌کند. فرض کنید که مسیح به خاطر همه انسان‌ها مرد؛ اما همه انسان‌ها نجات نخواهند یافت. بنابراین نتیجه می‌گیریم که مرگ مسیح بر آنان که نجات نمی‌یابند، تأثیر نداشته است. این موضوع، تردیدها و پرسش‌هایی جدی در باب تأثیر مرگ او مطرح می‌کند. اما اگر مسیح جان خود را صرفاً برای افرادی که قرار است نجات یابند، فدا کرد، پس او در هر صورت در رسالت خود موفق بوده است. بنابراین مسیح جان خود را صرفاً برای افرادی که نجات می‌یابند، فدا می‌کند.

استدلال‌های مشابهی نیز در اواخر قرن شانزدهم و به‌ویژه در قرن هفدهم میلادی می‌توان مشاهده کرد. آموزه‌هایی را که در این دوره و به‌ویژه در محافل پیوریتن^۵ به وجود آمد، می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد: مسیح جان خود را صرفاً برای برگزیدگان فدا کرد. با وجود اینکه مرگ او برای رهایی همه انسان‌ها کافی است، اما در عمل در مورد برگزیدگان مؤثر است. در نتیجه، عمل مسیح بوج و بیهوده نبود. همه افرادی که او جان خود را به خاطر آنان فدا کرد، نجات می‌یابند. این رویکرد با اینکه به‌وضوح از انسجام منطقی خاصی برخوردار است، با این اتهام منتقدانش مواجه است که این دیدگاه به منزله بی‌اعتبار کردن اعتقاد عهد جدید در مورد فراگیر بودن محبت و رهایی خداست.

در این فصل، جنبه‌های اصلی آموزه مسیحی نجات را بررسی کردیم، و غنا و تنوع تفکر مسیحی در این موضوع را اثبات نمودیم. بدیهی است که رابطه نزدیکی میان آموزه نجات و آموزه فیض، به‌ویژه در مورد تقدیر ازلی، وجود دارد. به همین دلیل، از هم‌اکنون به بررسی این مسائل و مسائل مرتبط با آن، با تفصیل بیشتر می‌پردازیم.

1. limited atonement

2. particular redemption

3. Godescale of Orbais

4. Gottschalk

5. Puritan

پرسش‌های فصل ۱۳

۱. برداشت‌های مسیحی از شخص مسیح چه ارتباطی با برداشت‌های مسیحی از عمل مسیح دارد؟
۲. اهمیت یکی از رویکردهای زیر را با توجه به مفهوم صلیب ارزیابی کنید: پیروزی بر گناه و مرگ؛ آمرزش گناه؛ اثبات محبت خدا به انسان.
۳. از چه چیزی نجات می‌یابیم؟
۴. آیا پاسخ بشر به نجات ضروری است؟
۵. صلیب و رستاخیز مسیح چه ارتباطی با برداشت‌های مسیحی از نجات دارد؟

آموزه‌های طبیعت انسانی، گناه، و فیض

در فصل قبل، مبانی آموزه مسیحی نجات را با توجه ویژه به مبنا و ماهیت آن بررسی کردیم. در باب رستگاری و نجات مجموعه‌ای از مسائل هنوز وجود دارد که باید بدان توجه کرد: انسان‌ها چه باید بکنند تا در نجاتی که به واسطه مرگ مسیح بر روی صلیب معرفی و فراهم شده است، سهیم شوند؟ موضوعاتی را که این سؤال مطرح می‌کند، طبق سنت تحت عنوان کلی «آموزه فیض» بررسی می‌شود که شامل برداشتی از ماهیت بشر و گناه و نیز نقش خدا در نجات است. در سنت مسیحی، بین آموزه نجات از یک سو و آموزه فیض از سوی دیگر رابطه بسیار نزدیکی وجود دارد. پیش از این، برخی ابعاد مربوط به این آموزه‌ها را در بحث‌های قبلی بررسی کردیم؛ اکنون زمان آن رسیده که آنها را با تفصیل بیشتری، به صورت جداگانه تحقیق و بررسی کنیم.

جایگاه انسان در نظام آفرینش: بازتاب‌های اولیه

سنت مسیحی، که به طور کلی بر تبیین‌هایی از آفرینش استوار است که در سفر پیدایش وجود دارد، بر این نکته تأکید دارد که انسان برترین آفریده خدا و بالاتر و برتر از حیوانات است. توجیه الاهیاتی این امر تا حد زیادی بر آموزه آفرینش به صورت خدا استوار است، که در اینجا بدان می‌پردازیم.

صورت خدا

یکی از مستندات بسیار مهم برداشت مسیحی از ماهیت بشر، سفر پیدایش ۱: ۲۷ است که در آن از انسانی سخن می‌گوید که به صورت و شبیه خداست — اندیشه‌ای که اغلب با این

عبارت لاتینی *imago dei* (به صورت خدا) بیان می‌شود. اما این باور به چه معناست؟ در دوره اولیه آباء به خصوص بین دو عبارت «صورت خدا»^۱ و «شبهه خدا»^۲ تمایز ایجاد شد. به عقیده تریولیان،^۳ انسان حتی پس از گناه کردن نیز به صورت خداست؛ اما تنها با احیاءگری روح القدس می‌تواند دوباره شبهه خدا شود:

[در تعمید] گناهان شسته می‌شود و مرگ از بین می‌رود: زیرا با از بین رفتن گناه، مجازات آن نیز از بین می‌رود. در نتیجه، انسان دوباره «شبهه خدا» می‌شود، برای اینکه او در اصل «به صورت خدا» آفریده شده است. وضعیت «به صورت خدا» بودن، به صورت (form) او مربوط می‌شود؛ اما «شبهه بودن» به ازلیت او اشاره دارد: زیرا انسان آن روح خدایی را که در آغاز از خدا دریافت کرده بود دوباره به دست می‌آورد؛ همان که بعدها در اثر هیوط از دست داد.

اریگن^۴ رویکردی مشابه در پیش گرفت و چنین استدلال کرد که اصطلاح «به صورت خدا»، به انسان پس از هیوط اشاره دارد، در حالی که اصطلاح «شبهه خدا» به ماهیت بشر پس از کمال نهایی او مربوط می‌شود.

و خدا می‌گوید «آدم را به صورت ما و موافق شبهه ما بسازیم» (پیدایش ۱: ۲۶). سپس در ادامه می‌گوید که «خدا آدم را به صورت خدا آفرید» (پیدایش ۱: ۲۷)، و درباره مسئله شباهت چیزی نمی‌گوید. این نکته به این مسئله اشاره دارد که بشر در آفرینش نخستین، مقام به صورت خدا بودن را دریافت کرد، اما تحقق مسئله شباهت، به کمال نهایی آن منوط است [...] امکان کمال که در آغاز آفرینش از طریق مقام به صورت خدا بودن به او اعطا شد، در پایان با انجام وظایف و اعمال، کمال شبهه خدا بودن را قطعی خواهد کرد.

رویکرد دومی در دوره آباء، عبارت «به صورت خدا» را به خرد بشری تفسیر کرد. بدین ترتیب «صورت خدا» قوه عقلانی بشر تلقی شد که در اینجا منعکس‌کننده حکمت خداست. آگوستین معتقد است که همین توانایی است که انسان را از عالم حیوانات متمایز می‌کند: «بنابراین، ما باید این توانایی را که به سبب آن بر حیوانات برتری و تفوق یافته‌ایم، در خودمان تقویت کنیم و آن را به نوعی تفسیر کنیم و دوباره شکل دهیم [...] بنابراین، خوب است از قدرت تعقل خود استفاده کنیم [...] تا با آن رفتارمان را محک زنیم». بر این نکته باید

1. image of God

2. likeness of God

3. Tertullian

4. Origen

تأکید کرد که منظور آگوستین از این فرض الاهیاتی، توجیه سوءاستفاده بشر از حیوانات نیست؛ اگرچه هرازگاهی این کار صورت گرفته است. نکته اصلی آگوستین این است که مهم‌ترین امتیاز بشر، توانایی خدادادی او برای ارتباط داشتن با خداست. درست است که خرد بشری در اثر هیبوط اعتبارش را از دست داد، اما موهبت فیض می‌تواند آن را دوباره احیا کند: «زیرا انسان بعد از ارتکاب گناه اولیه، از طریق معرفت خدا و مطابق با صورت آفرینشگرش دوباره زنده می‌شود».

به عقیده بسیاری، این واقعیت که انسان به صورت خدا آفریده شده، شرافت و منزلت ذاتی ماهیت بشر را تضمین می‌کند. لاکتانتیوس^۱ این اندیشه را در سمت و سویی سیاسی بسط و گسترش داد. وی در کتاب مبادی الاهی^۲ (حدود ۳۰۴-۳۱۱)، چنین استدلال کرد که آفریده شدن به صورت خدا هویت و منزلت مشترک همه انسان‌ها را تثبیت کرده و به‌طور مستقیم موجب پدید آمدن مجموعه‌ای از آموزه‌های سیاسی در باب حقوق و مسئولیت‌های بشر شده است.

من درباره آنچه به خدا مربوط می‌شود، سخن گفته‌ام؛ اکنون می‌خواهم درباره آنچه مربوط به انسان است، سخن بگویم؛ هر چند آنچه مربوط به انسان است، باز هم به خدا مربوط می‌شود؛ زیرا انسان، صورت خداست [...] محکم‌ترین رشته‌ای که ما را به هم پیوند می‌دهد، انسان بودن است. هر کسی که این رشته را پاره کند، مجرم و پدرکش محسوب می‌شود. خدا همگی ما را از یک انسان آفرید، به‌طوری که همگی ما از یک نژادیم و در نتیجه بالاترین جرم نفرت داشتن از انسان‌ها یا آسیب رساندن به آنان است. به همین دلیل است که از ترویج یا ترغیب نفرت منع شده‌ایم. بنابراین، اگر ما آفریده خدای واحدی هستیم، جز این است که با یکدیگر برادر و خواهریم؟ از این‌رو، رشته‌ای که جان‌های ما را به هم پیوند می‌دهد، مستحکم‌تر از آن است که جسم‌هایمان را به هم پیوند می‌دهد.

همچنین تصور می‌شد که آموزه آفرینش به صورت خدا، به‌طور مستقیم با آموزه رهایی در ارتباط باشد. رهایی، دربردارنده تحقق صورت خداست و پیوندی عالی با خدا که به جاودانگی می‌انجامد. پیش از این اشاره کردیم که ترتولیان و اریگن، هر دو، متوجه رابطه‌ای مهم در این زمینه شدند. سایر نویسندگان دوره آبای یونانی نیز بر اوضاع و احوال خوشی که

آدم و حوا در باغ بهشت از آن برخوردار بودند، تأکید داشتند. آتاناسیوس^۱ مدعی بود که خدا انسان‌ها را به «صورت خدا» آفرید، و در نتیجه به انسان توانایی و استعدادی عطا کرد که به هیچ موجود دیگری عطا نشده بود. همان استعدادی که با آن می‌توانست با حیات خدا ارتباط برقرار کند و در آن حیات شریک شود. عالی‌ترین نمونه این دوستی با کلمه خدا (لوگوس) در باغ عدن دیده می‌شود، زمانی که آدم رابطه‌ای کامل با خدا داشت. اما اوضاع و احوال دگرگون شد. آتاناسیوس تأکید می‌کند که آدم و حوا اگر جذب دنیای مادی نشده بودند، می‌توانستند از رابطه‌ای کامل با خدا برخوردار باشند.

مفهوم گناه

به عقیده نویسندگان اهل کاپادوکیه، این واقعیت که آدم به صورت خدا آفریده شد، بدان معنا بود که او از انواع ضعیف‌ها و ناتوانی‌های طبیعی - مانند مرگ - که بشر بعدها دچار آن شد، عاری بود. سیریل اهل اورشلیم^۲ نیز بر این نکته تأکید داشت که لزومی نداشت که آدم و حوا از وضعیت فیض محروم شوند. این وضعیت در اثر تصمیم آنان برای سرپیچی از خدا و توجه به سوی دنیای مادی اتفاق افتاد. در نتیجه، صورت خدا در بشر نیز خدشه‌دار و خراب شد. به همین دلیل، او معتقد بود که از آنجا که آدم و حوا نسل و ریشه تمام آدمیان بودند، همه نیز در خدشه‌دار کردن صورت خدا سهیم‌اند.

اما این نکته قابل ذکر است که آبابی یونانی این هبوط را در چارچوب آموزه گناه اولیه‌ای که بعدها آگوستین نسبت داده شد، بیان نمی‌کنند. اکثر نویسندگان یونانی معتقدند که گناه در اثر سوءاستفاده از اراده آزاد بشر ایجاد شد. گریگوری نازیانزوسی^۳ و گریگوری نیسایی^۴ هر دو مدعی بودند که کودکان بدون گناه متولد می‌شوند، اندیشه‌ای که درست در مقابل آموزه آگوستین مبنی بر گناهکار بودن بشر هبوط کرده، به شکلی فراگیر و یکپارچه قرار دارد. یوحنا زین‌دهان^۵ در شرح این سخن پولس که عده زیادی در اثر نافرمانی آدم، گناهکار شدند (رومان ۵: ۱۹)، می‌گوید که همه انسان‌ها مستعد مجازات و مرگ‌اند. اندیشه گناه انتقال یافته، یعنی مشخصه اصلی آموزه اخیر آگوستین در مورد گناه اولیه، به‌طور کلی در سنت آبابی یونانی وجود ندارد.

1. Athanasius

2. Cyril of Jerusalem

3. Gregory of Nazianzus

4. Gregory of Nyssa

5. chrysostom

با این حال، جنبه‌هایی از اندیشه آگوستین راجع به گناه اولیه را در آثار این دوره می‌توان مشاهده کرد. جی. ان. دی. کلی،^۱ متخصص دوره آباء اهل آکسفورد، سه حوزه را که در آن اندیشه «گناه اولیه»^۲ در سنت آباء یونانی مشاهده شده است، شناسایی کرد:

۱. تمام انسان‌ها به نحوی در نافرمانی آدم سهیم‌اند. در آثار این دوره فهمی عمیق از اتحاد انسان‌ها با آدم دیده می‌شود. تمام انسان‌ها به نحوی در اثر نافرمانی آدم آسیب دیده‌اند.

۲. چنین برداشت می‌شود که هبوط آدم بر ماهیت اخلاقی بشر تأثیر گذاشته است. تمام ضعف‌های اخلاقی بشر، از جمله شهوت و طمع، می‌تواند به حساب گناه آدم گذاشته شود.

۳. اغلب چنین تصور می‌شود که گناه آدم به شکلی نامشخص به نسل‌های پس از او انتقال می‌یابد. گریگوری نیسایی از تمایل به گناه در ذات بشر خبر می‌دهد که می‌تواند تا حدودی به حساب گناه آدم گذاشته شود.

با این حال، با ظهور مناقشه پلاگیوسیان بود که مسائل مطرح شده در این فصل به تفصیل در دوره آباء برای نخستین بار بررسی شد. حال آن است که به این موضوع بپردازیم.

مناقشه پلاگیوس^۳ و آگوستین اهل هیپو

مناقشه پلاگیوس که در اوایل قرن پنجم بروز پیدا کرد، مجموعه‌ای از سؤالات مربوط به ماهیت بشر، گناه و فیض را در کانون توجه قرار داد. تا این زمان، بر سر ماهیت بشر در کلیسا چندان مناقشه‌ای وجود نداشت. مناقشه پلاگیوس این وضعیت را چنان تغییر داد که مسائل مربوط به ماهیت بشر به طور جدی در دستور کار کلیسای غرب قرار گرفت.

این مناقشه میان دو نفر صورت گرفته بود: آگوستین اهل هیپو^۴ و پلاگیوس.^۵ این مناقشه هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ الاهیاتی پیچیده است، و با توجه به تأثیر آن بر الاهیات مسیحی در غرب لازم است با تفصیل بیشتری بررسی شود. مسائل اصلی مربوط به مناقشه را تحت این چهار عنوان جمع‌بندی می‌کنیم:

1. J. N. D. Kelly

2. original sin

3. the Pelagian controversy

4. Augustine of Hippo

5. Pelagius

۱. مفهوم «اختیار»؛
۲. مفهوم گناه؛
۳. مفهوم فیض؛
۴. برداشت از مبانی آمرزیدگی.

اختیار

به عقیده آگوستین، اگر بخواهیم غنا و پیچیدگی تعالیم کتاب مقدس در این موضوع را منصفانه داوری کنیم باید حاکمیت مطلق خدا و مسئولیت و آزادی حقیقی بشر، در یک زمان و با هم مورد تأیید قرار گیرد. آگوستین در طول زندگی خود مجبور شد تا با دو بدعتی که انجیل را این چنین ساده انگاشته آن را مخدوش می‌کردند، برخورد کند. مانویت^۱ نوعی جبرگرایی^۲ بود (که خود آگوستین نیز در ابتدا جذب آن شده بود). این دیدگاه حاکمیت مطلق خدا را تأیید اما اختیار بشری را انکار می‌کرد، در حالی که آیین پلاگیوسی اختیار بشر را تأیید کرد، اما حاکمیت مطلق خدا را انکار نمود. قبل از بسط و گسترش بیشتر این مسائل، لازم است به برخی اظهار نظرهای راجع به اصطلاح «اختیار» اشاره کنیم.

اصطلاح «اختیار» (ترجمه اصطلاح لاتینی *liberum arbitrium*) انجیلی نیست، بلکه در فلسفه رواقی^۳ ریشه دارد. این اصطلاح را ترتولیان، الهی‌دان قرن دوم میلادی، وارد مسیحیت غربی کرد (پیش از این به استعداد ترتولیان در ابداع اصطلاحات جدید الاهیاتی اشاره کردیم، نگاه کنید به ص ۴۷۶-۴۷۷). آگوستین این اصطلاح را حفظ کرد، اما کوشید تا با تأکید بر محدودیت‌هایی که به واسطه گناه بر اراده آزاد بشر تحمیل شده بود، مفهومی نزدیک‌تر به مفهوم پولسی را برای آن بازسازی کند. اندیشه‌های اصلی آگوستین را می‌توان به این ترتیب خلاصه نمود. اول اینکه آزادی فطری بشر تأیید می‌شود: ما هیچ کاری را ضرورتاً و از روی اجبار انجام نمی‌دهیم، بلکه بنا به آزادی است که آن را انجام می‌دهیم. دوم اینکه اختیار بشر در اثر گناه ضعیف و ناتوان شده است - اما حذف یا نابود نشده است. برای اینکه اختیار احیا شود و بهبود پیدا کند، تأثیر فیض الهی ضرورت دارد. اختیار در واقع وجود دارد؛ اما گناه آن را نابود کرده است.

1. Manichaeism

2. fatalism

3. stoicism

آگوستین برای توضیح این مطلب، از تمثیل مهمی استفاده کرد. یک ترازو با دو کفه متوازن را در نظر بگیرید. یکی از کفه‌ها نشان‌دهنده خیر و نیکی و کفه دیگر، شر و بدی است. اگر کفه‌ها کاملاً متوازن بودند، امکان داشت که براهین به نفع انجام کارهای خوب یا بد سنجیده شود و نتیجه مطلوبی حاصل شود. در مورد اختیار بشر نیز قضیه از همین قرار است؛ دلایل و براهین مربوط به انجام کارهای خوب و بد را ارزیابی و طبق آن عمل می‌کنیم. اما پرسش آگوستین این است که اگر ترازو کفه‌ها از دست برود، چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر کسی مقداری بار سنگین در کفه بدی‌ها قرار دهد، چه اتفاقی می‌افتد؟ ترازو باز هم کار خواهد کرد، اما به شدت به سمت تصمیم‌گیری‌های بد سوق داده می‌شود. آگوستین اعتقاد دارد که این دقیقاً همان چیزی است که به سبب گناه برای انسان اتفاق افتاده است. بشر به بدی تمایل دارد. این مسئله، واقعیت دارد و درواقع می‌تواند تعیین‌کننده باشد - درست همانند ترازویی که یکی از کفه‌هایش پر شده است، همچنان کار می‌کند. اما به جای انجام داوری متعادل، گرایش جدی به سوی بدی دارد. آگوستین با استفاده از این تمثیل و تمثیل‌های دیگری در این رابطه، چنین استدلال می‌کند که اختیار بشر درواقع در گناهکاران نیز وجود دارد، اما در اثر گناه مخدوش شده است.

اما به عقیده پلاگیوس و پیروانش (از جمله یولیان اهل ایکلاونوم)^۱، انسان از آزادی کامل اراده برخوردار و کاملاً مسئول گناهانش است. طبیعت بشر اساساً آزاد و خوب آفریده شده و چنین نیست که در اثر برخی ضعف‌های مرموز، بی‌اعتبار یا مخدوش شده باشد. به عقیده پلاگیوس، هر عیب و نقصی در بشر اثری منفی بر خیرخواهی خدا می‌گذارد. هرگونه دخالت مستقیم خدا بر تصمیم‌های بشر، مترادف مخدوش کردن شرافت بشر است. دوباره به سراغ مثال ترازو برمی‌گردیم؛ پلاگیوسی‌ها اعتقاد داشتند که اختیار بشر مانند یک ترازوی متوازن، در حالت تعادل کامل قرار دارد و فاقد هرگونه سمت و سو و گرایش از این قبیل است. با این حساب، دیگر نیازی به مفهوم فیض، آن‌گونه که آگوستین می‌فهمید، نیست (البته پلاگیوس مفهوم نسبتاً متفاوتی راجع به آموزه فیض در نظر داشت که بعداً خواهیم دید).

در سال ۴۱۳ پلاگیوس نامه‌ای مفصل به دیمتری‌ها^۲ که در همان اواخر تصمیم گرفته بودند تا به مال و ثروت دنیا پشت کنند و راهب شوند، نوشت. او در این نامه با منطقی جسورانه، نتایج برداشت‌هایش از اختیار بشر را شرح داد: خدا انسان را آفریده است و دقیقاً

1. Julian of Eclanum

2. Demetrias

می‌داند که او قادر به انجام دادن چه کاری است. بنابراین تمام دستورهایی که به ما داده شده، قابل اجرا و مناسب فرمانبرداری است. هیچ توجیهی برای دفاع کردن از این مسئله که سستی و ضعف بشر مانع از اجرای این دستورها می‌شود، وجود ندارد. خدا طبیعت بشر را خلق کرده است و تنها چیزهایی را از آن مطالبه می‌کند که قادر به تحمل آن باشد.

[به جای آنکه دستورهای خدا را نوعی امتیاز بدانیم...] به خدا شکوه می‌کنیم و می‌گوییم «این کار بسیار سخت و دشوار است! ما نمی‌توانیم آن را انجام دهیم! ما فقط بشریم، و ضعف جسمانی ما مانع از انجام دادن این کار می‌شود!» چه حماقت نسنجیده‌ای! چه گستاخی بی‌شرمانه‌ای! ما با این کار، خدای علیم را به جهل مرکب متهم کرده‌ایم — جهل در مورد نظام آفرینش خدا و همچنین دستورات خاص او. چنان که گویی خدا از ضعف و ناتوانی انسان غافل بوده است — با وجود اینکه بشر آفریده خود اوست! — و دستورهایی را بر عهده ما گذاشته است که قادر به تحمل آنها نیستیم و در عین حال، (خدا ما را ببخشد!) به خدای یگانه عادل نسبت بی‌عدالتی و به وجود یکتای او نسبت ظلم و بی‌رحمی می‌دهیم؛ اول با شکوه کردن در مورد اینکه خدا دستورهای غیر ممکن داده است، و دوم با تصور اینکه برخی از افراد به خاطر آنچه نمی‌توانند انجام دهند، توسط خدا محکوم خواهند شد؛ به طوری که — با نسبت کفر دادن به آن! — خدا بیشتر خواهان مجازات ما تلقی می‌شود تا نجات ما.

بنابراین، پلاگیوس تأکید قاطعانه‌ای بر این مطلب داشت که «چون کمال برای انسان امکان‌پذیر هست، پس وجود آن الزامی است». سخت‌گیری اخلاقی این موضع و نگرش غیر واقعی آن در مورد طبیعت بشر، کافی بود تا دست آگوستین را چنان باز کند که برداشتی متضاد از خدای دلسوز و مهربانی را که می‌کوشد تا طبیعت آسیب‌دیده بشر را التیام و بهبود بخشد، ارائه دهد.

ماهیت گناه

به عقیده آگوستین، انسان به طور کلی بر اثر گناه ناشی از هبوط، آلوده شد. گناه ذهن بشر را تاریک و ضعیف کرد. گناه اجازه نمی‌دهد که فرد گناهکار درست و واضح فکر کند و به خصوص حقایق و اندیشه‌های معنوی متعالی را دریابد. همان‌طور که پیش از این ملاحظه کردیم، اراده بشر نیز به همین ترتیب در اثر گناه، تضعیف شده است (اما حذف نشده است). به عقیده آگوستین، این واقعیت ساده که ما گناهکاریم به این معنا است که در وضعیت

به شدت بیمارگونه‌ای قرار داریم و قادر به تشخیص بیماری خودمان به‌طور مناسب نیستیم، چه رسد به اینکه آن را مداوا کنیم. تنها به واسطه فیض خداست که بیماری ما (گناه) تشخیص داده می‌شود، و مداوایی (فیض) صورت می‌گیرد.

نکته مهمی که آگوستین به آن اشاره دارد، این است که ما هیچ تسلطی بر گناهکار بودن خودمان نداریم. این همان چیزی است که زندگی ما را از زمان تولد خراب می‌کند و بر زندگی بعد از آن ما نیز تأثیر دارد. این وضعیتی است که ما هیچ تسلط تعیین‌کننده‌ای بر آن نداریم. می‌توان گفت که آگوستین چنین برداشت می‌کرد که انسان با سرشتی آلوده به گناه، به عنوان بخشی از ماهیت بشر و با تمایلی فطری به سوی اعمال خطا متولد می‌شود. به عبارت دیگر، گناه موجب گناهان بیشتری می‌شود: گناهکار بودن باعث می‌شود فرد اقدام به گناه کند. آگوستین این مسئله را با اشاره به سه تمثیل مهم، بسط و گسترش می‌دهد: گناه اولیه به مثابه «بیماری»،^۱ «قدرت»^۲ و «جرم».^۳

۱. در تمثیل اول گناه را نوعی بیماری ارثی تلقی می‌شود که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد. همان‌طور که پیش از این دیدیم، این بیماری انسان را ضعیف می‌کند و به وسیله عامل بشری قابل درمان نیست. در نتیجه، مسیح طیب الاهی است که به دست او «زخم‌های ما مداوا می‌شود» (اشعیا ۵۳: ۵)، و نجات نیز با تعبیر اساساً شفابخش یا درمانی ارزیابی می‌شود. ما در اثر فیض خدا شفا پیدا می‌کنیم، به گونه‌ای که ذهن‌های ما بتواند خدا را تشخیص دهد و اراده‌های ما به پیشنهاد الاهی راجع به فیض پاسخ دهد.

۲. در تمثیل دوم، گناه قدرتی فرض می‌شود که ما را اسیر می‌کند و خودمان به تنهایی قادر نیستیم از این اسارت نجات پیدا کنیم. اختیار بشر اسیر قدرت گناه شده است و تنها به واسطه فیض می‌تواند آزاد شود. بنابراین، مسیح بسان منجی و منبع فیضی است که قدرت گناه را درهم می‌شکند.

۳. در تمثیل سوم گناه مفهومی اساساً قضایی یا دادگاهی - یعنی جرم - است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. در جامعه‌ای که برای قانون ارزش زیادی قائل بود، مانند امپراتوری روم در اواخر دوره‌ای که آگوستین در آن جامعه زندگی و کار می‌کرد،

1. disease

2. power

3. guilt

این مسئله چون شیوه‌ای فوق‌العاده مؤثر در شناخت گناه تلقی می‌شد. از این‌رو، مسیح می‌آید تا باعث مغفرت و آمرزش شود.

اما طبق نظر پلاگیوس، گناه را باید به گونه‌ای بسیار متفاوت درک کرد. اندیشهٔ مربوط به تمایل بشر به گناه هیچ جایگاهی در تفکر پلاگیوسی ندارد. به عقیدهٔ پلاگیوس، قدرت بشر برای اصلاح خود را هرگز نمی‌توان نادیده گرفت. انسان‌ها همیشه می‌توانسته‌اند تعهداتشان را نسبت به خدا و سایر هم‌نوع‌هایشان انجام دهند. قصور در این کار را به هیچ‌وجه نمی‌توان توجیه کرد. گناه را باید عملی دانست که عمداً علیه خدا صورت گرفته است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که آیین پلاگیوسی تا اندازه‌ای ساختاری نسبتاً خشک و انعطاف‌ناپذیر از اقتدارگرایی اخلاقی است - اصرار بر اینکه انسان باید بی‌گناه باشد و هرگونه توجیه قصور و کوتاهی یکسره ناپذیرفتنی است. انسان بدون گناه متولد می‌شود و تنها با ارتکاب اعمال عمدی، مرتکب گناه می‌شود. پلاگیوس تأکید داشت که بسیاری از شخصیت‌های برجسته در عهد عتیق بی‌گناه زندگی کردند. تنها افرادی که به لحاظ اخلاقی شرافتمند بودند، اجازه داشتند که کشیش شوند - در صورتی که آگوستین با توجه به اندیشه‌اش در مورد ماهیت بشر هبوط کرده، کلیسا را چون بیمارستانی می‌دانست که انسان هبوط کرده می‌توانست در آن بهبود یابد و با پرهیزکاری از طریق فیض، به تدریج در قدوسیت رشد و ترقی کند (نگاه کنید به ص ۷۳۴-۷۳۷).

ماهیت فیض

یکی از آیات کتاب مقدس که آگوستین بدان علاقه داشت، یوحنا ۱۵: ۵ است: «شما بدون من قادر به انجام هیچ کاری نیستید» به عقیدهٔ آگوستین، ما برای نجات یافتن از آغاز تا پایان حیاتمان به‌طور کامل به خدا وابسته‌ایم. آگوستین میان استعدادهای طبیعی بشر - که به عنوان موهبت طبیعی به او اعطا شده - و موهبت ویژه و اضافی فیض، تمایز دقیقی قائل شد. خداوند ما را در شرایطی که به‌طور طبیعی به خاطر گناه ناتوان شده‌ایم و قادر به نجات خودمان نیستیم، رها نمی‌کند، بلکه به ما فیض عطا می‌کند تا شفا یابیم، بخشوده شویم و احیا گردیم.

دیدگاه آگوستین در مورد ماهیت بشر این است که ماهیت بشر متزلزل و ضعیف و سردرگم است و نیاز به مساعدت و مراقبت الهی دارد تا احیا و بازسازی شود. به عقیدهٔ

آگوستین، فیض عبارت است از توجه سخاوتمندانه و کاملاً فارغ از شایستگی انسان که به واسطه آن، این جریان شفاعت آغاز می‌شود. ماهیت بشر نیازمند تغییر و دگرگونی به وسیله فیض خداست که بسیار سخاوتمندانه به او عطا می‌شود. مشخصه‌های کلی موضع آگوستین در متن زیر که برگرفته از اثر مهم ضد پلاگیوسی درباره طبیعت و فیض^۱ است و تاریخ آن به سال ۴۱۵ برمی‌گردد، قابل مشاهده است:

طبیعت بشر مطمئناً از ابتدا پاک و بدون عیب (vitium)، خلق شده بود؛ اما طبیعی که اکنون به واسطه آن هر یک از ما از آدم متولد می‌شویم، به پزشک نیاز دارد؛ زیرا بیمار است. تمام خوبی‌هایی که در آن وجود دارد، از دوران جنینی، حیات، حواس و عقل، همگی از جانب خدا، یعنی آفریدگار و خالق آن، است. اما نقطه ضعفی که این ویژگی‌های خوب طبیعی را تیره و زایل می‌کند، و در نتیجه آن طبیعت بشر نیاز به روشنگری و شفاعت دارد، از جانب آفریدگار پاک نیامده است، بلکه در اثر گناه اولیه‌ای که اختیار^۲ مرتکب شده بود، به وجود آمده است. به همین دلیل، طبیعت گناهکار ما در معرض مجازات عادلانه‌ای قرار دارد؛ زیرا اگر ما اکنون آفریده جدیدی در مسیح هستیم، اما همچنان مانند همه انسان‌های دیگر، ثمره‌های خشم و غضب طبیعت محسوب می‌شویم. اما خدا که سرشار از رحمت و بخشش است، به خاطر محبت زیاد که به وسیله آن به ما عشق می‌ورزید، حتی هنگامی که ما در اثر گناهانمان مرده بودیم، از طریق مسیح ما را به زندگی بازگرداند و به واسطه فیض او نجات یافتیم. اما این فیض مسیح که بدون آن نه نوزادان و نه حتی افراد بالغ نمی‌توانند نجات پیدا کنند، به عنوان پاداشی برای شایستگی‌ها اعطا نمی‌شود، بلکه رایگان^۳ و از روی سخاوت داده می‌شود و به همین دلیل است که فیض^۴ نامیده می‌شود.

توجه کنید به ویژه به رابطه‌ای که آگوستین بین اصطلاحات لاتینی gratis («رایگان» یا «بدون هزینه») و gratia («فیض») برقرار می‌کند.

پلاگیوس از اصطلاح «فیض» استفاده کرد، اما آن را به شیوه‌ای بسیار متفاوت تفسیر کرد. اول اینکه فیض را باید همان قوا و استعدادهاى بشر عادی دانست. به عقیده پلاگیوس، این استعدادها به هیچ‌وجه گمراه، ناتوان یا بی‌اعتبار نمی‌شوند. آنها از سوی خدا به انسان اعطا

1. De Natura et Gratia

2. liberum arbitrium

3. gratis

4. gratia

شده و به منظور استفاده مقدر گشته است. هنگامی که پلاگیوس تأکید داشت که انسان از طریق فیض می‌تواند بی‌گناهی را اختیار کند، منظورش این بود که انسان به کمک عقل و اراده که از استعداد های طبیعی بشر عادی است، می‌تواند از گناه دوری کند. همان‌طور که آگوستین بلافاصله خاطرنشان کرد، منظور عهد جدید از این اصطلاح اصلاً این نبود.

دوم، اینکه پلاگیوس تصور می‌کرد که فیض عبارت است از روشنگری^۱ بیرونی که خدا آن را برای انسان در نظر گرفته است. پلاگیوس چندین مثال در مورد این روشنگری ارائه داد؛ از جمله ده فرمان^۲ و الگوی اخلاقی عیسی مسیح. فیض ما را آگاه می‌کند که وظایف اخلاقی مان چیست (وگرنه، ما نمی‌دانستیم که آنها واقعاً چیست)؛ اما این مسئله کمکی به انجام ادای این وظایف نمی‌کند. ما از طریق تعلیم و الگوی مسیح، می‌توانیم از گناه دوری کنیم. خدا اصلاً به دنبال این نیست که انسان‌ها کامل باشند؛ خدا راهنمایی خاص و مشخصی که آن شکل از کمال به آن نیاز دارد، ارائه می‌دهد - مانند رعایت ده فرمان و فردی همچون مسیح شدن.

آگوستین اعتقاد داشت که این امر «فیض خدا را در شریعت و در تعلیم» قرار داد. طبق نظر آگوستین، در عهد جدید فیض را همان مساعدت الهی به بشر تصور شده است نه صرف هدایت اخلاقی. به عقیده پلاگیوس، فیض مسئله‌ای بیرونی و انفعالی است، مسئله‌ای بیرون از وجود ما. آگوستین فیض را حضور واقعی و رهایی‌بخش خدا در مسیح در درون ما و تغییر شکل یافته در وجود ما تلقی می‌کرد؛ چیزی که در واقع درونی و فعال بود.

بنابراین، به عقیده پلاگیوس، خدا انسان را آفرید و او را از امور درست و نادرست، آگاه کرد و سپس صرف نظر از روز داوری نهایی^۳، بشر را به حال خود رها کرد. در آن روز، افراد بر اساس اینکه به تعهدات اخلاقی شان به صورت کامل عمل کرده باشند یا نه، داوری خواهند شد. بنابراین، کوتاهی در انجام این وظایف موجب مجازات ابدی خواهد شد. دلیل توصیه‌های پلاگیوس در مورد کمال اخلاقی همان تأکید او بر سرنوشت هولناک افرادی که در عمل به تعهدات اخلاقی کوتاهی کرده‌اند، می‌باشد.

اما به عقیده آگوستین، خدا انسان را با سرشت خوب و نیکو آفرید، اما پس از آن از خدا دور شد - آنگاه خدا با عمل فیض باعث نجات انسان هبوط کرده از آن وضعیت ناگوار شد.

1. enlightenment

2. ten commandments

3. final day of judgement

خدا با شفا دادن و آگاهی دادن و تقویت کردن به ما کمک کرد و همچنین به طور مداوم در درون ما تأثیر گذاشت تا اینکه ما را دوباره احیا کرد. به عقیده پلاگیوس، انسان صرفاً نیاز دارد که خدا آنچه را باید انجام دهد، به او نشان دهد، و سپس می تواند او را به حال خود رها کند تا به تنهایی آن را انجام دهد؛ از دیدگاه آگوستین، انسان نیاز دارد تا آنچه لازم است انجام دهد، به او نشان داده شود و پس از آن نیز با مهربانی در تمام مراحل همراهی شود. برای نزدیک شدن به این هدف به این امر نیاز است؛ چه رسد که تحقق هم یابد.

مبنای نجات

به عقیده آگوستین، انسان بر اثر فیض آمرزیده می شود؛ حتی اعمال نیک بشر نیز نتیجه کار خدا در درون طبیعت بشر هبوط کرده است. هر آنچه موجب نجات می شود، موهبت رایگان و بدون استحقاق از سوی خدا و البته از روی محبت خدا به گناهکاران است. به واسطه مرگ و رستاخیز عیسی مسیح، خدا می تواند به این شیوه فوق العاده و سخاوتمندانه با بشر هبوط کرده ارتباط برقرار کند، یعنی آنچه را ما شایسته و سزاوار آن نیستیم (نجات) به ما ارزانی دارد و چیزهایی که سزاوار آنیم (محکومیت) از ما دور کند.

تفسیر آگوستین از مثال کارگران تاکستان (متی ۲۰: ۱-۱۶)، از اهمیت قابل توجهی در این زمینه برخوردار است. همان طور که خواهیم دید، پلاگیوس معتقد است که خدا به هر فرد دقیقاً براساس شایستگی اش پاداش می دهد. اما آگوستین خاطرنشان می کند که این مثال حاکی از این است که اساس و مبنای پاداشی که به فرد داده می شود، وعده ای است که به او داده شده است. آگوستین تأکید داشت که کارگران در باغ انگور به اندازه یکسان کار نکرده بودند، اما با این حال دستمزد یکسانی (یک دینار) به همه آنها پرداخت شد. صاحب باغ قول داده بود که به هر فرد، یک دینار پرداخت کند، به شرط اینکه آن فرد از زمانی که به کار گرفته شده است تا غروب آفتاب کار کند - حتی اگر به این معنا باشد که برخی از افراد، تمام روز و برخی دیگر تنها به مدت یک ساعت کار کرده باشند.

بنابراین، آگوستین به این نتیجه مهم دست پیدا کرد که، اساس و مبنای آمرزیدگی ما همان وعده الهی فیض است که به ما داده شده است. خدا به آن وعده وفادار است و بر این اساس گناهکاران را می آمرزد. همان طور که کارگرانی که بسیار دیر کار در باغ انگور را شروع کردند، هیچ ادعایی در مورد دریافت دستمزد کامل یک روز کاری نداشتند، مگر به واسطه

وعدۀ سخاوتمندانه‌ای که صاحب باغ به آنها داده بود؛ گناهکاران نیز به همین ترتیب هیچ ادعایی در مورد آمرزیدگی و حیات ابدی ندارند، مگر به واسطۀ وعده‌های سخاوتمندانه خدا که از طریق ایمان دریافت می‌کنند.

اما به عقیدۀ پلاگیوس، انسان براساس شایستگی‌هایش آمرزیده می‌شود: اعمال نیک بشر حاصل فعالیت ارادۀ آزاد و کاملاً مستقل بشر، در جهت انجام تعهدی است که خدا تعیین کرده است. کوتاهی در انجام این تعهد فرد را در معرض خطر مجازات ابدی قرار می‌دهد. نقش عیسی مسیح در نجات صرفاً به این است که از طریق اعمال و تعالیمش آشکار کند که خدا از آدمیان چه می‌خواهد. اگر پلاگیوس در مورد «نجات از طریق مسیح» صحبت می‌کند، صرفاً به معنای «نجات به واسطۀ سرمشق قرار دادن الگوی مسیح» است.

بنابراین، واضح و مشخص خواهد بود که آیین پلاگیوسی و آیین آگوستینی در مورد چگونگی ارتباط خدا و انسان با یکدیگر دو نگرش کاملاً متفاوت همراه با برداشت‌های عمیقاً پراکنده و مختلف، ارائه می‌دهند. آیین آگوستینی سرانجام در سنت الاهیاتی غربی، تفوق پیدا کرد؛ البته آیین پلاگیوسی نیز بر بسیاری از نویسندگان مسیحی طی قرون مختلف تأثیر گذاشت، به‌خصوص آنان که تصور می‌کردند که تأکید بر آموزۀ فیض به سادگی می‌تواند از ارزش آزادی و وظیفۀ اخلاقی بشر بکاهد.

شورای آرل^۱ - شهری در جنوب فرانسه - شاهد مهمی بر اولین واکنش به مناقشۀ پلاگیوس است. با وجود اینکه تاریخ این شورا نامشخص است، به نظر می‌رسد که حدود سال ۴۷۰ برگزار شده باشد. این شورا مجموعه پیشنهادهایی را که از لحاظ ماهیت به‌وضوح پلاگیوسی بودند، محکوم کرد اما سایر پیشنهادها را که به‌طور کلی ماهیت آگوستینی‌تری داشتند، تأیید کرد. عناوین زیر از جمله پیشنهادهایی بودند که محکوم شدند:

۱. پس از هبوط آدم حق انتخاب آزاد بشر^۲ از بین رفت؛
 ۲. مسیح، خداوند و منجی ما، برای نجات همه انسان‌ها جان خود را فدا نکرد؛
 ۳. علم پیشین خدا افراد را با خشونت به سوی مرگ می‌کشاند، و آنان که نابود می‌شوند، در اثر ارادۀ خدا نابود می‌شوند.
- در مقابل، پیشنهادهای زیر تأیید شدند:
۱. تلاش و کوشش بشر را باید با فیض خدا یکی شمرد؛

۲. آزادی اراده بشر^۱ از بین نرفته است، بلکه کاهش یافته و تضعیف شده است؛^۲
۳. آنان که نجات یافته‌اند، ممکن است دوباره از بین روند و آنان که نابود شده‌اند، نیز می‌توانند نجات یابند.

مناقشه پلاگیوس، به وضوح موضوع رابطه فیض و شایستگی را مطرح کرد و این مطلب را با مقداری تفصیل، در بحث از احیای آگوستین در قرون وسطا بررسی کردیم. در ادامه، برخی از مسائل ناشی از آن را بررسی می‌کنیم.

تحلیل‌های قرون وسطایی درباره آموزه فیض

مناقشه پلاگیوس پیامدهای چشمگیری داشت. این مناقشه به‌ویژه در قرون وسطا بحثی راجع به برخی از مسائل درباره کلیسا را مطرح کرد که در آن، میراث آگوستین در معرض فرآیندی از ارزیابی و پیشرفت قرار گرفت. در حالی که گفته می‌شود بحث‌های امروزی در مورد مفهوم این دو اصطلاح (فیض و شایستگی) را آگوستین در جریان مناقشه پلاگیوس ایجاد کرد، در قرون وسطا اندیشه او گسترش پیدا کرد و اصلاح گردید.

میراث آگوستینی

اصطلاح «فیض» در اصل با مفهوم موهبت^۳ ارتباط دارد. این اندیشه را آگوستین مطرح کرد. وی تأکید داشت که نجات موهبتی است از سوی خدا، نه پاداشی از جانب او. این اندیشه بی‌درنگ حاکی از تنافی میان اندیشه‌های «فیض» و «شایستگی» است که اولی به موهبت و دومی به پاداش اشاره دارد. البته موضوع بسیار پیچیده‌تر از این است و -اگر در بازی با کلمات معذور باشیم- ارزش بحث دقیق را دارد. در ادامه، مباحثات رایج در قرون وسطا در مورد مفهوم این اصطلاحات را بررسی می‌کنیم تا برخی از مسائل خطرساز و همچنین اطلاعات پشت پرده مربوط به گفت‌وگوهای نهضت اصلاح دینی در مورد این مسائل را شرح دهیم.

همان‌طور که پیش از این مطرح شد، آگوستین ماهیت فیض را با استفاده از چند تمثیل بررسی کرد. دو نمونه از آنها را بار دیگر در این متن مطرح می‌کنیم.

1. libertas voluntatis

2. sed adtenuatam et infirmatam esse non extinctam

3. a gift

در نمونه اول، فیض به عنوان نیرویی رهایی‌بخش در نظر گرفته می‌شود که طبیعت بشر را از اسارت گناهی که خود را در دام آن انداخت، آزاد می‌کند. آگوستین، اصطلاح «اختیار اسیر»^۱ را به کار گرفت تا اراده آزادی را که به شدت تحت تأثیر گناه قرار دارد، توصیف کند. وی معتقد بود که فیض قادر است تا اختیار بشر را از این تمایل به گناه آزاد نماید تا «اختیار رهایی یافته»^۲ را به وجود آورد. به سراغ مثال ترازو برمی‌گردیم، فیض بارهایی را که باعث سنگینی کفه بدی‌ها در ترازو می‌شود، برمی‌دارد و به ما مجال می‌دهد تا از تمام وزن این قسمت خدا را برگزینیم. در نتیجه، آگوستین توانست چنین استدلال کند که فیض نه تنها اراده آزاد بشر را سرکوب یا مخدوش نمی‌سازد، بلکه در واقع آن را تثبیت می‌کند.

در نمونه دوم، آگوستین فیض را شفا دهنده طبیعت بشر می‌داند. یکی از تمثیل‌های مورد علاقه آگوستین در مورد کلیسا این است که آن را به بیمارستانی پر از بیمار تشبیه می‌کند. مسیحیان افرادی‌اند فهمیده‌اند که بیماراند و از پزشک یاری و مساعدت می‌طلبند تا شاید شفا پیدا کنند. از این رو، آگوستین مجذوب مثال سامری نیکوکار^۳ (لوقا ۱۰: ۳۰-۳۴) شد و اظهار داشت که طبیعت بشر مانند شخص نیمه‌جانی است که کنار جاده رها شده بود، تا اینکه سامری (که طبق گفته آگوستین، جلوه مسیح نجات‌دهنده است) از راه رسید و او را نجات داد و او شفا یافت. بر اساس نمونه‌هایی از این قبیل، آگوستین معتقد است که اختیار بشر بیمار است و نیاز به شفابخش دارد.

آگوستین در بررسی کارکردهای فیض، سه مفهوم مهم را ایجاد کرد که تأثیر زیادی بر الاهیات در غرب داشته است. این سه مفهوم عبارت است از:

۱. فیض متقدم: اصطلاح لاتینی *preveniens* در اصل به معنای «جلوتر حرکت کردن» است. آگوستین هنگامی که از «فیض متقدم» سخن می‌گوید از این عقیده خاص خودش دفاع می‌کند که فیض خدا قبل از ایمان آوردن در روح بشر وجود دارد. فیض «پیشاپیش انسان حرکت می‌کند»، و اراده بشر را برای ایمان آوردن آماده می‌سازد. آگوستین تأکید می‌کند که فیض تنها پس از ایمان آوردن، در روح انسان شروع به فعالیت نمی‌کند بلکه فرآیندی که موجب آن ایمان می‌شود، نوعی زمینه‌سازی است که در آن فیض پیشرو خدا جاری است.

1. (*Liberum arbitrium captivatum*) the captive free will

2. (*Liberum arbitrium Liberatum*) liberated free will

3. good Samaritan

4. *prevenient grace*

۲. فیض جاری: ^۱ آگوستین بر این نکته تأکید دارد که خدا بر ایمان آوردن گناهکاران تأثیر می‌گذارد، بدون اینکه تلاشی از سوی خود آنها صورت گرفته باشد. ایمان آوردن فرآیندی صرفاً الهی است که به واسطه آن، خدا بر فرد گناهکار تأثیر می‌گذارد. اصطلاح «فیض جاری» برای اشاره به حالتی استفاده می‌شود که در آن، فیض متقدم درست برعکس فیض همکار برای تأثیرگذاری به مشارکت بشر نیازی ندارد.
۳. فیض همکار: ^۲ پس از ایمان آوردن فرد گناهکار، اکنون خدا با اراده تجدید حیات یافته بشر، برای دستیابی به تولد دوباره و رشد همراه با پرهیزگاری همکاری می‌کند. خدا پس از آزاد کردن اراده بشر از اسارت گناه، اکنون آماده است تا با آن اراده آزاد شده، همکاری کند. آگوستین از اصطلاح «فیض همکار» برای اشاره به حالتی استفاده می‌کند که در آن فیض در درون طبیعت بشر پس از ایمان آوردن، جریان پیدا می‌کند.

تمایز قرون وسطایی میان فیض بالفعل و فیض دائمی

الاهی‌دانان اوایل قرون وسطا، به‌طور کلی «فیض» را اصطلاحی کوتاه و مختصر شده برای مهربانی یا بخشندگی خدا می‌دانستند. اما افزایش فشار برای سازمان‌دهی الاهیات، موجب ایجاد اصطلاحات بیش از پیش مشخص و دقیقی در مورد فیض شد. مهم‌ترین دیدگاه‌ها مربوط به برداشت قرون وسطا در مورد ماهیت و هدف فیض، به توماس آکوئیناس^۳ متعلق است. با وجود اینکه آکوئیناس به تحلیل آگوستین از فیض احترام زیادی می‌نهد، مشخص است که همچنان تردیدهای زیادی راجع به عملی بودن این مسئله داشت. او میان دو نوع متفاوت از فیض تمایزی اساسی قائل است:

۱. فیض بالفعل: ^۴ (اغلب با شعار لاتینی *gratia gratis data*، یا «فیضی که رایگان و سخاوتمندانه اعطا می‌شود»، بدان اشاره می‌شود). آکوئیناس این نوع فیض را مجموعه‌ای از افعال یا تأثیرات الهی بر طبیعت انسان می‌داند.
۲. فیض بالملکه: ^۵ (اغلب با شعار لاتینی *gratia gratis faciens*، یا «فیضی که موجب خشنودی می‌شود»، بدان اشاره می‌شود). آکوئیناس این نوع فیض را به معنای فیضی

1. operative grace

2. cooperative grace

3. Thomas Aquinas

4. actual grace

5. habitual grace

می‌داند که چون عادت در روح بشر ایجاد می‌شود. این مفهوم سخت و دشوار است و به توضیح بیشتری نیاز دارد.

آکوئیناس معتقد است که میان انسان و خدا شکاف بسیار عمیقی وجود دارد. خدا نمی‌تواند بی‌واسطه در طبیعت بشر حضور یابد. اما در عوض، حالت بینابینی ایجاد شده است که در آن حالت، روح انسان برای سکنی گزیدن خدا آماده می‌شود. این دگرگونی دائمی در روح بشر «عادت فیض»^۱ نامیده می‌شود، همچنان که اصطلاح «عادت» به معنی «چیزی همیشگی» است. بنابراین، فیض بالملکه نوعی، جوهر است، یعنی «چیزی فراطبیعی در جان» است. آکوئیناس این دگرگونی در طبیعت انسان را اساس و مبنای آمرزیدگی بشر می‌داند. در واقع، اتفاقی برای طبیعت بشر روی داده که باعث پذیرفته شدن آن نزد خدا می‌شود. در حالی که اصلاح‌گران اساس و مبنای آمرزیدگی را در محبت از سر لطف خدا می‌دانند که به واسطه آن گناهکاران در محضر خدا پذیرفته می‌شوند، آکوئیناس به ضرورت حضور واسطه در جریان پذیرفته شدن از سوی خدا - عادت فیض یا «فیض بالملکه» - اعتقاد دارد.

آکوئیناس در کتاب جامع الاهیات^۲ در بحث از ماهیت فیض سه معنای فیض را که در زندگی روزمره به کار می‌رود، بررسی کرده است:

همان‌طور که در زبان روزمره متداول شده، «فیض» معمولاً به این سه معنا شناخته می‌شود: اول، اینکه فیض می‌تواند به معنای محبت به کسی باشد، مثل وقتی که گفته می‌شود سربازی مورد لطف شاه قرار دارد - به این معنا که شاه او را مورد محبت خود قرار داده است. دوم، می‌تواند به معنی هدیه‌ای باشد که به رایگان داده می‌شود، درست مثل زمانی که گفته می‌شود: «من در حق شما این لطف را کردم». سوم، به معنای پاسخ به هدیه‌ای که به رایگان داده می‌شود، درست مانند زمانی که به ما گفته می‌شود که در مقابل مزایایی که دریافت کرده‌ایم، تشکر کنیم. حال معنای دوم به معنای اول وابسته است، زیرا به خاطر محبت افراد به یکدیگر است که یکی از آنها به رایگان هدیه‌ای را به دیگری اعطا می‌کند. همچنین معنای سوم به معنای دوم بستگی دارد، زیرا تشکر برای هدایایی مناسب و مطلوب است که به رایگان اعطا شده باشند. حال اگر مفهوم «فیض» در معنای دوم یا سوم کلمه فرض شود، واضح است که فرد در مقابل چیزی که دریافت کرده است، چیزی می‌دهد - چه آن

چیز هدیه‌ای باشد که به رایگان اعطا شده باشد و چه تشکر از آن هدیه باشد [...] برای اینکه بگوییم کسی از فیض خدا برخوردار است، باید بگوییم که چیزی فراطبیعی در روح او وجود دارد که از جانب خدا آمده است.

در اینجا پایه استدلال آکوئیناس این است که هر یک از معانی واژه «فیض» در نهایت وابسته به این مفهوم است که هر کسی در این مسیر مورد «لطف» قرار گیرد، در نهایت متحول می‌شود. به عبارت دیگر، برای «برخوردار شدن از فیض خدا»، باید از لطف خدا برخوردار شد، به طوری که تحوّل فراطبیعی در روح کسی که این چنین مورد لطف قرار گرفته، رخ دهد. این «تحوّل» با استفاده از تصویرپردازی مربوط به عادت فراطبیعی از فیض توصیف می‌شود - یعنی تحوّل دائمی در شخص دریافت‌کننده، نه مجموعه‌ای از تأثیرات از سر لطف زودگذر.

انتقاد از فیض بالملکه در اواخر دوره قرون وسطا

مفهوم «فیض بالملکه» در اواخر قرون وسطا مورد انتقادات زیادی قرار گرفت. ویلیام اُکامی^۱ با بهره‌گیری از «تیغ» مشهورش کوشید تا فرضیات اضافی را از هر یک از حوزه‌های الاهیات حذف کند. به نظر او، اعتقاد به عادت فیض به طور کلی غیر ضروری و اضافی است. خدا می‌تواند فرد گناهکار را به طور کاملاً مستقیم بپذیرد، بدون اینکه اصلاً به مرحله میانی یا موجود واسطه‌ای نیازی داشته باشد. این اصل که «آنچه را دیگران با استفاده از علل واسطه‌ای قادر به انجام آنند، خدا به طور مستقیم می‌تواند انجام دهد»، باعث تردید اُکامی در مورد لزوم فیض بالملکه شد.

استدلال او چنان قانع‌کننده بود که در اواخر قرن پانزدهم میلادی این مفهوم تا حد زیادی از اعتبار افتاد. فیض به طور فزاینده‌ای به عنوان محبت الاهی - یا به عبارت دیگر نگرشی خداوندی تلقی شد، نه جوهری الاهی یا ظاهراً الاهی که در جان او قرار گیرد. این مسئله از بسیاری جهات، می‌تواند به عنوان پایه‌های اصرار نهضت اصلاحات پروتستانی در نظر گرفته شود مبنی بر اینکه فیض، در اصل «محبت از سر لطف خدا»^۲ بود، نه بیشتر و نه کمتر.

1. William of Ockham

2. gracious favor God (favor Dei)

مناقشات قرون وسطایی درباره ماهیت و زمینه‌های شایستگی

مناقشه پلاگیوس توجه همه را به این مسئله جلب کرد که آیا نجات پاداشی برای رفتار خوب است یا موهبتی است رایگان از سوی خدا (نگاه کنید به ص ۳۶۵-۳۶۸). این بحث نشان داد که روشن شدن معنای واقعی اصطلاح «شایستگی» تا چه اندازه اهمیت داشت. بار دیگر در دوره قرون وسطا بود که وضوح این اصطلاح مشخص شد، به گونه‌ای که در زمان توماس آکوئیناس، مطالب زیر به طور کلی تأیید شده بود.

۱. انسان‌ها به هیچ وجه نمی‌توانند مدعی شوند که مقتضای عدالت به معنای دقیق آن، دریافت نجات به عنوان «پاداش» است. نجات، عمل فیض خداست که به واسطه آن، گناهکاران می‌توانند چیزی را به دست بیاورند که در غیر این صورت، کاملاً فراتر از توانایی آنها قرار داشت. انسان‌ها اگر به حال خود رها شوند، نخواهند توانست به نجات خودشان دست پیدا کنند. این عقیده که انسان‌ها می‌توانند نجات خود را از طریق موفقیت‌های خاص خودشان به دست آورند، بدعتی پلاگیوسی دانسته و رد شد.

۲. گناهکاران نمی‌توانند نجات را به دست آورند، زیرا نمی‌توانند چیزی را محقق سازند یا انجام دهند که به واسطه آن، خدا را ملزم کنند تا از طریق ایمان یا آمرزیدگی به آنان پاداش بدهد. آغاز حیات مسیحی صرفاً با فیض حاصل می‌شود. با این حال، با آنکه فیض خدا در گناهکاران عمل می‌کند تا به ایمان دست پیدا کنند، بعد از آن با آنها همکاری می‌کند تا در تقدیس رشد کنند، همین همکاری موجب چنان شایستگی‌ای می‌شود که به واسطه آن، خدا به اعمال اخلاقی مؤمنان پاداش می‌دهد.

۳. میان دو نوع شایستگی تمایز نهاده می‌شود: شایستگی مناسب^۱ و شایستگی متناسب.^۲ شایستگی متناسب نوعی شایستگی است که در آن، براساس اعمال اخلاقی فرد مورد نظر، آمرزش صورت می‌گیرد؛ اما شایستگی مناسب بر مبنای بخشندگی و بزرگواری خدا قرار گرفته است.

در حین این اتفاق نظر کلی در مورد ماهیت شایستگی، بحثی نیز در اواخر قرون وسطا درباره مبنای غایی شایستگی درگرفت و دو موضع رقیب و متمایز از یکدیگر، شکل گرفت. این بحث بیان‌کننده تأثیر رو به رشد نظریه اصالت اراده^۳ در اواخر قرون وسطا است. موضع

1. congruous merit

2. condign merit

3. voluntarism

قدیمی‌تر که می‌تواند به عنوان موضع خردگرایانه^۱ توصیف شود، از سوی نویسندگانی مانند توماس آکوئیناس ارائه شد. آکوئیناس به تناسب میان ارزش اخلاقی و ارزش استحقاقی عمل مؤمن معتقد بود و بر این باور بود که خرد الاهی به ارزش ذاتی عمل توجه دارد و طبق آن پاداش می‌دهد.

در مقابل، ویلیام آکامی رویکرد اصالت اراده را مطرح کرد که بر اراده الاهی تأکید داشت. خداست که ارزش استحقاقی یک عمل را طبق اراده الاهی اش مشخص می‌کند. به عقیده آکامی، رویکرد خردگرایانه آزادی و اختیار خدا را زیر سؤال می‌برد، از این حیث که خدا را ملزم می‌کند که با عکس‌العملی شایسته به عملکرد اخلاقی پاداش بدهد. آکامی در حمایت از آزادی و اختیار الاهی، چنین استدلال کرد که خدا باید آزاد باشد تا به عملکرد بشر به هر شیوه‌ای که مناسب می‌بیند، پاداش دهد. از این رو، هیچ ارتباط مستقیمی بین ارزش اخلاقی و ارزش شایسته عمل بشر وجود ندارد. به عقیده منتقدان وی، به نظر می‌رسد که آکامی پیوند بین مفاهیم بشری و الاهی مربوط به عدالت و انصاف را از بین برده است — در بحث از موضوع تقدیر ازلی که در آن نقش اراده خدا با دقت کامل ارزیابی می‌شود به این مسئله باز خواهیم گشت.

اکنون توجه ما به سمت مناقشه بزرگی معطوف می‌شود که با متمرکز شدن پیرامون آموزه آمرزیدگی از طریق ایمان، کلیسا را در زمان نهضت اصلاح دینی تحت محاصره خود درآورد.

بحث‌های نهضت اصلاح دینی درباره آموزه فیض

همان‌طور که مشاهده کردیم، این اندیشه که عمل مسیح بر صلیب، راه جدیدی از حیات را برای انسان‌ها می‌گشاید، در تشبیهات یا تصویرهایی مانند «نجات» و «رهایی» و پیش از همه در نوشته‌های عهد جدید (به‌ویژه رساله‌های پولس، نگاه کنید به ص ۳۵۰)، و بعد از آن نیز در تفکر الاهیاتی مسیحیت که مبتنی بر این نوشته‌ها بود، به روشنی بیان شده است. اکنون قصد داریم به بررسی مسیر تازه مهمی در مباحثات مسیحی راجع به آموزه فیض پردازیم که با نهضت اصلاح دینی پیوند خورده است.

از «نجات از طریق فیض» تا «آمرزیدگی از طریق ایمان»

طی نهضت اصلاح دینی پروتستانی در قرن شانزدهم میلادی، رفته رفته تغییری اساسی در ادبیات نجات شکل گرفت. الهی دانان اولیه مسیحی - مانند آگوستین - به آن دسته از متون عهد جدید اهمیت بیشتری دادند که در آنها عبارت «نجات از طریق فیض» استفاده شده بود (برای نمونه، افسسیان ۲: ۵). اما درگیری مارتین لوتر با این مسئله که چگونه خدا می تواند گناهکاران را بپذیرد، باعث شد که توجه او به آیاتی جلب شود که در آنها پولس به طور اساسی در مورد «آمرزیدگی از طریق ایمان» سخن گفته بود (به عنوان مثال، رومیان ۵: ۱-۲). با آنکه می توان گفت که در هر دو آیه، یک موضوع اساسی بیان شده، زبانی که برای بیان آن موضوع استفاده شده متفاوت است. یکی از مهم ترین تأثیرات نهضت اصلاح دینی آن است که عبارت «نجات از طریق فیض» جای خود را به عبارت «آمرزیدگی از طریق ایمان» داد. مشخص نیست چرا این جابه جایی صورت گرفته است. اما بهترین توجیه مربوط به تأثیر شخصی مارتین لوتر است، زیرا به عقیده او اندیشه «آمرزیدگی از طریق ایمان» نقش تعیین کننده خاصی طی سال های شکل گیری او بر عهده داشته است.

آموزه آمرزیدگی به تدریج برای فهم این مسئله به کار رفت که فرد برای اینکه به نجات دست یابد، چه باید بکند. همان طور که منابع جدید اشاره کرده اند، در طلیعه قرن شانزدهم میلادی، این پرسش بسیار بر زبان ها بود. ظهور اومانیسم، تأکید تازه ای بر خود آگاهی فرد داشت و همچنین آگاهی جدیدی در مورد فردیت شخص به همراه آورد. به دنبال این آگاهی در مورد فردیت انسان علاقه تازه ای نیز به آموزه آمرزیدگی به وجود آمد - با این پرسش که چگونه انسان ها، یکایک، می توانند با خدا رابطه داشته باشند. چگونه فرد گناهکار می تواند به تحقق این امر امیدوار باشد؟ این سؤال در کانون توجه الهیاتی مارتین لوتر قرار داشت و مرحله اول نهضت اصلاح دینی را تحت الشعاع خود قرار داد. با توجه به اهمیت این آموزه در این دوره، آن را با اندکی تفصیل بررسی می کنیم و در وهله اول، به بحث لوتر در مورد این آموزه می پردازیم.

موفقیت الهیاتی مارتین لوتر

لوتر در سال ۱۵۴۵، یک سال قبل از مرگش، مقدمه ای بر جلد اول از مجموعه کامل آثار لاتینی اش نوشت و در آن شرح داد که چگونه او از کلیسای زمان خود جدا شد. لوتر این مقدمه را به این هدف نوشت که خود را به خواننده ای معرفی کند که نمی داند او چگونه

به دیدگاه‌های اصلاح‌گرایان افراطی منسوب به او باورمند شده است. لوتر در «بخش زندگی نامه» خود نوشت (که معمولاً چنین معروف است) قصد داشت تا این خوانندگان را از ناگفته‌هایی آگاه کند که بر تحولات رسالت او به عنوان یک اصلاح‌گر تأثیر گذاشت. وی پس از بیان برخی از مقدمات تاریخی، که آن را تا سال ۱۵۱۹ ادامه می‌دهد، به توصیف مشکلات شخصی‌اش با مسئله «عدالت خدا» پرداخت:

بسیار می‌خواستم تا پولس را در نامه او به رومیان بشناسم. اما هیچ چیز مانند این عبارت پولس مرا از این کار باز نداشت: «که در آن عدالت خدا مکشوف می‌شود» (رومیان ۱: ۱۷). من از عبارت «عدالت خدا» بی‌زار بودم؛ زیرا به من آموخته بودند تا آن را چون عدالتی بشناسم که به واسطه آن خدا عادل است و گناهکاران غیر عادل را مجازات می‌کند. با وجود اینکه من راهی بودم با زندگی پاک و بدون گناه، احساس می‌کردم که در محضر خدا، فردی گناهکار با وجدانی ناآرامم. همچنین نمی‌توانستم معتقد باشم که او را با اعمالم راضی و خشنود کنم. به جای دوست داشتن آن خدای عادل که گناهکاران را مجازات می‌کند، از او نفرت داشتم [...] از فهمیدن منظور پولس در این متن، مأیوس و ناامید بودم. روز و شب به رابطه این کلمات فکر می‌کردم: «که در آن عدالت خدا مکشوف می‌شود، همان‌طور که مکتوب است، از ایمان تا ایمان؛ چنان که مکتوب است که پارسا به ایمان زیست خواهد کرد»، رفته‌رفته دریافتم که «عدالت خدا» همان چیزی است که به واسطه آن شخص عادل از طریق موهبت خدا (ایمان) زندگی می‌کند؛ و این جمله «عدالت خدا آشکار می‌شود»، اشاره به عدالتی انفعالی دارد که به واسطه آن، خدای مهربان ما را محضر ایمان می‌آموزد، و همان‌طور که مکتوب است «عادل به ایمان زندگی می‌کند». این مسئله بی‌درنگ به من احساسی داد که گویی دوباره متولد شده‌ام، و گویی از طریق درهایی که به خود بهشت باز می‌شوند، وارد بهشت شدم. از آن موقع، سیمای کامل کتاب مقدس را در پرتو نور تازه‌ای مشاهده کردم.... و اکنون، به جای نفرتی که از عبارت «عدالت خدا» داشتم، شروع به عشق ورزیدن و تمجید کردن آن به عنوان شیرین‌ترین عبارت نمودم؛ برای اینکه این متن از پولس دقیقاً همان راه ورود من به بهشت شد.

لوتر در این عبارت مشهور، که سرشار از شور و هیجان مربوط به این کشف است، چه می‌گوید؟ بدیهی است که برداشت او از «عدالت خدا» اساساً دگرگون شده است؛ اما ماهیت این دگرگونی چیست؟

این دگرگونی امری بنیادین است. لوتر در آغاز پیش شرط آمرزیدگی را عملی بشری می‌داند، یعنی چیزی که فرد گناهکار باید قبل از آمرزیدگی انجام دهد. لوتر در ضمن مطالعه آثار آگوستین، بیش از پیش متقاعد شد که این امر ناممکن است و لذا «عدالت خدا» را عدالتی مجازات‌کننده^۱ تفسیر می‌کرد. اما در این متن، نقل می‌کند که چگونه به معنای «جدیدی» از این عبارت — عدالتی که خدا به فرد گناهکار می‌دهد — پی برد. به عبارت دیگر، خدا خودش این پیش شرط را محقق می‌کند و با لطف و محبت تمام آنچه را گناهکاران برای آمرزیده شدن بدان نیاز دارند، به آنها می‌دهد. ذکر مثالی (که لوتر از آن استفاده نکرده است)، کمک می‌کند تا اختلاف بین این دو رویکرد آشکار شود.

فرض کنیم که شما در زندان گرفتار شده‌اید و به شرطی آزاد می‌شوید که جریمه سنگینی پرداخت کنید. وعده، وعده‌ای واقعی است و به محض اینکه شما بتوانید این پیش شرط را محقق کنید، به وعده عمل خواهد شد. همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم، پلاگیوس به این پیش فرض، که لوتر نیز در ابتدا تا حدودی بدان پای‌بند بود، اعتقاد داشت که شما پول مورد نیاز را دارید و در جایی پنهان کرده‌اید. از آنجا که آزادی شما بسیار باارزش است، شما پیشنهاد معامله می‌دهید و در نتیجه جریمه می‌پردازید. مادام که منابع مورد نیاز را در اختیار دارید، هیچ مشکلی وجود ندارد.

اما لوتر به‌طور روزافزونی با دیدگاه آگوستین — مبنی بر اینکه انسان گناهکار اصلاً منابع مورد نیاز برای تحقق این پیش شرط را در اختیار ندارد — هم عقیده شد. به مثال خودمان برمی‌گردیم. آگوستین و لوتر این فرضیه را پذیرفته بودند که شما پول مورد نیاز را ندارید و در نتیجه، وعده آزادی سود چندانی به حال شما ندارد. بنابراین، به عقیده آگوستین و پلوتر، بشارت انجیل این است که پول مورد نیاز برای خرید آزادی‌تان به شما داده شده است. به عبارت دیگر، این پیش شرط را شخص دیگری به جای شما محقق کرده است.

بینش لوتر، که آن را در ضمن این عبارات در زندگی‌نامه خود نوشت‌اش بیان می‌کند، این است که خدای انجیل مسیحی داور خشن و بی‌رحمی نیست که به افراد براساس شایستگی‌هایشان پاداش می‌دهد، بلکه خدای مهربان و بامحبتی است که عدالت را چون موهبت به گناهکاران اعطا می‌کند. اتفاق نظر کلی در میان متخصصان آثار لوتر چنین است که الاهیات او در مورد آمرزیدگی در سال ۱۵۱۵ تا حدودی دستخوش تغییرات جدی شد.

نظر لوثر درباره ایمان آمرزش‌گر^۱

محوری‌ترین پیش‌لوثر، آموزه «آمرزیدگی تنها به وسیله ایمان» بود. اندیشه «آمرزیدگی» تقریباً شناخته شده است. اما منظور از عبارت «تنها به وسیله ایمان» چیست؟ ماهیت ایمان آمرزش‌گر چیست؟ «دلیل اینکه بعضی از مردم نمی‌دانند که چرا ایمان به تنهایی آمرزش‌گر است، این است که آنها در واقع نمی‌دانند که ایمان چیست». لوثر با آوردن این عبارت، توجه ما را به ضرورت انجام تحقیقی راجع به واژه ساده و انحرافی «ایمان» جلب کرد. می‌توان گفت که سه نکته در رابطه با اندیشه لوثر در باب ایمان، اهمیت خاصی در آموزه او در مورد آمرزیدگی دارد. هریک از این نکات را نویسندگان متأخر، از جمله کالون^۲ پذیرفته و گسترش داده‌اند و همین نشان می‌دهد که لوثر سهمی اساسی در گسترش تفکر نهضت اصلاح دینی در این خصوص داشت. این سه نکته عبارت است از:

۱. ایمان امری است شخصی، نه صرفاً تاریخی؛

۲. ایمان به مسئله اعتماد به وعده‌های خدا اهمیت می‌دهد؛

۳. ایمان مؤمن را با مسیح متحد می‌سازد.

در اینجا هریک از این نکات را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱. اول اینکه ایمان صرفاً معرفتی تاریخی نیست. لوثر معتقد است ایمانی که تنها اعتقاد به اعتبار تاریخی اناجیل باشد، ایمانی نیست که آمرزنده باشد. گناهکاران می‌توانند کاملاً به جزئیات تاریخی اناجیل اعتقاد داشته باشند؛ اما این حقایق به تنهایی برای ایمان حقیقی مسیحی کافی نیست. ایمان نجات‌دهنده، مستلزم اعتقاد و اعتماد به این مسئله است که مسیح «به خاطر ما» (pro nobis) متولد شد، به خاطر شخص ما متولد شد و عمل نجات را برای ما به اتمام رساند.

۲. دوم اینکه ایمان را باید «اعتماد»^۳ (fiducia) دانست. مفهوم اعتماد در برداشت نهضت اصلاح دینی از ایمان، بارز و برجسته است، همان‌طور که در تمثیل لوثر درباره دریانورد بدان اشاره شده است. «همه چیز به ایمان وابسته است. شخصی که ایمان ندارد مانند کسی است که باید از دریا عبور کند اما چنان وحشت‌زده است که به کشتی اعتماد نمی‌کند و بنابراین، در همان جایی که هست، باقی می‌ماند و هرگز

1. justifying faith

2. Calvin

3. trust

نجات پیدا نمی‌کند، زیرا او سوار کشتی نمی‌شود و از دریا عبور نمی‌کند». ایمان صرفاً اعتقاد داشتن به این نیست که چیزی درست است، بلکه آماده شدن برای عمل کردن بر اساس آن اعتقاد و تکیه کردن بر آن است. با استفاده از تمثیل لوتر باید بگوییم: ایمان صرفاً اعتقاد داشتن به این مسئله نیست که کشتی وجود دارد، بلکه عبارت است از اینکه در کشتی قدم نهیم و خود را بدان بسپاریم.

۳. سوم آنکه ایمان مؤمن را با مسیح متحد می‌کند. لوتر این اصل را در کتابش با نام آزادی فرد مسیحی^۱ در سال ۱۵۲۰ به‌طور واضح بیان کرد که قبلاً بدان اشاره کردیم. ایمان موافقت کردن با مجموعه‌ای انتزاعی از آموزه‌ها نیست، بلکه اتحادی بین مسیح و مؤمن است. ایمان پاسخ انسان کامل مؤمن به خداست که موجب حضور واقعی و شخص مسیح در مؤمن می‌شود. فیلیپ ملانشتون^۲ همکار لوتر در ویتمبرگ،^۳ اظهار داشت: «شناخت مسیح، شناخت خیر او است». ایمان هم مسیح و هم خیر او - از جمله مغفرت، آمرزیدگی و امید - را در اختیار مؤمن قرار می‌دهد. بنابراین، آموزه «آمرزیدگی به وسیله ایمان» بدان معنا نیست که فرد گناهکار به خاطر آنچه بدان اعتقاد دارد، و صرفاً به سبب آن آمرزیده می‌شود؛ این بدان معناست که ایمان را بسان فعل یا عمل بشری بدانیم. لوتر تأکید می‌کند که خدا هر آنچه برای آمرزیدگی لازم است، فراهم می‌کند، بنابراین، کافی است که گناهکار آن را دریافت کند. در آمرزیدگی، خدا فعال و بشر منفعل است. عبارت «آمرزیدگی به وسیله فیض و از طریق ایمان» مفهوم این آموزه را با وضوح بیشتری توضیح می‌دهد: پایه و اساس آمرزیدگی فرد گناهکار، فیض خداست؛ اما همان از طریق ایمان دریافت می‌شود.

بنابراین، آموزه آمرزیدگی تنها به وسیله ایمان، تأییدی بر این مطلب است که خدا هر آنچه را برای نجات لازم است، انجام می‌دهد. حتی خود ایمان نیز موهبتی الهی است، نه فعلی بشری. خدا خودش پیش شرط آمرزیدگی را محقق می‌کند. بنابراین، همان‌طور که مشاهده کردیم، «عدالت خدا» از نوع عدالتی نیست که داوری می‌کند؛ صرف نظر از اینکه ما پیش شرط آمرزیدگی را محقق کرده باشیم یا نه؛ بلکه عدالتی است که به ما داده شده است تا با آن، پیش شرط را محقق کنیم.

1. *The Liberty of a Christian*

2. Philip Melanchthon

3. Wittenberg

مفهوم آمرزیدگی مبتنی بر قانون^۱

یکی از بیش‌های اصلی در آموزه لوتر در مورد آمرزیدگی تنها به وسیله ایمان، این است که فرد گناهکار قادر به آمرزش خودش نیست. این خداست که در آمرزیدگی پیش قدم می‌شود و همه منابع لازم برای آمرزیدن فرد گناهکار را فراهم می‌کند. یکی از آن منابع «عدالت خدا» است. به عبارت دیگر، عدالتی که براساس آن فرد گناهکار آمرزیده می‌شود؛ از آن خودش نیست، بلکه عدالتی است که خدا به او می‌دهد. آگوستین قبلاً این نکته را مطرح کرده بود، اما لوتر تغییر جدید دقیقی به آن داد که موجب بسط و گسترش مفهوم «آمرزیدگی مبتنی بر قانون» شد.

توضیح نکته مورد بحث کار آسانی نیست، و محورش موضوع عدالت آمرزش‌گر است. هم آگوستین و هم لوتر، اعتقاد دارند که خدا از سر لطف و محبت، عدالتی به فرد گناهکار می‌دهد که آنها را می‌آمرزد. اما آن عدالت در کجا قرار دارد؟ آگوستین معتقد بود که آن عدالت در درون مؤمنان یافته می‌شود، اما لوتر تأکید داشت که در بیرون از مؤمنان باقی می‌ماند. به عقیده آگوستین، عدالت مورد بحث درونی است، اما از نظر لوتر، بیرونی است. به عقیده آگوستین، خدا عدالت آمرزش‌گر را به فرد گناهکار اعطا می‌کند، به طوری که آن بخشی از وجود او می‌شود. در نتیجه، این عدالت، هر چند در بیرون از فرد گناهکار ریشه دارد، بخشی از وجود او محسوب می‌شود. اما به عقیده لوتر، عدالت مورد بحث در بیرون از فرد گناهکار باقی می‌ماند؛ آن «عدالتی خارجی»^۲ (iustitia aliena) است. خدا این عدالت را طوری مطرح می‌کند، یا «در نظر می‌گیرد» که گویی بخشی از فرد گناهکار است. لوتر در خطابه‌های خود در شرح رساله رومیان در سال‌های ۱۵۱۵-۱۵۱۶، اندیشه «عدالت خارجی مسیح» را که به وسیله ایمان به ما نسبت داده شده — اما اعطا نشده — است، به عنوان دلایل آمرزیدگی بسط و گسترش داد. تفسیر او از رساله رومیان ۴: ۷، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:

از آنجا که قدیسان همواره از گناهانشان آگاهند، و بنا بر رحمانیت خدا در پی آنند که خدا آنان را عادل و نیکوکار شمارد همواره از نظر خدا، عادل محسوب می‌شوند. بنابراین، به نظر خودشان، و نیز در حقیقت امر، آنان عادل نیستند. اما خدا آنان را به سبب اعتراف به گناه، عادل به حساب می‌آورد. در حقیقت، آنها گناهکارند؛ اما به

واسطهٔ انکا به خدای مهربان و بخشنده، عادل محسوب می‌شوند. بدون اینکه خود را عادل بدانند عادل‌اند؛ اما خود می‌دانند که عادل نیستند. آنان در واقع گناهکارند، اما امید عادل شدن دارند.

مؤمنان به خاطر عدالت خارجی و بیرونی مسیح، که به آنها نسبت داده می‌شود، آمرزیده می‌شوند - یعنی به گونه‌ای قلمداد می‌شوند که گویی آمرزیدگی به واسطهٔ ایمان، به تملک آنان درآمده است. پیش از این اشاره کردیم که یکی از ویژگی‌های اصلی اندیشهٔ لوتر در مورد ایمان، این است که ایمان مؤمن را با مسیح متحد می‌سازد. بنابراین، ایمان آمرزش‌گر به مؤمنان امکان می‌دهد تا با عدالت مسیح ارتباط برقرار کنند و بر اساس آن آمرزیده شوند. از این رو، مسیحیان «به واسطهٔ انتساب به خدایی مهربان، عادل می‌شوند».

لوتر معتقد است که مؤمن از طریق ایمان زیر چتر عدالت مسیح قرار می‌گیرد، و این مطلب تا حد زیادی شبیه چیزی است که در حزقیال (۸: ۱۶) می‌خوانیم که خدا عریانی ما را با جامهٔ خودش می‌پوشاند. به عقیدهٔ لوتر، ایمان رابطه‌ای صحیح (یا عادلانه) با خداست. از این رو، گناه و عدالت در کنار هم قرار دارند؛ ما در محضر خدا، از درون گناهکار باقی می‌مانیم، اما از لحاظ بیرون، عادلیم. ما با اعتراف مؤمنانه به گناهانمان ایمان رابطه‌ای صحیح و عادلانه با خدا برقرار می‌کنیم. ما از نظر خودمان گناهکاریم؛ اما از نظر خدا، عادلیم.

البته منظور لوتر ضرورتاً این نیست که این همزیستی گناه و عدالت، وضعیتی دائمی است. حیات مسیحی ثابت نیست، چنان که گویی - با اندکی تسامح در گفتار - مقداری تقریبی گناه و عدالت همواره ثابت می‌ماند. لوتر کاملاً آگاه است که حیات مسیحی پویا و پرتحرک است، زیرا مؤمن در عدالت رشد می‌کند. به بیان دقیق‌تر، مقصود او این است که وجود گناه مقام و منزلت ما به عنوان افراد مسیحی را نفی نمی‌کند. خدا از طریق عدالت خود بر گناهان ما پرده می‌افکند. این عدالت مانند پوشش حفاظت‌کننده‌ای است که تحت آن با گناه خود مبارزه می‌کنیم.

به عقیدهٔ لوتر، این رویکرد دلیلی برای تداوم و استمرار گناه در مؤمنان است و در عین حال، دلیلی بر دگرگونی تدریجی مؤمن و حذف آن گناه در آینده. اما برای مسیحی بودن، لازم نیست که کاملاً عادل باشیم. گناه حاکی از بی‌اعتقادی، یا قصوری از سوی خدا نیست؛ بلکه به ضرورت تداوم وابستگی شخص به توجه و مراقبت مهربانانهٔ خدا اشاره دارد. به همین دلیل، لوتر در عبارتی مشهور اظهار داشت که فرد مؤمن «در آن واحد، هم عادل است

و هم گناهکار» (simul iustus et peccator)؛ با امید عادل است، اما در حقیقت گناهکار است؛ از نظر خدا و به واسطه وعده او عادل، اما در حقیقت امر، گناهکار است.

این اندیشه‌ها را بعداً فیلیپ ملانشتون، از پیروان لوتر، بسط و گسترش داد و سرانجام آموزه‌ای را که اکنون به‌طور کلی به آموزه «آمرزیدگی مبتنی بر قانون» معروف است، ارائه داد. آگوستین مدعی بود که فرد گناهکار با آمرزیدگی عادل می‌شود، اما ملانشتون ادعا داشت که او عادل شمرده می‌شود یا عادل قلمداد می‌شود. به عقیده آگوستین، «عدالت آمرزش‌گر»^۱ اعطا می‌شود؛ اما از نظر ملانشتون، آن عدالت نسبت داده می‌شود. ملانشتون تمایز دقیقی میان رویداد عادل شناخته شدن و فرآیند عادل شدن ایجاد کرد، و اولی را «آمرزیدگی» و دومی را «تقدیس»^۲ یا «تجدید حیات»^۳ نامید.

از نظر آگوستین، هر دوی آنها صرفاً جنبه‌های متفاوتی از یک چیز است. اما به عقیده ملانشتون، خدا حکم الاهی - مبنی بر اینکه فرد گناهکار عادل شده است - را در دادگاه آسمانی^۴ اعلام می‌کند. این رویکرد قانونی مربوط به آمرزیدگی، اصطلاح «آمرزیدگی دادگاهی» را باب کرد که در اصل، از واژه لاتینی forum (به معنای «میدان بازار» یا «محوطه») گرفته شده است - جایی که به‌طور سنتی در روم باستان محل اجرای عدالت بود.

اهمیت این تحول الاهیاتی در این واقعیت است که با تعالیم کلیسای آن هنگام شکافی عمیق داشت. از زمان آگوستین به بعد، آمرزیدگی همواره هم برای اشاره به رویداد عادل شناخته شدن و هم فرآیند عادل شدن، به کار رفت. برداشت ملانشتون از آمرزیدگی دادگاهی (یا مبتنی بر قانون)، با این دیدگاه فاصله‌ای اساسی داشت. این دیدگاه را تقریباً همه اصلاح‌گران مهم بعد از ملانشتون پذیرفتند و به همین سبب، از آن زمان به بعد به عنوان یکی از وجه تمایز مهم کلیساهای پروتستان و کاتولیک رم به حساب آمد.

هم‌اکنون علاوه بر اختلافات در مورد چگونگی آمرزیده شدن گناهکاران، اختلاف نظر دیگری نیز راجع به این مسئله پدید آمده است که واژه «آمرزیدگی» اولاً به چه معنایی است. همان‌طور که خواهیم دید، شورای ترنت^۵ که پاسخ دقیق کلیسای کاتولیک رم به اعتراض

1. justifying righteousness

2. sanctification

3. regeneration

4. heavenly court

5. the council of trent

پروتستان‌ها بود، دیدگاه‌های آگوستین مبنی بر ماهیت آمرزیدگی را دوباره تأیید کرد و دیدگاه‌های ملاتشتون را دیدگاه‌هایی به شدت نامناسب دانست و محکوم کرد.

دیدگاه ژان کالون در مورد آمرزیدگی

در دهه‌های ۱۵۴۰ و ۱۵۵۰، کالون الگویی را در خصوص آمرزیدگی مطرح کرد که بالاخره در اواخر نهضت اصلاح دینی مقبولیت یافت. کالون آمرزیدگی را به این ترتیب توصیف می‌کند:

برای آمرزیده شدن در پیشگاه خدا باید در داوری او عادل و نیکوکار شمرده شویم، و به خاطر آن عدالت و نیکوکاری، پذیرفته شویم [...] کسی که به وسیله ایمان آمرزیده می‌شود، کسی است که صرف نظر از نیک بودن اعمالش، از طریق ایمان، عدالت مسیح را به دست آورده است و با آن پوشانده می‌شود، و در پیشگاه خدا نه پسان فردی گناهکار، بلکه چون شخصی عادل ظاهر می‌شود. بنابراین آمرزیدگی صرفاً به معنای پذیرش از سوی خدایی است که با لطف و محبت خود از ما چون افراد عادل استقبال می‌کند. سخن ما این است که این شامل آمرزش گناهان و انتساب به عدالت مسیح است [...] مؤمنان به خودی خود عادل نیستند، اما به خاطر انتقال عدالت مسیح از طریق انتساب آن، عادل می‌شوند؛ موضوعی که باید به دقت ملاحظه شود [...] عدالت ما در خودمان نیست، بلکه در مسیح است. ما تنها به دلیل اینکه با مسیح شریک شده‌ایم، از آن برخورداریم؛ در واقع، در کنار او از همه دارایی و منابع او بهره‌مند می‌شویم.

ویژگی‌های اصلی رویکرد کالون را می‌توان به شرح زیر خلاصه نمود. ایمان مؤمن را در «اتحادی عارفانه»^۱ با مسیح متحد می‌سازد (در اینجا، کالون تأکید لوثر مبنی بر حضور واقعی و شخصی مسیح در درون مؤمنان را احیا می‌کند، حضوری که از طریق ایمان حاصل می‌شود). این اتحاد با مسیح، تأثیری دوگانه دارد، که کالون از آن به «فیض مضاعف»^۲ یاد می‌کند. اول اینکه اتحاد مؤمن با مسیح، مستقیماً موجب آمرزیدگی او می‌شود. مؤمن به واسطه مسیح، در پیشگاه خدا، عادل شناخته می‌شود. دوم اینکه فرد مؤمن به خاطر اتحاد با مسیح - نه به خاطر آمرزیدگی - فرآیند مانند مسیح شدن را از طریق تجدید حیات آغاز

1. mystic union

2. double grace

می‌کند. کالون تأکید می‌کند که هم آمرزیدگی و هم تجدید حیات، نتیجه اتحاد مؤمن با مسیح از طریق ایمان است.

دیدگاه شورای ترنت در مورد آمرزیدگی

در سال ۱۵۴۰، لوتر به نامی آشنا در سراسر اروپا تبدیل شده بود. آثار او حتی در برجسته‌ترین محافل کلیسای ایتالیا نیز با درجات مختلفی از شور و هیجان، مطالعه و تلخیص می‌شد. از آنجا که کلیسای کاتولیک به دنبال تثبیت مجدد اعتبار خود در این مسئله بود، پس باید کاری انجام می‌داد. شورای ترنت در سال ۱۵۴۵ برگزار شد و فرآیند طولانی تدوین پاسخی مفصل و جامع به لوتر را آغاز کرد. دستور کار اصلی آن شورا آموزه آمرزیدگی بود.

ششمین جلسه شورای ترنت در ۱۳ ژانویه ۱۵۴۷ خاتمه یافت. حکم شورای ترنت در مورد آمرزیدگی، تعالیم کلیسای کاتولیک درباره آمرزیدگی را با وضوح قابل توجهی تشریح کرده است. انتقاد شورای ترنت به آموزه آمرزیدگی لوتر را می‌توان به چهار بخش اصلی تقسیم کرد:

۱. ماهیت آمرزیدگی؛
۲. ماهیت عدالت آمرزش‌گر؛
۳. ماهیت ایمان آمرزش‌گر؛
۴. تضمین نجات.

در اینجا هر یک از این چهار موضوع را به دو صورت جداگانه، بررسی می‌کنیم.

ماهیت آمرزیدگی

لوتر در مرحله اول فعالیت خود، در حدود سال‌های ۱۵۱۵-۱۵۱۹، بیشتر گرایش داشت تا آمرزیدگی را فرآیندی از تبدیل تلقی کند که در آن فرآیند، فرد گناهکار به واسطه جریانی از تجدید حیات درونی، به تدریج شبیه عیسی مسیح می‌شود (نگاه کنید به ص ۷۰۰-۷۰۱). اما وی در آثار بعدی خود، که تاریخ آن به نیمه دوم دهه ۱۵۳۰ و بعد از آن برمی‌گردد، و شاید تحت تأثیر رویکرد بیشتر دادگاهی ملانشتون در مورد آمرزیدگی، قصد داشت تا آمرزیدگی را به عنوان عادل شناخته شدن قلمداد کند، نه فرآیندی از عادل شدن. لوتر به‌طور

روزافزونی آمرزیدگی را رویدادی دانست که به واسطه فرآیند واضح و مشخص احیا و تجدید حیات درونی، از طریق عملکرد روح القدس تکمیل می‌شود. آمرزیدگی وضعیت بیرونی فرد گناهکار را در «پیشگاه خدا» (coram deo) تغییر می‌دهد، در حالی که تجدید حیات ماهیت درونی او را دگرگون می‌سازد.

شورای ترت به شدت با این دیدگاه مخالفت کرد و از اندیشه‌ای که در اصل به آگوستین منسوب بود، قاطعانه دفاع کرد، که بر پایه آن، آمرزیدگی فرآیندی از احیا و تجدید حیات درون طبیعت انسان است که باعث ایجاد تحولی هم در وضعیت بیرونی و هم در ماهیت درونی فرد گناهکار می‌شود. بخش چهارم این حکم تعریف دقیقی از آمرزیدگی را به شرح زیر، ارائه می‌دهد:

آمرزیدگی فرد گناهکار را به طور خلاصه می‌توان چنین تعریف کرد: انتقال از وضعیتی که در آن انسان به عنوان فرزندی از اولین آدم متولد شد، به وضعیتی از فیض و فرزندخواندگی خدا از طریق دومین آدم، نجات‌دهنده ما عیسی مسیح. بر اساس انجیل، این انتقال صورت نمی‌گیرد مگر به واسطه تهذیب تولد تازه یا اشتیاق به آن، همان‌طور که مکتوب است: «تا کسی از آب و روح القدس مولود نگردد، ممکن نیست داخل ملکوت خدا گردد» (یوحنا ۳: ۵).

از این رو آمرزیدگی مفهوم احیا و حیات دوباره را نیز در خود دارد. این بیان مختصر در فصل هفتم شرح داده شده است و بر این مطلب تأکید دارد که آمرزیدگی «تنها آمرزش گناهان نیست، بلکه تقدیس و تجدید حیات درونی شخص از طریق پذیرش داوطلبانه فیض و موهبت‌هایی است که به واسطه آن فرد غیر عادل به شخصی عادل تبدیل می‌شود». این نکته در قانون ۱۱ مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است که طبق آن قانون، کسانی که ادعا داشتند که آمرزیدگی «یا به وسیله انتساب صرف به عدالت مسیح یا از طریق آمرزش صرف گناهان، و بدون نیاز به فیض و محبت به دست می‌آید» [...] یا اینکه فیضی که به واسطه آن آمرزیده می‌شویم، صرفاً اراده نیک خداست»^۱ محکوم شدند.

خلاصه کلام آنکه شورای ترت از سنت قرون وسطا که به آگوستین برمی‌گشت، حمایت کرد. در آن سنت، آمرزیدگی هم یک رویداد دانسته می‌شد و هم یک فرآیند - رویداد عادل شناخته شدن به واسطه عمل مسیح، و فرآیند عادل شدن از طریق تلاش درونی روح القدس.

اصلاح‌گرانی همچون ملانشتون و کالون بین این دو مطلب تمایز قائل شدند و واژه «آمرزیدگی» را صرفاً برای اشاره به فرآیند عادل شناخته شدن دانستند؛ و فرآیند تجدید حیات درونی توأم با آن را، که «تقدیس» یا «حیات دوباره» نامیده می‌شد، از لحاظ الاهیاتی، جدا و متمایز می‌دانستند.

از این رو، بی‌نظمی و آشفتگی زیادی به وجود آمد: کاتولیک‌ها و همچنین پروتستان‌ها واژه واحد «آمرزیدگی» را در معانی بسیار متفاوتی به کار می‌بردند. شورای ترنت اصطلاح «آمرزیدگی» را به همان معنایی به کار می‌برد، چیزی که نزد پروتستان‌ها هم شامل آمرزیدگی و هم تقدیس می‌شد.

ماهیت عدالت آمرزش‌گر

لوتر بر این واقعیت تأکید داشت که گناهکاران در درون خود از هیچ عدالتی برخوردار نیستند. آنها چیزی در درون خود نداشتند که اصلاً بتوان آن را مبنای تصمیم از سر لطف خدا برای آمرزش آنها تلقی کرد. آموزه لوتر در مورد «عدالت خارجی مسیح» به روشنی بیان کرد که عدالتی که گناهکاران به واسطه آن آمرزیده می‌شوند، بیرون از آنان قرار دارد. آن عدالت نسبت داده شده^۱ بود نه اعطا؛^۲ همچنین بیرونی است نه درونی.

منتقدان اولیه نهضت اصلاح دینی، به پیروی از آگوستین، معتقد بودند که گناهکاران بر اساس عدالتی درونی که توسط خدا از سر لطف و مهربانی در درونشان القا کرده یا قرار داده است، آمرزیده می‌شوند. این عدالت خودش به عنوان نتیجه فیض اعطا شده است؛ چیزی نیست که شایسته آن باشیم. با این حال، آنان معتقد بودند که باید چیزی در درون افراد وجود داشته باشد که به واسطه آن، خدا آنان را ببامرزد. لوتر این اندیشه را رد کرد. خدا می‌تواند افراد را مستقیماً و بدون نیاز به وساطت موهبت عدالت مورد آمرزش قرار دهد.

شورای ترنت از اندیشه آگوستین در مورد آمرزیدگی بر پایه عدالت درونی به شدت دفاع کرد. در فصل هفتم بیانیه ترنت، این مطلب با وضوح کامل بیان شده است:

علت واحد صوری [آمرزیدگی] عدالت خداست — نه عدالتی که به واسطه آن آدمی عادل است، بلکه عدالتی که خدا به واسطه آن ما را عادل می‌سازد، به طوری که وقتی از آن موهبت برخوردار می‌شویم، «در روح ذهنمان احیا می‌شویم»، و نه تنها عادل

1. imputed

2. imparted

شمرده می‌شویم، بلکه عادل خوانده می‌شویم و در واقع چنین هستیم [...] هیچ‌کس نمی‌تواند عادل باشد، مگر اینکه خدا شایستگی‌های ناشی از رنج‌های خداوند ما، عیسی مسیح، را به او انتقال دهد، و این امر در آموزیدگی فرد گناهکار اتفاق می‌افتد. عبارت «علت واحد صوری»^۱ به توضیح نیاز دارد. علت «صوری» علت مستقیم^۲ یا بی‌واسطه هر چیزی است. از این رو، شورای ترنت اظهار داشت که دلیل آموزیدگی، عدالتی است که خدا با لطف و محبت تمام به ما اعطا کرده است - در مقابل علل ضعیف‌تر آموزیدگی، از جمله «علت فاعلی»^۳ (خدا)، یا «علت شایسته»^۴ (عیسی مسیح). اما استفاده از واژه «واحد» نیز باید توضیح داده شود. یکی از پیشنهادها برای دستیابی به توافق بین کلیسای کاتولیک رم و پروتستان، که در نشست راتیسبون^۵ در سال ۱۵۴۱ مورد توجه قرار گرفت، این بود که برای آموزیدگی دو عامل باید مورد تأیید قرار گیرد: عدالت بیرونی (موضع پروتستان‌ها) و عدالت درونی (موضع کلیسای کاتولیک رم). به نظر می‌رسد که این توافق می‌توانست تا حدودی مفید باشد. اما شورای ترنت فرصتی برای بررسی این مسائل نداشت. استفاده از واژه «واحد» عمدی و با هدف حذف این اندیشه بود که بیش از یک عامل برای آموزیدگی می‌تواند وجود داشته باشد. تنها علت مستقیم آموزیدگی موهبت درونی عدالت بود.

ماهیت ایمان آمرزش‌گر

آموزه لوتر در مورد آموزیدگی تنها به وسیله ایمان، هدف انتقادات شدیدی قرار گرفت. قانون ۱۲، رکن اصلی اندیشه لوتر در مورد ایمان آمرزش‌گر را با رد این اندیشه که «ایمان آمرزش‌گر چیزی نیست غیر از اعتماد به رحمت خدا که به خاطر مسیح آلودگی گناه را می‌زداید»، محکوم کرد. این مخالفت با آموزه آموزیدگی لوتر تا حدودی نشان‌دهنده ابهام درباره معنای اصطلاح «آموزیدگی» است که قبلاً به آن اشاره شد. شورای ترنت هشدار داد که همه باید به این مسئله اعتقاد داشته باشند که آنان می‌توانند از طریق ایمان - براساس معنای اصطلاحی مربوط به شورای ترنت - و بدون نیاز به اطاعت یا تجدید حیات معنوی، آموزیده شوند. شورای ترنت «آموزیدگی» را هم به معنای آغاز حیات مسیحی و هم

1. single formal cause

2. direct

3. efficient cause

4. meritorious cause

5. Ratisbon

استمرار و گسترش آن معنا کرد و معتقد بود که منظور لوتر این است که اعتماد صرف به خدا (بدون نیاز به اینکه فرد گناهکار توسط خدا متحول شود و تجدید حیات یابد)، مبنای تمام حیات مسیحی است.

با این حال، لوتر عملاً به این موضع اعتقاد نداشت؛ گرچه شاید شیوه بیان نسبتاً خشن او به ایجاد این سوء تعبیر کمک کرد. البته او این مسئله را که حیات مسیحی از طریق ایمان و صرفاً ایمان آغاز شد، تأیید کرد؛ اعمال نیک نتیجه آمیزدگی است، نه سبب و عامل آن آمیزدگی. خود شورای ترنت کاملاً پذیرفت که حیات مسیحی از طریق ایمان آغاز شده است و از این رو به موضع لوتر بسیار نزدیک بود. در فصل هشتم حکم شورای ترنت در مورد آمیزدگی آمده است: «به ما گفته شده است که به واسطه ایمان آمزیده می‌شویم، زیرا ایمان آغاز نجات بشر و اساس و ریشه همه آمیزدگی است که بدون آن جلب رضایت خدا ناممکن است». این مسئله احتمالاً یک نمونه کلاسیک از سوء تعبیری الاهیاتی است که ناشی از معنای مورد اختلاف یک اصطلاح الاهیاتی مهم است.

تضمین نجات

به عقیده لوتر، و به طور کلی همه اصلاح‌گران، آدمی می‌تواند از نجات خود مطمئن باشد. نجات بر پایه وفاداری خدا به وعده‌های خود در مورد بخشش و رحمت قرار دارد؛ اطمینان نداشتن به نجات، در واقع تردید در اعتبار و قابل اعتماد بودن خداست. با این حال، این دلیل نمی‌شود موضوع اعتماد به خدا چنان تصور شود که هیچ تردید بدان راه نمی‌یابد. ایمان همانند اطمینان نیست؛ مبنای الاهیاتی حیات مسیحی ممکن است مطمئن و قابل اعتماد باشد، اما استنباط بشری از این مبنا و تعهد به آن می‌تواند دچار نوسان شود.

شورای ترنت به آموزه اصلاح‌گران در مورد اطمینان با شک و تردید قابل توجهی نگریست. در فصل نهم از حکم شورای ترنت در باب آمیزدگی، زیر عنوان «مخالفت با اطمینان پوچ بدعت‌گذاران»^۱ از «اطمینان کفرآمیز»^۲ اصلاح‌گران انتقاد شد. هیچ‌کس نباید تردیدی در مهربانی و بخشندگی خدا داشته باشد، اما اصلاح‌گران در این ادعا سخت در اشتباه‌اند که «هیچ‌کس از گناه مبرا و آمزیده نمی‌شود، مگر اینکه با اطمینان کامل اعتقاد داشته باشد که تبرئه و آمزیده می‌شود، و همچنین این تبرئه و آمیزدگی

1. against the vain confidence of heretics

2. ungodly confidence

صرفاً به وسیله ایمان است». شورای ترنت تأکید داشت که «هیچ‌کس با اطمینانی کامل از ایمانی که دستخوش هیچ خطا و اشتباهی نمی‌شود، نمی‌تواند بفهمد که مشمول فیض خداست یا نه».

به نظر می‌رسد که مقصود شورای ترنت این بود که اصلاح‌گران اطمینان یا جسارت بشری را ایجادکننده اساس آمرزیدگی می‌دانند و در نتیجه، در این دیدگاه پایه آمرزیدگی اعتقاد خطاپذیر بشر است نه فیض خدا. اما اصلاح‌گران، خودشان با تأکید چنین تفسیر می‌کردند که اساس و پایه آمرزیدگی وعده‌های خداست؛ و عدم اعتقاد جدی به چنین وعده‌هایی در حکم تردید در قابل اطمینان بودن خدا است.

آموزه تقدیر

در ابتدای این فصل، در بحث مربوط به ماهیت فیض، به رابطه نزدیک میان «فیض» و «فیاض بودن»^۱ اشاره کردیم. خدا موظف نیست تا به کسی فیض عطا کند، چنان که گویی، کالایی است که نقش پاداش برای اعمال شایسته را ایفا می‌کند. فیض یک موهبت است و این نکته‌ای است که آگوستین همیشه بر آن تأکید داشت. با این حال، این تأکید بر فیض به مثابه یک هدیه، چنان که بعد از این مشخص خواهد شد، مستقیماً به آموزه تقدیر ازلی انجامید که اغلب آن را یکی از مبهم‌ترین و گیج‌کننده‌ترین جنبه‌های الاهیات مسیحی می‌دانند. برای بررسی این مسئله که چگونه این رابطه پدید آمد، قبل از پرداختن به شرح دقیق آموزه‌ای در باب تقدیر در سنت الاهیات اصلاح شده، برخی از جنبه‌های الاهیات آگوستین را بررسی می‌کنیم.

آگوستین اهل هیپو

فیض موهبت است نه پاداش. این بینش اصل اساسی در تفکر آگوستین است (نگاه کنید به ص ۶۹۰-۶۸۸). اگر فیض پاداش بود، انسان‌ها می‌توانستند از طریق اعمال نیک نجات خود را به دست آورند. آنان همچنین می‌توانستند رهایی خود را نیز کسب نمایند. با وجود این، به عقیده آگوستین، این مسئله کاملاً خلاف تعالیم عهد جدید در باب آموزه فیض است. پذیرش ویژگی موهبت بودن فیض، سپری در برابر نظریه‌های نامناسب در باب نجات بود.

ما تقریباً وقت زیادی را صرف بررسی برداشت آگوستین از فیض کردیم و از این رو، لزومی ندارد که در اینجا به بسط و گسترش بیشتر این مطلب بپردازیم.

نگرش آگوستین نکات مثبت فراوانی داشت؛ اما بررسی‌های بیشتر، نشان داد که جنبه تاریک‌تری نیز دارد. با بالا گرفتن مناقشه پلاگیوس، پیامدها و لوازم ضمنی منفی‌تر آموزه آگوستین در باب فیض نیز آشکارتر شد. در زیر، این پیامدها را بررسی می‌کنیم.

اگر فیض، موهبت است، خدا باید در دادن یا ندادن آن، بر اساس ملاحظات بیرونی مختار باشد. اگر فیض بر اساس چنین ملاحظاتی اعطا شود، دیگر موهبت نیست - بلکه پاداشی است برای یک عمل یا نگرش خاص. به عقیده آگوستین، فیض تنها زمانی موهبت است که صرفاً یک هدیه باشد که نشان‌دهنده سخاوتمندی کسی است که آن را اعطا می‌کند. اما هدیه و موهبت را به همه نمی‌دهند؛ و آن امری خاص است. فیض نیز صرفاً به عده‌ای داده می‌شود. از این رو، دفاع آگوستین از موضوع «فیاض بودن»^۱ که بر اعتقاد او بر این مطلب استوار است که خدا باید در دادن یا دریغ داشتن فیض مختار باشد، مستلزم تأیید خاص بودن^۲ فیض است، نه عمومیت^۳ داشتن آن.

اگر این نگرش را به آموزه آگوستین در باب گناه گره زنیم، پیامدهای کامل آن مشخص می‌شود. کل بشریت به دلیل ارتکاب گناه آلوده شده است و نمی‌تواند خود را نجات دهند. تنها فیض می‌تواند آن را نجات دهد. با این حال، فیض به همه اعطا نمی‌شود؛ بلکه صرفاً به بعضی از افراد داده می‌شود. در نتیجه، تنها عده‌ای نجات خواهند یافت - آنان که فیض دریافت کرده‌اند. به عقیده آگوستین، آموزه تقدیر مستلزم تأیید این مطلب است که خدا ابزار نجات را از افرادی که برگزیده نیستند، دریغ می‌دارد.

این تقدیر قدیسان است نه چیز دیگر: علم پیشین و مهیا بودن الطاف خدا، که به موجب آن هر کسی آزاد است، به تعیین آزادترین و رایگان‌ترین امورند. و آیا بقیه که به داوری عادلانه خدا واگذار شده‌اند جز در همان عذاب ابدی که ساکنان صور^۴ و صیدون^۵ در آن گرفتار شدند، باقی خواهند ماند؟ اگر آنان نشانه‌های شگفت‌انگیز و بی‌نظیر مسیح را دیده بودند، اکنون ایمان می‌آوردند. اما به خاطر اینکه به آنان مجال ایمان آوردن داده نشد، آنان به ابزار ایمان دست نیافتند. به همین دلیل، به نظر

1. the graciousness of God

2. particularity

3. universality

4. Tyre

5. Sidon

می‌رسد که افراد خاصی به‌طور طبیعی در ذهن و روح خود موهبتی الهی از شناخت و آگاهی دارند که به واسطه آن به سوی ایمان سوق داده می‌شوند و سخنان با نشانه‌هایی را که با طرز فکرشان مطابقت دارد، می‌شنوند و می‌بینند. اما به موجب حکم الهی که بر ما جاری می‌شود، این افراد به واسطه فیض محکوم نمی‌شوند و از عذاب عظیم ابدی نیز دور نگه داشته می‌شوند، بدون برخورد یا تماس با هر یک از این گفتارها یا اعمال الهی که اگر شنیده یا دیده بودند امکان ایمان آوردن را برای ایشان فراهم می‌کرد.

این نکته بسیار مهم است که آگوستین تأکید داشت که این بدان معنا نیست که برخی افراد تقدیراً ملعون شده‌اند، بلکه بدان معناست که خدا برخی را از میان بشریت هبوط کرده^۱ انتخاب کرد. برای این اقلیت منتخب مسلماً نجات مقدر شده بود. به عقیده آگوستین، بقیه افراد تماماً به لعنت و تفرین محکوم نشدند، بلکه آنان برای نجات انتخاب نشدند.

آگوستین (هر چند سخنانش در این باب تا حدی منسجم نیست) می‌خواهد آموزه تقدیر را به عنوان چیزی که فعال^۲ و مثبت^۳ است، تلقی کند - تصمیم سنجیده و حساب شده خدا برای نجات. با این حال، همان‌طور که منتقدان وی خاطرنشان کرده‌اند، تصمیم به نجات برخی از افراد، مساوی است با تصمیمی برای نجات ندادن عده‌ای دیگر.

این مسئله، طی مناقشه بزرگی که بر سر تقدیر در قرن نهم، با حرارت بیشتری درگرفت، بار دیگر مورد توجه قرار گرفت؛ در این زمان، گودسکالک اهل اوربیاس،^۴ راهب بندیکتی،^۵ (حدود ۸۰۴-۸۶۹، معروف به گوتشالک^۶) آموزه‌ای را در باب تقدیر ازلی مضاعف، شبیه آنچه بعدها به کالون و پیروانش نسبت داده شد، بسط و گسترش داد. گودسکالک با منطقی خشن و سخت، پیامدهای این دیدگاه خود را پذیرفت که خدا برخی از افراد را به لعنت ابدی^۷ محکوم کرده است و خاطرنشان کرد که بر این اساس، این سخن که مسیح برای چنین افرادی بر صلیب جان داد، کاملاً ناشایست است؛ چراکه اگر چنین بود، او جان خودش را بیهوده فدا کرده است، برای اینکه در تقدیر و سرنوشت آنان تأثیری نخواهد داشت.

1. fallen humanity

2. active

3. positive

4. Godescalc of Orbais

5. the Benedictine monk

6. Gottschalk

7. eternal damnation

گودسکالک با شک و تردید در مورد پیامدهای این نظر، اظهار داشت که مسیح صرفاً برای برگزیدگان جان خود را فدا کرد. او در محدوده مشخصی نجات بخش است، و این امر صرفاً به افرادی اختصاص دارد که مقدر شده بود که از مرگش بهره ببرند. اکثر نویسندگان قرن نهم، با نگاهی منتقدانه به این نظر واکنش نشان دادند. با این حال، این نگرش در آیین کالونی متأخر دوباره مطرح شده است.

ژان کالون

اغلب تصور می شود که آموزه تقدیر ازلی محور نظام الاهیاتی کالون است. اما با مطالعه دقیق کتاب مبادی وی، این داوری کلیشه ای تأیید نمی شود. کالون برای این رویکرد چندان اهمیتی قائل نبود، و تنها چهار فصل از کتابش را برای شرح و توضیح آن، اختصاص داد (کتاب سوم، فصل ۲۱-۲۴). تقدیر را چنین تعریف می کنند: «حکم ازلی خدا، که براساس آن، او تعیین می کند که می خواهد با هر شخص چه کند؛ زیرا او همه افراد را در شرایط یکسان و مشابه خلق نمی کند، بلکه حیات ابدی را برای عده ای و لعنت ابدی را نیز برای عده ای دیگر مقدر می کند». [کالون در یکی از نوشته هایش، آموزه تقدیر را «حکمی وحشتناک»^۱ می خواند و می گوید: «حکمی که می پذیرم وحشتناک است»؛ اما اصطلاح لاتی نی horrible بهتر است به صورت «هیبت انگیز»^۲ ترجمه شود؛ ترجمه عبارت فرانسوی خود کالون (۱۵۶۰)، چنین است: «اعتراف می کنم که این حکم باید ما را بیمناک کند» (doit nous epouvanter).

خود محل بحث آموزه تقدیر ازلی کالون در چاپ سال ۱۵۵۹ کتاب مبادی حائز اهمیت است. این آموزه به دنبال شرح و تفسیر آموزه فیض می آید. تنها پس از شرح و تفصیل مضامین اصلی این آموزه - مانند آمرزیدگی به وسیله ایمان - است که کالون به بررسی موضوع پیچیده تقدیر ازلی می پردازد. به لحاظ منطقی، آموزه تقدیر ازلی باید قبل از چنین تحلیلی قرار گیرد، زیرا آموزه تقدیر ازلی پایه های انتخاب فرد، و پس از آن آمرزیدگی و تقدیس بعدی او را تثبیت می کند. اما کالون به چنین منطقی تن نمی دهد. چرا؟]

تحلیل کالون از آموزه تقدیر ازلی از حقایق آشکار و مشهود آغاز می شود. عده ای به کتاب مقدس ایمان دارند و برخی بدان ایمان ندارند. کارکرد اصلی آموزه تقدیر ازلی برای توضیح این مطلب است که چرا بعضی از افراد به انجیل واکنش می دهند، اما برخی

1. horrible decree

2. awesome

دیگر نه. این آموزه اقدامی برای شرح و تبیین اشکال معنایی پاسخ‌های بشر به آموزه فیض است. تقدیرگرایی^۱ کالون بازتابی است از شواهد تجربه بشری که در پرتو کتاب مقدس تفسیر شده است، نه آنچه که بر اساس اندیشه‌های پیش‌انگاشته راجع به قدرت مطلق خدا استنباط شده باشد. اعتقاد به آموزه تقدیر ازلی به خودی خود، از اصول ایمان نیست، بلکه نتیجه نهایی تأمل آگاهانه در کتاب مقدس حول تأثیرات فیض بر افراد در پرتو رازهای تجربه است.

آموزه تقدیر ازلی نه تنها بخشی اصلی در تفکر کالون نیست، بلکه آموزه‌ای فرعی است که به توضیح جنبه مبهم پیامد اعلان بشارتی فیض می‌پردازد. با این حال، همان‌طور که پیروان کالون در صدد بودند تا تفکر او را در پرتو تحولات فکری جدید گسترش و شکلی تازه دهند، شاید این امر نیز اجتناب‌ناپذیر بود که تغییراتی نیز در ساختار الاهیات مسیحی او ایجاد شود (اگر این قصور به طور بالقوه در مورد نوع بیان تقدیر ازلی صورت بگیرد، قابل توجیه است). در بخش بعدی، به بررسی برداشت‌هایی از تقدیر ازلی می‌پردازیم که در آیین کالونی پس از مرگ کالون رواج یافت و به «اصل آیین کالونی» شناخته می‌شود:

راست‌کیشی اصلاح شده

درست نیست که کالون را به معنای دقیق کلمه ایجادکننده یک «نظام» الاهیاتی معرفی کنیم. اندیشه‌های دینی کالون، همان‌طور که در چاپ سال ۱۵۵۹ کتاب مبادی وی مطرح شده است، بر اساس بررسی‌های آموزشی به صورت نظام‌مند سامان یافته است؛ اما چنین نیست که آنها از اصل نظری مهمی به صورت نظام‌مند استنتاج شده باشد. کالون تفسیر کتاب مقدس و الاهیات نظام‌مند را یک چیز می‌دانست و تمایز میان آنها را همان چیزی که پس از مرگش رواج یافت، رد می‌کرد. با وجود این، همان‌طور که پیش از این ذکر شد، اهمیت تازه‌ای به موضوع شیوه، پس از مرگ کالون مورد توجه قرار گرفت. موضوع نقطه آغاز مناسب برای الاهیات، به طور روزافزونی مورد بحث و بررسی قرار گرفت (نگاه کنید به ص ۵۱۵۰).

این علاقه و توجه به پایه‌ریزی نقطه آغاز منطقی برای الاهیات است که به ما امکان می‌دهد تا دریابیم که چرا آموزه تقدیر ازلی در راست‌کیشی اصلاح شده اهمیت تازه‌ای پیدا کرد. کالون توجه خود را به واقعه تاریخی خاص عیسی مسیح معطوف کرد و سپس

به بررسی پیامدهای آن پرداخت (به عبارت دیگر، اگر بخواهیم زبان تخصصی مناسب را به کار گیریم، رویکرد کالون تحلیلی^۱ و استقرایی^۲ بود). در مقابل، تئودر بیز^۳ - یکی از پیروان متأخر کالون (نگاه کنید به ص ۵۱) - از اصول کلی شروع کرد و با نتیجه‌گیری از پیامدهای آنها در الاهیات مسیحی، آن را ادامه داد (یعنی رویکرد او استنتاجی^۴ و ترکیبی^۵ بود).

بنابراین، بزرگدامن اصول کلی را نقطه آغازی منطقی برای سازمان‌دهی الاهیاتی خود قرار داد؟ پاسخ این است که او نظام خود را بر مبنای احکام الاهی در باب انتخاب استوار کرده است - به معنای، تصمیم الاهی که برخی افراد برای نجات و برخی دیگر برای هلاکت انتخاب می‌شوند. مابقی الاهیات او به بررسی نتایج این تصمیمات می‌پردازد. از این‌رو، آموزه تقدیر ازلی اصلی تعیین‌کننده است.

در اینجا شایسته است که یکی از نتایج اصلی این بسط و گسترش را بیان کنیم که همان آموزه «کفاره محدود»^۶ یا «رهایی خاص»^۷ است (اصطلاح atonement اغلب برای اشاره به «مزایای حاصل از مرگ مسیح» به کار می‌رود). به سؤال زیر توجه کنید: مسیح برای چه کسی جان خود را فدا کرد؟ پاسخ سنتی به این سؤال چنین است: مسیح جان خود را به خاطر همه انسان‌ها فدا کرد؛ با وجود اینکه مرگ او می‌توانست همه ما را نجات دهد، اما صرفاً افرادی نجات می‌یابند که اجازه دهند که این امر بر آنان تأثیر بگذارد. این آموزه با تنفر و انزجار شدید مکتب آرمینیوسی^۸ روبه‌رو شد، که در همین بخش به آن می‌پردازیم.

قبل از پرداختن به موضوع تفکر آرمینیوسی، لازم است که اندیشه «پنج اصل آیین کالونی»^۹ را معرفی و توضیح دهیم. [پنج اصل آیین کالونی به پنج اصل مهم و بنیادی نجات‌شناسی اصلاح شده اشاره دارد (یعنی برداشتی از رهایی که به نویسندگان طرفدار کالون منسوب است)، و شورای دورت^{۱۰} (۱۶۱۸-۱۶۱۹) به‌طور دقیقی به آن پرداخت. غالباً برای اشاره به این «پنج اصل» از نشان اختصاری TULIP استفاده می‌شود:

T: گمراهی و انحطاط کامل طبیعت انسان گناهکار.

1. analytic

2. inductive

3. Theodore Beza

4. deductive

5. synthetic

6. limited atonement

7. particular redemption

8. Arminianism

9. five point calvanism

10. the synod of Dort

U: برگزیدگی بی‌قید و شرط، بدین معنا که سرنوشت انسان را از ازل شایستگی، ویژگی، یا دستاوردی از پیش تعیین شده تعیین نمی‌کنند.

L: کفارۀ محدود، بدان معنا که مسیح صرفاً برای برگزیدگان مرد.

I: فیض مقاومت‌ناپذیر، که به واسطه آن برگزیدگان مطمئناً دعوت می‌شوند و نجات می‌یابند.

P: پایداری و ثبات قدّيسان، بدین معنا که افرادی که سرنوشت آنها توسط خدا واقعاً مقدر شده است و به هیچ‌وجه نمی‌توانند از آن سرنوشت فرار کنند.

در اوایل قرن هفدهم میلادی مناقشه مهمی در محافل کالونی پیرامون نظم منطقی «احکام انتخاب»^۱ درگرفت. دو موضع کلاسیک در این مباحثه بسیار خشک و پرتکلف مشاهده شد که اغلب آن را نمادی از تاریک‌اندیشی الاهیاتی^۲ می‌شناسند.

۱. موضع *infralapsarian*، که به فرانسوا تورتنینی^۳ (۱۶۲۳-۱۶۸۷) منسوب است، که بر پایه آن، حکم انتخاب هبوط انسان را مفروض می‌گیرد. از این‌رو، احکام انتخاب، برای همه انسان‌ها به مثابه «توده اهل گناه»^۴ (*masa perditionis*) در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، تصمیم خدا مبنی بر اینکه از ازل عده‌ای را برگزیند و عده‌ای دیگر ملعون سازد، پاسخی به رویداد هبوط است. هدف این تصمیم انسان‌های هبوط کرده‌اند.

۲. موضع جایگزین که *supralapsarian* خوانده می‌شود و به بیزا منسوب است و بر اساس آن، گزینش و انتخاب مقدم بر هبوط است. در اینجا، هدف حکم الاهی در مورد تقدیر ازلی، انسان قبل از هبوط است. از این‌رو، هبوط وسیله‌ای برای اجرای حکم انتخاب است.

در اینجا می‌توان به موضع سوم نیز اشاره کرد که به‌ویژه به موسی آمیرو^۵ (۱۵۹۶-۱۶۶۴) و همچنین آکادمی کالون در سومور^۶ فرانسه منسوب است. این موضع که اغلب به جهان‌شمولی فرضی^۷ معروف است، رواج کمتری در آیین کالونی داشته است.

1. decrees of election

2. theological obscurantism

3. Francois Turretini

4. mass of sin

5. Moses Amyraut

6. Saumur

7. hypothetical universalism

مکتب آرمینیوسی

مکتب آرمینیوسی نام خود را از نام یاکوب آرمینیوس^۱ (۱۵۶۰-۱۶۰۹) گرفته است، که با آموزه پیروان کلیسای اصلاح شده مبنی بر رهایی خاص به شدت مخالفت کرد. به عقیده او، مسیح برای همه جان خود را فدا کرد نه صرفاً برای برگزیدگان. این دیدگاه‌ها که در محافل کلیسای اصلاح شده هلند^۲ پس از شورای دورت مطرح شد، به چاپ کتاب اعتراض^۳ در سال ۱۶۱۰ انجامید. این اظهارات به ویژگی جهان‌شمول و فراگیر عمل مسیح اشاره می‌کند:

خدا قبل از به وجود آوردن جهان، به واسطه حکمی ابدی و لایتنغیر در مسیح، تصمیم گرفت تا از میان بشر هبوط کرده و گناهکار، آنان را که از طریق فیض به عیسی مسیح ایمان آورده‌اند و در ایمان و فرمانبرداری ثابت قدم بوده‌اند، برای حیات ابدی انتخاب کند [...] مسیح، نجات‌دهنده جهان، جان خود را برای همه و یکایک انسان‌ها فدا کرد؛ بنابراین به واسطه مرگ بر صلیب، صلح و مغفرت را برای همه به ارمغان آورد، اما در جهت و مسیری که فقط فرد مؤمن و بالایمان در واقع از آن بهره ببرد.

بدین‌سان افرادی هستند که همچنان به اندیشه تقدیر ازلی اعتقاد دارند؛ اما ملاک و میزان آن از اساس تغییر می‌کند. شورای دورت، تقدیر ازلی را مسئله‌ای فردی دانست، اما آرمینیوسی‌ها آن را امری جمعی تصور کردند: خدا از پیش مقدر کرده است که گروه خاصی از مردم نجات یابند - به عبارت دیگر آنان که به عیسی مسیح اعتقاد دارند. افراد به واسطه ایمان، شرط از پیش تعیین شده نجات را محقق می‌کنند.

مکتب آرمینیوسی، به سرعت جایگاه مهمی را در مذهب پروتستان انجیلی قرن هجدهم میلادی از آن خود کرد. به رغم نفوذ دیدگاه‌های نسبتاً کالونی جورج وایتفیلد،^۴ چارلز وسلی^۵ (۱۷۰۷-۱۷۸۸) توانست اندیشه‌های آرمینیوسی را با قدرت تمام در فرقه متدیسم^۶ بیان کند. به عنوان مثال، در شعر «آیا مسیح گناهکاران را فراموش می‌کند»، آموزه رهایی جهان‌شمول انسان را با قدرت و تأثیر قابل ملاحظه‌ای مطرح می‌شود:

بگذار تا محبت تو قلب مرا تسخیر نماید،
محبت تو برای تمام گناهکاران به رایگان است،
باشد که تمام روح‌های هبوط‌کرده انسان،

1. Jakob Arminius

2. dutch reformed circles

3. Remonstrance

4. George Whitefield

5. Charles Wesley

6. Methodism

فیضی را که بدان دست یافته‌ام، تجربه کنند؛

و همه آدمیان همراه و هم‌نوا با من

عشق پایدار و مقتدرانه‌ات را گردن نهند

این موضع همچنین در قرن هجدهم میلادی اهمیت فراوانی در آمریکای شمالی داشت: آثار و نوشته‌های جان‌تان ادواردز اغلب به چیزهایی اشاره دارد که آنها را عدم انسجام و کاستی‌های مخالفان آرمینیوسی‌اش قلمداد می‌کند. این موضع، به‌رغم شک و تردیدهایی که اغلب منتقدانش مطرح می‌کردند، طرفداران زیادی داشت.

کارل بارت^۱

یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های الاهیات کارل بارت، شیوه تعامل این الاهیات با الاهیات دوره راست‌کیشی اصلاح شده، است. این مسئله تا حدودی به سبب جدیت بارت در توجه به آثار این دوره است، که باعث پدید آمدن اصطلاح «راست‌کیشی نو» برای اشاره به رویکرد کلی بارت شده است (نگاه کنید به ص ۸۵-۸۷). برداشت بارت از آموزه تقدیر ازلی در کلیسای اصلاح شده نیز به‌ویژه جالب توجه است، زیرا نشان می‌دهد که او چگونه توانسته است به اصطلاحات سنتی در بستر الاهیاتی خود، مفهومی کاملاً جدید ارایه بدهد. بحث بارت درباره تقدیر ازلی (اصول اعتقادات قطعی کلیسا،^۲ جلد دوم، بخش دوم)، بر دو عقیده و باور اساسی استوار است:

۱. عیسی مسیح خدای برگزیننده است؛

۲. عیسی مسیح انسان برگزیده است.

این جهت‌گیری به شدت مسیح‌شناسانه به تقدیر ازلی، در سراسر تحلیل او از این آموزه وجود دارد. «آموزه تقدیر ازلی، در ساده‌ترین و کامل‌ترین شکل، تأکید بر این است که تقدیر الاهی برگزیدن عیسی مسیح بود. اما مفهوم برگزیدگی به دو چیز اشاره دارد - یکی به گزینش‌گر و دیگری به برگزیده». بنابراین، خدا دقیقاً چه مقدر کرده است؟ پاسخ بارت به این پرسش چندین مؤلفه دارد که موارد زیر مهم‌ترین آنهاست:

۱. «خدا تصمیم گرفته تا دوست و شریک انسان باشد». خدا بر اساس انتخابی آزاد و

مستقل، تصمیم به مشارکت و دوستی با انسان گرفته است. از این رو، بارت بر تعهد

خدا نسبت به انسان به‌رغم گناه و انحراف انسان، تأکید دارد.

۲. خدا تصمیم گرفت تا آن تعهد را با فرستادن مسیح برای رهایی انسان، اثبات کند. «بر اساس کتاب مقدس، این همان چیزی بود که در تجسد فرزند خدا، در مرگ و مصایب او، و در رستاخیز او از مردگان به وقوع پیوست». خود عمل رهایی انسان، بیانگر انتخاب خود خدا به عنوان منجی انسان هبوط کرده است.
 ۳. خدا تصمیم گرفت تا رنج و بهای رهایی را به طور کامل بر عهده گیرد. او همچنین تصمیم گرفت تا صلیب جلجالتا^۱ را به عنوان تاج و تخت پادشاهی بپذیرد. خدا سرنوشت و تقدیر انسان سقوط کرده را، به ویژه در مورد مصیبت و مرگ، بر عهده گرفت. خدا مسیر خفت و خواری خود را برگزید تا انسان را نجات دهد.
 ۴. خدا تصمیم گرفت تا ما را از جنبه های منفی قضاوت خود معاف کند. خدا مسیح را از خود دور کرد تا ما به او نزدیک شویم. جنبه منفی تقدیر ازلی، که به عقیده بارت باید بر انسان گناهکار واقع می شد، متوجه مسیح، یعنی خدای گزینش گر و انسان برگزیده شد. مشیت الهی بر این بود که «طرد و محکومیت و مرگ» را که از پیامدهای اجتناب ناپذیر گناه محسوب می شد، بر عهده گیرد. از این رو، «طرد نمی تواند دوباره جزء سرنوشت انسان محسوب شود». آنچه را انسان گناهکار باید تحمل می کرد، مسیح تحمل کرد تا آنان هیچ وقت مجبور نشوند که دوباره آن را تحمل کنند.
- اگر در تقدیر ازلی یک «نه» وجود داشته باشد این «نه» به بشر نیست. اگر تقدیر محرومیت و طرد را به دنبال داشته باشد، این محرومیت و طرد انسان نیست. اگر از عذاب ابدی و مرگ سخن به میان می آید منظور عذاب ابدی و مرگ انسان نیست. از این رو، بارت هر نوع اندیشه معطوف به «تقدیر به محکومیت»^۲ انسان را رد کرد. تنها کسی که محکومیت برای او مقدر شد، عیسی مسیح بود که «از ازل اواده کرد تا برای ما عذاب را تحمل کند».
- نتایج این رویکرد مشخص است. به رغم ظواهر امر، انسان نمی تواند محکوم شود. بالأخره فیض غلبه خواهد کرد، حتی بر کفر و بی ایمانی. آموزه بارت در باب تقدیر ازلی، احتمال طرد شدن انسان را رد می کند؛ زیرا مسیح، مجازات و عذاب طرد شدن از سوی خدا را تحمل کرده است و این مجازات نمی تواند بار دیگر گریبان گیر انسان شود. تأکید خاص

بارت در مورد «پیروزی فیض»^۱ و آموزه او در مورد تقدیر ازلی، چنانچه با هم در نظر گرفته شوند، به احیا و نجات همگانی و فراگیر انسان اشاره دارد — موضعی که حتی انتقاد کسانی را به همراه داشته است که موضع کلی او را قبول دارند. امیل برونر^۲ نمونه‌ای از این منتقدان است:

این عبارت که «تنها شخص واقعاً طرد شده مسیح است»، چه تأثیری بر وضعیت انسان دارد؟ روشن است که چنین باید باشد: به هیچ وجه احتمال محکومیت وجود ندارد. [...] این تصمیم قبلاً درباره عیسی مسیح — و برای همه انسان‌ها — گرفته شد. اینکه آیا انسان‌ها از این مسئله آگاهند یا نه، بدان اعتقاد دارند یا نه، چندان اهمیتی ندارد. به نظر می‌رسد که آنان مانند افرادی‌اند که در دریایی طوفانی در حال غرق شدن می‌باشد. اما حقیقت این است که آنان در دریایی نیستند که در آن غرق شوند، بلکه در آب‌هایی کم‌عمق قرار دارند که احتمال غرق شدن در آن وجود ندارد. اما آنان خودشان این مسئله را نمی‌دانند.

نظریه وبر: تقدیر ازلی و اقتصاد

از نتایج چشمگیر تأکید پیروان کالون بر آموزه تقدیر تأثیر آن بر نگرش‌های افرادی است که به این مسئله اعتقاد داشتند. در این میان، مسئله اطمینان از اهمیت خاصی برخوردار است: چگونه مؤمن می‌فهمد که به راستی از جمله برگزیدگان است؟ کالون بر این مسئله تأکید داشت که عمل موجب نجات نمی‌شود؛ با این همه، می‌پذیرفت که عمل به صورت مبهمی، زمینه‌ساز اطمینان است. کارهای ما «شواهد و نشانه‌های حضور و تسلط خدا در درون ما» است. مؤمنان به واسطه اعمال نجات پیدا نمی‌کنند؛ بلکه نجات آنان از طریق اعمال، اثبات می‌شود. «فیض اعمال نیک» [...] ثابت می‌کند که روح انتخاب و برگزیدگی به ما اعطا شده است. این نگرش به اعمال بسان نشانه برگزیدگی را به‌خوبی می‌توان مرحله نخست در تبیین اخلاق کار دانست که پیامدهای مهم شبانی نیز در آن هست: به یمن کارهای این جهانی است که مؤمن می‌تواند به وجدان مضطرب و نگرانش اطمینان دهد که در میان برگزیدگان قرار دارد.

دغدغه برگزیدگی سرانجام به ویژگی شاخصی در معنویت آیین کالونی تبدیل شد و واعظان پیرو کالون و نویسندگان معنوی به تفصیل بدان پرداختند. پاسخ اصلی

1. triumph of grace

2. Emil Brunner

داده شده به آن در اصل یکسان است: فرد مؤمنی که اعمال نیک انجام می‌دهد، حقیقتاً برگزیده می‌شود. این اندیشه اغلب به شکل «قیاس عملی»،^۱ استدلالی را به شکل زیر پدید آورده است:

همه کسانی که برگزیده‌اند، نشانه‌های خاصی را به عنوان نتیجه آن برگزیدگی، از خود نشان می‌دهند.

من هم این نشانه‌ها را بروز داده‌ام.

پس من از برگزیدگانم.

بنابراین قیاس عملی، دلایل قطعیت برگزیدگی حضور «نشانه‌های خاص» در زندگی مؤمن است. از این‌رو، فشار روان‌شناختی قابل توجهی برای اثبات برگزیدگی فرد به خودش و جهان و به‌طور کلی نشان دادن نشانه‌های آن وجود دارد که از جمله آنها، تعهد کامل به خدمت کردن به خدا و ستایش او از طریق کوشش در این جهان است. به عقیده ماکس وبر،^۲ جامعه‌شناس، همین فشار عامل اصلی ظهور نظام سرمایه‌داری در جوامع پیرو کالون بود.

تلقی رایج از نظریه وبر این است که نظام سرمایه‌داری^۳ نتیجه مستقیم نهضت اصلاح دینی پروتستانی است. این برداشت، از لحاظ تاریخی غیر قابل دفاع است و در هر حال چیزی نیست که وبر واقعاً بیان کرد. وبر بر این مطلب تأکید داشته است که او:

هدفش حمایت از چنین نظریه‌های احمقانه و تعصب‌آمیزی نیست که روح نظام سرمایه‌داری... صرفاً نتیجه تأثیرات خاص نهضت اصلاح دینی است. این واقعیت که سابقه‌گونه‌های مهم و خاصی از نظام‌های سرمایه‌داری بسیار بیشتر از نهضت اصلاح دینی است، دلیلی کافی برای ابطال چنین ادعایی است.

البته وبر معتقد بود که «روح نظام سرمایه‌داری» به شکل جدیدی در قرن شانزدهم میلادی پدیدار شد. آنچه نیاز به توضیح دارد، نه پیدایش خود نظام سرمایه‌داری، بلکه شکل خاصی از نظام سرمایه‌داری است.

وبر اعتقاد داشت که آیین پروتستان پیش شرط‌های روانی ضروری برای بسط و گسترش نظام جدید سرمایه‌داری را به وجود آورد. در واقع، وبر نقش اصلی آیین کالونی را ایجاد

1. practical syllogism

2. Max Weber

3. capitalism

تمایلات روانی می‌داند که حاصل نظام اعتقادی آن است. وبر تأکید خاصی بر مفهوم «دعوت» داشت که آن را به اندیشهٔ تقدیر ازلی کالونی مرتبط می‌دانست. پیروان کالون که از نجات فردی خویش اطمینان داشتند، دیگر نگرانی جدی‌ای از نجات خود نداشتند و به فعالیت‌های این جهانی مشغول شدند. فشار برای اثبات برگزیدگی موجب شد که مردم فعالانه به دنبال جریان فعال موفقیت‌های این جهانی باشند - موفقیت‌هایی که به شهادت تاریخ، روندش کند نبود.

در اینجا هدف ما نقد نظریهٔ وبر نیست. این نظریه در برخی محافل کاملاً بی‌اعتبار تلقی شده است؛ اما در برخی محافل دیگر همچنان معتبر است. هدف ما صرفاً بیان این مطلب است که وبر به درستی تشخیص داده بود که اندیشه‌های دینی می‌تواند تأثیر اقتصادی و اجتماعی زیادی بر اروپای جدید در دوران اولیه‌اش داشته باشد. همین واقعیتی که وبر بر آن تأکید می‌کند مبنی بر اینکه تفکر مذهبی نهضت اصلاح دینی توانایی ارائهٔ انگیزه‌های لازم برای تحول نظام سرمایه‌داری مدرن را داشت، به خودی خود دلیل محکمی بر لزوم مطالعهٔ الاهیات برای کسی است که خواهان آگاهی کامل از تاریخ بشر است. این مطلب همچنین نشان می‌دهد که اندیشه‌های کاملاً انتزاعی - مانند تقدیر ازلی - می‌تواند تأثیر بسیار محسوسی بر تاریخ داشته باشد!

مناقشهٔ داروینی و ماهیت بشر

یکی از جدی‌ترین بحث‌ها در تفکر مسیحی جدید مربوط به لوازم و پیامدهای داروینیسم برای باورهای دینی، به‌ویژه منزلت الاهیاتی ماهیت بشر، است. الاهیات سنتی مسیحی انسان را اشرف مخلوقات و وجه تمایز آن را از بقیه مخلوقات آن می‌دانست که انسان بر صورت خدا آفریده شده است. بر پایهٔ چنین برداشتی از پدیده‌ها، انسان در درون نظام خلقت به‌طور کلی جای دارد اما به واسطهٔ ارتباط ویژه و بی‌نظیر انسان با خدا، که مفهوم صورت خدا^۱ مبین آن است، در رأس عالم خلقت قرار دارد. با این حال داروین در کتاب منشأ انواع به‌طور ضمنی و در کتاب تبارانسان، به‌طور آشکار این دیدگاه را به چالش می‌کشد. انسان طی زمانی بسیار طولانی از نظام طبیعت برآمده است.



تصویر ۱۴-۱. چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) که نظریه او مبنی بر انتخاب طبیعی منجر به منازعات الهیاتی فراوانی بر سر تفسیر کتاب مقدس، عمر جهان، منشأ و موقعیت نوع بشری شد.

تنها یک جنبه از نظریه تحول داروین کافی بود که آرامش او را بر هم زند و آن لوازم این نظریه در خصوص منزلت و هویت نسل بشر بود. داروین در هر ویرایشی از کتاب منشأ انواع همواره بیان می‌کرد که مکانیسم پیشنهادی او درباره انتخاب طبیعی مستلزم هیچ‌گونه قانون ثابت یا عام درباره تحول بالنده نیست. او در پایان کتاب تبار انسان با الفاظ و عبارات تمجیدآمیزی از انسان سخن می‌گوید اما در عین حال تأکید می‌کند که انسان به لحاظ زیست‌شناختی منشأ «پستی» دارد.

انسان را می‌توان در مباهاتش به اینکه، گرچه نه با سعی و کوشش، به چنان نقطه اوجی از سطح اندامی رسیده معذور داشت؛ و این واقعیت که انسان بدین‌گونه ارتقای مقام یافته به جای اینکه به لحاظ زیست‌بومی در چنان جایی قرار بگیرد، این امید را در او زنده نگه می‌دارد که در آینده دورتری سرنوشتی رفیع‌تر پیدا کند. اما ما در اینجا با بیم و امیدها سروکار نداریم بلکه تنها با همان حقیقتی سروکار داریم که عقلمان جمال کشف آن را به ما می‌دهد؛ و من در حدی که در توانم بوده ادله و شواهد آن را ارائه داده‌ام. اما باید اذعان کرد که انسان با همه ویژگی‌های شریفی که دارد [...] در اسکلت و ساختمان بدن خود نشانی نازدودنی از اصل و تباری پست دارد.

بیشتر پیروان داروین اصرار دارند که نتیجه منطقی جهان‌بینی تکاملی این است که باید اذعان کرد که ما حیوان و جزئی از فرآیند تکامل هستیم. بدین ترتیب داروینیسم پیش‌فرض‌های

مطلق‌گرایانه در باب جایگاه انسان در طبیعت را به نقد می‌کشد که در مذهب «اصالت نوع»^۱ - اصطلاحی که ریچارد رایدرد^۲ آن را باب کرد و پیتر سینگر^۳ استاد فعلی دانشگاه پرینستون، آن را رواج بیشتری بخشید - نهفته است. این امر مشکلات چشمگیری را فراتر از قلمرو دین سنتی برانگیخته است، بدین معنا که بسیاری از نظریه‌های سیاسی و اخلاقی بر فرضیه جایگاه ممتاز انسان در طبیعت استوار است، اعم از اینکه این فرضیه مؤید به دلایل دینی باشد یا غیر دینی.

و اما پاسخ مسیحیان به مسئله داروینسم چیست؟ اینک یک قرن و نیم از انتشار کتاب داروین منشأ انواع می‌گذرد. در این فاصله دست‌کم چهار گونه پاسخ ارائه شده است که در زیر به اجمال به هر یک از آنها می‌پردازیم.

اعتقاد به آفرینش زمین به عنوان پدیده‌ای جوان

این دیدگاه مبین تداوم «قرائت معمول» سفر پیدایش است، که پیش از سال ۱۸۰۰ در جامعه و دست‌کم در پاره‌ای نوشته‌های دانشگاهی رایج بود. بر پایه این دیدگاه، زمین اساساً بین ۶۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰ سال پیش خلق شده است. معتقدین به آفرینش نوین زمین عموماً دو باب نخست سفر پیدایش را به گونه‌ای می‌خواندند که در چنان قرائتی هیچ موجود زنده‌ای پیش از آفرینش باغ عدن، و هیچ مرگی پیش از هبوط، وجود نداشت. بیشتر معتقدین به آفرینش نوین زمین می‌گویند که همه موجودات زنده به‌طور همزمان بدون هیچ وقفه‌ای در یک محدوده زمانی که کتاب پیدایش آن را با واژه «یوم» («روز») به معنای یک دوره ۲۴ ساعته بیان می‌کند، آفریده شدند. گزارش‌های مبتنی بر مطالعه فسیل‌ها، که بر یک مقیاس زمانی بسیار بزرگ‌تر و وجود گونه‌های منقرض شده‌ای از موجودات زنده دلالت می‌کنند، معمولاً به گونه‌ای تلقی می‌شوند که به زمان طوفان نوح اشاره دارند. این دیدگاه به‌طور معمول و نه کلی به شکل یک آفرینش ۱۴۴ ساعته و یک طوفان عالم‌گیر بیان می‌شود. هنری مدیسون^۴ و داگلاس کلی^۵ از نمایندگان اعتقاد به آفرینش زمین به عنوان پدیده‌ای جوان هستند.

1. speciesism

2. Richard Ryder

3. Peter Singer

4. Henry Madison

5. Douglas Kelly

اعتقاد به آفرینش زمین به عنوان پدیده‌ای قدیم و بی‌زمان

این دیدگاه سابقه‌ای دیرینه دارد و شاید دیدگاه غالب در محافل محافظه‌کار پروتستان باشد. این دیدگاه با سن بسیار طولانی جهان مشکلی ندارد و بر آن است که رهیافت مبتنی بر «جوان بودن زمین» دست‌کم از دو جهت نیازمند جرح و تعدیل است. اول اینکه می‌توان کلمه عبری یوم را به معنای نوعی «وجه وصفی برای زمانی نامعین» (چیزی شبیه «هنگام»^۱ در زبان انگلیسی) دانست که بر دوره نامعینی از زمان دلالت می‌کند و زمینه آن می‌تواند آن را تعیین بخشد. به عبارت دیگر واژه «روز» در گزارش‌های سفر پیدایش درباره آفرینش را باید به معنای یک دوره زمانی بلند، و نه یک دوره خاص ۲۴ ساعته، دانست. دوم اینکه ممکن است فاصله بزرگی میان پیدایش ۱: ۱ و پیدایش ۲: ۱ باشد. به عبارت دیگر این روایت را نباید روایتی متصل و پیوسته دانست بلکه می‌توان آن را چنان تلقی کرد که میان عمل آغازین آفرینش جهان و پیدایش حیات بر روی زمین یک دوره زمانی مهم وجود داشته است. در کتاب اسکوفیلد رفرنس بایبل^۲ که نخستین بار در سال ۱۹۰۹ انتشار یافت، از این دیدگاه حمایت می‌شود، گرچه چنان‌آرا و عقایدی را می‌توان به نویسندگانی چون توماس چامرز^۳ الاهی‌دان اسکاتلندی اوایل قرن نوزدهم میلادی برگرداند.

طرح و تدبیر عقلانه

در این جنبش که در سال‌های اخیر نفوذ چشمگیری در ایالات متحده داشته، اعتقاد بر این است که این زیست‌کره دارای چنان «پیچیدگی تقلیل‌ناپذیر» است که نمی‌توان منشأ و تحول آن را به روشی غیر از نوعی طرح و تدبیر عقلانی تبیین کرد. طرح و تدبیر عقلانی نافی تکامل زیستی نیست؛ اساسی‌ترین انتقاد آن از داروین‌یسم انتقاد مبتنی بر غایت‌انگاری است و آن اینکه داروین‌یسم معتقد است که تکامل جهان فاقد هرگونه هدف و غایتی است. طرفداران جنبش طرح و تدبیر عقلانی معتقدند که داروین‌یسم رایج دچار مشکلات تبیینی مهمی است که آن مشکلات را تنها با اعتقاد به آفرینش عاقلانه انواع فردی می‌توان رفع کرد. منتقدان این جنبش می‌گویند که درباره مشکلات نظریه داروین اغراق شده است و آن مشکلات را به تناسب می‌توان با پیشرفت‌های نظری آتی حل کرد. اگرچه پیروان این جنبش

1. while

2. Schofield Reference Bible

3. Thomas Chalmers

از به وضوح همسان انگاشتن خدا با این طراح و مدبر عاقل ابا می‌ورزد (شاید به دلایل سیاسی)، روشن است که چنین پیش فرضی لازمهٔ لاینفک روش معمول آن می‌باشد. جنبش مذکور به ویژه با نام مایکل به^۱ نویسندهٔ کتاب جعبهٔ سیاه داروین^۲ (۱۹۹۶)، و ویلیام دمسکی^۳، نویسندهٔ کتاب طرح و تدبیر عاقلانه: پل میان علم و الاهیات (۱۹۹۹)، پیوند خورده است. هر دو نفر مذکور عضو مؤسسهٔ دیسکاوری^۴، در سیاتل^۵ هستند.

خدا باوری تکاملی

در آخرین رهیافت اعتقاد بر این است که تکامل را باید به معنای روش انتخابی خدا برای ایجاد حیات از مواد غیر آلی و خلق پیچیدگی در حیات تلقی کرد. در حالی که نظریهٔ داروین جایگاه قابل توجهی برای رویدادهای تصادفی و بدون تدبیر قائل است، خدا باوری تکاملی فرآیند تکامل را فرآیندی می‌داند که تحت تدبیر الاهی است. پاره‌ای خدا باوران تکاملی معتقدند که هر سطحی از پیچیدگی را باید بر مبنای «دست‌اندرکار بودن خدا در درون نظام»، شاید در سطوح کوانتومی، توجیه و تبیین کرد. دیگران، امثال هوارد ون تیل^۶ نظریهٔ «آفرینش کاملاً مستعد»^۷ را برگزیده‌اند، بدین معنا که خدا در آغاز آفرینش پیدایش و پیچیدگی حیات را به صورت بالقوه ایجاد کرد و لذا دیگر دخالت‌های بعدی خدا لازم نیست. ون تیل معتقد است که ویژگی عمل آفرینشی خدا را نمی‌توان به خوبی «با توجه به دخالت‌های گهگاهی که در آن صورت جدیدی بر مواد خامی اطلاق می‌گردد که خود آن مواد نمی‌توانند آن صورت را حاصل کنند» تبیین کرد بلکه آن را باید با توجه به این امر بیان کرد که «خدا مخلوقی را به تمام استعدادهایی که آن مخلوق برای شناختن یا دگرگون کردن خود در کثرتی از ساختارهای جسمانی و صور حیات لازم دارد، مجهز می‌کند». دگرگونی‌ها و تفاوت‌های موجود در این رهیافت‌ها را می‌تواند در جایی دیگر مثلاً نوشته‌های آرتور پیکاک^۸ (متولد ۱۹۲۴) مشاهده کرد.

حال چگونه باید این دیدگاه‌ها و اساسی‌ترین دغدغه‌های دینی و علمی آنها را ارزیابی کنیم؟ شاید مهم‌ترین مطلب این باشد: علوم طبیعی، از جمله پارادایم‌های گوناگون داروینی،

1. Michael Behe

3. William Dembski

5. Seattle

7. fully-gifted creation

2. *Darvin's Black Box*

4. Discovery Institute

6. Howard van Till

8. Arthur Peacocke

تحمل تفسیرها و همسازی‌های الحادی، خدا باورانه و لادریگری را دارند - و با این حال مستلزم هیچ‌یک از آنها نیستند. نظریه داروین را به شیوه‌هایی می‌توان چرخاند که هم به‌ظاهر با باورهای مسیحی همخوانی کلی دارند و هم ناسازگار باشند. هم «داروینیسم» و هم «مسیحیت» طیف وسیعی از احتمالات را در نظر می‌گیرند که تعیین‌کننده همپوشی‌های مفهومی و تنش‌های مسئله‌انگیز آنهاست، و به‌طور جدی بر مسائل تعریفی استوارند. شاید یکی از تناقض‌نماهای جالب‌تر وضعیت دینی معاصر این باشد که داروینیسم دقیقاً به همان دلایل، خیلی شتابزده و به صورتی غیر ضروری از سوی نویسندگان چپی مانند ریچارد دوکینز^۱ و افراد و سازمان‌های مختلف آمریکایی راست‌گرا انگ «الحاد» خورد.

همان‌طور که بنجامین وُرفیلد^۲ بر خلاف نظر رایج می‌گوید، موضوعات جدی تفسیرهای مربوط به کتاب مقدس غالباً مبنای چنین مناقشاتی را تشکیل می‌دهند. وُرفیلد، اگرچه تا حدی مناقشه‌برانگیز، اما به حق، ملاحظه کرد که پیشرفت‌های علمی ابزارهایی را در اختیار کلیسا قرار داده است که کلیسا به وسیله آنها می‌تواند تفسیرهای خود از کتاب مقدس را «مورد بررسی دقیق» قرار دهد و بدین وسیله از گرفتار شدن در تفسیری رمزآلود یا منسوخ، که اعمال قدرت سنت معنای بدیهی خود کتاب مقدس تلقی می‌شد، اجتناب کنند. درست به همین دلیل بوده است که داروینیسم در محافل محافظه‌کار پروتستان آمریکایی تا بدین حد مناقشه‌برانگیز بوده است. رهیافت کلی این محافل به تفسیر کتاب مقدس معمولاً بر مفهوم ظاهری ساده و روشن (اما در واقع گوناگون و پیچیده) «معنای ساده متون مقدس» استوار است (موضوعات مشابهی در مؤسسات اسلامی مربوط به تفسیر قرآن نیز مطرح می‌شود). دقیقاً به همین دلیل نویسندگان کاتولیک رومی داروینیسم را راحت‌تر پذیرفته‌اند و سبب آن مفهوم تفسیر تحکیم‌آمیز یک متن مقدس پیچیده و مبهم است.

با این حال در پایان باید به مطلبی اشاره کنیم. داروینیسم با همه این اوضاع و احوال یک نظریه علمی است و در شأن خود قابل جرح و تعدیل، اصلاح، توسعه، یا حتی نهایتاً در نتیجه فرآیند مستمر پیشرفت علمی قابل طرد است. این نظریه ممکن است خرد علمی رایج در عصر ما باشد؛ در مورد مطالعه تاریخ علم بی‌معناست اگر بگوییم چنان مطالعه منحصر به فردی لزوماً، یا احیاناً، در مقابل فرآیند تغییر نظریه که ویژگی پیشرفت علمی در گذشته بوده، در امان است. بدین ترتیب این مبحث در یک قرن چگونه به نظر خواهد

رسید؟ آیا همچنان از حیث علمی و الاهیاتی به راه خود ادامه خواهیم داد؟ من پیشگو نیستم و هیچ پاسخی به این پرسش‌ها ندارم. اما کاملاً نابخردانه است اگر فرض کنیم که عصر حاضر توانسته است مسئله رابطه ایمان دینی و کاوش‌های علمی در باب منشأ زیستی حیات را حل کند.

در این فصل مطالب بسیاری راجع به برداشت‌های مسیحی از ماهیت انسان، گناه و فیض به طور اجمال مطرح شد ولی تنها بخش اندکی از مباحثات انجام شده در سنت مسیحی را بررسی کردیم. با وجود این، در ضمن این مباحث، رویدادهای اصلی، که اهمیت تعیین‌کننده‌ای در مباحثات امروزی در جهان مسیحی راجع به این مسائل دارد، مورد توجه قرار گرفت.

پرسش‌های فصل ۱۴

۱. به طور خلاصه، مسائل اصلی مورد بحث در مناقشه پلاگیوس را بیان کنید؟
۲. چرا آگوستین به گناه اولیه اعتقاد داشت؟
۳. فرض کنید که می‌خواهید به فردی که چندان از الاهیات چیزی نمی‌داند، مفهوم «فیض» را توضیح دهید. شما درباره این مفهوم در کمتر از دویست کلمه چه می‌توانید بگویید؟
۴. آموزه «آمرزیدگی تنها به وسیله ایمان»، به مارتین لوتر نسبت داده می‌شود. منظور او از این آموزه چیست؟ آموزه‌های دیگری که او رد کرده بود چه بود؟
۵. «اگر از برگزیدگان نیستی، بکوش تا از جمله آنان شوی». چگونه این نگرش با نظریه وبر راجع به ریشه‌های نظام سرمایه‌داری پیوند دارد؟

آموزه کلیسا

حوزه‌ای از الاهیات مسیحی به آموزه کلیسا سروکار دارد و معمولاً از این بخش با عبارت کلیسا‌شناسی^۱ یاد می‌شود (واژه ekklesia در یونانی به معنای کلیسا است) و برای هرکس که به نوعی قصد به خدمت کشیشی مشغول است، اهمیت بسیار دارد. کسانی که به خدمات کشیشی مشغولند، همواره با پرسش‌هایی در باب شناخت کلیسا مواجه‌اند. چه مجموعه‌ای را کلیسا می‌گویند؟ چگونه این برداشت از چیستی کلیسا وظایف و فعالیت‌های توصیف شده برای کلیسا را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ کلیسا‌شناسی بخشی از الاهیات است که در پی یافتن توجیهی نظری برای نهادی است که در طول قرن‌ها تغییر و تحولاتی را پشت سر گذاشته و در برابر شرایط متغیر اجتماعی و سیاسی ایستادگی کرده است.

با این حال درک این نکته مهم است که کلیسا قبل از آنکه مسیحیان به‌طور جدی و نظام‌مند درباره چیستی آن به تفکر بپردازند، به عنوان یک نهاد و یک واقعیت تاریخی وجود داشت. مطالعه برداشت‌های مسیحی از کلیسا می‌تواند به کسب بینش‌هایی در مورد شیوه سازگاری نهادها برای باقی ماندن کمک کند. در فصل حاضر هدف این است که برخی از مسائل ناشی از این تاریخ برجسته تحولات در دوره‌های زمانی مختلف را بررسی کنیم.

مدل‌های کلیسا در کتاب مقدس

هر تلاشی برای مطالعه تحول نظریات مسیحی درباره کلیسا باید با ریشه‌های جامعه ایمانی که در کتاب مقدس توصیف شده است، آغاز شود. همچنین باید قبل از هر چیز به برداشت‌های نخستین از ماهیت و هویت آن پرداخته شود. کلیسا همواره نسبت تاریخی و

الاهیاتی خود را با بنی اسرائیل مورد تأکید قرار داده است. ما به این دلیل باید بررسی خود را از عهد عتیق آغاز کنیم.

عهد عتیق

اسرائیل چگونه هویت خود را شناخت و این هویت چگونه توسط نهادهای آن حذف شد؟ والتر بروگمان محقق برجسته عهد عتیق از آمریکا نشان داده است که در تحوّل هویت و هدف قوم اسرائیل به عنوان یک امت، سه مرحله مختلف را می‌توان مشاهده کرد. بروگمان در مقاله‌ای با عنوان «بازاندیشی الگوهای کلیسا در کتاب مقدس» که در شماره ۴۸ مجله الهیات امروز (۱۹۹۱) به چاپ رسیده است، سه مرحله را در خودشناسی قوم اسرائیل از یکدیگر باز می‌شناسد. این سه مرحله موقعیت‌های مختلفی را که قوم اسرائیل خود را در آن می‌یافت، منعکس می‌سازند.

مرحله نخست در تاریخ این قوم تا زمانی که حکومتی پادشاهی توسط شاول (از ۱۲۵۰ تا ۱۰۰۰ ق.م) پایه‌گذاری شد، طول کشید. طی این دوره زمانی، قوم اسرائیل بدون معبد، روحانی، حکیم و یا پیامبر روزگار می‌گذراند. هویت این قوم به عنوان یک امت، نه از طریق نهادها بلکه از طریق «تعهدی مشترک به تاریخ اصلی قوم اسرائیل» تعریف شده بود. مرحله دوم به دوره ۱۰۰۰ ق.م تا ۵۸۷ ق.م متعلق است. طی این دوره طولانی که با اسارت بابلی مردم اورشلیم به پایان می‌رسد، یک حکومت پادشاهی بر قوم اسرائیل حکومت می‌کرد. بروگمان به چهار ویژگی اشاره می‌کند که [در این دوره] توانایی قوم اسرائیل را برای حفظ و تحکیم هویتش تضمین می‌کرد.

۱. معبد و روحانیان آن یک رهبری مشروع و باثبات را طی یک دوره طولانی فراهم کردند.

۲. پادشاهان رهبری غیر دینی ملت را به عهده داشتند، اما در همان حال به دیدگاه‌ها و ارزش‌های دینی معبد و روحانیان پای‌بند بودند.

۳. کتاب امثال سلیمان وجود گروهی از «حکیمان» را تأیید می‌کند که معادل مفهوم غربی «متفکران» است. این گروه مشروعیت فکری این قوم را تأمین می‌کرد.

۴. طی این دوره پیامبران در زمان سختی و عصیان نماینده هدایت الاهی بودند.

بروگمان الگوی دیگری را یافته است که بعد از بازگشت ساکنان اورشلیم از اسارت بابلی پدید آمد. در این دوره «بعد از اسارت» یا دوره «معبد دوم» قوم بنی اسرائیل یک ملت بسیار

کوچک‌تر بود که در مواجهه با اشغال سرزمین خود توسط ایرانیان و سپس یونانیان، برای حفظ هویت خود به مشکلات جدی دچار شد. قوم بنی‌اسرائیل که با زوال و افول هویت متمایز و خاص خود در برابر این «فرهنگ‌های تمامیت‌خواه» مواجه شده بودند، کوشید تا با توسل به گذشته خود هویت خویش را باز یابند. بروگمان بر اهمیت متون در این دوره تأکید می‌کند، چراکه متون وسیله‌ای را فراهم کردند که به کمک آن «نسل تهدید شده جدید» توانست با «افق گذشته» ارتباط پیدا کند.

عهد جدید

عهد جدید به تداوم میان بنی‌اسرائیل و کلیسای مسیحی تأکید می‌کند و برای درک ماهیت کلیسا الگوهایی را ارائه می‌دهد. ما در ادامه به پنج مورد از این الگوها اشاره خواهیم کرد.

۱. کلیسا به عنوان قوم خدا: این تصویر تداوم کلیسا و قوم بنی‌اسرائیل را که هر دو در عهدهای ابراهیم مشترکند، مورد تأکید قرار می‌دهد. به همین خاطر یکسان بودن ایمان مسیحیان و ابراهیم برای پولس از اهمیت برخوردار است (رومیان ۴: ۱۶؛ غلاطیان ۳: ۱۸-۶).

کلیسا برای آن برگزیده و دعوت شده است که قوم خدا باشد؛ درست همان‌طور که خدا در گذشته قوم اسرائیل را امت خود خوانده بود. «شما نسلی برگزیده و پادشاهانی کاهن و ملتی مقدس و قومی به کف آورده‌اید تا زبان به ستایش او که شما را از ظلمت به نور ستودنی خویش خوانده است، بگشایید».

۲. کلیسا به عنوان اجتماعی برای نجات: در این تصویر تأکید می‌شود که فلسفه وجودی کلیسا اولاً پاسخ به فعالیت نجات‌بخش خدا و ثانیاً فراهم کردن وسیله‌ای برای اعلام و گسترش این فعالیت به دیگر نقاط جهان است. این موضوع در امرونی‌های انجیلی عهد جدید که درباره کلیسا به عنوان یک گروه سخن می‌گویند که به عنوان «نمک زمین» یا «نور جهان» گواهی می‌دهد (متی ۵: ۱۳-۱۶) و مسئول «تربیت شاگردان در تمام امت‌ها» می‌باشد (متی ۲۸: ۱۹)، دیده می‌شود.

۳. کلیسا به عنوان بدن مسیح: این تصویر به‌خصوص در رساله‌های پولس دیده می‌شود (به‌خصوص رجوع کنید به: اول قرنتیان ۱۲: ۱۲-۳۱). برداشتی که از ایمان یک فرد مؤمن و غسل تعمید (رومیان ۶: ۵-۳) وجود دارد آن است که این دو، انضمام فرد

مسیحی به بدن مسیح را تضمین می‌کنند. این برداشت اتحادی از کلیسا، با تصوّرات دیگری در عهد جدید تقویت می‌شود، مانند این تصوّر یوحنا‌یی که مؤمن به عنوان یک «تاک حقیقی» به عیسی مسیح مرتبط یا متصل می‌شود (یوحنا ۱۵: ۵).

۴. کلیسا به عنوان قوم خادم: این تصوّر نیز بار دیگر بر تداوم میان عهد جدید و عهد قدیم تأکید می‌ورزد. خدا قوم اسرائیل را برگزید و از آنان دعوت کرد که او را خدمت کنند؛ به همین ترتیب خدا کلیسا را برگزید و آن را به خدمت دعوت کرد. این موضوع در اصطلاحاتی که کلیسای نخستین برای رهبران خود استفاده می‌کرد، قابل مشاهده است. دو کلمه یونانی اصلی برای رهبران کلیسا عبارت‌اند از: *doulos* («خدمتکار» و یا حتی «غلام») و *diakonos* («کسی که پشت یک میز منتظر می‌ماند»). پولس هنگامی که به مسیحیان قرنتی چنین گفت که او و همراهانش «به مسیح عیسی خداوند موعظه می‌کنیم؛ به خاطر عیسی، ما جز خادمان شما نیستیم» (دوم قرنطیان ۴: ۵)، آن موضوع را به کانون توجّه مسیحیان وارد کرد.

۵. کلیسا به عنوان جامعه روح القدس: تاریخ کلیسای نخستین، آنچنان که در کتاب اعمال رسولان روایت شده است، حضور و فعالیت روح القدس را در کلیسا مورد تأکید قرار می‌دهد. حضور روح القدس کلیسا را قادر می‌سازد که گواه باشد و رشد و نمو کند. در دیدگاه پولس روح القدس تنها یک منبع الاهیاتی که برای خدمت کشیشی مفید باشد، نیست. حضور آن در کلیسا نشانه فرارسیدن عصر جدید خدا و نقش متمایزی است که کلیسا باید بر روی زمین برای به وجود آوردن ملکوت خدا ایفا کند. روح القدس به عنوان «تأییدی» بر توبه فرد و مأموریت کلیسا لحاظ می‌شود (افسیان ۴: ۳۰).

این موارد برخی الگوهای کلیسا در عهد جدید هستند. با این حال آنها هنوز بسط نیافته‌اند. وظیفه بسط نگرش مسیحی درباره هویت کلیسا از نویسندگان عهد جدید به جانشینان آنان منتقل شد. ما در ادامه برخی از شیوه‌های انجام این کار توسط آنها را بررسی خواهیم کرد.

تحولات اولیه کلیساشناسی

در کلیسای نخستین، کلیساشناسی موضوعی مهم نبود. کلیسای شرق به هیچ وجه از اهمیت بالقوه این موضوع آگاهی نداشت. در پنج قرن نخست، بیشتر نویسندگان یونانی دوره آباء در توصیف کلیسا به تعبیر و انگاره‌های کتاب مقدس اکتفا می‌کردند و نیازی به بررسی بیشتر

نمی‌دیدند؛ لذا ایزیدور اهل پلوسیوم^۱ کلیسا را «انجمنی از قدیسان که ایمان صحیح و شیوه بسیار خوب زندگی آنان را به یکدیگر پیوند زده است» تعریف کرد. می‌توان مؤلفه‌های زیر را عناصر مورد اجماع در آن زمان دانست:

۱. کلیسا جامعه‌ای روحانی است که در این جهان به عنوان قوم خدا در دنیا جانشین بنی اسرائیل شده است؛

۲. تمامی مسیحیان، صرف نظر از سوابق و خاستگاه‌های متفاوتشان، در مسیح یکی می‌شوند؛

۳. کلیسا گنجینه تعالیم صحیح مسیحی است؛

۴. کلیسا مؤمنان را در سراسر جهان گرد هم می‌آورد تا آنان را برای رشد در ایمان و قدوسیت توانا سازد.

این عدم علاقه به آموزه کلیسا تا حدی بازتاب وضعیت سیاسی آن زمان بود. کلیسا نهادی بود که در قلمرو حکومتی متخاصم و کافر - یعنی امپراتوری روم - در بهترین حالت آن را به زحمت تحمل می‌کردند و در بدترین حالت به شدت مورد شکنجه و آزار قرار می‌گرفت.

هنگامی که کنستانتین تغییر کیش داد وضعیت کاملاً تغییر کرد. الهی‌دانان به‌طور روزافزون شروع به ترسیم شباهت‌های امپراتوری روم و کلیسای مسیحی کردند؛ چه با نگاه منفی (چنان که هیپولیتوس رمی که امپراتوری را بدل شیطانی کلیسا می‌دانست) و چه با نگاه مثبت (مانند یوسیبوس که امپراتوری را نهادی مقدر از جانب خدا می‌دانست که موظف است جهان را برای آمدن سلطنت مسیح آماده کند).

آنچه موجب تأمل بیشتر در مورد مسئله کلیسا شناختی شد، بروز مشکلی عملی بود. در مراحل نخست شکل‌گیری کلیسا، میان رهبران کلیساها به‌خصوص رهبران کلیسای رم و قسطنطنیه رقابت درگرفت. طی چهار قرن نخست، برخی از کانون‌های کلیسا از حرمت ویژه‌ای برخوردار بودند که در میان آنها اسکندریه، انطاکیه، قسطنطنیه، اورشلیم و روم اهمیت قابل توجهی داشتند. اما با پایان یافتن قرن چهارم بیش از پیش اهمیت ویژه روم به عنوان مرکز امپراتوری روم آشکار شد. اصطلاح «پاپ» که از لفظ لاتینی «پاپا» یا (papa) به معنای پدر اخذ شده بود، در ابتدا به هر اسقف مسیحی گفته می‌شد. به تدریج، این اصطلاح را بیشتر برای مهم‌ترین اسقف در کلیسا، یعنی اسقف رم، استفاده کردند. از سال ۱۰۷۳ این

عنوان تنها به اسقف رم اختصاص یافت. بنابراین پرسشی مطرح شد: اسقف رم خارج از قلمرو اسقفی خویش چه اقتداری دارد؟

در عمل، پاسخ کاملاً ساده بود: بسیار زیاد. در سرتاسر سواحل دریای مدیترانه از اسقف رم (به رغم اینکه استفاده از اصطلاح «پاپ» نوعی سهو تاریخی جزئی است، از این به بعد از آن استفاده خواهیم کرد) درخواست می کردند تا در مشاجرات مختلف میانجی گری کند. در قرن پنجم هجری هنگامی که نسطوریوس و سیریل اهل اورشلیم، وارد مناقشات بی پایانی در مورد مسیح شناسی شدند و آشکار شد که هیچ راه حلی در کار نیست، هریک شتابان به سمت روم رفتند تا حمایت پاپ را به دست آورند.



تصویر ۱۵-۱. شهادت پطرس قدیس در شهر رم که گیوتو دی بوندون (Giotto di Bondone) (حدود ۱۳۳۰) آن را به تصویر کشید. طبق روایت پطرس به صورت وارونه به صلیب کشیده و شهید شد. مرگ پطرس در «شهر جاوید» (شهر رم) در شهرت اولیه آن شهر در میان مسیحیت اولیه مؤثر بود.

اما آیا این اولویت و برتری مبنایی الاهیاتی داشت؟ کلیساهای شرق بی هیچ تردیدی به این سؤال پاسخ منفی می دادند؛ اما دیگران تا این حد اطمینان نداشتند. پاپ جانشین پطرس قدیس بود که در رم به شهادت رسید. با توجه به «برتری ظاهری پطرس» در عهد جدید (متی ۱۸: ۱۶) آیا این به معنای اقتدار و مرجعیت جانشینان پطرس بر دیگران نبود؟ به نظر بسیاری از افراد حتی در کلیساهای شرق چنین می آمد که مرجعیت معنوی پطرس به گونه ای سر در نیاوردنی و مرموز به جانشینان او، یعنی اسقفان رم، منتقل شده است. سبیریین اهل

کارتاژ نمونه‌ای از یک نویسنده غربی است که شدیداً مدافع برتری اسقفان‌شین رم در سراسر جهان مسیحی است. این مسئله در برخی مقاطع از تاریخ کلیسا، اهمیت دوباره‌ای یافت که دوره نهضت اصلاح دینی به‌خصوص نمونه بارز آن است.

مناقشه دوناتیستی

در نهایت، این کلیسای غرب بود که به تأملات الاهیاتی در مورد سرشت و هویت کلیسا سرعت بخشید. ظاهراً یک قانون عام در تحولات تعلیم مسیحی این است که مجادلات و کشمکش‌ها تحول‌آفرین است. گویا برای تداوم تأملات الاهیاتی، وجود یک انگیزه لازم است. در مورد کلیساشناسی این انگیزه از طریق مناقشه‌ای فراهم شد که در بخش‌هایی از امپراتوری روم روی داد که در شمال آفریقا واقع شده بود. این مناقشه در تاریخ «مناقشه دوناتیستی» معروف شد.

کلیسای مسیحی در دوران حکومت یکی از امپراتوران روم به نام دیوکلتیان^۱ (۲۸۴-۳۱۳)، به شکل‌های مختلف در معرض آزار و اذیت قرار داشت. اولین شکنجه‌ها از سال ۳۰۳ آغاز شد و سرانجام با تغییر کیش کنستانتین و صدور فرمان میلان در سال ۳۱۳ به پایان رسید. در فوریه ۳۰۳ حکمی دال بر سوزاندن کتاب‌های مسیحی و تخریب کلیساها صادر شد. آن دسته از رهبران مسیحی که کتاب‌های خود را برای سوختن تحویل دادند، به traditors - «کسانی که [کتاب‌های خود را] تحویل دادند» - معروف شدند. کلمه امروزی traitor که امروزه به معنای خائن است، از همان ریشه اخذ شده است. یکی از این افراد، فلیکس آپتونگایی^۲ بود که بعداً در سال ۳۱۱ کایکیلیان را به مقام اسقفی کارتاز منصوب کرد.

بسیاری از مسیحیان محلی از اینکه به چنین فردی اجازه داده شد تا در این انتصاب مشارکت جوید به خشم آمدند و اعلام کردند که به همین دلیل نمی‌توانند مرجعیت کایکیلیان را بپذیرند. در نهایت، بر سر مرجعیت اسقف جدید مصالحه‌ای صورت پذیرفت و چنین استدلال شد که لغزش اسقفی که او را منصوب کرده به دلیل فشار شکنجه بوده است. در نتیجه این حادثه، سلسله‌مراتب کلیسای کاتولیک لکه‌دار شد. کلیسا باید پاک و منزّه باشد و نباید اجازه داد که چنین افرادی در آن حاضر شوند.

آگوستین در سال ۳۸۸ به آفریقا برگشت. در این هنگام، یک گروه جدایی طلب در این منطقه، رهبری جامعه مسیحی را به دست گرفته بود و به خصوص در میان ساکنان محلی آفریقا از حمایت زیادی برخوردار بود. مسائل اجتماعی تحت الشعاع گفت‌وگوها و مناظرات الاهیاتی قرار گرفته بود. دوناتیست‌ها (که به دلیل نام رهبر این گروه جدایی طلب به نام دوناتوس (حدود ۳۱۱-۳۵۵) به این نام خوانده شدند: ر.ک: ۲۴) از حمایت جمعیت بومی برخوردار بودند اما کاتولیک‌ها به دنبال جلب حمایت مهاجران و مستعمره‌نشینان رومی بودند.

موضوعات الاهیاتی مربوط به این مناقشه از اهمیت قابل توجهی برخوردار است و رابطه مستقیمی با تنشی جدی در الاهیات سیرینی اهل کارتاژ، شخصیت مهم کلیسای آفریقا در قرن سوم، داشت. سیرینی در کتاب خود به نام وحدت کلیسای کاتولیک (۲۵۱)، از دو عقیده مرتبط و مهم دفاع کرد. نخست آنکه تفرقه و دودستگی تماماً و مطلقاً ناموجه است. وحدت کلیسا نباید با هیچ مستمسکی از هم بپاشد. خارج شدن از مرزهای کلیسا به معنای از دست دادن هرگونه امکان نجات است. دوم آنکه اسقف‌های خطاکار یا تفرقه‌افکن صلاحیت برگزاری شعائر دینی و خدمت در کلیسا را ندارند. آنان با خارج شدن از جرگه کلیسا اقتدار و موهبت‌های معنوی خویش را از دست داده‌اند. بنابراین نباید به آنان اجازه داد تا کشیش‌ها یا اسقف‌ها را منصوب کنند. باید انتصاب‌های صورت گرفته به دست این اسقف‌ها را نامعتبر دانست و غسل تعمید افراد توسط آنان نیز ارزشی ندارد.

اما اگر یک اسقف تحت شکنجه مرتد شود و بعداً توبه کند، آنگاه چه باید کرد؟ در اینجا، نظریه سیرینی عمیقاً دچار ابهام است و می‌توان آن را به دو گونه متفاوت تفسیر کرد. ۱. اسقف با لغزش خود، مرتکب گناه ارتداد (یا به تعبیری تحت‌اللفظی، «قطع رابطه») شده است. بنابراین، او از مرز کلیسا خارج شده و از آن به بعد نمی‌تواند به شکلی معتبر شعائر دینی را برگزار کند.

۲. چنان اسقفی به دلیل توبه‌اش مشمول فیض می‌شود و می‌تواند به شکل معتبری آیین‌های مقدس دینی را همچنان برگزار کند.

دوناتیست‌ها موضع اول را در پیش گرفتند و کاتولیک‌ها (عنوانی که در مخالفت با دوناتیست‌ها بدان معروف شدند) موضع دوم را.

دوناتیست‌ها معتقد بودند که کل نظام آیینی کلیسای کاتولیک کاملاً فاسد شده است. چگونه افرادی که دامنشان چنین لکه‌دار شده، می‌توانند آیین‌های مقدس را به درستی

برگزار کنند؟ در فصل بعد هنگام پرداختن به برداشت دوناتیست‌ها از کفایت آیینی، بار دیگر به این موضوع باز می‌گردیم). بنابراین ضروری بود افرادی که تحت آزار و اذیت همپنان در ایمان خود استوار مانده بودند، جانشین تحویل‌دهندگان و خائنان^۱ شوند. همچنین کسانی که به دست این رهبران تعمید یافته یا منصوب شده بودند، باید دوباره تعمید یابند یا منصوب شوند. این موضوع به شکل‌گیری گروهی جدایی‌طلب انجامید. زمانی که آگوستین به آفریقا برگشت اعضای این گروه جدایی‌طلب بیش از کلیسایی بود که در ابتدا از آن جدا شده بود. با این حال، سبیری‌ین هرگونه تفرقه را ممنوع کرده بود. یکی از بزرگ‌ترین تناقض‌نماهای موجود در تفرقه دوناتیست‌ها این است که از اصول طرح شده از سوی کوپریانوس نشئت گرفته بود، ولی با همین اصول تعارض داشت. نتیجه آنکه هم دوناتیست‌ها و هم کاتولیک‌ها به کوپریانوس به چشم مرجع دارای صلاحیت استناد می‌کردند؛ ولی هر یک جنبه‌ای متفاوت از تعالیم او را در نظر داشت. دوناتیست‌ها جنبه شرم‌آور و ننگین ارتداد را مورد تأکید قرار می‌دادند و کاتولیک‌ها به همان میزان بر قابل قبول بودن تفرقه پافشاری می‌کردند و نتیجه، کار به بن‌بست رسید. این بن‌بست تا زمانی که آگوستین به مقام اسقفی شهر هیپو رسید، در منطقه ادامه داشت. آگوستین توانست تا این تنش‌ها را در چارچوب میراث سبیری‌ین حل کرده، دیدگاهی «آگوستینی» دربارهٔ کلیسا ارائه دهد که از آن زمان تاکنون بر قوت و اعتبارش باقی است.

اول اینکه آگوستین بر گناهکار بودن مسیحیان تأکید می‌کند. کلیسا به معنای جامعه‌ای از قدیسان نیست، بلکه یک «گروه مختلط»^۲ از قدیسان و گناهکاران است. آگوستین این تصویر را از دو مثل مذکور در کتاب مقدس می‌یابد: مثل تور ماهی‌گیری که تعداد زیادی ماهی‌ها در خود جای می‌دهد و مثل گندم و کرکاس. مثل دوم (متی ۱۳: ۲۴-۳۱) اهمیت خاصی دارد و نیازمند بحث بیشتری است.

در این مثل سخن از کشاورزی است که بذر کاشت و متوجه شد که محصول به دست آمده مشتمل بر گندم و کرکاس (دانه و علف هرز) است. در این مورد چه می‌توان کرد؟ تلاش برای جدا کردن گندم از علف هرز هنگامی که هر دو هنوز در حال رشدند، فاجعه‌آفرین است؛ زیرا چه‌بسا هنگام تلاش برای دور ریختن علف‌های هرز، این کار به گندم‌ها آسیب رساند. اما هنگام برداشت محصول، بدون آسیب رساندن به گندم‌ها، تمامی

1. traditores

2. corpus permixtum

گیاهان - گندم ها و گاو دانه ها - چیده و جدا می شوند. بنابراین جدایی خیر و شر در آخرالزمان رخ می دهد، نه در تاریخ.

از نظر آگوستین، این مثل به کلیسا در این جهان اشاره دارد. کلیسا باید هم پذیرای گناهکاران باشد و هم قدیسان. تلاش برای جدا کردن آنان در این جهان کاری نابهنگام و نامناسب است. این جدایی در زمانی که خود خدا می داند و در پایان تاریخ رخ خواهد داد. هیچ انسانی نمی تواند به جای خدا، این دآوری یا جداسازی را به عهده گیرد.

بنابراین، کلیسا به چه معنا مقدس است؟ از نظر آگوستین تقدس کلیسا نه به معنای تقدس اعضای کلیسا، بلکه تقدس مسیح است. کلیسا در این جهان انجمنی از قدیسان نیست؛ زیرا اعضای آن به گناه نخستین آلوده شده اند. اما کلیسا به دست مسیح، پاک و مقدس شده است؛ تقدسی که کمال و تحقق نهایی آن در دآوری نهایی اتفاق خواهد افتاد. آگوستین علاوه بر این تحلیل الاهیاتی، نکته ای عملی را نیز خاطرنشان می کند و آن اینکه خود دوناتیست ها نتوانستند مطابق با معیارهای والای اخلاقی خود زندگی کنند. آگوستین می گوید که دوناتیست ها به اندازه کاتولیک ها به بدمستی و مردم آزاری تعلق خاطر دارند.

دوم آنکه، آگوستین معتقد بود که تفرقه و خیانت (traditio) به معنای تحویل کتاب های مسیحی یا هر نوع خروج از ایمان) هر دو گناه است، اما از نظر سبیری بن گناه تفرقه بسی بزرگتر است. بنابراین از دیدگاه وی دوناتیست ها به دلیل اینکه تصویری بسیار نادرست از تعالیم این اسقف بزرگ و شهید آفریقای شمالی ارائه کردند، مقصر بودند.

آگوستین بر اساس این ملاحظات استدلال می کند که دوناتیسم به شکل خطرناکی باطل است. کلیسا یک گروه در هم آمیخته است و این آمیختگی برای آن مقدر شده است. گناه جنبه ای گریزناپذیر از حیات کلیسا در عصر حاضر است و دلیل یا توجیهی برای تفرقه نیست. اما همان تفرقه ای که آگوستین آنچنان از آن واهمه و تنفر داشت، سرانجام در قرن شانزدهم میلادی با شکل گیری کلیساهای جدایی طلب پروتستان در اروپای غربی، در نتیجه نهضت اصلاح دینی پدید آمد. هم اکنون به بررسی تحولات مهم این دوران می پردازیم.

نخستین آموزه های پروتستانی درباره کلیسا

قرن شانزدهم میلادی از جهت تأمل در مورد سرشت و هویت کلیسای مسیحی از اهمیت حیاتی برخوردار بود. اصلاح گران اطمینان داشتند که کلیسای روزگار آنان آموزه فیض را - که

لوتر آن را هسته مرکزی بشارت مسیحی می‌دانست - نادیده گرفته است. لوتر اعلام کرد که آموزه او مبتنی بر اینکه تنها ایمان آمرزش‌گر است، «رُکنی است که به واسطه آن کلیسا پابرجا می‌ماند یا سقوط می‌کند». او با اطمینان از اینکه کلیسای کاتولیک این آموزه را نادیده گرفته، (ظاهراً با کمی اکراه) نتیجه گرفت که این کلیسا دیگر در این دعوی خود که تنها کلیسای مسیحی اصیل است، محق نیست.

مخالفان کاتولیک او به این عقیده با تمسخر پاسخ گفتند: لوتر تنها در حال ایجاد کردن یک گروه جدایی طلب بود که هیچ ارتباطی با کلیسا نداشت. به عبارت دیگر، او فردی تفرقه‌افکن بود و مگر آگوستین تفرقه را محکوم نکرده بود؟ آیا او بر وحدت کلیسا - که اکنون لوتر آن را به خطر افکنده - تأکید فراوان نکرده بود؟ به نظر می‌رسید که لوتر با رد آموزه آگوستین در مورد کلیسا، تنها می‌توانست آموزه فیض او را تأیید کند. برداشت عصر اصلاحات دینی از سرشت کلیسا باید در چارچوب این تضاد بین دو جنبه از تفکر آگوستین - که در قرن شانزدهم میلادی ناسازگاری آن اثبات شد - تفسیر شود.

ما در ادامه به بررسی نخستین آموزه‌های پروتستانی درباره کلیسا خواهیم پرداخت و به برخی از متمایزترین تحولات، در جریان اصلی (یا جریان کلیسایی) نهضت اصلاحات و جریان کوچک‌تر و افراطی آن، اشاره خواهیم کرد. ما کار خود را با بررسی نخستین تحولات که در نوشته‌های مارتین لوتر قابل مشاهده است، آغاز می‌کنیم.

مارتین لوتر

دیدگاه‌های اولیه لوتر در مورد ماهیت کلیسا از تأکید او بر کلمه خدا حکایت دارد: کلمه خدا با پیروزی به پیش می‌رود و هر جا که آن پیروز شود و اطاعت صحیح از خدا حاصل آید همان‌جا کلیسا است.

هر جا که [کلمه خدا] را بشنوید یا ببینید که آن را تبلیغ می‌کنند و مردم بدان باور دارند و به آن اعتراف می‌کنند و مطابق با آن رفتار می‌کنند، شک نکنید که یک «قوم مقدس و مسیحی» (ecclesia sancta catholica) باید در آنجا باشد؛ حتی اگر تعداد آنان بسیار کم باشد، زیرا کلام خدا «بی‌ثمر باز نخواهد گشت» (اشعیا ۵۵: ۱۱) بلکه باید حداقل یک‌چهارم و یا بخشی از زمین را در اختیار داشته باشد. حتی اگر هیچ نشانه دیگری غیر از این وجود نداشت، برای اثبات وجود یک امت مسیحی مقدس کافی است، چرا که کلام خدا بدون قوم او و نیز قوم او بدون کلمه او نمی‌تواند

وجود داشته باشد. چراکه اگر قوم خدا وجود نداشت، چه کسی کلام خدا را موعظه می‌کند یا بدان گوش می‌دهد؟ در صورتی که کلام خدا وجود نداشت، قوم خدا به چه چیزی اعتقاد می‌ورزید؟

بنابراین، وجود کلیسا منوط به منصب کلیسایی نیست، حال آنکه موعظه انجیل برای هویت کلیسا امری ضروری است. «جایی که کلام خدا هست، ایمان هست و جایی که ایمان هست، کلیسای حقیقی آنجاست». اساس کلیسای مرئی، موعظه کلام خداست و هیچ جماعت انسانی نمی‌تواند ادعا کند که «کلیسای خدا» است، مگر آنکه بر این انجیل استوار باشد. موعظه همان انجیلی که رسولان تبلیغ می‌کردند، از عضویت در نهادی که ریشه در فعالیت آنان دارد، مهم‌تر است. فیلیپ ملاشتون، همکار لوثر در ویتنبرگ، در برداشت خود از کلیسا با وی سهیم بود. تصور او از کلیسا در درجه اول بر اساس کارکرد آن در طریق فیض بودن بود. اما اگر کلیسا نه به شکل یک نهاد، بلکه برحسب موعظه انجیل تعریف می‌شد، تفاوت دیدگاه‌های لوثر از اصلاح‌گران بنیادستیز در چه بود؟ خود لوثر پذیرفته بود که «حتی در جایی که متحجران (عبارتی که لوثر برای تندروها به کار می‌برد) بر آن مسلط‌اند، تا جایی که آنان کلام خدا و آیین‌های مقدس را انکار نکرده‌اند، کلیسا مقدس است». لوثر بر نیاز به کلیسای نهادینه شده تأکید داشت و تصریح می‌کرد که نهاد تاریخی کلیسا وسیله‌ای مقدر از جانب خدا برای لطف الاهی است. اما تأکید او در مخالفت با افراتیون درباره اینکه کلیسا در واقع مرئی و نهادینه است، فرق نهادن میان دیدگاه‌های او با دیدگاه مخالفان کاتولیکش را با مشکل مواجه کرد. بنابراین، لوثر ملزم بود که بگوید: «کلیسای دروغین تنها ظاهرش کلیساست؛ اگرچه آن نیز مناصب مسیحی را در اختیار دارد». به عبارت دیگر، کلیسای قرون وسطا شاید شبیه چیزی واقعی بوده، اما در واقع غیر از آن است.

بنابراین، روشن می‌شود که در رویکرد لوثر نیز برخی مشکلات و نارسایی‌ها وجود دارد. این مسئله شاید تا حدی نشان‌دهنده عقیده عمومی در حلقه‌های اصلاح‌گر طی دهه ۱۵۲۰-۱۵۳۰ باشد که معتقد بودند جدایی از کلیسای کاتولیک امری موقتی است. با این فرض که پیوند مجدد با کلیسای کاتولیک اصلاح شده با گذشت اندک زمانی حاصل خواهد شد، دیگر چه حاجت است که به نظریه‌پردازی‌های مفصل در باب کلیسا بپردازیم تا مشروعیت گروهی جدایی‌طلب و انجیلی را اثبات کنیم. تنها در دهه ۱۵۴۰-۱۵۵۰ بود که بعد از مشخص شدن این نکته که پیوند مجدد خواب و خیالی بیش نیست، الاهی‌دانان

پروتستان توجه مستمر خود به تقریر آموزه‌های متمایز پروتستان دربارهٔ کلیسا را آغاز کردند. شاید ژان کالون مهم‌ترین این نویسندگان باشد.

ژان کالون

در سال ۱۵۴۱ حادثه‌ای رخ داد که برای نهضت اصلاح دینی اهمیت عمده‌ای داشت. مذاکرات راتیسبون^۱ به شکست انجامید. این کنفرانس که در رگنسبورک^۲ برگزار شد، نمایانگر آخرین تلاش‌ها برای رسیدن به توافقی بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها برای ورود دوبارهٔ پروتستان‌ها به کلیسایی بود که به‌طور موقت از آن خارج شده بودند. تأکید بر این نکته ضروری است که اصلاح‌گران در ابتدا جدایی خود از کلیسای کاتولیک را امری موقت می‌دانستند. در یک مقطع با بهبود شرایط، امیدی کامل برای بازگشت وجود داشت. شکست مذاکرات رگنسبورک این امید را نقش بر آب ساخت.

اکنون وضعیت جدیدی شکل گرفته بود. تا سال ۱۵۴۱ نویسندگان پروتستان نیاز واقعی به نظریه‌پردازی در مورد کلیسا نداشتند. کلیساشناسی اولیهٔ لوتر اقدامی بود برای توجیه خروج موقت از کلیسا. این کلیساشناسی دقیقاً به این دلیل که لوتر معتقد به لزوم ارائهٔ نظریه‌ای تمام‌عیار در مورد کلیسا نبود، دقت و اعتبار کافی نداشت. از این گذشته، مگر قرار نبود که همه دوباره به کلیسای کاتولیک بازگردند؟ نسل دوم اصلاح‌گران که مهم‌ترین آنان ژان کالون بود، با فهمیدن این نکته که جدایی از بدنهٔ اصلی کلیسای کاتولیک همیشگی خواهد بود، با این مشکل روبه‌رو بود که باید برای بسط یک کلیساشناسی منسجم و نظام‌مند بکوشند.

کالون برای حل این مشکل دست به کار شد و آنچه را به اعتراف همگان، پیچیده‌ترین تبیین کلیساشناسی پروتستانی در قرن شانزدهم میلادی است، ارائه کرد. از نظر کالون، علائم کلیسای حقیقی عبارت است از:

۱. اینکه کلام خدا در آن موعظه شود؛

۲. اینکه آیین‌های مقدس به شکل صحیحی به جای آورده شود.

از آنجا که کلیسای کاتولیک رمی حتی با این تعریف حداقلی انطباق نیافت، خارج شدن انجیلی‌ها از آن عملی کاملاً موجه بود و از آنجا که کلیساهای انجیلی با این تعریف انطباق

داشتند، هیچ توجیهی برای تفرقه بیشتر در آنان وجود نداشت. این نکته اهمیت بسیاری دارد و بیانگر این داوری سیاسی کالون است که تفرقه بیشتر در میان جماعات انجیلی تیر خلاصی است بر آرمان جنبش نهضت اصلاح دینی.

کالون همچنین معتقد بود که در کتاب مقدس درباره ترتیب صحیح خدمت کشیشی در کلیسای مرئی، دستورالعمل‌های خاصی وجود دارد، به طوری که اکنون شکل خاصی از نظام کلیسایی بخشی از نظام اعتقادی شده است به عبارت دیگر، او شکل خاصی از اداره کلیسا را در «انجیل، آنگاه که به درستی موعظه شود» گنجانده (وی در اینجا، از اصطلاح administratio [= اداره] است که برگرفته از حوزه حکومت سکولار است بهره می‌گیرد).

تعریف حداقلی کالون از کلیسا در این زمان معنا و اهمیت تازه‌ای به خود گرفت. کلیسای حقیقی جایی است که انجیل به درستی موعظه شده و آیین‌های مقدس به شکلی صحیح برپا شود. و چنین برداشت می‌شود که این تعریف مشتمل بر نوعی سازمان و اداره کلیسایی است. کالون به «نظامی که خدا خواهان حاکم بودن آن بر کلیسا است» اشاره کرد و نظریه‌ای مفصل در مورد حکومت کلیسا، بر اساس تفسیر خود از عهد جدید، پدید آورد که در آن به طور گسترده‌ای از اصطلاحات مربوط به امپراتوری روم استفاده شده بود. برخلاف گفته‌های افراطیون، کالون تأکید داشت که ساختار و اداره کلیسا در کتاب مقدس شکل خاصی دارد. بنابراین، از نظر او اداره کلیسا به دست کشیشان و نیز تمایز میان کشیش، مشایخ، شماسان و قوم، توسط خدا از پیش مقدر شده است.

کالون تمایز مهمی میان کلیسای مرئی و غیر مرئی نهاد. کلیسا به یک معنا جامعه مؤمنان مسیحی یعنی یک گروه قابل رؤیت است؛ اما علاوه بر این، انجمنی از قدیسان و دسته‌ای از برگزیدگان هست که هویتی غیر قابل رؤیت دارد. کلیسا در جنبه غیر قابل رؤیت خود انجمنی غیر مرئی از برگزیدگان است که تنها خدا آن را می‌شناسد و در جنبه قابل رؤیتش، جامعه مؤمنان بر روی زمین است. جنبه نخست تنها شامل برگزیدگان است و جنبه دوم دربرگیرنده نیکان و بدان، برگزیدگان و فاسدان هر دو می‌شود. اولی از مقوله ایمان و امید است و دومی از مقوله تجربه حال حاضر است. تمایز میان این دو، امری آخرت‌شناختی است: کلیسای نامرئی کلیسایی است که در آخر الزمان هنگامی که خدا داوری نهایی در مورد انسان را آغاز می‌کند، موجود خواهد شد. کالون تأکید می‌کند که تمامی مؤمنان موظفند برای کلیسای نامرئی، یعنی پیروان حقیقی مسیح، کلیسای مرئی را به رغم ضعفش

حرمت نهند و بدان متعهد باقی بمانند. با وجود این، تنها یک کلیسا یعنی یک ماهیت واحد وجود دارد که عیسی مسیح در رأس آن قرار دارد.

تمایز میان کلیسای مرئی و نامرئی دو نتیجه مهم در پی دارد. نخست آنکه از این پس انتظار آن است که کلیسای مرئی هم شامل برگزیدگان و هم افراد فاسد شود. آگوستین هیپوی این موضوع را با استفاده از مثل گندم و کرکاس (متی ۱۳: ۲۴-۳۱) به عنوان مبنای خویش، در مخالفت با دوناتیست‌ها مطرح کرده بود. فهم تمایز میان این دو فراتر از توانایی انسان است؛ زیرا انسان کیفیات و صفات بشری را با لطف الاهی در هم می‌آمیزد (به هر حال، آموزه کالون در مورد تقدیر مانع مبنای این چنینی برای برگزیدگی می‌شد).

نکته دوم آن است که کدام یک از کلیساهای مرئی گوناگون یا کلیسای نامرئی منطبق است. تشخیص کالون این است که بیان ملاک‌هایی برای داوری در مورد اصالت یک کلیسای معین، ضروری است. او به دو مورد از این ملاک‌ها تصریح می‌کند: «هر جا مشاهده کردیم که کلام خدا موعظه می‌شود و بدان گوش داده می‌شود و آیین‌های مقدس آن‌گونه که مسیح خواسته به جای آورده می‌شود، اصلاً نباید تردید کنیم که در آن کلیسا وجود دارد». لذا، این ویژگی اعضای کلیسا نیست که کلیسای حقیقی را می‌سازد، بلکه پایه‌گذار این کلیسا وجود ابزار دست فیض است. جالب آن است که کالون در تبدیل کردن نظم و انضباط به یکی از نشانه‌های کلیسای حقیقی، از الگوی مارتین بوسر، اصلاح‌گر استراسبورگ که کالون از وی چیزهای زیادی آموخت، پیروی نکرد. کالون اگرچه با شور و شوق زیاد دل مشغول نیاز اعضای کلیسا به انضباط در امور خیریه بود، این موضوع را در تعریف و ارزیابی شرایط لازم کلیسا ضروری نمی‌دانست.

کالون همچنین در ارتباط با جنبه‌ای دیگر از آموزه کلیسا حائز اهمیت است. او بعد از تعریف ماهیت کلیسا می‌کوشد تا اهمیت آن را بررسی کند. در درجه اول — با توجه به اینکه کلیسا یک نهاد است نه یک ساختمان — چرا به آن نیاز است؟ [پاسخ کالون این است که] درست همان‌طور که خدا انسان‌ها را در روند تاریخ و از طریق تجسد مسیح نجات داد، در روندی مشابه از طریق تأسیس نهادی که به تقدیس و تطهیر انسان‌ها اختصاص یافته است، آنان را تقدیس و تطهیر می‌کند. خدا برای تحقق رستگاری برگزیدگان از برخی ابزارهای این جهانی استفاده می‌کند. بنابراین کلیسا مجموعه‌ای است که خدا پدید آورده و از طریق آن بر تقدیس و تطهیر برگزیدگان اثر می‌گذارد. کالون این نظر خویش را به شکل زیر بیان می‌کند:

من از کلیسا شروع می‌کنم که خدا با رضایت تمام، فرزندانش را در آغوش آن گرد آورد، نه تنها به این شکل که در دوران نوزادی و کودکی مشمول یاری و دلسوزی خدا شدند، بلکه به طوری که بتوانند تا زمان بلوغ و نیل به غایت ایمان، به وسیله مراقبت مادرانه او هدایت شوند. «پس آنچه پیوست، انسان آن را جدا نکند» (مرقس ۱۰: ۹). کسانی که خدا پدرشان است، کلیسا نیز مادرشان خواهد بود.

کالون در تأیید این آموزه عالی مربوط به کلیسا به دو اصل کلیساشناختی سبیریین کارتاژی استناد می‌کند که: «شما نمی‌توانید خدا را پدرتان بدانید، مگر آنکه کلیسا را مادر خود بدانید» و «خارج از کلیسا امیدی برای بخشودن گناهان و نجات وجود ندارد» (ص ۷۵۸-۷۵۹).

آموزه کالون در مورد کلیسا خط بطلانی است بر این تصور که اصلاح‌گران فردگرایانی شدیداً افراطی بودند که هیچ تصور جمعی از زندگی مسیحی نداشتند. تصویر «کلیسا به عنوان مادر» (که کالون با کمال میل آن را از سبیریین کارتاژی اقتباس کرد) بر بعد جمعی ایمان مسیحی تأکید دارد.

بیاپید از همین کلمه ساده «مادر» بیاموزیم که شناخت کلیسا چقدر مفید (و در واقع ضروری) است. هیچ راه دیگری برای زندگی نیست، مگر آنکه این مادر در رحم خویش ما را بپروراند و با سینه‌هایش شیرمان دهد و ما را تحت مراقبت و راهنمایی خود قرار دهد.

در این شیوه سخن گفتن تصویرپردازی الاهیاتی توانمندی جای گرفته است که نیرومندترین آن همان کلام خداست که ما را در رحم کلیسا می‌پروراند. اما آنچه که در اینجا توجه ما را به خود جلب می‌کند، جنبه‌های عملی این شیوه تفکر درباره کلیسا است. نهاد کلیسا وسیله‌ای ضروری، مؤثر، الهی و مقدر از جانب خدا برای رشد و پرورش معنوی است. تقابل با نهضت اصلاح دینی رادیکال - که اکنون به آن می‌پردازیم - روشن خواهد شد.

نهضت اصلاح دینی رادیکال

از نگاه رادیکال‌هایی مانند سباستین فرانک و منو سیمونز، کلیسای رسولان از زمان تغییر کیش امپراتور کنستانتین، به دلیل ارتباط نزدیکش با حکومت، مشی کاملاً سازشکارانه‌ای در پیش گرفت. از این نقطه نظر، جاه‌طلبی و کشمکش‌ها برای کسب قدرت، نهاد کلیسا را تباه کرده است؛ لذا فرانک می‌نویسد:

معتقدم که کلیسای ظاهری مسیح به همراه تمامی موهبت‌ها و آیین‌های مقدس آن بعد از مرگ رسولان - به دلیل آنکه دجال در آن رخنه کرد و نابودش نمود - به آسمان رفت و در روح القدس و در راستی پنهان شد. بنابراین، من کاملاً مطمئنم که در طول چهارده قرن گذشته، هیچ کلیسای جمعی و هیچ یک از آیین‌های مقدس وجود نداشته است.

از این دیدگاه کلیسای حقیقی در آسمان بود و تقلیدهای هجوآمیز ظاهری آن بر روی زمین. تأکید بنیادین بر ضرورت جدا شدن کلیسا از جامعه غیر دینی بیشتر در دیدگاه‌های آنان در باب قدرت، مخصوصاً قضات و رؤسای دادگاه‌ها آشکار است. نهضت اصلاح دینی رادیکال کلیسا را «جامعه بدیل» برای جریان اصلی فرهنگ اروپا در قرن شانزدهم میلادی می‌دانست. همان‌طور که کلیسای قبل از کنستانتین در درون امپراتوری روم جای داشت و در عین حال از پذیرفتن ملاک‌های آن اجتناب می‌کرد، نهضت اصلاح دینی رادیکال نیز خود را بدیلی برای محیط اطرافش در قرن شانزدهم میلادی و نه در چارچوب آن لحاظ می‌کرد. از نظر منو سیمونز کلیسا یک «گروه مختلط» نیست، بلکه «انجمنی از صالحان» است که با جهان سر ناسازگاری دارد:

در واقع کسانی که نام مسیح تنها لقلقهٔ زیانشان است، جماعت حقیقی مسیح نیستند. جماعت حقیقی مسیح کسانی را در بر می‌گیرد که حقیقتاً تغییر کیش دهند، کسانی که از خداوند متولد شده‌اند و کسانی که با شنیدن کتاب مقدس و به وسیلهٔ فعالیت روح القدس صاحب ذهنی احیا شده‌اند و فرزندان خداوند شده‌اند.

روشن است که دیدگاه‌های این گروه شباهت‌های جدی با دیدگاه دوناتیست‌ها در مورد کلیسا به عنوان گروه منزّه و مقدس دارد (نگاه کنید به ص ۷۳۴-۷۳۵)، گروهی که از تأثیرات تبه‌کنندهٔ دنیا جدا شده و آماده است تا تنزه و تمایز خود را به واسطهٔ هر وسیلهٔ انضباطی که ضروری باشد، حفظ کند.

این تصور از کلیسا به عنوان بازمانده‌ای وفادار متعارض با دنیا، با تجربهٔ آناباپتیستی در تحمل شکنجه از نیروهای ضد مسیح که صاحبان قدرت تجسم آنها بودند، سازگار بود. نهضت اصلاح طلبی رادیکال به طور کلی با استفاده از قدرت مخالف بود و از سیاست عدم مقاومت حمایت می‌کرد. یاکوب هوتتر^۱ با تمسک به الگوی مسیح در تأیید موضع

1. Jakob Hutter

غیر سیاسی،^۱ توجیهی الاهیاتی به دست داد: «همان‌طور که همه می‌توانند ببینند، ما هیچ اسلحه فیزیکی مانند نیزه و تفنگ نداریم. ما مایلیم که از طریق گفتار و رفتارمان نشان دهیم که پیروان راستین مسیح هستیم». هانس دنک^۲ در این گفته خود که «زور یکی از صفات خداوند نیست». به ملایمت مسیح و سکوت او در مقابل متهم‌کنندگانش تمسک می‌جست. روشن‌ترین بیان دیدگاه کلی آناباپتیست‌ها در مورد قدرت غیر دینی را می‌توان در اعتقادنامه اشلاپتیهام (۱۵۲۷) یافت که در بندهای ششم و هفتم آن، سیاست عدم مداخله در امور غیر دینی و عدم مقاومت در مقابل مراجع غیر دینی تبیین و توجیه شده است. جایگاه زور «خارج از کمال مسیح» (یعنی بیرون از جامعه رادیکال) است؛ اعمال زور و فشار در این جامعه جایگاهی ندارد.

خدا شمشیر را در خارج از کمال مسیح مقدر کرده است... به دلایل زیر، برای خود مسیحی خدمت در شکل صاحب‌منصب دولتی زیبنده نیست. اقتدار دولت معطوف به بدن است، ولی اقتدار یک مسیحی معطوف به روح است. خانه و مسکن آنان در این جهان است ولی خانه و مسکن یک مسیحی در ملکوت آسمان است. شهروندی آنان در این جهان است، اما شهروندی یک مسیحی در آسمان است. اسلحه آنان در جنگ و کشمکش جسمانی بوده و در مقابل بدن کارآمد است، در حالی که سلاح‌های مسیحی معنوی است و در ویران کردن استحکامات شیطان کارایی دارد. شیفتگان این جهان به واسطه آهن و فولاد تجهیز می‌شوند، اما فرد مسیحی به واسطه جوشن خدا، حقیقت، راستی، صلح، ایمان، نجات و کلمه خدا تجهیز می‌شود.

آناباپتیسم از طریق «تحریم و طرد»، یعنی وسیله‌ای که امکان اخراج افراد از مجامع آناباپتیست‌ها را فراهم می‌کرد، انضباط را در درون جوامع خویش حفظ کرد. این وسیله انضباطی برای حفظ هویت یک کلیسای حقیقی ضروری دانسته می‌شد. بخشی از دلایل آناباپتیست‌ها برای جدایی از جریان غالب کلیساها (عملی که تا این زمان در میان امیش‌های لنکستر کانتی^۳ در پنسیلوانیا تداوم یافته است). عدم توفیق آنان در حفظ انضباط مناسب در رده‌های خود بود. اعتقادنامه اشلاپتیهام آموزه خود را بر کلمات نقل شده از مسیح در انجیل متی ۱۸: ۱۵-۲۰، استوار ساخت:

1. apolitical

2. Hans Denck

3. Amish of Lancaster County

ابزار طرد باید در مورد تمام کسانی به کار رود که خود را تسلیم پروردگار کرده‌اند تا مطابق فرمان‌های او قدم بردارند و نیز برای تمام آنان که در جسم یگانه مسیح تعمید یافته‌اند، و برادر و خواهر خوانده شده‌اند؛ اما هر از چندی دچار لغزش می‌شوند و در دام گناه و خطا می‌افتند. به چنین افرادی باید دوبار به صورت سری تذکر داد و بار سوم به شکل علنی تنبیه شوند یا مطابق با فرمان مسیح طرد شوند (متی ۱۸).

به نظر می‌رسد که عامل طرد هم خاصیتی بازدارنده داشت و هم شفاعت‌بخش؛ این عمل برای افراد طرد شده انگیزه‌ای برای تجدید نظر در شیوه زندگی و برای دیگران نیز مانعی برای پیروی از آنان در گناهشان، فراهم می‌کند. کاتشیسم لهستان به نام راکوویان^۱ پنج دلیل برای حفظ انضباط دقیق در جوامع آنا‌بابتیستی ارائه می‌کند که بیشتر آنها نشان‌دهنده سیاست این جوامع در جدایی به شکلی بنیادین است:

۱. برای اینکه عضو خطاکار کلیسا مداوا شود و بار دیگر به عضویت کلیسا درآید؛

۲. برای باز داشتن دیگران از ارتکاب بی‌حرمتی مشابه؛

۳. برای دور کردن رسوایی و بی‌انضباطی از کلیسا؛

۴. برای جلوگیری از اینکه کلام خدا در خارج از کلیسا دچار بدنامی شود؛

۵. برای جلوگیری از اینکه به جلال خدا توهین شود.

قاعده تحریم و طرد، به‌رغم اینکه عنصر و اهدافی معنوی و شبانی در دل خود داشت، اغلب به شکل بسیار خشن و بی‌رحمانه‌ای تفسیر می‌شد و اعضای جامعه کلیسایی از هرگونه تماس اجتماعی با فرد طرد شده و خانواده‌اش خودداری می‌کردند و این کار را نوعی پرهیزکاری^۲ می‌دانستند.

مسیح و کلیسا: پاره‌ای موضوعات رایج در قرن بیستم

در قرن بیستم میلادی علاقه به حوزه کلیساشناسی بار دیگر احیا شده است. این احیا تا حدی ناشی از ظهور جنبش وحدت کلیساها است (که دل‌مشغول ارتقای وحدت مسیحی است) و تا حدی برخاسته از توجه عمیقی به این حوزه از الاهیات در روند احیا و اصلاح است که شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) به‌خصوص بیانیه *lumen gentium* (نوری برای امت‌ها) آغازگر آن بود (توجه داشته باشید که بیانیه‌های لازم‌الاجرای کلیسای کاتولیک

رسمی و اعلامیه‌های پاپی به‌طور کلی با کلمات آغازین آنان به زبان لاتین شناخته می‌شوند). هم‌اکنون به تعالیم این شورا خواهیم پرداخت.

یک شیوه‌آسان برای طبقه‌بندی موضوعات در باب کلیساشناسی قرن بیستم این است که شعار ایگناتیوس اهل انطاکیه، نویسنده قرن اول میلادی، را در نظر آوریم. او اعلام کرد که «هر جا مسیح هست، کلیسای جامع نیز هست». این کلام موجز و به‌یادماندنی تأثیر عمیقی بر تأملات کلیساشناسانه اعم از پروتستان، کاتولیک و ارتدوکس — در طول تاریخ مسیحی بر جای گذاشت. در ادامه، سه نگرش مختلف در قرن بیستم به این کلام موجز را بررسی می‌کنیم.

حضور مسیح در آیین‌های مقدس

یکی از بارزترین ابعاد شورای دوم واتیکان در تحولات کلیساشناسی، تأکید آن بر سرشت آیینی کلیساست. همان‌طور که در بیانیه «نوری برای امت‌ها» آمده، «کلیسا، در مسیح، به نوعی امری آیینی است؛ نشانه و ابزار مشارکت با خدا و وحدت تمام انسان‌هاست». البته شورای مذکور کلیسا را از جمله آیین‌ها ندانست و به فهم سنتی آیین‌های هفت‌گانه (نگاه کنید به ص ۷۷۹-۷۸۴) همچنان وفادار ماند. منظور آن بود که کلیسا «بسان امری آیینی» [vuleti sacramentum] است. ظاهراً شورا در این بیانیه می‌کوشد تا این ایده را که کلیسایی که به وسیله کلمه خدا پدید آمده، با ایده کلیسای مرئی گره بزند. بی‌تردید، این تصویر در تلقی آگوستین از آیین‌ها به عنوان «کلمات مرئی» وجود دارد.

این تصور از کلیسا بسان یکی از آیین‌ها، بر کلیساشناسی کاتولیک در قرن بیستم میلادی تأثیر مهمی گذاشت. حتی پیش از شورای دوم واتیکان، طرح چنین اندیشه‌هایی در درون کلیسا در حال شتاب گرفتن بود. این تا حدی نشان‌دهنده ظهور «الاهیات بازگشت»^۱ است که خواهان احیای تعدادی از مضامین تأثیرگذار از دوره‌های کهن‌تر تاریخ مسیحی، به‌خصوص دورهٔ آبا، بود؛ زیرا در این دوره، در مورد طبیعت کلیسا برداشت‌هایی پذیرفته شده بود که به شکل اساسی با تصورات نهادینه‌تر در قرن شانزدهم میلادی در تقابل داشت.

می‌توان این دیدگاه را به شکلی آشکار در نوشته‌های هانری دلوباک،^۱ از الاهی‌دانان قبل از شورای دوم واتیکان که به دلیل درک عمیق‌اش از میراث آبای کلیسا مشهور است، مشاهده کرد. او در اثر مهم خود به نام آیین کاتولیک^۲ نوشت:

اگر مسیح آیین مقدس خدا است، کلیسا نیز برای ما آیین مقدس مسیح است؛ کلیسا بازنمون اوست و به معنای واقعی و قدیمی کلمه، او را حاضر می‌سازد. کلیسا نه تنها فعالیت او را تداوم می‌بخشد، بلکه در واقع تداوم خود مسیح است، به معنایی بسیار حقیقی‌تر از این معنا که هر نهاد انسانی تداوم راه پایه‌گذار آن است.

دلوباک به‌رغم پای‌بندی به برداشتی سازمانی و نهادی از کلیسا، هویت و هدف جدیدی به دریافت‌های کاتولیک از کلیسا می‌بخشد: هستی کلیسا برای این است که عیسی مسیح را در جهان حاضر سازد. بنابراین، کلام موجز ایگناتیوس از طریق این فهم آیینی از نقش کلیسا معنای جدیدی به خود می‌گیرد.

این نظریه به سرعت رواج یافت. در سال ۱۹۵۳ اوتو زملروت، الاهی‌دان یسوعی آلمانی، پژوهشی بسیار عمیق و تأثیرگذار به عمل آورد و آن را زیر عنوان کلیسا به عنوان آیین ازلی^۳ منتشر کرد. او در آنجا با اثبات توانایی خدا برای استفاده از نظام مادی برای شهادت دادن به امور معنوی، از این ادعا که کلیسا «آیین ازلی»^۴ است، دفاع کرد. ادوارد شیلیبکس،^۵ (متولد ۱۹۱۴) الاهی‌دان دومینیکن در کتاب خود به نام مسیح، آیین مواجهه با خدا^۶ نظرات مشابهی ارائه داد. تأثیر کلی این رویکرد تلفیق حوزه‌های مسیح‌شناسی و کلیساشناسی و آیین‌شناسی به صورت یک مجموعه منسجم است. هانس اورس فون بالتازار^۷ در برداشت خود از کلیسا، رویکردی در پیش گرفته که شدیداً ریشه در تجسد دارد و چنین استدلال کرده که کلیسا *clongetur christi* یا «امتداد مسیح در زمان و مکان» است. کارل رانر، نویسنده یسوعی، این برداشت آیینی از کلیسا را تداوم بخشید و اعلام کرد که فلسفه وجودی کلیسا حاضر ساختن مسیح در جهان به شکلی تاریخی و قابل رؤیت و متجسد است.

رویکرد رانر توجه بسیاری را برانگیخته است. از نظر رانر کلیسا «استمرار و حضور کنونی آن حضور حقیقی است که حضوری تثبیت شده در مسیح و نیز در جهان اراده

1. Henri de Lubac

2. Catholicism

3. *The Church as Primordial Sacrament*

4. *ursakrament*

5. Edward Schillebeeckx

6. *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*

7. Hans Urs von Balthasar

نجات بخش خدا که به لحاظ معادشناختی پیروزمند و تغییرناپذیر است». بنابراین، کلیسا «تجلی عینی نجات انسان‌ها به دست خدا»، و حضور دائمی خدا در جهان است (اندیشه‌ای که قبلاً در نوشته‌های ترزای آویلابی، عارف اسپانیایی قرن شانزدهم میلادی، مطرح شده بود) و از حضور واقعی و تاریخی آن در جهان، چنین نتیجه می‌شود که به ساختارهایی نیازمند است.

به این دلیل، رانر قادر است که در هر برداشت کاتولیکی از سرشت کلیسا، وجود عنصری سازمانی و مستمر را توجیه کند و در عین حال بر این نکته پافشاری کند که این ساختارهای خاص لزوماً تعیین‌کننده نیستند. به علاوه، رانر می‌تواند در مورد این ساختارها تا حدی انعطاف از خود نشان دهد. چه‌بسا آنچه در شرایط تاریخی خاصی می‌توانست مناسب باشد، با مقتضیات امروز سازگار نباشد. کلیسا برای انجام رسالت آیینی خود در ساختارهای جدید تاریخی، باید آزاد باشد.

شیلبیکس در برخی نکات مهم با رانر اختلاف نظر دارد که مهم‌ترین آن رد این سخن رانر است که کلیسا «آیین نخستین»^۱ است (نظریه‌ای که، چنان که در بالا گفتیم، می‌توان سرنخ‌هایی از آن را در اندیشه اوتو زملروت یافت). به عقیده شیلبیکس، مسیح را باید همان آیین نخستین دانست. هر خصلت آیینی که کلیسا از آن برخوردار باشد، باید آن را ناشی از ارتباطش با مسیح دانست.

منتقدان پروتستان این رویکرد، از اینکه این دیدگاه، فاقد زیربنایی محکم در کتاب مقدس است و نیز جایگاهی در الاهیات موعظه ندارد،^۲ ابراز نگرانی کرده‌اند. با توجه به اهمیت این نکته، خوب است به تفاسیر پروتستانی‌تر اصلی موضوعه ایگناتیوس پردازیم که بر حضور مسیح که نتیجه موعظه کلمه خداست، بسیار تأکید دارند.

حضور مسیح از طریق کلمه

یکی از مضامین اصلی در برداشت پروتستان‌ها از سرشت کلیسا، حضور مسیح از طریق اعلام کلمه اوست به هنگام وعظ و در آیین‌ها. به عنوان مثال، این بیان کالون در مورد طبیعت کلیسا را در نظر بگیرید:

هر جا ببینیم که کلمه خدا خالصانه تبلیغ می‌شود و بدان گوش داده می‌شود و آیین‌ها مطابق با رسم مسیح اجرا می‌گردد، نباید شک کرد که آنجا یکی از کلیساهای خدا

قرار دارد؛ زیرا او خلف وعده نمی‌کند: «هر جا دو یا سه نفر به اسم من جمع شدند، آنجا در میان ایشان حاضرم» (متی ۲۰: ۱۸). اگر مقام کشیشی دارای کلمه است و آن را حرمت می‌نهد، اگر آیین‌ها را به جا می‌آورد، بی‌شک شایسته آن است که کلیسا تلقی شود.

به عقیده کالون، موعظه کلام الهی و اجرای صحیح آیین‌ها با حضور مسیح گره خورده است و هر جا مسیح هست، کلیسای او نیز در آنجا یافت می‌شود.

این مضمون کریگمایی (کریگما، واژه‌ای یونانی، به معنای اعلام است) در قرن بیستم میلادی و به‌خصوص در نوشته‌های کارل بارت همواره از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. از نظر بارت، کلیسا جامعه‌ای است که در پاسخ به اعلام کلمه خدا پدید می‌آید. او کلیسا را یک جامعه کریگمایی می‌داند که گواه بر بشارتی است از آنچه که خدا به وسیله مسیح برای انسان‌ها انجام داده و هر جا که کلام خدا صادقانه اعلام شود و پذیرفته گردد، کلیسا در آنجا به وجود می‌آید. آن‌طور که بارت در سال ۱۹۴۸ در سخنرانی خود در شورای جهانی کلیساها بیان کرد، کلیسا شامل «گرد هم آمدن»^۱ زنان و مردانی^۲ است که عیسی مسیح، خداوند زنده، آنان را برمی‌گزیند و دعوتشان می‌کند که شاهد آن پیروزی باشند که پیش‌تر به دست آورده است و نیز منادی تجلی این پیروزی در آینده باشند. کلیساشناسی بارت در این بخش، کاملاً تثلیثی است. او در برداشت پویا از سرشت کلیسا، پدر و پسر و روح القدس را در آن سهیم می‌داند. از نگاه بارت، کلیسا تداوم مسیح نیست، بلکه با مسیح متحد است و از سوی او برای خدمت به دنیا دعوت شده و مأموریت یافته است. مسیح در درون کلیسای خود از طریق روح القدس حضور دارد.

بارت به نقش روح القدس اهمیت خاصی می‌دهد. درست نیست که تصور کنیم که بارت از کلیسا برداشتی «کاریزماتیک» داشت، وی رویکرد مسیح‌شناسانه‌اش به هویت کلیسا، نقش بارز و روشنی به روح القدس می‌بخشد. او این نقش را در کتاب خلاصه اعتقادات^۳ به‌طور خلاصه چنین بیان کرده است:

credo ecclesiam (من به کلیسا باور دارم) به این معناست که من باور دارم که در این مکان، در این انجمن، کار روح القدس به وقوع می‌پیوندد. البته هدف از این کار آن نیست که مخلوقی را خدا بدانم؛ کلیسا موضوع و متعلق ایمان نیست، ما به کلیسا

1. congregatio

2. fidelium

3. Dogmatics in Outline

مؤمن نیستیم؛ بلکه باور داریم که در این جماعت فعالیت روح القدس به یک رخداد^۱ تبدیل می‌شود.

بنابراین، کلیسا یک رخداد تلقی می‌شود و نه یک نهاد. بارت روح القدس و کلیسا را یکی نمی‌داند، او فعالیت روح القدس را نیز به حدود نهاد کلیسا محدود نمی‌کند. او معتقد است که روح القدس کلیسا را توانمند و احیا می‌کند، آن را با کار نجات‌بخش مسیح بر صلیب متحد می‌سازد و وسیله‌ای است که به واسطه آن مسیح برخاسته، نزد قوم خدا حاضر می‌شود. بدین وسیله، روح القدس کلیسا را از این پرتگاه که مأموریت و هویت خود را به شکل عرفی و سکولار بفهمد، حفظ می‌کند.

ردولف بولتمان نیز رویکردی شدیداً کریگمایی در مورد طبیعت کلیسا دارد و تأکید بارت بر نقش اساسی «اعلام» کلمه را با مفهوم «کلیسا به مثابه یک رخداد» پیوند می‌زند: کلمه خدا و کلیسا جدایی‌ناپذیرند. کلیسا به وسیله کلمه خدا به عنوان جامعه برگزیدگان تأسیس شده است. کلمه خدا، بیان حقایق انتزاعی نیست، بلکه اعلایی است که بسیار نیرومند است و به حاملانی معتبر نیاز دارد (دوم قرنطیان ۵: ۱۸-۱۹). دقیقاً همان‌طور که کلمه خدا تنها در یک رخداد به کلمه او تبدیل می‌شود، کلیسا نیز تنها هنگامی که تبدیل به یک رخداد شود، کلیسای واقعی می‌گردد.

حضور مسیح از طریق روح القدس

سومین مضمون مهم در کلیساشناسی قرن بیستم میلادی، نقش روح القدس به عنوان سازنده کلیسا است. در اینجا کلام موجز ایگناتیوس به شکلی تفسیر شده که نیاز به روح القدس برای تحقق بخشیدن به حضور مسیح را مورد تأکید قرار دهد. ما قبلاً به اهمیت این مطلب در کلیساشناسی بارت اشاره کردیم. اما آن را به شکل مبسوط‌تری در آثار نویسندگانی مانند لئوناردو بوف^۲ الاهی‌دان لیبرال، و جان زیزیولاس^۳ الاهی‌دان ارتدکس، می‌یابیم. این دو نویسنده تفسیرهای متفاوتی از برداشت روح‌شناسانه^۴ خود از کلیسا ارائه داده‌اند. بوف به‌رغم تأکیدش بر روح القدس، به دلیل فهم شدیداً غربی خود از تثلیث، همچنان مسیح محور باقی ماند؛ اما زیزیولاس بر پایه فهم پدران کاپادوکیه از نقش روح القدس در الوهیت، رویکردی بسیار ارتدوکس‌تری را پذیرفت.

1. event

2. Leonardo Boff

3. John Zizioulas

4. pneumatological

از نظر لئوناردو بوف (متولد ۱۹۳۸) الاهی دان برزیلی و عضو کلیسای کاتولیک رمی و یکی از نمایندگان الاهیات آزادی بخش، نقش سازنده روح القدس در فهم کلیسا از آنجا ناشی شده که روح القدس در واقع روح عیسی مسیح است. نویسندگانی مانند رانر و فون بالتازار از این دیدگاه دفاع می کردند که کلیسا تجسم فیزیکی یا «بازنمون» این جهانی عیسی مسیح است، اما بوف از این دیدگاه دفاع کرد که کلیسا در درجه اول بدن روحانی مسیح است، و لذا به هیچ ساختار بالفعل خاصی محدود نیست. از این لحاظ، بوف را می توان منتقد برداشت هایی از کلیسا به مثابه یک نهاد و به خصوص برداشت هایی دانست که قبل از شورای دوم واتیکان روتق داشت.

بوف در کتاب تکوین کلیسا: جوامع پایه، کلیسا را از نو خلق می کند،^۱ تعریفی برای کلیسا ارائه می کند که با برداشت های گریگمایی از کلیسا شباهت هایی دارد:

کلیسا زمانی کلیسا می شود که مردم از دعوت نجات در عیسی مسیح آگاه و گرد هم جمع شوند، همگی پیرو یک آیین شوند، رهایی آخرت شناسی مشابهی را ارج نهند و در زندگی در پی شاگردی عیسی مسیح باشند. ما تنها زمانی که این خودآگاهی کلیسایی وجود داشته باشد، می توانیم از کلیسا به معنای صحیح کلمه سخن بگوییم. از دیدگاه بوف، این «خودآگاهی کلیسایی»^۲ نتیجه فعالیت روح القدس است که عمل و شخص او، از مسیح برخاسته از مردگان جدایی ناپذیر است. بوف آموزه اعتقادی صدور همزمان روح القدس از خدای پدر و پسر را تأییدی بر این نکته می داند.

اما زیزبولاس نقش کاملاً متمایزی به روح القدس داده است. زیزبولاس می گوید که پولس، به ویژه در «رساله اول به قرنتیان ۱۲»، در موضوع کلیسا، نقشی سازنده به روح القدس می بخشد. بنابراین، روح القدس شناسی تنها به «بهبود و سلامت کلیسا محدود نمی شود، ... بلکه در واقع جوهره کلیسا است». رویکرد ویژه زیزبولاس را می توان این طور خلاصه کرد: ممکن است که کلیسا را عیسی مسیح پایه گذاری کرده باشد ولی سازنده آن روح القدس است.

رأی شورای دوم واتیکان در مورد کلیسا

شورای دوم واتیکان، با احیای تصاویر کتاب مقدس در ارتباط با کلیسا، بحث در مورد آموزه کلیسا را جان تازه ای بخشید. قبل از شورا، نویسندگان کاتولیک کلیسا را یک «جامعه

1. *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*

2. *ecclesial consciousness*

کامل»^۱ می‌دانستند. این تصور از کلیسا از نیمه دوم قرن شانزدهم میلادی به این سو رایج بود و بر اعتبار کلیسا به عنوان یک نهاد، به‌خصوص با توجه به قدرت روزافزون دولت-ملت‌های^۲ اروپایی، تأکید می‌کرد. بخشی از راهبرد کلیسا برای نشان دادن استقلال خود از قدرت روزافزون دولت، عبارت بود از تصریح به هویت آن به عنوان یک جامعه.

این رویکرد خصوصاً در نوشته‌های روبرتو بلارمین یکی از مهم‌ترین نویسندگان جنبش اصلاح کاتولیک به‌وضوح قابل مشاهده است. او معتقد بود که کلیسا یک واقعیت اجتماعی ملموس و مرئی مانند «پادشاهی فرانسه یا جمهوری ونیز» است. این رویکرد نهادی به کلیسا در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی در تفکر کاتولیک حاکم بود. به همین دلیل است که در ویرایش معتبر کتاب درسی ادولف تانکری^۳ (۱۸۵۴-۱۹۳۲) حدود شصت و چهار صفحه به اثبات این نکته اختصاص یافته که کلیسا ۱. جامعه‌ای خطاناپذیر است، ۲. جامعه‌ای کامل است، ۳. جامعه‌ای است دارای سلسله‌مراتب و ۴. جامعه‌ای پادشاهی است. این رویکرد ناگزیر منجر بدان شد که کلیسا عمده‌تأ بر اساس جنبه‌های مشهود خود، به‌خصوص ساختارهای مرئی دولت و نیز قوانین عقیدتی و رفتاری آن، تعریف شود. در واقع، نهادهای اجتماعی اواخر قرن شانزدهم میلادی الگوی کلیسا بودند.

اکنون باید به‌وضوح به این نکته اشاره کنیم که، آموزه‌های مسیحی در باب کلیسا، چه پروتستان و چه کاتولیک، همواره جنبه نهادی داشته است. لذا کالون و لوتر هر دو بر اهمیت نظام صحیح حکومتی در کلیسا تأکید کردند اما هیچ‌یک از این اصلاح‌گران عنصر نهادی بودن را در تعریف کلیسا دارای اهمیت حیاتی ندانستند. آنچه به‌طور نقادانه‌ای در تعریف لحاظ می‌شد، انجیل بود، نه نهادهای بودن. بینش‌های مشابهی در میان عموم نویسندگان دوره آباء کلیسا و نیز دوره قرون وسطا تا قرن چهاردهم میلادی معمول بود. در این قرن، افزایش قدرت سیاسی پاپ و عزم فزاینده برای دفع حملاتی که به سازمان‌های کلیسا می‌شد (به‌خصوص منصب پاپی و مقامات روحانی کلیسا) به تمایل روزافزون برای دفاع از این نهادها از طریق تبدیل آن به جزء لاینفک فهم درست از کلیسا منجر شد.

عموماً گمان بر آن است که این تمایل طی قرن نوزدهم میلادی به اوج خود رسید. در واکنش به وضعیت سیاسی بیش از پیش خطرناک اروپا، جایی که سکولاریزم و ضدیت با

1. perfect society

2. nation-state

3. Adolphe Tanqueray

آیین کاتولیک رو به گسترش بود، شورای اول واتیکان کلیسا را به شکلی کاملاً سلسله‌مراتبی تعریف کرد که شاید بتوان این تصور را در واضح‌ترین شکل آن در تمایز سخت‌گیرانه میان «شبانان و گله» مشاهده کرد.

این رویکرد کلی به کلیساشناسی تا قبل از شورای دوم واتیکان بر الاهیات کاتولیک حاکم بود. براساس این دیدگاه کلیسای مسیح جامعه‌ای با اعضای برابر نیست که همه مؤمنان در این جامعه از حقوق برابر برخوردار باشند، بلکه جامعه‌ای با اعضای نابرابر است، نه تنها به این خاطر که در میان مؤمنان برخی روحانی و برخی مردم عادی هستند، بلکه به این خاطر که در کلیسا از جانب خدا قدرتی وجود دارد که به واسطه آن برخی تطهیر و تقدیس می‌کنند، تعلیم می‌دهند و حکومت می‌کنند و برخی دیگر این کارها را انجام نمی‌دهند.

این مطلب اغلب براساس تمایز میان «کلیسای معلم»^۱ و «کلیسای متعلم»^۲ بیان می‌شد که به ترتیب به مقامات کلیسا و مردم عادی که عمده وظیفه‌شان اطاعت از مافوق بود، اشاره داشت.

با این حال، در اواسط قرن بیستم میلادی، الاهی‌دانان و عالمان کاتولیک در این الگویش از پیش تردید کردند. این تا حدی، نشان‌دهنده آگاهی آنان از قرائین روزافزونی است که براساس آنها، کلیسای اولیه از ساختار منسجم و یکپارچه‌ای برخوردار نبود، بلکه حداقل در قبال نهادها و مقرراتش مقداری انعطاف نشان می‌داد. آنان تاریخ ظهور کلیسای نهادینه را به بعد از زمان رسولان دانستند. و آن را تا حدی پاسخ به فشارهای سیاسی‌ای دانستند که در اثر رسمیت یافتن مسیحیت توسط کنستانتین پدید آمده بود. لوسین سرفو^۳ و دیگران راه را برای احیای بصیرت‌های آبابی و بینش‌های کتاب مقدس که به دلیل روند نهادینه شدن کلیسا نادیده گرفته شده بود، هموار کردند. دیگران مانند ایو کونگار^۴ در صدد احیای نوعی الاهیات برای مردمان عادی برآمدند؛ زیرا نگران بود که مردم در الگوهای نهادینه کلیسا به حاشیه رانده شوند. نتیجه آن شد که شورای دوم واتیکان در موضعی قرار گرفت که به اندیشه کاتولیک رمی در این عرصه حیاتی الاهیات، با تمامی ملزوماتی که برای وحدت کلیسا و نهضت انجیلی داشت، جان دوباره‌ای بخشید. نتایج را می‌توان در سند «نوری برای مسیحیان» یا *lumen gentium* مشاهده کرد.

1. ecclesia docens (the teaching church)

2. ecclesia discens (the Learning church)

3. Lucien Cerfaux

4. Yves Congar

ما قبلاً آموزه این شورا در مورد «کلیسا به عنوان آیین» (ص ۴۸۷) و شیوه برخی از الاهی دانان مانند کارل رانر در بسط این آموزه را بررسی کردیم. در ادامه بحث، به بررسی سه جنبه دیگر از آموزه شورا در مورد طبیعت کلیسا خواهیم پرداخت.

کلیسا به مثابه مشارکت

در سال ۱۹۴۳ لودویگ فون هرتلینگ،^۱ نویسنده کاتولیک آلمانی، کتابی به نام مشارکت: کلیسا و منصب پاپی در مسیحیت نخستین^۲ منتشر کرد که به بررسی اهمیت مضمون «مشارکت»^۳ (در یونانی اغلب با عبارت koinonia به آن اشاره می شود) در به دست آوردن برداشتی مناسب از سرشت کلیسا می پردازد. این کتاب تأثیر عمیقی بر تأملات شورا داشت و مضامین مشخص آن را می توان در بیانیه نهایی شورا درباره کلیسا یافت. به دلیل معانی ضمنی و تلویحی که عبارت «مشارکت» یا communion در حال حاضر افاده می کند، مناسب است که از کلمه انگلیسی قدیمی تر fellowship برای توضیح مطلب مورد بحث بهره ببریم. اصلی ترین مضمون این اصطلاح در کتاب مقدس، سهیم شدن در یک زندگی مشترک است؛ حال مقصود از این زندگی می تواند حیات خود تثلیث یا زندگی مشترک معتمدان درون کلیسا باشد. این اصطلاح هم بعد عمودی دارد و هم بعد افقی. اولی به رابطه مؤمن با خدا و دومی به رابطه مؤمنان با یکدیگر اشاره دارد.

بازیابی این اندیشه کتاب مقدس عامل تعدیل کننده توانمندی بود برای اصلاح تصورات کاملاً نهادینه از کلیسا که طی قرن نوزدهم میلادی غلبه داشت. در این زمان، جنبه نظارتی مشارکت [در کلیسا] تنها جنبه ای از مفهوم اساسی تر اخوت میان فرد ایمان دار و خدا بود که به وسیله مرگ و رستاخیز مسیح تثبیت شده بود و در حیات کلیسا به حیات خود ادامه می داد.

کلیسا به مثابه قوم خدا

از میان الگوهای مختلفی که شورای دوم واتیکان درباره کلیسا ارائه داد، مهم ترین آنها کلیسا به مثابه «قوم خدا» است. این تصویر کاملاً بر کتاب مقدس مبتنی است و در عهد

1. Ludwig von Hertling

2. *Communio: Church and Papacy in Early Christianity*

3. communion

عتیق و عهد جدید ریشه‌های عمیقی دارد. شورای دوم واتیکان توجه دارد که باید از یکی دانستن «قوم خدا» با «کلیسای کاتولیک رم» یا گفتن اینکه کلیسا قوم خدا را جانشین بنی اسرائیل کرده است، اجتناب کند. در واقع فصل دوم متن منتشر شده توسط شورا در مورد زندگی درونی کلیسا، آن را «قوم جدید خدا» در امتداد بنی اسرائیل آورده است. برگزیده شدن کلیسا به عنوان قوم خدا طرد بنی اسرائیل را در پی ندارد، بلکه مستلزم گسترش سلطنت خدا است. شورای مذکور این مطلب را با وضوح خاصی در «بیانیه در مورد ادیان غیر مسیحی»^۱ بیان کرده است. این بیانیه جایگاه خاص و مستمری را برای یهودیان از نقشه نجات به رسمیت می‌شناسد:

کلیسای مسیح تصدیق می‌کند که در نقشه خدا برای نجات، آغاز ایمان و برگزیدگی کلیسا را باید در بطریق‌ها، موسی و پیامبران یافت. این کلیسا اعتراف می‌کند که تمامی معتقدان به مسیح، که به عنوان انسان‌های مؤمن فرزندان ابراهیم‌اند (بنگرید به غلاطیان، ۳: ۷) مشمول دعوت اسقف‌ها و نجات کلیسا در خروج قوم برگزیده خدا از سرزمین اسارت و بندگی، به شکلی اسرارآمیز،^۲ از پیش ترسیم شده است. به این دلیل، کلیسا فراموش نخواهد کرد که مکاشفات عهد عتیق را به وسیله قومی دریافت کرده است که خدا از طریق لطف و صف‌ناپذیر خویش عهد قدیم را با آنان بست. کلیسا همچنین فراموش نمی‌کند که از آن درخت زیتون نیکویی تغذیه کرده است که شاخه‌های زیتون جنگلی را غیر یهودیان بدان پیوند داده‌اند (رومیان ۱۱: ۱۷-۲۴). کلیسا باور دارد که مسیح که آرامش و سلامتی ماست، از طریق صلیب خویش یهودیان و غیر یهودیان را با یکدیگر آشتی داده و آنان را در خود متحد کرده است (افسیسیان ۲، ۷، ۱۴-۱۶).

کلیسا به مثابه جامعه فرهمند^۳

شورای دوم واتیکان زمانی برپا شد که علاقه پر دامنه‌ای به جنبشی کاریزماتیک (فرهمند) (نگاه کنید به ص ۱۷۹) پدید آمده بود. تأثیر این تحول در برخی از محافل کلیسای کاتولیک به شدت احساس می‌شد. این مسئله چنان اهمیت یافت که لئو-ژوزف سوننز،^۴ کاردینال بلژیکی، قویاً از شورا درخواست کرد که در تأملاتش در مورد سرشت کلیسا به این

1. declaration on non-christian religions

2. mystically

3. charismatic

4. Leo-Josef Suenens

تحول اشاره کند. بیانیه «نوری برای امت‌ها» (lumen gentium) با تأیید صریح اهمیت موهبت‌های فره‌مندانه در حیات کلیسا، به این درخواست پاسخ داد. شورا برای اشاره به موهبت‌ها و توانایی‌هایی که برای انجام وظایف خاص به افراد اعطا شده، از عبارت charism استفاده کرد (دریونانی، charisma به معنای موهبت است). این عبارت مدت‌زمانی طولانی مورد استفاده بوده و لزوماً به معنای آن نوع از «موهبت‌های معنوی» (مانند سخن گفتن به زبان‌های مختلف یا موهبت شفا دادن) که اختصاصاً به جنبش فره‌مند نسبت داده می‌شود، ندارد. با این حال، استفاده شورا از عبارت یونانی charisma که پولس قدیس نیز آن را به کار برده بود، آشکارا شامل چنین موهبت‌هایی می‌شود و حکایت از آن دارد که شورا به میزان چشمگیری، به این جنبه بیش از پیش مهم تجربه مسیحی در قرن بیستم میلادی انعطاف نشان می‌دهد.

نشانه‌های کلیسا

یکی از مضامین اصلی در باب کلیساشناسی، مربوط به چهار نشانه یا علامت کلیسا یا چهار خصیصه معرف کلیسای مسیح است که در اعتقادنامه‌های مسیحی، بیان شده است. این اعتقادنامه‌ها باور به «یک کلیسای مقدس کاتولیک و رسولی» را تأیید می‌کنند. چهار صفت مذکور در این عبارت یعنی «یک»، «مقدس»، «کاتولیک» و «رسولی» نشانه‌ها یا علامات کلیسا شناخته شده و از قرن چهارم بدین سو در مباحث کلیساشناسی از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. در ادامه مطلب، با اختصار به بررسی هر یک از آنها می‌پردازیم.

یک

در تفکر مسیحی، وحدت کلیسا همواره اهمیتی اساسی داشته است. شورای جهانی کلیساها که در دوره جدید، یکی از مهم‌ترین نهادهای علاقه‌مند به وحدت مسیحی است، خود را این‌چنین تعریف کرده است: «شورای کلیساهایی که خداوند ما عیسی مسیح را به عنوان خدا و نجات‌دهنده می‌پذیرد». با این حال در همین تعریف، تکثر کلیساها پذیرفته شده است؛ از جمله کلیسای انگلیکن، باپتیست، لوتری، متدیست، ارتدوکس، پرسبیتی، کاتولیک رومی و غیره. چگونه می‌توان در حالی که کلیساهای متعددی وجود دارد، از «یک کلیسا» سخن گفت؟ یا چگونه می‌توان در حالی که کلیسا به لحاظ نهادی آشکارا از هم گسیخته است، «وحدت کلیسا» را مطرح کرد؟

در ارتباط با این سؤال دو مقطع از تاریخ کلیسا از اهمیت خاصی برخوردار است. مقطع اول مربوط به شمال آفریقا در قرن سوم میلادی است، زمانی که تفرقه در کلیسا به مسئله‌ای تبدیل شد که بالقوه ویرانگر بود. آزارهای دوسیان^۱ (۲۵۰-۲۵۱) به ارتداد بسیاری از مسیحیان و خروج آنان از مذهب به سبب این شکنجه‌ها انجامیده بود. بلافاصله در مورد چگونگی رفتار با این افراد، دودستگی ایجاد شد: آیا این ارتداد نشانه‌ای از پایان ایمان آنان است یا اینکه آنان می‌توانند به مدد توبه با کلیسا آشتی کنند؟ نظرات به شکل حادی با یکدیگر متفاوت بود و به تنش و اختلاف شدید انجامید (مجادله دوناتیست را که پیش‌تر از آن بحث کردیم، می‌توان گسترش این مسئله حل نشده دانست که بعدها در پاسخ به آزارهای دیوکلتیان پدید آمد).

سیپریین کارتاژی در کتاب خود به نام درباره وحدت کلیسای کاتولیک (۲۵۱)، که مستقیماً در پاسخ به بحرانی نوشته شده بود که در نتیجه شکنجه‌های دوسیان پدید آمده بود، بر وحدت کامل کلیسا پافشاری و آن را به «ردای یکپارچه مسیح» تشبیه کرده بود زیرا تار و پود آن از بالا به پایین در هم تنیده بود. از بین بردن وحدت کلیسا، درست به معنای نابود شدن هویت آن نیز بود.

هرکس از کلیسا جدا شود و به زانیه‌ای بپیوندد، از وعده‌های کلیسا جدا شده است و هرکس که کلیسای مسیح را رها کند نمی‌تواند از برکات مسیح بهره‌مند شود. چنین افرادی بیگانه، مطرود و دشمن‌اند. تو نمی‌توانی معتقد باشی که خدا پدر توست، مگر آنکه کلیسا را مادر خود بدانی. اگر کسی خارج از کشتی نوح قادر به فرار بوده است، شاید بتوان راهی برای فرار خارج از کلیسا نیز یافت.

تنها یک کلیسا وجود دارد و خارج از حدود آن، نجات ناممکن است. — *extra ecclesiam nulla salus* — «خارج از کلیسا هیچ نجاتی نیست». سیپریین اندکی بعد به شهادت رسید و در نتیجه آن، نظرات خاص او در مورد وحدت در کلیسا در منطقه جایگاه قابل ملاحظه‌ای کسب کرد. سیپریین یک شهید محلی بود و حرمت و تکریم او به عنوان یک شخص، به راحتی به نظرات الاهیاتی‌اش منتقل شد. همین امر آگوستین را واداشت تا در نوشته‌های خود درباره این مسئله، تأکید زیادی بر دیدگاه‌های او بکند.

نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم میلادی نیز شاهد مجادله بر سر این موضوع بود. منتقدان نهضت اصلاح دینی می‌پرسیدند که اصلاح‌گران چگونه می‌توانند به شکلی مشروع

از کلیسای رسمی جدا شوند و گروه‌هایی جدایی طلب برپا کنند؟ مگر نه این است که این همان نقض وحدت کلیسا است؟ (باید به خاطر داشت که نهضت اصلاح دینی در اروپای غربی رخ داد، منطقه‌ای که تنها مجموعه کلیسایی مهم در آن کلیسای نسبتاً یکپارچه کاتولیک رمی بود). همان‌طور که قبلاً اشاره شد، پاسخ اصلاح‌گران به این انتقاد مهم آن بود که کلیسای قرون وسطا آن‌قدر فاسد و تباه شده که اصلاح آن امری ناگزیر است. کلیسای قرون وسطا در دیدگاه آنان، کلیسایی مسیحی باقی مانده بود؛ اما خطری آن را تهدید می‌کرد که عبارت بود از نادیده گرفتن هویت و رسالت خاص آن و به همین دلیل محتاج اصلاح و تجدید حیات بود. عدم امکان نیل به این هدف در چارچوب کلیسا به معنای آن بود که باید از طریق جدا شدن و برپا کردن کلیسایی اصلاح شده در خارج از جریان مسیحیت قرون وسطا بدان نایل شد.

همین که اصل جدایی از کلیسای مادر^۱ با دلایل عقیدتی محکم اثبات شد، جلوگیری از آن ناممکن گردید. این موضوع غالباً به بروز موجی از پراکندگی در میان مجموعه انشعابی انجامید. کلیسای انگلستان در قرن شانزدهم میلادی از کلیسای کاتولیک رمی جدا شد؛ کشمکش در درون کلیسای انگلستان به خروج برخی از روحانیان و مردم عادی از این کلیسا و در نتیجه برپا کردن کلیسای متدیست انجامید؛ مجادله در کلیسای متدیست در قرن نوزدهم میلادی به شکل‌گیری گروه‌های کالونی و وسلی شد که هر یک مدعی متدیسم بود. از قرن شانزدهم میلادی به این سو، روشن شد که عقیده کهن «یک کلیسا» را از این به بعد نمی‌توان به معنایی نهادی فهمید. اما آیا در اصل از آن چنین معنایی برداشت می‌شد؟ نویسندگان مسیحی اولیه، به‌خصوص در مرحله اول از دوره آبا، از این نگرانی آگاه بوده و قادر به فهم آن بودند.

نویسندگان مسیحی در مواجهه با تنش ظاهری بین باور نظری به «یک کلیسا» و واقعیت آشکار و تلخ تعدد کلیساها، رهیافت‌هایی را بسط و گسترش دادند تا واقعیت مشهود اخیر در چارچوب امر نخست ادغام شود. در مورد مسئله وحدت کلیسا چهار رهیافت مهم را می‌توان ذکر کرد که هر یک از آنها از ضعف‌ها و قوت‌های خاص خود برخوردار است.

۱. رهیافت امپریالیستی که معتقد است تنها یک کلیسای تجربی - یعنی قابل مشاهده - استحقاق آن را دارد که کلیسای حقیقی دانسته شود و به مثابه یک کلیسای حقیقی

با آن رفتار شود. مابقی همه مدعیان فریبکار این عنوان‌اند یا در بهترین حالت شباهت‌هایی با امر حقیقی دارند. این موضع کلیسای کاتولیک رمی قبل از شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) بود که البته کلیسا در این شورا گامی سرنوشت‌ساز برای به رسمیت شناختن دیگر کلیساهای مسیحی، به عنوان برادران و خواهران مسیحی «جدا شده»، برداشت.

۲. رهیافت افلاطونی که تمایزی اساسی میان کلیسای تجربی (یعنی کلیسا به مثابه یک واقعیت تاریخی و مرئی) و کلیسای آرمانی ترسیم می‌کند. این رهیافت تقریباً در جریان اصلی الاهیات مسیحی از حمایت چندانی برخوردار نیست. به گمان برخی محققان، اساس این تصور می‌تواند در تمییز کالون میان کلیسای مرئی و کلیسای غیر مرئی نهفته باشد، اما همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این تمایز در مفهوم آخرت‌شناسانه بهتر تفسیر می‌شود.

۳. رهیافت آخرت‌شناسانه که بر این باور است که تشتت فعلی کلیسا در روز آخر به پایان خواهد رسید. وضعیت فعلی موقت است و در هنگام تحقق آخرت، فیصله خواهد یافت. این برداشت، در تمایز کالون میان کلیساهای مرئی و غیر مرئی نهفته است (نگاه کنید به ص ۷۴۰-۷۴۲).

۴. رهیافت زیست‌شناختی که تکامل تاریخی کلیسا را به پدیدار شدن شاخه‌های یک درخت تشبیه می‌کند. این تصویر که توسط نیکولاس فون تسیتسندورف^۱ نویسنده آلمانی پیرو نهضت تورع در قرن هجدهم میلادی پدید آمد و در قرن بعد، نویسندگان کلیسای انگلیکن با اشتیاق از آن حمایت کردند، اجازه می‌دهد که کلیساهای تجربی مختلف (یعنی کلیسای کاتولیک رمی، ارتدکس و کلیساهای انگلیکن) را به‌رغم تفاوت‌های نهادی‌شان دارای وحدتی اندام‌وار بدانیم.

اما در سال‌های اخیر بسیاری از الاهی‌دانان علاقه‌مند به وحدت جهانی کلیسا^۲ (این کلمه از کلمه یونانی *ecumene* مشتق شده که به معنای «سراسر جهان» است، و اکنون عموماً به معنای «جنبشی که دل‌مشغول تقویت وحدت کلیساست» شناخته می‌شود)، اعتقاد دارند که باید مبنای صحیح «وحدت کلیسا» را بعد از قرن‌ها تحریف بازشناسی کرد. شعار *ubi christus, ibi ecclesia* (هر کجا مسیح باشد، کلیسا نیز در آنجاست) که اولین بار

ایگناتیوس انطاکی (برای اولین نقل قول، نگاه کنید به ص ۷۴۶) آن را مطرح کرد، محور وحدت کلیسا را مسیح می‌داند، نه هیچ عامل تاریخی و فرهنگی دیگر. آنان چنین استدلال کردند که در هیچ جای عهد جدید، تکثر کلیساهای محلی امری منحل وحدت کلیسا دانسته نشده است. کلیسا به دلیل دعوتی مشترک از سوی خدا یکپارچه است؛ هر چند این دعوت به شکل جوامع و فرهنگ‌ها و وضعیت‌های مختلف آشکار می‌شود. «وحدت» را نباید به شکلی جامع‌شناختی یا سازمانی، بلکه به شکلی الهیاتی فهمید. هانس کونگ در پژوهش استادانه خود به نام کلیسا^۱ بر این نکته تأکید می‌کند:

وحدت کلیسا امری معنوی است. یک خداست که انسان‌های پراکنده را از تمامی زمان‌ها و مکان‌ها جمع می‌کند و آنان را در قوم یگانه خدا داخل می‌کند. یک کلیسا و یک مسیح است که به واسطه کلمه و روح خود همگان را در الفتی برادرانه و منبعث از جسم مسیح متحد می‌کند... کلیسا یکی است و لذا باید یکی باشد.

نکته مورد نظر کونگ آن است که وحدت کلیسا بر پایه عمل نجات‌بخش خدا در مسیح استوار است. این به هیچ‌وجه با سازگار شدن کلیسایی خاص با شرایط فرهنگی محلی به نحوی که به شکل‌گیری کلیساهای محلی بینجامد، ناسازگار نیست. همان‌طور که کونگ می‌گوید:

وحدت کلیسا نوعی تکثر در میان کلیساهای مفرض می‌دارد؛ کلیساهای مختلف لازم نیست سرچشمه‌ها یا وضعیت‌های خاص خود را انکار کنند؛ زبان آنان، تاریخ آنان، آداب و سنت‌های آنان، شیوه زندگی آنان، تفکر و ساختار شخصی آنان با یکدیگر تفاوت اساسی خواهد داشت و کسی حق ندارد این را از آنان بگیرد. یک چیز نمی‌تواند برای هر کس، در هر زمان و هر مکان مناسب باشد.

نمونه‌ای از این مسئله را می‌توان در کلیسای انگلیکن ملاحظه کرد؛ این کلیسا بسان یک خانواده شامل کلیساهایی است که به لحاظ تاریخی ریشه در نهضت اصلاح دینی در انگلستان دارد. اصول سی و نه گانه (۱۵۷۱) که هویت این جنبش را در آن زمان تثبیت کرد، کلیسای انگلیکن را به چیزی بیش از تصدیق موضوعات اصلی ایمان مسیحی متعهد نمی‌کند، و آزادی عمل قابل توجهی به کلیسای مذکور در حوزه‌هایی می‌دهد که می‌تواند تفرقه‌انگیز باشد (این مطلب به‌خصوص در بحث‌های متنوع بند هفدهم درباره مسئله تقدیر

ازلی که همواره محل بحث بوده و هست، آشکار است). اگر کلیسای انگلیکن «اصولی» دارد، این اصول در کل کلیسا خدا که کلیسای انگلیکن بخشی از آن است، مشترک است. می‌توان گفت که ویژگی‌های خاص کلیسای انگلیکن، در به‌کارگیری انجیل در شرایط تاریخی خاص — انگلستان و پس از آن مستعمره‌های بریتانیا — نهفته است. لوئیس ویل، الاهی‌دان آمریکایی انگلیکن این مطلب را به شکل زیر بیان کرده است:

انجیل در کلیسای انگلیکن یک جنبه از امری کاملاً تلفیقی است. این جنبش در اصول خویش با انجیل، آن‌گونه که آشکار شده و همگان در سرتاسر جهان بدان باور داشته‌اند، منطبق است. با این حال، به واسطه ویژگی خاص خویش، تجربه‌ای است از فعالیت نجات‌بخش خدا در فرهنگ‌های خاص، و به وسیله بینش‌ها و محدودیت‌های کسانی شکل یافته است که خواستار زندگی مطابق با انجیل در سیاقی خاص بودند.

این سخن تصدیق به وحدت اساسی کلیسای مسیحی، و در عین حال یادآور این نکته است که این کلیسا محتاج سازگاری با شرایط محلی است.

رشد سریع نهضت انجیلی در کلیسای جدید، در رابطه با آموزه کلیسا از اهمیت چشمگیری برخوردار است. نهضت انجیلی جنبشی جهانی و فرافرقه‌ای^۱ است که قادر است با هر یک از فرقه‌های مهم کلیسای غرب، از جمله کلیسای کاتولیک رم همزیستی کند. نهضت انجیلی به هیچ فرقه خاصی تعلق ندارد. تعهد نهضت انجیلی به یک برداشت جمعی از زندگی مسیحی مستلزم تعریف صریح نوعی الاهیات کلیسا نیست (نگاه کنید به ص ۸۱-۸۰). از آنجا که کلیساشناسی در نهضت انجیلی هیچ تعریف خاصی ندارد، عملاً می‌تواند خود را با هر شکل از نظام کلیسایی وفق دهد.

این مطلب را می‌توان با توجه به تاریخ این جنبش به‌خوبی شرح داد. اکنون مشخص شده که در دهه‌های ۱۵۲۰ و ۱۵۳۰ نگرش‌های انجیلی در کلیسای ایتالیا عمیقاً تثبیت شده بود و رهبران برجسته کلیسای ایتالیا (از جمله تعدادی از کاردینال‌ها) نشست‌های منظمی برای مطالعه کتاب مقدس و نوشته‌های اصلاح‌گران پروتستان در چند شهر برگزار می‌کردند. هیچ تنشی بین معنویت انجیلی و کلیساشناسی کاتولیک دیده نمی‌شد؛ مشکل تنها در دهه ۱۵۴۰ بروز کرد که اوضاع و احوال به دلیل مداخله سیاست‌های امپریالیستی در کشمکش‌های

1. transdenominational

الاهیاتی به شدت سیاسی شد و نهضت انجیلی به عاملی تضعیف‌کننده برای کلیسای ایتالیا تبدیل شد.

هم‌اکنون می‌توان وقوع تحولات مشابهی را در کلیسای کاتولیک رم در ایالات متحده مشاهده کرد؛ زیرا تعداد زیادی از اعضای آن، نهضت انجیلی را تأمین‌کننده نیازهای معنوی خود می‌دانند و در عین حال این احساس را ندارند (یا کسی این احساس را به آنان القا نمی‌کند) که حمایت آنان از نوعی معنویت انجیلی، مستلزم عدم پای‌بندی به ساختارهای کلیسای کاتولیک است. وحدت کلیسا در اینجا نه بر نظامی سازمانی و کلیسایی خاص بلکه بر تعهدی مشترک به evangel - بشارت‌های عیسی مسیح - استوار است.

مقدس

پیش‌تر متذکر شدیم که مفهوم وحدت کلیسا به ظاهر در اثر فرقه‌گرایی فراگیر آسیب دید. به نظر می‌رسید که وحدت نظری کلیسا با واقعیت تجربی تفرقه و پراکندگی آن در تعارض است. دقیقاً همین تنش میان تجربه و نظریه با گفتن اینکه کلیسا «مقدس» است، پدید می‌آید؛ چرا که هم تاریخ گذشته و هم تجربه حال حاضر این نهاد، نشان از ارتکاب گناه، هم از جانب کلیسا و هم از سوی اعضای آن، دارد.

چگونه می‌توان قداست نظری کلیسا را با گناهکاری مؤمنان مسیحی سازگار کرد. مهم‌ترین تلاش برای سازگار کردن تجربه و نظریه را در جنبش‌های فرقه‌ای مانند دوناتیسم و آناپتیسم می‌توان مشاهده کرد. این دو جنبش شدیداً بر قداست تجربی اعضای کلیسا تأکید کردند. این کار به طرد اعضای انجامید که از این معیارهای عمومی تقدس منحرف شده بودند. پیدا بود که این رویکرد خشک و خشن با بخش‌های اساسی عهد جدید که خط‌پذیری و قابلیت بخشودگی - اگر ابداع واژه جدید مجاز باشد - مؤمنان را تصدیق کرده بود، در تعارض است. دیگران می‌گفتند که باید میان قداست کلیسا و گناهکاری اعضای آن فرق گذاشت. این سخن موجب پدید آمدن این مشکل نظری شد که آیا کلیسا می‌تواند بدون اعضای خود وجود داشته باشد. این اندیشه ظاهراً حاکی از یک کلیسای فاقد پیکر است که هیچ ارتباط واقعی با انسان‌ها ندارد.

رویکرد دیگر بر چشم‌اندازی آخرت‌شناسانه استوار است. کلیسا در حال حاضر به اندازه اعضایش گناهکار است؛ با این حال نهایتاً در روز واپسین تطهیر خواهد شد. «هر جا که

من کلیسا را بدون نقص و عیب توصیف کردم، مقصودم این نبود که پیش از این این‌گونه بوده، بلکه مقصودم این است که باید خودش را برای بی‌نقص شدن در زمان جلال و سربلندی‌اش آماده کند» (آگوستین). «اینکه کلیسا... بدون خدشه و عیب خواهد بود، تنها در سرای ابدی ما صحیح است نه در راه رسیدن به آن. همان‌طور که یوحنا ۱: ۸ به ما یادآوری کرده است، اگر مدعی عصمت شویم، خود را فریب داده‌ایم» (توماس آکوئیناس).

شاید مؤثرترین راه برای [فهم] این نشانه کلیسا آن است که معنای واژه «مقدس» را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم. در انگلیسی معمولی، این واژه با «اخلاقی بودن»،^۱ «تقدیس»^۲ و «پاکی»^۳ که اغلب با رفتار انسان‌های لغزش یافته چندان مناسبتی ندارد، پیوند یافته است. این در حالی است که کلمه عبری کدد (kadad) که شالوده مفهوم «تقدس» در عهد جدید است، به معنای «بریده شدن» یا «جدا شدن» است. در عهد جدید اشارات نیرومندی هم به وقف کردن^۴ وجود دارد: «مقدس» بودن به معنای عزلت گزیدن و خود را وقف عبادت خدا کردن است.

یکی از مؤلفه‌های اساسی — و شاید اساسی‌ترین مؤلفه — در تصویر عهد قدیم از تقدس، عبارت است از «چیزی یا کسی است که خدا او را جدا کرده است». عهد جدید تقریباً این تصویر را فقط به تقدس اشخاص محدود می‌کند، یعنی آن را بر افراد اطلاق می‌کند و کاری به مفهوم «مکان‌های مقدس» یا «افراد مقدس» ندارد. مردم به دلیل اینکه وقف خدا شده‌اند، «مقدس» اند و تمایز آنان از بقیه جهان، ناشی از دعوت آنها از سوی خدا است. بعضی از الاهی‌دانان به رابطه‌ای متقابل میان مفهوم «کلیسا» (که کلمه یونانی معادل آن، به معنای «کسانی که دعوت شده‌اند» است). و مفهوم «مقدس» (به معنای کسانی که دعوت خدا آنان را از جهان جدا کرده است) قرابتی دیده‌اند.

بنابراین، سخن گفتن از «تقدس کلیسا» در درجه اول به معنای سخن گفتن از تقدس کسی است که کلیسا و اعضای آن را فراخوانده است. کلیسا از دنیا جدا شده است تا به فیض و نجات خدا شهادت دهد. به این معنا، ارتباطات روشنی میان کلیسای «مقدس» و کلیسای «رسولی»^۵ وجود دارد. اصطلاح «مقدس» مفهومی الاهیاتی دارد نه اخلاقی و مؤید دعوت

1. morality

2. sanctity

3. purity

4. dedication

5. apostolic

خدا از کلیسا و اعضایش از سوی خداست و نیز امید به سهم شدن کلیسا در حیات و جلال خدا در آینده است.

کاتولیک

در زبان انگلیسی جدید، اصطلاح «کاتولیک» به خصوص در محافل غیر دینی اغلب با «کاتولیک رمی» خلط می شود. چنین خلطی قابل درک است، ولی باید تمایز میان آنها حفظ شود. این تنها طرفداران کلیسای کاتولیک رمی نیستند که کاتولیک اند، همان طور که به هیچ وجه تنها الاهیات نویسندگان ارتدوکس شرقی ارتدوکس [= راست کیش] نیست. در واقع، بسیاری از کلیساهای پروتستان، بدون ذره ای اضطراب در استفاده از واژه «کاتولیک» در اعتقادنامه های خود واژه «جهان شمول»^۱ را، که کمتر بحث برانگیز است، به جای آن استفاده کردند. استدلال آنان چنین بوده است که این کلمه باور به «یک کلیسای مقدس، جهان شمول و رسولی» را وضوح بیشتری می بخشد.

اصطلاح «کاتولیک» از عبارت یونانی *kath' holou* (اشاره به کل) مشتق شده است. بعدها کلمات یونانی به کلمه لاتین *catholicus* راه یافت که معنای «جهان شمول یا عام» را به خود گرفت. این معنا در عبارت انگلیسی *catholic taste* (ذائقه همگانی) که به معنای «ذائقه فراگیر» و نه «ذائقه به چیزهای مربوط به کلیسای کاتولیک رمی» است، حفظ شده است. در نسخه های قدیمی تر کتاب مقدس به زبان انگلیسی، اغلب به برخی از نامه های موجود در عهد جدید (مانند رساله های یعقوب و یوحنا) با عنوان رساله های کاتولیک [= جامع] اشاره شده است؛ بدین معنا که این رساله ها خطاب به تمامی مسیحیان نگاشته شده است (بر خلاف رساله های پولس که مطابق با نیازها و شرایط کلیساهای جداگانه و معینی مانند کلیسای رم یا قرنت است).

در هیچ جایی از عهد جدید از عبارت «کاتولیک» برای اشاره به کلیسا به عنوان یک کل استفاده نشده است. عهد جدید برای اشاره به کلیساهای محلی و جوامع عبادی عبارت *ekklesia* را به کار می برد که چیزی فراتر از بازنمون یا تجسم یک مجموعه محلی را افاده می کند. اگرچه یک کلیسای خاص، نماد همه کلیسا نیست، ولی در کلیت آن سهم است. همین مفهوم «کلیت»، بعدها در اصطلاح «کاتولیک» گنجانده شد. این اصطلاح در قرن های

بعد در تلاش برای گنجاندن برداشت‌های اصلی عهد جدید در یک واژه واحد، رواج یافت. اولین کاربرد شناخته شده عبارت «کلیسای کاتولیک»، در نوشته‌های ایگناتیوس اهل انطاکیه که حدوداً در سال ۱۱۰ در رم به شهادت رسید، دیده می‌شود: «هر جا که عیسی مسیح حضور داشته باشد، کلیسای کاتولیک نیز حضور دارد». در نوشته‌های دیگری در قرن دوم، از این اصطلاح برای اشاره به وجود یک کلیسای جهانی به موازات جوامع عبادی محلی استفاده شده است.

پس از آنکه کنستانتین تغییر کیش داد، در معنای این عبارت تغییری اساسی رخ داد. در قرن چهارم، اصطلاح *ecclesia catholica* (کلیسای کاتولیک) معنای «کلیسای امپراتوری» به خود گرفت که به معنای تنها دین مشروع در امپراتوری روم بود. هر شکل عقیدتی دیگر، از جمله عقاید مسیحی که از جریان اصلی مسیحیت جدا شده بودند، نامشروع اعلام شد. با توسعه بیشتر کلیسا در این دوره، معنای اصطلاح «کاتولیک» بیش از گذشته توسعه یافت. با آغاز قرن پنجم، مسیحیت در سرتاسر سرزمین‌های اطراف مدیترانه عمیقاً تثبیت شده بود. در نتیجه چنین گسترشی، اصطلاح «کاتولیک» به «مشمول بر تمامی جهان» تفسیر شد.

بنابراین، با توجه به تحولات اولیه اصطلاح «کاتولیک»، این اصطلاح در رابطه با کلیسا سه مرحله معنایی را طی کرد:

۱. کلیسای جهانی و فراگیر که زیربنا و اساس کلیساهای جداگانه محلی است. واژه کاتولیک در این معنا، توصیفی و غیرجدلی است و به این واقعیت که کلیسای محلی نماینده کلیسای جهانی است اشاره دارد. در اینجا ارتباط متقابل روشنی میان مفاهیم «وحدت» و «شمول» وجود دارد.
۲. کلیسایی که در الاهیات خود راست‌کیش (ارتدوکس) است. این اصطلاح در اینجا لحنی تجویزی و جدلی به خود می‌گیرد. «کلیسای کاتولیک» در اینجا با «تفرقه» و «بدعت»^۱ که افراد به واسطه آنها، خود را خارج از حدود کلیسایی می‌دانند که به لحاظ اعتقادی راست‌کیش است، ناسازگار است.
۳. کلیسایی که در سرتاسر جهان گسترش می‌یابد. در مراحل نخستین کلیسای مسیحی، با توجه به ماهیت منطقه‌ای مسیحیت، این تفسیر از عبارت «کاتولیک»

تصور نکردنی بود. اما سرشت شدیداً تبشیری مسیحیت (که چنان که خواهیم دید با مفهوم «رسولی بودن»^۱ مرتبط است) به توسعه مسیحیت در سرتاسر دنیای متمدن مدیترانه انجامید. لذا این اصطلاح معنایی جغرافیایی به خود گرفت که در اصل از آن بی بهره بود.

شاید بتوان معنای بسط یافته واژه را بهتر در قرن چهارم میلادی و در نوشته‌های تعلیمی سیریل اورشلیمی یافت. او در نطق تعلیمی هجدهم خویش، تعدادی از معانی کلمه یونانی catholicus را باز می‌کند:

بنابراین کلیسا «کاتولیک» خوانده می‌شود، زیرا در سرتاسر جهان مسکون (oikoumene) از ابتدا تا انتها گسترش یافته است و نیز بدان سبب که این کلیسا در کلیت خود (katholicos) و بدون و نهادن هیچ چیز، تمامی آموزه‌هایی که مردم در مورد امور مرئی و غیر مرئی، چه در آسمان و چه در زمین، به آگاهی از آن نیازمندند، به آنان می‌آموزد. همچنین کلیسا به این دلیل «کاتولیک» خوانده می‌شود که تمام انسان‌ها، چه حاکم و چه رعیت، چه باسواد و چه بی‌سواد، را به انقیاد درمی‌آورد و همچنین علاج یا درمانی جامع (katholicos) برای هر نوع گناه فراهم می‌آورد.

در این متن به معانی زیر برای واژه «کاتولیک» دقت کنید:

۱. «گسترش در سرتاسر جهان مسکون»: در اینجا، سیریل به معنای جغرافیایی کلمه توجه دارد. بنابراین چنین برداشت می‌شود که مفهوم «تمامیت» یا «عمومیت» به کلیسا چنین حکم می‌کند که در هر ناحیه از جهان گسترش یابد.
۲. «بدون و نهادن چیزی»: سیریل در این عبارت تأکید می‌کند که «جامعیت» کلیسا اعلام و تبیین کامل ایمان مسیحی را در بر می‌گیرد. این جامعیت دعوتی است برای اطمینان از اینکه کلیت انجیل موعظه و تعلیم داده شده است.
۳. «تمام انسان‌ها»: سیریل در اینجا به نکته‌ای اشاره می‌کند که در اصل، جامعه‌شناختی است. انجیل و کلیسا به تمامی انسان‌ها بدون توجه به نژاد، جنسیت و موقعیت اجتماعی‌شان تعلق دارند. در اینجا می‌توانیم بازتاب آشکاری از این گفته مشهور پولس قدیس را بیابیم: «هیچ ممکن نیست که یهود باشد یا یونانی و نه غلام و نه آزاد و نه زن و نه مرد؛ زیرا همه شما در عیسی مسیح یک می‌باشید» (غلاطیان ۳: ۲۸).

۴. «درمانی جامع برای هر نوع گناه»: در اینجا، سیریل بیانی نجات‌شناسانه^۱ ارائه می‌دهد: انجیل و کلیسا که آن بشارت را اعلام می‌کنند، می‌توانند هر نیازی را تأمین کرده و هر درد و رنجی را رفع کنند. کلیسا می‌تواند برای هر گناهی پادزهری عرضه کند. همچنین توماس آکوینی در بحث از بخشی از اعتقادنامه رسولان که به آموزه کلیسا می‌پردازد، به روشنی معانی مختلف اصطلاح «کاتولیک» را توضیح می‌دهد. آکوینی در این تحلیل بر سه جنبه اساسی مفهوم «جامعیت» انگشت می‌نهد.

کلیسا کاتولیک است؛ یعنی عام و جهانی است؛ اولاً از نظر مکانی، زیرا بر خلاف آنچه دوناতিست می‌گویند، در سراسر جهان^۲ حضور دارد (بنگرید به رومیان، ۱: ۸): «که ایمان شما در تمام عالم شهرت یافته است»؛ (مرقس، ۱۶: ۱۵) «در تمام عالم بروید و جمیع خلایق را به انجیل موعظه کنید». در دوران باستان، خدا را تنها در یهودیه می‌شناختند، اما اکنون در سراسر جهان. از این گذشته، این کلیسا سه بخش دارد. یکی روی زمین، دیگری در آسمان و سومی در برزخ است. ثانیاً کلیسا با توجه به شرایط مردم، عام و جهانی است؛ زیرا هیچ‌کس، چه غلام و چه ارباب، چه مذکر و چه مؤنث، از آن طرد نمی‌شود. بنگرید به غلاطیان ۳: ۲۸: «دیگر نه مرد و نه زن». ثالثاً کلیسا از نظر زمانی عام و جهانی است؛ زیرا عده‌ای گفته‌اند که کلیسا باید بعد از مدت زمان معینی به پایان برسد. این سخن خطاست، زیرا این کلیسا از زمان هابیل آغاز شد و تا پایان دنیا باقی خواهد ماند. بنگرید به متی ۲۸: ۲۰ که می‌گوید: «و اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم». بعد از پایان یافتن زمان و انقضای عالم، کلیسا در آسمان ادامه خواهد یافت.

توجه کنید که در اینجا آکوینی چگونه درک خود از کاتولیک بودن را براساس کلیت و عمومیت جغرافیایی، انسان‌شناختی و گاه‌شناختی ارائه کرده است.

همان‌طور که پیش‌تر مشاهده کردیم، در زمان نهضت اصلاح دینی در مفهوم «کاتولیک بودن» نوعی بازنگری اساسی رخ داد. به نظر بسیاری از افراد، وحدت کلیسا و کاتولیک بودن آن همزمان با تجزیه کلیسای غربی اروپا در قرن شانزدهم میلادی از هم فروپاشید. نویسندگان پروتستان چنین استدلال می‌کردند که اساس مفهوم کاتولیک بودن نه در نهادهای کلیسا، بلکه در مسائل اعتقادی نهفته است. ونسان اهل لرنس،^۳ نویسنده قرن پنجم، مفهوم

1. soteriological

2. per totum mundum

3. Vincent of Lérins

کاتولیک بودن را بر اساس «آنچه در هر جا، همیشه و همه بدان باور دارند» تعریف کرد. اصلاح‌گران معتقد بودند که آنان به‌رغم جدایی از کلیسای قرون وسطا، همچنان کاتولیک باقی مانده‌اند؛ زیرا عناصر اساسی در عقاید مسیحی را که مورد تأیید همگان است، حفظ کرده‌اند. تداوم تاریخی یا سازمانی در مقایسه با پای‌بندی اعتقادی در درجه دوم از اهمیت قرار داشت. به این دلیل، جریان اصلی کلیساهای پروتستان بر این نکته پافشاری می‌کرد که آنان همزمان هم کاتولیک‌اند و هم اصلاح شده؛ به این معنا که در سطح تعالیم، با کلیسای رسولان همچنان همراه‌اند اما اعمال و عقایدی که در کتاب مقدس ریشه ندارد، کنار نهاده‌اند.

مفهوم «کاتولیک بودن» که در سال‌های اخیر و به‌خصوص در بحث‌های بعد از شورای دوم واتیکان بر سر اتحاد بین کلیساهای با قدیمی‌ترین معنای کلمه، یعنی همان معنای کلیت، مطابق است. کلیساهای محلی و فرقه‌های خاص تجلیات، بازنمون‌ها و نمایندگان یک کلیسای عام است. هانس کونگ در این باره می‌گوید:

بنابراین، کاتولیک بودن کلیسا عبارت است از مفهوم تمامیت که در هویت کلیسا ریشه دارد و به جهان‌شمول بودن آن منتهی می‌شود. از اینجا روشن می‌شود که یکی بودن و کاتولیک بودن لازم و ملزوم یکدیگر است. اگر کلیسا یکی است، باید عام و جهانی باشد؛ اگر عام است، باید یکی باشد. یگانگی و عمومیت (کاتولیک بودن) دو بعد در هم تنیده یک کلیسای واحد است.

همچنین بسیاری از متکلمان غربی در قرن بیستم به مفاهیمی در باب کاتولیک بودن که در کلیسای ارتدکس غالب بوده است، توجه روزافزونی داشته‌اند. این مسئله اغلب با استفاده از کلمه روسی sobornost بیان می‌شود که هیچ معادل دقیقی در زبان‌های دیگر ندارد. این اصطلاح در همان حال که به مفهوم کلی «جهان‌شمول بودن» اشاره دارد، اتحاد مؤمنان در جمع مشارکتی کلیسا را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد. این مفهوم که کامل‌ترین شکل آن در نوشته‌های سیرگئی بولگاکف^۱ و ای. اس. خمیاکف^۲ بسط یافته است، می‌کوشد تا هم بر تمایز جداگانه اعضای کلیسا و هم هماهنگی کلی زندگی جمعی آنان به انصاف رفتار کنند. این با مفهوم «شورایی بودن»^۳ ارتباط دارد (کلمه روسی sobor به معنای «یک شورا» یا «انجمن»

1. Sergei Bulgakov

2. A. S. Khomyakov

3. conciliarity

است). که بر اساس آن، زندگی کلیسا چنان اداره می‌شود که به جای آنکه مرجعیت در یک شخص واحدی چون پاپ منحصر شود، میان تمامی مؤمنان توزیع می‌شود.

رسولی

اصطلاح «رسولی»^۱ مانند اصطلاح «کاتولیک» در عهد جدید برای اشاره به کلیسا استفاده نشده است. این اصطلاح برخلاف «کاتولیک» تنها کاربردی مسیحی دارد و لذا در معرض خلط با مفاهیم غیر دینی (سکولار) که در مورد دیگر نشانه‌های کلیسا بدان اشاره شد، قرار ندارد. معنای اصلی اصطلاح «رسولی» ریشه گرفته از «رسولان» یا «دارای ارتباط مستقیم با رسولان» است. این نشانه یادآور این نکته است که کلیسا بر اساس گواهی و شهادت رسولان تأسیس شد.

واژه «رسول» نیازمند تبیین است. از موارد کاربرد آن در عهد جدید درمی‌یابیم که دارای دو معنای مرتبط است:

۱. کسی که مسیح به او مأموریت داده است و وظیفه تبلیغ بشارت‌های ملکوت را بر عهده او نهاده است.
۲. کسی که شاهد مسیح برخاسته از مردگان بود، یا مسیح خود را در آن شکل، بر او مکشوف کرده است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که اعتقادنامه‌های مسیحی به هنگامی که کلیسایی را «رسولی» اعلام می‌کردند، بر ریشه‌های تاریخی انجیل، استمرار کلیسا و مسیح از طریق رسولان منتخب او، و نیز تداوم رسالت انجیلی و تبشیری کلیسا تأکید می‌کنند.

مفهوم «رسولی بودن» از حدود سال ۱۸۷۰ تا آغاز جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ کانون بحث‌های فراوانی در محافل الاهیاتی انگلیسی بود. اچ. بی. سوئیت^۲ (۱۸۳۵-۱۹۱۷) در تعدادی از درس‌گفتارهای خود در سال تحصیلی ۱۹۱۳-۱۹۱۴ در دانشگاه کمبریج، به تشریح طرحی در باب نوعی کلیساشناسی مبتنی بر کتاب مقدس پرداخت که در آن از بحث‌های اولیه آباء در این باب استفاده زیادی شده بود. سوئیت که از سال ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۵ استاد انتصابی^۳ الاهیات در کمبریج بود، سه مضمون اساسی را توضیح داد که از نظر او،

1. apostolic

2. H. B. Swete

3. regius professor

مفهوم «رسولی بودن» مشتمل بر آن است: کلیسای کاتولیک از سه جهت رسولی است: رسولان آن را در جهان تأسیس کردند؛ به تعالیم آنان وابسته است؛ ادامهٔ رسالت رسولان است. سوئیت معتقد است که نکتهٔ اول را می‌توان در خود عهد جدید، به‌خصوص در تاریخ گسترش کلیسا، یافت که در کتاب اعمال رسولان ثبت شده است.

خداوند ما قبل از عروج، موعظه انجیل در یهودیه و سامره و بیشتر نقاط جهان را به عهد رسولان گذاشت. آن‌گونه که کتاب اعمال رسولان روایت می‌کند، این انجیلی کردن یهودیه و سامره به دست دوازده تن از رسولان و یاران آنان انجام گرفت؛ اما مأموریت‌های تشریری مسیحی در غرب، عمدتاً به دست دِیگران صورت گرفت؛ اما مأموریت پولس قدیس با تأیید کامل رسولان نخستین انجام شد و در واقع عبارت بود از به انجام رسانیدن بخشی از وظیفهٔ آنان که خود آنان صلاحیت پرداختن به آن را نداشتند. دوازده رسول با توافق و دوستی با پولس قدیس «احساس کردند که عملاً از طریق او در حال ادامهٔ بخشی از فعالیت‌های خود هستند که نمی‌توانستند آن را از ذهن خود پاک کنند». بنابراین، مسیحیت در میان اقوام غیر یهودی در نهایت به دست رسولان صورت گرفت، حتی اگر هیئت رسولان را در همان دوازده رسول عیسی منحصر بدانیم. کلیساهایی که پولس قدیس و هم‌قطارانش پایه‌گذاری کردند، شالوده‌هایش رسولی بود؛ نه تنها به این دلیل که پولس قدیس یکی از رسولان بود، بلکه به این دلیل که فعالیت او با همکاری رسولان نخستین انجام شد.

سوئیت بعد از اثبات این نکته که به لحاظ تاریخی رسولان آغازگر کلیسای مسیحی بودند، در ادامه مطلب می‌کوشد تا اثبات کند که تعالیم این کلیسا نیز به همان اندازه از رسولان منبعت بود:

در اعمال رسولان چنین آمده که اولین کسانی که به مسیحیت گرویدند، «در فراگیری تعلیم رسولان مواظبت می‌نمودند» (اعمال رسولان ۲: ۴۲). در تعالیم آنان و تعالیم پولس قدیس سنتی پدید آمد، یا بنا به گفتهٔ اسقفان، امانتی شکل گرفت که بسان یک «گنجینهٔ» جاودانه در کلیسا باقی ماند (رساله دوم تسالونیکیان ۲: ۱۵؛ ۶: ۳). و اساس آن با عنوان «قانون ایمان» شناخته می‌شد و در اعتقادنامه‌های اولیه ظهور پیدا کرد. این اعتقاد وجود داشت که این سنت منبعت از رسولان در همه کلیساهایی که مدعی‌اند که به دست رسولان پایه‌گذاری شد، به‌خصوص کلیسای رم که پولس و پطرس قدیس هر دو بنیانگذار آن بودند، حفظ خواهد شد. اما در واقع کلیسای کاتولیک در تمامی قسمت‌های جهان از یک ایمان برخوردار بود، که از رسول نشئت

گرفته بود. این سنت صرفاً شفاهی نبود؛ بلکه در نوشته‌های رسولان که در پایان قرن دوم به شکل عهد جدید یا «سند مسیحیت»^۱ جمع‌آوری شده بود، نیز تجسم یافته بود. گواهی و میراث کلیسای کاتولیک همان شهادت عصر رسولان به صورت نوشته یا نانوشته بود. این کلیسا تعالیم رسولان را تعالیم خود می‌دانست و قائل به شکل دیگری از حقیقت نبود.

سوئیت اکنون توجه خویش را به شکلی از تبشیر معطوف می‌کند که کلیسای مسیحی بدان می‌پرداخت. در اینجا نیز مطلبی که او ارائه کرد، تلفیقی از تأملات تاریخی و الاهیاتی است: خدمت کشیشی که به کلیسا محول شد، ریشه در فعالیت رسولان داشت:

کلیسای کاتولیک علاوه بر سنت منبعث از رسولان، از نوعی خدمت کشیشی رسولی نیز برخوردار بود. انتقال منظم مرجعیت کشیشی از رسولان، یکی از اصول برجسته در دوران نخست است. آیین‌های هفت‌گانه را تمام شاگردان مسیح برگزیدند، اما برای برگزیدگی‌شان، اختیار به دست رسولان بود و آنان اجازه دادند تا ایشان در مقام و منصب خویش قرار گیرند. در کلیساهای جدیدی که در میان امت‌ها تأسیس شد، زعمای کلیسا (مشایخ) به دست برناباس و شائول^۲ انتخاب می‌شدند. بعداً در آفسس^۳ و کرت^۴ در غیاب رسولان مراسم اعطای رتبه‌های اسقفان، کشیش‌ها و خادمان کلیسا (شماسان) به وسیله پولس قدیس به نمایندگان او تیموتاؤس و تیتوس، واگذار شد. خود تیموتاؤس عطای خدمت کشیشی را از طریق قرار گرفتن دست‌های پولس رسول بر خود، دریافت کرده بود (رساله دوم به تیموتاؤس، ۱: ۶). می‌توان گفت که بحث سوئیت درباره این موضوع، از روند کلی تأملات متأخر واتیکان در این مورد متأثر است. سه ملاکی را که او برای رسولی بودن کلیسا باز شناخته بود عبارت‌اند از:

۱. تأسیس شده در جهان به دست رسولان؛

۲. وابستگی به تعالیم رسولان؛

۳. در پیش گرفتن رشته خدمات کشیشی رسولی.

چنین اندیشه‌هایی به خصوص در کلیسای انگلستان (که این نظرات تا حدی به مجادلات مربوط به کلیساشناسی ناشی از جنبش آکسفورد در قرن نوزدهم میلادی، مرتبط بودند)

1. instrument

2. Saul

3. Ephesus

4. Crete

بسیار رایج بود؛ اما در کلیسای ملی انگلستان متوقف نماند و در گستره‌ای فراتر از آن پذیرفته شد.

اکنون پس از بررسی جنبه‌های تلقی مسیحی از کلیسا، به بخشی از الاهیات که با این بحث مرتبط است، می‌پردازیم: آیین‌های مقدس.

پرسش‌های فصل ۱۵

۱. خلاصه‌ای از مسائلی را که در مناقشات دوناتیست‌ها مطرح بود، بیان کنید.
۲. آگوستین اهل هیپو در نوشته‌هایش کلیسای مسیحی را چون بیمارستان دانست. چرا؟
۳. آموزه کلیسا اغلب «پاشنه آشیل» نهضت اصلاح دینی توصیف می‌شود. چرا؟
۴. «چگونه می‌توان در حالی که فرقه‌های مسیحی زیادی وجود دارد، از کلیسای واحد سخن گفت؟» جواب‌هایی را که می‌توان به این اعتراض ارائه کرد، تلخیص و ارزیابی کنید.
۵. «کلیسا چگونه در حالی که مملو از گناهکاران است می‌تواند مقدس باشد؟» چه جواب‌هایی می‌توان به این پرسش داد؟
۶. پیامدهای تأیید «رسولی بودن» کلیسا چیست؟

برای مطالعات بیشتر

برای آشنایی با برخی از متون مقدماتی برای این بخش بنگرید به:

1. Alistair E. McGrath, *The Christian Theology Reader*, 2nd edn (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), chapter 7.
2. P. D. L. Avis, "Ecclesiology," in A. E. McGrath, (ed.) the Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 43-721), 3991.
3. Carl E Braaten, *Mother Church: Ecclesiology and the Ecumenism*, (Minneapolis: Fortress press, 8991).
4. Yves M. J. Congar (1965), "The Church: The People of God", *Concilium*, 91-97, 1.
5. Gillian R. Evans, *The Church and the Churches: towards an Ecumenical Ecclesiology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 4991).

6. Philip J. Hefner, "The Church," in C. E. Braaten and R. W. Jenson, (eds.) *Christian Dogmatics*, 2 vols (Philadelphia: Fortress Press, 1994).
7. Michel J. Hims, *Ongoing Incarnation: Johann Adam Mohler and beginnings of Modern Ecclesiology*, (New York: Crossroad, 1991).
8. Peter Hodgson, "The Church" in P. Hodgson and R. King, (eds.) *Christian theology*, (Philadelphia: Fortress Press, 74-322), 1982.
9. Hans King, *The Church*, (London: Sheed & Ward, 1869).
10. Gordon W. Lathrop, *Holy People: a Liturgical Ecclesiology*, (Minneapolis: Fortress press, 1991).
11. Richard Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, (New York: Oxford University Press, 1991).
12. K. McNamara (ed.) *Vatican II: The Constitution on the Church, A Theological and Pastoral Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 1968).
13. Rgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: a Contribution to Messianic Ecclesiology*, (New York: Harper & Row, 1977).
14. Karl Frederick Morrison, *The two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969).
15. Jeremiah Newman, *Change and the Catholic Church: an Essay in Sociological Ecclesiology*, (Baltimore: Helicon, 1966).
16. London: Geoffrey Chapman, Colm O' Grady, *The Church in Catholic Theology: Dialogue with Karl Barth* (1969).
17. Martin Percy, *Power and the Church: Ecclesiology in an Age of Transition*, (London: Cassell, 1998).
18. G. H. M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson, Apostle of Unity: his Church Politics and Ecclesiology*, (Leiden: Brill, 1999).
19. Herwi Rikhof, *The Concept of Church: A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, (London: Sheed & Ward, 1981).

20. Edward Schillebeeckx, *The Church: The Human Story of God*, (New York: Crossroad, 1990).
21. Michael Schmaus, *Dogma 4: The Church: Its Origins and Structures*, (London: Sheed & Ward, 1972).
22. Dogma 5: The Church as Sacrament (London: Sheed & Ward, 1975).
23. Juan Luis Segundo, *The Community Called Church*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978).
24. George H. Tavard, *The Church Community of Salvation: an Ecumenical Christology*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993).
25. Jean M. Tillard, *Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992).
26. G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, (London, SPCK, 1950).
27. John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985).

آموزه آیین‌های مقدس

در فصل پیشین، مسائل مربوط به هویت کلیسای مسیحی را بررسی کردیم. اکنون برخی از مسائل مرتبط با آن را که آیین‌های مقدس در صدر آن است، از نظر می‌گذرانیم. مسائل مطرح در باب آیین‌های مقدس مانند آموزه کلیسا برای کسانی که برای ورود به خدمت کشیشی الاهیات را مطالعه می‌کنند، از اهمیت فراوانی برخوردار است. با این حال، این مسائل برای کسانی که الاهیات را بیشتر از منظر علمی مطالعه می‌کنند، جالب است.

چنان که به‌زودی روشن خواهد شد، با توجه به اختلاف کلیساهای مسیحی درباره ماهیت و تعداد آیین‌های مقدس، تعریف اصطلاح «آیین مقدس»^۱ بسیار دشوار است. به‌طور کلی می‌توان «آیین مقدس» را یک علامت یا رسم و آیین دانست که به نوعی لطف الاهی را به مؤمنان منتقل می‌کند. دیرپاترین مباحثات کلیسا در مورد هویت و کارکرد آیین‌های مقدس، در قرن شانزدهم میلادی رخ داد. به همین دلیل، در بحث درباره الاهیات آیین‌های مقدس، به مجادلات این دوره زمانی بسیار ارجاع داده خواهد شد. مجادلات دوناتیست‌ها (نگاه کنید به ص ۷۸۴-۷۸۷) نیز موجب شد که بر سر پاره‌ای از مسائل مهم بحث صورت گیرد. مناسب‌ترین راه برای پرداختن به مواد خام در بحث از آیین‌ها، آن است که مسائل طرح شده در مجادلات دوناتیستی و نهضت اصلاح طلبی را بررسی کنیم.

در تاریخ مسیحیت، عمده‌ترین مجادلات درباره آیین‌های مقدس، به قصد پاسخ به پرسش‌های زیر پدید آمد:

۱. آیین مقدس چیست؟
۲. چند آیین مقدس وجود دارد؟

۳. نام صحیح آیین مقدس که مسیحیان اصطلاحات مختلفی مانند «عشای ربانی»^۱، «مشارکت مقدس»^۲، «قربانی مقدس»^۳، «شام خداوند»^۴ و «شکستن نان»^۵ برای آن به کار برده‌اند، چیست؟

۴. مسیح به چه معنا در آیین عشای ربانی حاضر است؟ پاسخ دادن به پرسش سوم ممکن نیست! می‌توان یادآور شد که واژه «عشای ربانی» بیشتر معنایی کاتولیک و واژه «شام خداوند» بیشتر معنایی پروتستان دارند. در کتاب حاضر برای سهولت کار، از اصطلاح نیز eucharist استفاده شده است؛ زیرا که این اصطلاح شکل وصفی (eucharistic) دارد. آن دسته از خوانندگان کتاب که این اصطلاح را ناپذیرفتنی یا مشکل‌ساز می‌دانند، کاملاً آزادند که در جاهای مناسب از گزینه‌های دیگری استفاده کنند. [در این کتاب] هیچ کوششی برای توصیف این اصطلاح به عنوان اصطلاح صحیح و مجاز صورت نگرفته است.

تحولات اولیه در الاهیات مبتنی بر آیین‌های مقدس

عهد جدید از اصطلاح خاص sacrament استفاده نمی‌کند؛ اما به عوض، کلمه یونانی mysterion را می‌یابیم (که طبعاً ترجمه آن «راز»^۶ است) و به‌طور کلی برای اشاره به عمل نجات‌بخش خدا به کار می‌رود. این کلمه یونانی هیچ‌گاه برای اشاره به آنچه اکنون آیین مقدس می‌دانند (مثلاً تعمید)، به کار نرفته است. با این حال، از آنچه در مورد تاریخ کلیسای نخستین می‌دانیم، به‌وضوح می‌توان دریافت که از همان ابتدا، میان «راز» عمل نجات‌بخش خدا در مسیح و آیین‌های مقدس تعمید و عشای ربانی ارتباطی وجود داشته است.

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین پیشرفت‌های الاهیات مبتنی بر آیین‌های مقدس، در قرن‌های سوم و چهارم، در بخشی از شمال آفریقا رخ داد که تحت حاکمیت امپراتوری روم قرار داشت و به بهترین شکلی در نوشته‌های ترتولیان، کوپریانوس کارتاژی و آگوستین اهل هیپو قابل مشاهده است. جالب است بپرسیم که چرا این تحولات در این منطقه خاص رخ داد. یک عامل احتمالی آن است که کلیسا در این منطقه در معرض شرایط خاص و دشوار، از جمله جفا و شکنجه، قرار داشت (باید به خاطر داشت که سیری‌ین به دست مقامات روم به

1. the mass

3. the eucharist

5. the breaking of the bread

2. holy communion

4. the Lord's supper

6. mystery

شهادت رسید). و به سبب همین شرایط دشوار، نوعی حس وحدت و یکپارچگی در کلیسای شمال آفریقا پدید آمد. در نتیجه، کلیسای آفریقا به میزان قابل توجهی بر وحدت مؤمنان و ابزاری که به وسیله آن می‌توان این وحدت را حفظ کرد و یا بر آن افزود، تأکید کرد و آیین‌های مقدس یکی از ابعاد حیاتی این برنامه بود.

می‌توان سهم ترتولیان در شکل‌گیری الاهیات آیین‌های مقدس را در سه چیز خلاصه کرد:

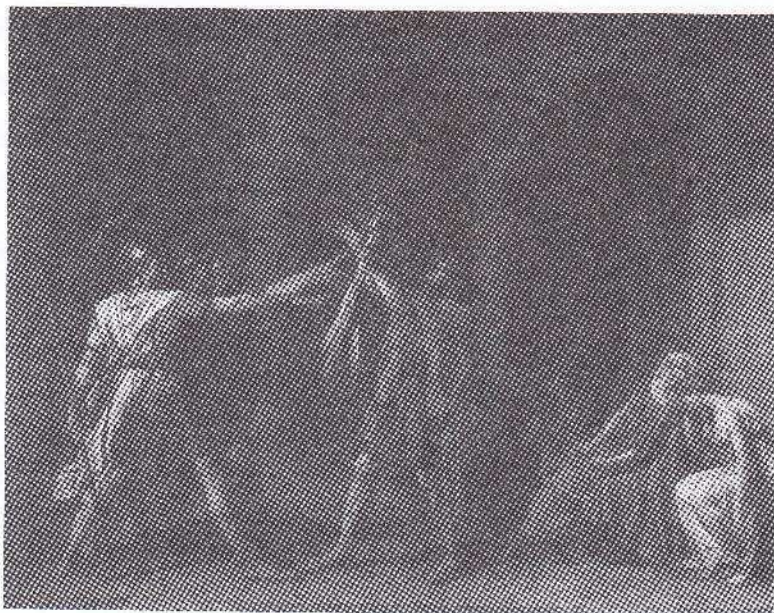
۱. استفاده از اصطلاح لاتین sacramentum (که ما اکنون با شکل انگلیسی آن sacrament آشنا هستیم)، برای ترجمه کلمه یونانی mysterion کاملاً محتمل است که او از قبل به واسطه ترجمه‌های لاتین عهد جدید، با این معادل لاتینی آشنایی داشت. اما همان‌طور که پیش‌تر مشاهده کردیم (ص ۴۷۷)، ترتولیان در ابداع کلمات جدید لاتین برای اصطلاحات یونانی الاهیات، مشهور بود و شاید که این واژه نیز ابداع خود او بوده باشد.

۲. استفاده از کلمه sacramentum به صورت جمع. عهد جدید به شکل مفرد از «یک راز» سخن گفته بود. چنان که اشاره شد، ترتولیان این کلمه را به sacramentum ترجمه کرد؛ اما او همچنین این اصطلاح را به صورت جمع نیز برای اشاره به یکایک آیین‌های مقدس که با این راز مرتبط بودند، به کار برد. بنابراین ترتولیان کلمه لاتین sacramentum به دو معنای متفاوت به کار برد که رابطه آشکاری با هم دارند: اول برای اشاره به راز نجات خدا و دوم برای اشاره به نمادها یا شعایر و آیین‌هایی که در حیات کلیسا، با این نجات مرتبط بود.

۳. بهره‌گیری الاهیاتی از تشابه میان آیین‌های مقدس و سوگندهای نظامی. ترتولیان می‌گفت که در زبان لاتین، کلمه sacramentum به معنای «سوگندی مقدس» است و به سوگند اجباری سربازان رومی برای وفاداری و سرسپاری اشاره دارد. او از این تشابه، برای توضیح اهمیت آیین‌های مقدس در خصوص تعهد و وفاداری مسیحیان به کلیسا استفاده کرد. چنان که خواهیم دید، این مضمون در الاهیات آیین‌های مقدس اولریش تسوینگلی، اصلاح‌گر سوئیسی، اهمیتی اساسی داشت (ص ۷۹۱).

الاهیات آیین‌های مقدس در گرماگرم مجادلات دوناتیست‌ها، بیش از پیش توسط آگوستین گسترش یافت (نگاه کنید به ص ۷۹۱-۷۹۲). یکی از مضامین اصلی تفکر او عبارت است از ارتباط بین نشانه و مدلول آن. از نظر آگوستین، جهان مشتمل بر نشانه‌های زیادی است که به

حقایق مختلفی اشاره دارد؛ به عنوان مثال دود نشانه آتش است و کلمات نشانه چیزی که بر آن دلالت می‌کنند. در عین حال، «نشانه‌های مقدسی» نیز هستند که ما را به خدا پیوند می‌دهند؛ زیرا آنها می‌توانند درگاه یا دروازه‌هایی جسمانی برای رسیدن به حقایق روحانی باشند. آگوستین برای توضیح این نکته، آیین‌های مقدس را به شکل‌های مختلفی تعریف کرد که شاید مشهورترین تعریف، «شکل‌های مشهود فیض نامشهود الاهی» باشد. با این حال، آگوستین تصریح می‌کند که آیین‌ها و شعائر تنها نشانه فیض نیستند؛ آنها به نوعی مدلول خود را برمی‌انگیزند یا آن را تقویت می‌کنند. به بیان دیگر، می‌توان گفت که تحولات بعدی در الاهیات آیین‌های مقدس مربوط به شکل ارتباط میان نشانه و مدلول آن بود.



تصویر ۱.۱۶. اثر ژاک لویی دیوید (Jacques-Louis David) به نام «سوگند هوراتی» (Horatii) که سوگند نظامی و مقدس سه پسر هوروس به حکومت روم را به تصویر می‌کشد. این نظریه سوگند مقدس (sacramentum) نقشی اساسی در تفکر مسیحیان به‌ویژه در کلیسای غرب ایفا می‌کرد، و بر پیمان مؤمنین با یکدیگر و خدا دلالت داشت.

می‌توان کندوکاو در این موضوع را با بررسی مسئله تعریف آیین مقدس آغاز کرد.

تعریف آیین مقدس

در فصل پیش به این نکته اشاره کردیم که در سده‌های نخستین، آموزه کلیسا از اهمیت چندانی برخوردار نبود. این مطلب تا حد زیادی در مورد آموزه آیین‌های مقدس نیز صادق

است. در قرن دوم میلادی در نوشته‌هایی مانند دیداخه^۱ و آثار ایرنئوس بحث‌هایی را می‌توان یافت که در مجموع ماهیتی آیینی دارند. تنها در آثار آگوستین بود که موضوعاتی مانند تعریف آیین مقدس به‌طور جدی مورد توجه قرار گرفت.

به‌طور کلی آگوستین را پایه‌گذار اصول کلی برای تعریف آیین‌های مقدس می‌دانند. این اصول عبارت‌اند از:

۱. آیین مقدس نشانه است. «نشانه‌ها هنگامی که برای امور الهی به کار می‌روند،

آیین‌های مقدس نامیده می‌شود».

۲. نشانه باید با مدلول و آنچه نشان آن است، نسبتی داشته باشد. «اگر آیین‌های

مقدس به مدلولات و آنچه بدان اشاره دارند، شباهت نداشته باشند، اصلاً آیین

مقدس نیستند».

با این حال، این تعریف‌ها همچنان غیر دقیق و ناکافی است. برای نمونه، آیا می‌توان نتیجه گرفت که هر چیزی که «نشانه‌ای از یک امر مقدس» دارد، باید آیین مقدس دانست؟ آگوستین در عمل چیزهایی را «آیین مقدس» می‌دانست که اکنون از آیین‌های مقدس به شمار نمی‌آید؛ مثلاً اعتقادنامه‌ها و دعای خداوند.^۲ با گذشت زمان، کم‌کم آشکار شد که تعریف آیین مقدس به «نشانه‌ای از یک امر مقدس» دقیق نیست. در اوایل قرون وسطا — یعنی دوره‌ای که در آن آیین‌ها و شعایر در صدر امور بود — ایضاح بیشتری صورت گرفت. در نیمه نخست قرن دوازدهم میلادی هیو اهل سنت ویکتور، الهی‌دان پاریسی، در تعریف آیین مقدس به شکل زیر تجدید نظر کرد:

چنین نیست که هر چه را که نشانه‌ای از یک امر مقدس است، بتوان آیین مقدس دانست (زیرا حروف متون مقدس یا تمثال‌ها و مجسمه‌ها، همگی «نشانه‌هایی از امور مقدس» است، اما نمی‌توان به این دلیل آنها را از جمله آیین‌های مقدس دانست). ... هر کس که خواهان تعریفی کامل‌تر و بهتر برای آیین‌های مقدس است، می‌تواند آن را این‌طور تعریف کند: «آیین مقدس، عنصری است جسمانی یا مادی در برابر حواس خارجی که حاکی از فیضی نامشهود و معنوی است به واسطه شباهت، و بنا به ماهیت مقتدرانه و تقدس‌بخشی که دارد».

بنابراین تعریف، آیین مقدس چهار عنصر اساسی دارد:

۱. عنصری «جسمانی یا مادی» مانند آب تعمید، نان و شراب آیین عشای ربانی، یا روغن تدهین (تدهین عبارت است از مالیدن روغن متبرک زیتون، بر بدن کسانی که به بیماری لاعلاجی مبتلا هستند).

۲. نوعی «شبهت» به مدلول، به طوری که بتواند از آن مدلول حکایت کند. بنابراین، شراب در آیین عشای ربانی «شبهتی» به خون مسیح دارد و موجب می‌شود که در سیاق آیین مقدس مبین آن خون باشد.

۳. اعتبار داشتن در دلالت بر آنچه نشان از آن است. به عبارت دیگر، باید دلیل خوبی برای اعتقاد به اینکه نشانه مورد نظر برای حکایت از حقیقت معنوی که بدان اشاره دارد، اعتبار و حجیت لازم داشته باشد، یک نمونه - در واقع نمونه اصلی - از «اعتبار» مورد نظر، آن است که خود عیسی مسیح آن را پایه‌گذاری کرده باشد.

۴. نوعی اثربخشی که آیین به واسطه آن می‌تواند موهبت‌هایی را که بدان دلالت دارد، به کسانی که در آن شرکت می‌کنند اعطا کند.

نکته چهارم از اهمیت خاصی برخوردار است. در الاهیات قرون وسطا، میان «آیین‌های مقدس عهد قدیم» (مانند ختان) و «آیین‌های مقدس عهد جدید» تمایز دقیقی ترسیم شده بود. از نظر نخستین الاهی‌دانان قرون وسطا، تمایز اساسی این دو آن است که آیین‌های مقدس در عهد قدیم تنها بر حقایق معنوی دلالت می‌کنند، در حالی که آیین‌های مقدس در عهد جدید مدلولات خود را تحقق می‌بخشند. بوناوتورا، نویسنده فرانسوی قرن سیزدهم میلادی، با استفاده از تمثیلی طبی، به این مطلب اشاره می‌کند:

در شریعت عتیق، نوعی مرهم وجود داشت، اما این مرهم‌ها نمادین بودند و شفا نمی‌دادند. بیماری‌گشونده بود، ولی استفاده از مرهم‌ها کاری سطحی بود... مرهم‌های واقعاً شفابخش باید هم تدهین معنوی کند و هم نیرویی حیات‌بخش باشد؛ تنها خداوند مسیح بود که این کار را انجام داد؛ زیرا... آیین‌های مقدس به سبب مرگ او، نیرویی حیات‌بخش در اختیار دارند.

با این حال، هنوز تعریف هیو اهل سنت و یکتوراز آیین‌های مقدس، رضایت‌بخش نیست. طبق نظر هیو، تجسد و کلیسا و مرگ نیز از «آیین‌های مقدس» است. باز هم نقص‌هایی [در این تعریف] وجود داشت. در آن زمان وجود هفت آیین مورد وفاق بود: تعمید، تأیید، عشای ربانی، توبه، ازدواج، دست‌گذاری و تدهین بیماران. اما بر اساس تعریف هیو، توبه

نمی‌توانست از جمله آیین‌ها باشد؛ زیرا هیچ عنصر مادی نداشت. بنابراین، عمل و نظر به‌طور جدی با یکدیگر مغایرت داشتند و حل این مشکل فوریت یافت.

پیتر لومبار آخرین جرح و تعدیل‌ها را در تعریف آیین مقدس ایجاد کرد. او با حذف یکی از عناصر حیاتی تعریف هیو، توانست مقام عمل و نظر را با یکدیگر هماهنگ کند. دستاورد پیتر عبارت بود از حذف «عنصر مادی یا فیزیکی» در تعریف، به شکل زیر:

آیین مقدس با چیزی که نشان از آن است، نوعی شباهت دارد؛ «زیرا اگر آیین‌های مقدس با آنچه آیین آن است، شباهت نداشته باشد، نامیدن آنها به آیین‌های مقدس صحیح نیست» (آگوستین) [...] چیزی را می‌توان به‌درستی آیین مقدس خواند که نشانه‌ای از فیض خدا و شکلی از فیض نامرئی باشد، به‌طوری که تصویر آن را همراه داشته باشد و علت آن باشد. بنابراین آیین‌های مقدس علاوه بر دلالت و نمایندگی، به منظور تقدیس نیز وضع شده‌اند. ... اموری که تنها برای تأمین غرض نمایندگی وضع شده‌اند، چیزی بیش از نشانه نیست، و آیین مقدس محسوب نمی‌شود، مانند قربانی‌های جسمانی و آیین‌ها و تشریفات شریعت عتیق که هیچ‌گاه نتوانست برگزارکنندگان آنها را عادل سازد.

این تعریف با هر یک از هفت آیینی که در بالا بدان اشاره شد، منطبق است و مواردی مانند تجسد و اعتقادنامه‌ها را شامل نمی‌شود. این تعریف در متن درسی پیتر به نام چهار کتاب جملات، ذکر شده بود و با توجه به رواج فراوان و اعتبار الاهیاتی آن، در الاهیات متأخر قرون وسطا کاربردی عام یافت و تا زمان نهضت اصلاح دینی تقریباً با مخالفتی روبه‌رو نشد.

نهضت اصلاح‌گرایی پروتستان جنبه‌هایی از تفکر مسیحی معاصر خود را به‌خصوص در ارتباط با برداشت‌های آن از کلیسا و آیین‌های مقدس به چالش کشید. لوثر در سال ۱۵۲۰ در رساله اصلاحی خویش به نام اسارت بابلی کلیسا، به‌طور اساسی از برداشت کلیسا از آیین‌های دینی انتقاد کرد. در حالی که کلیسای کاتولیک رم هفت آیین را به رسمیت می‌شناخت، لوثر در ابتدا سه آیین (تعمید، عشای ربانی و توبه) و اندکی بعد تنها دو آیین (تعمید و عشای ربانی) را پذیرفت. انتقال از دیدگاه اول به دیدگاه دوم در خود رساله اسارت بابلی کلیسا قابل مشاهده است و خوب است برای بررسی این تغییر و فهمیدن مبانی آن اندکی درنگ کنیم.

رساله لوثر در ابتدا به شکلی نیرومند اصلی را بیان می‌کند که بر اعتقادات قرون وسطا در مورد آیین‌های مقدس مهر بطلان می‌زند:

در ابتدا، باید هفت‌گانه بودن آیین‌های مقدس را انکار کنیم و در حال حاضر تنها به سه آیین قائل شویم: تعمید، توبه و نان. این هر سه به شکل ناگواری به اسارت دربار روم درآمده و کلیسا از همه آزادی‌هایش محروم شده است.

اما لوتر در انتهای آن کتاب به‌طور قابل توجهی بر اهمیت یک نشانه جسمانی و مرئی تأکید کرده است. لوتر در عبارت زیر به این تغییر مهم در دیدگاه‌های خود اشاره کرد:

اکنون به نظرم درست آن است که نام آیین مقدس را به آن دسته از وعده‌های خدا محدود کنیم که به همراهش نشانه است. بقیه آنها که با هیچ نشانه‌ای همراه نیست، تنها وعده است. بنابراین، با قاطعیت می‌توان گفت که در کلیسای خدا تنها دو آیین وجود دارد: تعمید و آیین نان و شراب. چراکه ما تنها در این دو، نشانه وضع شده خدا و وعده آمرزش گناهان را می‌یابیم.

بنابراین از نظر لوتر توبه دیگر جایگاهی در میان آیین‌های مقدس ندارد، زیرا دو ویژگی ضروری هر آیینی عبارت بود از:

۱. کلمه خدا؛

۲. نشانه‌ای آیینی و بیرونی (مانند آب در تعمید و نان و شراب در آیین عشای ربانی).
لذا تنها آیین‌های حقیقی در کلیسای عهد جدید، تعمید و عشای ربانی بود؛ توبه بدان سبب که هیچ نشانه خارجی نداشت، دیگر نمی‌توانست یک آیین مقدس به حساب آید.

تسوینگلی، اصلاح‌گر سوئیسی، درباره خود کلمه sacrament به‌طور جدی شک و تردید داشت. او معتقد بود که این اصطلاح در اصل به معنای «سوگند» است و در ابتدا تعمید و عشای ربانی (او آیین‌های پنج‌گانه کلیسای کاتولیک را رد می‌کرد) را نشانه‌هایی از وفاداری خدا به کلیسا و وعده پرفیض او برای آمرزش می‌دانست. بنابراین، او در سال ۱۵۲۳ چنین نوشت که کلمه sacrament را می‌توان برای اشاره به اموری به کار برد که «خدا با کلمه وضع کرده، بدان فرمان داده و آن را مقرر داشته، چنان که گویی خدا برای حصول این نتیجه سوگند یاد کرده است». اما بعدها تسوینگلی معتقد شد که آیین‌های مقدس نه نشانه وفاداری خدا به مؤمنان بلکه نشانه وفاداری در بیعت مؤمنان به کلیسا است. این نکته را در ص ۷۹۱-۷۹۲ بررسی خواهیم کرد.

شورای ترنت در واکنش به رویکرد پروتستان‌ها به آیین‌های مقدس، با دفاع از موضع پیتر لومبار چنین پاسخ داد:

اگر کسی بگوید که تمامی آیین‌های مقدس در شریعت جدید توسط عیسی مسیح خداوند ما وضع نشده یا اینکه تعداد آنها کمتر و یا بیشتر از هفت عدد، یعنی تعمید، تأیید، عشای ربانی، توبه، تدهین، دست‌گذاری و ازدواج است یا اینکه هر یک از این هفت مورد به‌درستی و یا فی حد ذاته یک آیین مقدس نیست، محکوم است.

این موضع اساسی از قرن شانزدهم میلادی به این سو به عنوان یکی از ویژگی‌های الاهیات کاتولیک رمی باقی مانده است.

مجادلهٔ دوناتیستی: اثربخشی آیین‌های مقدس

در فصل پیشین، به برخی از مسائل مورد بحث در مجادلات دوناتیست‌ها اشاره کردیم (ص ۷۳۴-۷۳۷). یکی از موضوعات اساسی که با مطالب فصل حاضر ارتباط مستقیم دارد، قداست و شایستگی کشیشی است که آیین‌های مقدس را اجرا می‌کند. از نظر دوناتیست‌ها فرد خائن (traditor) یعنی کشیش مسیحی که صلاحیت شخصی او به سبب همکاری با مقامات امپراتوری روم طی دوران آزارهای دیوکلتیان، بی اعتبار و لکه دار شده بود) نمی‌تواند آیین‌های مقدس را به جای آورد. آنان به همین ترتیب، معتقد بودند که تعمید، دست‌گذاری و عشای ربانی که به دست این کشیشان انجام شود، معتبر نیست.

این دیدگاه تا حدی بر اقتدار دینی سبیریین کارتاژی استوار بود. وی چنین گفته بود که در خارج از کلیسا هیچ آیین صحیحی وجود ندارد. لذا تعمید افراد بدعت‌گذار معتبر نبود؛ زیرا آنان ایمان کلیسا را نمی‌پذیرفتند و لذا در خارج از حدود آن قرار می‌گرفتند. دیدگاه سبیریین اگرچه منطقاً آسیب‌ناپذیر بود، وضعیتی که طی مجادلات دوناتیست‌ها پدید آمد، یعنی موقعیت کشیشانی که ایمانی درست و اصیل داشتند، اما رفتار شخصی آنها زیبندهٔ دعوتشان نبود، با دیدگاه او در تقابل بود. آیا کشیشانی که اعتقادات درستی داشتند، اما به لحاظ اخلاقی رفتاری ناشایست مرتکب شده بودند، حق اجرای آیین‌ها را داشتند؟ آیا چنین آیین‌های مقدسی بی اعتبار بودند؟

دوناتیست از مراد ظاهری سبیریین فراتر رفتند و چنین استدلال کردند که اعمال و فعالیت‌های کلیسایی را می‌توان با توجه به نقصان‌های ذهنی فرد اجراکنندهٔ آن نامعتبر دانست. آنان معتقد بودند که کسانی که به دست اسقفان یا کشیشان کاتولیکی که به جنبش

دوناتیست نبیوسته‌اند، تعمید یافته یا منصوب شده‌اند، باید دوباره به دست کشیشان دوناتیست تعمید یابند یا منصوب شوند. آیین‌های مقدس اعتبار خود را از ویژگی‌های شخصی مجری خود کسب می‌کند.

این دیدگاه در نامه‌ای که پتیلیان،^۱ اسقف دوناتیست سیرتا^۲ در سال ۴۰۲ برای آگوستین نوشت و در آن از دیدگاه‌های او درباره اخلاق کشیشی انتقاد کرد، قابل مشاهده است. پتیلیان کمی قبل از آن، نامه‌ای در میان کشیشان هوادار خود پخش کرده بود و در مورد ناپاکی اخلاقی و خطاهای عقیدتی کلیسای کاتولیک هشدار داده بود. پاسخ آگوستین در سال ۴۰۱ پتیلیان را بر آن داشت که نامه‌ای با تفصیل بیشتر در رد آگوستین بنویسد. پتیلیان در این نامه که آگوستین گزیده‌هایی از آن را نقل کرده، به طور کامل، تأکید دوناتیستی بر وابستگی آیین‌های مقدس به شایستگی اخلاقی مجریان آن را شرح می‌دهد. کلمات پتیلیان در متن آگوستین در داخل علامات نقل قول آورده شده است:

[پتیلیان] می‌گوید: «آنچه ما به دنبال آنیم این است که وجدان کسی که [آیین‌های مقدس] را به جای می‌آورد و قداست می‌بخشد، وجدان کسی را که آن را دریافت می‌کند، تطهیر کند؛ زیرا هر کس که آگاهانه ایمان را از بی‌ایمانی دریافت کند، آنچه دریافت می‌کند، گناهکاری است نه ایمان». او در ادامه می‌گوید: «چگونه شما این را می‌سنجید؟ زیرا هر چیزی منشأ و ریشه‌ای دارد؛ اگر آن چیزی را به عنوان رأس خود نداشته باشد، هیچ نیست. همچنین هیچ چیز نمی‌تواند به درستی تولدی دوباره بیابد، مگر آنکه دوباره از یک بذر خوب متولد شود».

آگوستین در پاسخ به این رویکرد، استدلال کرد که دوناتیسم بیش از حد بر ویژگی‌های عامل انسانی تأکید می‌ورزد و به فیض عیسی مسیح چندان اهمیت نمی‌دهد. دیدگاه او این بود که انسان‌های هبوط کرده نمی‌توانند در این مورد که چه کسی پاک یا ناپاک و چه کسی شایسته یا ناشایسته است داوری کنند. بر اساس این دیدگاه، که کاملاً با برداشت او از کلیسا به عنوان یک «گروه مختلط» از قدیسان و گناهکاران سازگار است، کارآیی یک آیین مقدس بر شایستگی‌های افرادی که آن را اجرا می‌کنند، استوار نیست؛ بلکه بر شایستگی‌های کسی استوار است که برای اولین بار آن را وضع کرد - یعنی عیسی مسیح. اعتبار آیین‌های مقدس از شایستگی‌های کسانی که آنها را اجرا می‌کنند، جداست.

آگوستین سپس این نکته را در یک سیاق مهم تعدیل می‌کند. او معتقد است که باید میان «تعمید» و «حق تعمید دادن» تمایز قائل شویم. درست است که تعمید حتی هنگامی که به دست مرتدان یا افراد تفرقه‌انگیز به جا آورده شود، معتبر است، اما این بدان معنا نیست که حق تعمید دادن به شکلی بی‌حساب در میان مردم توزیع شده باشد. حق تعمید دادن تنها در چارچوب کلیسا و بیش از همه برای کشیشانی محقق است که کلیسا آنان را برای ادای این کار انتخاب کرده و مجاز به انجام آیین‌های مقدس باشند. مسیح به رسولان اجازه داد تا آیین‌های مقدس را به جا آورند و رسولان و جانشینانشان، یعنی اسقفان، نیز این حق را به کشیشان کلیسای کاتولیک انتقال دادند.

مسئله الاهیاتی مطرح در اینجا، در ضمن دو شعار لاتین بیان شده که هر یک حاکی از برداشتی متفاوت از زمینه‌های اثربخشی آیین‌های مقدس است.

۱. آیین‌های مقدس به شکل *ex opere operantis* کارآمد و اثربخش است که معنای لغوی آن چنین است: «برحسب عمل کسی که آن را انجام می‌دهد». در اینجا کارآمدی آیین مقدس به ویژگی‌های شخصی کشیش بستگی دارد.

۲. آیین‌های مقدس به شکل *ex opere operato* کارآمد و اثربخش است که معنای لغوی آن چنین است: «برحسب کار انجام شده». در اینجا کارآمدی و تأثیر آیین‌های مقدس به فیض مسیح بستگی دارد که آیین‌های مقدس نماینده آن است و آن را منتقل می‌کند.

موضع دوناتیستی با برداشت *ex opere operantis* سازگار است و موضع آگوستین با برداشت *ex opere operato* در باب علّیت آیین‌های مقدس. دیدگاه دوم در کلیسای غربی به صورت معیار و قانون درآمد و در قرن شانزدهم میلادی، جریان اصلی در نهضت اصلاح دینی بدان قائل بود.

در اواخر قرن دوازدهم پاپ اینوسنت سوم به شدت از رویکرد *ex opere operato* درباره کارکرد آیین‌های مقدس دفاع کرد. از نظر او، شایستگی یا عدم شایستگی کشیش، کارکرد آیین عشای ربانی را تغییر نمی‌دهد. در نهایت، آیین‌های مقدس ریشه در کلمه خدا دارد که فراتر از ضعف‌ها یا نارسایی‌های انسانی است.

کشیش خوب کاری بیش از کشیش شرور انجام نمی‌دهد؛ زیرا آنچه صورت می‌گیرد، به واسطه کلمه آفریدگار است نه شایستگی کشیش. بنابراین، پستی و شریر بودن کشیش تأثیر آیین مقدس را خنثی نمی‌کند، همان‌طور که بیماری پزشک قدرت

دارویی را که تجویز کرده، از بین نمی‌برد. شاید «انجام فعل (opus operans)» پاک و طاهر نباشد، با این حال «فعل انجام شده (opus operantum)» همواره پاک و طاهر است.

جریان اصلی نویسندگان پروتستان در قرن شانزدهم رویکردی شبیه به این اتخاذ کرد. در «اصول سی و نه گانه کلیسای انگلستان» (۱۵۶۳) آشکارا به این نکته اشاره شده است: در مورد کسانی که آیین‌های مقدس را با ایمان و به شکلی صحیح دریافت می‌کنند، پستی و شریر بودن کشیش، تأثیر حکم مسیح را از بین نمی‌برد و موهبت‌های فیض خدا [نسبت به آنان] کاسته نمی‌شود. آیین‌های مقدس حتی اگر به دست افراد شریر اجرا شود، به خاطر کلمات و وعده مسیح مؤثر و کارآمد است.

کارکردهای چندگانه آیین‌های مقدس

در جریان تحول الاهیات مسیحی، برداشت‌هایی از نقش آیین‌های مقدس مطرح شده است. در ادامه سخن، چهار دیدگاه مهم‌تر درباره کارکرد آیین‌های مقدس را بررسی خواهیم کرد. تأکید بر این نکته لازم است که این دیدگاه‌ها با هم قابل جمع است. به عنوان مثال، این دیدگاه که آیین‌های مقدس فیض خدا را منتقل می‌کنند، با این دیدگاه که آیین‌های مقدس در مورد وعده‌های الاهی به مؤمنان اطمینان می‌بخشند، ناسازگار نیست. ما در بحث خود می‌کوشیم تا تعیین کنیم که کدام یک از کارکردها در برداشت صحیح از آیین‌های مقدس ضروری است. بسیاری از الاهی‌دانان رویکردهای کلی به آیین‌هایی را بسط دادند که با بسیاری از این درون‌مایه‌ها مطابقت دارد، حتی اگر در جایی که تأکید بر آن است که متفاوت باشند.

آیین‌های مقدس فیض را منتقل می‌کنند

پیش از این به این دیدگاه نویسندگان قرون وسطا اشاره کردیم که آیین‌های مقدس انتقال‌دهنده همان فیضی‌اند که نمایانگر آنند. نشانه‌هایی از این دیدگاه را می‌توان در قرن دوم میلادی مشاهده کرد. ایگناتیوس اهل انطاکیه اعلام کرد که آیین قربانی مقدس «داروی جاودانگی و نوش دارویی است که موجب می‌شود نمیریم، بلکه برای همیشه در عیسی مسیح حیات یابیم». نظریه او به روشنی این است که آیین عشای ربانی تنها نشان‌دهنده زندگی جاوید نیست، بلکه تقریباً مانند یک ابزار بر آن تأثیر می‌گذارد. بعدها، بسیاری از نویسندگان، به خصوص امبروز اهل میلان این نظریه را بسط دادند. امبروز، نویسنده قرن

چهارم میلادی، چنین استدلال کرد که به هنگام تعمید، روح القدس «بر حوضچه تعمید یا بر کسانی که قرار است تعمید یابند، فرود می آید و حقیقت تولد دوباره را در موردشان محقق می کند».

آگوستین در این مسئله تمایز مهمی قائل شد. او میان آیین مقدس و نیروی^۱ آیین مقدس فرق گذاشت. آیین مقدس تنها یک نشانه است، در حالی که دومی اثری را ایجاد می کند که این نشانه بدان اشاره دارد. روشن است که کارکرد اصلی آیین های مقدس، در تفکر آگوستین و جانشینان قرون وسطایی او، عبارت است از اعطای فیض به شکلی مؤثر و کارآمد. بر اساس استدلال نویسندگان قرون وسطا که با دانر اسکوت^۲ هم عقیده بودند، سخن گفتن از علیت آیین های مقدس برای فیض مطلقاً صحیح نیست. پتر آکویلا، نویسنده قرن چهاردهم میلادی، در این باب می نویسد:

از این سخن پتر لومبار که آیین های مقدس بر مدلول خود اثر می گذارند، نباید برداشت کرد که این به معنای دقیق کلمه دال بر علیت خود آیین های مقدس برای فیض است، بلکه این خدا است که در هنگام اجرای آیین های مقدس بر فیض تأثیر می گذارد.

بنابراین علیت آیین های مقدس به معنای پیش شرط ضروری^۳ است، نه علیت به معنای دقیق کلمه. این نظریه که لطف «ایجاد می شود» به معنای آن نیست که یک آیین به خودی خود و بدون ارجاع به فعل خدا لطف را پدید می آورد. الاهیات کاتولیک همواره تأکید کرده است که خدا در هر نظریه مشروع درباره علیت آیینی باید فاعل، علت فاعلی اولیه و علت غایی لطف باشد (اگر بخواهیم از مقولات کلاسیک علیت استفاده کنیم). اصلاح گران که از پافشاری آگوستین بر اثربخشی آیین های مقدس، به خصوص تعمید، برآشفته بودند، این دیدگاه ها را رد کردند. پتر مارتیر ورمیگلی^۴ نمونه ای از نویسندگان پروتستان قرن شانزدهم است که در این باب از آگوستین انتقاد می کند:

آگوستین چیزهای فراوانی را به تعمید نسبت داد و در این کار سخت دچار خطا شد. او این آیین را تنها نمادی ظاهری برای حیات مجدد نمی داند، بلکه معتقد است که ما در ضمن تعمید، حیات مجدد می یابیم، پذیرفته می شویم و در خانواده مسیح داخل می گردیم.

1. force (virtus)

2. Duns Scotus

3. causa sine qua non

4. Peter Martyr Vermigli

شورای ترنت بار دیگر تأیید کرد که آیین‌های مقدس دارای ماهیتی اثربخش است و از گرایش پروتستان‌ها (که در سخن ورمیگلی آشکار است) و آیین‌های مقدس را تنها نشانه و نه علل فیض می‌داند، انتقاد کرد.

هرکس که بگوید آیین‌های مقدس در شریعت جدید، فاقد فیضی است که نشانه آن است یا اینکه آنها فیض را به کسانی که مانعی بر سر راه آن ایجاد نمی‌کنند، منتقل نمی‌نماید (چنان که گویی این آیین‌های مقدس تنها نشانه‌های ظاهری فیض و عدالت است که از طریق ایمان دریافت می‌شود یا اینکه صرفاً نشانه‌هایی از اعتراف مسیحی است که به وسیله آن، مؤمنان در ساحتی انسانی از کافران متمایز می‌شوند)، محکوم باد.

شورای ترنت ترجیح می‌دهد که (به جای عبارت «ایجاد» فیض) از عبارت «اعطای^۱» فیض در آیین‌های مقدس سخن بگوید، و لذا اعتقاد به موضع اسکوتس را که در بالا بدان اشاره شد، جایز می‌داند.

آیین‌های مقدس ایمان را تقویت می‌کند

این برداشت از نقش آیین‌های مقدس در تاریخ مسیحیت سابقه داشت ولی در عصر اصلاحات دینی در قرن شانزدهم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد و این تا حدی بدان سبب است که متفکران برجسته پروتستان اهمیتی زیادی برای مفهوم اعتماد^۲ به مثابه ویژگی بسیار مهم ایمانِ آمرزش‌گر قائل بودند.

اولین نسل اصلاح‌گران آیین‌های مقدس را پاسخ خدا به ضعف انسان می‌دانستند. خدا با علم به اینکه دریافت وعده‌های او و پاسخ به آن برای ما دشوار است، نشانه‌های مشهود و ملموس لطف و فیض خود را مکمل کلام خویش قرار داده است. آیین‌های مقدس نمایانگر وعده‌های الهی است و اشیای موجود در دنیای روزمره واسطه انتقال آنها هستند. ملاشتون در کتاب احکامی درباره عشای ربانی^۳ (۱۵۲۱) تأکید کرد که آیین مقدس قبل از هر چیز عبارت است از وسیله‌ای برای جبران ضعف انسانی از طریق فیض خدا. ملاشتون در ضمن شصت و پنج حکم، رویکردی را که از نظر او به شکلی قابل اعتماد و مسئولانه جایگاه

1. confer

2. trust (fiducia)

3. *Propositions on the Mass*

آیین‌های مقدس در معنویت مسیحی را تعیین می‌کرد، عرضه نمود. «نشانه‌ها ابزارهایی هستند که به وسیله آنها می‌توان کلمه ایمان را به خاطر آورد و از آن اطمینان یافت». به گفته ملانشتون در یک جهان آرمانی، انسان‌ها می‌توانند تنها با تکیه بر «کلمه» به خدا اعتماد و توکل کنند. اما یکی از ضعف‌های سرشت انسان هبوط کرده نیاز او به نشانه‌هاست (ملانشتون هنگام اشاره به این مطلب از داستان جدعون در عهد عتیق کمک می‌گیرد). از نظر ملانشتون، آیین‌های مقدس نشانه‌اند: «آنچه را برخی افراد آیین‌های مقدس می‌نامند، ما نشانه — یا در صورت اصرار شما، نشانه‌های آیینی^۱ — می‌نامیم». این نشانه‌های آیینی، اعتماد ما به خدا را افزایش می‌دهد. «خدا برای کاهش این بی‌اعتمادی نهفته در قلب انسان، نشانه‌هایی به کلمه افزوده است». بنابراین، آیین‌های مقدس نشانه‌های فیض خداست که برای اطمینان و تقویت ایمان انسان هبوط کرده به وعده‌های فیض، اضافه شده است.

نشانه‌ها کسی را عادل و آمرزیده نمی‌کند؛ چنان که [پولس] رسول می‌گوید: «ختنه هیچ است» (اول قرن‌تین ۷: ۱۹) به همین ترتیب تعمید و شرکت در مراسم شام خداوند^۲ هیچ است؛ تمامی اینها شواهد و «نشانه‌هایی»^۳ از اراده خداست برای تو که در صورتی که وجدانت در مورد فیض یا خیرخواهی خدا تردید داشت، بدان اطمینان بخشد.... شناخت نشانه بسیار موجب سلامتی می‌شود و من چیزی بهتر از به کارگیری نشانه‌ها سراغ ندارم که بتواند وجدان را آرام و تقویت کند. آنچه را برخی «آیین‌های مقدس» نام می‌نهند، ما «نشانه» — و یا در صورت اصرار شما، «نشانه‌های آیینی» — می‌نامیم. ... باید کسانی را که این نشانه‌ها را با نمادها یا رمزهای نظامی مقایسه کرده‌اند ستود؛ زیرا تنها به وسیله این نشانه‌ها می‌توان کسانی را که وعده‌های الهی خطاب به آنان است شناخت.

لوتر نیز مطلب مشابهی بیان کرده است. وی نیز آیین‌های مقدس را «وعده‌هایی که نشانه‌هایی بدان منضم شده» یا «نشانه‌هایی که خدا آنها را تعیین کرده و وعده آمرزش گناهان» تعریف کرد. جالب است که لوتر برای تأکید بر ویژگی امنیت‌بخشی آیین عشاء ربانی از اصطلاح «نشانه»^۴ استفاده می‌کند. نان و شراب ما را از حقیقت وعده الهی برای آمرزش، اطمینانی دوباره می‌بخشد و پذیرش و سپس پای‌بندی مجدانه به آن را برای ما آسان می‌سازد.

1. sacramental signs

2. mensa domini

3. seals

4. pledge

در قرن بیستم میلادی با احیای الاهیات آیین‌های مقدس در کلیسای کاتولیک رم، دیدگاهی مشابه با دیدگاه فوق پدید آمد. احیای دل‌بستگی کاتولیک‌ها به الاهیات آیین‌های مقدس را می‌توان به فعالیت اودو کاسل،^۱ عالم بندیکتی آلمانی (۱۸۸۶-۱۹۴۸) که آثار خود را میانه دو جنگ جهانی تألیف کرد، نسبت داد. این دل‌بستگی را کسانی مانند ادوارد شیلیکس و کارل رانر تثبیت کرده و بسط دادند و در شورای دوم واتیکان به‌طور جدی بدان پرداخته شد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تعالیم شورا مربوط به برداشت آیینی از کلیساست، موضوعی که در جای دیگر به‌تفصیل آن را شرح دادیم (نگاه کنید به ص ۷۴۷-۷۴۹).

شورای دوم واتیکان از دو جهت بر اهمیت آیین‌های مقدس در رشد ایمان تأکید کرد که یکی تعهد شخصی بود و دیگری درک شایسته از ایمان مسیحی. الاهیات مسیحی همواره به تمایز میان عمل و محتوای ایمان مسیحی قائل بوده است. به‌طور سستی، برای بیان این تمایز از دو اصطلاح لاتین به شرح زیر استفاده شده است:

۱. اصطلاح *fides qua creditur* (که معنای لغوی آن «ایمانی که به واسطه آن به چیزی اعتقاد داریم») به فعل اعتماد و تصدیق، که در قلب باور مسیحی جای دارد، اشاره دارد.

۲. اصطلاح *fides quae creditur* (ایمانی که بدان باور داریم) که به محتوای خاص ایمان مسیحی اشاره دارد که اعتقادنامه‌ها، اعتراف‌نامه‌ها، آموزه‌ها و سایر بیانات ایمانی بیان شده است.

از نظر شورای دوم واتیکان، آیین‌های مقدس، به هر دو معنای *fides qua creditur* و *fides quae creditor* موجب تداوم ایمان و تقویت آن می‌شود.

[آیین‌های مقدس] چون نشانه‌اند، به ما تعلیم هم می‌دهند. آنها نه تنها ایمان را مفروض می‌گیرند، بلکه آن را به واسطه کلمات و اشیاء، تغذیه، تقویت و بیان می‌کنند و به همین دلیل است که «آیین‌های مقدس ایمان»^۲ نامیده می‌شوند. آنها فیض را نیز منتقل می‌کنند، اما علاوه بر خود فعل به جا آوردن آنها، به بهترین شکل موجب می‌شوند که مؤمنان این فیض را به سود خود دریافت کنند و به نحو شایسته‌ای به عبادت خدا، احسان و نیکوکاری بپردازند.

آیین‌های مقدس یکپارچگی و تعهد را در کلیسا افزایش می‌دهد

در دورهٔ آباء به‌خصوص زمانی که در نتیجهٔ شکنجه‌های دسیان و دیوکلتيان تفرقه‌هایی پدید آمد، وحدت کلیسا به یکی از دل‌مشغولی‌های مهم محسوب می‌شد. چنان که گفتیم (نگاه کنید به ص ۷۵۷)، سپیری بن اهل کارتاژ، بر موضوع یکپارچگی کلیسا تأکید بسیار کرد و از اعضای آن خواست که در چارچوب کلیسا هماهنگی بیشتری کسب کرده و بدان پای‌بند باشند. آگوستین این نکته را با تکیهٔ خاص بر آیین‌های مقدس مطرح کرد. برای ایجاد یکپارچگی در یک جامعه، نیاز به وجود اعمالی است که تمامی اعضای آن بتوانند مشترکاً آن را به جای آورند؛ عملی که هم نشانه‌ای برای این وحدت باشد و هم آن را افزایش دهد. «در هیچ دینی، چه حقیقی و چه ساختگی، مردم نمی‌توانند با هم متحد باقی بمانند مگر آنکه به واسطهٔ شرکت در برخی نشانه‌ها یا آیین‌های مقدس قابل مشاهده، گرد یکدیگر جمع شوند». نویسندگان قرون وسطا به این نکته توجه داشتند، اما در زمان نهضت اصلاح دینی و به‌خصوص در نوشته‌های اولریش تسوینگلی به شکل نیرومندتری بیان شد.

لوتر اصرار داشت که یکی از کارکردهای اساسی آیین‌های مقدس عبارت است از اطمینان‌بخشی به مؤمنان در این باره که آنان حقیقتاً اعضای بدن مسیح و وارثان ملکوت خدا هستند. او در سال ۱۵۱۹ این نکته را به تفصیل در رسالهٔ آیین متبرک بدن مقدس و حقیقی مسیح^۱ بسط داد و بر اطمینان روان‌شناختی که این آیین برای مؤمنان فراهم می‌کند، تأکید نمود:

دریافت این آیین در نان و شراب، چیزی غیر از دریافت نشانه‌ای مطمئن برای همراهی و اتحاد با مسیح و قدیسان نیست. درست مانند آن است که برای اطمینان یافتن اهالی شهر از اینکه واقعاً به شهری تعلق دارند یا عضوی از یک جامعه‌اند، به آنان علامت، سند و یا نشانه‌ای داده شود... بنابراین در این آیین از سوی خدا به ما علامتی اطمینان‌بخش داده می‌شود مبنی بر اینکه ما با مسیح و قدیسان متحدیم، در همه چیز با آنان مشترکیم و رنج و زندگی مسیح رنج و زندگی ماست.

این پافشاری بر آیین‌های مقدس به عنوان نشانه‌هایی از تعلق به جامعهٔ مسیحی، چنان که روشن خواهد شد، بیشتر یکی از مشخصه‌های تسوینگلی است تا لوتر؛ با این حال یکی از مؤلفه‌های مهم تفکر لوتر دربارهٔ آیین‌های مقدس نیز هست.

1. *Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ*

از نظر تسوینگلی، در گام نخست هدف آیین‌های مقدس این است که اثبات کند یک فرد به راستی عضو جامعه ایمانی است. تعمیم اعلان عمومی عضویت نوزاد در خانواده خداست. تسوینگلی معتقد بود که در عهد عتیق، نوزادان ذکور پس از گذشت چند روز از تولدشان، به نشانه عضویت در قوم اسرائیل، ختنه می‌شدند. ختان از جمله مناسکی بود که میثاق عهد عتیق آن را وضع کرده بود تا نشان دهد که کودک ختنه شده به جامعه عهد و پیمان با خدا تعلق دارد. کودک در جامعه‌ای که بدان تعلق داشت، متولد شده بود و ختان علامتی برای تعلق به این جامعه محسوب می‌شد.

بر پایه سنتی دیرپا در درون الاهیات مسیحی، تعمیم معادل مسیحی ختان دانسته می‌شد. تسوینگلی با بسط این نظریه، تعمیم در عهد جدید را معادل ختان در عهد عتیق دانست. از آنجا که این آیین هیچ درد و خونریزی ندارد، از ختان ملایم‌تر است و شمول آن هم به این دلیل که هم نوزادان پسر و هم نوزادان دختر را در بر می‌گیرد، بیشتر است. علاوه بر این تسوینگلی معتقد بود که تعمیم نشانه تعلق به جامعه کلیسا است. اما این واقعیت که کودک از عضویت خود آگاه نیست، اهمیتی ندارد؛ او عضو جامعه مسیحی است و تعمیم برهانی عام برای این عضویت است. تضاد رأی تسوینگلی با لوتر در این مسئله کاملاً واضح است.

به همین ترتیب، شرکت در آیین عشای ربانی اعلام عمومی و دائم وفاداری به کلیساست. تسوینگلی آیین عشای ربانی را با تمثیلی نظامی بیان می‌کند. این تمثیل از تجربه او به عنوان کشیش کنفدراسیون سوئیس، اخذ شده است:

اگر فردی بر لباس خود صلیبی سفید بدوزد، اعلام می‌کند که می‌خواهد عضو کنفدراسیون باشد. و اگر به زیارت نهنگلز برود و خدا را ستایش کند، به خاطر پیروزی عطا شده به پدرانمان او را شکر کند، به عضویت خود در کنفدراسیون خود شهادت می‌دهد. به همین ترتیب، هرکس نشانه تعمیم را دریافت کند، اعلام می‌کند که مصمم به شنیدن سخن خدا خطاب به اوست و نیز آموختن دستورهای الهی و زندگی بر طبق آن. هرکس که در جمع عبادت‌کنندگان، در مراسم یادبود یا در شام، خدا را شکر کند، به این واقعیت شهادت می‌دهد که در مرگ عیسی مسیح از اعماق قلبش شاد است و از او بدان سبب تشکر می‌کند.

این سخن به پیروزی سوئیس بر اتریش در سال ۱۳۸۸ در نزدیکی منطقه نهنگلز در ایالت گلاروس اشاره دارد. معمولاً این پیروزی را نقطه آغاز تشکیل فدراسیون سوئیس (یا

هلوتیا) می‌دانند و مردم سوئیس با زیارت محل نبرد در اولین پنج‌شنبه آوریل، یاد آن را گرامی می‌داشتند.

تسوینگلی در این تمثیل به دو نکته اشاره می‌کند. نخست آنکه سرباز سوئیسی به نشانه تعهد،^۱ صلیب سفیدی را بر تن می‌کند (که اکنون به پرچم ملی سوئیس اضافه شده است)، تا وفاداری خود را به کنفدراسیون برای همگان اثبات نماید. به همین سان، یک مسیحی در ابتدا از طریق تعمید و سپس با مشارکت در عشاء ربانی وفاداری خود به کلیسا را به همگان نشان می‌دهد. تعمید «ورود مشهود و مهر شدن به مهر مسیح» است.

دوم، حادثه تاریخی که کنفدراسیون را به وجود آورد، به نشانه وفاداری به کنفدراسیون گرامی داشته می‌شود. به همین ترتیب، یک مسیحی به عنوان نشانه تعهد به کلیسا، یاد حادثه تاریخی که کلیسای مسیحی را به وجود آورد (مرگ عیسی مسیح)، گرامی می‌دارد. بنابراین، آیین عشاء ربانی یادبود حادثه‌ای تاریخی است که به تأسیس کلیسای مسیحی انجامید و وفاداری فرد مؤمن به این کلیسا و اعضای آن را اثبات می‌کند. این مطلب با رویکرد «یادبودگرای» تسوینگلی در باب آیین عشاء ربانی متناسب است که بعداً بیشتر به آن خواهیم پرداخت (نگاه کنید به ص ۸۱۰).

آیین‌های مقدس به ما در باب وعده‌های الهی اطمینان می‌بخشند

این کارکرد هم به اصلاح‌گران نسبت داده شده که بر ایمان به عنوان وظیفه‌ای انسانی در برابر وعده‌های الهی، پافشاری خاصی داشتند. اصلاح‌گران عمیقاً از ضعف سرشت هبوط کرده آدمی آگاه بودند و می‌دانستند که این سرشت از بابت عشق و وفاداری خدا به او، احتیاج بسیار زیادی به کسب اطمینان دارد. لوتر مرگ مسیح را نشانه‌ای از قابل اعتماد بودن و ارزش زیاد فیض خدا می‌دانست. او این مطلب را با استفاده از مفهوم «وصیت» که به شکل «وصیت و عهد»^۲ درک می‌شود، بیان کرد. تأکید بر این نکته در اثر او به نام اسارت بابلی کلیسای مسیحی، که در سال ۱۵۲۰ به رشته تحریر درآمد، به اوج رسید.

بی‌شک، وصیت وعده‌ای است از سوی فردی که مرگ او نزدیک است که در آن میراثی تعیین شده و وارثان مشخص می‌شوند. بنابراین، لازمه یک وصیت نخست مرگ وصیت‌کننده است و دوم وعده میراث و تعیین وارثان ... مسیح هنگامی که

1. pflichtszeichen (sign of Commitment)

2. last will and testament

می‌گوید: «این است بدن من که برای شما داده می‌شود و این است خون من که برای شما ریخته می‌شود» (لوقا ۲۲: ۱۹-۲۰) بر مرگ گواهی می‌دهد، او هنگامی که می‌گوید «جهت آمرزش گناهان» (متی ۲۶: ۲۸) میراث را مشخص می‌کند و هنگامی که می‌گوید «برای شما» (لوقا ۲۲: ۱۹-۲۰؛ اول قرنتیان ۱۱: ۲۴)، و به جهت بسیاری» (متی ۲۶: ۲۸؛ مرقس ۱۴: ۲۴)، وارثان را مشخص می‌کند و مقصودش کسانی است که وعده وصیت‌کننده را می‌پذیرند و بدان باور دارند.

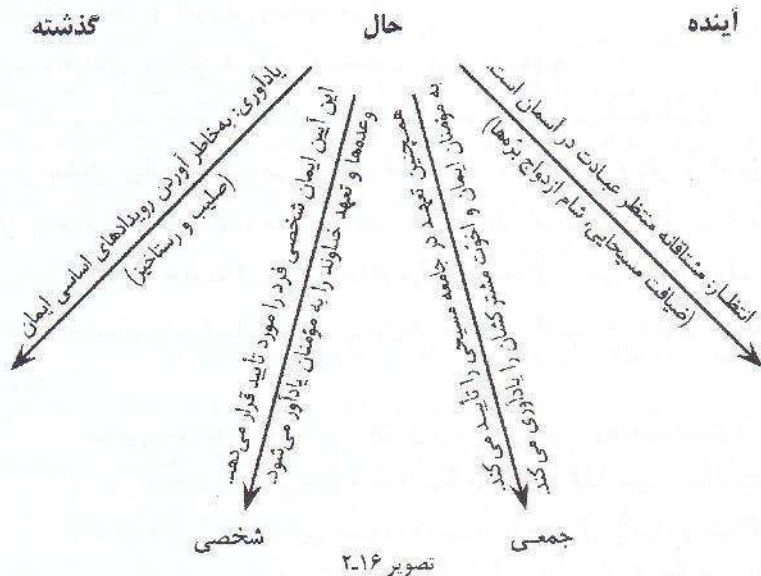
منظور لوتر در اینجا آن است که وصیت وعده‌هایی را در بر می‌گیرد که تنها بعد از مرگ وعده‌کننده عملی می‌شود. بنابراین، آیین عشاء ربانی بیانگر سه مسئله بسیار مهم است:

۱. وعده‌های فیض و آمرزش را تأیید می‌کند؛
 ۲. هویت افرادی را تعیین می‌کند که مخاطب این وعده‌ها هستند؛
 ۳. مرگ کسی را اعلام می‌کند که این وعده‌ها از سوی او صادر شده است.
- لذا آیین عشاء ربانی اعلام می‌کند که هم‌اکنون وعده‌های فیض و آمرزش مؤثر است. این «وعده خدا خطاب به ما برای آمرزش گناهان است که به وسیله مرگ پسر خدا تأیید شده است». جامعه ایمانی با اعلام مرگ مسیح، تأیید می‌کند که وعده آمرزش و زندگی ابدی هم‌اینک برای کسانی که ایمان دارند، اثربخش است. خود لوتر هم به این نکته اشاره کرده است:

شما می‌بینید که آنچه ما آیین عشاء ربانی می‌نامیم، وعده‌ای است که خدا برای آمرزش گناهان به ما می‌دهد و به وسیله مرگ پسر خدا تأیید شده است؛ زیرا فرق وعده و وصیت تنها در این است که وصیت تنها مشتمل بر مرگ وصیت‌کننده است. وصیت‌کننده کسی است که وعده‌ای می‌دهد و در آستانه مرگ قرار دارد، اما کسی که وعده می‌دهد وصیت‌کننده‌ای است که در آستانه مرگ قرار ندارد. تمامی وعده‌های خدا از آغاز جهان، بر این وصیت مسیح اشاره داشته است. در واقع، تمامی ارزش‌های آن وعده‌های باستانی، از این وعده جدید که در مسیح آشکار شد، ناشی شده است... حال که خدا وصیت کرد، مردن او ضروری بود. اما خدا نمی‌توانست بدون اینکه تبدیل به انسان شود بمیرد. بنابراین، تجسد و مرگ مسیح را باید در این کلمه بسیار غنی، یعنی «وصیت» درک کرد.

یک نمونه پیچیده: کارکردهای آیین عشای ربانی

ما در این بخش کارکردهای فراوان آیین‌های مقدس را مورد تأکید قرار دادیم. در اینجا خوب است که این بخش را با بررسی کارکردهای متعدد عشای ربانی در تفکر مسیحی به پایان ببریم؛ زیرا این آیین برخی از موضوعاتی را که تاکنون در بحث‌های ما بسط یافته‌اند، شامل می‌شود. آیین عشای ربانی، اجتماع مقدس یا شام خدا عملی است که در زمان حال انجام می‌شود و ابعادی در گذشته و آینده دارد. این ابعاد را می‌توان در تصویر شماره ۲-۱۶ مشاهده کرد. ما در ادامه این ابعاد را به تفصیل مورد بررسی قرار خواهیم داد.



یادآوری: نگاه به عقب

نخست آنکه آیین عشای ربانی مسیحیان را دعوت می‌کند که بار دیگر به گذشته بنگرند و در مجموع اعمال نجات‌بخش خدا و بالاتر از همه صلیب و رستاخیز مسیح را به خاطر آنان می‌آورد. در عهد عتیق اصل کلی یادآوری فعالیت‌های نجات‌بخش خدا کاملاً تأیید شده است. به عنوان مثال بسیاری از مزامیر (مانند مزمور ۱۳۶) قوم اسرائیل را دعوت می‌کنند که افعال گذشته خدا در نجات آنها از مصر و رساندن آنها به سرزمین موعود را به یاد داشته

باشند. مسئله اصلی ساده است: خدا در گذشته با وفاداری عمل کرده است و به همین خاطر در زمان حال و آینده نیز می‌توان بر او تکیه و اعتماد کرد.

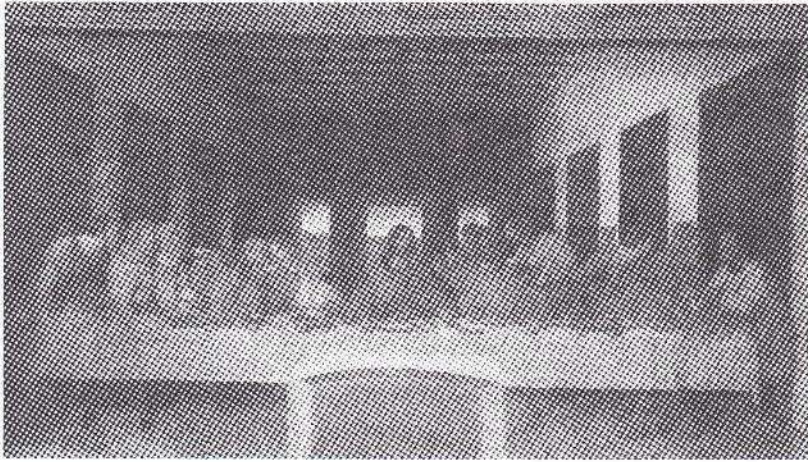
یادآوری گذشته همچنین بر تداوم میان کلیسا و قوم اسرائیل یعنی عهدهای عتیق و جدید، تأکید می‌کند. همواره گفته شده که عشای ربانی را می‌توان معادل مسیحی عید فصح - جشن سالانه بزرگ یهودی برای گرامیداشت خروج از مصر - دانست (اگرچه این تمثیل چندان دقیق نیست). جشن عید فصح با یک وعده غذایی برگزار می‌شد. براساس اناجیل همنوا، «شام آخر» نوعی وعده غذایی مربوط به عید فصح بود. طبق این اناجیل عیسی از پیروانش خواست که میان نجات قوم اسرائیل از مصر و نجات بسیار عظیم‌تری که وقوع آن نزدیک است، ارتباط برقرار کنند. عناصر اصلی آیین عشای ربانی نان و شراب هستند که بنا بر عقاید مسیحی یادآور خرد شدن بدن مسیح و ریختن خون او بر روی صلیب می‌باشند. این عناصر در شام آخر نقشی کلیدی بر عهده داشتند. لوقا آنچه را که در این واقعه روی داد، چنین روایت می‌کند (لوقا ۲۲: ۱۹-۲۰):

آنگاه عیسی نان را برگرفت و شکرگزارد و قسمت کرد و به آنان داد و گفت «این بدن من است که به شما داده می‌شود، این را به یاد من به جای آرید». او پس از شام نیز چنین کرد و گفت «این جام، عهد جدید است در خون من که از برای شما ریخته می‌شود».

بنابراین آیین عشای ربانی دعوتی است برای نگاه به عقب و به یاد آوردن تمام آنچه که خدا انجام داده است. این آیین فعالیت‌های عظیم نجات الاهی در گذشته را به خاطر می‌آورد، مانند نجات قوم اسرائیل از اسارت در مصر - اما بالاتر از همه یادبودی برای مرگ عیسی مسیح است که روایات کتاب مقدس از شام آخر را شامل می‌شود.

انتظار: نگاه به جلو

آیین عشای ربانی بعد از آنکه مسیحیان را در یادبود، دعوت به نگاه به عقب می‌کند، به آینده نیز اشاره می‌نماید و مسیحیان را دعوت می‌کند تا در انتظار اموری باشند که در آینده باید روی دهد. این موضوع عمیقاً در عهد جدید مطرح شده است. به عنوان مثال، روایت پولس از عشای ربانی به نحو خاصی به انتظار بازگشت مسیح در آینده اشاره می‌کند (اول قرنتیان ۱۱: ۲۳-۲۶).



تصویر ۳-۱۶. شام آخر، که لئوناردو داوینچی برای صومعه سانتا ماریا گرازیای میلان به تصویر کشید (۱۴۹۸).
وعده غذایی عید فصح را که در اناجیل توصیف شده، می توان روی میز دید.

زیرا من آنچه را از خداوند یافتم به شما رساندم، خداوند ما عیسی در آن شب که او را تسلیم کردند نان را برگرفت و بعد از شکرگزاری آن را قسمت کرد و گفت: «این بدن من است برای شما. برای یادبود من این کار را انجام دهید». همین طور، پس از شام، جام را برگرفت و گفت: «این جام، عهد جدید است در خون من؛ هر بار که از آن می نوشید این کار را به یاد من کنید؛ زیرا هر بار که این نان را بخورید و از این جام بنوشید مرگ خداوند را اعلام می کنید، تا آنگاه که او بیاید.

این انتظار بر یکی دیگر از موضوعات کتاب مقدس نیز تأکید می کند — امید به اورشلیم جدید. تصویر اورشلیم جدید که در کتاب مکاشفه، آخرین کتاب از کتاب مقدس مسیحی، ارائه شده از «شام ازدواج بزرگ» سخن می گوید (مکاشفه ۱۹: ۹) این مطلب به عیسی مسیح اشاره دارد، به عنوان «بزرگ خدا که گناه را از جهان دور می سازد» (یوحنا ۱: ۲۹). آیین عشای ربانی به عنوان نمونه فعلی این رویداد آینده از اهمیت برخوردار است. به همین دلیل شورای دوم واتیکان آیین عشای ربانی را «نمونه ای از ضیافت آسمانی» می داند. این نکته با وضوح خاصی توسط تنودور اهل موصیصی^۱ (۳۵۰-۴۲۸) که عضو مکتب تفسیری انطاکیه بود، بیان شده است. تنودور معتقد بود که عشای ربانی به ما اجازه می دهد که به تماشای حقایق آسمان بنشینیم و در انتظار حضور خود در آنجا باشیم.

1. Theodore of Mopsuestia

هرگاه که آیین این قربانی حیرت‌انگیز که تصویری واضح از حقایق آسمانی است، به جای آورده می‌شود، ما باید خود را در آسمان تصور کنیم [...] ایمان ما را قادر می‌سازد که در ذهن خود تصویر آن حقایق آسمانی را ترسیم نماییم و به خود یادآور شویم که همان مسیحی که اکنون در آسمان است، تحت این نمادها نیز حضور دارد. بنابراین هنگامی که ایمان چشمان ما را قادر می‌سازد که درباره رویدادهای کنونی تأمل کنیم، آنگاه خواهیم توانست که مرگ، رستاخیز و عروج او را که قبلاً به خاطر ما روی داده است، ببینیم.

تأیید ایمان فردی

ما قبلاً (ص ۷۸۹) دیدیم که آیین‌ها مقدس مؤید ایمان فعلی مؤمنان هستند. این روند تأیید از طریق ذهن و تخیل روی می‌دهد. مؤمنی که در زمان حال قرار دارد، می‌تواند درباره آنچه که خدا قبلاً انجام داده تأمل کند، منتظر اموری باشد که خدا در آینده انجام خواهد داد و در نتیجه ایمان خود را تعمیق ببخشد و به خدا اعتماد کند.

تأیید تعلق جمعی

همان‌طور که قبلاً (ص ۷۸۸) اشاره شد، آیین‌های مقدس می‌توانند باعث تقویت تعهد و حمایت متقابل اعضای جامعه مسیحی شوند. این نکته به نوعی می‌تواند معنای اصلی کلمه sacramentum - یعنی سوگند وفاداری و سرسپاری - باشد.

مطلبی که درک آن از اهمیت برخوردار است آن است که هریک از الاهی‌دانان نکات متفاوتی را مورد تأکید قرار می‌دهند. برخی مایلند آیین عشای ربانی را یادبود فعالیت خدا در گذشته بدانند. دیگران بر قابلیت آن برای افزایش وحدت و تعهد در کلیسا تأکید می‌کنند. با این حال تمام این عناصر در این آیین حضور دارند؛ سؤال اینجاست که کدام یک از این عناصر باید بیشتر مورد تأکید قرار گیرد. خواننده کتاب متوجه این نکته شده است که ما در مطالعه جوانب چهارگانه فوق، به بررسی جنبه‌ای از آیین عشای ربانی که احتمالاً جالب‌ترین جنبه آن است و بی‌شک در میان جوانب مختلف این آیین، بحث‌انگیزتر از بقیه بوده، - یعنی حضور واقعی - پرداختیم. آیا عشای ربانی باعث حضور مسیح در میان مؤمنان می‌شود، و اگر پاسخ مثبت است این کار به چه معنا صورت می‌پذیرد؟ ما در ادامه بحث‌های صورت گرفته در باب این سؤال را بررسی خواهیم کرد.

آیین عشای ربانی: مسئله حضور واقعی

آیین‌های مقدس هیچ‌گاه برای مسیحیت تنها به لحاظ نظری اهمیت نداشته است؛ بلکه از دیرباز آیین‌های مقدس در زندگی و عبادت مسیحی از اهمیت اساسی برخوردار بوده است. این مسئله به‌خصوص در مورد آیین عشای ربانی صادق است. حتی براساس برخی از اشارات عهد جدید، مسیحیان اولیه از فرمان مسیح دایر بر به خاطر آوردن او در نان و شراب، (اول قرنتیان ۱۱: ۲۰-۷) اطاعت می‌کردند.

لذا توجه جدی به تبیین معنای این آیین در الاهیات، اجتناب‌ناپذیر و کاملاً بجا بود. هدف و دستاورد این آیین چه بود؟ نان و شراب در عشای ربانی با نان و شراب عادی چه فرقی داشت؟ گفته‌های عیسی مسیح در شام آخر در مورد نان، که در آیین عبادی کلیسا تکرار می‌شود، از اهمیت اساسی برخوردار بود.

اما کلمات «این است بدن من» (متی ۲۶: ۲۶) به چه معنا بود؟ کلمات قطعاً چنین القا می‌کرد که عیسی واقعاً در هنگام پاره کردن نان آیین عشای ربانی حاضر است؛ ایده‌ای که اغلب از آن با عنوان «حضور واقعی» یاد می‌شود. در این بخش به این مسئله خواهیم پرداخت. این مسئله نه تنها خود به خود قابل توجه است، بلکه به لحاظ اختلافاتی که از زمان نهضت اصلاح دینی به بعد در درون مسیحیت پدید آمد، اهمیت دارد.

یک شاهد بسیار مهم در مورد درک مسیحیان اولیه از نان و شراب، «سخنرانی‌های تعلیمی»^۱ سیریل اهل اورشلیم است. این سخنرانی‌های ۲۴ گانه برای تعلیم باورها و آداب و مناسک کلیسای مسیحی و تقریباً در سال ۳۵۰ میلادی برای کسانی که آماده می‌شدند تا مراسم تعمید را به جای آورند، ایراد شد و در باب اندیشه‌های رایج در کلیسای اورشلیم در آن زمان از اهمیت خاصی برخوردار است. آشکار است که به اعتقاد سیریل، نان و شراب به نوعی به بدن و خون مسیح تبدیل می‌شود.

[عیسی مسیح] با اراده خود در یک آن آب را در قانا در جلیل به شراب تبدیل کرد. بنابراین، چرا نتوان باور کرد که او می‌تواند شراب را به خون تبدیل کند؟ ... لذا باید اطمینان کامل داشته باشیم که به‌راستی در بدن و خون مسیح شریک هستیم؛ زیرا بدن او در قالب نان، و خون او به شکل شراب، به شما داده می‌شود، به‌طوری که از طریق شریک شدن با بدن و خون مسیح، شما با او از یک بدن و یک خون هستید.

این موضوع که چگونه این تبدیل و دگرگونی صورت می‌پذیرد، بسیار مورد توجه نویسندگان دوره آباء بود. بسیاری از آنان، مانند یوحنا دمشقی الاهی‌دان بزرگ یونانی، که در اوایل قرن هشتم میلادی آثار خود را تألیف کرد، تنها با اعلام اینکه [حقیقت این تبدیل] یک راز است، خود را راضی کردند:

شما می‌پرسید که چگونه نان به بدن مسیح، و شراب و آب به خون او تبدیل می‌شود. من به شما خواهم گفت. روح القدس بر آنها قرار می‌گیرد و کارهایی می‌کند که فراتر از بیان و اندیشه انسانی است... برای شما همین قدر کافی است که بدانید این کار به دست روح القدس انجام می‌شود.

اما دیگران در این موضوع میل به نظرورزی بیشتری داشتند. این نظرورزی‌ها در طی قرن نهم میلادی به مشاجراتی اساسی درباره این موضوع انجامید که هم‌اینک بدان می‌پردازیم.

مشاجرات قرن نهم درباره حضور واقعی

دیرکوری^۱ در قرن نهم میلادی عرصه مناقشات الاهیاتی آتشی‌نی درباره آموزه تقدیر ازلی و ماهیت حضور واقعی بود.

در دو سوی این ستیز، دو راهب به نام‌های پاشازیوس رادبرتوس^۲ و راترامنوس^۳ بودند که هر دو در کوربی، دیرفرانسوی بزرگ این دوره، اقامت داشتند. آنان آثاری با عنوانی واحد، درباره بدن و خون مسیح تألیف کردند؛^۴ با این تفاوت که برداشت آنان از حضور واقعی بسیار متفاوت بود. رادبرتوس، که اثر وی حدود سال ۸۴۴ تکمیل شد، معتقد بود که نان و شراب واقعاً به بدن و خون مسیح تبدیل می‌شود؛ راترامنوس، که اثر وی اندکی بعد از کتاب فوق نوشته شد، نان و شراب را تنها نماد بدن و خون مسیح دانست.

رادبرتوس نتوانست دقیقاً درباره چگونگی تبدیل نان عادی به بدن مسیح تبیینی ارائه کند، اما او درباره واقعیت مادی و اهمیت معنوی این تحول اطمینان داشت:

همان روحی که انسانی به نام عیسی مسیح را بدون دخالت عامل انسانی در رحم [مریم] باکره آفرید، هر روز گوشت و خون مسیح را به وسیله قدرت نامرئی خود و از طریق تقدیس این آیین، می‌آفریند؛ اگرچه درک این واقعه در خارج به وسیله دیدن یا چشیدن ممکن نیست.

1. Corbie

2. Paschasius Radbertus

3. Ratramnus

4. *De Corpore et Sanguine Christe*

راترامنوس از این سخن قانع نشد و دیدگاه کاملاً متفاوتی در پیش گرفت. به باور وی، تفاوت نان عادی و نان متبرک در ادراک فرد مؤمن از آن دو است. نان متبرک همان نان است، اما فرد مؤمن در نتیجه تبرک آن قادر است که معنای معنوی و عمیق‌تر آن را درک کند. بنابراین، تحول در فرد مؤمن رخ می‌دهد و نه در نان.

نانی که به واسطه مقام کشیش به بدن مسیح تبدیل می‌شود، از نگاه بیرونی و ظاهری آدمیان چیزی است و در ذهن مؤمنان و از منظر درونی چیز دیگری است. نان در ظاهر همان شکل، رنگ و طعم قبلی را دارد، اما در درون چیزی متفاوت، چیزی بسیار باارزش‌تر و باشکوه‌تر آشکار می‌شود که آسمانی و بهشتی است؛ یعنی بدن مسیح. درک و دریافت این مسئله با حواس مادی امکان‌پذیر نیست و تنها بینش مؤمن آن را درک می‌کند.

در همین زمان، رویکرد سومی نیز مطرح شد. راهبی به نام کاندیدوس اهل فولدا،^۱ دیر مشهور آلمانی، چنین گفت که در عبارت «این است بدن من» (متی ۲۶: ۲۶) مقصود از «بدن مسیح» کلیسای مسیح است. هدف از آیین بدن و خون مسیح آن است که کلیسا را به عنوان بدن مسیح تغذیه کرده، کامل سازد.

این است بدنی که به شما داده شد. او این بدن را از توده‌های انسانی دریافت کرد، آن را با شورمندی خرد کرد و در حالی که آن را خرد کرده بود، بار دیگر آن را از مردگان برخیزاند... او آنچه را که از ما گرفت، الآن به ما بازگردانده است و شما باید آن را «بخورید»؛ یعنی شما باید بدن کلیسا را کامل کنید، به طوری که به نانی کامل تبدیل شود که مسیح سر آن است.

توضیحات قرون وسطایی درباره رابطه «علامت» و «آیین مقدس» در عشای ربانی
 بسط و گسترش آموزه آیین‌های مقدس در قرون وسطا موجب پدید آمدن برخی اصطلاحات فنی شد که ممکن است خوانندگان درک این اصطلاحات را دشوار بیابند. اگرچه به گمان بسیاری از افراد، راحت‌ترین راه آن است که آیین‌های مقدس را براساس تمایز میان «علامت» و «مذلول علامت» در نظر آوریم، اما الاهی‌دانان قرون وسطا از یک طبقه‌بندی سه‌گانه استفاده کردند که در اینجا خوب است به بحث درباره آن بپردازیم.

طی رنسانس الاهیاتی قرن دوازدهم میلادی، جنبه‌های مختلف آیین‌های مقدس با استفاده از یک تمایز سه‌گانه که بر نوشته‌های قدیس آگوستین مبتنی بود، تبیین می‌شد. الاهی‌دانان معتقد بودند که هنگام تأمل درباره‌ی عشای ربانی باید میان سه جنبه‌ی مختلف این آیین تمایز قائل شویم. متفکران مدرسی خود علامت آیینی را (*sacramentum tantum*) نتیجه‌ی متوسط حاصل از آیین ما (*res et sacramentum*) و نتیجه‌ی یا «میوه» نهایی آیین (*res tantum*) از یکدیگر تفکیک می‌کردند. در ادامه با استفاده از اصطلاحاتی که شما ممکن است در بحث‌های فنی‌تر با آن مواجه شوید، به مطالعه‌ی این تفکیک‌ها می‌پردازیم.

۱. خود علامت (*sacramentum* یا *sacramentum tantum*): این مورد به نان و شراب در آیین عشای ربانی اشاره دارد. درک این مفهوم از دو مفهوم دیگر آسان‌تر است. در اینجا ایده‌ی اساسی آن است که یک عنصر جسمانی (مانند نان) این قابلیت را دارد که بر چیزی فراتر از خود دلالت کند و آن را به وجود آورد.

۲. چیزی که هم یک حقیقت و هم یک علامت است (*res et sacramentum*): در مورد آیین عشای ربانی، این عبارت به نان و شراب اشاره دارد، که به عقیده‌ی مسیحیان تبدیل به بدن و خون مسیح می‌شوند. نان و شراب هر دو علامت که دانسته می‌شوند؛ اما یک حقیقت اضافه (کلمه‌ی لاتین خون *res* به معنای «چیز» است) نیز در اینجا حاضر است - بدن و مسیح - که پیش از این وجود نداشت.

۳. واقعیت آیینی (*res sacramenti* یا *res tantum*): این عبارت به فیض درونی و معنوی اشاره دارد که از آیین مقدس نتیجه می‌شود و در مورد آیین عشای ربانی، همان مشارکت فرد دریافت‌کننده در مرگ و رستاخیز مسیح و فوایدی است که این مشارکت به همراه می‌آورد. توجه به این نکته مهم است که این واقعیت آیینی باید از علامت صرف (نان و شراب) از یک‌سو و بدن و خون مسیح از سوی دیگر، متمایز شود. سؤالی که در اینجا مطرح است این نیست که «نان و شراب به چه چیز تبدیل می‌شوند؟»، بلکه این است که «بدن و خون مسیح برای کسانی که آنها را دریافت می‌کنند چه فوایدی را به همراه دارند؟».

ما برای آنکه این تمایز دشوار را دریابیم می‌توانیم به بررسی چگونگی عشای ربانی در قرون وسطا و جایگاه متغیر نان و شراب طی این رویداد بپردازیم. در ادامه متنی را از توماس آکوئینی در کتاب جامع الاهیات که این مفاهیم در آن شرح داده شده‌اند، با اندکی تغییر، نقل می‌کنیم.

۱. نان و شراب قبل از تقدیس (تبرک)، تنها علامت‌های بدن و خون هستند که سپس آنها به این دو تبدیل می‌شوند. بنابراین هر یک از آنها نوعی *sacramentum tantum* هستند یا یک علامت صرف.

۲. بعد از تقدیس، «اعراض» یا نمودهای خارجی نان و شراب همچنان علامت‌هایی برای جوهر بدن و خون مسیح هستند. با این حال بدن و خون که جوهر نان و شراب به آنها تبدیل شده است، واقعاً در زیر علامت‌های خارجی حضور دارند. اکنون نان و شراب دارای دو کارکرد هستند (*res et sacramentum*) نخست، در سطح اعراض و نمودهای خارجی، آنها به عنوان علامت خارجی بدن و خون مسیح عمل می‌کنند؛ و ثانیاً، در سطح «جوهر» یا هویت باطنی، آنها واقعاً بدن و خون مسیح هستند. بنابراین آنها هم به عنوان علامت آیینی و هم به عنوان حقیقت آیینی عمل می‌کنند. اما این همچنان با نتیجه نهایی یک آیین متفاوت است. هدف یک آیین این نیست که جسم مسیح را حاضر کند، بلکه هدف آن انتقال فیض خاصی است که از این حضور جسمانی نتیجه می‌شود. این همان *res tantum* است که ما اکنون به آن می‌پردازیم.

۳. برای درک مفهوم *res tantum* باید بررسییم که هدف از انجام آیین عشای ربانی چیست؟ از این آیین چه نتیجه‌ای می‌خواهیم بگیریم؟ تأثیر استفاده از نان و شراب به عنوان علامت آیینی و حقیقت آیینی چیست؟ این دو حقیقت برای کسانی که آنها را دریافت می‌کنند، چه تفاوتی ایجاد می‌نمایند؟ نتیجه آیین عشای ربانی اتحاد مؤمن با مسیح و وعده عزت و سربلندی در بهشت، در آینده، است. مسیح واقعاً و به درستی در آیین عشای ربانی حاضر است. اما حضور او به خودی خود یک هدف نیست بلکه مقصود از آن ایجاد تحوّل در فرد مؤمن است. کارکرد و نتیجه نهایی که از آیین عشای ربانی انتظار می‌رود، اتحاد اعضای کلیسا به عنوان بدن معنوی مسیح با مسیح به عنوان سر این بدن و نیز اتحاد آنها با یکدیگر و اطمینان دوباره نسبت به امید و عزت و سربلندی در بهشت است.

مشاجره درباره حضور واقعی، در بحث‌های الاهیاتی بعدی، به‌خصوص در قرون وسطا ادامه پیدا کرد و در زمان نهضت اصلاح دینی بار دیگر بحث‌انگیز شد و همچنان منازعه در باب آن در میان مسیحیان ادامه دارد. در ادامه به‌طور خلاصه سه موضع اصلی را که مسیحیت در دوران جدید با آن مواجه شده، بیان و تحول تاریخی آنها را بررسی می‌کنیم.

تبدل جوهری

قبلاً به این نکته اشاره کردیم که چگونه پاشاسیوس رادبرتوس تأکید کرده بود که نان و شراب در نتیجه تقدیس و تبرک آنها به بدن و خون مسیح تبدیل می‌شوند؛ او با این حال برای مفهوم پردازی این تبدل دشواری‌هایی را تجربه کرد. آموزه تبدل جوهری نشانگر تثبیت و بسط این دیدگاه است.

این آموزه به‌طور رسمی توسط شورای چهارم لاتران (۱۲۱۵) تعریف شد، که احتمالاً قبل از شورای ترنت در قرن شانزدهم میلادی، بزرگ‌ترین شورای کلیسا بود. اگرچه این شورا یک بحث صوری و مفصل را درباره روند تبدل جوهری مطرح نکرد، درباره ویژگی‌های اساسی آن جمله‌ای روشن را مطرح ساخت.

یک کلیسای جهانی برای مؤمنان وجود دارد که خارج از آن هیچ‌کس نمی‌تواند نجات یابد، که در آن کشیش همان قربانی، یعنی عیسی مسیح است که بدن و خون او به‌درستی در نوع نان و شراب مندرج است، چراکه جوهر نان به واسطه قدرت الهی تبدیل به بدن [transsubstantis pane in corpus] شراب تبدیل به خون می‌شود. اگرچه شورا در بحث‌های خود از زبان ارسطویی استفاده کرد — به اشاراتی که در باب «جوهر» و «نوع» شده است، توجه کنید — [بعدها] توماس آکوینی این آموزه را بر مبانی ارسطویی محکم‌تری استوار ساخت — به‌خصوص تمایز ارسطو میان «جوهر» و «عرض» — جوهر یک چیز، ماهیت ذاتی آن است در حالی که اعراض، نمودهای خارجی آن هستند (رنگ، شکل، بو و غیره). نظریه تبدل جوهری می‌پذیرد که اعراض نان و شراب (نمود خارجی آنها، یعنی مزه، بو و غیره) در زمان تبرک تغییر نمی‌کنند در حالی که جوهر آنها از نان و شراب به بدن و خون عیسی مسیح تبدیل می‌شود. آکوینی قاطعانه معتقد است که جوهر نان و شراب بعد از تقدیس و تبرک باقی نمی‌ماند؛ نمود ظاهری آنها ممکن است بدون تغییر بماند، اما هویت اصلی آنها به عنوان نان و شراب نابود می‌شود. این رویکرد به شدت توسط الهی‌دانان پروتستان، و به‌ویژه در زمان نهضت اصلاح دینی مورد انتقاد قرار گرفت، چراکه نظریات ارسطویی را وارد الاهیات مسیحی کرده بود. موضع خود لوثر بسیار بیشتر از آنچه که بسیاری می‌پندارند، به تبدل جوهری نزدیک بود. انتقاد اصلی او از این آموزه آن بود که بر مقولات فلسفی کافران (یعنی جوهر و اعراض) مبتنی است. اگر بخواهیم در اینجا به رویکرد خود لوثر اشاره کنیم — که عموماً (افرادی غیر از خود لوثر) آن را هم جوهری می‌نامند — می‌توان گفت که بر اساس این رویکرد، بدن و خون مسیح به همراه نان و

شراب و یا ذیل این دو داده می‌شوند. دیگر نویسندگان پروتستان، به‌خصوص هولدریش تسوینگلی، بسیار بیشتر از این مفهوم انتقاد می‌کردند. سرانجام در سال ۱۵۵۱ شورای ترنت در «حکم مقدس‌ترین آیین، یعنی آیین عشاء ربانی»، موضع ایجابی کلیسای کاتولیک رمی را در این باب ارائه کرد. تا آن زمان ترنت بدون ارائه یک موضع جایگزین و منسجم، تنها از اصلاح‌گران انتقاد کرده بود. این ناکارآمدی در شورای ترنت، برطرف شد. حکم با تأکید بر حضور ذاتی و واقعی مسیح آغاز می‌شود: «بعد از تقدیس (تبرک) نان و شراب، خداوند ما عیسی مسیح، حقیقتاً، واقعاً و ذاتاً در آیین عشاء ربانی و تحت نمود این اشیای مادی حضور می‌یابد». این شورا قاطعانه از آموزه و اصطلاح استحاله جوهری دفاع کرد. «در اثر تقدیس نان و شراب، جوهر این دو به ترتیب کاملاً به بدن و خون مسیح تبدیل می‌شود. کلیسای مقدس کاتولیک این تحول را به‌درستی استحاله جوهری می‌نامد».

بعد از شورای ترنت، مفهوم تبدل جوهری موضع قطعی کلیسای کاتولیک در باب این موضوع شناخته شد و تا دهه ۱۹۶۰ در درون کلیسای کاتولیک بحث جدی درباره آن صورت نگرفت. این آموزه بدون مشکل نبود. یکی از مشکلات این بود که چگونه می‌توان برای مفاهیم غیر شهودی آن توضیحی طبیعی یافت. یکی از جالب‌ترین دفاعیات از این آموزه توسط فیلسوف کاتولیک فرانسوی، رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، انجام گرفت. دکارت در نامه‌ای در سال ۱۶۴۵ دستگاه هاضمه انسان را تمثیلی طبیعی برای تبدل جوهری دانست. او چنین استدلال کرد که بدن انسان یک الگوی زنده برای این روند است. آیا روند طبیعی هاضمه، باعث تبدیل نان به بدن انسان نمی‌شود؟ هیچ نیازی به تبیین معجزه‌آمیز نیست. اگر تبدل جوهری در عشاء ربانی منوط به وقوع نوعی معجزه است، این بدان خاطر است که این تبدل، مستلزم همگون شدن نان و بدن مسیح بدون فعالیت‌های حیاتی بدن انسان است. این نکته جالب بود، اما در آن زمان از سوی مراجع کلیسا مورد استقبال قرار نگرفت.

تحول در دلالت و تحول در هدف

طی دهه ۱۹۶۰ - زمانی که در کلیسای کاتولیک یک بحران الاهیاتی به وجود آمد - برخی الاهی‌دانان کاتولیک مانند ادوارد شیلیکس به بررسی انتقادی نظریه تبدل جوهری پرداختند. در واکنش به نگرانی روزافزون درباره معقولیت مفهوم تبدل جوهری، دو راه برای تصور دوباره این مفهوم مطرح شد. هر یک از این دو راه در نظر طرفدارانش در عین اینکه

ویژگی‌های اساسی اعتقاد قدیمی‌تر را حفظ می‌کرد، به شکاکیت متافیزیکی دوره جدید نیز پاسخ می‌گفت. مفهوم تحول در هدف بیانگر این اندیشه است که تقدیس موجب تحول در هدف و یا مقصود نهایی نان و شراب می‌شود. مفهوم تحول در دلالت بیانگر این اندیشه است که تقدیس قبل از هر چیز موجب تغییر در معنای نان و شراب می‌شود. بنابراین تحول در هدف، به تغییر اساسی در هدف نان و شراب اشاره دارد (به عنوان مثال هدف تغذیه جسمانی تبدیل به هدف تغذیه معنوی می‌شود). تحول در دلالت به یک تغییر اساسی در مدلول نان و شراب، اشاره دارد (به عنوان مثال مدلول آنها از غذا به مسیح تبدیل می‌شود). هر دوی این مفاهیم بر این فرض استوارند که هویت نان و شراب را نمی‌توان از زمینه و یا کاربرد آن دو جدا کرد.

ایده‌های اصلی این دیدگاه را می‌توان در نوشته‌های تسوینگلی طی سال‌های ۱۵۲۰ تا ۱۵۳۰ یافت. چه چیز موجب تمایز نان مراسم عشای ربانی از نان‌های دیگر می‌شود؟ اگر بدن مسیح نیست، پس چیست؟ تسوینگلی به این سؤال با یک تمثیل پاسخ می‌دهد. او می‌گوید که حلقه یک ملکه را در نظر بگیرید. اکنون این حلقه را در دو سیاق متفاوت در نظر آورید. در سیاق نخست حلقه تنها وجود دارد. ممکن است که شما آن را در حالی تصور کنید که بر روی میز قرار گرفته است. این حلقه یادآور هیچ چیز نیست. حال تصور کنید که حلقه به یک سیاق جدید منتقل شود و به عنوان هدیه پادشاه، در انگشت ملکه‌ای قرار گیرد. هم‌اکنون از آنجا که حلقه متعلق به یک فرد است، خصوصیات او، مانند اقتدار، قدرت و ابهت را به یاد می‌آورد. هم‌اکنون ارزش آن بسیار بیش از طلائی است که از آن ساخته شده است. تداعی [ذهنی] این امور از طریق انتقال از سیاق اصلی به سیاق جدید پدید می‌آید حال آنکه خود حلقه همچنان بدون تغییر باقی می‌ماند.

به گفته تسوینگلی وضعیت نان در آیین عشای ربانی نیز به همین شکل است. ماهیت نان و حلقه تغییری نکرده، اما دلالت آنها به‌طور چشمگیری متحول شده است. دلالت‌ها - یعنی اموری که شی یادآور آنها است - می‌توانند بدون تحول در ذات شی، تغییر کنند. به گفته تسوینگلی دقیقاً همین روند را می‌توان در مورد نان و شراب مشاهده کرد. آنها در سیاق عادی روزانه، نان و شراب ساده هستند، و هیچ امر خاصی را تداعی نمی‌کنند. اما هنگامی که هر یک به زمینه و سیاق جدید منتقل می‌شوند، تداعی‌گر امور مهم و جدیدی می‌شوند. آنها هنگامی که در کانون [توجه] جامعه عبادت‌کننده قرار می‌گیرند، و هنگامی که داستان

آخرین شب زندگانی مسیح گفته می‌شود، به شکلی مؤثر، رویدادهای اساسی ایمان مسیحی را به یاد ما می‌آورند. این سیاق آنها است که به آنان چنین معنایی می‌بخشد و خودشان بدون تغییر باقی می‌مانند.

اما طی دهه ۱۹۶۰ استفاده از عبارات «تحول در دلالت» و «تحول در هدف» به‌طور گسترده‌ای آغاز شد. این کار به‌خصوص توسط گروهی از الاهی‌دانان کاتولیک رمی در بلژیک انجام شد که استفاده از زبان سنتی «استحالة جوهری» را آسان نمی‌یافتند. ادوارد شیلیکس در اثر مهم خود با عنوان عشای ربانی (۱۹۶۸) چنین استدلال کرد که چارچوب فلسفی ارسطو که استحالة جوهری بر آن مبتنی است، برای بسیاری از انسان‌های مدرن ایجاد مشکل می‌کند. به گفته او رویکردی جدید مورد نیاز است که ضمن حفظ بینش‌های اصلی شورای ترنت در الاهیات، این بینش‌ها را در قالب یک چارچوب فلسفی کهنه و آسیب‌پذیر، نریزد.

شیلیکس یادآور شد که بعد از جنگ جهانی دوم در محافل کاتولیک استفاده از تفاسیر وجودشناختی یا «جسمانی» آیین عشای ربانی، با خصوصیتی فزاینده مواجه شد و همزمان «توجهی دوباره به فعالیت آیینی نمادین» - یعنی درک این مسئله که «آیین‌های مقدس قبل از هر چیز، اعمالی نمادین هستند و بسان نشانه عمل می‌کنند» - به وجود آمد. به گفته شیلیکس، جی. دی. باسیوکی،^۱ نویسنده ایتالیایی در دهه ۱۹۵۰ به شکلی جدید جهت‌گیری این تفکر را تعیین کرد و برای توضیح رویکردی که در ذهن داشت، اصطلاحات «تحول در کارکرد»، «تحول در هدف» و «تحول در دلالت» را وضع نمود. شیلیکس بعد از اشاره به آثار برخی از نویسندگان مانند پیت شوننبرگ^۲ و لوچسیوس اسمیثس،^۳ به این شیوه تفکر، رویکرد خود در این مسئله را چنین بیان می‌کند:

در نهایت مسیح موهبتی، معطوف به مؤمنان است، نه نان و شراب. هدف از حضور واقعی، مؤمنان هستند، اما به واسطه و در موهبت نان و شراب. به عبارت دیگر، خداوند که خود را به شکل یک موهبت می‌بخشد، از این طریق به شکلی آیینی حضور دارد. در وعده غذایی یادبود، نان و شراب به موضوعی برای ایجاد یک معنای جدید تبدیل می‌شوند، معنایی که نه به وسیله انسان‌ها، بلکه به وسیله

1. Joseph de Baciocchi

2. Luchsius Smits

3. Luchsius Smits

خداوند زنده در کلیسا پدید آمده است و از طریق ایجاد آن نان و شراب تبدیل به نشانه‌ای برای حضور واقعی مسیح می‌شود که خود را به ما می‌بخشد. نکته مورد نظر شیلیکس آن بود که نمی‌توان خودسرانه در مورد معنای نان و شراب در عشای ربانی، به تفسیر پرداخت و یا تعبیری انسانی را بر آن تحمیل کرد. فهم این موضوع کار کلیسا است که از سوی مسیح اختیار انجام آن را یافته است. از نظر شیلیکس نیازی به طرح مفهوم تغییر جسمانی نان و شراب نیست. قصد مسیح آن نبود که مابعدالطبیعه عناصر مربوط به آیین عشای ربانی را دگرگون سازد، بلکه می‌خواست تضمین دهد که این عناصر بر حضور مستمر او در کلیسا به عنوان جامعه مؤمنان دلالت دارند.

ممکن است در یک چیز تحول اساسی رخ دهد، بدون اینکه ظاهر جسمانی یا زیست‌شناختی آن تغییر کند. به عنوان نمونه، معنای نان در روابط بین افراد، کاملاً با معنای آن در نزد فیزیک‌دانان و متخصصان مابعدالطبیعه متفاوت است. در حالی که نان به لحاظ جسمی تغییری نکرده، ممکن است دلالتی متفاوت با یک دلالت صرفاً زیست‌شناختی به خود بگیرد. لذا نان چیزی است متفاوت از آنچه که قبل از این بود، زیرا ارتباط خاص آن با انسان از عوامل تعیین‌کننده واقعیت آن است. شیلیکس شباهت‌های دیدگاه خود با نظرات تسوینگلی را مطرح نکرده است، اما به سختی می‌توان آن را نادیده گرفت.

کلیسای کاتولیک این تحولات را، به شرط آنکه در چارچوب برداشت سنتی از استحالة جوهری درک شوند، تأیید کرد. اگر نان و شراب طوری تغییر پیدا می‌کردند که مورد تأیید این آموزه سنتی باشد، نتیجه آن بود که هدف و دلالت نان و شراب نیز تغییر می‌کند. پاپ پل ششم در منشور پاپی خود، راز ایمان (*Mysterium Fidei*) (۱۹۶۵)، این مسئله را به شکل زیر بیان کرد:

بی‌شک نوع نان و شراب در نتیجه استحالة جوهری دلالت و غایتی جدید به خود می‌گیرد، چراکه نان و شراب دیگر نان و شراب عادی نیست، بلکه نشانه امری مقدس و غذایی معنوی است. با این حال این دلالت و این غایت جدید را دقیقاً به آن دلیل که حاوی یک «واقعیت» جدید است به خود می‌گیرد. چراکه آنچه اکنون تحت نوع پیش‌گفته قرار دارد (یعنی جوهر جدید عناصر) آنچه که قبلاً آنجا بود نیست، بلکه امری کاملاً متفاوت است... یعنی بدن و خون مسیح.

هم‌ذات بودن (تجوهر)^۱

این دیدگاه که به‌ویژه با نام مارتین لوتر همراه است، بر حضور همزمان نان و بدن مسیح اصرار می‌کند. بنابر این دیدگاه هیچ تغییر و تبدیل در جوهر به وجود نمی‌آید؛ جوهر نان و جوهر بدن مسیح با یکدیگر همراهند. دیدگاه لوتر آن بود که آموزه استحاله جوهری امری بی‌معنا و کوششی برای عقلانی کردن یک سرّ است.

از نظر لوتر، مسئله اساسی اصل حضور مسیح در آیین عشاء ربانی بود، نه نظریه‌ای خاص درباره چگونگی حضور او. او برای بیان دیدگاه خود تمثیلی را که از اریگن وام گرفته به کار می‌گیرد: اگر آهن در آتش قرار گیرد و داغ شود، می‌گدازد؛ در این آهن گداخته، هم آهن حضور دارد هم گرما. چرا به جای آنکه راز حضور مسیح در آیین عشاء ربانی را، با استفاده از باریک‌بینی‌های مدرسی، تبیین عقلانی کنیم، از تمثیل‌های ساده و روزمره‌ای مانند این استفاده نکنیم؟ آنچه واجب است، باور به آموزه استحاله جوهری نیست، بلکه باور به حضور واقعی مسیح در آیین عشاء ربانی است. این واقعیت از هر نظریه یا تبیینی که حقانیت حضور، طراحی آن را در پی داشته باشد، مهم‌تر است.

غیبت واقعی: مراسم یادبود^۲

به لحاظ مابعدالطبیعی ساده‌ترین برداشت از «حضور واقعی» بیشتر به دیدگاه‌های اصلاح‌گر سوئسی هولدریش تسوینگلی مربوط می‌شود. در نگاه او آیین عشاء ربانی (که او ترجیح می‌داد آن را «یادبود» بنامد)، «مراسم یادبود رنج کشیدن مسیح است، نه نوعی قربانی». به خاطر دلایلی که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت، تسوینگلی تأکید می‌کند که نمی‌توان عبارت «این بدن من است» را حمل بر معنای ظاهری و تحت‌اللفظی کرد. او به این ترتیب از هر اندیشه‌ای که قائل به «حضور واقعی مسیح» در آیین عشاء ربانی باشد، دست می‌کشد. یک مرد ممکن است در آغاز یک سفر طولانی حلقه خود را به همسرش بدهد تا هنگام سفر او را به یاد داشته باشد؛ به همین ترتیب مسیح در کلیسای خود نشانه‌ای بر جای می‌گذارد به‌طوری که اعضای کلیسا تا زمانی که او باشکوه و جلال بازگردد، او را به یاد داشته باشند.

اما درباره کلمات «این بدن من است» (متی ۲۶: ۲۶) که دیدگاه‌های سنتی کاتولیک در باب حضور واقعی بر آن مبتنی بود و لوثر در دفاع از حضور واقعی به آن تمسک بسته بود، چه می‌توان گفت؟ استدلال تسوینگلی این بود که «در کتاب مقدس متن‌های بی‌شماری وجود دارد که در آن کلمه «است» به معنای «دالالت دارد» است». بنابراین مسئله‌ای که باید به آن پرداخته شود این است که:

آیا سخنان مسیح در آیه ۲۶ انجیل متی، «این بدن من است»، را می‌توان به شکلی استعاری معنا کرد؟ قبلاً به اندازه کافی روشن شده که در این سیاق کلمه «است» را نمی‌توان با معنای تحت‌اللفظ آن اخذ کرد. بنابراین باید آن را استعاری یا مجازی بدانیم. در کلمات «این بدن من است»، کلمه «این» به معنای نان است و کلمه «بدن» به معنای بدنی است که به خاطر ما به کام مرگ فرستاده شد. بنابراین کلمه «است» نمی‌تواند معنایی تحت‌اللفظی داشته باشد، چرا که نان بدن نیست.

بدین ترتیب، تسوینگلی نظریه «تغییر دالالت» را مطرح می‌کند که در آن دالالت نان و شراب در نتیجه موقعیت آنها در آیین عشاء ربانی تغییر می‌کند. تغییر ذهنی است نه عینی و به دیدگاه عبادت‌کنندگان درباره نان و شراب مربوط می‌شود نه ماهیت واقعی آنها. بنابراین نان و شراب در غیاب مسیح، او را یادآور می‌شوند و بر این انتظار کلیسا که خداوند آن روزی باز خواهد گشت، تأکید می‌کنند. دقیقاً به این دلیل که مسیح در آیین عشاء ربانی حاضر نیست، هیچ مشکل مابعدالطبیعی درباره حضور او در این آیین وجود ندارد.

مناقشات درباره تعمید کودکان

دومین آیین مهمی که تقریباً عموم مسیحیان آن را به رسمیت شناخته‌اند، تعمید است. شاید مهم‌ترین مناقشه‌ای که بر سر این آیین درگرفت، مشروعیت یا عدم مشروعیت تعمید کودکان و در صورت مشروعیت آن توجیه الهیاتی این عمل باشد. امروزه روشن نیست که کلیسای نخستین کودکان را تعمید می‌داد یا خیر؟ در عهد جدید هیچ اشاره خاصی به تعمید کودکان وجود ندارد؛ اما به صراحت نیز منع نشده و می‌توان برخی از آیات آن را طوری تفسیر کرد که بر جواز این کار دالالت داشته باشد؛ به عنوان مثال اشاراتی که ناظر به تعمید تمام اهل خانواده است (که شاید کودکان را نیز در بر می‌گیرد، مانند اعمال رسولان ۱۶: ۱۵، ۳۳؛ اول قرنتیان، ۱: ۱۶). پولس تعمید را همتای معنوی ختان می‌داند (کولسیان ۲: ۱۱-۱۲). این گفته او به طور غیر مستقیم چنین القا می‌کند که تعمید در مورد کودکان نیز قابل اجرا است.

به نظر می‌رسد که سنت تعمید اطفالی که والدین آنها مسیحی اند - و معمولاً با عبارت paedobaptism به آن اشاره می‌شود - در پاسخ به برخی از فشارها پدید آمد. شاید مسیحیان مجبور شده باشند که برای کودکان مسیحی، سنتی مشابه سنت یهودی ختنه ابداع کنند. شاید دلیل کلی‌تری نیز وجود داشته و آن ضرورت‌های شبانی بوده است تا پدران و مادران مسیحی بتوانند تولد کودک را در خانواده‌ای مؤمن جشن گیرند. شاید بتوان گفت که تعمید کودکان تا حدی ریشه در پاسخ به این دغدغه داشته است. اما باید بر این نکته تأکید کرد که در مورد ریشه‌های تاریخی و علل اجتماعی یا الاهیاتی این عمل تردیدهای جدی وجود دارد.

می‌توان گفت که در حدود قرن دوم یا سوم میلادی، این سنت اگر نگوییم مرسوم بود، کاملاً عادی به حساب می‌آمد و بر یکی از مناقشه‌های الاهیاتی مهم، تأثیر زیادی گذاشت: مشاجرهٔ پلاگیوس. در قرن سوم میلادی، اریگن تعمید اطفال را سنتی فراگیر و جهانی دانست و با تکیه بر نیاز تمام انسان‌ها به فیض مسیح به توجیه آن پرداخت. استدلالی شبیه به این را بعدها آگوستین به کار برد: از اینکه مسیح نجات‌دهندهٔ همگان است، نتیجه می‌شود که همگان - از جمله کودکان - محتاج رهایی‌اند و تعمید حداقل تا حدی آن را فراهم می‌کند. ترتولیان با این سنت مخالف بود؛ استدلال او این بود که تعمید کودکان باید تا زمانی که بتوانند «مسیح را بشناسند» به تأخیر افتد.

در روزگار کنونی، کارل بارت، در مورد تعمید کودکان با منفی‌نگری به دقت و موشکافی دربارهٔ آن پرداخته است. او دست‌کم سه انتقاد عمده را متوجه این سنت می‌کند:

۱. این سنت هیچ پایه و اساسی در کتاب مقدس ندارد. بر اساس تمامی شواهد، تعمید کودکان بعد از زمان رسولان و نه در زمان خود عهد جدید رواج یافته است.
۲. سنت تعمید کودکان به تصویری بسیار غلط منجر شده و آن اینکه افراد در نتیجهٔ تولدشان مسیحی‌اند. استدلال بارت طوری ارائه شده که یادآور نظر نهوفر دربارهٔ «فیض کم‌بها» است، بدان معنا که تعمید کودکان فیض الاهی را بی‌ارزش می‌کند و مسیحیت را به پدیده‌ای صرفاً اجتماعی فروکاهد.
۳. سنت تعمید کودکان رابطهٔ اساسی میان تعمید و شاگردی مسیح را تضعیف می‌کند. تعمید شهادتی است بر فیض خدا، و نشان‌دهندهٔ شروع پاسخ انسان به این فیض است. از آنجا که کودکان نمی‌توانند به نحو معناداری به فیض الاهی پاسخ دهند، معنای الاهیاتی تعمید در مورد آنان دچار ابهام می‌شود.

استدلال‌های بارت مناقشه‌پذیر است، اما در عین حال این استدلال‌ها گواهی است بر نگرانی مداوم کلیساهای اصلی از سوءاستفاده احتمالی از تعمید کودکان. در سنت مسیحی می‌توان در باب تعمید کودکان، به سه رویکرد عمده اشاره کرد. در ادامه بحث، هر یک از این رویکردها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

تعمید کودکان موجب بخشوده شدن از گناه نخستین می‌شود

این دیدگاه در سخنان سیپریین کارتاژی ریشه دارد. او اعلام کرد که تعمید کودکان هم موجب آمرزش گناهان و هم آمرزش گناه اولیه می‌شود. آگوستین اهل هیپو در پاسخ به مسائلی که حول مناقشه پلاگیوس دور می‌زد، آخرین گام‌ها را برای توجیه الاهیاتی این سنت برداشت. مگر نه این است که در اعتقادنامه مقرر شده که «یک تعمید برای آمرزش گناهان» وجود دارد؟ در نتیجه، تعمید کودکان موجب آمرزش گناه اولیه می‌شود.

این دیدگاه، مسئله نسبتاً بغرنجی را برانگیخت. اگر تعمید موجب بخشودگی از گناه اولیه است، چرا کودکان تعمید یافته بعدها در زندگی مرتکب گناه می‌شوند؟ آگوستین در پاسخ این اعتراض، با فرق گذاشتن میان جرم^۱ و بیماری^۲ ناشی از گناه اولیه، پاسخ گفت (نگاه کنید به ص ۶۸۱-۶۸۲). تعمید موجب بخشودگی از جرم گناه نخستین می‌شود، اما خلاصی از تأثیرات و نتایج آن را به همراه نداشت. از میان برداشتن این تأثیرات تنها با تأثیر دائمی فیض در ضمیر انسان مؤمن ممکن است.

یکی از پیامدهای عمده این رویکرد، به سرنوشت کسانی که بدون تعمید یافتن از دنیا رفته‌اند، مربوط می‌شود. برای کسانی که بدون تعمید، چه در دوران کودکی و چه بعد از آن، از دنیا می‌روند، چه رخ می‌دهد. اگر تعمید موجب بخشودگی از گناه اولیه می‌شود، کسانی که بدون تعمید می‌میرند، همچنان مجرم و گناهکار باقی می‌مانند. پس سرنوشت آنان چگونه است؟ براساس دیدگاه آگوستین، آنان نمی‌توانند نجات یابند. خود آگوستین با اطمینان، به این دیدگاه معتقد بود و با قوت تمام استدلال می‌کرد که کودکان تعمید نیافته به لعنت ابدی محکوم‌اند؛ اما در عین حال می‌پذیرفت که این کودکان در دوزخ به اندازه کسانی که بزرگ شده و واقعاً مرتکب گناه شده‌اند، درد و رنج نخواهند کشید. چنان که بعداً خواهیم دید، ملاحظات از این دست، تشویش و نگرانی از دوزخ را به شدت افزایش داد (ص ۸۷۹-۸۸۰).

با این حال، ظاهراً اعتقاد به ناعادلانه بودن موضع آگوستین، فشاری عمومی را پدید آورد که موجب اصلاح آموزه او شد. پیتر لومبار چنین استدلال کرد که کودکان تعمید نیافته، تنها «عذاب محکوم شدن»^۱ را دریافت می‌کند و «عذاب حسی و جسمانی»^۲ که بیشتر دردآور است، شامل حال آنان نمی‌شود. آنان محکوم می‌شوند، اما این محکوم شدن تجربه درد جسمانی دوزخ را در پی ندارد. اغلب از این دیدگاه به «عالم برزخ»^۳ گناه برخورداری از مسئولیت اخلاقی بود که نوزادان کاملاً فاقد آن بودند. تسوینگلی با رد نظریه آگوستین «تقصیر اولیه» وی دریافت که هیچ توجیه نظری برای تعمید کودکان وجود ندارد و این در حالی بود که او آن را بر پایه عهد جدید موجه می‌دانست. بنابراین، توجیه نظری این عمل چگونه ممکن بود؟

تسوینگلی پاسخ خود را در عهد عتیق یافت که در آن تصریح شده است که فرزندان ذکور متولد شده در مرزهای اسرائیل، باید به نشانه عضویت در قوم خدا نشانه‌ای ظاهری داشته باشند. نشانه ظاهری مورد نظر، ختان بود که عبارت است از بریدن پوست ختنه‌گاه. لذا تعمید کودکان نظیری برای عمل ختان دانسته شد. نشانه‌ای برای تعلق به جامعه‌ای هم‌پیمان با خدا (نگاه کنید به ص ۷۹۰). استدلال تسوینگلی این بود که سنت تعمید مؤید ماهیت ملایم و شمولی‌تر مسیحیت است. یهودیت تنها بر نشانه داشتن کودکان پسر تأکید کرده بود، اما در مسیحیت کودکان دختر و پسر تعمید می‌یافتند که این مؤید ماهیت شمولی‌تر آن بود. ماهیت ملایم‌تر انجیل از طریق عدم درد یا خونریزی در این آیین به اثبات رسید. مسیح رنج کشید؛ زیرا علاوه بر مرگ بر صلیب، خودش ختنه شد تا لازم نباشد که پیروانش به این شکل رنج ببرند.

تعمید کودکان ناموجه است

پیدایش نهضت اصلاح دینی رادیکال در قرن شانزدهم میلادی و به دنبال آن پیدایش کلیساهای باپتیستی (تعمیدی) در انگلستان در قرن هفدهم، موجب انکار سنت دیرپای تعمید کودکان شد. تعمید باید تنها هنگامی به جای آورده شود که فرد نشانه‌هایی از فیض، توبه و ایمان را از خود بروز دهد. سکوت عهد جدید در این موضوع نشانه آن است که هیچ توجیهی برای تعمید کودکان در کتاب مقدس وجود ندارد.

1. the penalty of being condemned

2. penalty of the senses

3. limbo

این دیدگاه تا اندازه‌ای از برداشت خاصی در باب کارکرد آیین‌های مقدس به‌طور کلی و تعمید به‌طور خاصی ناشی شده است. یکی از بحث و مناقشه‌های دیرپا در سنت مسیحی بر سر ماهیت تعلیلی^۱ یا اخباری^۲ آیین‌های مقدس بوده است. به عبارت دیگر، آیا تعمید موجب بخشودگی از گناه است یا اینکه رخ دادن این بخشودگی را در زمانی پیش از این اعلام می‌کند؟ سنت «تعمید فرد مؤمن» بر این فرض استوار است که تعمید نشان‌دهنده اعلام آشکار ایمان از سوی فرد نوکیش است. تغییر آیین پیش‌تر رخ داده است و تعمید حاکی از اعلام عمومی آن است.

میان این موضع و دیدگاه تسوینگلی که در بالا به آن اشاره شد، شباهت‌هایی وجود دارد. تفاوت اساسی میان دیدگاه تسوینگلی و موضع بپتیست‌ها، اختلاف آنان در تفسیر رویدادی است که تعمید آن را اعلام می‌کند. تسوینگلی این رویداد را تولد در جامعه‌ای مؤمن می‌داند، حال آنکه نویسندگان آنا‌بپتیست عموماً از آن به طلوع ایمان شخصی در زندگی فرد، تعبیر می‌کنند.

این موضع را به‌اختصار فردی به نام بنایه هاروی کارول^۳ (۱۸۴۳-۱۹۱۴)، از چهره‌های مهم و سرشناس در میان بپتیست‌های ایالت نگزاس، ارائه کرده است. از دیدگاه کارول برای معتبر بودن تعمید، باید چهار شرط وجود داشته باشد:

۱. این آیین باید به دست مرجع ذی‌صلاح، یعنی کلیسا، انجام شود.
۲. فردی شایسته - یعنی مؤمنی که توبه کرده - باید این آیین را دریافت کند. کارول تأکید می‌کند که تغییر دین باید قبل از تعمید صورت گیرد.
۳. عمل باید به شکلی صحیح انجام شود: تعمید عبارت است از غوطه‌ور شدن در آب.
۴. طرح درست تعمید هم باید تصدیق شود: تعمید عملی نمادین است و به هیچ‌وجه نباید آن را مؤثر بر تغییر کیش فرد دانست.

این شرایط نشان‌دهنده تحولی جزئی در معیارهای جیمز رابینسون گریوز^۴ (۱۸۲۰-۱۸۹۳) است. شاید او مهم‌ترین چهره متفکر در دوره اولیه کنوانسیون تعمیدی جنوب محسوب می‌شد. گریوز سه ویژگی اساسی برای تعمید به رسمیت می‌شناخت: دریافت‌کننده شایسته (یک مسیحی مؤمن)؛ شیوه صحیح، که عبارت است از غوطه‌ور شدن کامل و تعمید با نام

1. causative

2. declarative

3. Benajah Harvey Carroll

4. James Rabinson Graves

تثلیث مقدس؛ و مجری ذی صلاح که «یک مؤمن تعمید یافته» است که تحت مرجعیت کلیسایی انجیلی فعالیت می‌کند.

در اینجا، عمده‌ترین جوانب الاهیاتی حیات مسیحی کلیسا از جمله این پرسش را که کلیسا و آیین‌های آن چگونه با انجیل مرتبط می‌شود، بررسی کردیم. اما اکنون پرسش‌های جدیدی در انتظار ماست. رابطه جامعه مسیحی با جوامعی که خارج از ایمان مسیحی‌اند، چگونه است؟ ادعای جامعه غربی مبنی بر داشتن ماهیتی چندفرهنگی، این پرسش را از اهمیت چشمگیری برخوردار می‌کند. برداشت کلیسای مسیحی از ارتباط آن با ادیان غیر مسیحی چیست؟ در فصل بعدی به این موضوعات می‌پردازیم.

پرسش‌های فصل ۱۶

۱. «آیین مقدس نشانه‌ای از امور الاهی است». چرا معلوم شد که این تعریف ناکافی است؟
۲. آیین‌های مقدس هفت‌گانه و رسمی در کلیسای قرون وسطا را نام ببرید؟
۳. معیارهایی را که اصلاح‌گران برای کاهش تعداد آیین‌های مقدس از هفت مورد به دو مورد به کار بردند، ذکر کنید؟
۴. دلایل تسوین‌گلی برای انکار نظریه «حضور واقعی» مسیح در آیین عشاء ربانی چه بود؟
۵. مفهوم «تحول در دلالت» چگونه با مفهوم «استحالة جوهری» مرتبط می‌شود؟ آیا می‌توان بدون اعتقاد به مورد دوم، مورد اول را پذیرفت؟
۶. به طور مختصر، استدلال‌های اصلی موافقان و مخالفان تعمید کودکان را بیان کنید. آیا پذیرش هر یک از این دو دیدگاه در وضعیت کودک مورد نظر تفاوتی ایجاد می‌کند؟

مسیحیت و ادیان جهان

مسیحیت یک دین جهانی است که از خاستگاه‌های خود در فلسطین فراتر رفته و تقریباً در تمام نقاط دنیا ریشه دوانده است. این دین طی گسترش خود با سنت‌های دینی دیگر مواجه شده و ناگزیر ارتباط خود با آنها را مورد توجه و ملاحظه قرار داده است. یادآوری این نکته مهم است که مسیحیت در بافت یهودی نشئت گرفت و در بخش‌های قابل توجهی از عهد جدید، رابطه انجیل با بافت یهودی آن توضیح داده شده است.

برای خود مسیحیان این نکته همواره روشن بوده است که مسیحیت همراه با یهودیت تداوم یافته است. «خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب» همان «خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح» است. مسیحیت اولیه در درون یهودیت شکل گرفت و نخستین کسانی که به این نهضت گرویدند، اکثراً یهودی بودند. عهد جدید بارها از مسیحیانی یاد می‌کند که در کنیسه‌های محلی تبلیغ می‌کردند. شباهت این دو نهضت به اندازه‌ای بود که کسانی که از بیرون نگاه می‌کردند، مانند مقامات روم، با مسیحیت به مثابه فرقه‌ای در درون یهودیت برخورد می‌کردند و نه به مثابه نهضتی جدید با ماهیت متمایز.

تأکید بر پیوند میان مسیحیت و یهودیت مشکلات جدی متعددی برای مسیحیان اولیه به وجود آورد. نخستین مشکل مسئله نقش شریعت یهود در زندگی مسیحی بود. آیا شعایر و آداب و رسوم سنتی یهودی همچنان در کلیسای مسیحی جایگاه داشتند؟ ادله‌ای در دست است که نشان می‌دهد این موضوع در طول دهه‌های پنجم و ششم میلادی اهمیت ویژه‌ای داشته است. این دو دهه زمانی است که مسیحیان یهودی، غیر یهودیانی را که به مسیحیت گرویده بودند، تحت فشار قرار دادند تا این شعایر و سنن را مراعات کنند. غیر یهودیانی که مسیحی می‌شدند غالباً مجبور شدند تا بر اساس شریعت یهود ختنه کنند. از این رو موضوع ختنه حساسیت خاصی داشت.

اما مسیحیت زمانی که گسترش یافت با نظام‌های دینی دیگری که با آنها هیچ‌گونه پیوند تاریخی یا فرهنگی روشنی نداشت، مواجه شد. رابطه مسیحیت با ادیان سری چگونه بود؟ با آیین گنوسی چطور؟ و در ادامه گسترش خود با اسلام چطور؟ با هندوئیسم؟ با ادیان بومی آفریقا؟ با گونه‌های مختلف بودیزم؟ برای مطالعه تاریخ الاهیات مسیحی باید اهمیت فزاینده این سؤالات را مورد ملاحظه قرار داد. در واقع بهتر است بگوییم که بحث جدی درباره این موضوعات در درون سنت الاهیاتی غرب، بسیار دیر یعنی از قرن هجدهم میلادی آغاز شده است.

با کمال تعجب، در آثار الاهیاتی قرون وسطا و دوره‌های نهضت اصلاح دینی توجه چندانی نسبت به این موضوعات صورت نگرفت. نشانه‌های روشنی وجود دارند که ثابت می‌کنند بعضی از نویسندگان متوجه این موضوعات بوده‌اند. پیتر آبلار^۱ (۱۰۷۹-۱۱۴۲) درباره قديسان غير مسیحی مانند ایوب، نوح و خنوخ مطالبی نوشت. گریگوری هفتم^۲ (متوفای ۱۰۸۵) پذیرفت که احتمال دارد مسلمانانی که از قرآن پیروی می‌کنند، در آغوش ابراهیم نجات یابند. توماس آکوئیناس^۳ که در قرن سیزدهم میلادی به‌خوبی از اهمیت فلسفه یهودی و فلسفه اسلامی در دانشگاه پاریس آگاه بود، برای کسانی که هنوز انجیل به گوششان نرسیده است اما اگر می‌رسید به آن ایمان می‌آوردند ایده «ایمان ضمنی»^۴ و «تعمید از سر میل و اشتیاق»^۵ را مطرح کرد. با این حال، این موضوع آن‌گونه که ما انتظار داریم تأملات جدی‌ای را به خود معطوف نساخت. چنان که در ادامه روشن خواهد شد امروزه تمام این امور تغییر یافته است.

این امر به نوبه خود نتیجه افزایش قلمرو مسیحیت بود. اروپای غربی که مأمّن جمع کثیری از مسیحیان جهان از حدود سال ۱۰۰۰ تا ۱۸۰۰ بود بر آن بود که مجموعه‌ای از جوامع یکپارچه مسیحی باشد، بدون اینکه تجربه چندانی از مناقشات دینی داشته باشد. یک استثناء مهم، اسپانیای قرون وسطا است که در آن جمعیت یهودی، مسیحی و مسلمان تا قرن نوزده همزیستی داشتند که البته همواره مصالحه‌آمیز هم نبوده است. تا سال ۱۴۹۲ تنها با چند استثناء الاهیات غربی مسئله دیگر ادیان را در دوره ۱۰۰۰-۱۸۰۰ دارای اهمیت نمی‌دانستند. دو پیشامد موجب تغییر این نظر شد.

1. Peter Abelard

2. Gregory VII

3. Thomas Aquinas

4. implicit faith

5. baptism of desire

ابتدا، گسترش استعمار غرب موجب اولین مواجهه مسیحیت با دیگر ادیان به خصوص در آسیای جنوب شرقی و آفریقا گردید. نمونه بسیار خوب، اشغال هند به دست انگلیسی‌ها بود که تأسیس مدارس و دانشگاه‌ها برای بالا بردن سطح سواد از نتایج آن بود. الاهی دانان انگلیسی که در آنجا به‌ویژه در طول قرن ۱۹ تدریس می‌کردند، دریافتند که باید با مسائل برخاسته از حاکمیت فرهنگی هندوئیسم که در هیچ‌کدام از جوامع غربی مشابهی نداشت دست و پنجه نرم کنند. چگونه می‌توان این موضوع را از دیدگاه مسیحیت درک نمود.

دوم، از مناطقی که هندوئیسم و اسلام در آنها به لحاظ فرهنگی حاکم بود آغاز مهاجرت به غرب در دوره بعد از جنگ جهانی دوم از نظر اجتماعی حائز اهمیت بود. حضور روزافزون جوامع غیر مسیحی در غرب بار دیگر این سؤال را برانگیخت که فهم مسیحیت از این جوامع دینی چیست؟

برای مثال، به گفته جان هیک فیلسوف دین (متولد ۱۹۲۳) دیدگاه خاص وی درباره ادیان به واسطه دوستی‌اش با اعضای ادیان دیگر در برمینگهام دومین شهر انگلیس، توسعه سریع یافت.

کثرت‌گرایی غرب و مسئله ادیان دیگر

پیام مسیحیت همواره در دنیایی کثرت‌گرا و در رقابت با اعتقادات دینی و فکری رقیب خود تحقق یافته است. ظهور انجیل در بافت یهودی، گسترش انجیل در محیط اجتماعی یونانی‌مآب، توسعه مسیحیت اولیه در میان رومیان مشرک، تأسیس کلیسای مار توما^۱ در جنوب شرق هند، همه اینها نمونه‌هایی است از شرایطی که در آن مدافعه‌نویسان و متکلمان مسیحی، صرف نظر از مؤمنان مسیحی عادی، متوجه این نکته بودند که برای مسیحیت، بدیل‌ها و جانشین‌هایی موجود است و از این رو مجبور بودند به این شرایط پاسخ مناسبی بدهند.

احتمالاً بیشتر مسیحیان ساکن شمال آمریکا و غرب اروپا در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی از تنوع و تعدد ادیان در جهان بی‌اطلاع بوده‌اند و آگاهی چندانی نسبت به اهمیت این موضوعات نداشته‌اند. شاید آنها چنین تصور می‌کرده‌اند که تعبیر «ادیان مختلف» صرفاً به تنش دیرینه میان آیین پروتستان و آیین کاتولیک رم اشاره دارد.

اما در خلال نیمه دوم قرن بیستم میلادی همه چیز به‌طور اساسی و ریشه‌ای تغییر کرد. ساحل غربی ایالات متحده و کانادا و بسیاری از شهرهای استرالیا با هجوم اقوامی با باورهای شرقی به‌ویژه باورهای نشئت‌گرفته از بافت چینی مواجه شدند. مهاجرت از شبه‌قاره هند باعث تغییر اموری در بریتانیا برای همیشه شد، چراکه آیین هندو و اسلام به کانون هویت اقلیت‌های قومی تبدیل شدند درست همان‌طور که حضور دوباره اسلام در فرانسه در اثر مهاجرت مسلمانان از مستعمرات سابق فرانسه در شمال آفریقا، این کشور را شوکه کرده است. در نتیجه، الاهی‌دانان مسیحی (که همچنان بر مباحث مربوط به چنین موضوعاتی در سطح جهان اشراف دارند) بیش از پیش متوجه موضوعاتی شده‌اند که به واقعیت‌های عادی زندگی روزمره مسیحیان در بسیاری از نقاط جهان تبدیل شده است. به همین سبب، در دنیای امروز، ارائه تبیین الاهیاتی درباره رابطه مسیحیت با سایر ادیان اهمیت عمده‌ای پیدا کرده است.

در رویکرد نسبت به ادیان، دو شیوه اساساً متفاوت را می‌توان برگزید که امروزه هر یک را می‌توان به‌آسانی در محیط دانشگاهی غرب مشاهده کرد:

۱. رویکرد بی‌طرفانه و مستقل که می‌کوشد از نقطه‌نظر فلسفه یا علوم اجتماعی یا از منظر «دینی» همراه با مسامحه (مانند بسیاری از دانشکده‌های دین در آمریکای امروزی) شرحی از ادیان از جمله مسیحیت ارائه دهد. نمونه عالی این رویکرد را می‌توان در درسنامه بسیار تأثیرگذار آنتونی گیدنز^۱ با عنوان جامعه‌شناسی^۲ یافت که از منظر جامعه‌شناختی با مسائل دینی برخورد می‌کند. رویکرد وی آموزنده است؛ برای مثال وی چهار تبیین درباره آنچه که دین نیست ارائه می‌دهد تا نشان دهد که جانبداری و پیشداوری فرهنگی غرب به چه میزان در اندیشه‌ورزی درباره ادیان رخنه کرده است. از نگاه گیدنز، در جامعه‌شناسی دین موارد زیر نیست:

(الف) یکی دانستن آن با توحید؛

(ب) یکی دانستن آن با توصیه‌های اخلاقی؛

(ج) لزوماً ارتباط داشتن با تبیین‌های مربوط به جهان؛

(د) یکی دانستن آن با ماوراءالطبیعه.

گفته‌های گیدنز درباره یکی دانستن ساده‌انگارانه دین با توحید بسیار قابل توجه است: دین را نباید با توحید (اعتقاد به خدای یگانه) یکی دانست. نظریه نیچه مبنی بر:

«مرگ خدا» شدیداً قوم‌مدارانه بود و صرفاً به دیدگاه‌های دینی غرب مربوط می‌شد. بیشتر ادیان قائل به خدایان بسیار هستند. در بعضی از ادیان اصلاً هیچ خدایی وجود ندارد.

دغدغه‌گیدنز به عنوان یک جامعه‌شناس صرفاً مستند کردن پدیده دین است بدون اینکه چارچوب و ملاک تفسیری محدودکننده‌ای بر آن تحمیل کند.

۲. رویکرد متعهدانه که می‌کوشد از منظر صریحاً مسیحی، گزارشی از خاستگاه‌ها و کارکردهای ادیان ارائه دهد. آنچه در این کتاب به‌طور خاص مورد توجه ماست همین رویکرد است که به الاهیات اختصاصاً مسیحی می‌پردازد نه به نظریه‌های مربوط به دین به‌طور کلی.

با این حال اهمیت مسئله ادیان در فرهنگ امروزی به اندازه‌ای است که کاملاً مناسب است پیش از پرداختن به رویکردهای آشکارا مسیحی، این بحث را با ملاحظه بعضی از رویکردهای «بی‌طرفانه و مستقل» درباره ادیان جهان آغاز کنیم.

رویکردها نسبت به ادیان

پرداختن به موضوع «مسیحیت و ادیان جهان» بلافاصله این سؤال را برمی‌انگیزد که تعریف درست از دین چیست. این مسئله با توجه با این واقعیت که هیچ تعریفی که مورد پذیرش همگان باشد ارائه نشده است، به نحو قابل ملاحظه‌ای دشوارتر می‌شود. در طول سده اخیر، چند برداشت بسیار متفاوت از ماهیت دین مطرح شد که هر یک ادعای «علمی» یا «عینی» بودن را داشتند. بعضی از این تلاش‌ها (به‌ویژه تلاش‌های کارل مارکس،^۱ زیگموند فروید^۲ و امیل دورکیم^۳) شدیداً تحویل‌گرا و عموماً منعکس‌کننده برنامه‌های شخصی یا سازمانی افرادی بوده‌اند که آنها را مطرح کرده‌اند. نویسندگانی نظیر میرچا الیاده^۴ این رویکردهای تحویل‌گرا را به دلیل ضعف‌های آشکارشان شدیداً مورد نقد قرار داده‌اند.

به گفته رابرت تولر،^۵ کتاب توماس لاکمن^۶ با عنوان دین نامرئی^۷ (۱۹۶۷) آخرین کمک مهم به جامعه‌شناسی دین بود که از واژه «دین» به شیوه دورکیم برای افاده معنای «باورهای

1. Karl Marx

2. Sigmund Freud

3. Emile Durkheim

4. Mircea Eliade

5. Robert Towler

6. Thomas Luckmann

7. *The Invisible Religion*

بدون مصداق و مرجع فوق تجربی یا ماورای طبیعی» استفاده کرد. باور عمومی بسیاری از نویسندگان امروزی این است که واژه «دین» به معنای «باورها و آداب و مناسکی فاسد مصداق یا مدلول فوق طبیعی» است. اما همان‌طور که گفته‌های آنتونی گیدنز روشن می‌کند (بنگرید به مطالب گذشته) این مطلب به هیچ‌وجه مورد اتفاق نیست، به‌ویژه در میان جامعه‌شناسانی که علاقه خاصی دارند به اینکه با ادیان به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و ساختار بشری برخورد کنند.

بر این نکته باید تأکید کنیم که تعاریف ارائه شده از دین به‌ندرت بی‌طرفانه هستند و غالباً به نحوی ارائه می‌شوند که از باورها و نهادهای مورد قبول فرد تعریف‌کننده حمایت و باورها و نهادهایی را که وی با آنها مخالف است نفی کنند. گرایش آشکار تعاریف دین، وابستگی آنها به اهداف خاص و پیشداوری‌های هر یک از عالمان است. بنابراین، نویسنده‌ای که دغدغه‌اش اثبات این مطلب است که تمام ادیان انسان را به یک حقیقت الهی می‌رسانند، تعریفی را از دین بسط خواهد داد که این باور را در خود جای دهد (برای نمونه تعریف مشهور اف. ماکس مولر^۱ از دین به عنوان «گرایشی که به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که ذات لایتناهی را با نام‌ها و چهره‌های متفاوت درک کنند»). همین برنامه، مبنای تألیفات امروزی را تشکیل می‌دهد؛ نوشته‌هایی که به این دیدگاه اختصاص یافته‌اند که تمام ادیان صرفاً واکنش‌های محلی و به لحاظ فرهنگی شرطی به یک غایت متعالی بنیادین هستند. این‌گونه تلاش‌ها غالباً مبتنی بر چیزی هستند که می‌توان آن را اتکای بیش از حد به تمیز کانتی بین «قنومن» و «نومن» قلمداد کرد، به این نحو که ادیان مختلف، متناظر فنومن و «حقیقت غایی» متناظر نومن است. پیدایش گونه‌ای از رویکرد تفسیری زبان‌شناختی کل‌نگرانه که در نوشته‌های دونالد داویدسون^۲ و دیگران یافت می‌شود این تمیز را به چالش کشیدند و درباره انسجام دیدگاه کانت در صورت کاربرد آن در مسئله ادیان تردیدهای جدی به وجود آوردند.

نویسندگان متخصص در کار میدانی مردم‌شناسی (مانند ادوارد. ای. اوانس-پریچارد^۳ و کلیفورد ای. گیرتز^۴) الگوهای پیچیده‌تر و تأمل‌برانگیزتری را در مورد دین مطرح کرده‌اند. یکی از مباحث مهم در قوم‌شناسی و جامعه‌شناسی معاصر دین این مسئله است که آیا دین

1. F. Max Muller

2. Donald Davidson

3. Gnosticism

4. Clifford E. Greetz

را باید به لحاظ «کارکردی» (دین به بعضی از کارکردهای اجتماعی یا شخصی نظریات و آیین‌ها مربوط است) تعریف کرد یا به لحاظ «جوهری» (دین به بعضی باورهای مربوط به خدا و موجودات روحانی مربوط است). با وجود تفاوت‌های گسترده در واژگان (بسیاری از نویسندگان درباره نحوه درست کاربرد واژه‌های کلیدی نظیر «ماورای طبیعی»، «معنوی و روحانی» و «عرفانی» اختلاف نظر دارند)، ظاهراً حداقل تا اندازه‌ای بر سر این مسئله توافق درست وجود دارد که دین، هرگونه که در نظر گرفته شود، به گونه‌ای مستلزم باور و رفتاری است که با یک قلمروی ماورای طبیعی مربوط به خدا یا موجودات روحانی پیوند خورده است.

در ادامه به بررسی رویکردهای عمده درباره ادیان جهان می‌پردازیم. تنها یک رویکرد - رویکرد کارل بارت^۱ و دیتریش بونهوفر^۲ - را می‌توان به لحاظ جهت‌گیری صریحاً مسیحی دانست. دلیل گنجاندن این رویکرد در اینجا، تأثیر آن بر جنبش‌های «مرگ خدا» یا «معنای غیر دینی انجیل» است که در خلال دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایالات متحده ظهور یافتند. نخست به دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که در عصر روشنگری شکل گرفتند.

عصر روشنگری: ادیان به مثابه تباهی دین طبیعی اولیه

در عصر روشنگری شاهد بروز این نظریه هستیم که دین اساساً مایه تباهی جهان‌بینی عقلانی اولیه است و کشیشان آن را طراحی کرده‌اند تا ابزاری برای حفظ و ترقی جایگاه و موقعیت آنها در جامعه باشد. عنوان کتاب بسیار تأثیرگذار ماتیو تیندل^۳ یعنی مسیحیت به قدمت آفرینش یا انجیل، انتشار تازه دین طبیعی^۴ (۱۷۳۰) به خوبی این رویکرد را توضیح می‌دهد. بر اساس پیش‌فرض بنیادین روشنگری مبنی بر عقلانیت و واقعیت، و توانایی بشر برای کشف و درک این عقلانیت، اعتقاد بر این بود که هرچه در ورای ادیان مختلف جهان باشد دارای ماهیتی نهایتاً عقلانی است و در نتیجه می‌توان آن را با عقل بشری کشف، توصیف و تحلیل کرد.

اما مفهوم دین عقلانی جهانی با تنوع ادیان جهانی سازگاری نداشت. وقتی شناخت اروپاییان از این ادیان از طریق رشد و گسترش گونه ادبی سفرنامه‌نویسی و دسترسی

1. Karl Barth

2. Dietrich Bonhoeffer

3. Mathew Tindal

4. *Christianity as Old as Creation, or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*

روزافزون به نوشته‌های دینی چینی، هندی، فارسی و ودایی عمیق شد، این مسئله بیش از پیش آشکار گردید که مفهوم دین عقلانی جهانی در مواجهه با تنوع حیرت‌انگیز باورها و اعمال دینی انسان‌ها با مشکلاتی روبه‌روست. بسیاری از نویسندگان عصر روشنگری که احتمالاً دغدغه آنها بیشتر دفاع از عقل بود و نه کلنجار رفتن با ادله و شواهد تجربی، نظریه‌ای را درباره دین بسط دادند که حداقل تا اندازه‌ای این تنوع را توجیه کرد.

رالف کودورث^۱ در اثر خود با عنوان نظام عقلانی جهان^۲ (۱۶۷۸) چنین استدلال کرد که همه ادیان در نهایت بر نوعی یکتاپرستی اخلاقی مشترک مبتنی هستند؛ یک دین طبیعی بسیط که در اصل دارای سرشتی اخلاقی و عاری از آموزه‌ها و شعارهای دینی من‌درآوردی مسیحیت یا یهودیت است. نخستین مفسران دین طبیعی و عقلانی اولیه، آن را به تباهی کشاندند.

نظریه‌ای که در حد بسیار گسترده‌ای امکان دفاع از خود را پیدا کرد این بود که ادیان مختلف جهان چیزی جز ابداعات رهبران آیینی یا روحانیان نیستند؛ کسانی که انگیزه اصلی‌شان حفظ منافع شخصی و جایگاه خود است. تاکیتوس^۳ مورخ یونانی، گفته است که موسی شعارهای دینی یهودی را ابداع کرد تا ابزاری باشد برای تضمین پیوند و انسجام دینی پس از اخراج از مصر. بسیاری از نویسندگان دوره اولیه عصر روشنگری، این ایده را بسط دادند با این استدلال که تنوع شعارها و اعمال دینی بشر صرفاً ابداعات انسان در پاسخ به شرایط تاریخی خاص در گذشته بوده است. راه برای بازیابی و کشف دوباره دین طبیعی اولیه و جهانی باز بود؛ دینی که خط پایانی بر قیل و قال‌های دینی بشر می‌کشید.

در همین زمان بود که مفهوم «خرافه» شکل گرفت و اهمیت پیدا کرد و غالباً به صورتی توهین‌آمیز مترادف با «دین» در نظر گرفته شد. جان ترنچارد^۴ در کتاب خود با عنوان تاریخ طبیعی خرافه^۵ (۱۷۰۹)، ایده ساده‌لوحی و زودباوری فطری انسان‌ها را بسط داد که به یکتاپرستی طبیعی اجازه می‌داد رو به انحطاط گذارد و به سنت‌های دینی مختلف در میان انسان‌ها تبدیل شود. شور و حرارتی را که این نظریه با آن روبه‌رو شد می‌توان از تفاسیر ایندیندنت ویگ^۶ (۳۱ دسامبر ۱۷۲۰) حدس زد مبنی بر اینکه «نقطه ضعف خاص انسان‌ها خرافه یا هراس و وحشت فطری از موجودات نامرئی و ناشناخته است».

1. Ralph Cudworth

2. *True Intellectual System of the Universe*

3. Tacitus

4. John Trenchard

5. *Natural History of Superstition*6. *Independent Whig*

به باور ترنچارد، ادیان نشانهٔ پیروزی خرافه بر عقل هستند. با کنار گذاشتن چنین باورها و آیین‌های خرافی، دستیابی به دین بسیط و جهانی طبیعی ممکن خواهد بود. در طول عصر روشنگری در فرانسه، پل هنری تیری، بارون دولباخ،^۱ نظریه مشابهی را بسط داد. وی معتقد بود که دین صرفاً شکلی از اختلال بیمارگون است. انقلاب فرانسه در ظاهر برای از بین بردن این بی‌نظمی طراحی شده بود؛ ناکامی مطلق آن در نیل به این هدف، سوالات دشوار و آزاردهنده‌ای را برای رویکرد کلی عصر روشنگری نسبت به ادیان پدید آورد. به همین دلیل، رویکرد لودویگ فویرباخ^۲ در ظاهر، امکانات جدیدی را برای کسانی که از وضعیت دینی اروپا در آن زمان ناراضی بودند فراهم می‌کرد.

لودویگ فویرباخ: دین عاملی برای عینیت‌بخشی به احساسات انسانی

لودویگ فویرباخ در پیش‌گفتار چاپ اول کتاب خود با عنوان گوهر مسیحیت^۳ (۱۸۴۱) می‌گوید که هدف این کتاب «نشان دادن این مطلب است که رازهای ماورای طبیعی ادیان مبتنی بر حقایق طبیعی کاملاً ساده است». ایده اصلی این کتاب به نحو گمراه‌کننده‌ای ساده است: انسان‌ها خدایان و ادیان خود را آفریده‌اند که پندار آرمانی شدهٔ آنها از خواست‌ها، نیازها و ترس‌هایشان را تجسم می‌بخشد. قبلاً بعضی از ابعاد رویکرد فویرباخ را بررسی کرده‌ایم (ر.ک: ص ۱۵۱). اینک لازم است به‌طور مفصل‌تر به آن بپردازیم.

نمی‌توان گفت فویرباخ صرفاً امر الاهی را به امر طبیعی فروکاسته است. اهمیت برجسته کتاب فویرباخ تحلیل مفصل آن از ابزاری است که به وسیله آن مفاهیم دینی در چارچوب آگاهی بشری شکل می‌گیرد. این نظریه که انسان‌ها خدایان را به شکل خود می‌آفرینند، چیزی نیست جز نتیجه یک نقد ریشه‌ای و دقیق از مفهوم‌سازی در دین که بر مفاهیم هگلی «از خود بیگانگی»^۴ و «عینیت‌بخشی به خود»^۵ مبتنی است.

تحلیل هگلی از آگاهی مستلزم وجود رابطه‌ای ظاهری میان فاعل شناسا و عین معلوم است. مفهوم «آگاهی» را نمی‌توان به عنوان یک ایده انتزاعی به تنهایی مورد بررسی قرار داد، به این معنی که باید آن را با یک عین معلوم پیوند داد. آگاه بودن به معنای آگاه بودن از

1. Paul Henry Thiry, Baron d'Holbach

2. Ludwig Feuerbach

3. *Essence of Christianity*

4. self-alienation

5. self-objectification

چیزی است. آگاهی انسان نسبت به احساساتی نظیر ترس یا عشق منجر به عینیت‌بخشی و در نتیجه هویت خارجی دادن به این احساسات است. بنابراین محمول‌های الهی را می‌توان محمول‌های انسانی دانست.

آگاهی به خدا خودآگاهی انسان است. شناخت خدا شناخت انسان از خود است. با خدا، انسان را می‌شناسیم و برعکس با انسان خدا را می‌شناسیم. این دو یکی هستند [...] آنچه را یک دین قدیمی عینی قلمداد، کرد بعداً ذهنی دانسته می‌شود؛ آنچه قبلاً خدا در نظر گرفته می‌شد و به عنوان خدا پرستیده می‌شد اینک یک امر بشری به حساب می‌آید. آنچه قبلاً دین بود، بعداً بت‌پرستی شمرده می‌شود؛ انسان‌ها طبیعت خاص خود را می‌پرستیده‌اند. انسان‌ها به خود عینیت بخشیدند، اما نتوانستند خود را به عنوان این عین معلوم درک کنند. دین بعدی این قدم را برمی‌دارد؛ از این‌رو هرگونه بسط و پیشرفت در دین افزودن بر ژرفای خودشناسی است.

روشن است که فویرباخ در سراسر کتاب گوهر مسیحیت، واژه‌های «دین» و «مسیحیت» را به جای یکدیگر و مترادف با هم به کار می‌برد و لذا بر این واقعیت سرپوش می‌گذارد که این نظریه در توجیه و تبیین ادیان غیرالاهی با مشکلاتی روبه‌روست. با این حال، روشن است که اینکه او جایگاه الاهیات مسیحی را تا حد انسان‌شناسی فرو می‌کاهد اهمیت قابل ملاحظه‌ای دارد.

مهم‌ترین تحلیل معرفت‌شناسانه در گوهر مسیحیت، درباره نقش احساس در روند مفهوم‌سازی دینی است. این تحلیل برای رویکردی که بر «احساسات دینی» تمرکز می‌کند، امری که ویژگی شلایرماخر و سنت لیبرال متأخر است، نتایج مهمی در پی دارد. از نگاه فویرباخ، الاهیات مسیحی تمایل داشته است که صورت خالی «احساس» یا خودآگاهی را که برای آن وجود خارجی قائل بوده، امری کلی دیگر، یعنی جوهری مطلق، بدانند، در حالی که در واقع آن نوعی «احساس خوداحساسی»^۱ است: احساسات یا تجربه دینی بشری را نمی‌توان به آگاهی به خدا تفسیر کرد، بلکه صرفاً نوعی خودآگاهی است که بد فهمیده شده است. «اگر احساس ابزار ضروری دین است پس در این صورت ماهیت خدا چیزی جز بیان ماهیت یک احساس نیست [...] ذات الهی که با احساس درک می‌شود در واقع چیزی جز

1. self-feeling feeling

ذات احساس نیست که با خود به وجد می‌آید و خوشحال می‌شود - چیزی نیست جز احساس از خود بی‌خود شده و از خود راضی.

تحلیل فویرباخ گرچه مهم بود اما تحلیل کارل مارکس آن را تحت الشعاع خود قرار داد که اینک به آن می‌پردازیم.

کارل مارکس: دین، محصول از خود بیگانگی اجتماعی - اقتصادی

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، متفکر سیاسی چپ‌گرای هگلی، در دست‌نوشته‌های سیاسی و اقتصادی خود در سال ۱۸۴۴ رویکردی را درباره دین بسط داد که مبتنی بر نظریاتی بود که به‌وضوح متأثر از فویرباخ است. دین هیچ‌گونه وجود مستقل واقعی ندارد. دین بازتاب دنیای مادی و نشئت گرفته از نیازهای اجتماعی و امیدهای انسان‌هاست (ر.ک: ص ۷۲-۷۳). «جهان دینی چیزی جز انعکاسی از عالم واقعی نیست». استدلال مارکس این است که «دین صرفاً خورشیدی تخیلی است که به گمان انسان‌ها بر محور آنها می‌چرخد تا زمانی که دریابند که آنها خود محور چرخش خود هستند». به بیان دیگر، خدا صرفاً تصویری از دغدغه‌ها و امور مورد توجه انسان‌هاست. انسان‌ها «به دنبال موجودی فرابشری در واقعیت خیالی آسمان‌اند، اما چیزی جز بازتاب خود را نمی‌یابند».

با این حال، ماهیت انسان که آرای دینی را به وجود می‌آورد از خود بیگانه می‌شود. مفهوم از خود بیگانگی در تبیین مارکس از خاستگاه‌های باور دینی اهمیت محوری دارد. «انسان‌ها دین را به وجود می‌آورند؛ دین انسان‌ها را به وجود نمی‌آورد. دین خودآگاهی و اعتماد به نفس افرادی است که یا خود را نیافته‌اند و یا دوباره خود را گم کرده‌اند». دین ثمره از خود بیگانگی اجتماعی و اقتصادی است. دین از این از خود بیگانگی نشئت می‌گیرد و همزمان با نوعی شور و شعف معنوی، این از خود بیگانگی را تشدید می‌کند؛ شور و شعفی که باعث می‌شود توده‌ها نتوانند شرایط خود را تشخیص دهند و برای آن کاری نکنند. دین مایه تسلی است و به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که با از خود بیگانگی اقتصادی خویش کنار بیایند. اگر چنین از خود بیگانگی‌ای وجود نداشت، هیچ نیازی به دین نبود. جدایی طبقه کارگر و وجود اموال خصوصی از خود بیگانگی و جدایی را وارد طبقات اقتصادی و اجتماعی می‌کند.



تصویر ۱۷-۱. کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) به دلیل نقادی از دین، به عنوان محصول عوامل اجتماعی و اقتصادی، مشهور است.

ماتریالیسم تأکید می‌کند که حوادث دنیای مادی، موجب پدید آمدن تغییرات متناظر با خود در عالم ذهن می‌شود. بنابراین، دین نتیجه رسته‌ای شرایط خاص اجتماعی و اقتصادی است. اگر این شرایط تغییر کند آنگاه از خودبیگانگی اقتصادی از بین می‌رود و دین دیگر وجود نخواهد داشت و دیگر کارکرد مفیدی نخواهد داشت. شرایط اجتماعی غیرعادلانه دین را به وجود می‌آورد و دین به نوبه خود از آن حمایت می‌کند. «بنابراین مبارزه با دین به طور غیرمستقیم، مبارزه با همان دنیایی است که دین رایحه معنوی آن است».

بدین ترتیب، مارکس معتقد است که دین تا زمانی وجود خواهد داشت که در زندگی مردم از خود بیگانه شده تنها نیازی را برآورده کند. «بازتاب دینی عالم واقع انسان‌ها با [...] زمانی از بین می‌رود که روابط عملی زندگی روزمره برای توجه به انسان‌های دیگر و طبیعت، صرفاً روابط کاملاً قابل فهم و منطقی ایجاد کند». فویرباخ معتقد بود که دین تصویری از نیازهای انسان و ترجمان «غم و غصه بیان شده روح» است.

مارکس با این تفسیر موافق است. اما نکته‌ای که او بیان می‌کند بنیادی‌تر است. صرف تبیین نحوه به وجود آمدن دین در اثر غم و غصه و بی‌عدالتی کافی نیست. با تغییر آن دنیا می‌توان علل دین را از بین برد. ذکر این نکته مهم است که مارکس تحلیل فویرباخ از خاستگاه‌های دین را درست می‌داند حتی اگر معتقد باشد که او نتوانسته دریابد که چگونه درک آن خاستگاه‌ها می‌تواند به حذف و محو نهایی دین منجر شود. همین دریافت است

که مبنای رساله یازدهم وی درباره فویرباخ را که همواره از آن نقل قول می شود تشکیل می دهد: «فیلسوفان صرفاً جهان را به شیوه های مختلف تفسیر کرده اند؛ اما مطلب اصلی تغییر دادن آن است».

زیگموند فروید: دین، به عنوان کامروایی^۱

قبلاً دیدگاه افراطی لودویگ فویرباخ را بررسی کردیم مبنی بر اینکه مفهوم خدا اساساً یک طرح و تعبیر بشری و مبتنی بر فرافکنی آرزوها و امیال اساسی انسان است. زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، روانکاو اتریشی، در تألیفات خود آرای اصلی فویرباخ را گرفت و به آنها سمت و سوی جدیدی داد. «تمام کاری که من کرده ام و تنها نکته جدید در بیان من این است که به نقدهای اسلاف بزرگ خود، تا حدودی مبانی روان شناختی افزوده ام». درواقع شاید منطقی باشد که بگوییم امروزه نظریه «فرافکنی» یا «کامروایی» در شکل فرویدی آن معروف تر است تا در شکل اولیه فویرباخی. فروید می نویسد: «دین یک پندار است و منشأ توانایی آن این واقعیت است که دین با امیال غریزی ما سازگاری دارد».

قوی ترین بیان رویکرد فروید را می توان در کتاب آینده یک پندار^۲ (۱۹۲۷) یافت که رویکردی به شدت تحویل گرا را درباره دین طرح می کند. به باور فروید، مفاهیم دینی «توهم اند، یعنی ارضای قدیمی ترین، شدیدترین و ضروری ترین آرزوهای بشر هستند». شباهت های این بیانات با گفته های فویرباخ روشن است؛ با این حال فروید به بسط تبیینی بنیادی و اولیه از دین بر مبنای نگرش های رشته نوظهور روانکاوی پرداخت که نقد فویرباخ از دین را به اوج خود رساند. تخیلات و اوهام حيله های عامدانه نیستند؛ آنها صرفاً نظریاتی هستند که از درون ناخودآگاه انسان، زمانی که می کوشد ژرف ترین امیال و آرزوهای خود را به انجام رساند، به وجود می آیند. مارکس معتقد بود این آرزوها نتیجه تأسف بار از خودبیگانگی اجتماعی است و برای از بین بردن آنها نیاز به دگرگونی اجتماعی است. از نگاه فروید، خاستگاه های این آرزوها در ناخودآگاه انسان است و نه جامعه.

اولین بیان اصلی دیدگاه های فروید در باب خاستگاه دین (که او به تدریج و به طور فزاینده ای با تعبیر «پدیدآیی روانی دین» به آن اشاره می کند) را می توان در کتاب توتم و تابو^۳

1. wish-fulfillment

2. The Future of an Illusion

3. Totem and Taboo

(۱۹۱۳) یافت. فروید پس از بسط نظر قبلی خود مبنی بر اینکه شعار دینی شبیه اعمال و سواس گونه بیماران روان رنجور اوست بیان می‌دارد که دین اساساً شکل تحریف شده اختلال اعصاب و سواس آمیز است. طبق استدلال وی، مؤلفه‌های کلیدی تمام ادیان عبارت‌اند از تقدیس و پرستش یک شخصیت پدر (مانند خدا یا عیسی مسیح)، اعتقاد به نیروی ارواح و دغدغه انجام درست شعار و آیین‌ها.

بر اساس روایت تاریخی فروید، دین از طریق فشارهای روان‌شناختی درونی به وجود می‌آید که بازتاب تاریخ پیچیده و تکاملی انسان است. فروید به‌ویژه خاستگاه باور به خدا را نیاز انسان به یک شخصیت پدر می‌داند. فروید در کتاب آینده یک پندار می‌گوید که دین نشانه تداوم بخشی از رفتار دوران کودکی در زمان بزرگسالی است. دین واکنشی ناپخته و خام به آگاهی نسبت به عجز و ناتوانی است که مستلزم بازگشت قهقریایی به تجربه مراقبت پدری در دوران کودکی است: «پدر مرا محافظت خواهد کرد؛ او [بر من] نظارت دارد». بنابراین، باور به یک خدای شخصی چیزی جز یک پندار کودکانه نیست. دین یک خیال خام و یک پندار است. بر این اساس، خاستگاه‌های روان‌شناختی باور انسان به خدا را باید در فرافکنی امیال ناخودآگاه و شدید انسان یافت. خدا را باید محقق‌کننده آرزو و برخاسته از آرزوهای کودکانه ناخودآگاه و سرکوب شده نسبت به مراقبت و امنیت دانست. از این رو، باورهای دینی خاستگاه‌های خود را مرهون احساس ناتوانی کودکانه هستند؛ احساسی که در پاسخ به خطرات خارجی، ضربه‌های درونی و ترس از مرگ به وجود می‌آید. درست همان‌طور که بچه‌ها از پدر و مادر انتظار دارند که از آنها در برابر خطر مراقبت کنند همین الگوی کودکانه به دوران بزرگسالی منتقل می‌شود به این معنی که انسان‌های بالغ برای خود خدایان را می‌آفرینند دقیقاً به این دلیل که آنان زمانی که بزرگ می‌شدند همین «خدایان» را در خانه‌های خود داشته‌اند.

تأثیر فرهنگی رویکرد فروید بسیار زیاد بوده است، به‌خصوص در آمریکای شمالی. واقع‌بینانه است اگر بگوییم از حدود سال ۱۹۲۰ توصیف فروید از دین در میان روشنفکران آمریکا برتری یافت و پیروانی را حتی فراتر از نویسندگان پست‌مدرنی نظیر پل دو مان^۱ و میشل فوکو^۲ در سال‌های اخیر به خود جذب کرد. فروید برای عصر خود و نسل پس از آن، دستور کار فرهنگی تنظیم کرد به گونه‌ای که به‌طور قابل ستایشی توصیف معروف

دبلیو. اچ. اودن^۱ از فروید را موجه می‌سازد: «فروید یک فرد نیست بلکه جو کاملی از افکار عمومی است». فروید را فردی می‌دانستند که توانست به‌طور علمی رازهای نهان و سرکوب شده ذهن بشری را بگشاید و در نتیجه بشریت را قادر ساخت با اطمینان و امید و بدون دین به دیدار آینده خود برود. امروزه نظریات فروید درباره خاستگاه‌های دین را عموماً نظریه‌پردازی‌های غیرعلمی می‌دانند اما با این حال تأثیر آنها از بین نرفته است و هنوز هم گاه‌گاه در بعضی از مباحث مربوط به ماهیت و خاستگاه‌های دین با این نظریات روبه‌رو می‌شویم.

امیل دورکیم: دین و شعایر

امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، در کتاب خود با عنوان صور ابتدایی حیات دینی^۲ (۱۹۱۲) رابطه میان دین و نهادهای اجتماعی را به‌طور کلی مورد بررسی قرار داد. مطالعات موردی که بیشتر آرای وی بر آن مبتنی است توت‌پرستی در جوامع بومی استرالیا است. دورکیم بر این باور است که توت‌پرستی، «شکل ابتدایی و اولیه حیات دینی است». توت‌پرستی در اصل یک حیوان یا گیاه بود که برای یک عده از مردم اهمیت نمادین ویژه‌ای داشت. از این‌رو با آن به عنوان امری مقدس، یعنی چیزی که از جنبه‌های معمولی زندگی انسان متمایز و دارای حساب جداگانه است رفتار می‌کردند.

به گفته دورکیم، دلیل این مطلب آن است که توت‌پرستی حاکمی از ارزش‌هایی است که برای خود جامعه محوریت دارند. در نتیجه، توت‌پرستی به نماد یک گروه تبدیل می‌شود. حرمتی که برای توت‌پرست گذاشته می‌شود در واقع حرمت نهادن به خود گروه و ارزش‌های تقویت‌کننده آن است. بنابراین آنچه واقعاً پرستش می‌شود خود جامعه است و نه توت‌پرستی. وی مراسم و شعایر همراه با این عبادت را بازتاب نیاز به انسجام اجتماعی می‌داند. آیین‌های دینی خاص مربوط به تولد، ازدواج و مرگ، تأکید دوباره بر یکپارچگی و انسجام گروه در زمان‌های به لحاظ فرهنگی مهم است. بر این اساس، آیین‌ها و مناسک کفن و دفن نشان می‌دهند که ارزش‌های جامعه پس از مرگ هر یک از اعضای جامعه همچنان زنده است.

با وجود پیشرفت جهان‌بینی علمی، دورکیم اعتقاد داشت که دین با توجه به اینکه انسجام اجتماعی جوامع را فراهم می‌کند همچنان در آینده، نقش مهمی را ایفا خواهد کرد (در

ص ۷۹۲-۷۹۳ در ارتباط با آیین‌های مقدس به این نکته اشاره کردیم). ظهور «دین عرفی» در ایالات متحده را که نقطه مرکزی آن شخص رئیس‌جمهور یا نماد پرچم آمریکا است همانند ظهور «دین دولتی» الحادی در اتحاد جماهیر شوروی سابق در زمان لنین و استالین را می‌توان تأیید این رویکرد دانست.

میرچا الیاده: دین و اسطوره

میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶)، دانشمند متولد رومانی، به سبب اثر پیشگام خود در مطالعه نظام‌مند ادیان شهرت یافت. علایق وی طیف وسیعی از حوزه‌ها را دربر می‌گرفت، اما تمرکز او بر ماهیت فرهنگ دینی و به‌خصوص نقش اساطیر و تجارب عرفانی بود. تحلیل الیاده از «آیین‌های گذر» (یعنی آیین‌هایی که در چرخه زندگی، نشانگر زمان انتقالی کلیدی از جمله تولد و مرگ هستند) بسیاری از انسان‌شناسان را تحت تأثیر قرار داد. آثار غالباً بحث‌برانگیز وی شامل کتاب‌های عالمانه‌ای چون اسطوره و بازگشت جاودانه^۱ (۱۹۴۹) و امر قدسی و امر دنیوی^۲ (۱۹۵۹) است.

مفهوم «امر قدسی» در اندیشه الیاده نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. الیاده معتقد است که «امر قدسی» منبع اهمیت، معنا، قدرت، و وجود، و تجلیات آن است. افزون بر این، «امر قدسی» بسیار مورد بحث و نزاع واقع شده است. میان تلقی الیاده و ایده‌ای که آن را رودلف اتو^۳ (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، الاهی‌دان آلمانی، مطرح کرد مبنی بر اینکه تجربه امر مقدس، امری «مینوی» یا «به‌کلی دیگر» است شباهت‌های آشکاری وجود دارد. بحث امیل دورکیم درباره «امر قدسی» نیز که متأثر از جامعه‌شناسی اوست شباهت‌هایی با مفهوم الیاده دارد.

با اینکه الیاده به کرات، امر قدسی را چیز واقعی می‌داند، با این حال تأکید می‌کند که «امر قدسی، بر ساخته خودآگاه انسان است». به باور الیاده، بیننده هر موجود محسوس و پدیداری - مثلاً یک درخت - به فرض وجود آمادگی مناسب می‌تواند آن را به عنوان یک تجلی^۴ (کشف امر قدسی) درک کند. از نگاه عده‌ای، درخت امر قدسی را نشان می‌دهد؛ از نظر دیگران، درخت چیزی بیش از یک درخت نیست. تجربه گروه اول چارچوبی را تعیین می‌کند که اجازه می‌دهد درخت به کشف امر قدسی تبدیل شود. معنای این حرف حداقل تا

1. *The Myth of the Eternal Return*

3. Rudolf Otto

2. *The Sacred and the Profane*

4. hierophany

اندازه‌ای این است که «امر قدسی» یک تعبیر یا طرح اجتماعی است که تاریخ فرد درک‌کننده آن را تعیین می‌کند نه یک مفهوم عینی همگانی.

یک نکته بسیار قابل توجه، تأکید الیاده بر اهمیت «اسطوره» است. به اعتقاد وی، اساطیر نوع خاصی از روایت هستند که ویژگی آن حقیقت و واقعیت است و این حقیقت به دلیل توانایی اسطوره‌ها در پاسخگویی به مسائل ژرف‌تر زندگی، فراتر از روایت‌های علمی برخوردار از حقیقت تاریخی است. «بیان نحوه به وجود آمدن اشیا به معنای تبیین آنها و همزمان به‌طور غیرمستقیم پاسخ به این سؤال است که چرا آنها به وجود آمدند». اسطوره به دلیل حقیقت خود می‌تواند به تجلی یعنی کشف امر قدسی تبدیل شود. اساطیر تاریخ مقدس را روایت می‌کنند. به این دلیل، الیاده نسبت به هرگونه تلاش برای حذف اساطیر از فرهنگ امروزی تردید دارد. این یک ویژگی عمومی طبیعت بشری است که ادیان همواره آن را بسط می‌دهند و تجسم می‌بخشند. الیاده چنین استدلال می‌کند که به جای تلاش برای عقلانی کردن یا حذف امر قدسی باید بکوشیم تا بفهمیم که امر قدسی چگونه طبیعت بشر و آرمان‌های نهایی آن را توضیح دهد.

کارل بارت و دیتریش بونهوفر: دین به مثابه امری که اختراع بشر است

آخرین رویکرد که دارای اهمیت قابل توجه است ریشه در مسیحیت، و به‌ویژه در الاهیات جدلی کارل بارت، دارد. این رویکرد، این ایده را بسط می‌دهد که «دین» صرفاً ساخته و پرداخته بشر و غالباً عملی تمرّدآمیز در برابر خدا است. در این دیدگاه، دین جست‌وجوی صعودی انسان به دنبال خدا است. این کار به‌وضوح با تجلی خدا مغایرت دارد و دین را به عنوان امر معجول بشر نشان می‌دهد.

چنان که بعداً خاطر نشان خواهیم کرد، بارت تعلیمات الاهیاتی خود را در فضای پروتستانیزم لیبرال آلمان فراگرفت. «آیین پروتستان فرهنگی» آن دوره بر اهمیت دیانت انسان بسیار تأکید می‌کرد. بارت، در سال ۱۹۱۶ در یک سخنرانی با عنوان «درستکاری و عدالت خدا» اظهار داشت که دین‌ورزی انسان، ارزشی بیش از برج بابل ندارد؛ برجی که صرفاً ساخته انسان است و در مواجهه با خدا بنا شده است. میان تجلی خدا برای انسان که به ایمان می‌انجامد و جست‌وجوی انسان به دنبال خدا که به دین می‌انجامد، شکاف و گسستگی ریشه‌ای وجود دارد.

بر این اساس، بارت می‌تواند در امتداد خط مشی فویرباخ و مارکس، انتقادات وارده بر دین را تأیید کند و دلیل این امر دقیقاً این است که وی معتقد است این انتقادات متوجه اختراع و جعل دین به دست انسان است. به باور بارت، دین مانعی است که اگر قرار است خدا در مسیح منکشف شود باید این مانع را از سر راه برداشت. دین در بدترین وضعیت، بت‌پرستی است به این معنی که مستلزم آن است که مردم کسی را بپرستند که ساخته و پرداخته بشر است.

بسیاری از نویسندگان کوشیده‌اند دیدگاه بارت در باب دین را در عبارت «نسخ دین» خلاصه کنند. در صحت این مطلب تردیدی نیست که ترجمه انگلیسی معیار بخش ۱۷ کتاب اصول اعتقادات جزمی کلیسا،^۱ جلد ۱ قسمت دوم، عنوان «انکشاف خدایه عنوان نسخ دین» را دارد. اما این تعبیر انگلیسی بسیار غلط‌انداز است و نیازمند تبیین دقیق است. لازم به یادآوری است که بارت به زبان آلمانی می‌نوشت نه انگلیسی. واژه آلمانی که به «نسخ» ترجمه شده *aufhebung* است. تاریخچه کاربرد این واژه آلمانی در سنت فلسفه آلمان، به‌ویژه در مکتب هگل، طولانی و برجسته این واژه دوپهل و مبهم است و به لحاظ ریشه‌ای دو معنا دارد: «حذف کردن» و «تعالی بخشیدن».

تردیدی در صحت این نکته نیست که بارت در نوشته‌های اولیه خود رویکردی بسیار منفی نسبت به دین اتخاذ کرد و آن را امر مجعول بشر دانست. با این حال، در اینجا بارت بر گرایش طبیعی بشر به پدید آوردن مفاهیمی درباره خدا و تلاش برای توجیه و تبیین در ارتباط با آنها تأکید می‌کند. وی دین را به‌طور کلی به نقد می‌کشد نه سایر ادیان را. بارت تأثیر پدیده دین در مسیحیت را به اندازه موارد دیگر می‌داند؛ ارزش‌های فرهنگی بر انجیل تحمیل می‌شوند و با آن ادغام می‌شوند. نگرانی شدید بارت نسبت به این بسط و توسعه به‌طور خاص معطوف به نزاع کلیسای آلمان در دهه ۱۹۳۰ بود وی بر این باور بود که در آن آرمان‌های آلمانی در حال آمیختن با ایمان مسیحی هستند. اما رویکرد بارت در دوره متأخر عمرش تعدیل و پخته شد. او به تدریج و به‌طور روزافزون به این باور رسید که در این جهان به دین نیازمندیم. «دین» بیشتر به معنای «رسوم و نهادهای دینی» یا «شیوه‌های عبادت» است تا «یک تلاش انسانی برای مشخص کردن اینکه خدا شبیه چیست».

بارت تأکید می‌کند که «دین» تا پایان عمر دنیا به عنوان تکیه‌گاه یا حامی ضروری ایمان تداوم خواهد داشت. دغدغهٔ بارت در اینجا تأکید بر این نکته است که تعالی این «دین» به واسطه فیض الهی است و خداست که آن را تفوق می‌بخشد. دین امری خشتی است و نه منفی. بنابراین اگر اشارات بارت به *aufhebung* دین را به معنای اشاره به نسخ بگیریم این اشارات معنای چندانی نخواهد داشت. در واقع، این گفته‌ها را می‌توان برحسب «دگرگونی» یا حتی «اعتلای» دین تفسیر کرد. اگر دین را ساخته و پرداختهٔ بشر بدانیم و آن را در مقابل انکشاف الهی قرار دهیم قطعاً دین نیاز به نقد دارد اما با این حال نقش مفیدی ایفا می‌کند. بی‌شک آنچه گفته شد با اندیشه‌های دیتریش بونهوفر متفاوت است. معمولاً مهم‌ترین کمک بونهوفر به الاهیات مدرن را تحلیل او از وضعیت فرهنگی‌ای می‌دانند که در آن مسیح را باید در دنیای مدرن تبلیغ و اعلام کرد. بونهوفر، در ۵ آوریل ۱۹۴۳ به اتهام شرکت در توطئه‌ای علیه آدولف هیتلر از سوی گشتاپو دستگیر شد. وی در طول دوران ۱۸ ماهه حبس در زندان تگل^۱ برلین اثر مشهور خود را با عنوان نامه‌ها و مقالاتی از زندان^۲ تألیف کرد که در آن به تأمل در باب مسئله هویت عیسی مسیح در «دنیای بالغ» و در زمانی که «هیچ دینی وجود ندارد» پرداخت. وی با قوت تمام برای «مسیحیت بدون دین» استدلال کرد.

غالباً این تعبیر نافذ را بد فهمیده‌اند، به‌ویژه نویسندگانی چون جان رابینسون^۳ در کتاب معروف و تأثیرگذارش با عنوان صادقانه با خدا^۴ (۱۹۶۳). بونهوفر انتقادات خود را متوجه شکل‌هایی از مسیحیت می‌کند که مبتنی بر این فرض هستند که انسان‌ها بالفطره متدین‌اند. بونهوفر با توجه به وضعیت بی‌خدایی جدید، این فرض را غیر قابل دفاع شمرد. «مسیحیت بدون دین» ایمانی است که مبتنی بر تجلی و انکشاف خدا در مسیح است نه بر مفهوم غیر قابل دفاع و بی‌اعتبار «تدین فطری انسان». از این رو باید از توسل به فرهنگ، متافیزیک و دین دوری کرد، چراکه در دنیای جدید سکولار، این امور ذاتاً غیر قابل قبول و غیرممکن هستند و مطمئناً به فهم‌های تحریف شده از خدا می‌انجامند (در اینجا شباهت‌های زیادی بین بارت و بونهوفر وجود دارد).

بونهوفر بر این باور بود که مسیح مصلوب الگویی از خدا را در اختیار ما قرار داد که متناسب دنیای مدرن است؛ خدایی که «به خود اجازه می‌دهد که بر صلیب از دنیا برود».

1. Tegel

3. John Robinson

2. *Letters and Papers from Prison*

4. *Honest to God*

این دیدگاه‌ها، به‌ویژه به دلیل ارتباطشان با سکولاریسم جدید و نیاز به مبتنی کردن الاهیات بر چیزی غیر از دین یا متافیزیک، برای مسیحیت در آلمان بعد از جنگ، تأثیرگذار و تعیین‌کننده از کار درآمدند و بر بسیاری از نویسندگان ایالات متحده در دهه ۱۹۶۰ تأثیر عمیقی گذاشتند.

با این حال، در اینجا آشفتگی‌های آشکاری وجود داشت. بسیاری از نویسندگان افراطی‌تر این دوره تعبیر «مسیحیت بدون دین» بونهوفر و «نسخ دین» بارت را به معنای پایان هرگونه زندگی مسیحی گروهی و مشترک یا دست کشیدن از آرای سستی مسیحی گرفتند. این سوء برداشت‌ها را می‌توان در آثار مشهور و تأثیرگذار دهه ۱۹۶۰، مانند کتاب صادقانه با خدا، نوشته جان رابینسون و نهضت «مرگ خدا»^۱ مشاهده کرد.

الاهیات دینی تثلیث‌گرایانه

همان‌گونه که قبلاً متذکر شدیم، احیای تثلیث‌گرایی منجر به غنای توصیفی و نظام‌مند آن شد و به دیگر حوزه‌های الاهیات مسیحی که قبلاً خارج از محدوده آن محسوب می‌شد، از جمله الاهیات دیگر ادیان بسط یافت. در آثار متقدم در این زمینه می‌توان اثر ریموند پانیکار تثلیث و تجربه دینی بشر (۱۹۷۳) را نام برد. پانیکار اظهار کرد که چارچوب تثلیث‌گرایی ابزاری به دست می‌دهد که ماهیت پیچیده معنویت بشری از جمله تجربیات و اظهارات دینی معنا پیدا می‌کنند. این نظریه را بعدها در ۱۹۹۱ نینیان اسمارت و استفان کنستانتین بسط دادند. اسمارت در کتاب الاهیات نظام‌مند مسیحی در بستر جهانی استدلال می‌کنند که مفهوم «تثلیث اجتماعی» حقیقت غایی الاهی است که زمینه تمام تجربیات دینی بشری را فراهم می‌کند. باید دانست که اشکال متفاوت معنویت بشری را باید از تجربه یکی از این سه «بعد حیات الاهی» خدای سه‌گانه شناخت. در سال ۱۹۹۶ جاکویس داپیوس (۱۹۲۳-۲۰۰۵) در کتاب به سوی الاهیات مسیحی تکتزگرایی دین رویکرد متفاوتی را برگزید. داپیوس الاهی‌دان یسوعی که تجربه قابل‌توجهی در باب زمینه‌های هندی دارد استدلال می‌کند که آموزه تثلیث کلید هرمنوتیکی برای تفسیر تجربه حقیقت است که دیگر ادیان به آن گواهی می‌دهند. به عقیده داپیوس این تفکر خطوط تفکرانی را که پیش از این دوست یسوعی او کارل راتر مطرح کرده بود، ترسیم کرد. شاید بتوان گفت هر وقت انسان حقیقت الاهی را بپذیرد و این حقیقت در

آنها تأثیر گذاشته و وارد زندگی آنان شود تثلیث مقدس، نیز حتی به صورت پنهانی و ناشناخته تجربه می شود.

در هر تجربه دینی اصیل، انکشاف خدای سه گانه مسیحیان حضور داشته و عمل می کند. در این فصل نظریه رانر در باب «مسیحیان گمنام» را هم بررسی خواهیم کرد.

کتاب گاوین دی. کاستا مواجهه ادیان و تثلیث (۲۰۰۰) بر سودمندی رویکرد تثلیث گرایانه در دیگر ادیان تأکید می کند. دی. کاستا گرچه به این امر اهتمام داشت که مسیحیت تنها راه نجات الهی است اما استدلال می کرد حضور فراگیر روح القدس برای دیگر ادیان هم کاربردهایی دارد. برای مثال او اظهار می کند که کلیسای مسیحی می تواند با پیوند با دیگر ادیان به طور عمیق تری به سمت حیات خدا راه یابد. و یا اینکه مسیحیان می توانند این «تشبه به مسیح» را به دلیل حضور و عمل فراگیر روح القدس تجربه کنند.

رویکرد مشابهی در آثار آموس یونگ، الهی دانان پنجاهه گرا به خصوص در «درک روح»: مقاله ای بر پنجاهه گرایی، کاریزمایی در الاهیات مسیحی (۲۰۰۰)، می توان یافت.

آنچه در مورد این رویکردها به دیگر ادیان از اهمیت خاصی برخوردار است، این است که آنها انتقادهای بارتی را اخذ نکرده اند، بلکه به دنبال فهم ادیان دیگر و نظریات خودشان در چارچوب تثلیث گرایانه دیگر هستند.

پس از پرداختن به یک رویکرد مسیحی نسبت به مسئله دین به طور کلی، اینک به بررسی خاص رویکردهای مسیحی نسبت به سایر ادیان می پردازیم.

رویکردهای مسیحی نسبت به سایر ادیان

مسیحیت در میان انبوهی از ادیان دیگر، یک سنت دینی جهانی است. حال سؤال این است که پیوند و ارتباط مسیحیت با دیگر سنت های دینی چگونه است؟ این سؤال سؤالی جدید و امروزی نیست؛ در سرتاسر تاریخ مسیحیت این سؤال مطرح بوده است. در ابتدا سؤال مربوط به رابطه مسیحیت با یهودیت بود یعنی دینی که مسیحیت از بافت آن در سال های ۳۰ تا ۶۰ میلادی ظهور کرد. با توسعه مسیحیت، این دین با دیگر باورها و اعمال دینی نظیر شرک یونانی- رومی مواجه شد. مسیحیت پس از تثبیت در هندوستان در قرن پنجم میلادی، با جنبش های مختلف فرهنگی بومی هند روبه رو شد؛ جنبش هایی که دین شناسان غربی به طرز گمراه کننده ای آنها را تحت یک گروه قرار دادند و آن را «هندوئیسم» نامیدند. مسیحیت عربی، مدت های طولانی با اسلام در شرق مدیترانه همزیستی داشت.

امروزه مسئله رابطه مسیحیت با سایر سنت‌های دینی در الاهیات آکادمیک غرب اهمیت تازه‌ای یافته است که یکی از دلایل این امر ظهور تنوع فرهنگ‌ها در جامعه غرب است. چنان که روشن خواهد شد، در گذشته نزدیک، سه رویکرد عمده رایج بوده است و امروزه رویکرد چهارمی نیز مورد توجه بسیاری قرار گرفته است. اما برای کمک به بحث، ابتدا خود مفهوم «دین» را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

یک دیدگاه بسیط و ابتدایی درباره دین می‌تواند این باشد که دین، نگرشی درباره زندگی است که به موجودی متعالی باور دارد یا او را می‌پرستد. به راحتی می‌توان ثابت کرد که این نگرش که ویژگی دئیسم و عقل‌گرایی عصر روشنگری است ناکافی است. بیشتر افراد، بودیسم را در زمره ادیان به حساب می‌آوردند با اینکه در این آیین، باور به یک موجود متعالی به وضوح وجود ندارد. هر تعریفی از دین ارائه شود این مشکل به قوت خود باقی است. در مسائل مربوط به ایمان و عمل، هیچ ویژگی صریحاً مشترکی را نمی‌توان میان ادیان پیدا کرد. به همین سبب، ادوارد کونز،^۱ بوداشناس برجسته، خاطرنشان می‌سازد که او «یک‌بار مجموعه‌ای از زندگی‌نامه‌های قدیسان آیین کاتولیک رم را مطالعه کرد اما در میان آنها حتی یک نفر هم نبود که یک بودایی نسبت به او به‌طور کامل نظر مساعدی داشته باشد [...] آنان بوداییان بدی بودند گرچه مسیحیان خوبی بودند». بنابراین، این مسئله، سؤال جالبی را مطرح می‌سازد: آیا بر طبق معیار یک بودایی، یک مسیحی می‌تواند نجات یابد؟ یا آیا بر طبق معیار یک مسیحی، یک بودایی می‌تواند نجات یابد؟

اجماع فزاینده‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه اگر سنت‌های دینی مختلف را اشکال مختلف یک چیز بدانیم شدیداً گمراه‌کننده است. «در تمام این کثرت، نمی‌توان یک گوهر، یک پیام روشنگری یا انکشاف و وحی، یک راه رهایی یا آزادی واحد را یافت» (دیوید تریسی).^۲ جان بی. کوب،^۳ نویسنده مشهور آمریکایی در حوزه دین، نیز به مشکلات بسیار فراوری هر کسی که می‌خواهد بر وجود «گوهر دین» استدلال کند اشاره می‌کند:

براهین اقامه شده در باب اینکه دین حقیقتاً چیست بیهوده و بی نتیجه است. چنین چیزی به عنوان دین وجود ندارد. صرفاً سنت‌ها، جنبش‌ها، جوامع، اقوام، باورها و اعمال هستند که ویژگی‌هایی دارند که بسیاری از مردم آنها را با مقصود خود از دین پیوند می‌دهند.

1. Edward Conze

2. David Tracy

3. John B. Cobb

کوب تأکید می‌کند که این فرض که دین دارای گوهر است بحث‌های اخیر درباره رابطه سنت‌های دینی جهان را به هم ریخته و شدیداً آنها را منحرف کرده است. برای نمونه وی خاطرنشان می‌کند که هم آیین بودا و هم آیین کنفوسیوس دارای عناصر «دینی» هستند اما این ضرورتاً به این معنا نیست که می‌توان این دو را در زمره «ادیان» به حساب آورد. اگر بخواهیم فهم بهتری از بسیاری از «ادیان» داشته باشیم باید آنها را جنبش‌های فرهنگی برخوردار از مؤلفه‌های دینی بدانیم.

ظاهراً ایده نوعی مفهوم عام از دین که هر یک از ادیان زیرمجموعه آن هستند، در عصر روشنگری به وجود آمده است. اگر بخواهیم یک تحلیل زیست‌شناختی ارائه دهیم باید بگوییم که این فرض که یک جنس به نام دین وجود دارد و هر یک از ادیان نوع آن هستند، یک ایده کاملاً غربی است و خارج از فرهنگ غرب نظیر واقعی ندارد مگر از جانب کسانی که در غرب تحصیل کرده‌اند و چشم‌پسته مجذوب پیش‌فرض‌های آن شده‌اند.

با توجه به این مطلب، درباره رویکردهای مسیحی نسبت به فهم رابطه میان مسیحیت و سایر سنت‌های دینی چه باید گفت؟ در چارچوب بافت باور مسیحیت به اراده الهی برای نجات همه که از طریق عیسی مسیح آشکار شده است به چه شیوه‌ای می‌توان چنین سنت‌هایی را فهمید؟ تأکید بر این نکته ضروری است که الاهیات مسیحی به ارزیابی دیگر سنت‌های دینی از نقطه‌نظر خود مسیحیت می‌پردازد. مخاطبان این تأمل، مؤمنان به دیگر سنت‌های دینی یا ناظران سکولار آنها نیستند و یا هدف این تأمل جلب نظر مساعد آنها نیست.

چهار رویکرد کلی را می‌توان شناسایی کرد:

۱. انحصارگرایی^۱ (خاص‌گرایی^۲ نیز نامیده می‌شود)، که براساس آن، تنها کسانی نجات می‌یابند که پیام بشارت مسیحی را می‌شنوند و به آن پاسخ می‌دهند.
۲. شمول‌گرایی^۳ که براساس آن، گرچه مسیحیت بیانگر انکشاف هنجاری خدا است، نجات برای مؤمنان به سایر سنت‌های دینی نیز ممکن است.
۳. کثرت‌گرایی^۴، که معتقد است تمام سنت‌های دینی بشری، راه‌هایی هستند که برای رسیدن به یک هسته واقعیت دینی به یک میزان اعتبار دارند؛ و

1. exclusivism

2. particularism

3. inclusivism

4. pluralism

[۴. موازات‌گرایی^۱ که تفاوت‌های آشکار میان ادیان را می‌پذیرد و معتقد است که هر دینی

را از این جهت که به اهداف خود نایل می‌شود باید معتبر دانست.

اینک هر یک از این چهار دیدگاه را به‌طور جداگانه بررسی می‌کنیم.]

ما باید این سه نقطه‌نظر را به‌طور جداگانه مدّ نظر قرار دهیم. با وجود این مشکلاتی با این تقسیم‌بندی سه لایه سنتی، «انحصارگرایی، کلی‌گرایی» و کثرت‌گرایی وجود دارد. خوانندگان باید توجه داشته باشند که این دسته‌بندی گرچه برای اهداف آموزشی راحت‌تر است اما اغلب برای طبقه‌بندی طیف وسیع رویکردهای موجود در الاهیات مسیحی مناسب نیست. در واقع آنها را بیشتر روش‌هایی آسان برای سامان‌دهی رویکردها به دیگر ادیان می‌دانند نه یک مکتب فکری متمایز و منسجم.

برای مثال بسیاری از رویکردهای الاهیاتی را نمی‌توان در این چارچوب سه لایه جاداد و بیشتر این بدان خاطر است که نمی‌توان بین حقیقت و نجات در ادیان دیگر تمایز قائل شد. برخی از نویسندگان، دیدگاه کلی‌گرایی را برگزیده‌اند و به حقیقت در خارج از کلیسای مسیحیان نیز معتقدند در حالی که دیدگاه انحصارگرایانه خود در باب نجات را حفظ کرده‌اند. برای مثال کارل بارت به‌طور نابخردانه طبقه‌بندی‌هایی ارائه داده است که از دیدگاه او اگر بخواهیم از آنها به عنوان ابزاری سودمند در توصیف استفاده کنیم، نیازمند بازبینی هستند. با این همه، متفکرانی که به طبقه‌بندی خاصی قائلند، می‌توانند رویکرد کاملاً متفاوتی را نسبت به موضوع برگزینند. به علاوه به یک معنا هر سه اینها: انحصارگرایی، کلی‌گرایی و کثرت‌گرایی در جایگاه خود، انحصارگرا هستند. هر یک دیگری را غلو می‌داند و بنابراین به ادعاهای انحصارگرایی محدود می‌شود.

این دغدغه‌ها بسیار رایج‌اند و به‌طور قطع جایگزین‌هایی برای آنها وجود دارد. برای مثال، دانشمند فنلاندی ولی-متیکار کاینن طرح سه‌بخشی کلیسامحوری، مسیح‌محوری و خدامحوری را ارائه داد. با وجود این هیچ‌یک از جایگزین‌های پیشنهادی از استقبال گسترده برخوردار نشد. به این دلیل باید همان طرح سنتی را برغم محدودیت‌های موجود، حفظ کنیم.

انحصارگرایی

دیدگاهی را که عموماً تحت عنوان انحصارگرایی می‌شناسند می‌توان «خاص‌گرایی» نیز نامید، چراکه این دیدگاه، ویژگی‌های خاص و ممتاز مسیحیت را تصدیق می‌کند. شاید تأثیرگذارترین بیان این دیدگاه را بتوان در نوشته‌های هندریک کرامر^۱ (۱۸۸۸-۱۹۶۵) یافت به‌ویژه در کتاب پیام مسیحیت در دنیای غیرمسیحی^۲ (۱۹۳۸). تأکید کرامر بر این نکته بود که «خدا تنها راه و تنها حقیقت و تنها حیات را در عیسی مسیح منکشف کرده است و اراده او به این تعلق گرفته است که این مطلب در سرتاسر عالم شناخته شود». این کشف بی‌مانند است؛ در دسته‌ای خاص قرار دارد و نمی‌توان آن را در کنار دیگر دیدگاه‌های مربوط به انکشاف و وحی که در دیگر سنت‌های دینی یافت می‌شود، قرار داد.

در این باب، دیدگاه‌های گسترده‌ای را می‌توان در چارچوب این رویکرد مشاهده کرد. ظاهراً خود کرامر معتقد است که خارج از مسیح، شناخت حقیقی نسبت به خدا وجود دارد چراکه وی از خدایی سخن می‌گوید که «در یک راه ناهموار و دشوار، در عقل، در طبیعت و در تاریخ» نمایان است. سؤال این است که آیا این شناخت صرفاً از طریق مسیح قابل دسترسی است یا اینکه آیا مسیح، یگانه ساختاری را که به وسیله آن می‌توان چنین شناختی را درک کرد و آن را در جای دیگر تفسیر کرد ارائه می‌دهد.

بعضی از انحصارگرایان (یا خاص‌گرایان طبق بیان عده‌ای که این تعبیر را ترجیح می‌دهند)، مانند کارل بارت، معتقدند که بدون مسیح، هیچ شناختی از خدا نمی‌توان داشت؛ دیگران (مانند کرامر) وقوع تجلی و انکشاف خدا را به شیوه‌های بسیار و در جاهای متعدد مجاز می‌دانند اما بر این نکته تأکید می‌کنند که تنها در پرتو انکشاف نهایی و روشنگر خدا در مسیح می‌توان این انکشاف را به‌طور صحیح تفسیر کرد و هدف واقعی آن را دریافت (در اینجا شباهت‌های مهمی با بحث درباره شناخت طبیعی و وحیانی خدا وجود دارد).

طبق این دیدگاه، تکلیف کسانی که پیام بشارت مسیح را نشنیده‌اند، چه می‌شود؟ برای آنها چه اتفاقی روی می‌دهد؟ آیا انحصارگرایان نجات را برای کسانی که درباره مسیح چیزی نشنیده‌اند یا کسانی که بشارت مسیحیت را شنیده‌اند اما با انتخاب خود آن را نپذیرفته‌اند، انکار نمی‌کنند؟ منتقدان انحصارگرایی غالباً این نقد را به این دیدگاه وارد می‌کنند. از این‌رو جان هیک^۳ با استدلال از نقطه نظر یک کثرت‌گرا، معتقد است که این آموزه که نجات تنها از

1. Hendrik Kraemer

2. *Christian Message in a Non-Christian World*

3. John Hick

طریق مسیح میسر است با باور به اراده خدا نسبت به نجات همگان ناسازگار است. ملاحظه دیدگاه کارل بارت که بی تردید فرهیخته‌ترین مدافع این دیدگاه در قرن بیستم میلادی است به سادگی نشان می‌دهد که مسئله در واقع چنین نیست.

بارت می‌گوید نجات تنها از طریق مسیح ممکن است. با این حال، وی بر پیروزی نهایی فیض الاهی بر بی‌ایمانی در آخرالزمان، یعنی در پایان تاریخ، تأکید می‌کند (این مسئله را قبلاً در ارتباط با نظریه برگزیدگی بررسی کردیم). نهایتاً فیض الاهی به‌طور کامل پیروز خواهد شد و همه به مسیح ایمان خواهند آورد. این یگانه راه نجات است اما راهی است که از طریق فیض الاهی برای همه کارآمد است. به باور بارت، انحصار انکشاف الاهی از طریق مسیح تعارضی با عمومیت نجات ندارد.

تبیین جدیدتر از دیدگاه انحصارگرایی را السلی نیوبیگین^۱ (۱۹۹۸-۱۹۰۹)، نویسنده انگلیسی که بخش قابل ملاحظه‌ای از دوران اشتغال خود را به عنوان اسقف در هندوستان سپری کرد، ارائه کرده است. دفاع نیوبیگین از خاص بودن ایمان مسیحی بر چند مسئله مبتنی است به‌ویژه استدلال وی بر اینکه دیدگاه دیگر یعنی کثرت‌گرایی دچار نقیصه است. وی این نکته را با خاطرنشان کردن بعضی از مشکلات رویکرد ویلفرد کانتول اسمیت^۲ (۱۹۱۶-۲۰۰۰) روشن می‌سازد؛ رویکردی که تأکید می‌کند بر اینکه تمام ادیان در یک تجربه محوری شریکند.

روشن است که طبق دیدگاه اسمیت، «امر متعال» یک مقوله صرفاً صوری است. امر متعال را می‌توان با خطاب او (مذکر یا مؤنث) یا به هر شیوه‌ای که عبادت‌کننده انتخاب می‌کند تصور کرد. بنابراین چیزی به نام عبادت غلط یا نابجا وجود ندارد زیرا حقیقتی که متعلق عبادت است، غیر قابل ادراک است. اسمیت به عنوان «یکی از گفته‌هایی که به لحاظ الاهیاتی نکته‌سنج‌ترین است و من آن را دریافته‌ام» سخنان را یوگاواسیست‌ها^۳ کتاب منسوب به والمیکی،^۴ حاوی تعالیم واسیست‌ها نقل می‌کند: «تو بدون شکلی. یگانه شکل تو، شناخت ما از توست». هرگونه ادعای یگانگی را که نسبت به یک مفهوم موجود متعال صورت بگیرد، مثلاً ادعای مسیحیان مبنی بر اینکه موجود متعال، به‌طور کامل در عیسی ساکن است (کولسیان ۱۹: ۱)، باید کاملاً غیر قابل قبول دانست. هیچ معیاری

1. Leslie Newbigin

2. Wilfred Cantwell Smith

3. Yogavasistha

4. Valmiki

وجود ندارد که بتوان به وسیله آن برداشت‌های مختلف از موجود متعال را محک زد. ما در یک ذهن‌گرایی کامل محبوس شده‌ایم؛ موجود متعال غیر قابل ادراک است.

بنابراین، نیویگین دوباره بر آنچه که آن را دیدگاه مسیحیت کهن می‌داند تأکید می‌کند، و آن اینکه عیسی مسیح، یگانه اساس و محور متمایز یک ایمان یگانه و متمایز است.

کلی‌گرایی

رویکرد کلی‌گرایی بر این عقیده است که مسیحیت برای دیگر ادیان هم آغوش باز کرده است، یعنی به جای آنکه آنها را فاسد و منکر حقیقت بدانند، نقاط عطفی در آنها هم سو با مسیر ایمان مسیحی می‌بینند. می‌توان گفت این نظریات در هند انگلیسی شد در طول نیمه دوم قرن ۱۹ با افزایش تعداد الاهی‌دانان انگلیسی که با هندوئیسم به‌طور مستقیم آشنا شدند، رشد کرد. فرضیه تحقق که بیشتر مربوط به جی الفارکار (۱۸۶۱-۱۹۲۹) است معتقد بود دیگر ادیان تحقق خود را در مسیحیت می‌دیدند.

شالوده‌الگوی تحقق در ارتباط مسیحیت با ادیان دیگر را الاهی‌دان انگلیسی اف. دی. مورسیس (۱۸۰۵-۱۸۷۲) بنیان نهان که کتاب او ادیان جهان و ارتباط آنها با مسیحیت (۱۸۴۶) آغازگر پایان مأموریت تبلیغی در متهم نمودن دیگر سنت‌های دینی بود. نظریه مشابهی را بی‌افوست کات (۱۸۲۵-۱۹۰۱) بسط داد. او از عمل ادامه‌دار جهان در دنیای ادیان و طرح الاهی در تربیت و پرورش جهان سخن گفت.

این نظریات در متون هندی منعکس گردید. در سخنرانی که مبلغ و نویسنده، تی. ای. اسلیتر در مدارس در ۱۸۷۶ ایراد کرد، اصول هدایت‌کننده الگوی تحقق را به این صورت شرح داد:

مسیحیت، دینی هم‌اورد با دیگر ادیان نیست، و صدایی نیست که ناقوس مرگ ملت‌های غیر مسیحی را بنوازد، مسیحیت تنها به دنبال اثبات آن است که تمامی ادیان در اصل و بنیاد، مسیحی هستند و به این ترتیب از چیزهایی حمایت می‌کنند که در آن هندوها نخستین و برجسته‌ترین نظریات عملی خود را دریافت و حقیقی‌ترین خواسته‌ها و آمال قلبی خود را باز خواهد یافت.

این نظریات طرفداران روزافزونی در دهه ۱۸۹۰ داشت که با تغییر در وضعیت الاهیاتی و فرهنگی تشدید شد. مجله دانشگاهی مسیحی مدارس، در سر مقاله‌ای در سال ۱۹۰۸ از

سخنان عیسای ناصری در موعظه برکوه (متی ۵: ۱۷)، اصول اصلی آنچه به طور روزافزون به مأموریت تبلیغی ارتدوکسی تبدیل می‌شد، شرح داد.

«نیامده‌ام که نفی کنم بلکه آمده‌ام تکامل بخشم» این سخنی نیست که کاربردش به یهودیت محدود شود. تحقق حقیقت و الهام موجود در ادیان دیگر را باید در وجود عیسی مسیح یافت.

وقوع جنگ جهانی اول به این گونه اندیشه‌ها پایان داد. گرچه این نظریات در دهه‌های بعد گاه به گاه مورد بررسی قرار می‌گرفت اما هرگز آن گونه که باید عرضه نشد. رویکرد تحقق به دیگر ادیان بعد از جنگ جهانی دوم به خصوص در الاهیات کاتولیکی احیا شد. جین دانیلو (۱۹۰۵-۱۹۷۴) اظهار کرد که باید مسیحیت را تحقق آرزوی بشری در باب نجات و پذیرش دانست. دانیلو دانشمند کشیشی برجسته، مباحثی را که در آثار یوستین شهید یافته بود بسط داد و استدلال می‌کرد که ادیان شرک‌آمیز را باید آموزش الاهی دانست. کلیسا آموزه‌های شرک‌آمیز را تحقیر نمی‌کند بلکه آن را آزاد می‌گذارد و تحقق می‌بخشد. این نظریه کاربردهای کلیسایی‌شناسی مهمی دارد، بدین معنا مردمانی وجود دارند که به واسطه مسیح نجات می‌یابند، بی‌آنکه عضوی از کلیسای مرئی باشند.

حاکمیت کلیسا و مسیح، فراتر از محدوده انکشاف آشکار مسیح و گسترده مرئی کلیسا است. در هر عصری و هر سرزمین کسانی هستند که به مسیح ایمان دارند بدون اینکه او را بشناسند و به طور نامرئی به کلیسای مرئی تعلق دارند.

شمول‌گرایی

مهم‌ترین طرفدار این الگو، نویسنده برجسته یسوعی کارل رانر^۱ (۱۹۰۴-۱۹۸۴) است. رانر در جلد پنجم کتاب خود با عنوان پژوهش‌های الاهیاتی^۲، چهار نظریه را مطرح می‌کند و به تشریح دیدگاهی می‌پردازد که براساس آن چنین نیست که صرفاً بعضی از مسیحیان امکان نجات داشته باشند بلکه سنت‌های دینی غیر مسیحی به طور کلی می‌توانند به فیض نجات بخش الاهی در مسیح دست یابند.

۱. مسیحیت دین کامل و مطلق است که بر واقعه بی‌نظیر انکشاف و تجلی خدا در مسیح بنیان نهاده شده است. اما این انکشاف در یک نقطه زمانی خاص در تاریخ روی داد.

بنابراین در ظاهر، کسانی که پیش از این زمان زیستند یا کسانی که این واقعه به گوش آنها نرسیده است، از نجات محرومند در حالی که این امر با اراده نجات‌بخش خدا در تعارض است.

۲. به همین دلیل، سنت‌های دینی غیر مسیحی، با وجود اشتباهات و کمبودهایی که دارند، تا زمانی که پیام بشارت به معتقدان به این سنت‌ها معرفی می‌شود، دارای اعتبارند و می‌توانند واسطه فیض نجات‌بخش الاهی باشند. بعد از اینکه پیام بشارت به پیروان سنت‌های دینی غیر مسیحی اعلام شد این سنت‌ها دیگر مشروعیت ندارند و از نقطه نظر الاهیات مسیحی به آنها نگاه می‌شود.

۳. بنابراین پیرو متدین یک سنت دینی غیر مسیحی، یک «مسیحی گمنام» به حساب می‌آید.

۴. مسیحیت جای دیگر سنت‌های دینی را نخواهد گرفت. کثرت ادیان همچنان خصیصه حیات بشری خواهد بود.

در اینجا سه نظریه اول را با جزئیات بیشتری توضیح می‌دهیم.

بعداً روشن خواهیم کرد که رانر بر این اصل شدیداً تأکید می‌کند که نجات صرفاً از طریق مسیح، آن‌گونه که سنت مسیحی او را تفسیر می‌کند، ممکن است. «مسیحیت خود را دین مطلق و کامل می‌داند که هدف آن همه اقوام است و نمی‌تواند هیچ دین دیگری را در کنار خود و برخوردار از حق مساوی به رسمیت بشناسد». با این حال، رانر این باور را با تأکید بر اراده نجات‌بخش همگانی خداوند تکمیل می‌کند: اراده خدا به این تعلق گرفته که همه نجات یابند گرچه همه مسیح را نمی‌شناسند. «همه مردم باید به یک نحوی بتوانند اعضای کلیسا باشند».

به همین دلیل، رانر استدلال می‌کند بر اینکه فیض نجات‌بخش باید بیرون از مرزهای کلیسا و از این‌رو در دیگر سنت‌های دینی قابل دسترسی باشد. وی به شدت با کسانی که راه‌حل‌های بیش از حد موجز را برمی‌گزینند و بر این نکته تأکید می‌کنند که یا یک سنت دینی از جانب خدا نازل می‌شود یا اینکه غیرمعتبر و کاملاً بدعت بشری است مخالفت می‌کند. کرامر بر این استدلال می‌کرد که سنت‌های دینی غیر مسیحی چیزی بیش از امور خودموجه‌ساز و ساخته و پرداخته دست بشر نیستند اما رانر معتقد است که چنین سنت‌هایی ممکن است عناصری از حقیقت را دربر داشته باشند.

رانر نظر خود را با ملاحظه رابطه میان عهد عتیق و عهد جدید توجیه می‌کند. گرچه عهد عتیق، به معنای دقیق کلمه، بیانگر نگرش یک دین غیر مسیحی (یهودیت) است اما مسیحیان می‌توانند آن را بخوانند و در آن عناصری را کشف کنند که اعتبارشان به قوت خود باقی است. عهد عتیق در پرتو عهد جدید ارزیابی می‌شود و در نتیجه بعضی از اعمال (مانند احکام مربوط به غذا) به عنوان اعمال غیر قابل قبول کنار گذاشته می‌شوند و بعضی دیگر (مانند احکام اخلاقی) حفظ می‌شوند. طبق استدلال رانر، در مورد دیگر ادیان نیز می‌توان و باید این رویکرد را اتخاذ کرد.

بنابراین، فیض نجات بخش الاهی از طریق سنت‌های دینی غیر مسیحی نیز با وجود ضعف‌ها و کمبودهایی که دارند قابل دستیابی است. بنا به استدلال رانر، بسیاری از پیروان این سنت‌ها این فیض را دریافت کرده‌اند بدون اینکه به طور کامل از ماهیت آن آگاه باشند. از همین جهت است که رانر تعبیر «مسیحیان گمنام» را برای اشاره به کسانی باب می‌کند که فیض الاهی را بدون اینکه ضرورتاً آن را شناخته باشند تجربه کرده‌اند.

این تعبیر به شدت مورد نقد قرار گرفته است. برای نمونه، جان هیک این تعبیر را پدرمآبانه می‌خواند و آن را «مقام و مرتبه‌ای افتخاری می‌داند که به طور یک‌طرفه به کسانی داده شده که هیچ‌گونه تمایلی نسبت به آن از خود بروز نداده‌اند». با این حال، مقصود رانر این است که معتقدان به سنت‌های غیر مسیحی را از آثار واقعی فیض الاهی در زندگی خود بهره‌مند گرداند. دستیابی کامل به حقیقت درباره خدا (آن‌گونه که در سنت مسیحی دریافت می‌شود) پیش شرط لازم برای دستیابی به فیض نجات بخش الاهی نیست.

رانر اجازه نمی‌دهد که با مسیحیت و سایر سنت‌های دینی دیگر به یک نحو برخورد شود یا اینکه کسی آنها را مصادیق خاص یک مواجهه مشترک با خدا به حساب آورد. از نگاه رانر، مسیحیت و مسیح جایگاهی انحصاری دارند که دیگر سنت‌های دینی از آن برخوردار نیستند. سؤال این است که آیا دیگر سنت‌های دینی می‌توانند موجب نیل به همان فیض نجات بخشی شوند که مسیحیت به آن دست می‌یابد؟ رویکرد رانر به وی این امکان را می‌دهد که بگوید باورهای سنت‌های دینی غیر مسیحی لزوماً صحیح نیستند اما با این حال آنها می‌توانند با شیوه‌های زندگی‌ای که پدید می‌آورند (مانند محبت نوع دوستانه نسبت به همسایه) واسطه فیض الاهی شوند.

شورای واتیکان دوم رویکرد نسبتاً متفاوتی اتخاذ کرد. این شورا در اعتقادنامه خود درباره آیین‌های دیگر^۱ به تبعیت از رانر بر این نکته تأکید کرد که پرتوهای حقیقت الاهی را در واقع می‌توان در دیگر ادیان یافت. اما در حالی که رانر امکان نجات از طریق مسیح را برای دیگر ادیان مجاز می‌دانست، این شورا بر تمایز مسیحیت در این مسئله تأکید کرد.

کلیسای کاتولیک، مسائل صحیح و مقدس این ادیان را رد نمی‌کند. کلیسای کاتولیک احترام زیادی برای شیوه زندگی و رفتار، احکام اخلاقی و آموزه‌هایی قائل است که گرچه به شیوه‌های بسیار با تعالیم این کلیسا متفاوت است اما با این حال غالباً منعکس‌کننده پرتوی از آن حقیقتی است که همه افراد را روشن می‌کند. با این حال کلیسای کاتولیک به مسیح که راه، راستی و حیات است بشارت می‌دهد و خود را موظف می‌داند که بدون هیچ‌گونه کوتاهی چنین بشارت دهد (یوحنا ۱۴: ۶). خدا در مسیح همه چیز را با خود آشتی داد (دوم قرنتیان ۵: ۱۸-۱۹) و در مسیح است که مردم کمال حیات دینی خود را می‌یابند.

تفاوت دیدگاه رانر و شورای واتیکان دوم را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: رانر هم از حیث وحی و انکشاف و هم از حیث نجات از طریق مسیح شمول‌گراست اما واتیکان دوم به لحاظ انکشاف شمول‌گراست اما به لحاظ نجات از طریق مسیح انحصارگرا است.

در حال حاضر موضوع کثرت‌گرایی دینی در سطح وسیعی در میان انجیل‌گرایان^۲ بحث می‌شود. اجماع عمومی در میان این گروه شدیداً انحصارگرا است. اما دیدگاه اقلیت نیز باید مورد توجه قرار گیرد. کلارک ایچ. پینوک^۳ متولد (۱۹۳۷)، نویسنده کانادایی، برای بنیان نهادن استدلال خود بر دستیابی همه به نجات، از یک لوگوس - مسیح‌شناسی شبیه لوگوس - مسیح‌شناسی مدافعه‌نویسان قرن دوم میلادی کمک می‌گیرد و دیدگاهی شمول‌گرا را برمی‌گزیند که از جهاتی شبیه دیدگاه کارل رانر است. ملاحظات زیر به وضوح اندیشه وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

اگر خدا واقعاً به کل جهان عشق می‌ورزد و می‌خواهد همه نجات یابند نتیجه منطقی آن این است که همه باید به نجات دسترسی داشته باشند. همه مردم باید این مجال را پیدا کنند که در نجات الاهی سهیم باشند. اگر مسیح به خاطر همگان مُرد در حالی که هنوز گنهکار بودند، همه باید فرصت داشته باشند تا درباره آنچه برای آنها

1. *Nostra Aetate*, October 28, 1965.

2. evangelicalism

3. Clark H. Pinnock

انجام داده شده تصمیم‌گیری کنند. آنان نمی‌توانند صرفاً به این دلیل که کسی انجیل مسیح را بر آنها عرضه نکرده است، این فرصت و مجال را از دست بدهند. اراده‌ی الهی مبنی بر نجات همه مستلزم آن است که همه مردم به یک میزان بتوانند به نجات دست یابند.

پینوک آشکارا بر این باور است که با استفاده از رویکرد «شمول‌گرایی» می‌توان مشکلاتی را حل کرد که به نظر او الگوی «خاص‌گرایی» یا «انحصارگرایی» نسبت به فهم رابطه مسیحیت با دیگر ادیان با آنها مواجه است. دیگران با نظر پینوک مخالفند؛ آنها ضمن اینکه قوت مشکلات پارادایم «انحصارگرایی» را قبول دارند معتقدند با استفاده از رویکرد «کثرت‌گرایی» به نحو مؤثرتری می‌توان به این مشکلات پرداخت؛ رویکردی که اینک به آن می‌پردازیم.

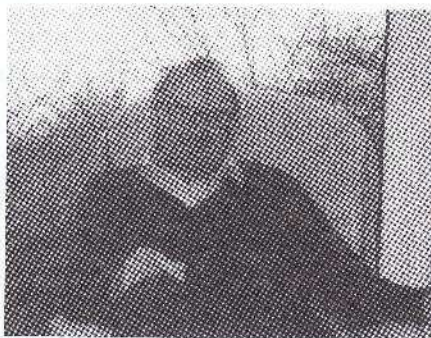
کثرت‌گرایی

ویژگی اصلی رویکرد کثرت‌گرایی نسبت به رابطه مسیحیت با دیگر ادیان این است که هریک از ادیان بیانگر درکی متمایز و در عین حال با اعتباری یکسان از نوعی حقیقت معنوی نهایی است که بعضی از ادیان آن را «خدا» می‌نامند و دیگر ادیان با واژگان غیرموحدانه‌تر یا ملحدانه آن را تعریف می‌کنند. به همین دلیل است که نویسندگان کثرت‌گرا برای اشاره به حقیقت معنوی که به باور آنها در پس همه ادیان وجود دارد از تعبیری مانند «واقعیت غایی» یا «امر واقعی» استفاده می‌کنند و لذا صریحاً واژه «خدا» را به کار نمی‌برند.

برجسته‌ترین نماینده رویکرد کثرت‌گرایی نسبت به سنت‌های دینی جان هیک (متولد ۱۹۲۲) است. هیک در نوشته‌هایی مثل خدا و جهان ادیان^۱ (۱۹۷۳) و مسیحیت دوم^۲ (۱۹۸۳) بر ضرورت گذر از رویکرد مسیح‌محور و جایگزینی آن با رویکرد خدا‌محور استدلال کرده است. هیک این تغییر را «انقلاب کوپرنیکی» توصیف می‌کند و اظهار می‌دارد که ضروری است «از این اعتقاد جزمی که مسیحیت، محور است گذر کنیم و به جای آن به این نکته برسیم که خدا محور است و همه ادیان [...] از جمله دین ما، در خدمت خدا هستند و بر محور او استوارند». به گفته وی:

امروزه برای بسیاری از ما روشن شده است که ما در فهم خود از ادیان به یک انقلاب کوپرنیکی نیاز داریم. عقیده جزمی سنتی این بوده است که مسیحیت محور جهان

ادیان است و سایر ادیان همگی با فاصله‌های متفاوت بر گرد وحی و انکشاف در مسیح می‌چرخند و براساس میزان نزدیکی یا دوری خود از آن درجه‌بندی می‌شوند. اما در طول صد سال اخیر یا در این حدود، به اطلاعات و مشاهدات جدیدی دست یافته‌ایم و دریافته‌ایم که در دیگر ادیان، سرسپردگی عمیق نسبت به خدا، قداست حقیقی و حیات معنوی عمیقی وجود دارد؛ از این رو، فلک‌تدویرهایی از نظریه به وجود آوردیم، مانند مفهوم مسیحیت گمنام یا مفهوم ایمان ضمنی. اما آیا این کار واقع‌بینانه‌تر نیست که به جای مسیحیت، خدا را محور قرار دهیم و معتقد باشیم هم دینی که خود به آن اعتقاد داریم و هم سایر ادیان بزرگ جهان بر محور یک حقیقت الاهی استوارند.



تصویر ۱۷-۲. جان هیک (متولد ۱۹۲۲) که رویکردی پلورالیستی را به سنت‌های دینی بسط داد. او استدلال می‌کرد که تمام این سنت‌ها متفاوت عرضه می‌شوند اما به یک نسبت معتبرند و به یک حقیقت غایی پاسخ می‌دهند.

هیک هنگام بسط این رویکرد می‌گوید که آن جنبه از ماهیت خدا که در مسئله ادیان دیگر اهمیت محوری دارد اراده‌ی الاهی مبنی بر نجات همگان است. اگر اراده‌ی خدا به این تعلق گرفته که همه نجات یابند، غیرقابل تصور است که وحی و انکشاف خدا به نحوی صورت گیرد که صرفاً بخش کوچکی از انسان‌ها نجات یابند. همان‌طور که تاکنون ملاحظه کرده‌ایم درواقع این نکته، ویژگی ضروری رویکرد انحصارگرایی یا شمول‌گرایی نیست. اما هیک چنین نتیجه می‌گیرد که لازم است بپذیریم که همه‌ی ادیان به یک خدا می‌انجامند. مسیحیان به نحو خاص و ویژه‌ای به خدایی که از طریق همه سنت‌های دینی برای همه دست‌یافتنی است، دسترسی ندارند.

هیک از یک چارچوب اساساً کانتی بهره می‌گیرد تا استدلال کند که باید میان واقعیت معنوی غایی که زیربنای نظام‌های دینی مختلف در جهان را تشکیل می‌دهد و برداشت‌هایی

که از این واقعیت صورت می‌گیرد و در این نظام‌ها وجود دارد، تمییز نهاد. کانت بر این نکته تأکید می‌کرد که «شی فی‌نفسه» را نمی‌توان مستقیماً شناخت؛ انسان مجبور است تأملات خود را محدود به عالم پدیده‌ها کند که در بهترین حالت، شناختی غیرمستقیم از آن واقعیت به دست می‌دهد. از این رو «امر واقعی» دست‌نیافتنی است. ادیان پاسخ‌های انسانی به آن «امر واقعی» هستند که حکایت از بافت تاریخی و اجتماعی‌ای دارد که ادیان جهان در آن شکل گرفته‌اند.

این تمایز ما را قادر می‌سازد که هم یک واقعیت الاهی و متعالی لایتناهی را بپذیریم و هم تکثر مفاهیم، تصورات و تجربیات مختلف انسان‌ها درباره آن واقعیت و پاسخ‌های مختلف آنان به آن را. این آگاهی‌های متفاوت انسان‌ها از آن امر واقعی و پاسخ‌های متفاوتشان به آن توسط سنت‌های دینی زمینی شکل می‌گیرند و متقابلاً این سنت‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. شیوه‌های مختلف تفکر و احساس و تجربه که در خانواده انسانی در سراسر جهان بسط یافته‌اند در این سنت‌ها بازتاب یافته‌اند. این نظریه مشکلات خاص خود را دارد. برای نمونه، تقریباً روشن است که سنت‌های دینی جهان در باورها و اعمال خود تفاوت اساسی دارند. راه‌حل هیک برای این مسئله این است که این‌گونه تفاوت‌ها را باید در قالب تعبیر «هم این هم آن» تفسیر کرد نه با «یا این یا آن». این تفاوت‌ها را باید تکمیل‌کننده یکدیگر دانست نه متناقض با هم. این تفاوت‌ها موجب شناخت و کسب بصیرت درباره یک واقعیت الاهی‌اند. این واقعیت در دل همه ادیان قرار دارد؛ با این حال «تجارب مختلف آنها از آن واقعیت، که در طول قرن‌ها با شکل‌های مختلف اندیشه در فرهنگ‌های مختلف روابط متقابل داشته است به تفاوت فزاینده و گسترش و پیچیدگی متغایر انجامیده است». هیک در کتاب مسیحیت دوم این‌گونه به این نکته می‌پردازد: بنابراین مفهوم خدا در طیفی از شخصی الاهی تجسم پیدا می‌کند: یهوه، پدر مقدس، الله، کریشنا، شیوا و مانند آن. هر یک از این شخصی‌ها در تجربه بشری از طریق تأثیر حقیقت الاهی بر یک جریان خاص از حیات بشر به وجود آمده‌اند. بنابراین یهوه صورتی از خداست که قوم یهود به آن توجه کرده‌اند و آن را درک کرده‌اند یا با زبانی فلسفی‌تر، یهوه صورتی عینی است که در آن، یهودیان حقیقت الاهی لایتناهی را تجربه کرده‌اند. به معنای دقیق کلمه، یهوه اساساً در ارتباط با بنی اسرائیل وجود دارد و این رابطه با ایده عهد و پیمان مشخص می‌شود. یهوه را نمی‌توان از نقشی که در تجربه تاریخی بنی اسرائیل دارد جدا کرد. یهوه بخشی از تاریخ یهودیان است و

یهودیان بخشی از تاریخ اویند. بیهوه، به معنای واقعی کلمه، یک شخصی الوهی کاملاً متفاوت با کریشنا است. کریشنا چهره‌ای از خداست که صدها میلیون نفر از انسان‌ها در سنت ویشنوی هندوستان به سوی آن رو می‌کنند و آن را درک می‌کنند. بعداً روشن خواهیم ساخت که این دیدگاه بسیار شبیه دیدگاهی است که نویسندگان دئیست آن را مطرح کردند یعنی «دین عقلانی و همگانی طبیعی» که به مرور زمان تحریف شد. این مشکلات مربوط به ویژگی‌های مشهود سنت‌های دینی است. به عبارت دیگر، باورهای ادیان غیر مسیحی پذیرش این نکته را که این ادیان همگی از یک خدا سخن می‌گویند دشوار می‌سازد. اما یک مشکل الاهیاتی بنیادی‌تر باقی می‌ماند: آیا هیک عملاً از خدای مسیحیان سخنی به میان می‌آورد؟ باور محوری مسیحیت یعنی اینکه خدا آشکارا در عیسی مسیح منکشف شده است را باید در یک طرف قرار دهیم و آنگاه به هیک اجازه دهیم کار خود را ادامه دهد. سخن هیک این است که وی صرفاً یک رویکرد خدامحور را به جای رویکرد مسیح‌محور اتخاذ می‌کند. با این حال، تأکید مسیحیت بر این باور که خدا طبق قاعده از طریق مسیح شناخته می‌شود مستلزم این است که شناخت صحیح مسیحی از خدا از طریق مسیح به دست می‌آید. به باور شماری از منتقدان، اینکه هیک مسیح را به عنوان یک نقطه مبنا و برگشت رها می‌کند به معنای رها کردن هرگونه ادعا نسبت به سخن گفتن از منظر مسیحیت است.

مشکل واقعی اینجا این است که کثرت‌گرایانی چون هیک در تنشی گرفتار شده‌اند که نمی‌توانند آن را حل کنند. این تنش، بین نیاز ضمنی به ارائه دلایل برای اثبات تفوق دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه‌شان درباره سرشت و سرنوشت انسان بر دیدگاه‌های دینی سنتی از یک سوست و از سوی دیگر آنچه به این مطلب پیوند می‌خورد تعهد صریح به اصولی است که اعتبار و منطقی بودن این ادله را زیر سؤال می‌برد. کثرت‌گرایان گرایش‌های مسیحی را امپریالیست می‌خوانند و آنها را در داوری‌هایشان درباره ادیان غیر مسیحی متکبر و متفرعن می‌دانند و این چنین این گرایش‌ها را نقد می‌کنند و به چالش می‌کشند. با این حال، کثرت‌گرایان با این کار، خود دقیقاً مشغول همان فعالیتی می‌شوند که می‌خواهند آن را نقد کنند یعنی نقد مسیحیان به دلیل اعتقاد به دیدگاه‌های مسیحی. با این همه، چرا مسیحیان باید به دلیل اعتقاد به دیدگاه‌های مسیحی سرزنش شوند؟ یا مسلمانان به سبب باور به دیدگاه‌های اسلامی؟ هیچ نظام فکری‌ای تاب این تنش را ندارد.

به همین دلیل، در سال‌های اخیر توجه رو به رشدی به یک رویکرد دیگر صورت گرفته است که از ضعف‌ها و کمبودهای عقلی دیدگاه کثرت‌گرایی دوری می‌کند. این دیدگاه به «موازات‌گرایی» معروف است.

[موازات‌گرایی]

در سال‌های اخیر، نارضایتی فزاینده نسبت به ضعف‌ها و نارسایی‌های رویکرد کثرت‌گرایی به ظهور رویکرد چهارم انجامیده است. نویسندگانی چون ژوزف دینویا^۱ و مارک هایم^۲ ضمن ناراحتی از تلاش‌های کثرت‌گرایان برای به زور جا دادن همه ادیان در یک الگوی اساسی، بر این نکته تأکید کرده‌اند که باید ویژگی‌های ممتاز هر دین را در نظر گرفت. دینویا در کتاب خود با عنوان تنوع ادیان^۳ (۱۹۹۲) از تنوع دینی و جدی گرفتن آن دفاع می‌کند و آنچه آن را ضعف‌ها و نارسایی‌های رویکردهای تحویل‌گرا می‌خواند به نقد می‌کشد. هایم در کتاب نجات: حقیقت و تفاوت در دین^۴ (۱۹۹۵) سه متفکر عمده کثرت‌گرایی، یعنی جان هیک، ویلفرد کانتول اسمیت و پاول نیتز^۵ را به نقد می‌کشد. وی معتقد است که این سه متفکر پارادایم‌هایی را ایجاد می‌کنند که از جهان تفکر لیبرال غرب برخاسته است و منبع اطلاعاتی‌اش نیز همین جهان است. نتیجه گریزناپذیر است: این متفکران در پایان، ادیان را به زور در یک قالب از پیش اندیشیده وارد می‌کنند.

هایم معتقد است که باید ادیان را آن‌گونه که هستند در نظر گرفت. هایم به جای استدلال بر اینکه همه ادیان سرانجام به حقیقت مسیحی منتهی می‌شوند (دیدگاه انحصارگرایی) یا همه ادیان به نوعی حقیقت غایی منتهی می‌شوند که فراتر از تمام سنت‌های دینی است (دیدگاه کثرت‌گرایی) تأکید می‌کند که ما باید فهم هر دین از اعتقادات و اهداف خود را جدی بگیریم. باورها و اعمال مسیحی به اهداف مسیحی، یعنی اورشلیم جدید، منتهی می‌شوند. مسلمانان بر اساس باورها و اعمال خود به یک بهشت اسلامی خواهند رسید. باورها و اعمال بودایی به اهداف بودایی منتهی می‌شوند و به همین ترتیب. هایم به جای اینکه به زور کاری کند که تمام ادیان به یک جا منتهی شوند بر این مطلب تأکید می‌کند که ما باید تصورات آنها را از آنچه به دنبال نیل به آن هستند، در نظر بگیریم.

1. Joseph Dmoina

2. Mark Heim

3. *The Diversity of Religions*

4. *Salvation: Truth and Difference in Religion*

5. Paul Knitter

دیدگاه هایم فی نفسه شکلی از انحصارگرایی دینی است. هایم با قلم زدن از منظر یک مسیحی، تأکید می‌کند که هرکس باید هم واقعیت و هم ارزش احتمالی انحصارگرایی‌های دینی دیگر را بپذیرد بدون اینکه تلاش کند همه آنها را ذیل نوعی نظریه اصلی و به لحاظ دینی بی‌طرفانه بگنجانند. طبق استدلال هایم، کثرت‌گرایی در واقع شمول‌گرایی نهانی است به این معنی که این رویکرد مدعی است که به اهداف بسیاری باور دارد اما در واقع تنها به یک هدف باور دارد که عبارت است از «حقیقت‌محوری» در مورد جان هیگ، رهایی از فشار و ستم اجتماعی برای پل نیترو ایمان و عقلانیت همگانی برای ویلفرد کانتول اسمیث. بر طبق شیوه تفکر موازات‌گرایی، امکان اینکه ادیان مختلف عمیقاً و حقیقتاً با هم تفاوت داشته باشند وجود دارد و پیروان این ادیان می‌توانند اهداف رقیبی داشته باشند؛ اهدافی که عمیقاً با یکدیگر ناسازگارند هر چند ممکن است هر یک خوب باشند. به همین دلیل است که عنوان کتاب هایم، یعنی راه‌های نجات، بسیار معنی‌دار است چرا که صیغه جمع است. هایم در مقابل تکررگرایان که تأکید می‌کردند تمام ادیان نهایتاً به یک نجات منتهی می‌شوند استدلال می‌کند که ما باید فهم متمایز هر دین از ماهیت حقیقی نجات را بپذیریم و آن را مورد توجه قرار دهیم. «مسیحیان همواره می‌توانند دریابند که بعضی از سنت‌ها دربردارنده اهداف دینی‌ای هستند که حالات حقیقی دگرگونی انسان هستند و با آنچه مسیحیان در جست‌وجوی آنند تفاوت دارند». از این رو الاهیات مسیحی باید همواره بپذیرد که اهداف دینی بسیار متفاوت و در نتیجه راه‌های نجات بسیار متفاوت وجود دارند (یا می‌توانند وجود داشته باشند).

این دیدگاه سؤالاتی را در ذهن ایجاد می‌کند. رویکرد اساسی آن را می‌توان «تکثر مطلق‌ها» توصیف کرد. همه ادیان به طور کامل در چارچوب‌های خاص خود بر حقدند. اما چگونه این امر ممکن است؟ آیا همه می‌توانند بر حق باشند؟ استدلال هایم در واقع این است که به لحاظ معرفت‌شناسی، این ادعاها موجه هستند حتی اگر نادرست باشند. این نتیجه، بازتاب یک واکنش پست‌مدرن در برابر تأکید مدرنیته بر یک معیار واحد توجیه برای باورها است. ادیان معیارهای خاص خود را در تعیین آنچه یک باور را موجه می‌سازد، مطرح می‌کنند و باورهای آنها به واسطه معیارهای خاص خودشان موجه می‌شود. این دلیلی خالی از اشکال نیست. با این حال، این رویکرد ما را از فرض مدرنیته که در پس کثرت‌گرایی قرار دارد گذر می‌دهد. باید منتظر ماند و دید که در سال‌های آینده این رویکرد جدید چگونه ارزیابی خواهد شد.

بحث درباره فهم مسیحیت از رابطه مسیحیت با دیگر سنت‌های دینی تا مدت‌های قابل توجهی ادامه خواهد یافت و ظهور تنوع فرهنگ‌ها در جامعه غرب محرک این بحث است. احتمالاً چهار دیدگاهی که خطوط کلی آنها را ترسیم کردیم، همچنان و برای مدتی در آینده درباره این موضوع در نوشته‌های مسیحی ارائه خواهد شد.

اینک توجه خود را به جنبه نهایی الاهیات مسیحی معطوف می‌کنیم که از قدیم به «واپسین امور»^۱ یا به تعبیر فنی‌تر به فرجام‌شناسی^۲ معروف است.

پرسش‌های فصل ۱۷

۱. تعریف شما از «دین» چیست؟
۲. چرا دیتریش بونهوفر تا این حد، مجذوب نظریه «مسیحیت بدون دین» شد؟
۳. آیا همه ادیان به خدا منتهی می‌شوند؟
۴. به نظر شما، ایده کارل راتر مبنی بر «مسیحیت گمنام» تا چه اندازه سودمند و قانع‌کننده است؟
۵. چرا نظریاتی همچون رستاخیز و الوهیت مسیح این چنین، به صورت مانعی در برابر گفت‌وگوی بین ادیان از کار درآمد؟ آیا می‌توان برای پرثمرتر کردن این گفت‌وگو، چنین نظریاتی را حذف کرد؟
۶. نقاط قوت و ضعف رویکرد موازات‌گرایی چیست؟

واپسین امور: امید مسیحی

در بحث‌هایی که پیش‌تر در مورد رستاخیز مسیح و آموزه نجات داشتیم، به ابعادی از «آخرت‌شناسی» اشاره کردیم. واژه آخرت‌شناسی از اصطلاح یونانی ta eschata یا «واپسین امور» گرفته شده و به موضوعاتی مانند انتظارات مسیحی رستاخیز و داوری می‌پردازد. در فصل پایانی این کتاب با تفصیل بیشتری به این موضوع خواهیم پرداخت. در بخش‌های پیشین این کتاب، چندین جنبه مهم از این موضوع را بررسی کردیم، به‌خصوص در بحث‌های زیر:

۱. بحث درباره رستاخیز مسیح و پیامدهای الاهیاتی آن (نگاه کنید به ص ۶۰۵).
 ۲. توجه دوباره به جنبه آخرت‌شناسانه مفهوم «ملکوت خدا» در عهد جدید، در اواخر قرن نوزدهم میلادی (نگاه کنید به ص ۵۹۳-۵۹۴).
 ۳. ابعاد آخرت‌شناسانه آموزه مسیحی نجات (ص ۶۲۴).
- «آخرت‌شناسی» به معنای اعم کلمه، «گفت‌وگو درباره فرجام عالم» است. منظور از «فرجام» می‌تواند زندگانی یک فرد یا پایان عصر حاضر باشد. یکی از باورهای برجسته مسیحی که در این سیاق از اهمیت سرنوشت‌سازی برخوردار است، آن است که زمان خطی^۱ است، نه دوری.^۲ تاریخ، آغازی داشته و روزی به پایان خواهد رسید. «آخرت‌شناسی» به شبکه‌ای از باورها می‌پردازد که به پایان زندگی و تاریخ مربوط است. حال این پایان، می‌تواند برای یک فرد یا برای کل جهان رخ دهد. بدون تردید، این باورها در برانگیختن و پیش بردن خلاقانه‌ترین و عجیب‌ترین جنبش‌های مسیحی سهم بسیار داشته است.

در سال‌های اخیر، میان دو اصطلاح «آخرت‌شناختی»^۱ و «مکاشفه‌ای»^۲ فرق گذاشته شده است. پیش از این گمان بر آن بود که این دو اصطلاح معنای کمابیش یکسانی دارد. تقریباً از سال ۱۹۸۰ و بیشتر در نتیجه فعالیت پژوهشگران عهد جدید، مانند کریستوفر راولند،^۳ معنای متفاوت آنها بیش از پیش آشکار شده است. «آخرت‌شناسی» همچنان به شاخه‌ای از الاهیات مسیحی اشاره دارد که به «واپسین امور» مانند، برخاستن مردگان، بهشت و دوزخ، مربوط است. امروزه اصطلاح «مکاشفه‌ای» برای اشاره به ادبیات خاصی به کار می‌رود که به طور کلی نسبت به «واپسین امور» تعلق خاطر دارد، اما این تعلق خاطر تنها شاخص برای هویت آن نیست. برای روشن‌تر شدن این موضوع دشوار، می‌توان آن را با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار داد.

اصطلاح «آپوکالیپتیک» (مکاشفه‌ای) برگرفته از کلمه یونانی apocalypsis به معنای «پرده برداشتن»، «آشکار کردن» یا «مکاشفه»، است و امروزه برای اشاره به نوشته‌های خاصی به کار می‌رود که در طی دوره‌ای چهارصد ساله، (دویست سال قبل از مسیح، تا دویست سال بعد از ظهور او) در میان گروه‌های یهودی رواج داشت. در سراسر این دوره چهارصد ساله، گروه‌های یهودی نوشته‌هایی پدید آوردند که بازتاب جهان‌بینی و سبک نگارش خاصی بود. نوشته‌های مکاشفه‌ای عموماً بر انتظار برای مداخله قریب‌الوقوع خدا در امور جهان تأکید دارد که موجب نجات قوم خدا، نابودی دشمنانش و واژگونی نظام کنونی جهان و برقراری آفرینشی دوباره می‌شود.

در این نوشته‌ها، اغلب به نحو خاصی بر نقش خیال و رؤیا تأکید می‌شود و نویسندگان از همان طریق، از راز طرح‌های خدا آگاه می‌شوند. بنابراین، روشن می‌شود که اگرچه آثار آپوکالیپتیک (مکاشفه‌ای) به نوعی به «واپسین امور» می‌پردازد، اصطلاح «آپوکالیپتیک» بیشتر برای اشاره به نوعی الاهیات و سبک نگارش به کار می‌رود.

تحولات آموزه واپسین امور

عموماً گمان بر آن است که مهم‌ترین تحولات در برداشت مسیحی از «واپسین امور» از نهضت روشنگری بدین سو رخ داده است. ما در ادامه مطلب، به طور مختصر به مبانی آخرت‌شناسی در عهد جدید می‌پردازیم و سپس تفاسیر متأخر این مبانی را بررسی می‌کنیم.

1. eschatology

2. apocalyptic

3. Christopher Rowland

عهد جدید

این اعتقاد در عهد جدید به وفور یافت می‌شود که از طریق زندگی و مرگ عیسی مسیح و بالاتر از همه رستاخیز او از مردگان، در تاریخ انسان چیز جدیدی رخ داده است. مضمون امید حتی بر مرگ نیز غلبه می‌کند. با توجه به اهمیت مطالب عهد جدید در شکل‌گیری تفکر مسیحی درباره آخرت‌شناسی، خوب است که برخی از مضامین اصلی آن را مورد توجه قرار دهیم. عموم محققان دو منبعی را که [در این زمینه] از اهمیت بیشتری برخوردارند، موعظات خود مسیح و نوشته‌های پولس می‌دانند که در زیر، به بررسی هریک خواهیم پرداخت.

مضمون اصلی در موعظه‌های مسیح آمدن ملکوت خداست. استفاده از این اصطلاح در نوشته‌های یهودی معاصر مسیح نادر است و به گفته همگان، یکی از جنبه‌های متمایز موعظه مسیح، همین موضوع است. این عبارت یا مفاهیم مرتبط با آن، هفتادبار در اناجیل همونا تکرار شده است. شاید استفاده از کلمه «ملکوت»^۱ در این سیاق، می‌تواند غلط‌انداز باشد. اگرچه این کلمه انگلیسی از قرن شانزدهم میلادی به این سو همواره در ترجمه عبارت یونانی basileia به کار رفته، استفاده از کلمه kingship (سلطنت) مناسب‌تر است. کلمه «ملکوت» به منطقه جغرافیای خاصی که کسی در آن حکومت می‌کند، اشاره دارد؛ در حالی که مفهوم کلمه یونانی، «حکومت کردن» است. در پژوهش‌های مربوط به کتاب مقدس، اغلب برای توضیح این مطلب از عبارت «حکومت شاهانه خدا»^۲ استفاده شده است.

در موعظه‌های عیسی عبارت «ملکوت خدا» شدیداً با مباحث آخرت‌شناسی پیوند دارد. بسیاری از نویسندگان لیبرال قرن نوزدهم میلادی، مانند ای. بی. ریچل کوشیده‌اند تا آن را به معنای ارزش‌های اخلاقی مربوط به زمان حاضر تفسیر کنند، اما روشن است که این عبارت هم تداعی‌کننده حال است و هم آینده. «ملکوت» یا امری است «قرب الوقوع» (مرقس ۱: ۱۵)، که در عین حال در آینده تکمیل خواهد شد. «دعای خداوند» که همچنان در دعا و عبادات فردی و جمعی مسیحی از اهمیت اساسی برخوردار است، به وقوع ملکوت در آینده اشاره دارد (متی ۶: ۱۰).

عیسی در شام آخر برای شاگردانش از واقعه‌ای در آینده سخن گفت که آنان در ملکوت خدا شراب خواهند نوشید (مرقس ۱۴: ۲۵). محققان عهد جدید بر این نکته اجماع دارند

که در رابطه با ملکوت خدا میان «اکنون» و «نه هنوز» تنشی وجود دارد که به تنش موجود در مثل دانه خردل در حال رشد (مرقس ۴: ۳۰-۳۲) شبیه است. برای اشاره به ارتباط میان آغاز ملکوت در حال حاضر و تحقق آن در آینده، بارها از عبارت «فرجام‌شناسی آغاز شده»^۱ استفاده شده است.

آخرت‌شناسی پولس نیز حاکی از تنشی میان «اکنون» و «نه هنوز» است. این تنش در تعدادی از مفاهیم کلیدی بیان شده که می‌توان آنها را به شکل زیر خلاصه کرد:

۱. حضور «عصر جدید». پولس بارها تأکید کرده که ظهور مسیح آغازگر یک دوره یا «عصر» (به یونانی aionos) جدید است. این عصر جدید که پولس آن را «خلقتی جدید» می‌نامد (دوم قرنتیان ۵: ۱۷)، هنوز تحقق نیافته است، اما می‌توان حضورش را احساس کرد. به همین دلیل، پولس می‌تواند از «اواخر عالم» در مسیح سخن به میان آورد (اول قرنتیان ۱۰: ۱۱). موضعی که پولس در فصول نخست رساله اول قرنتیان، با آن مخالفت می‌کند، آشکارا نوعی آخرت‌شناسی تحقق یافته است که در آن تمامی جوانب عصر بعدی در حال حاضر محقق شده است. ظاهراً مخالفان پولس در قرن‌س چثن تعلیم می‌دادند که هم‌اکنون عصر پایانی سر رسیده و می‌توان در اینجا و هم‌اکنون از تمامی مزایای ابدیت برخوردار شد. پولس علتی را برای تعویق این واقعه در نظر داشت: تحول و دگرگونی نهایی جهان هنوز واقع نشده، اما می‌توان با اطمینان منتظر وقوع آن بود.

۲. پولس رستاخیز عیسی را حادثه‌ای آخرت‌شناسانه می‌داند که مؤید آن است که «عصر جدید» به‌راستی شروع است. این اگرچه همه معنای رستاخیز عیسی نیست (زیرا رستاخیز او پیامدهای نجات‌شناختی مهمی نیز دربر دارد، نگاه کنید به ص ۴۰۴)، اما پولس در رستاخیز مسیح واقعه‌ای را مشاهده می‌کند که مؤمنان را قادر می‌سازد تا با این علم و اطمینان زندگی کنند که مرگ - که ویژگی غالب در «عصر حاضر» است - مغلوب شده است.

۳. پولس مشتاقانه منتظر باز آمدن عیسی مسیح برای داوری در آخرالزمان است و در همان حال حیات جدید مؤمنان و غلبه آنان بر گناه و مرگ را تصدیق می‌کند. برای اشاره به این مطلب از چندین تشبیه، از جمله «روز خداوند»^۲ استفاده شده است.

1. inaugurated eschatology

2. the day of the Lord

پولس در یک جا (اول قرن‌تین ۱۶: ۲۲) از لفظ آرامی maranatha (به معنای «بیا، ای خداوند ما») استفاده کرده است که نوعی بیان امید مسیحی است. لفظ یونانی parousia اغلب برای اشاره به ظهور مسیح در آینده به کار می‌رود (برای نمونه، اول قرن‌تین ۱۵: ۲۳؛ دوم تسالونیکیان ۲: ۱، ۹-۸). از نظر پولس ارتباط عمیقی میان ظهور نهایی مسیح و اجرای داوری نهایی وجود دارد.

۴. یکی از مضامین عمده آخرت‌شناسی پولس ظهور روح القدس است. این مضمون، که بر جنبه‌ای قدیمی و کهن از انتظارات یهودی تکیه دارد، عطای روح القدس را تأیید آغاز عصر جدید در مسیح می‌داند. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های تفکر پولس در این باب آن است که وی عطای روح القدس به مؤمنان را نوعی arrabon می‌داند (دوم قرن‌تین ۱: ۲۲؛ ۵: ۵). معنای اصلی این کلمه غیرعادی نوعی «ضمانت» یا «رهن» است که طبق آن، مؤمن به دلیل برخورداری از روح القدس در حال حاضر، می‌تواند از نجات نهایی خود مطمئن باشد. نجات، همچنان امری است که در آینده به دست می‌آید، اما انسان مؤمن در حال حاضر می‌تواند به سبب جای دادن روح القدس در درون خویش از این رخداد آتی اطمینان یابد.

بنابراین، مشخص می‌شود که آخرت‌شناسی عهد جدید پیچیده است، اما یکی از مضامین اصلی آن این است که چیزی در گذشته رخ داده که آغازگر چیز جدیدی است که تحقق نهایی آن در آینده صورت خواهد پذیرفت. از این رو، یک مسیحی مؤمن در تنش میان «اکنون» و «هنوز نه» گرفتار می‌شود. اینکه چگونه باید این تنش را فهمید و آن را بیان کرد، موضوع بسیار جالبی است که در بخش‌هایی از فصل حاضر بدان خواهیم پرداخت. اکنون توجه خود را به تحولات مضامین آخرت‌شناسانه در سنت متأخرتر مسیحی معطوف می‌کنیم.

مسیحیت نخستین و اعتقادات رومی درباره وصال دوباره پس از مرگ

تمایل انسانی به تسلی در مقابل مرگ را می‌توان به دوران باستان بازگرداند. شاید دردناک‌ترین جنبه مرگ جدایی باشد - یعنی انقطاع اجباری و شاید بازگشت‌ناپذیر از دوستان نزدیک و بستگان و عدم ملاقات آنان. مناسک عزاداری و آرایه‌های مراسم تشییع جنازه در عهد باستان، به احساس حزن و اندوهی که به‌طور سنتی همراه مرگ

یک فرد در دیگران پدید می‌آید، اشاره داشتند. جهان یونانی مآبی با اسطوره هادس مأنوس بود. این اسطوره تصویری از شارون به دست می‌داد که در ازای دریافت یک اُبل - سکه‌ای که در دهان فرد مرده قرار داده می‌شد - مردگان را به آن سوی رودخانه سٹیکس منتقل می‌کرد. فرد مرده به محض آنکه به آن سوی رودخانه می‌رسید بار دیگر به خانواده‌اش ملحق می‌گردید.

این اعتقاد بنیادین در دو مورد از مهم‌ترین آثار سیسرون هم دیده می‌شود: گفت‌وگو در باب عصر کهن و شاید مهم‌تر از آن بخش نهایی جمهوریت با عنوان «رؤیای سیپیو». سیسرون در اثر دوم، سیپیو را در حالی به تصویر می‌کشد که در بهشت با شهروندان برجسته رومی ملاقات می‌کند. این شهروندان از فرصت استفاده کرده و او را در باب اخلاق سیاسی، پند و اندرز می‌دهند. با این حال هنگامی که سیسرون ملاقات دوباره سیپیو با پدرش را توصیف می‌کند، نوشته او لحن جدیدی پیدا می‌کند: «اکنون من پدر مرده‌ام لوس را در حالی که نزدیک می‌شد، دیدم و بغض در گلویم ترکید. پدر من بازوانش را دور گردنم انداخت، مرا بوسید و از من خواست که گریه نکنم».

این سناریوی باستانی برای پیوند مجدد خانواده در جهان دیگر به رغم مبانی الاهیاتی متفاوت نوشته‌های مسیحی در آن دوره، بر سبک و موضوع این نوشته‌ها تأثیر مهمی بر جای گذاشت. سبیری‌ین اهل کارتاژ یکی از اسقفان که در قرن سوم میلادی به شهادت رسید، در زمان‌های شکنجه و آزار دوستان مسیحی خود را در پرتو رنج و مرگ تشویق می‌کرد که تصویر بهشت را مجسم کنند. بهشتی که در آن شهدا و رسولان را رودرو ملاقات خواهند کرد. مهم‌تر از آن؛ ایشان بار دیگر به عزیزان خود و کسانی که آنها را دوست می‌داشتند، ملحق خواهند شد. در اینجا بهشت به عنوان «سرزمین مادری» مسیحیان که آنها طی دوره حیاتشان بر روی زمین از آن تبعید شده‌اند، مطرح می‌شود. امید به بازگشت به این سرزمین مادری و ملحق شدن به کسانی که می‌شناخته‌اند و دوستان داشته‌اند، در زمان‌های محاکمه و درد و رنج، نوعی تسلی خاطر قوی به حساب می‌آمد.

ما بهشت را سرزمین مادری خود می‌دانیم [partriam nostram paradisum
computamus] [...] بسیاری از عزیزان ما در آنجا منتظر ما هستند و جمعیت
انبوهی از پدران، برادران و کودکانمان که قبلاً از سلامت و امنیت خود اطمینان
یافته‌اند، مشتاق دیدار ما و مشتاق دیدن نجات ما هستند. هنگامی که در محضر آنان
وارد شده و آنان را در آغوش بکشیم، ما و آنان چقدر شاد خواهیم بود.

خود سپیری بن به خاطر ایمانش در سال ۲۵۸ به شهادت رسید و احتمالاً در آن هنگام دقیقاً با همان تصوّراتی که دیگران را با آن تسلی می داد، تسلی یافته بود.

این مضمون همچنین در مدیحه آمبروس اهل میلان برای مراسم خاکسپاری امپراتور ثئودوسیوس^۱ که در ژانویه ۳۹۵ در میلان از دنیا رفت، دیده می شود. قبل از آن، ثئودوسیوس در نتیجه تصمیمی که در سال ۳۹۰ برای قتل عام هفت هزار نفر از مردم تسالونیکا برای انتقام خون حاکم رومی، بوتریک،^۲ گرفته بود، درگیر مشاجره ای جدی با آمبروس شده بود. آمبروس بعد از مشورت با اسقفان هم قطارش به ثئودوسیوس اطلاع داد که او قبل از آنکه اجازه دریافت مجدد آیین های مقدس را بیابد، باید در معرض عموم توبه کند. ثئودوسیوس در نهایت خود را از هرگونه نشان پادشاهی مبرا و آشکارا از گناه خود توبه کرد. آمبروس در سخنرانی مراسم خاکسپاری او از حُضار خواست که صحنه ای را در بهشت تصوّر کنند که در آن ثئودوسیوس همسرش فلکسیلا و دخترش پولچریا را قبل از آنکه مجدداً به کنستانتین، پدرش و نخستین امپراتور مسیحی روم ملحق شود، در آغوش می گیرد.

آگوستین: دو شهر

می توان گفت که آگوستین اهل هیپو، در کتاب شهر خدا بیان و تجدید نظر بسیار تأثیرگذاری در بعد جمعی اندیشه های آخرت شناختی عهد جدید، عرضه کرد. این کتاب در حال و هوایی نوشته شد که به راحتی می توان آن را مکاشفه ای دانست؛ نابودی شهر رم و سقوط امپراتوری روم. یکی از مضامین اصلی این کتاب ارتباط میان دو شهر است: «شهر خدا» و «شهر دنیا»^۳ یا «شهر دنیوی»^۴. پیچیدگی های زندگی مسیحی، به خصوص به لحاظ جنبه های سیاسی آن، ناشی از کشمکش میان این دو شهر است.

مؤمنان «در این دوران میانی»^۵ زندگی می کنند که در فاصله زمانی میان تجسد مسیح و بازگشت نهایی او در جلال واقع شده است. کلیسا در «شهر دنیا» در تبعید به سر می برد. کلیسا در دنیا نیست؛ با این حال از دنیا نیست. میان واقعیت فعلی که در آن کلیسا در دنیا در تبعید به سر می برد و مکلف به حفظ ویژگی های خود و در حالی که بی ایمانی آن را احاطه

1. Theodosius

2. Butheric

3. secular city

4. the city of the world

5. intermediate period

کرده است، و امید به آینده که در آن، کلیسا از دنیا رها شده و در نهایت اجازه می‌یابد تا در جلال خدا داخل شود، کشمکش آخرت‌شناسانه عمیقی وجود دارد. روشن خواهد شد که آگوستین هیچ جایگاهی برای این اندیشه دوناতিستی درباره کلیسا که آن را مجمعی از اولیا و قدیسان می‌دانست، قائل نبود (نگاه کنید به ص ۷۳۴-۷۳۷). از نظر او، کلیسا یا سرشت هبوط یافته جهان سهیم است و افراد خالص و ناخالص، قدیسان و گناهکاران، هر دو را در خود جای می‌دهد. تنها در روز بازپسین است که این تنش فیصله می‌یابد.

آگوستین در کنار این برداشت جمعی از آخرت‌شناسی، از ابعاد فردگرایانه امید مسیحی نیز غافل نبود. این موضوع به‌خصوص در بحث او در مورد تنش میان سرشت فعلی انسان و سرشت نهایی او آشکار می‌شود. مؤمنان نجات یافته و پاک و کامل‌اند؛ اما در امید (in spe) نه در واقع (in re) نجات در زندگی مؤمن آغاز شده است، اما تنها در پایان تاریخ است که کامل می‌شود. همان‌طور که قبلاً گفته شد، مارتین لوتر این اندیشه را بسط داد (نگاه کنید به ص ۶۹۸-۷۰۰).

آگوستین با این روش می‌تواند به مسیحیان امید دهد؛ مسیحیانی که با نگرستن به سرشت گناه‌آلود خویش از خود می‌پرستند که چگونه می‌توان این واقعیت را با دستورهای انجیل جمع کرد که باید مقدس بود، همان‌گونه که خدا مقدس است. به گمان آگوستین، مؤمنان قادرند که به امید از شرایط فعلی خویش فراتر روند. این امیدی واهی و دروغین نیست، بلکه حتمی و قطعی است که ریشه در رستاخیز مسیح دارد.

آگوستین از این واقعیت که واژه «پایان» دو معنا دارد، آگاه است. «پایان» می‌تواند به معنای «توقف آنچه آغاز شد» باشد یا «تکمیل آنچه آغاز شد». او زندگی ابدی را حالتی می‌داند که محبت ما به خدا که در این زندگی آغاز شده، از طریق اتحاد با متعلق آن محبت به کمال نهایی خویش می‌رسد. زندگی ابدی «پاداشی کمال‌بخش» است که فرد مسیحی در طی زندگی مؤمنانه‌اش سخت در انتظار آن بوده است.

یواخیم اهل فیوری:^۱ دوره‌های سه‌گانه

آگوستین طرح کلی نسبتاً ساده‌ای برای تاریخ مسیحی ارائه داد که طبق آن، دوران کلیسا دوره‌ای میان آمدن مسیح (یا ظهور نخستین او) و بازگشت او (یا ظهور دوباره‌اش) است. اما

این طرح نتوانست مفسران متأخر اورا راضی کند. یواخیم اهل فیوری (حدود ۱۱۳۲-۱۲۰۲) رویکرد نظری تری به تاریخ پدید آورد. این رویکرد شدیداً جهت‌گیری آخرت‌شناختی داشت و بر آموزه تثلیث استوار بود. یواخیم در صومعه بندیکتی کورازو^۱ راهب شد و در سال ۱۱۷۷ به ریاست آن صومعه انتخاب شد. او این مقام را بر وفق مراد خویش نیافت و سرانجام اجازه یافت تا در کوه‌های سیلا^۲ جماعت‌های مورد نظر خویش را تأسیس کند.

یواخیم معتقد بود که تاریخ عمومی را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

۱. عصر پدر که با دوران عهد قدیم منطبق است. یواخیم از این دوره به ordo conjugatorum [=نظام ازواج] یاد می‌کند که در آن انسان‌ها تا پایان دوره عهد قدیم مطابق با شریعت زندگی می‌کردند.

۲. عصر پسر که با دوره عهد جدید، از جمله دوره کلیسا، مطابق است. یواخیم این دوره را دوران ordo clericorum [=نظام روحانیان] می‌نامد.

۳. عصر روح‌القدس که شاهد ظهور جنبش‌های دینی جدید خواهد بود و به اصلاح و تجدید حیات کلیسا و سرانجام برقراری نهایی صلح و وحدت در زمین می‌انجامد. آنچه موجب اقبال به دیدگاه‌های یواخیم شد، تعیین تاریخ دقیق هریک از این دوره‌ها بود. او می‌گفت که هر عصر از چهل و دو نسل سی ساله به وجود آمده است. نتیجه آنکه «عصر پسر» در سال ۱۲۶۰ پایان یافته و بلافاصله «عصر کاملاً جدید روح‌القدس» به جای آن نشست. همین سخن می‌تواند زمینه‌ساز ظهور بسیاری از جنبش‌های هزاره‌گرا^۳ در روزگار ما باشد.

دیدگاه‌های یواخیم در زمان خود او، به‌خصوص با نزدیک شدن سال ۱۲۶۰، موجی از دلهره و اضطراب ایجاد کرد. در سال ۱۲۱۵ شورای چهارم لاتران دیدگاه‌های او را محکوم کرد و توماس آکوئیناس آن را «بحران‌زا» نامید. در سال ۱۲۵۵ -تنها پنج سال قبل از آغاز عصر جدید روح‌القدس- کمیته‌ی الاهیاتی پاپ پیشگویی‌های یواخیم را کاملاً نادرست دانست و محکوم کرد. با این حال، دیگران به یواخیم نظر موافق داشتند. نفرت از طبیعت شدیداً سازمانی کلیسا، بسیاری را بر آن داشت که از بینش یواخیم درباره‌ی «عصر جدید روح‌القدس» و ظهور بجا و مناسب «کلیسای معنوی» استقبال کنند.

1. Corazzo

2. Sila

3. millenarian

دانتۀ آلیگیری: کمدی الاهی

در میان کسانی که حرمت زیادی برای یواخیم قائل بودند، می‌توان به دانتۀ آلیگیری (۱۲۶۵-۱۳۲۱) اشاره کرد که در بهشت جایگاهی را به او اختصاص داد. دانتۀ در حالی که در شهر فلورانس مستقر بود، کتاب کمدی الاهی را برای بیان شاعرانۀ امید مسیحی و نیز شرح زندگی کلیسا و شهر فلورانس در عصر خودش به رشته تحریر درآورد. اشعار این کتاب در سال ۱۳۰۰ میلادی سروده شده و توضیح می‌دهد که چگونه دانتۀ با راهنمایی ویرژیل،^۱ شاعر مشرک رومی، که در برزخ و دوزخ راهنمای اوست، به اعماق زمین می‌رود. این اثر، نمونه مهمی از جهان‌بینی قرون وسطا است که در آن، ارواح مردگان قبل از آنکه بتوانند به لقای الاهی - که هدف نهایی زندگی مسیحی است - نایل شوند، مراحل تزکیه و تطهیر را طی می‌کنند. اهمیت آن برای مقصود ما در این بخش، توصیف واضح جغرافیای معنوی واپسین امور است.

کمدی الاهی از سه شعر اصلی مرتبط با یکدیگر تشکیل شده است. عنوان هر یک از این سه شعر به ترتیب، دوزخ،^۲ برزخ^۳ و بهشت^۴ است. این کتاب از مضامین اصلی الاهیات و معنویت مسیحی بهره بسیار برده و در عین حال رخدادهای سیاسی و اجتماعی معاصر خود را به نقد می‌کشد. در این اشعار سفری توصیف شده که در «هفته مقدس»^۵ سال ۱۳۰۰ - قبل از تبعید دانتۀ از فلورانس - رخ داد. می‌توان از سرنخ‌های فراوان متن فهمید که سفر در غروب «جمعه مقدس»^۶ آغاز شده است. دانتۀ بعد از ورود به دوزخ، پیش از آنکه به سمت برزخ صعود کند، تمام روز را به سمت پایین سفر می‌کند. او بعد از بالا رفتن از «کوه برزخ»^۷ باز هم بالاتر می‌رود تا اینکه سرانجام به حضور خدا شرفیاب شود.

راهنمایانی دانتۀ را در این سفر همراهی می‌کنند. اولین راهنما ویرژیل، شاعر بزرگ رومی و سرایندهٔ *اeneid*^۸ است. بسیاری بر این گمان‌اند که دانتۀ، ویرژیل را نماد دانش کلاسیک و عقل انسانی می‌داند. اما هر چه به قلۀ «کوه برزخ» نزدیک می‌شوند، ویرژیل از دانتۀ عقب می‌افتد و دانتۀ خود را همراه بناتریس^۹ می‌یابد که در حلقه‌های بیرونی بهشت،

1. Virgil

2. inferno

3. purgatorio

4. paradiso

5. holy week

6. good friday

7. mount purgatory

8. Aeneid

9. Beatrice

راهنمای اوست. او سرانجام با برنارد اهل کلیرواکس همراه می‌شود و برنارد او را نزد خداوند می‌برد.

ساختار این اشعار بسیار پیچیده است و در چندین سطح می‌توان به مطالعه آن پرداخت. به عنوان مثال، می‌توان آن را نقدی بر سیاست ایتالیا در قرون وسطا و به خصوص پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های سیاست فلورانس در سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۴ دانست. همچنین می‌توان آن را راهنمایی شاعرانه به سوی اعتقادات مسیحی درباره زندگی پس از مرگ دانست. اساسی‌تر آنکه می‌توان آن را سفری برای خودشناسی و روشنگری معنوی تلقی کرد که در نهایت، شاعر به مراد قلبی خویش پی برده و با آن مواجه می‌شود.

کتاب دانت همتین از این جهت که کاربرد ادبی تفسیر رمزی کتاب مقدس را به نمایش می‌گذارد، از اهمیت برخوردار است. دانت در نامه خود به کانگرانده دلا اسکالا طرح تفسیری حاکم بر کتاب خود را شرح می‌دهد و این طرح را با ماهیت خود کتاب مقدس مقایسه می‌کند.

معنای این کتاب ساده نیست بلکه می‌توان آن را دارای چندین معنا دانست [potest

polysemos immodici]. نخستین معنا معنای حقیقی و تحت‌اللفظی آن است.

معنای دوم معنایی است که مدلول لفظ است. معنای نخست، تحت‌اللفظی و معنای

دوم رمزی یا اخلاقی یا تمثیلی است. برای روشن شدن این دیدگاه کلمات زیر را در

نظر بگیرید: «هنگامی که قوم اسرائیل از مصر بیرون آمدند و خاندان یعقوب از

مردمی اجنبی زبان نجات یافتند. یهودیه حریم مقدس خدا شد و اسرائیل قلمرو او

گردید» (مزامیر ۱۱۴: ۱-۲). اگر ما این عبارت را به صورت ظاهری و تحت‌اللفظی

[ad literam] در نظر بگیریم، به خروج بنی اسرائیل از مصر در زمان موسی اشاره

دارد. اگر آن را یک بیان تمثیلی و رمزی بدانیم، به معنای توبه‌ای است که به کمک

مسیح به آن دست می‌یابیم. اگر معنای اخلاقی آن را در نظر بگیریم، به معنای تحوّل

در روح از کشمکش و رنج گناه به مرتبه لطف و رحمت خدا است. اما معنای تمثیلی

آن به روح آمرزیده شده اشاره دارد که از بردگی فساد رها شده و به آزادی عزّت و

سربلندی ابدی وارد شده است.

تصویر دانت از جغرافیای دوزخ از جذابیت خاصی برخوردار است، چراکه او دوزخ را شامل

تعدادی دایره هم‌مرکز - کامل‌ترین شکل در هندسه باستان - می‌داند. «دایره‌های نه‌گانه

دوزخ» عبارت‌اند از:

اسم	سطح
برزخ ^۱	۱
افراد شهوانی ^۲	۲
شکمبارگان ^۳	۳
افراد آزمند و حریص ^۴	۴
افراد غضبناک ^۵	۵
بدعت‌گذاران ^۶	۶
افراد خشن و زورگو ^۷	۷
افراد کلاهبردار ^۸	۸
افراد خیانتکار ^۹	۹

دانته خود را چنین توصیف می‌کند که از طریق سطوح متوالی دوزخ به پایین رفته و با افرادی که به [عذاب کشیدن در] نواحی مختلف آن محکوم شده‌اند، مواجه شده است. یکی از جالب‌ترین جنبه‌های پژوهش در مورد دانته روشن کردن این نکته است که چرا دانته برای افراد مختلف، سرنوشت‌های متفاوتی در نظر می‌گیرد - که این در غالب موارد، بازتاب سیاست‌های پاپ و فلورانس در آن دوره است. به عنوان مثال، «برزخ» (limbo) نوعی مرحله «پیش از دوزخ»^{۱۱} است که در آن هیچ درد و رنجی احساس نمی‌شود و «نیم‌کره‌ای از نور»^{۱۱} که همان نور عقل انسان است، آن را روشن کرده است. دانته این ناحیه را محل اقامت غیرمسیحیان فضیلت‌مند، به خصوص فیلسوفان بت‌پرست، مانند ارسطو (که دانته فقط او را فیلسوف می‌داند)، سنکا، اقلیدس و ویرژیل می‌داند. بعد از این، دایره دوم دوزخ قرار دارد که دانته آن را به کسانی اختصاص می‌دهد که «عقل را بنده هوا و هوس خود کرده‌اند». او کسانی مانند آخیلس،^{۱۲} کلئوپاترا،^{۱۳} هلن اهل تروا^{۱۴} و

1. limbo
3. the gluttonous
5. the wrathful
7. the violent
9. the treacherous
11. hemisphere of light
13. Cleopatra

2. the lastful
4. the avaricious
6. heretics
8. the fraudulent
10. ante-hell
12. Achilles
14. Helen of Troy

تریستان^۱ (قهرمان بسیاری از داستان‌های عاشقانه قرون وسطا) را در زمره ساکنان این ناحیه قرار می‌دهد.



تصویر ۱۸-۱. تصویر ویلیام بلیک از دایره پنجم جهنم دانتِه که در آن دانتِه و ویرژیل به باتلاق دوزخی رسیدند (نقاشی ویلیام بلیک انگلیسی، ۱۷۵۲-۱۸۲۷، از «کمدی الهی» دانتِه (۱۸۲۴-۱۸۲۷)، رودخانه دوزخ و جنگ گناهکاران خشمگین با قلم، جوهر و آبرنگ با مداد ۳۷/۱×۵۲/۷ سانتی‌متر در گالری ملی ویکتوریای ملبورن استرالیا، فلتون بیگوست، ۱۹۲۰).

کمدی الهی دانتِه در شکل‌گیری برداشت‌های قرون وسطا از دوزخ بسیار سودمند بود. شایان ذکر است که بیش دانتِه نمایانگر تفصیلی اساسی (و تا حدی نظری) از مطالب اندک کتاب مقدس در این زمینه است. دانتِه می‌دانست که تأمل آخرت‌شناسانه در پدید آمدن مطلبی خواندنی و بسیار خوب، مؤثر است و متن او را که حاوی نقدهایی درباره سیاست شهر و کلیسای زمان او بود، حیات می‌بخشد. کتاب او هم به عنوان یک اثری ادبی و هم به عنوان شاهدی عینی برای بیش قرون وسطا از جهان، درخور مطالعه است.

امید در برابر مرگ: جرمی تیلور

میان الاهیات مسیحی و حیات مسیحی، ارتباطی مهم وجود دارد که نادیده گرفتن آن چندان آسان نیست. این واقعیت که کتاب درسی حاضر بر موضوعات آکادمیک الاهیات متمرکز

شده، بدان معناست که همیشه امکان توضیح روابط نزدیک و طبیعی میان اعتقادات مسیحیان و شیوه زندگی (و مرگ) آنان، به شکلی واضح و روشن وجود ندارد. در این بخش به یکی از الاهی دانان عمده قرن هفدهم میلادی می‌پردازیم که دل‌مشغول کشف ارتباط میان عقیده مسیحی به رستاخیز و زندگی ابدی و معنویت فرد مسیحی مؤمن، بود.

بسیاری جرمی تیلور (۱۶۰۹-۱۶۶۷) را یکی از بهترین نویسندگان معنوی قرن هفدهم میلادی می‌دانند و اغلب از او به کارولین دیواین^۱ یاد می‌کنند که به معنای نویسنده‌ای دینی است که طی دوران زمامداری چارلز اول و چارلز دوم فعال بود. تیلور در جنگ‌های داخلی انگلستان در قرن هفدهم میلادی از آرمان سلطنت‌طلبان^۲ حمایت کرد و لذا در دوره جمهوری پیرایش‌گران^۳ مغضوب واقع شد. او مدتی از حکومت جمهوری را در زندان گذراند. بعد از آزادی، سال‌های باقیمانده را به صورت تحت‌الحمایه‌ای^۴ در ولز گذراند و به عنوان کشیش ریچارد واگان فعالیت می‌کرد.

تیلور در همین دوره کتاب‌هایی را که موجب شهرت او شد، به رشته تحریر درآورد، از جمله قوانین و اعمال حیات قدسی^۵ (۱۶۵۰) و قوانین و اعمال مرگ قدسی^۶ (۱۶۵۱). کتاب دوم در سال مرگ همسرش منتشر شد. شاید این دو کتاب در شکل‌های تلخیص شده‌اش به نام حیات قدسی^۷ و مرگ قدسی^۸ شناخته شده‌تر باشد. آنها اغلب با هم و در یک مجلد، به چاپ می‌رسیدند.

تیلور نظر خود را این‌گونه بیان کرد که «خوب مردن هنر بزرگی است». هدف از کتابی که این کلمات در مقدمه آن آمده، تشریح و سایلی است که یک مسیحی به واسطه آن می‌تواند با شرافت و آرامش بمیرد. یکی از راه‌هایی که، به اعتقاد تیلور، به مسیحیان کمک می‌کند تا بر ترس از مرگ فائق آمد، تأمل درباره امید است که آن سوی مرگ قرار می‌گیرد.

اگر می‌خواهی از مرگ هراسی نداشته باشی، تلاش کن که عاشق شادی‌ها و بهجت‌های قدیسان و فرشتگان شوی و در یک آن پذیر که شیوه‌ای برای زندگی وجود دارد که بهتر از این است و آفریده‌هایی برتر از ما وجود دارند. در آن بالا، کشوری هست که از کشور ما بهتر است. ساکنان آن بیشتر و بهتر می‌دانند و در

1. Caroline Divine

3. puritan commonwealth

5. *The Rules and Exercises of Holy Living*7. *Holy Living*

2. Royalis cause

4. protectorate

6. *The Rules and Exercises of Holy Dying*8. *Holy Dying*

جاهایی که راحتند و مطابق میلشان است، به سر می‌برند. در ابتدا، پیاموز که برای آن ارزش قائل شوی؛ سپس پیاموز که آن را به جنگ آوری. مرگ که ما را به سوی این همه لذت و شادی می‌برد، نمی‌تواند امری وحشتناک باشد. واقعاً چه کسی است که از مصاحبت با ظالمان و دشمنان ملال‌آور، رها شده و به مصاحبت با هومر و افلاطون، سقراط و سیسرون، پلوتارک و فابریسیوس، نایل شود، و بهبود شرایط خویش را حس نکند؟ این گمان کافران است، ولی ما چیزی فراتر از این در نظر داریم. «مردگانی که در خداوند می‌میرند»، همنشین پولس قدیس و جمع رسولان، تمامی قدیسان و شهدا، تمامی انسان‌های صالحی که ما به نیکی از آنها یاد می‌کنیم، پادشاهان بسیار خوب و اسقفان مقدس، و شبان بزرگ و اسقف روح‌های ما عیسی مسیح و خود خدا، خواهند بود.

در اینجا می‌توان بیانی روشن از تأثیر عقاید مسیحی در مورد بهشت بر زندگی مسیحی را مشاهده کرد. تیلور آشکارا معتقد است که تأمل در امید مسیحی، با یادآوری این نکته که پس از مرگ، چیزی بی‌نظیر در انتظار افراد است، تسکین و مرهم برای کسانی است که از پایان زندگی در هراسند.

نهضت روشنگری: آخرت‌شناسی به مثابه یک خرافه

فضای شدیداً عقلانی نهضت روشنگری (نگاه کنید به ص ۱۵۰-۱۵۱) به انتقاد از آموزه مسیحی واپسین امور، به عنوان خرافه‌ای جاهلانه که هیچ مبنای واقعی برای زندگی ندارد، منجر شد. انتقاد خاصی هم متوجه ایده دوزخ شد. دیدگاه شدیداً سودنکرانه نهضت روشنگری متأخر موجب رشد روزافزون این اعتقاد شد که مجازات ابدی هیچ هدف مفیدی در بر ندارد. فویرباخ چنین استدلال کرد که ایده «بهشت» و «زندگی ابدی» تنها بازتاب اشتیاق و آرزویی انسانی برای جاودانگی است که از هیچ مبنای عینی برخوردار نیست.

کارل مارکس (نگاه کنید به ص ۸۲۷-۸۲۹) در نوشته‌های خود به شکلی بی‌وقفه و منسجم از آموزه مسیحی امید انتقاد کرد. مارکس چنین استدلال می‌کرد که دین به‌طور کلی می‌خواهد افرادی را که هم‌اکنون دچار رنج و دردند، با وعده لذت پس از مرگ تسلی دهد. دین با این کار آنان را از تلاش برای تغییر جهان فعلی و رفع درد و رنج از آن، منحرف می‌کند. مارکسیسم را می‌توان از جهات متعددی نوعی آخرت‌شناسی مسیحی دنیوی شده دانست که در آن «انقلاب» بدیلی برای «بهشت» است.

تحولات مشابه دیگری نیز در لیبرالیسم قرن نوزدهم میلادی رخ داد (نگاه کنید به ص ۱۵۰). نظریه پایان مصیبت بار تاریخ جای خود را به آموزه امید داد که بر ترقی و تکامل انسان بر کمال اخلاقی و اجتماعی استوار بود. نظریه داروینی انتخاب طبیعی که در روایت‌های عامیانه نظریه تکامل بیان شده بود، ظاهراً اشاره به تاریخ انسان داشت که، مانند همه دوره زندگی بشر، به سوی گونه‌های برتر و پیچیده‌تر پیش می‌رود. آخرت‌شناسی به تدریج به نوعی کنجکاوای الاهیاتی تنزل یافت. مفهوم «ملکوت خدا» که از همه پیوندهای مکاشفه‌ای خود در عهد جدید، تهی شده بود (برای مثال دیدگاه آلبرشت ریچل) گستره ایستای ارزش‌های اخلاقی تلقی شد که جامعه در ضمن روند تکامل مستمر، بی‌وقفه به سمت آن در حال پیشروی است.

قرن بیستم: توجه دوباره به آخرت‌شناسی

دو تحول تا حد زیادی موجب بی‌اعتمادی به رویکرد نهضت روشنگری شد. نخست آنکه یوهانس واس^۱ و آلبرت اشوایترز^۲ در دهه پایانی قرن نوزدهم میلادی بار دیگر به ویژگی آپوکالیپتیک (مکاشفه‌ای) موعظه‌های مسیح پی بردند، و قویاً معتقد بودند که «ملکوت خدا» مفهومی آخرت‌شناسانه است (ص ۸۵۵-۸۵۶). عیسی آموزگار اخلاقی برای انسان نیست، بلکه اعلام‌کننده فرارسیدن قریب‌الوقوع ملکوت آخرت‌شناختی خداست. بعدها معلوم شد که این تأکید جدید، برای تجدید حیات آخرت‌شناسی در قرن بیستم میلادی از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار بوده است.

تأکید بر این نکته ضروری است که تمام پژوهشگران عهد جدید با یافته‌های وایس و اشوایترز موافق نبوده‌اند. به عنوان مثال، چارلز. اچ. داد^۳ (۱۸۸۴-۱۹۷۳)، پژوهشگر انگلیسی عهد جدید، مدعی بود که موعظه‌های مسیح برای «ملکوت خدا» موعظه‌ای مربوط آینده نیست، به گونه‌ای که در انتظار رخ دادن چیزی در آینده باشد، بلکه [این ملکوت] امری «محقق» است، یعنی پیش‌تر اتفاق افتاده است. داد در کتاب خود به نام موعظه رسولی و تحولات آن^۴ چنین گفت که «واپسین امور» در دوران رسالت دینی مسیح واقعاً اتفاق افتاده است. آنچه انبیای عهد قدیم آن را «آینده» می‌دانستند، (مانند آمدن «روز خداوند») در زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح تحقق یافته است.

1. Johannes Weiss

2. Albert Schweitzer

3. Charles H. Dodd

4. *Apostolic Preaching and its Development*

چارلز داد به بیان این مطلب پرداخت که عیسی اعلام می‌کرد که «ملکوت خدا نزدیک است». ملکوت خدا چیزی مربوط به آینده دور نیست، بلکه هم‌اکنون میان مردم آمده است (متی ۱۲: ۲۸). آینده امری در پیش رو نیست که در فاصله‌ای دور از ما واقع شده باشد، بلکه پیش‌تر رخ داده است. آینده در عیسی اتفاق افتاده است.

منتقدان این رویکرد چنین استدلال کردند که داد در مدعای خویش مبالغه کرده است. به عنوان مثال، گفته شده است که اصل یونانی عبارت «ملکوت خدا نزدیک است» به احتمال بیشتر به این معناست که «ملکوت خدا هم‌اکنون نزدیک‌تر از قبل است». به عبارت دیگر، ملکوت هنوز واقع نشده است. به نظر می‌رسد که داد در برخی از نوشته‌های متأخرش به این انتقاد پاسخ داده است. او ملکوت را «آغاز شده»^۱ دانست و نه «فرا رسیده»،^۲ و به جای «تحقق» از «آغاز» سخن گفت. به عبارت دیگر، داد پذیرفت که «واپسین امور» در کلیت خود، هنوز رخ نداده است، اما وقوع آن آغاز شده است.

همان‌طور که در ادامه بحث خواهیم گفت، اکنون در مباحث مسیحی درباره آخرت‌شناسی عهد جدید، با سه موضع کلی مواجهیم. باید توجه داشت که موضع دوم که در اینجا با عنوان «آغاز شده» از آن یاد شده، در میان پژوهشگران عهد جدید از بیشترین حمایت برخوردار است.

۱. مربوط به آینده.^۳ ملکوت خدا حادثه‌ای است که در آینده رخ خواهد داد و به شکل آشوبناکی در تاریخ انسانی مداخله خواهد کرد (وایس).
۲. آغاز شده.^۴ ملکوت خدا تأثیر خویش بر تاریخ انسانی را آغاز کرده است، اگرچه تحقق کامل آن در آینده است.

۳. تحقق یافته. ملکوت خدا قبلاً در واقعه آمدن مسیح محقق شده است (داد). تحول دوم که باید بدان پردازیم، ناشی از بی‌اعتمادی کامل به تمدن بشری در تحقق بخشیدن به ملکوت خدا است. در این زمینه، مخصوصاً جنگ جهانی اول دوره‌ای تکان‌دهنده بود. هولوکاست، پیشرفت سلاح‌های اتمی، تهدید به جنگ هسته‌ای و خطر پیوسته انهدام محیط زیست به دلیل سوءاستفاده انسان از منابع آن، همه با هم، موجب بروز تردیدهایی در مورد قابل اعتماد بودن دیدگاه‌ها و تصورات مسیحیت انسان‌گرا و لیبرال شد.

1. begun

2. arrived

3. futurist

4. inaugurated

اما برای بحث آخرت‌شناسی چه باید کرد؟ رویکردی که در دهه ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۶۰ توجه زیادی را به خود جلب کرد، نتیجه فعالیت‌های رودولف بولتمان، پژوهشگر عهد جدید اهل ماربورگ، بود. ما در ادامه بحث، به فعالیت‌های او می‌پردازیم.

رودولف بولتمان: اسطوره‌زدایی (آخرت‌شناسی)

برنامه جنجالی بولتمان معروف به «اسطوره‌زدایی»^۲ (نگاه کنید به ص ۳۹۳-۳۹۴) نشان داد که اعتقادات مربوط به پایان تاریخ، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بولتمان معتقد بود که این عقاید، «اسطوره‌هایی»^۳ است که باید به شکل وجودی تفسیر شوند. عهد جدید «داستان‌هایی» مربوط به مکان‌ها و زمان‌های دور و غیر قابل دسترس (مانند «در آغاز» و یا «در آسمان») را روایت می‌کند و مشتمل بر عوامل و حوادث فوق طبیعی است. بولتمان اعلام می‌کند که این داستان‌ها از معنایی وجودی و نهفته برخوردار است که می‌توان با بهره‌گیری از روش تفسیر مناسبی آن را درک و تعبیر کرد.

شاید مهم‌ترین این اسطوره‌ها اسطوره آخرت‌شناسانه پایان قریب‌الوقوع جهان از طریق مداخله مستقیم خدا که به داوری و سپس ثواب و یا عقاب منجر می‌شود، باشد. این نگرش برای روایت ما از اهمیت اساسی برخوردار است؛ زیرا به بولتمان اجازه می‌دهد با استفاده از یک روند اسطوره‌زدایی جامع، بر استدلال شوایتزر برای «اینکه عهد جدید وضعیتی یکسره آخرت‌شناسانه» دارد، فائق آید. از نظر بولتمان، این «اسطوره» و موارد شبیه به آن را می‌توان به شکلی وجودی از نو تفسیر کرد.

بنابراین، در مورد اسطوره آخرت‌شناسی، پذیرش این نکته که تاریخ هنوز به پایان نرسیده، ضرورتاً اسطوره را بی اعتبار نمی‌کند. این اسطوره اگر به شکلی وجودی تفسیر شود، به وجود انسانی، در اینجا و اکنون اشاره دارد - یعنی این واقعیت که انسان‌ها باید با واقعیت مرگ خود مواجه شوند و بنابراین، ناگزیر از گرفتن تصمیمات وجودی‌اند. «داوری» مورد نظر [در این اسطوره] واقعه‌ای در آینده نیست که عبارت از داوری الهی باشد و در پایان جهان رخ دهد، بلکه حادثه فعلی داوری ما از خودمان، بر اساس شناختمان از عمل خدا در مسیح است.

1. Rudolf Bultman

2. demythologization

3. myths

بولتمان چنین استدلال می‌کند که دقیقاً همین شکل از اسطوره‌زدایی را می‌توان در انجیل چهارم یافت. این انجیل در حدود اواخر قرن اول میلادی که انتظارات آخرت‌شناسانه اولیه در جامعه مسیحی در حال کمرنگ شدن بود، نوشته شد. تفسیر بولتمان از «داوری» این است که به لحظه‌ای از بحران وجودی اشاره دارد، یعنی زمانی که موجودات انسانی با *kerigma* یا اعلام الاهی که آنان را مخاطب قرار می‌دهد، مواجه می‌شوند. «آخرت‌شناسی تحقق یافته» در انجیل چهارم در پرتو این واقعیت پدید می‌آید که نویسنده این انجیل فهمیده است که [*parousia* بازگشت دوباره] واقعه‌ای در آینده نیست، بلکه واقعه‌ای است که پیش از این در مواجهه انسان مؤمن با اعلام خدا رخ داده است:

«اکنون»^۱ به آمدن منکشف‌کننده^۲ دقیقاً با «اکنون» در اعلام کلام به عنوان یک واقعیت تاریخی، با «اکنون» حال، و با «اکنون» این لحظه و... منطبق است. این «اکنون» خطاب شدن در لحظه‌ای خاص یک «اکنون» آخرت‌شناسانه است؛ زیرا در آن، تصمیم برای مرگ یا زندگی اتخاذ می‌شود. این ساعتی است که فرامی‌رسد و مخاطب قرار گرفته است، «اکنون» است... بنابراین، صحیح نیست [بگوییم] یوحنا، آمدن دوباره (که *parousia*) را که دیگران وقوع آن را در زمان انتظار می‌کشیدند، اکنون انکار کرده و آن را به روندی در درون روح و یک تجربه تبدیل کرده است؛ بلکه یوحنا چشم‌های خواننده را بر این حقیقت باز می‌کند که بازگشت دوباره قبلاً رخ داده است.

بنابراین، بولتمان انجیل چهارم را تا اندازه‌ای حاوی تفسیری مجدد از اسطوره آخرت‌شناسی، براساس اهمیت آن برای وجود انسانی می‌داند. مسیح پدیده‌ای در گذشته نیست، بلکه کلمه همیشه حاضر خدا است که نه بیان‌کننده حقیقتی کلی، بلکه اعلام عینی خطاب به ماست که اتخاذ تصمیمی وجودی از جانب ما را طلب می‌کند. از نظر بولتمان، روند آخرت‌شناسانه، به حادثه‌ای در تاریخ جهان تبدیل شد و بار دیگر به حادثه‌ای در اعلام معاصر مسیحی مبدل می‌شود.

اما چنین رویکردهایی نتوانست منتقدانی را راضی کند که معتقد بودند بولتمان بسیاری از ویژگی‌های اصلی آموزه مسیحی امید را کنار گذاشته است. به عنوان مثال، مفهوم آخرت‌شناسی در اندیشه بولتمان، کاملاً فردگرایانه است؛ اما این مفهوم کتاب مقدس

آشکارا مفهومی جمعی است. در اواخر دهه ۱۹۶۰ رویکردی پدید آمد که به گمان افراد بسیاری، چیزی بیش از روایت مثله شده بولتمان از امید ارائه می‌کرد.

یورگن مولتمان: الاهیات امید

انتشار کتاب الاهیات امید^۱ اثر یورگن مولتمان^۲ در آلمان در سال ۱۹۶۴، تأثیر قابل توجهی بر جای گذاشت. مولتمان در اینجا تحت تأثیر کتاب مهم ارنست بلاخ^۳ به نام فلسفه امید^۴ است. تفسیر نومارکسیستی بلاخ از تجربه انسانی بر این باور استوار است که تمام فرهنگ انسانی به واسطه امیدی آتشین به سمت آینده‌ای که از تمامی سرخوردگی‌ها و بیگانگی‌های فعلی برتر و بالاتر است، در حرکت است. بلاخ خود را در ارتباط مستقیم با مفهوم و اندیشه امید انقلابی و آپوکالیپتیک (مکاشفه‌ای) مذکور در کتاب مقدس می‌داند. در حالی که بولتمان در پی آن بود که آخرت‌شناسی را از طریق اسطوره‌زدایی قابل قبول‌تر کند، بلاخ از این مفهوم این چنین دفاع کرد که اگر به آن در چارچوب اصلی و اولیه کتاب مقدس بنگریم، خواهیم دید که این مفهوم، نقد اجتماعی شدید و بینشی پیامبرانه از تغییرات اجتماعی است. در دهه ۱۹۶۰ در اروپا و آمریکای شمالی، موجی از خوش‌بینی درباره آینده انسان وجود داشت. همه چیز امیدبخش و امیدوارکننده به نظر می‌رسید.

مولتمان برخلاف این پس‌زمینه بیش غیردینی از امید، که اغلب در ایدئولوژی مارکسیستی ریشه داشت، بر ضرورت کشف مجدد مفهوم جمعی مسیحی از امید، به عنوان عامل انگیزشی اساسی در زندگی و تفکر فرد و کلیسا استدلال کرد. آخرت‌شناسی را باید از این وضعیت که «فصلی کوتاه و بی‌ضرر در پایان اعتقادات مسیحی» است، (کارل بارت) نجات داد و جایگاه رفیعی بدان داد. مولتمان معتقد بود که آخرت‌شناسی اهمیتی اساسی در تفکر مسیحی دارد. دیدگاه مولتمان درباره جهت‌گیری به سمت آینده‌ای که بر وعده‌های الهی استوار است و خود خدا از آن خبر داده، در این شعار خلاصه شده است:^۵ امید در طلب فهم — من امیدوارم تا بفهمم». هر یک از این عبارات نمایان‌کننده اصلاحی مهم در دیدگاه آنسلم اهل کانتربری است که بر اهمیت ایمان تأکید می‌کرد و دیدگاه او در شعارهای

1. *Theology of Hope*

2. Jürgen Moltmann

3. Ernst Bloch

4. *Philosophy of Hope*

5. *spe quaerens intellectum-spero, ut intellegam*

«ایمان در طلب فهم»^۱ و «ایمان می آورم تا بفهمم»^۲ نگاه کنید به ص ۴۴) خلاصه شده است. از نظر مولتمان، الاهیات مسیحی از امیدی که فعل تغییردهنده خدا آن را پدید می آورد، تصویری به دست می دهد که به وضوح، با تصویرهای غیردینی از امید و تغییرات اجتماعی متفاوت است.

اگر امید ایمان را حفظ می کند و باعث تداوم آن می شود، اگر امید فرد مؤمن را به سمت زندگی عاشقانه سوق می دهد، آنگاه نیروی محرک اندیشه ایمان و درک و تأملات در باب سرشت بشر، تاریخ و جامعه انسانی نیز امید است. ایمان برای آنکه متعلق باور خود را بشناسد، امیدوار است. بنابراین، تمام شناخت آن شناختی پیشاپیش و بریده بریده است و پیش درآمدی برای وعده آینده است و به معنای دقیق کلمه به امید متعهد است... امید مسیحی به سمت پایانی نو^۳ در حرکت است، به سوی آفرینش مجدد همه چیز از جانب خدایی که عیسی مسیح را از مردگان برخیزاند. این امید از این طریق، نگاهمان را به آینده ای می گشاید که همه چیز، از جمله مرگ، را در بر می گیرد و در کنار این امیدهای محدودی برای تجدید حیات را نیز می تواند و باید اخذ کند و آنها را برانگیخته، تناسب بخشیده و جهت دهد.

از دیدگاه مولتمان، این امید امیدی فردی، وجودی یا شخصی نیست؛ بلکه امید عمومی کل آفرینش است، که در انتظار نوسازی «خدای امید» است. بنابراین، ضروری است که مسیحیت به بازشناسی آخرت شناسی خود پرداخته و اهمیت فراوان آن را برای جهانی که مشتاق امید بوده اما آن را در خارج از سنت مسیحی جست و جو می کرده است، درک کند. کلیسا تنها با درک دوباره الاهیات امید می تواند به تأثیر سخنانش در فرهنگ غیردینی امیدوار باشد.

هلموت تیلیک: علم اخلاق و آخرت شناسی

یکی از مهم ترین بحث های جدید در مورد اهمیت الهیاتی آخرت شناسی، مرهون هلموت تیلیک (۱۹۰۸-۱۹۸۶)، نویسنده لوتری آلمانی، است. او در کتاب حجیم اخلاق الهیاتی^۴ (۱۹۵۸-۱۹۶۴) به بررسی مبانی الهیاتی اخلاق مسیح می پرداخت. علت اصلی رویکرد

1. fides quaerens intellectum

2. credo, ut intellegam

3. novum ultimum

4. Theological Ethics

تیلیک، عدم رضایت او از رویکرد لوثری کلاسیک در مورد اخلاق بود که از «دو مملکت» یا «دو قلمرو» اخلاق سخن می‌گوید.

از نظر تیلیک این رویکرد نتوانست بحث آخرت‌شناسی را جدی بگیرد. او در سراسر کتاب سه جلدی خود بر «ویژگی آخرت‌شناختی اخلاق مسیحی» تأکید می‌کند. مقصود او آن است که اخلاق مسیحی باید تصریح عهد جدید به این مطلب را جدی بگیرد که مؤمن و کلیسا در تنشی میان عصر حاضر (که تیلیک از عبارت aeon یا «دهر» استفاده می‌کند) و عصر آتی به سر می‌برد. این دو عصر، هر دو همزمان در نزد مؤمن حاضر است و اخلاق مسیحی باید تنش میان واقعیت عصر حاضر و امید عصر آینده را به رسمیت بشناسد. این دو زمان طولانی «به‌طور مقارن و همزمان در حرکت‌اند» هر دو به وسیله ایمان قابل دسترسی است. عصر حاضر به تدریج در حال سپری شدن و عصر آتی در حال ظهور بوده و زمانش هنوز کاملاً فرانسیده است. با این حال، حضور آن در آینده باید از هم‌اکنون بر تفکر اخلاقی مسیحی تأثیر داشته باشد:

بنابراین، جایگاه اخلاق دقیقاً در تنش میان دو زمان طولانی قدیم و جدید است و نه منحصر به عصر قدیم است و نه عصر جدید. ... مشکل اخلاق در این واقعیت نهفته است که این دو برهه طولانی، در «دوران پایانی»، یعنی فاصله میان عروج و روز آخر سایه به سایه هم حرکت می‌کنند. ... این بدان معناست که مسئله اخلاق الاهیاتی است؛ زیرا از تلاقی و ارتباط درونی این دو دهر پدید می‌آید.

از نظر تیلیک، رویکردهای اخلاقی‌ای که تنها بر ملاک‌های غیردینی (مانند مکتب اخلاقی کانت) مبتنی بود، به دلیل ناکامی در فهم جنبه آخرت‌شناسی اخلاق، ناچار از دید یک مسیحی، نارسا و ناقص است؛ در حالی که میزان تأثیر نکته مورد تأکید تیلیک بر تصمیم‌گیری عملی اخلاقی، همچنان دچار ابهام است، تحلیل او آشکارا هم به عالمان اخلاق و هم الاهی‌دانان، اهمیت این جنبه ایمان مسیحی را یادآور شده است، که زمانی نادیده گرفته شده بود.

برهه‌گرایی: ساختارهای آخرت‌شناسی

برهه‌گرایی^۱ جنبشی است که به‌خصوص در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۷۰ به میزان قابل توجهی، در نهضت انجیلی قرن بیستم میلادی در آمریکای شمالی نفوذ فراوانی یافت. این اصطلاح

نام خود را تلقی‌اش از رشته‌ای از «برهه‌ها» (برگرفته از اصطلاح یونانی *oikonomia* در تاریخ نجات می‌گیرد. ریشه‌های این جنبش در انگلستان به جان نلسون داریبی^۱ (۱۸۰۰-۱۸۸۲) برمی‌گردد. با این حال، این جنبش در ایالات متحده تحت تأثیر سی. آی. اسکوفیلد^۲ (۱۸۴۳-۱۹۲۱) از اهمیت خاصی برخوردار شد و کتاب او به نام کتاب مقدس مرجع اسکوفیلد^۳ (۱۹۰۹) به نقطه عطفی در اندیشه برهه‌گرایانه تبدیل شد.

شاخص‌ترین ویژگی برهه‌گرایی تقسیم تاریخ به دوره‌های مختلف است. اسکوفیلد تاریخ نجات را به هفت دوره یا برهه تقسیم کرد که هر یک نمایانگر پیمان خاصی میان خدا و قومش است. این هفت برهه عبارت‌اند از:

۱. دوره بی‌گناهی و عصمت، از خلقت تا هبوط؛
۲. دوره وجدان، از هبوط تا طوفان نوح؛
۳. دوره حکومت بشر، از طوفان نوح تا دعوت ابراهیم؛
۴. دوره وعده، از ابراهیم تا موسی؛
۵. دوره شریعت، از موسی تا مرگ مسیح؛
۶. دوره کلیسا، از رستاخیز عیسی مسیح تا عصر حاضر؛
۷. دوره هزاره.

البته در این جنبش، طرح‌های دیگری برای تقسیم ادوار ارائه شده، اما تقسیم‌بندی اسکوفیلد اهمیت خاصی دارد.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های برهه‌گرایی کلاسیک، تفسیر این جنبش از «اسرائیل» است. از دیدگاه برهه‌گرایی چون اسکوفیلد و چارلز سی. ریریه^۴ (متولد ۱۹۲۵) اصطلاح «اسرائیل» همواره به معنای قوم یهود در زمین است و هیچ‌گاه نمایانگر کلیسای مسیحی نیست. اسرائیل و کلیسا دو هویت کاملاً متمایزند که هر یک تاریخ و سرنوشت خاص خود دارد. اسرائیل به مردمانی اشاره دارد که امید آنان به قلمروی زمینی خلاصه می‌شود. «کلیسا» به مردمانی آسمانی اشاره دارد که سرنوشت آنها فراتر از این جهان است.

لذا برهه‌گرایان، به تاریخ‌نگاری جدید قوم اسرائیل (که در ۱۹۴۸ تأسیس شد) دل‌بستگی خاصی دارند و در این تحول، تحقق برداشت‌های برهه‌گرایان از عهد عتیق را مشاهده

1. John Nelson Darby

2. C. I. Scofield

3. Scofield Reference Bible

4. Charles C. Ryrie

می‌کنند. باید توجه داشت که نویسندگان برهه‌گرای جدیدتر در تلطیف این تمایز میان اسرائیل و کلیسا کوشیدند.

دو مفهوم اساسی و شاخص در برهه‌گرایی عبارت است از «شور و شعف»^۱ و «مصیبت».^۲ منظور از مفهوم نخست به انتظار اهل ایمان برای «ربوده شدن در ابرها» و ملاقات با مسیح در زمان بازگشت اوست (اول تسالونیکیان ۴: ۱۷-۱۵). مفهوم دوم بر رؤیاهای پیامبرانه کتاب دانیال (دانیال ۹: ۲۴-۲۷) استوار است و اغلب آن را به شکل دوره هفت ساله داوری خدا در مورد جهان می‌دانند. نویسندگان برهه‌گرا در پاسخ به این پرسش که آیا شور و شعف را باید به عنوان مرحله‌ای پیش از مصیبت دانست (که در آن مؤمنان قادرند از درد و رنج مصیبت بگریزند) یا مرحله بعد از مصایب (که براساس آن، مؤمنان باید ابتدا به مصایب تن دهند و تنها مطمئن باشند که بعد از آن، با مسیح متحد خواهند شد) دچار اختلاف هستند.



تصویر ۲-۱۸. بندیکت شانزدهم (متولد ۱۹۲۷) اسقف اعظم سابق یوزف الویس راتزینگر.

واپسین امور

در پایان این فصل به بررسی جواتب آموزه مسیحی درباره «واپسین امور» خواهیم پرداخت. باید توجه داشت که در بسیاری از محافل الاهیاتی برای پرداختن به این موضوعات، نوعی اکراه وجود دارد. یکی از علل این مسئله را اراسموس در اوایل قرن شانزدهم میلادی ارائه کرد. او در مورد شور و حرارت برخی از الاهی‌دانان پاریسی در نوشته‌هایشان درباره دوزخ، گفت که از قرار معلوم آنان خودشان در آنجا بوده‌اند!

دوزخ

در دوره قرون وسطا، علاقه به موضوع دوزخ به اوج خود رسید؛ به گونه‌ای که هنرمندان آن دوره از کشیدن تصویر صالحان، در حال نگرستن به گناهکاران که به وسیله سوزاندن و دیگر ابزار شکنجه، عذاب می‌کشیدند، لذت خاصی می‌بردند. زنده‌ترین تصویر از دیدگاه قرون وسطا در مورد دوزخ در اولین کتاب از سه کتاب کمدی الهی دانته ارائه شده است. دانته برای دوزخ نه دایره در مرکز زمین ترسیم می‌کند. در سردر ورودی آن نوشته شده است: «ای تمامی کسانی که به اینجا وارد می‌شوید، امید نداشته باشید».

در اولین دایره دوزخ کسانی ساکن‌اند که بدون غسل تعمید مرده‌اند و نیز مشرکان فضیلت‌مند (این دایره، شبیه مفهوم «برزخ» که قبل از این در ص ۵۳۰ توضیح داده شد). دانته می‌گوید که مسیح در زمان بین تصلیب و رستاخیز که «به دوزخ فرود آمد» از همین دایره دیدار کرد. هیچ نوع شکنجه و عذابی در این دایره وجود ندارد. دانته همین که در دوزخ جلوتر می‌رود، کسانی را می‌بیند که گناهان بزرگ‌تری مرتکب شده‌اند. در دایره دوم افراد شهوت‌ران، در دایره سوم افراد شکم‌باره، در چهارم افراد حریص و در پنجم افراد خشمگین ساکنند. این دایره‌ها روی هم رفته، «دوزخ زیرین» را تشکیل می‌دهند. دانته در هیچ جا به آتش در این قسمت از دوزخ اشاره نمی‌کند. او سپس در این سخن خود، که رودخانه استیکس^۱ حد فاصل «دوزخ زیرین» و «دوزخ زیرین» است، از اسطوره‌های یونانی-رومی کمک می‌گیرد. در اینجا است که برای اولین بار با آتش مواجه می‌شویم. در دایره ششم مرتدان و در دایره هفتم زورگویان، در دایره هشتم کلاهبرداران (از جمله تعدادی از پاپ‌ها) و در دایره نهم خیانتکاران ساکنند.

این دیدگاه قرون وسطایی ایستا از دوزخ، یقیناً در آن زمان از اهمیتی اساسی برخوردار بود و امروزه نیز همچنان حائز اهمیت است. این دیدگاه را می‌توان به وضوح در موعظه مشهور جان‌اتان ادواردز به نام «گناهکاران در دستان خدای خشمگین» که در ۸ جولای ۱۷۴۱ ایراد شد، مشاهده کرد:

تحمل این خشونت و غضب خدای قادر متعال برای یک لحظه هم وحشتناک است. اما تو باید آن را تا ابد تحمل کنی. این شقاوت سخت و مخوف هیچ پایانی ندارد. ... خواهی فهمید که باید در اعصار طولانی و میلیون‌ها سال، در کشمکش و درگیری با این انتقام‌جویی بی‌رحمانه و نیرومند باشی.

با این حال، انتقادات روزافزونی بر خود نظریهٔ دوزخ وارد شده که از بین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. وجود دوزخ با با فشاری مسیحیت بر پیروزی نهایی خدا بر شر ناسازگار است. انتقاد مزبور را به‌خصوص اوریگن، نویسندهٔ دورهٔ آبایی، مطرح کرد، که آموزهٔ رجعت و احیای همگانی او در نهایت بر تصدیق پیروزی نهایی و کامل خدا بر شر استوار است. در دوران جدید نیز لایب‌نیتس فیلسوف این موضوع را مشکلی اساسی در آموزهٔ دوزخ دانست: به نظر عجیب می‌رسد که شر، حتی در آیندهٔ درخشان ابدیت، تحت اقتدار برتر کسی که خیر مطلق است، بر خیر غلبه کند. به هر حال، افراد زیادی دعوت شدند، ولی تعداد اندکی برگزیده شده و نجات یافته‌اند.

۲. بسیاری از نویسندگان، به‌خصوص با توجه به بخش‌های زیادی از متون عهد جدید که از مهر و شفقت خدا سخن می‌گویند، مفهوم عدالت انتقام‌جویانه^۱ را مفهومی غیر مسیحی دانسته‌اند. تعدادی از نویسندگان به‌خصوص در قرن نوزدهم میلادی، سازگاری مفهوم خدای مهربان با مفهوم مجازات دائم گناهکاران به شکلی انتقام‌جویانه و مصیبت‌بار را دشوار یافتند. نکتهٔ اصلی این بود که برای درد و رنج محکومان هیچ سودی تصور نمی‌شد. اگرچه می‌توان به این اعتراضات پاسخ داد، اما هم در محافل عمومی و هم در محافل علمی مسیحی، علاقه به مفهوم دوزخ کاهش یافته است. اکنون به نظر می‌رسد که موعظهٔ انجیلی به جای پرداختن به لوازم منفی انکار محبت خدا، بر تصدیق جنبه‌های مثبت این محبت متمرکز شده است. یکی از پاسخ‌ها به این اعتراضات در محافل انجیلی، پدیدار شدن آموزهٔ جاودانگی مشروط^۲ بوده که هم‌اکنون به بررسی آن می‌پردازیم.

از اوایل دههٔ ۱۹۸۰، در محافل انجیلی، دربارهٔ رشته‌ای از موضوعات مربوط به آخرت بحث‌های دائمی درگرفته است که مسئلهٔ جاودانگی در کانون آن قرار دارد. تعدادی از پژوهشگران انجیلی در جواب به انتقادات مربوط به آموزهٔ دوزخ که در دوران جدید مطرح شده، آموزهٔ «جاودانگی مشروط» را پیشنهاد کردند. نمونه‌ای از این آموزه را می‌توان در کتاب تصویر صحیح^۳ (۱۹۸۹) اثر فیلیپ اجکوم هیوز^۴ یافت. هیوز چنین استدلال کرد که بشر به‌گونه‌ای خلق شده که دارای استعداد جاودانگی است:

1. Vindictive justice

2. conditional immortality

3. *The True Image*

4. Philip Edgcumbe Hughes

جاودانگی یا نامیرایی برای انسان به عنوان آفریده‌ای جسمانی - روحانی، امری ذاتی نیست؛ هر چند، انسان به دلیل آنکه به صورت خدا آفریده شده از این استعداد برخوردار است. این استعداد از طریق گناهان از دست رفت، اما مسیح آن را از نو احیا کرد و فعلیت بخشید.

هیوز معتقد است که ماهیت نجات فعلیت بخشیدن به استعداد جاودانگی است که مشروط به پاسخ به انجیل است. کسانی که به انجیل پاسخ نمی‌دهند، جاودانه نمی‌شوند. در نتیجه، لازم نیست که میان خیر و شر، مؤمن و کافر پس از مرگ فرق نهاد. آگوستین چنین گفت که «بعد از رستاخیز مسیح، هنگامی که داوری عام و نهایی کامل شود، دو قلمرو پدید خواهد آمد که هر یک مرزهای خاصی دارد یکی قلمرو مسیح است و دیگری قلمرو شیطان». سخن هیوز این است که تنها یک قلمرو وجود خواهد داشت. «هنگامی که مسیح همه چیز را در همه جا پر می‌کند، ... چگونه قابل تصور است که بخش یا قلمروی از آفرینش خارج از آن باشد؟ مگر نه اینکه این امر با حضور فراگیرش در تعارض است؟».

این گرایش به «مشرط‌سازی» یا «جاودانگی مشروط» در محافل انجیلی با مقاومت چشمگیری مواجه شده است و نویسندگان سرشناسی مانند جیمز آی. پکر^۱ آن را به دلیل عدم انسجام منطقی و نداشتن پشتوانه‌ای محکم در کتاب مقدس نپذیرفته‌اند. این مجادله‌ای است که ادامه خواهد یافت و احتمال آن هست که دامنه آن به درون جامعه مسیحی نیز سرایت کند.

برزخ

یکی از تفاوت‌های عمده میان برداشت‌های کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها از «واپسین امور» مسئله برزخ است. شاید بهترین تعریف از برزخ، مرحله‌ای واسطه و میانی باشد که در آن، به کسانی که یا بهره‌مندی از فیض مرده‌اند، فرصت داده می‌شود تا قبل از ورود نهایی به بهشت، خود را از تقصیر گناهان پیراسته سازند. نظریه برزخ دلیل قانع‌کننده و صریحی در کتاب مقدس ندارد، هر چند در نامه دوم به مکابیان ۱۲: ۴۵-۳۹ (که نویسندگان پروتستان آن را در زمره نوشته‌های آپوکریفا و لذا فاقد حجیت می‌دانند) از «کفاره یهودای مکابی برای کسانی که برای رهایی از گناهانشان مرده‌اند» سخن می‌گوید.

نظریهٔ برزخ در دورهٔ آباء پدید آمد. کلمنت اسکندرانی و اریگن، هر دو تعلیم دادند که افرادی که بدون توبه بمیرند، در زندگی پس از مرگ «در آتش پاک خواهند شد». سنت دعا برای مردگان - که در کلیسای شرقی در چهار قرن اول میلادی رواج یافت - تأثیرات عمده‌ای بر این تعلیم الاهیاتی بر جای گذاشت و این نمونه‌ای عالی است از تأثیر شعایر بر الاهیات. سؤال این بود که اگر دعا برای مردگان به حال آنان سودی ندارد، به جای آوردنش چه فایده‌ای دارد؟ می‌توان دیدگاه‌های مشابهی را نزد آگوستین یافت. از نظر او قبل از دسترسی به لذات حیات پس از مرگ، تطهیر از گناهان حیات فعلی امری ضروری است.

به نظر می‌رسد که در قرن چهارم میلادی، سنت دعا برای مردگان کاملاً جا افتاده بود، ولی صورت‌بندی صریح مفهوم «برزخ» دو قرن بعد در نوشته‌های گریگوری کبیر صورت گرفت. گریگوری در شرح خود بر انجیل متی ۱۲: ۳۲، که تاریخ نگارش آن به سال ۵۹۳ یا ۵۹۴ باز می‌گردد، پذیرفت که گناهی هست که در «عصر آتی»^۱ بخشوده می‌شود. او منظور از این عبارت را عصری در آینده تفسیر می‌کند که در آن امکان بخشودن گناهان نابخشوده در زمین، وجود دارد. در اینجا به‌خصوص باید اشارهٔ عبارت «برزخ» به «آتش پاک‌کننده»^۲ را به خاطر داشت که بیشتر روایات قرون وسطا از برزخ مشتمل بر آن بود و خود عبارت «برزخ»^۳ از آن اشتقاق یافته است:

در مورد بعضی گناهان کوچک‌تر، باید باور داشت که قبل از داوری نهایی آتشی پاک‌کننده وجود دارد؛ زیرا کسی که خود حقیقت است می‌گوید: «کسی که به روح‌القدس کفر گوید، در این جهان و در جهان آتی بخشوده نخواهد شد» (متی ۱۲: ۳۱). از این بیان چنین برداشت می‌شود که برخی از گناهان در این جهان بخشوده می‌شود و برخی دیگر در جهان آتی.

مضمون آتشی که پاک می‌کند - در مقابل آتشی که مجازات می‌کند - را کاترین اهل جنوا در رساله در باب برزخ، که احتمالاً تاریخ نگارش آن سال ۱۴۹۰ بوده، بیشتر بسط داده است:

به این دلیل که ارواح در برزخ از گناه پاک می‌شوند، هیچ مانعی بین آنان و خدا وجود ندارد، مگر درد و رنج آنان که مانع از استكمال آنان از طریق این استعداد می‌شود. آنان همچنین می‌توانند ببینند که نیاز به عادل‌شمردگی، این درد را تداوم بخشیده است. به این دلیل پای آتشی سوزان در کار است، که با آتش دوزخ تفاوتی ندارد، مگر

1. the age to come

2. purgatrius ignis

3. purgatory

در مسئله گناه. این آتش ارادهٔ کسانی را که محکوم به دوزخ‌اند و خدا خیر و نیکی خود را نصیب آنان نمی‌کند، به اراده‌ای پلید تبدیل می‌کند؛ بنابراین آنان همچنان در اراده‌های پلید خود و در مقابل ارادهٔ خدا باقی خواهند ماند.

اصلاح‌گران قرن شانزدهم میلادی نظریهٔ برزخ را رد کردند و دو نقد عمده بر آن وارد کردند. نخست، آنکه گمان می‌کردند که این نظریه از هرگونه پشتوانه در کتاب مقدس عاری است. دوم، آنکه این نظریه با آموزهٔ «آمرزیدگی از طریق ایمان» که طبق آن فرد می‌تواند از طریق ایمان «ارتباطی صحیح با خدا» برقرار کند، ناسازگار است. این آموزه در صدد تثبیت ارتباطی [با خدا] بود که نیاز به برزخ را از میان برمی‌داشت. اصلاح‌گران با انکار نظریهٔ برزخ، دلیلی نمی‌دیدند که برای عمل دعا برای مردگان فایده‌ای در نظر گیرند. این سنت از آن زمان به بعد از شعار دینی پروتستان‌ها حذف شده. هم مفهوم برزخ و هم سنت دعا برای مردگان که همچنان در کلیسای کاتولیک رم مقبول است.

هزاره

نخستین بحث‌های مسیحی دربارهٔ بهشت به تمرکز بر یک مفهوم مرتبط و در عین حال متفاوت با بهشت - یعنی هزاره - گرایش داشت. هزاره به معنای یک حاکمیت زمینی بازسازی شده بود که به مدت هزار سال به طول می‌انجامد و از ظهور مسیح تا تأسیس یک نظام جهانی کاملاً جدید ادامه می‌یافت. این ایده که تا حدی مبتنی بر متن کتاب مکاشفه است (مکاشفه ۲۰: ۵-۲). از نوشته‌های نخستین نویسندگان مسیحی به‌طور قابل توجهی کمک گرفته بود. ایرنایوس یک نمونهٔ عالی از این ایده را ارائه کرد. او گمان می‌کرد که برخی ملاحظات ایدهٔ یک هزارهٔ این جهانی را تأیید می‌کنند که از جملهٔ آنها می‌توان به وعدهٔ مسیح در شام آخر برای نوشیدن دوبارهٔ شراب به همراه رسولان، اشاره کرد. او می‌پرسد که اگر آنها ارواحی بدون بدن هستند این اتفاق چگونه ممکن است رخ دهد؟ اشاره به نوشیدن شراب در آینده نشانه‌ای قطعی از آن است که قبل از داوری نهایی، حاکمیت خدا بر روی زمین استقرار خواهد یافت. شاید بتوان روشن‌ترین بیان این دیدگاه را در نوشته‌های ترتولیان یافت.

زیرا ما معتقدیم که حاکمیتی بر روی زمین به ما وعده داده شده است، که البته قبل از ورود به بهشت است؛ اما در حالتی متفاوت با بهشت، چراکه بهشت بعد از رستخیز اتفاق می‌افتد. این حاکمیت به مدت هزار سال به طول خواهد انجامید، در یکی از

شهرهای خدا، یعنی اورشلیم که از بهشت به زمین آورده شده و پولس رسول از آن با عنوان «مادر ما از عالم بالا» یاد می‌کند (غلاطیان ۴: ۲۶). هنگامی که او اعلام می‌کند که «وطن ما در آسمان است» (فیلیپیان ۳: ۲۰) قطعاً به یک شهر بهشتی اشاره می‌کند [...] ما تأیید می‌کنیم که این شهر را خدا پایه‌گذاری کرده تا در رستخیز قدیسان به آن وارد شوند و با دریافت مغفرت‌های فراوان که قطعاً مغفرت‌های معنوی هستند در جبران مغفرت‌هایی که ما در این عصر خوار شمردیم و از دست دادیم، طراوت خود را باز یابند؛ زیرا برای خدا درست و بارزش است که بندگان در جایی که به خاطر نام او سختی کشیده‌اند، شادی کنند. این هدف آن حاکمیتی است که هزار سال به طول خواهد انجامید و طی این دوره هزار ساله دیر یا زود قدیسان بر اساس امتیازاتشان برمی‌خیزند. هنگامی که رستخیز قدیسان کامل شود، انهدام جهان و حریق داوری به انجام می‌رسد؛ ما «در یک لحظه» «با دربر کردن فسادناپذیری به یک جوهر فرشته‌مانند» تبدیل می‌شویم» (اَوَّل قرنطیان ۱۵: ۵۲-۵۳)، و به ملکوتی بهشتی منتقل خواهیم شد.

از نظر ترتولیان هزاره دوره‌ای است که نیکوکاران در آن قبل از انتقال نهایی به بهشت پاداش رنجی را که به خاطر ایمانشان تحمل کرده‌اند، دریافت می‌کنند.

اما مخالفت با ایده هزاره کم‌کم فزونی گرفت. به عنوان مثال هیپولیتوس معتقد بود که اشاره به یک دوره هزار ساله را نباید به عنوان یک پیش‌بینی تحت‌اللفظی و ظاهری مدّت زمان یک حاکمیت زمینی بفهمیم بلکه این دوره نشانه‌ای رمزی و تمثیلی از عظمت ملکوت آسمانی است. در نتیجه چندی نگذشت که موضوع رستخیز برای نویسندگان دوره آبایی از اهمیت بیشتری برخوردار گردید.

با این حال در سال‌های اخیر مفهوم هزاره در الاهیات و مواعظ عمومی پروتستان‌ها نقشی اساسی ایفا کرده است. ما در ادامه به‌طور مختصر به سه موضوع اصلی که ممکن است خوانندگان با آن مواجه شوند، و نیز برخی نمایندگان این دیدگاه‌ها، اشاره خواهیم کرد.

ضد هزاره‌گرایی

همان‌طور که در بالا اشاره کردیم، بیشتر نویسندگان در انتظارات مسیحی از آینده برای هزاره نقش مهمی قائل نبودند. از سال ۴۰۰ به بعد این موضع نزدیک به ۱۵۰۰ سال در میان متفکران مسیحی رواج داشت. با تأسیس یک منطقه مسیحی باثبات در اروپای غربی و فراتر

از آن، علاقه عمومی به آخرت شناسی کاهش یافت. اگرچه نویسندگانی مانند یواخیم فیوره‌ای گاهی علاقه به این موضوع را برمی‌انگیختند، به‌طور نسبی تعداد کمی از الهی‌دانان به تفصیل به این موضوعات می‌پرداختند. به عنوان مثال شگفت‌آور بود که در نهضت اصلاح دینی پروتستان بحث کمی درباره موضوعات آخرت‌شناختی صورت پذیرفت. به سختی می‌توان یکی از اصلاح‌گران اصلی پروتستان را یافت که تفسیری بر کتاب مکاشفه نوشته باشد. علی‌رغم وجود موارد استثنا، مفهوم هزاره برای بیشتر نویسندگان مسیحی واقعاً هیچ نقشی بازی نمی‌کرد.

اما پدید آمدن موضوعی که به نحو قابل توجهی بر اهمیت هزاره تأکید می‌کنند، باعث شد که این موضع برای تمایز از دو موضع دیگر که اکنون به آنها خواهیم پرداخت، «ضد هزاره» نامیده شود.

پیشاهزاره‌گرایی

در این دیدگاه که به برهه‌گرایی مربوط است (اما به آن محدود نیست)، اعتقاد بر این است که فردی که با عنوان «ضد مسیح» معروف است، بر روی زمین ظاهر خواهد شد و یک دوره هفت ساله درد و رنج را که با عنوان «محنت» شناخته می‌شود، هدایت خواهد کرد. همان‌طور که قبلاً گفته شد این دیدگاه تا سال ۴۰۰ بر کلیسای نخستین حاکم بود. بر اساس این روایت از پایان جهان، این دوره عظیم انهدام، جنگ و بلا بر روی زمین، با شکست شر به وسیله خدا در نبرد آرماگدون پایان خواهد یافت. بعد از این مسیح برای یک حکومت هزار ساله (خود هزاره) به زمین باز خواهد گشت و طی این دوره هزار ساله سرانجام نیروهای شر شکست خواهند خورد. معمولاً اعتقاد دیگری با عنوان «شور قبل از محنت» همراه این اعتقادات وجود دارد که بر اساس آن مسیحیان قبل از زمان محنت و بازگشت دوباره، از زمین عروج خواهند کرد. درک این نکته مهم است که پیشاهزاره‌گرایی درباره جهان یک دیدگاه بسیار بدبینانه ارائه می‌دهد و معتقد است که امور زمینی فاسدند و تا زمانی که خدا پایان تاریخ را رقم بزند این‌گونه خواهند بود. به خوانندگانی که می‌خواهند درک بهتری از این دیدگاه پیدا کنند پیشنهاد می‌شود که رمان‌های پرفروش برجای‌مانده اثر تیم لابی و جری جنکینز را که این دیدگاه را منعکس می‌سازند، مطالعه کنند.

پسahزاره گرایی

این دیدگاه در قرن نوزدهم میلادی توسط آیین پروتستان آمریکایی مطرح شد. این دیدگاه مبین آن است که بازگشت مسیح در پایان یک دوره نیکوکاری و صلح که عموماً آن را هزاره می نامند (و ضرورتاً هزار سال طول نمی کشد)، رخ خواهد داد. الاهی دانان محافظه کار و برجسته پروتستان مانند استادان دانشگاه پرینستون همچون چارلز هاج (۱۷۹۷-۱۸۷۸) و بنیامین بی. وارفیلد (۱۸۵۱-۱۹۲۱) این دیدگاه را پذیرفتند که خدا اهداف خود را از طریق غلبه روزافزون انسان بر شر که در نهایت به یک جهان مسیحی منجر می شود، برآورده می سازد. در پسahزاره گرایی اعتقاد بر این است که کلیسا در تبدیل تمام ساختارهای اجتماعی قبل از بازگشت دوباره، و در تلاش برای ایجاد یک «عصر طلایی» که مشتمل بر صلح و تمکن و پیشرفت در آموزش، هنر، علم و پزشکی است، نقشی اساسی ایفا می کند. در حالی که پیشahزاره گرایی عموماً دیدگاهی منفی دارد، پسahزاره گرایی، بسیار خوش بین تر است. منتقدان آن چنین استدلال می کنند که اعتبار این دیدگاه به خاطر خسارات مالی و جانی که در جنگ های جهانی اول و دوم به بار آمد، به شدت زیر سؤال رفت، چرا که در این دو جنگ توسل به پیشahزاره گرایی به خصوص در آمریکایی شمالی افزایش پیدا کرد.

بهشت

تصور مسیحی از بهشت اساساً عبارت است از تحقق آخرت شناسانه حضور و قدرت خدا و نابودی نهایی گناه. بهترین راه برای درک مفهوم بهشت آن است که آن را تکمیل کننده آموزه مسیحی نجات بدانیم که سرانجام در آن، حضور، مجازات و قدرت گناه در هم شکسته می شود و خدا به طور کامل در افراد و جوامع مؤمن حضور می یابد (نگاه کنید به ص ۶۲۲-۶۲۴).

باید توجه داشت که تمثیل های مذکور عهد جدید درباره آسمان (بهشت) ماهیتی شدیداً جمعی دارند؛ به عنوان مثال، آسمان به شکل یک ضیافت یا جشن عروسی یا یک شهر - اورشلیم جدید - توصیف شده است. می توان چنین استدلال کرد که به دلیل برداشت های تثلیثی مسیحیان از خدا، تفسیرهای فردگرایانه از آسمان یا زندگی ابدی ناکافی و ناقص است. بنابراین، زندگی ابدی تصویری از وجود انسانی و منفرد نیست، بلکه سهم شدن در کلیت جامعه ای نجات یافته در جوار خدایی مهربان است.

لفظ «آسمان»^۱ بارها در نوشته‌های پولس قدیس در عهد جدید به کار رفته است. طبیعی است که آسمان را چیزی در آینده بدانیم، اما تفکر پولس هم یک حقیقت موجود در آینده و هم یک محدوده و قلمرو روحانی را دربر می‌گیرد که به موازات جهان مادی مکان و زمان، وجود دارد. بنابراین، به «آسمان» هم به عنوان مسکن نهایی انسان مؤمن (نامه دوم به قرنتیان ۵: ۲-۱؛ فیلیپیان ۳: ۲۰) و هم به عنوان جایگاه فعلی عیسی مسیح که به هنگام داوری نهایی از آن خارج خواهد شد، اشاره شده است (رومیان ۱: ۶؛ اول تسالونیکیان ۱: ۱۰؛ ۴: ۱۶).

در یکی از بیانات بسیار مهم پولس درباره آسمان، بر این مفهوم که مؤمنان «شهروندان آسمان» اند (فیلیپیان ۳: ۲۰) تأکید دارد که به نوعی در حیات فعلی آسمان نیز سهیم‌اند. ناسازگاری میان «اکنون» و «نه هنوز» (نگاه کنید به ص ۷۵۶-۷۵۷) در بیانات پولس راجع به آسمان آشکار است و پذیرش این تصور ساده را که بهشت چیزی است که در آینده پدید خواهد آمد یا چیزی است که در حال حاضر نمی‌توان آن را دریافت، بسیار دشوار می‌سازد. به‌خصوص در کلیسای یونانی‌زبان، تأملات بر طبیعت بدن رستاخیز یافته متمرکز شد. سرانجام مؤمنان هنگام برخاستن از مرگ، از چه بدنی برخوردارند؟ تأکید بر هزاره توجهات را از این مسئله منحرف کرده بود، چرا که بر بازگشت مجدد مؤمنان به یک قلمرو دنیوی تأکید می‌کرد که در این قلمرو جسم انسانی آنان محفوظ می‌ماند. اما در اینجا خود رستاخیز در کانون توجهات قرار گرفت و به‌زودی اُریگن به عنوان یک متفکر پیشرو در این زمینه تثبیت و تحکیم شد.

اُریگن خود را موظف می‌دید که در برابر دو آموزه رقیب که از نظر او دو انحراف در ایمان مسیحی به حساب می‌آمدند، از آموزه رستاخیز دفاع کند. از یک‌سو برخی از نویسندگان چنین استدلال کرده بودند که رستاخیز تنها نوعی بازسازی بدن انسانی است که شامل تمامی جنبه‌های جسمانی و کارکردهای آن می‌شود. از سوی دیگر سخن منتقدان گنوسی مسیحی این بود که هر چیز مادی شر است و لذا هر برداشتی از رستاخیز که مؤلفه‌های جسمانی را دربر گیرد، از دید آنها مردود بود. برای اُریگن روشن بود که بدنی که رستاخیز کرده، موجودی صرفاً روحانی است. این بدن به جای برخورداری از جنبه‌های

جسمانی که تنها برای زندگی در زمین مناسب است، با زندگی روحانی در بهشت سازگار است. این نظریه تا حدی از پیش فرض‌های افلاطونی او به خصوص آموزه افلاطونی جاودانگی روح حکایت داشت.

به فرمان خدا بدنی روحانی که قادر به سکونت در بهشت است، جایگزین بدن دنیوی و حیوانی می‌شود؛ حتی برای کسانی که از شایستگی کمتری برخوردار بوده‌اند، و حتی افراد حقیر و پستی که قابلیت‌های آنان ناچیز است، متناسب با استحقاق حیات و روح خویش، شکوه و ارج بدن خود را دریافت می‌کنند.

اما آریگن بر این مطلب نیز تأکید کرد که بدن رستاخیز یافته همان «صورت» (در یونانی: eidos) بدن دنیوی را داراست. بنابراین رستاخیز شامل یک دگرگونی روحانی، بدون از دست رفتن هویت انسانی، بود. اما به گمان افراد بسیاری، رویکرد آریگن جدایی شدید روح و بدن را در بر داشت. این شنویتی‌گرایی، بیش از کتاب مقدس در فلسفه یونان ریشه داشت.

بنا به نظر برخی از منتقدان متأخر آریگن، افلاطون‌گرایی او در جنبه دیگری از آموزه او درباره رستاخیز بدن، نیز آشکار است. در قرن ششم، یوستینیان امپراتور روم، آریگن را به دلیل آموزه کروی بودن بدن پس از رستاخیز مورد انتقاد قرار داد. افلاطون در رساله تیمائوس چنین آورده است که کره کامل‌ترین شکل است. شاید آریگن این اعتقاد را در آموزه خویش جای داده باشد، اما در هیچ‌یک از نوشته‌های شناخته شده او بدان تصریح نشده است.

در نوشته‌های متدیوس المپوسی که یکی از منتقدان سرسخت آریگن بود، شکل اصلاح شده‌ای از این رویکرد یافت می‌شود. متدیوس معتقد بود که آریگن واقعاً نمی‌تواند از «رستاخیز بدن» سخن بگوید. دلیل آن به سادگی این است که بدن از مرگ برنمی‌خیزد، بلکه یک «صورت» مبهم و مرموز پدید می‌آید. متدیوس در گفت‌وگو با آگلافون که حدوداً در سال ۳۰۰ اتفاق افتاده، رویکرد دیگری ارائه می‌کند که بر اساس تمثیل ذوب و شکل‌گیری مجدد یک مجسمه فلزی، همچنان بر واقعیت جسمانی رستاخیز بدن در آینده، تأکید می‌کند.

ظاهراً این موضوع شبیه ساختن یک مجسمه باشکوه توسط یک استادکار ماهر است که با طلا یا یک ماده دیگر، آن را شکل داده است و تمامی اجزای آن به زیبایی

با یکدیگر متناسبند. اما استادکار ناگهان متوجه می‌شود که یک فرد حسود مجسمه را خراب کرده است. این فرد که تاب دیدن زیبایی مجسمه را نداشته، تصمیم گرفته تا برای لذتی بیهوده، یعنی ارضای حسادت خود، آن را خراب کند. لذا استادکار تصمیم می‌گیرد که این مجسمه باشکوه را دوباره شکل دهد. اکنون ای آگلافون حکیم، توجه کن که اگر او بخواهد اطمینان حاصل کند که این مجسمه که او این همه تلاش و دقت خویش را صرف آن کرده، عاری از هر عیب و نقص است، می‌بایست مجسمه را ذوب کرده و دوباره آن را به وضعیت اولش بازگرداند.... اکنون چنین به نظر من می‌رسد که طرح خدا نیز تقریباً با این نمونه انسانی یکسان است ... خدا یک بار دیگر انسانیت را به مواد اصلی آن منحل می‌کند، به طوری که بتوان دوباره آن را به شیوه‌ای شکل داد که تمامی نقص‌های آن برطرف شده و ناپدید گردد. اینک ذوب کردن یک مجسمه با مرگ و انحلال بدن انسان، و شکل دادن دوباره مجسمه با رستاخیز پس از مرگ منطبق است.

اگوستین نیز رویکرد آریگن را مورد انتقاد قرار داد. او بیانات پولس درباره سرشت روحانی بدن رستاخیز یافته را براساس اعتقاد به روح القدس و نه یک بدن صرفاً روحانی، تفسیر کرد.

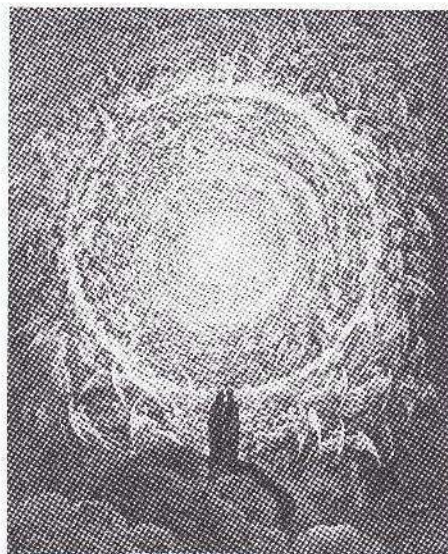
در این صورت، بدن زنده شده به چه چیز شبیه است؟ مردم در بهشت چگونه به نظر می‌رسند؟ اگر کسی در سن ۶۰ سالگی بمیرد، آیا در خیابان‌های اورشلیم جدید مانند یک فرد ۶۰ ساله ظاهر می‌شود؟ و اگر کسی در سن ۱۰ سالگی بمیرد آیا به شکل یک کودک رستاخیز می‌یابد؟ این موضوع مشاجرات الاهیاتی فراوانی را به خصوص در قرون وسطا پدید آورد. در پایان قرن سیزدهم میلادی در این باره نوعی اجماع پدید آمد. از آنجا که هر فرد حدوداً در سن ۳۰ سالگی به اوج کمالات خود می‌رسد، آنان به صورتی زنده می‌شوند که گویی در این سن هستند - حتی اگر هیچ‌گاه به چنین سنی نرسیده باشند. بنابراین اورشلیم جدید مملو از زنان و مردانی خواهد بود که شکل و شمایل آنها به افراد ۳۰ ساله شبیه است و از هرگونه نقصی مبرا هستند. از آنجا که مسیح در زمان مرگ تقریباً ۳۰ ساله بود، این سن یک سن کامل به حساب می‌آید و بنابراین می‌بایست کسانی که در بهشت با عزت و سربلندی رستاخیز می‌یابند در چنین سنی باشند. پیتر لومبار (۱۱۰۰-۱۱۶۰) این مسئله را به همان شکل که در عصر او رواج داشت توضیح می‌دهد:

پسری که بلافاصله بعد از تولد می‌میرد، به همان شکل رستاخیز می‌یابد که در صورت ادامه حیات بعد از گذشت ۳۰ سال بدن درمی‌آمد و در هنگام رستاخیز هیچ نقصی در بدن او وجود نخواهد داشت. بنابراین می‌توان مشاهده کرد که این جوهر که در زمان تولد، آن قدر کوچک است، هنگام رستاخیز به خاطر آنکه در خود و از خود تکثیر می‌شود، بزرگ می‌گردد. از این می‌توان نتیجه گرفت که حتی اگر او زنده می‌ماند جوهر از منبع دیگری نمی‌آمد، بلکه از درون افزایش می‌یافت، مانند دنده آدم که زن از آن آفریده شد و همان‌طور که در اناجیل قرص‌های نان تکثیر می‌شوند.

در مباحثات بعدی مسیحی در باب بدن رستاخیز یافته، کوشش شد تا تنش میان رویکردهای جسمانی و روحانی به این موضوع مورد بررسی قرار گیرد. اما باید گفت که عموم محققان این مجادله را نظری و بی‌فایده می‌دانند. مباحث دیگری نیز که از این زاویه به آنها نگریسته شده، شامل اینکه آیا در میان ساکنان بهشت، مراتب و درجاتی وجود دارد یا خیر، می‌شود. تئودورت سیرهوسی، نویسنده قرن پنجم میلادی معتقد بود که از آنجا که «در خانه پدر اتاق‌های بسیاری وجود دارد» (یوحنا ۱۴: ۲). مراتب و امتیازات ساکنان بهشت از طریق دستاوردهای آنان طی دوران حیاتشان، تعیین می‌گردد. این آموزه «تعیین جایگاه به وسیله شایستگی» در نوشته‌های آمبروس تداوم یافت و در الاهیات قرون وسطا تکرار شد.

در زمان نهضت اصلاح دینی، تا حدی به خاطر تنفر پروتستان‌ها از ایده «شایستگی» (merit) در هر شکل آن، این آموزه بدنام شد. اما به ظاهر عقیده به درجات مختلف رستگاری در نوشته‌های عبادی پیرایش‌گران در اواخر قرن ۱۶ و اوایل قرن ۱۷ همچنان تداوم یافت. لذا در سال ۱۵۸۹ ویلیام فولک درجات مختلف سعادت اخروی در بهشت را به رسمیت شناخت. اما این مسئله را معلول سامان‌دهی بزرگوارانه امور توسط خدا دانست، نه شایستگی افرادی که مورد عنایت خاص الاهی قرار گرفته‌اند:

همان‌طور که ستارگان، به خاطر موهبت‌های الاهی در آفرینش آنها و نه شایستگی خودشان، با یکدیگر در شکوه و زیبایی متفاوتند، قدیسان و پاکان نیز به خاطر موهبت رایگان خدا، در رستاخیز و نه شایستگی شخصی خودشان در سعادت اخروی متفاوتند.



تصویر ۳-۱۸. دانتِه و بیترایس به خدا، منبع تمام نورها، خیره شده‌اند؛ در حالی که به پایان سفر زیارتی الاهیاتی خود رسیده‌اند. این تصویر را گاستاودوره در سال ۱۸۶۱ به تصویر کشید.

در پایان این کتاب یکی از جنبه‌های انتظار مسیحی برای بهشت، شایان توجه خاص است: رؤیت سعیده: فرد مسیحی سرانجام خدا را که تاکنون تنها به‌طور ناقص شناخته است، به‌طور کامل مشاهده می‌کند. این رؤیت که در محضر شکوه و جلال الاهی رخ خواهد داد، به‌خصوص طی قرون وسطا همواره در بخش زیادی از الاهیات مسیحی مورد بحث و تبادل نظر قرار گرفته است. کمدی الاهی دانتِه با شعری به پایان می‌رسد که حاوی نظر اجمالی به خدا است: «عشقی که خورشید و ستارگان دیگر را به حرکت درمی‌آورد». انتظار شگفتی و سربلندی این رؤیت مشوقی قدرتمند برای ادامه حیات مسیحی محسوب می‌شود. همان‌طور که چهار قرن بعد، جان دان اظهار داشت: «تاکنون هیچ‌کس در زندگی خود، خدا را ندیده است، و من هم تا زمانی که خدا را ببینم زنده نخواهم ماند؛ و هنگامی که او را ببینم دیگر هیچ‌گاه نخواهم مرد».

الاهیات مسیحی هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور کامل این رؤیت خدا را دریابد. اما حداقل می‌تواند ما را به تفکری عمیق‌تر درباره خدا و دارد و شوق ما را برای آنچه که هنوز موعد آن نرسیده است، برانگیزد. یک یادداشت مناسب که با آن مضامین این کتاب مقدماتی به پایان می‌رسد.

پرسش‌های فصل ۱۸

۱. شیوه استفاده از هر یک از ایده‌های زیر را در عهد جدید بررسی کنید: بهشت، رستاخیز، حیات ابدی. برای به عهده گرفتن این تحقیق استفاده از یک کشف الآیات کتاب مقدس مفید خواهد بود؟
۲. چکیده مختصری از شیوه‌ای که رودولف بولتمان و ولفهارت پسنبرگ برای تفسیر رستاخیز از آن بهره گرفتند، ارائه کنید. برای یافتن برخی از مطالب مورد نیاز برای پاسخ به این سؤال، باید به فصل ۱۰ رجوع کنید؟
۳. لیست ذیل از اصطلاحات مربوط به این فصل تشکیل شده است. آن را مطالعه کنید: عصر روح، اسطوره‌زدایی، شور و شوق، مصیبت، دو شهر، هر یک از این اصطلاحات را با کدام یک از نویسندگان و یا جنبش‌های زیر مرتبط می‌دانید: آگوستین اهل هیپو، رودولف بولتمان، برهه‌گرایی، یواخیم اهل فیوره (توجه داشته باشید که دو تا از اصطلاحات مربوط به یکی از این نویسندگان و یا جنبش‌هاست)؟
۴. چرا امروزه با گذشت زمان در بسیاری از محافل مسیحی (یا همه آنها) از دوزخ کمتر سخن به میان می‌آید؟
۵. آیا همگان وارد بهشت می‌شوند؟ (برای پاسخ به این سؤال باید از برخی مطالب ارائه شده در فصل ۱۳ کمک بگیرید).
۶. آیا امید مسیحی مربوط به وضعیت فعلی است یا با آینده در ارتباط است؟

واژه‌نامه اصطلاحات الاهیاتی

آنچه در پی می‌آید، بحثی است کوتاه درباره رشته‌ای از اصطلاحات فنی‌ای که خواننده چه‌بسا هنگام مطالعه آثار در باب مسیحیت، به‌طور کلی، یا الاهیات مسیحی، به‌خصوص، با آن مواجه شود. بسیاری از این اصطلاحات با تفصیل بیشتری در متن همین کتاب بررسی شده است.

Adoptionism

اعتقاد به فرزندخواندگی

دیدگاه بدعت‌آمیزی است که بنا بر آن عیسی در مقطعی از دوران رسالتش (معمولاً تعمید او) به عنوان پسر خدا به فرزندی پذیرفته شد. این دیدگاه در برابر تعالیم راست‌گیشانه است مبنی بر اینکه عیسی طبیعتاً از لحظهٔ آبستنی پسر خدا بود.

Aggiornamento

آجیورنامنتو

روند نوسازی کلیسا که به‌ویژه به پاپ ژان بیست و سوم^۱ و دومین شورای واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) نسبت داده می‌شود. این واژه ایتالیایی را می‌توان «روزآمد کردن» یا «تجدید بنا» ترجمه کرد که مقصود از آن فرآیند نوسازی و روزآمد کردن الاهیاتی، معنی، و سازمانی است که خود ناشی از عمل این شورا است.

Alexandrian School

مکتب اسکندرانی

از مکاتب فکری آباء کلیسا که به‌ویژه با شهر اسکندریه در مصر پیوند خورده و به سبب مسیح‌شناسی خاص (که بر الوهیت مسیح تأکید داشت) و شیوه تفسیر کتاب مقدس (که از شیوه

1. Pop John XXIII

تمثیلی در تفسیر استفاده می‌کرد) مشهور شده است. دیدگاه رقیب در هر دو حوزه با انطاکیه پیوند خورده است.

Allegory

تمثیل

نوعی برداشت دربارهٔ چگونگی تفسیر آیات و متون کتاب مقدس است. بنا بر این برداشت، پاره‌ای از تصویرهای کتاب مقدس دارای معانی معنوی و عمیق‌تری هستند و مفسران می‌توانند پرده از آن معانی بردارند.

Anabaptism

آناپاتیسم

اصطلاحی است برگرفته از واژهٔ یونانی به معنای «تعمیددهندهٔ دوباره» و برای اشاره به شاخه بنیادستیز نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم به کار می‌رود که پایه‌گذار آن متفکرانی مانند منو سیمونز و بالتازار هابمایر بودند.

Analogy of Being (Analogia Entis)

تمثیل هستی

نظریه‌ای که به‌خصوص به توماس آکوئیناس نسبت داده می‌شود و براساس آن، تطابق یا شباهتی میان نظام آفرینش و خدا وجود دارد که معلول آفرینشگری خداست. این اندیشه ترجیحی نظری برای کسب نتایجی از اشیا و مناسبات معلوم نظام طبیعی دربارهٔ خدا فراهم می‌کند.

Analogy of Faith (Analogia Fidei)

تمثیل ایمان

این نظریه بیش از همه به کارل بارت نسبت داده می‌شود که اعتقاد داشت که هرگونه تشابهی میان نظام آفرینش و خدا تنها بر پایهٔ انکشاف ذاتی اثبات می‌شود.

Anthropomorphism

انسان‌نگاری

تمایل به نسبت دادن ویژگی‌های بشری (مانند دستان و بازوان) یا سایر خصصت‌های بشری به خدا.

Antiochene School

مکتب انطاکیه

یکی از مکتب‌های فکری آباء که به‌ویژه به شهر انطاکیه در ترکیه امروزی نسبت داده می‌شود و به خاطر مسیح‌شناسی (که تأکید بر بشر بودن مسیح داشت) و شیوهٔ خاص در تفسیر کتاب مقدس (که شیوه‌های ظاهرگرایانه را در تفسیر به کار می‌گرفت) شهرت دارد. رویکرد مخالف آن در هر دو حوزه به اسکندریه نسبت داده می‌شود.

Anti-Pelagian Writings

آثار ضد پلاگیوسی

نوشته‌های آگوستین که با مناقشات پلاگیوس ارتباط دارد. وی در این آثار از دیدگاه‌های خود درباره فیض و آمرزیدگی دفاع کرد. نگاه کنید به اصطلاح «پلاگیوسی».

Apocayptic

مکاشفه‌ای

نوعی از نوشتار یا چشم‌انداز دینی عمومی که بر عواقب امور و بر پایان جهان متمرکز است و اغلب به شکل رؤیاهایی با نمادهایی پیچیده است. کتاب دانیال (عهد عتیق) و مکاشفه یوحنا (در عهد جدید) نمونه‌هایی از این‌گونه نوشتن است.

Apologetics

دفاعیه‌نگاری

حوزه‌ای از الاهیات مسیحی که بر دفاع از ایمان مسیحی به‌ویژه بر توجیه عقلانی اعتقادات و آموزه‌های مسیحی متمرکز است.

Apophatic

سَلْبی

اصطلاحی است که برای اشاره به شکل خاصی از الاهیات به کار می‌رود که بر عدم امکان شناخت خدا برحسب مقوله‌های بشری تأکید دارد. رویکردهای سلبی (که برگرفته از واژه یونانی apophasis به معنای «نفی» یا «انکار» است) در الاهیات به‌خصوص به سنت رهبانی کلیسای ارتدوکس شرق نسبت داده می‌شود.

Apophthegmata

کلمات قصار

این اصطلاح برای اشاره به مجموعه‌هایی از نوشته‌های رهبانی به کار می‌رود که اغلب به گفته‌های آبای صحرانشین^۱ شهرت دارند. این نوشته‌ها اغلب به شکل گفته‌های مختصر و معناداری است که راهنمایی‌های فشرده و عملی خاص این نویسندگان را منعکس می‌کند.

Apostolic Era

عصر رسولان

دوره‌ای در کلیسای مسیحی که بسیاری آن را دوره‌ای سرنوشت‌ساز دانسته‌اند و با رستاخیز عیسی مسیح (حدود ۳۵ پس از میلاد) و مرگ آخرین رسول (حدود ۹۰ پس از میلاد) تعیین می‌شود. نزد بسیاری، اندیشه‌ها و اعمال این دوره دست‌کم از جهتی یا به درجاتی در بسیاری از محافل کلیسایی معیار بوده است.

1. *Saying of the Desert Fathers*

Appropriation

اختصاص

اصطلاحی است که به آموزه تثلیث مربوط می شود و تأیید می کند که در حالی که همه سه شخص تثلیث در همه اعمال بیرونی تثلیث شرکت دارند، شایسته است که این اعمال را کار خاص یکی از این اشخاص بدانیم. از این رو، شایسته است که آفرینش را کار پدر بدانیم یا رهایی را کار پسر بدانیم، به رغم اینکه هر سه شخص در هر دو کار حاضر و فعال اند.

Arianism

آیین آریوس

بدعتی عمده از روزگار نخستین در باب مسیح شناسی که عیسی مسیح را برترین مخلوق خدا می دانست و جایگاه الوهی او را انکار می کرد. مناقشه آریوسی در شکل گیری مسیح شناسی در قرن چهارم از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است.

Asceticism

زهدورزی

اصطلاحی است که برای اشاره به شکل های بسیار مختلفی از انضباط شخصی به کار می رود که مسیحیان آن را در جهت تعمیق شناخت و تعهد خود به خدا به کار می گیرند. این اصطلاح برگرفته از واژه یونانی askesis به معنای نظم (discipline) است.

Atonement

رهایی، بازخرید

اصطلاحی انگلیسی که نخستین بار ویلیام تیندال آن را در سال ۱۵۲۵ در مقابل اصطلاح لاتینی reconciliatio (آشتی) ابداع کرد و از آن زمان به معنای گسترده «کار مسیح» یا «فواید مرگ و رستائیز مسیح برای مؤمنان» به کار رفت.

Barthian

بارتی

صفتی که برای چشم انداز الاهیاتی کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، الاهی دان سوئیسی، به کار می رود و شهرت آن بیشتر به سبب تأکیدش بر تقدّم مکاشفه و تمرکز آن بر عیسی مسیح است. اصطلاح «راست کیشی جدید» و «الاهیات جدلی» نیز در این ارتباط به کار می رود.

Beatific Vision

رؤیت سعیده

اصطلاحی است که به خصوص در الاهیات کلیسای کاتولیک رم برای اشاره به رؤیت کامل خدا به کار می رود که تنها برای نخبگان پس از مرگ رواست. با این حال، بعضی از نویسندگان، از جمله

توماس آکوئیناس، تصور می‌کردند که بعضی از افراد مورد لطف - مانند موسی و پولس - در همین زندگی به این رؤیت نایل شدند.

Beatitudes, The

برکت‌ها

اصطلاحی است که برای توصیف وعده‌های هشت‌گانه در باب رستگاری و خوشبختی به کار می‌رود که در بخش آغازین موعظه سرکوه (متی ۵: ۳-۱۱) یافت می‌شود. مثال‌هایی مانند «خوشا به حال پاک‌دلان، زیرا خداوند را خواهند دید»، «خوشا به حال آنان که برای برقراری صلح در میان مردم کوشش می‌کنند، زیرا ایشان فرزندان خدا نامیده خواهند شد».

Calvinism

آیین کالونی

اصطلاحی مبهم که به دو معنای کاملاً متمایز به کار می‌رود. نخست، برای اشاره به اندیشه‌های دینی مجموعه‌های دینی (مانند کلیسای اصلاح شده) و افرادی (مانند تنودوربز) به کار می‌رود که عمیقاً تحت تأثیر ژان کالون یا اسنادی که وی نوشته بود، بودند. دوم، برای اشاره به اندیشه‌های دینی خود ژان کالون. با اینکه معنای نخست بسیار رایج‌تر است، بسیاری این اصطلاح را گمراه‌کننده می‌دانند.

Cappadocian Fathers

پدران اهل کاپادوکیه

اصطلاحی است که در مجموع برای اشاره به سه نویسنده برجسته یونانی زبان دوره آباء، باسیل اهل قیصریه، گریگوری اهل نزاروس و گریگوری اهل نیسا به کار می‌رود که همه آنها متعلق به اواخر قرن چهارم هستند. «کاپادوکیه» نام منطقه‌ای در آسیای صغیر (ترکیه امروزی) است که پایگاه این سه نویسنده بود.

Cartesianism

آیین دکارت (یا: مکتب دکارت)

نگرشی فلسفی که به خصوص به رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) تعلق دارد، به‌ویژه در ارتباط با تأکید بر جدایی فاعل شناسایی از متعلق شناخت و تأکیدش بر اینکه وجود نفس اندیشنده منفرد، که به تفکر درباره خودش می‌پردازد، نقطه آغاز مناسبی برای تأمل فلسفی است.

Catechism

کاتیشم

رسالة راهنمای عمومی‌ای در باب اعتقادات مسیحی که بیشتر به شکل پرسش و پاسخ است و هدف از آن آموزش دین است.

Catharsis**پاک‌سازی**

روند پاک‌سازی یا تطهیری که به وسیله آن فرد از قید و بند و موانع رشد و بالندگی معنوی رهایی می‌یابد.

Catholic**کاتولیک**

صفتی که هم برای اشاره به جامعیت کلیسا به لحاظ زمان و مکان به کار می‌رود و هم به کلیسای خاصی (که گاهی نیز به کلیسای کاتولیک رم شناخته می‌شود) که بر این نکته تأکید دارد.

Chalcedonian Definition**تعریف کالسدوننی**

اعلامیه رسمی شورای کالسدوننی مبنی بر اینکه عیسی مسیح را باید دارای دو طبیعت دانست، یکی بشری و دیگری الهی.

Charisma, Charismatic

مجموعه شرایطی که به‌ویژه به موهبت‌های روح‌القدس نسبت داده می‌شود. در الاهیات قرون وسطا، اصطلاح «کاریزما» برای دلالت بر موهبت معنوی‌ای به کار می‌رفت که از طریق لطف الهی به افراد بخشیده می‌شد. از اوایل قرن بیستم، اصطلاح «کاریزمایی» برای اشاره کردن به سبک‌هایی در الاهیات و عبادت به کار رفته است که بر حضور و تجربه مستقیم روح‌القدس تأکید خاصی دارند.

Charismatic Movement**جنبش کاریزمایی**

شکلی از مسیحیت که تأکید خاصی بر تجربه شخصی روح‌القدس در زندگی فرد و جامعه دارد و بیشتر با پدیده‌های مختلف «کاریزمایی» پیوند می‌یابد، مانند سخن گفتن به زبان‌های مختلف.

Christology**مسیح‌شناسی**

بخشی از الاهیات مسیحی که به بررسی هویت عیسی مسیح به‌خصوص موضوع پیوند طبیعت‌های بشری و الوهی او می‌پردازد.

Circumincersion Perichoresis**Conciliarism****شوراگرایی**

برداشتی از مرجعیت کلیسایی یا الاهیاتی که بر نقش شوراهای جهانی تأکید خاصی دارد.

Confession

اعتراف‌نامه

این اصطلاح اصولاً برای اشاره به پذیرفتن گناه و اذعان به آن به کار می‌رود. اما در قرن شانزدهم معنای فنی نسبتاً متفاوتی یافت: سندی که اصول ایمان یک کلیسای پروتستان را در خود جای داده است؛ مانند اعتراف‌نامه لوتری آگسبورگ (۱۵۳۰) که حاوی اندیشه‌های آیین لوتری اولیه بود، و «نخستین اعتراف‌نامه سوئیسی اصلاح شده» (۱۵۳۶).

Consubstantial

هم سرشت

اصطلاحی لاتینی برگرفته از واژه یونانی homoousios که در لغت به معنای «از یک جوهر» است. این اصطلاح برای تأیید الوهیت کامل عیسی مسیح به‌ویژه در مقابل آیین آریوس به کار می‌رود.

Consubstantiation

هم‌گوهر

اصطلاحی که برای اشاره به نظریه حضور واقعی به کار می‌رود و به‌ویژه به مارتین لوتر نسبت داده می‌شود که معتقد بود که جوهر نان و شراب در آیین عشاء ربانی همراه با جوهر جسم و خون مسیح اعطا می‌شود.

Contemplation

تأمل

شکلی از دعا که از مراقبه (meditation) متمایز است و در طی آن فرد از استفاده از کلمات یا تصاویر اجتناب می‌کند یا آن را به حداقل می‌رساند تا حضور خدا را به‌طور مستقیم احساس کند.

Creed

اعتقادنامه

تعریف رسمی یا خلاصه‌ای از ایمان مسیحی که همه مسیحیان بدان معتقدند و مهم‌ترین آنها که شهرت همگانی دارد، اعتقادنامه رسولان و اعتقادنامه نیقیه است.

Dark Night of the Soul

شب تاریک جان

عبارتی است که به‌خصوص به یوحنا صلیبی^۱ نسبت داده می‌شود و اشاره به شیوه‌ای دارد که بر طبق آن روح هر چه بیشتر به خدا نزدیک می‌شود. یوحنا میان شب «فعال» (که در آن فرد مؤمن فعالانه می‌کوشد تا به خدا نزدیک شود) و شب «منفعل» که در آن، خدا فعال است و مؤمن منفعل، تمایز قائل می‌شود.

1. John of the Cross

Deism

خدانشناسی طبیعی (دئیسم)

اصطلاحی که برای اشاره به دیدگاه‌های گروهی از نویسندگان انگلیسی به ویژه در قرن هفدهم، به کار می‌رود که عقلانیت موجود در آن بر بسیاری از اندیشه‌های جنبش روشنگری تقدّم داشت. این اصطلاح بیشتر برای اشاره به دیدگاهی درباره خدا به کار می‌رود که خالقیت خدا را به رسمیت می‌شناسد، با این حال مفهوم دخالت پیوسته خدا در جهان را انکار می‌کند.

Detachment

وارستگی

پرورش عاداتی ذهنی که براساس آن، فرد می‌خواهد تا از تکیه و وابستگی به غایات، هیجانات یا دغدغه‌های این‌جهانی خود را برهاند. البته این بدان معنا نیست که امور این‌جهانی شترند؛ بلکه منظور آن است که اگر آنها به درستی مورد توجه قرار نگیرند، می‌توانند افراد را اسیر خود سازند. وارستگی تقویت احساس استقلال از جهان است، به گونه‌ای که بدون اینکه میان فرد و خدا حائل شود، بتواند از آن بهره برد.

Devotio Moderna

ایمان جدید

مکتبی فکری که در قرن چهاردهم در کشور هلند سر برآورد و به‌خصوص به گرت خروته (Geert Groot) (۱۳۴۰-۱۳۸۴) و توماس ا. کمپیس (۱۳۸۰-۱۴۷۱) نسبت داده می‌شود و تأکید خاصی بر افتدا به جنبه بشری مسیح داشت. در افتدا به مسیح معروف‌ترین کتابی است که این مکتب عرضه کرد.

Dialectical Theology

الاهیات جدلی

اصطلاحی که برای اشاره به دیدگاه‌های اولیه کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) الهی‌دان سوئیسی به کار می‌رود و بر «دیالکتیک» میان خدا و بشر تأکید داشت.

Docetism

ظاهرانگاری

از بدعت‌های اولیه در باب مسیح‌شناسی که عیسی مسیح را موجودی یکسره الهی می‌دانست که تنها «نمودی» از بشر بودن دارد.

Donatism

دوناتیسم

جنبشی در قرن چهارم که مرکز آن در بخش رومی شمال آفریقا بود و دیدگاهی سخت‌گیرانه درباره کلیسا و آیین‌های مقدس داشت.

Doxology

نوعی شکرگزاری که بیشتر و به‌خصوص با عبادت رسمی مسیحی پیوند یافته است. رویکرد doxological به الاهیات بر اهمیت شکر و عبادت در تأملات الهیاتی تأکید دارد.

Ebionitism

آیین ایونی

از بدعت‌های نخستین در باب مسیح‌شناسی که عیسی مسیح را چهره‌ای کاملاً بشری می‌دانست و در عین حال می‌پذیرفت که به او موهبت‌های کاریزمایی خاصی اعطا شده که او را از سایر افراد بشر متمایز می‌سازد.

Ecclesiology

کلیساشناسی

شاخه‌ای از الاهیات مسیحی که به بررسی نظریه کلیسا می‌پردازد.

Enlightenment, The

جنبش روشنگری

اصطلاحی است که از قرن نوزدهم برای اشاره به تأکید بر عقل و استقلال بشر به کار رفت که مشخصه بخش عمده‌ای از تفکر اروپای غربی و شمال آمریکا در قرن هجدهم بود.

Eschatology

فرجام‌شناسی

بخشی از الاهیات مسیحی که به بررسی «عواقب امور» به‌ویژه اندیشه رستخیز، دوزخ و زندگی ابدی می‌پردازد.

Eucharist

عشای ربانی

این اصطلاح در این کتاب برای اشاره به آیینی به کار می‌رود که به شکل‌های گوناگون the Mass، شام آخر و شراکت مقدس مشهور است.

Evangelical

انجیلی

این اصطلاح در ابتدا برای اشاره به جنبش‌های اصلاحی به‌ویژه در آلمان و سوئیس در دهه ۱۵۱۰ و ۱۵۲۰ به کار رفت، اما امروزه برای جنبشی به‌خصوص در الاهیات انگلیسی‌زبان به کار می‌رود که بر مرجعیت عالی کتاب مقدس و مرگ تاوان‌دهنده مسیح تأکید خاصی دارد.

Exegesis

تفسیر

دانش تفسیر متن که معمولاً به طور خاص به کتاب مقدس اشاره دارد. اصطلاح «تفسیر کتاب مقدس» اساساً به معنای «روند تفسیر کتاب مقدس» است. غالباً به تکنیک‌های خاص به کار رفته در تفسیر کتاب مقدس «هرمنوتیک» گفته می‌شود.

Exemplarism

اسوه‌گرایی

رویکرد خاصی به کفار که بر الگوی اخلاقی یا دینی تعیین شده برای مؤمنان از سوی عیسی مسیح تأکید دارد.

Fathers

آباء

اصطلاحی است که به جای اصطلاح «پدران نویسنده» به کار می‌رود.

Fideism

ایمان‌گرایی

برداشتی از الاهیات مسیحی که از پذیرش نیاز به (یا گاهی امکان) نقد یا ارزیابی به وسیله منابعی در بیرون از خود ایمان مسیحی سرباز می‌زند.

Filioque

تعبیری لاتینی است که معنای لغوی آن «و از پسر» می‌باشد، که در روایت‌ها و قرائت‌های غربی از اعتقادنامه نیقیه یافته می‌شود. بنا بر چنین روایتی، منشأ و مصدر روح القدس هم پدر است و هم پسر، برخلاف دیدگاه کلیسای شرقی که منشأ روح القدس را تنها پدر می‌داند. خاستگاه این تعبیر شورای سوم تولدو (۵۸۹) است. این اصطلاح در قرن نهم در کلیساهای غربی به صورت مکرر مورد استفاده قرار می‌گرفت. پس از انشقاق ۱۰۵۴، این اصطلاح به یکی از نقطه اختلافات الاهیاتی میان کلیساهای ارتدوکس و کاتولیک، و موضوع بحث و مناقشات طرفین تبدیل شد.

Five Ways, The

راه‌های پنج‌گانه

اصطلاحی است متعارف، برای اشاره به براهین پنج‌گانه وجود خدا که به توماس آکوئیناس نسبت داده می‌شود.

Fourth Gospel

انجیل چهارم

اصطلاحی است برای اشاره به انجیل به روایت یوحنا. این اصطلاح ویژگی ادبی و الاهیاتی متمایز

این انجیل را مورد تأکید قرار می‌دهد که آن را از ساختارهای رایج سه انجیل نخست، که اغلب به انجیل‌های همدید معروف‌اند، جدا می‌سازد.

Fundamentalism

بنیادگرایی

شکلی از مسیحیت پروتستان آمریکایی که تأکید بر مرجعیت یک کتاب مقدس خطاناپذیر دارد.

Hermeneutics

هرمنوتیک

اصولی که اساس تفسیر یا شرح یک متن، به‌ویژه کتاب مقدس، به‌خصوص در ارتباط با کاربرد امروزی آن است.

Hesychasm

آیین خاموشی

سنتی که به‌ویژه به کلیسای شرق منسوب است و تأکید بسیاری بر اندیشه «صمت درونی» (به یونانی: hesychia) دارد و آن را ابزاری برای کسب جلوه‌ای از خدا می‌داند. این عمل به‌خصوص به نویسندگانی مانند سیمون، الاهی‌دان جدید، و گریگوری پالاماس نسبت داده می‌شود.

Historical Jesus

عیسای تاریخی

این اصطلاح به‌ویژه در قرن نوزدهم برای اشاره به شخصیت تاریخی عیسای ناصری به کار رفته و با تفسیر مسیحی آن شخص، به‌خصوص آن‌گونه که در عهد جدید و اعتقادنامه‌ها آمده، ناسازگار است.

Historical-Critical Method

شیوه تاریخی-انتقادی

رویکردی به متون تاریخی، از جمله کتاب مقدس، که بر این باور است که تنها معنای مناسب را بر پایه شرایط خاص تاریخی که در آن نوشته شده، باید تعیین کرد.

History of Religions School

مکتب تاریخ ادیان

رویکردی به تاریخ دینی و ریشه‌های مسیحی به‌طور خاص، که تحولات مربوط به عهد عتیق و عهد جدید را پاسخی به مواجهه‌هایی با سایر ادیان مانند آیین گنوسی می‌داند.

Homoousion

اصطلاحی یونانی که در لغت به معنای «از یک جوهر» است و در قرن چهارم به تدریج و به شکلی گسترده برای اشاره به این اعتقاد اصلی مسیح‌شناسانه به کار رفت که عیسی مسیح از «همان جوهر

خدا» بود. این اصطلاحی جدلی بود و در برابر دیدگاه آریوس که مسیح را «از جوهری شبیه به جوهر^۱ خدا» می دانست (نیز نگاه کنید به اصطلاح consubstantial)

Humanism

اومانیزم

به معنای دقیق کلمه، جنبشی فکری بود که با رنسانس اروپا ارتباط داشت. در کانون این جنبش توجهی نو به دستاوردهای فرهنگی دوران باستان قرار داشت نه رشته‌ای از اندیشه‌های عرفی (سکولار) یا عرفی ساز. آن‌گونه که چه‌بسا از معنای امروزی این واژه فهمیده می شود. این اندیشه‌ها، منبعی اساسی در احیای فرهنگ اروپایی و مسیحیت در دوره رنسانس شناخته می شد.

Hypostatic Union

وحدت اسطفسی

آموزه یگانگی طبیعت‌های الوهی و بشری عیسی مسیح بدون خلط کردن جوهرهای خاص آنان.

Icons

شمایل

تصاویر مقدس، به‌ویژه از عیسی، که نقش مهمی در معنویت ارتدوکس داشت و «پنجره‌هایی به سوی مقام الوهی» دانسته می شد.

Ideology

ایدئولوژی

دسته‌ای از اعتقادات و ارزش‌ها، در بیشتر اوقات عرفی (سکولار)، که بر اعمال و چشم‌اندازهای یک جامعه یا گروهی از مردمان حاکم است.

Ignation spirituality

معنویت ایگناتیوسی

اصطلاحی است مبهم، برای اشاره به رویکردی در باب معنویت که به ایگناتیوس اهل لویولا (۱۴۹۱-۱۵۵۶) نسبت داده شده و مبنای آن کتاب تجربه دینی^۲ اوست.

Incarnation

تجسد

اصطلاحی است برای اشاره به پذیرش طبیعت بشری به وسیله خدا در شخص عیسی مسیح. اصطلاح «تجسدگرایی» غالباً برای اشاره به رویکردهای الاهیاتی‌ای به کار می رود که تأکید خاصی بر بشر شدن خدا دارد.

Jesus Prayer

دعای عیسی

دعایی است با این شکل اساسی: «خداوند، عیسی مسیح، پسر خدا به من لطف دارد». این دعا را می‌توان اقتباسی از سخنان مرد نابینا در بیرون اریحا خطاب به عیسی دانست (لوقا ۱۸: ۳۸). این دعا به‌طور وسیع در معنویت ارتدوکس به کار می‌رود که در بیشتر موارد با حالات خاص فیزیکی، مانند الگوهای خاص تنفس، همراه است.

Justification by Faith, Doctrine of

آموزه آمرزیدگی به وسیله ایمان

بخشی از الهیات مسیحی که به بررسی این مطلب می‌پردازد که چگونه فرد گناهکار می‌تواند با خدا از در دوستی درآید. این آموزه اهمیتی اساسی در عصر نهضت اصلاح دینی داشت.

Kenoticism

شکلی از مسیح‌شناسی که بر «کنار گذاشتن»^۱ پاره‌ای از صفات الهی در تجسد از سوی مسیح یا «تخلیه خود»^۲ او از دست‌کم بعضی از صفات الوهی، به‌ویژه علم مطلق یا قدرت مطلق، تأکید دارد.

Kerigma

کریگما

اصطلاحی است که به‌ویژه رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶) و پیروان او برای اشاره به پیام یا اعلان اصلی و ذاتی عهد جدید در باب اهمیت عیسی مسیح، به کار می‌بردند.

Liberal Protestantism

آیین پروتستان لیبرال

جنبشی، به‌خصوص در قرن نوزدهم در آلمان، که بر پیوستگی میان دین و فرهنگ تأکید داشت و در فاصله زمانی میان اف. دی. ای. شلایرماخر و پل تیلیش شکوفا شد.

Liberation Theology

الهیات رهایی‌بخش

این اصطلاح به هر جنبش الهیاتی اشاره دارد که بر تأثیر رهایی‌بخش انجیل تأکید دارد، اما رفته‌رفته برای اشاره به جنبشی به کار می‌رود که در آمریکای لاتین در اواخر دهه ۱۹۶۰ ظهور یافت و بر نقش اقدام سیاسی اصرار می‌ورزید و وجهه همت خود را نیل به هدف آزادی سیاسی از بند فقر و ستم قرار داد.

1. laying aside

2. emptying himself

Liturgy

آیین نیایش

متن نوشته شده و آشکال ثابت مراسم عبادت عمومی، به ویژه آیین عشای ربانی. در کلیسای ارتدوکس یونانی، واژه «نیایش» اغلب به معنای «آیین» عشای ربانی است.

Logos

لوگوس

واژه ای یونانی به معنای «کلمه» که نقشی حساس در شکل گیری مسیح شناسی آباء داشت. عیسی مسیح «کلمه خدا» دانسته می شد؛ پرسش درباره پیامدهای این نوع شناخت و به ویژه چگونگی ارتباط «لوگوس» الاهی در عیسی مسیح با طبیعت بشری او بود.

Lutheranism

آیین لوتری

اندیشه های دینی مارتین لوتر به ویژه آن گونه که در کاتنیسم کوچک (۱۵۲۹) و اعتراف نامه آگسبورگ (۱۵۳۰) بیان شده است.

Manicheism

آیین مانوی

دیدگاهی قویاً تقدیرگرایانه منسوب به مانی که آگوستین اهل هیپو در ابتدا بدان دل بستگی داشت. در اینجا، تمایزی میان دو مقام الوهی متفاوت ترسیم شده است: یکی مبدأ شر تلقی شده و دیگری مبدأ نیکی. از این رو، شر نتیجه مستقیم تأثیر خدای شر دانسته می شود.

Meditation

مراقبه

گونه ای از دعا که متمایز از contemplation است و در آن، ذهن از تصاویر (مانند آنچه که در کتاب مقدس ارائه شده)، به مثابه ابزاری برای غور کردن درباره خدا استفاده می کند.

Middle English Literature

ادبیات انگلیسی میانه

ادبیات پدید آمده در زبان انگلیسی از هنگام هجوم نورمن ها از سال ۱۰۶۶ تا حدود ۱۴۸۵.

Modalism

وجه گرایی

بدعتی تثلیثی که سه شخص تثلیث را «جلوه های» متفاوت الوهیت می داند. رویکرد مدالیستی نمونه عبارت است از اینکه خدا را مانند پدر در آفرینش، پسر در رهایی و روح القدس در تقدیس فعال بدانی.

Monophysitism

مونوفیزیسم
این آموزه که در مسیح تنها یک طبیعت، آن هم الهی هست. این اصطلاح برگرفته از دو واژه یونانی monos به معنای «تنها یک» و physis به معنای «طبیعت» است. این دیدگاه از منظر راست‌دینانه متفاوت است که شورای کالسدون (۴۵۱) از آن حمایت کرد و براساس آن، مسیح دو طبیعت دارد، یکی الهی و دیگری بشری.

Mysticism

عرفان
اصطلاحی چندوجهی (multifaceted) که می‌تواند معانی متعددی داشته باشد. این اصطلاح در مهم‌ترین معنای خود برای اشاره به یگانگی با خدا به کار می‌رود که هدف غایی زندگی مسیحی است. این یگانگی را نباید به گونه‌ای عقلانی یا فکری تصور کرد، بلکه بیشتر نوعی آگاهی یا تجربه مستقیم خداست.

Neo-Orthodoxy

راست‌کشی جدید
اصطلاحی است که برای اشاره به موضع کلی کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) به کار می‌رود؛ به‌ویژه به شکلی که وی بر دغدغه‌های الهیاتی دوره راست‌کشی اصلاح شده تکیه داشت.

Old English Literature

ادبیات کهن انگلیسی
ادبیات انگلیسی در دوره‌ای از سال ۷۵۰ تا دوران هجوم نورمن‌ها در سال ۱۰۶۶.

Ontological argument

برهان وجودشناختی
اصطلاحی که برای اشاره به نوع برهان برای اثبات وجود خدا به کار می‌رود و به‌ویژه به آنسلم اهل کانتربری، الهی‌دان مدرسی، منسوب است.

Orthodoxy

ارتدوکسی / راست‌کشی
اصطلاحی که به معانی متعددی به کار رفته است و مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ارتدوکسی به معنای «باور درست»^۱ که نقطه مقابل بدعت است؛ ارتدوکسی به معنای شکل‌های مسیحیت که در روسیه و یونان نفوذ تامی دارد؛ ارتدوکسی به معنای جنبشی در آیین پروتستان به‌ویژه در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم که بر ضرورت تعریف اعتقادات تأکید داشت.

Parousia

اصطلاحی یونانی که در لغت به معنای «آمدن»^۱ یا «رسیدن»^۲ است و برای اشاره به دومین بازگشت و آمدن مسیح به کار می‌رود. مفهوم parousia یکی از مهم‌ترین ابعاد برداشت مسیحی از «عواقب امور» است.

Patripassianism

آیین رنج‌کشیدگی پدر آسمانی

بدعتی الاهیاتی که در قرن سوم مطرح شد و به نویسندگانی مانند نوتوس،^۳ پراکسیس^۴ و سابلیوس^۵ نسبت داده می‌شود که اعتقاد داشتند که پدر مانند پسر پذیرای رنج شد. به عبارت دیگر، رنج مسیح بر صلیب را باید به مثابه رنج پدر دانست. به عقیده این نویسندگان، تنها فرق در الوهیت در توالی حالات یا کارکردهاست، به گونه‌ای که پدر، پسر و روح القدس تنها حالات وجودی یا جلوه‌های متفاوت یک هستی الوهی اساسی‌اند.

Patristic

آبایی

صفتی که برای اشاره به نخستین سده‌های تاریخ کلیسا پس از نوشتن عهد جدید (دوره آباء) یا متفکرانی به کار می‌رود که در این دوره به کار نگارش مشغول بودند (پدران نویسنده). از نگاه بسیاری از نویسندگان، دوره‌ای با این وصف از حدود ۱۰۰ تا ۴۵۱ طول کشید (به عبارت دیگر، دوره‌ای میان تکمیل آخرین بخش از نوشته‌های عهد جدید و شورای کالسدون که نقطه عطفی تاریخی بود).

Pelagianism

آیین پلاگیوسی

برداشتی از اینکه چگونه افراد بشر می‌توانند شایسته نجات شوند، که در تقابل کامل با دیدگاه آگوستین اهل هیپو قرار دارد و تأکید فراوانی بر نقش اعمال بشر دارد و اندیشه فیض الاهی را چندان بها نمی‌دهد.

Perichoresis

اصطلاحی است در ارتباط با آموزه تثلیث که غالباً با اصطلاح لاتینی circumincessio بدان اشاره می‌شود. تصور اساسی این است که هر سه شخص تثلیث در زندگی یکدیگر مشارکتی دوسویه دارند، به گونه‌ای که هیچ‌یک از کارهای دیگری بیگانه یا منفصل نیست.

1. coming

2. arrival

3. Noetus

4. Praxeas

5. Sabellius

Philokalia

فیلوکالیا

اصطلاحی یونانی (در لغت به معنای «عشق به امور زیباست»^۱) که عموماً برای اشاره به دو مجموعه از آثار معنوی یونان: گزیده‌هایی از آثار اوریگن یا مجموعه‌ای از نوشته‌های گردآوری شده به وسیله مکاریوس اهل قرن‌تس^۲ و نیکودموس اهل کوه مقدس^۳ در قرن هجدهم به کار می‌رود.

Piteism

پیتیزم (آیین تورع)

رویکردی به مسیحیت که به‌خصوص به نویسندگان آلمانی در قرن هفدهم نسبت داده می‌شود که بر تمایز شخصی ایمان و ضرورت قداست در زندگی مسیحی تأکید دارد. این جنبش در جهان انگلیسی‌زبان احتمالاً به شکل متدیسیم بیشتر شناخته می‌شود.

Postliberalism

پس‌لیبرالیسم

جنبشی الاهیاتی که به‌خصوص به دانشگاه دوک (Duke University) و دانشکده الاهیاتی ییل (Yale Divinity School) در دهه ۱۹۸۰ نسبت داده می‌شد و اعتماد لیبرالی بر تجربه بشری را نقد می‌کند و معتقد به مفهوم سنت (Community T.) به مثابه عنصری تأثیرگذار و مهارکننده در الاهیات است.

Postmodernism

پست‌مدرنیسم

تحولی فرهنگی عام، به‌ویژه در شمال آمریکا، که از نتایج فروپاشی کلی اعتماد به اصول کلی عقلانی جنبش روشنگری بود.

Praxis

عمل

اصطلاحی یونانی که در لغت به معنای «عمل» است و کارل مارکس از آن برای تأکید بر اهمیت عمل در پیوند با تفکر استفاده می‌کرد. چنین تأکیدی بر «عمل» تأثیر چشمگیری در الاهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین داشته است.

Protestantism

آیین پروتستان

اصطلاحی است که پس از دیت اشپایر (۱۵۲۹) برای اشاره به کسانی که بر علیه رفتار و

1. a love of that which is beautiful

2. Macarius of Corinth

3. Nicodemus of the holy mountain

اعتقادات کلیسای کاتولیک رم «اعتراض» کردند. این افراد و گروه‌ها تا سال ۱۵۲۹ به «انجیلی» شناخته می‌شدند.

تفسیر چهارگانه
Quadriga
 اصطلاحی لاتینی که برای اشاره به تفسیر «چهارگانه» کتاب مقدس برحسب معانی ظاهری، تمثیلی، عرفانی و اخلاقی به کار می‌رفت.

نهیض اصلاح‌گرایی بنیادین / رادیکال
Radical Reformation
 اصطلاحی است با فراوانی روزافزون برای اشاره به جنبش آناپتیست‌ها یا به عبارت دیگر شاخه‌ای از نهیض اصلاح دینی که، به‌ویژه در پیوند با آموزه کلیسا از آنچه که لوتر و تسوینگلی تصور می‌کردند، فراتر رفتند.

اصلاح شده
Reformed
 اصطلاحی است برای اشاره به سنتی الاهیاتی که از نوشته‌های ژان کالون (۱۵۱۰-۱۵۶۴) و جانشینان او الهام می‌گیرد. امروزه معمولاً این اصطلاح بر اصطلاح «کالونی» ترجیح دارد.

آیین سابلیان
Sabellianism
 یکی از بدعت‌های اولیه در باب تثلیث که سه شخص تثلیث را جلوه‌های متفاوت تاریخی یک خدا می‌داند و امروزه به‌طور کلی نوعی از مدالیسم شمرده می‌شود.

آیین مقدس
Sacrament
 مراسمی یا شعائر کلیسایی که، بنا به اعتقاد، خود عیسی مسیح آن را بنا نهاد. با آنکه الاهیات کاتولیک رم و سیره کلیسا به هفت مورد از این آیین‌ها اذعان دارد (تعمید، تأیید، عشاء ربانی، ازدواج، نصب، توبه و تدهین) الاهی‌دانان پروتستان به‌طور کلی معتقدند که تنها دو مورد (تعمید و عشاء ربانی) را می‌توان در خود عهد جدید یافت.

Salesian
 منسوب به فرانسیس دی سالس^۱ (۱۵۶۷-۱۶۲۲) یا سازمان‌هایی که بر پایه اندیشه‌ها و ارزش‌های

1. Francis de Sales

او شکل گرفته‌اند. مهم‌ترین گروه سالسین عبارت است از جامعه فرانسویس که در سال ۱۸۵۹ تأسیس شد.

Schism

شقاق
انشعابی عمدی در وحدت کلیسا که نویسندگان برجسته کلیسای اولیه مانند کوپریان و آگوستین آن را به شدت محکوم کردند.

Scholasticism

حکمت مدرسی
رویکردی خاص به الهیات مسیحی که به خصوص به قرون وسطا نسبت داده می‌شود و تأکید خاصی بر توجیه عقلانی و ارائه نظام‌مند الهیات مسیحی دارد.

Scripture Principle

اصل کتاب مقدس
نظریه‌ای که به خصوص به الهی‌دانان کلیسای اصلاح شده نسبت داده می‌شود و براساس آن، اعمال و اعتقادات کلیسا باید بر کتاب مقدس استوار باشد. هر چه که نتوان برای آن پایه‌ای در کتاب مقدس اثبات کرد، مؤمنان را نمی‌توان بدان وادار کرد. عبارت فقط کتاب مقدس همین اصل را به طور خلاصه بیان می‌کند.

Socinianism

مکتب سوکینوس
یکی از اشکال بدعت و بدعت مسیحی که به ویژه با نام سوکینوس (فائوستو پائولو سوزینی، ۱۵۳۹-۱۶۰۴)، نویسنده ایتالیایی قرین است. اگرچه سوکینوس به خاطر انتقادهای ویژه‌اش از آموزه تثلیث و تجسد معروف است، اصطلاح «سوکینی» کم‌کم برای اشاره به این دیدگاه به کار رفت که مرگ مسیح بر روی صلیب فاقد معنا و مفهوم فوق طبیعی یا متعالی است. بنابراین دیدگاه، مسیح به عنوان یک الگوی برجسته اخلاقی جان داد. مرگ مسیح برای ترغیب بشر به پرهیز از گناه بود نه برای جبران گناه بشری.

Soteriology

نجات‌شناسی
بخشی از الهیات مسیحی که به بررسی آموزه نجات (به یونانی soteria) می‌پردازد.

Synoptic Gospels

اناجیل همسو
اصطلاحی است که برای اشاره به سه انجیل نخست (متی، مرقس و لوقا) به کار می‌رود. این

اصطلاح (بر گرفته از واژه یونانی synopsis به معنای «فشرده») برای اشاره به این مطلب به کار می رود که چگونه این سه انجیل را می توان ارائه کننده «فشرده هایی» مشابه از زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی تلقی کرد.

مشکل همدید Synoptic Problem

این پرسش محققانه که چگونه می توان سه انجیل همسو را با یکدیگر مرتبط دید. شاید رایج ترین رویکرد به موضوع پیوند سه انجیل همسو عبارت باشد از نظریه «دو منبعی» که مدعی است که منبع متی و لوقا، مرقس بوده است و در عین حال بر منبع دومی (که اغلب به منبع Q معروف است) استوار است. احتمالات دیگری نیز وجود دارد. برای مثال انجمن سنت فرانسیس^۱ معتقد است که نخست، متی نوشته شده و سپس لوقا و پس از آن مرقس.

عدل الاهی (تنودیس) Theodicy

اصطلاحی است که لایبنتز آن را به منظور اشاره به توجیه نظری خیر بودن خداوند در برابر حضور شر در جهان ابداع کرد.

Theopaschitism

از تعالیم مورد مناقشه که بعضی آن را بدعت دانستند و در قرن ششم مطرح شد و به نویسندگانی مانند جان ماکسنتیوس^۲ و به شعار «یکی از تثلیث به صلیب کشیده شد»^۳ نسبت داده می شود. این فرمول را می توان به معنایی کاملاً راست دینانه تفسیر کرد و کسانی مانند لونتئوس اهل بیزانس^۴ از آن دفاع کردند. با این حال، نویسندگان محتاط تر از جمله پاپ هورمیسداس^۵ (متوفای ۵۲۳) آن را بالقوه گمراه کننده و ناصواب دانستند و این فرمول به تدریج از رواج افتاد.

Theotokos

در لغت به معنای «حامل خداوند»^۶ اصطلاحی یونانی است که برای اشاره به مریم، مادر عیسی مسیح با انگیزه تقویت بینش محوری آموزه تجسد - به این معنا که عیسی مسیح کسی غیر از خدا نیست، به کار رفت. نویسندگانی از کلیسای شرق به ویژه در حدود سال های مناقشه نسطوریان این اصطلاح را به نحو وسیعی برای تبیین الوهیت مسیح و نیز واقعیت تجسد به کار می بردند.

1. Society of St Francis

3. one of the trinity was crucified

5. Pope Hormisdas

2. John Maxentius

4. Leontius of Byzantium

6. the bearer of God

تبدل جوهری

Transubstantiation

آموزه‌ای که بر اساس آن، نان و شراب به جسم و خون مسیح در عشاء ربانی تبدیل می‌شود اما به شکل ظاهریش باقی می‌ماند.

ثلیث

Trinity

آموزه‌ای درباره خدا که به نحو متمایزی به مسیحیت تعلق دارد و پیچیدگی تجربه خدا به وسیله مسیح را حکایت می‌کند. این آموزه غالباً در فرمول‌هایی مانند «سه شخص، یک خدا» خلاصه شده است.

دو ماهیت، آموزه

Two Natures, Doctrine of

اصطلاحی است که عموماً برای اشاره به آموزه دو ماهیت بشری و الهی مسیح به کار می‌رود. اصطلاحات وابسته عبارت‌اند از «تعریف کالسدونی»^۱ و «وحدت...»^۲.

Typology

یکی از روش‌های تفسیر کتاب مقدس است که در این روش برخی از چهره‌ها و رویدادها را به عنوان جنبه‌های پیشگویی اناجیل تفسیر می‌کنند. به عنوان مثال، کشتی نوح را «نمونه» (به زبان یونانی توپوس، «سیمای») کلیسا می‌دانند.

Volgate

وولگات

ترجمه لاتینی کتاب مقدس که عمدتاً برگرفته از جروم است و الهیات قرون وسطا تا حد زیادی بر آن استوار بود.

Zwinglianism

آیین تسوینگلی

این اصطلاح عموماً برای اشاره به اندیشه اولریش تسوینگلی به کار می‌رود، اما غالباً برای اشاره خاص به دیدگاه‌های او درباره آیین‌های مقدس به‌ویژه درباره «حضور واقعی» به کار می‌رود که نزد تسوینگلی بیشتر «غیبت حقیقی» بود.

1. Chalcedonian definition

2. hypostatic union